PHILOSOPHIA JUXTA INCONCUSSA TVTISSIMAQVE DIVI THOMÆ DOGMATA,

Quatuor Tomis comprehensa.

Authore P. F. ANTONIO GOUDIN *Lemovicensi, Ordinis Prædicatorum, Provinciæ Tholosanæ, S. Theologiæ Doctore, ac Philosophiæ Professore in Schola D. Thomæ ab Illustrissimo D. Dominico de Marinis, ex eodem Ordine, Archiepiscopo Avenionensi, in eiusdem Vrbis Academia erecta.*

Editio ultima auctior & accuratior.

Præcipuè in stabiliendis veteris Philosophiæ principiis adversùs Modernorum impugnationes & inventa.

TOMVS QVARTVS.

MORALIS ET METAPHYSICA.

PARISIIS,
Apud EDMUNDUM COUTEROT, viâ Iacobeâ.

M. DC. LXXIX.
Cum Approbatione, & P[illegible]io Re[illegible]

INDEX TITVLORVM TOMI QVARTI.

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ, ETHICA, seu MORALIS.

QVÆSTIO SECVNDA.

De Actibus Moralibus seu de voluntario præcipuè libero.

QVÆSTIO TERTIA.

De Passionibus 145

QVÆSTIO QVARTA.

QVÆSTIO QVINTA.

QVÆSTIO SEXTA.

QVARTA PARS
PHILOSOPHIÆ, METAPHYSICA.

QVÆSTIO PRIMA.
De Ente secundùm se. 282

QVÆSTIO SECVNDA.
De proprietatibus Entis; scilicet unitate, veritate & bonitate. 316

QVÆSTIO TERTIA.

QVÆSTIO QVARTA.

QVÆSTIO QVINTA.

QVÆSTIO SEXTA.

Finis Indicis.

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ.

ETHICA, seu MORALIS.

PRÆFATIO.

IN hac Philosophiæ parte non vtar longâ commendatione rerum, de quibus dicturi sumus. Ex ipso enim titulo patet tam occupari circa notitiam Morum, id est circa artem benè rectéque vivendi, quâ nihil in scientiis præstantius ac vtilius esse potest: Vnde ab antiquis appellata fuit Georgica, id est, Agricultura, Animi, quod quemadmodum agrorum cultura illos ex se aut steriles, aut infelicium dumtaxat plantarum feraces, exercendo, curando, artificiosèque tractando non ornatiores modò efficit, sed vtilium suaviumque fructuum multiplici proventu felices: sic Ethica humanum animum sine cultu rudë agrestem, squalidumque, brutescentem, horrentémque vitiis, non modò præceptis suis informando, instruendoque, politiorem, mitiorem, ornatioremque efficiat; sed etiam virtutum, quibus nihil in humanis exoptabilius formosiusque existit, vberrimo fructu cumulatum. Quæ ars quàm cæteris præstet satis omnes norunt, il-

léque luculenter indicavit, qui in modum oraculi edidit, vt quisque seipsum agnosceret, eâ compẽdiosâ voce, quid homini præ omnibus aliis rebus expediret, comprehendens. Et plane dedecet solicitam in cæteris scrutandis mentem, in propriis negotiis cæcutire non turpi tantùm, sed perniciosâ quoque socordiâ, cùm cæterarum rerum cognitio curiosa propè magis sit quàm necessaria, vivendi verò ars & notitia fax sit homini ad virtutum & felicitatem pergenti; quæ nisi præluceat, vt navis in cæca tempestate agitata, non erroris modò sed etiam certissimarum exponetur. Maximè cum nemo casu bonus ac verè felix evadere possit, sed ea virtutis, quâ boni felicesque sumus, prima conditio sit, vt quis sciens operetur. Age igitur, tam utilem, tam necessariam, tam fructuosam scientiam aggrediamur, & cùm superiori Philosophiæ parte de animâ rationali, déque potentiis eius dixerimus, nunc quâ arte seipsam, suosque motus regere, formare, tractareque debeat, vt benè feliciterque vivat, paucis aperiamus. Sed cum eorum quæ ad Moralem pertinent, maximam partem sibi Theologia jurè vendicet, ingensque sit affinitas inter res Morales & Theologicas, ne vt aiunt saltemus extra chorum, & intempestivè falcem in alienam messem mittamus, ita stylus nobis temperandus est, vt nihil aliud de moribus disseramus, quàm quod ex naturalibus principiis humanæ rationis lumine deduci potest: Id nempe discutiendum propriè spectat ad Philosophum, nec in alio argumento accuratius diligentiúsque insudarunt antiqua illa Philosophiæ lumina, Socrates, qui, vt notat Cicero, Philosophum in rebus naturalibus morosius hærentem, ad mores primus inter Græcos

deduxiße videtur, eamque devocaße è cœlo; & in vrbibus collocaße, & in domos etiam introduxiße: & coëgiße de vita & moribus, rebusque bonis & malis quærere. 5. *Tuscul. Plato in nulla re magis quàm in hac parte Diuinus; Aristoteles, in quo humanæ ratio, quousque moribus progredi poßet, ostendiße videtur: Idque vt mittam Stoicos penè nimiæ virtutis reos, se tamen nimiæ virtus eße poßet, quæ in medio consistit; Epicureos morum corruptores potiùs quàm tractatores; Cynicos quibus impudentiæ pro Heroïca virtute fuit. Sed ad rem veniamus.*

QVÆSTIO PRÆAMBVLA,

De objecto, natura, qualitate, & divisione Moralis scientiæ, déque illius congruo Auditore.

ARTICVLVS VNICVS.

EX ipso hujusce Philosophiæ Partis nomine satis constat, eius objectum esse humanos mores. Porrò quid sit mos luculenter declarat D. Thomas 1.2.q. dist. 58. art. 1. *Mos*, inquit, *duo significat, Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur* Actor 15. *Nisi circumcidamini secundùm morem Moysi, non poteritis salvi fieri. Quandoque verò significat inclinationem quãdam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum; unde & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores: Vnde dicitur* 2. Machab. 11. *quod leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos: Et sic accipitur mos in* Psalm. 67. *ubi dicitur, Qui habitari facit vnius moris in domo. Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud latinos quantùm ad vocem: in Græco autem distinguuntur: Nam, Ethos quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, & scribitur ἦθος per η: quandoque habet primam correptam, & scribitur ἔθος per ε. Dicitur autem virtus moralis à more, secundùm quod mos significat quandam inclinationem naturalem, ad*

aliquid agendum. Hæc ille. Ex quibus constat mores hic sumi pro inclinationibus seu affectibus, aut à natura inditis, aut aliunde contractis: iisquen on purè sumptis, & quales brutis etiam competunt, sed rationis iudicio tractabilibus & ad bonum aut malum flexilibus, quales duntaxat homini propriè insunt, qui & libertate in bonum ac malum flexili est, & ratione se ipsum regit; cuius proinde actiones & affectiones propriè *moris* nomine designantur. Verùm cùm in quæstione præambula Logicæ art. 1. tria distinxerimus in objecto, materiale, formale, & rationem sub quâ, vt hæc breviter circa moralem dilucidentur.

Dico primò: Objectum materiale Moralis sunt affectus, seu actus humani; formale est moralitas, cujus tales actus, seu affectus sunt capaces; ratio verò sub qua, sunt prima principia practica.

Declarantur conclusio quoad singulas partes. Et in primis quod affectus humani, (id est, quos duce ratione ac libertate comite elicimus) sint objectum materiale Moralis, patet: Siquidem licèt actus illos aliquatenus attingat Physica, quatenus sunt vitales motus, eos tamen discutit Moralis, quatenus sunt subjectum boni & mali moralis, proindeque eos habet vt objectum materiale. Quod verò moralitas sit objectum formale scientiæ Moralis, etiam constat: Tum ex D. Thoma, qui in procemio Ethicæ assignat pro proprio formalique objecto hujusce Philosophiæ partis *ordinem illum quem ratio facit in actibus voluntatis*, id est ipsissimam moralitatem: Tum etiam ratione: Vt enim diximus agendo de objecto Logicæ, obiectum quidem materiale scientiæ est res de qua agit,

objectum verò formale est illa formalitas quatenus in tali re considerat, & discutit: Sed Moralis circa humanos affectus non considerat aliud quàm moralitatem, id est rationem boni & mali, seu recti & iniqui, quam induere possunt; ergo moralitas est objectum formale Moralis. Porrò cùm ex objecto materiali & formali fiat vnum objectum totale, id respectu Moralis aliud esse non potest, nisi ens morale, seu actio moralis.

Tertia conclusionis pars etiam suadetur: Ratio sub qua cujuslibet scientiæ sunt principia, quibus suas conclusiones demonstrat: Sed Moralis suas demonstrat conclusiones per prima principia practica, quæ sunt purissimi luminis naturalis radii, quibus circa fugienda eligendáque illuminamur; ergo sunt ratio sub qua Moralis. Horum verò principiorum habitualis cognitio vocatur *Synderesis*, seu *Synteresis*, à verbo Græco συντηρεῖν, quod est *observare*, à quo συντήρησις, id est observatio, eo quòd ille habitus sit instar vigilis cujusdam censoris omnes actiones observantis, malas perpetuò carpentis ac reprehendentis, ideoque improbum animum tacitè corrodentis, vellicantis, flagellantis.

Ex hac conclusione intelligi potest, cur Moralis dicatur subalternari Physicæ: Quia scilicet, ut solent scientiæ subalternatæ, format suum objectum addendo aliquam differentiam objecto Physicæ. Physica enim considerat motus vitales, & inter alios, humanos effectus, præcisè secundùm quod motus sunt vitaliter ab anima procedentes: Moralis verò de iis agit, non præcisè ut motus vitales sunt, sed ut subjacent moralitati, id est quatenus iuxta

rationis regulas taxati bene vel malè fieri possunt.

Dico secundò: Moralis est verè scientia, à prudentia realiter distincta.

Probatur prima pars: Siquidem moralis ex certissimis principiis plures evidenter demonstrat conclusiones: imò longè evidentioribus nititur principiis quàm plures aliæ scientiæ. Quis enim adeò hebes, stupidus, protervus, qui neget homini secundùm rationem esse vivendum; pro gratia non rependendam esse injuriam parentes colendos æquum esse, ut unicuique, quod suum est, reddatur; virtutem bonumque amari debere; malum ac turpe fugiendum; & alia ejusmodi apud gentes etiam maximè incultas, barbaras ac feras receptissima? ergo Moralis est vera scientia.

Probatur etiam secunda pars, quæ est contra Epicurum, plurèsque alios, Moralem scientiam cum virtute prudentiæ confundentes. Primò; Scientia dividitur contra prudentiam; siquidem, ut magis dicetur in Metaphysica q. 5. a. 5. distinguuntur quinque virtutes intellectuales, scilicet habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, prudentia & ars: Sed Moralis, ut jam diximus, est scientia, ergo distinguitur à prudentia.

Probatur secundò eadem pars: Habitus diversi sunt, qui habent diversa principia, diversum objectum, diversos actus, diversa corruptiva: Sed hæc omnia diversa sunt in scientia morali & prudentia; ergo sunt diversi habitus. Probatur minor quoad singulas partes. & in primis quod habeant diversa principia: ut enim petet ex D. Thoma 1. 2. q. 58. art. 5. principia prudentiæ non sunt principia vni-

versalia sciendi quid bonum sit aut malum in communi, quod pertinet ad Moralem; sed principia particularia, quibus iudicatur quid hic & nunc in particulari eligendum sit: Vnde ut ibidem sanctus Doctor notat fieri potest ut quis scientificè noscat quid turpe sit, & quid honestum, illudque fugiendum esse, hoc verò eligendum, & tamen in particulari imprudenter eligat turpe, & repudiet honestum *quatenus*, verba eius sunt, *hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam* (moralem nempe) *corrumpitur in particulari per aliquam passionē; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit; videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licèt sit contra universale judicium rationis*. Ergo prudentia & scientia moralis nituntur diversis principiis.

Quod etiam habeant diversum formaliter objectum, suadetur ex Aristotele 6. Ethi. c. 9. nam licèt utraque respiciat agibilia; seu operationes voluntatis; Attamen Moralis respicit illas in universali, ut scientificè cognoscibiles, prudentia verò in particulari, ut hîc & nunc operabiles ac rectè regulabiles, seu ut dicit D. Thomas q. 4. de virtutibus in communi, art. 6. *Ad scientiam* (Moralem scilicet) *pertinet universale judicium de agendis, sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum*: Sed *ad prudentiam pertinet rectè judicare de agilibus singulis, prout sunt nunc agenda*: Atqui hæc duo in ratione objecti diversissima sunt; ergo prudentia & Moralis respiciunt objecta inter se diversissima.

Quod verò habeant diversos actus, proba-

tur: Actus scientiæ moralis est scire; vitiorum virtutumque naturam subtiliter indagare, veraciter penetrare, evidenter demonstrare; unde scientia Moralis utitur syllogismis logicalibus quemadmodum & aliæ scientiæ: At verò actus Prudentiæ est ex bona finis intentione de congruis mediis judicare, ac quid eligendum sit præcipere; unde prudentia non utitur syllogismis logicalibus, sed longè alterius generis; in quibus scilicet recta finis intentio est quasi maior; Iudicium verò medii assumendi, quasi minor; & Electio quasi conclusio; ergo Prudentia & moralis habent actus diversos.

Quod demùm habeant diversa contraria & corruptiva suadetur: Nam prudentia corrumpitur affectu vitiis corrupto, quamtumvis intellectus maneat circa agibilia illustratus: Vnde vir in Moralium rerum cognitione versatissimus potest esse inprudentissimus, si sit malus; ideóque Aristoteles 2. Ethicorum dicit: *Scire, parùm vel nihil prodest ad virtutem*, & rationem subiungit, *quæ multi non operantur ea quorum scientiam habent*, quando scilicet affectus vitiis depravatur, ac prudentiale iudicium passionibus corrumpitur. At verò scientia Moralis non tollitur per vitia, sed per ignorantiam; ideóque vir pessimus potest esse in moralibus doctissimus; ergo scientia Moralis & Prudentia habent diversa contraria & corruptiva.

Dico tertiò: Moralis est tota practica.

Probatur conclusio: Tùm ex illius fine, qui practicus est, scilicet dirigere intellectum ad benè regulandas operationes voluntatis: Tùm ex eius obiecto, quod est etiam aliquid practicum, sci-

licet ipsum opus voluntatis ut induit rationem honesti & turpis, ac bene vel male fieri potest à nobis: Tum demùm ex eiusdem principiis, quæ sunt practica, ut potè ad sinderesim pertinentia, quæ est habitus primorum principiorum practicorum sicut intelligentia est habitus primorum principiorum speculativorum.

Quantùm verò ad divisionem huius Philosophiæ Partis, secuti eundem ordinem quem tenuit Aristoteles, quidquid circa mores dicendum occurrit, sex quæstionibus comprehendemus. Prima erit de ultimo fine morum, seu de felicitate. Secunda de subiecto moralitatis, scilicet de actibus voluntariis; ubi præcipuè de libertate agetur: Tertia de passionibus, quæ participant moralitatem, quatenùs à recta ratione regulari possunt: Quarta de bonitate & malitia, quæ sunt moralitatis species: Quinta de virtutibus in communi, quæ sunt bonorum morum principia: Sexta de iisdem in particulari.

Verùm antequàm ad primam quæstionem accedamus, quidpiam dicendum est de congruo Moralis scientiæ Auditore. Aristoteles in eo tres exigit conditiones. Primam ex parte intellectus, scilicet docilitatem, ut scilicet non exactam in Moralibus subtilitatem & Mathematicam certitudinem exigat, sed qualem natura rei patitur. Quippè, inquit lib. 1. cap. 1. *est hominis probè institutis tantum in unoquoque genere subtilitatem ac tractationis exactitudinem desiderare quantam rei natura recipit.* Cùm igitur, ut superiùs dixerat, *in iis rebus quæ honestæ, quæque justæ sunt*, (id est in moralibus) *tanta sit dissentio, tantaque versetur erratio*, præcipuè ubi ad particularia fit descensus, *satis erit si in illa rudem quandā veri formam adumbremus*

Secundam conditionem, requirit ex parte affectus, ne scilicet afferatur ad hoc studium animus vitiis corruptus ac passionibus serviens, sed qui ratione suos affectus dirigat: Cuius rationem affert, quia Moralis non in cognitione speculativa tantùm consistit, sed ad actionem neque de veritatibus moralibus potest ita sincere judicare, sicut gustus depravatus de saporibus, neque ex earum studio debitum fructum reportare; ideóque inanem atque inutilem operam in audiendo insumeret.

Tertiam demùm exigit conditionem ex parte ætatis, ne scilicet, qui huic scientiæ incumbit, sit juvenis, sed maturus & gravis: Tum quia juvenes sunt actionum moralium adhuc imperiti: Tum quia passionibus in hac ætate fervidis: nondum satis robusta ad eas frænandas ratione obtemperare solent. Verùm quia, ut egregiè notat Aristoteles, quod juvenis sit ineptus ad Moralem scientiam, *Culpa non est in ætate, sed in eo quòd passionibus deordinatis conveniente vivat, & quidquid libuerit effrenati animo persequatur?* ideò cùm apud Christianos virtuti militet omnis ætas, juvenesque, timore Domini ac gratiâ defectum rationis supplente, passiones suas frænare debeant & soleant, scientiæ Moralis discendæ inepti habendi non sunt; ideóque Salomon in ipso suæ doctrinæ moralis limine, id est, Prov. cap. 1. dicit se scribere, *Vt detur parvulis astutia, adolescenti scientia & intellectus.*

QVÆSTIO PRIMA,

De ultimo fine morum, seu de Felicitate.

TRactationem Morum cum Aristotele auspicamur ab ultimo eorum fine quia hic est scopus *nobis*, vt ille ait, *tanquam sagittariis propositus*; ad quem in omibus collimare debemus mensura & regula totius rectitudinis moralis, clavus vitam nostram dirigens rectamque inter vitiorum procellas tenens, ac veluti sidus nauticum, cui intendendo vitæ cursus ab errore ac naufragio securus fit; potiùs dixerim portum, ad quem huiusce vitæ nostræ navigatio suspirat & tendit. Vnde licet sit ultimus in assecutione, est tamen primus in intentione, proindéque in cognitione, quia nihil volitum quin præcognitum, & ut sæpè advertit cum Aristotele D. Thomas, se habet in moralibus, sicut primum principium in speculabilibus, cuius cognitio præsupponi debet, tãquã cæterarum omnium fons, radix, & cardo. Quæ verò de ultimo fine, seu felicitate, dicenda occurrunt, tribus complectimur articulis: In primo agetur de ultimo fine secundùm se spectato: In secundo de felicitate obiectivâ, seu de re cujus adeptio hominem felicem efficit: In tertio demùm de felicitate formali, seu de adeptione illius rei, quâ homo felix efficitur.

ARTICVLVS PRIMVS.

De ultimo fine morum humanorum.

ACtionũ quæ ab homine fiunt pervulgata di-
uisio [illegible] iones humanas & actiones ho-

minis actiones hominis dicuntur, quæcunque ab homine fiunt. Actiones verò humanæ sunt, quæ non solùm ab homine fiunt, sed etiam modo nomini proprio eliciuntur. Porrò quis alius agendi modus homini proprius est, quam qui rationem, quâ homines sumus, consequitur? Differt autem agens rationale ab aliis, quia cùm cætera instinctu impetúque naturæ ad suos actus abripiantur, nec proinde suorum actuum dominium jusque disponendi habeant, agens rationale per intelligentiæ lumen & voluntatis libertatem seipsum regit, de suis actibus per propriam deliberationem disponit, sicque illorum dominium habet: Vnde actio humana propriè dicitur, vt definit D. Thomas 1.2. quæst. 1. art. 1. *Quæ ex voluntate deliberata procedit*; ratione scilicet præfulgente, ac in quem finem tendendum sit ostendente, voluntate verò subsequente, ac non cæco naturæ impetu in bonum irruente, sed ex judicio rationis in id quod expedire visum fuerit se inclinante. Si quæ vero actiones sint, quibus desit alterutra ex his duabus conditionibus, (id est in quibus aut rationis lumen non præfulgeat, ut in repentinis passionum motibus, qui eo quòd rationis judicium impetu præcipiti præveniant, dicuntur *primò primi*; & in illis actionibus, quas duce imaginatione solemus elicere ut est, fricare manus torpentes, spuere, &c. Aut voluntas non subsequatur (vt sunt quamplurimæ cogitationes passionumque plures motus, quos etsi ratio advertat, voluntas tamen non approbat,) illæ actiones hominis quidem sunt, sed non sunt humanæ, nec proinde morales.

Verum quia intellectus intantum præfulget voluntati, eamque movet & dirigit, inquantum

ei bonum ostendit, in quod tanquam in centrū inclinatur, vt in eo motus suos finiat & quiescat; ideo necesse est omnem actionē humanam tendere in aliquem finem; qui si ulteriùs non referatur, dicitur *ultimus*; si verò ad alium ulteriorem ordinetur, dicitur *intermedius*. Porrò quomodo definiatur finis, quid sit agere propter finem, & quomodo cùm omnia naturalia quadantenus agant propter finem, sola agentia intellectualia se se dirigunt in illum, proindeque magis propriè dicuntur *agere propter finem*; abundè distinctum est in Physica 1. part. disp. 2. quæst. 5. de causa finali.

Solùm hic discutiendum est, an sit quidam morum nostrorum & vitæ finis ultimus: Quid propriè sit: an quilibet homo sibi unicum ita præstituat, vt in plures tendere non possit, & demùm, Quomodo differant mali à bonis in fine ultimo sibi præstituendo; quæ omnia ut commodius tractentur in duos paragraphos distribuemus

§. I.

An detur aliquis finis ultimus vitæ humanæ, & quid propriè sit?

Finis dupliciter *ultimus* dici potest: Primò secundùm quid & respectu alicuius particularis negotii: Secundò simpliciter, respectu scilicet totius vitæ. In primis constat in quolibet negotio dari aliquem vltimum finem in quem tota eius series tendat & terminetur ut in medicina eiusque operationibus finis ultimus est sanitas, in studio scientiarum, cognitio veritatis, in bellicis expeditionibus, victoria & pax

in dominio : habitâ enim ſanitate quieſcit ſolicitudo Medici ; veritate cognitâ, ceſſat inquiſitionis ſtudium ; partâ victoriâ & pace glorioſâ ac utili firmatâ, bellicæ curæ ac labores terminantur. Solùm dubium eſt an & totius vitæ ſit aliquis vltimus finis, cujus adeptio appetitum omninò quietet, hominemque felicem conſtituat.

Dico primò : Neceſſe eſt dari aliquem totius humanæ vitæ finem ultimum. Ita Ariſtoteles hîc, D. Thomas 1.2.quæſt.1.art.4.& communiter alii.

Probatur concluſio primò ratione D. Thomæ 1.2. quæſt. 1. art. 4. Impoſſibile eſt ut intentio hominis in diſpoſitione vitæ procedat in infinitum infinitus ; ergo neceſſe eſt dari aliquem ultimum finem in quo quieſcat. Conſequentia patet. Probatur antecedens : Tum quia generaliter in cauſis ſubordinatis procedi non poteſt in infinitum, ut probat Ariſt. 8. Phyſic. text. 34. Tum ſpecialiter, quia ſi daretur proceſſus in infinitum in finibus, nulluſque eſſet in quo voluntatis intentio ultimò ſiſteret, nullus etiam eſſet à quo voluntas primò moveri inciperet : Atqui neceſſe eſt dari aliquem finem à quo primò voluntas moveatur, aliàs nunquam moveri inciperet ; ergo non datur proceſſus in infinitum in finibus, ſed debet eſſe aliquis ultimus in quo voluntas tandem quieſcat. Minor patet: Probatur major : Vltimum in aſſecutione, in quo voluntas quieſcit, eſt primum in intentione à quo moveri incipit ; ut patet in conſolatione Medica, quæ quia ultimò quieſcit in ſanitate obtenta, primò incipit ex ſanitate intenta; ergo niſi daretur aliquis ultimus finis in quo voluntas ultimò quieſceret, non daretur aliquid primum

in intentione, à quo voluntas primò moveri inciperet.

Probatur secundò conclusio ratione Aristotelis hîc cap. 1. Nisi daretur finis ultimus humanæ vitæ, appetitus humanus esset irritus & inanis: Sed hoc videtur inconveniens, cùm omnis appetitus sit inclinatio impressa ex ordinatione primis moventis, scilicet Dei, qui nihil in cassum facit, & frustra movet; ergo datur finis ultimus vitæ. Probatur sequela majoris. Ille appetitus est irritus & inanis, qui nunquam satiari potest & pervenire quò tendit: Atqui appetitus humanus nunquâ satiari posset, & pervenire quò tenderet, sit in nullo posset ultimò quiescere; ergo esset irritus & inanis: Maximè quia omnis inclinatio ad bonum est propter quietem in bono, quod ideò dicitur *finis*, quia quietando finit & terminat desiderium appetitus: Vnde appetitus qui nunquam quiescere potest, sed quocumque obtento ulteriùs procedit, est irritus & inanis.

Objicies: Finis ultimus est, in quo satiatus appetitus quiescit: Sed nihil datur in quo humanum desiderium plenè satiatum quiescat ergo non datur finis ultimus vitæ. Probatur minor ex ea inquietudine, quâ homines nunquam bonis expletos nova semper acumulare desideria videmus: Vt avari nunquam satiantur diuitiis, voluptuosi voluptatibus, ambitiosi honoribus, sed semper in infinitum in suis desideriis procedunt: Vnde Aristoteles 1. Polit. cap. 6. dicit: *Infinito concupiscentiæ existente homines infinita desiderant.*

Respondeo negando minorem. Ad probationem respondeo hanc humani cordis inquietudinem & novorum desideriorum accumulationem

non probare quod nō detur finis ultimus in quo appetitus humanus quiescat,aut quod eiusmodi homines non præstituant sibi aliquem finem ultimum in dispositione vitæ suæ. Sed solùm quod illum non obtinent,quia in illis rebus eum quærunt in quibus non est.Omnis enim homo sibi quidem præstituit aliquem ultimum finem quo plenè obtento satiatus quiesceret ; scilicet summum bonum,seu perfectam satisfactionem, ex cujus intentione primò ad operandū movetur:Sed quidam homines hanc perfectam satisfactionem,quam pro ultimo fine habent,in quibusdam quærunt , quæ ad illam minimè sufficiunt,quibus proinde obtentis non quiescunt satiati,sed usu ipso cognitâ eorum insufficientiâ iis spretis ad nova quærenda procedunt. Et hæc est radix inquietudinis cordis humani suā felicitatem in bonis perituris quærentis ; hocque pacto cuncti praui in infinitum procedunt. In nulla enim requiescunt;sed novis semper desideriis æstuant;nec miserum cor eorum bonis concupitis magis expletur , quam fabulosum Danaidum dolium aquâ.

Dico secundò:Vltimus humanæ vltæ finis rectè definiri potest,Ille quem propter se tantùm volumus,cætera verò propter ipsum. Ita definitur ab Aristotele lib. 1. Ethicorum cap.1. & à D. Augustino 19.de civit. Dei,cap. 1.

Declaratur definitio:In primis quod ultimus finis propter se tantùm quæri debeat patet ; si enim ad vlteriorem ordinaretur, ultimus non esset. Quod etiam cætera id ipsum referri debeant tripliciter suadetur :Primò quia primum in unoquoque genere est causa cæterorum:Sed ultimus finis est primus in intentione,ut ex dictis patet;ergo est causa omnium quæ intendū-

tur, seu ratio volendi cætera. Secundò quia, appetitus omnia refert ad id, in quo solo ultimò quiescit; nisi enim referret ulteriùs, in illis ultimò quiesceret, ut de se patet: Atqui ultimus finis est in quo solo ultimò quiescit appetitus; ergo cætera debet tandem referre ad ipsum. Tertiò demùm quia ultimus finis plenè satiare debet appetitum, perfectè ipsi dominari, totaliter ei ad æquari; aliàs non in illo ultimò sisteret proindéque finis ultimus non esset: Atqui nec plenè satiaret appetitum, si aliquid ad ipsum non pertinens quæreretur; nec dominaretur totaliter affectui, si omnes eius motus sibi non subjiceret; nec adæquaretur ei, si aliquid extra eum desideratur, quod propter ipsum non quæreretur; ergo ultimus finis est propter quem cætera omnia volumus, quique proinde dicitur *felicitas*, seu *summum bonum*, eò quod in se omnia bona colligere debeat, eoque possesso perfectè satietur appetitus.

Porrò quâ ratione omnia referantur ad ultimum finem seu beatitudinem, & quomodo amor illius sit fons origo & radix omnium aliorum affectuum, declarari ampliùs posset, non solùm exemplo lucis, quæ quia est primum summumque visibile, est ratio videndi omnia colorum discrimina; aut exemplo motus cordis, qui quia est primus vitæ motus, est causa à qua profluunt omnes vitales motus; sed adhuc longè præclariùs comparatione apud D. Thomam frequentissimâ intellectus cum voluntate. Sic enim se habet amor ultimi finis in appetibilibus, sicut cognitio principiorum in intelligibilibus: Vnde sicut prima principia sunt prima cognita; ita beatitudo seu finis ultimus est primum volitum: Et sicut non assentimur particularibus conclu-

sionibus,quatenus cohærent cum primis principiis; ita nec volumus bona particularia, nisi quatenus connexa sunt cum ultimo fine,scilicet beatitudine: Et demùm sicut cognitio principiorum movet ad omnes alias cognitiones,quatenus per eam illustrati, cætera intelligimus, ideóque radix est omnium cognitionum, imò cæteræ cognitiones non sunt nisi quædam illius primi luminis propagationes & diffusiones; ita primus ille beatitudinis amor movet ad alios amores;quatenus per illum excitati, ea quæ ad ipsum ducant quærimus; estque prima omnium affectuum radix; imò cæteri affectus non sunt nisi quidam illius primi amoris rami, propagines ac diffusiones;seu lineæ,ab hac circumferentia natæ & in ejus centrum, scilicet beatitudinem,terminatæ: Vnde præclarè Boëtius 3. de consol.prosa 2.*Omnis moralium cura(quam multiplicium studiorum labor exercet,diversò quidem calle procedit,sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire*: Et D.Augustinus l.13. de Trin. c.5.*Omnes beati esse volunt,& hoc ardentissimè appetunt, & propter & hoc ardentissimè appetunt, & propter hoc cætera appetunt.*

Objicies:Illi *quorum Deus venter est*,ut loquitur Apostolus ad Philippenses 3.habent fine dubio illum pro ultimo fine: Sed non referunt omnia ad ipsum; ergo non est necesse ut omnia referantur ad ultimum finem. Probatur minor qui enim fieri potest ut ad tam vile,tam angustem, tam brutale bonum humana voluntas tam latè patens omnes affectus referat & coarctet?

Respondeo negando minorem; ob id enim dicuntur ab Apostolo habere ventrem,in en delitias ventris,pro Deo; qua cuncta aliquatenus

ad ipsas referunt. Id verò quomodo fiat facilè intelligetur, sit rem altiùs repetẽdo annotemus beatitudinem, seu perfectam appetitûs satiationem esse finem ultimum omnium hominũ. Licèt autem humanus appetitus tam latè pateat, ut solâ boni infiniti possessione satiari possit, homines tamen falsâ existimatione decepti plenam desiderii satietatem sæpe reponunt in rebus augustæ umbraticæque bonitatis; ut avari in pecunia, voluptuosi in delitiis corporis, ambitiosi in honore; quatenus putant in his rebus se sui desiderii perfectam quietem reperturos. Et ideo dicuntur eam habere pro Deo suo, id est, pro summo bono. Huius verò miserrimæ deceptionis radix est, quod homo in hac mortali carne passionibus potiùs quàm ratione agitur; *corpus enim quod corrumpitur aggravat*, id est affectibus ex se natis trahit, *animam*: Vnde quid sibi bonum sit passionum magis gustu, quam rationis lumine determinat. Contingit autem passionum aliquam ita vehementer intendi, vt cæteras opprimat, aut ac se trahat, sicque voluntati sola dominetur; quam ita excæcat & coarctat, ut solum illius passionis bonum advertat & appetat, sicut oculus per foraminis angustias respiciens, ea solùm advertit, quorum species foramen admittit: Vnde sic coarctata voluntas illo unico bono obtento se perfectè felicem forè putat, ideóque omnem affectum ad ipsum dirigit; quod præcipuè videre est in hominibus prophani amoris œstro percitis. Verùm quando boni amati possessione passionis ardor sedatur, voluntas quasi laxato vinculo ad nativã amplitudinem redit, illiusque boni insufficientiam detegens nova quærit quibus vastissimum desiderij hiatum explere possit. Et hæc est ratio cur

mali & suam felicitatem in vilissimis rebus ponant, & tamen in nullo quiescere possint, sed novis semper desideriis æstuent.

§. II.

An homo plures fines ultimos habere possit; & quomodo in fine ultimo sibi præstituendo mali à bonis differant?

QVantùm ad primam tituli partem, non procedit de fine ultimo quasi materialiter sumpto, pro re scilicet in qua homo suam felicitatem reponit, debeatne esse una simplex, an possit ex pluribus sub una totali ratione boni perfecti apprehensis integrari. Quippe constat homines ad suam perfectam felicitatem plura; eaque diversissima requirere opes, honores, ingenium delitias; &c. Sed procedit de fine ultimo formaliter spectato, pro ipsa ratione summi boni, an scilicet rationem summi boni possit homo pluribus rebus ita tribuere, vt simul quamlibet divisim sumptam habeat pro vltimo fine.

Dico primò: Impossibile est hominem plures ultimos fines simul & semel habere. Ita D. Thomas 1.2.quæst.1. artic. 5. & communiter alii.

Probatur conclusio primò authoritate Christi Matth. 7. dicentis, *Nemo potest duobus Dominis servire:* Atqui finis ultimus est qui totaliter affectui dominatur, ut ex dictis patet; ergo idem homo non potest simul & semel habere duos ultimos fines.

Secundò: Ex ipsa ultimi finis definitione, ac ejus proprietatibus: Finis ultimus est qui ad nullum alium, sed ad quem omnia referuntur;

qui perfectè satiat appetitum: qui est summum ac plenum appetentis bonum: Atqui si homo duos ultimos fines haberet, ad neutrum eorum omnia referrentur, cùm saltem unus ad alium non ordinaretur, neuter perfectè satiaret appetitum, cùm obtento uno alius adhuc esset appetibilis; neuter esset summum ac plenum appetentis bonum, ut enim, arguit Boëtius 3. de consol. prosa 2. *summum bonorum cuncta intra se continet, quia si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueret extrinsecus quod posset optari.* Ergo finis ultimus cuiuslibet hominis non potest esse nisi unicus.

Tertiò demum: Quod naturaliter appetitur non potest esse nisi unum: Sed finis ultimus naturaliter appetitur; ergo nõ potest esse nisi unicus. Major videtur certa; quia natura est determinata ad unum: Vnde sicut unius rei non est nisi unica forma ad unam rei speciem determinata, ita nec nisi unica inclinatio naturalis ad unum finem, tali formæ proportionarum. Minor verò declaratur: Nam licet res in qua reponendus est ultimus finis, non sit à natura determinata, attamen amor ultimi finis, seu beatitudinis, est naturaliter inditus voluntati: siquidem, ut egregiè arguit D. Thomas quæst. 16. de verit. art. 2. *Cùm natura in operibus suis bonum intendeat, & conseruationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt; in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia, immutabilia, & rectitudinem conseruantia:* Vnde ut ait 1.2. quæst. 17. art. 9. ad. 3. *Principia oportet esse naturalia:* Atqui amor finis ultimi est fundamentum & principium omnium affectuum; ergo oportet ut sit naturaliter inditus voluntati, sicut cognitio principiorum

naturaliter inest intellectui.

Quantùm ad secundam tituli partem, in primis cōstat omnes homines sive bonos sive malos in hoc convenire, ut beatitudinem, seu, perfectum plenumque bonum appetant ut ultimum finem. Certum est præterea secundùm rei veritatem hoc bonum, hanc hominis beatitudinem in unica tantùm re posse reperiri, quamvis eam varii in variis requirant, quatenus ut præclarè ait Boëtius 3. de cons. *Cùm mentibus hominum veri boni sit naturaliter insertæ cupiditas, ad falsa deinde error abducit.* Superest igitur malos à bonis differre, non in appetitu beatitudinis, sed in modo determinādi sibi hāc beatitudinem, quatenus excæcato intellectu, depravatoque vitiis ac passionibus affectu, illam in his rebus quærunt, in quibus non est, hoc modo quærunt quo minimè debent, imò quo nequaquam reperient. Cæterùm cùm in hāc beatitudinis inquisitione pravi homines tot tamque diversis viis procedant, & eorum cor veluti æstuosum mare tot tamque invicem pugnantibus cupiditatibus agitetur, difficile est in his affectuum ambagibus huius Labyrinthi filum adinvenire, & unum tot tamque erraticis motibus scopum determinare, in quo & omnes mali conveniant, & à bonis differant. Porro rem non discutimus de homine ut elevato ad finem supernaturalem & secundùm principia fidei, quo pacto spectat ad Theologos; sed præcisè spectato in ordine naturæ, & quatenus ea de re veritatē venari possumus ex principiis lumine naturali notis. Hoc posito.

Dico secundò: Differunt mali à bonis, quod mali sibi pro fine ultimo præstituant bonū proprium taxatum, non secundùm rationis regulas, sed iuxta effrænis deprauataque passionibus va-

luntatis libitum ; proindeque in his rebus , in quibus minimè reperitur, quærendum. Boni verò è contra summum suum bonum ac beatitudinem juxta rectæ rationis regulas sibi determinent, ac proindè in illa re quærant, vbi verè reperitur. Quænam autem res illa sit , dicetur articulo sequenti. Vnde finis ultimus malorum est bonum proprium , non absolutè , sed dissolutè quæsitum ; finis verò ultimus bonorum est bonum proprium non dissolutè , sed rectè & conformiter ad regulas rationis spectatum.

Conclusio desumitur ex Aristotele 9. Ethic. cap. 8. ubi postquam statuit quemlibet maximè seipsum amare , sibique bona procurare , inter bonos & malos illud discrimen statuit , quod mali in procurando sibi bono *suis cupiditatibus & affectibus , eique animi parti , quæ rationis expers est , obsequantur* , proindéque in bonis fallacibus suam beatitudinem constituant, *in pecunia , in honoribus in voluptatibus denique corporis sibi ipsi majorem partem tribuendo ac vendicando* , unde & à multitudine hominum , quæ hæc bona magni æstimat , mali dicuntur φίλαυτοι, id est *sui amatores*, eo quòd immoderatè hæc sibi procurent. At verò boni *res pulcherrimas atque optimas sibi tribuant , sed ei sui parti, quæ principatum tenet* , (id est rectæ rationi) *gratificantes , & omnibus in rebus obtemperantes :* Ex quibus.

Probatur conclusio ; Appetitus corruptus differt à recto , quod cùm uterque bonum proprium quærat (quippe cùm omnis appetitus sit inclinatio in bonum propriũ naturæ à qua fluit) rectus omnes motus suos rationis ductu regat, pravus verò effræni licentiâ rationis metas exeat : Atqui mali in determinando sibi fine & quærendo

quærendo bono ducuntur appetitu corrupto, ideò enim mali sunt, boni verò appetitu recto; ergo differunt mali à bonis, quod mali sibi ultimum finem determinent in bono proprio non secundùm rectæ rationis regulas, sed juxta pravæ voluntatis libitum taxato; boni verò in eodem bono proprio à recta ratione regulato.

Porrò quomodo voluntas hominis boni à charitate altiùs evecta bonum proprium ulteriùs referat in Divinum quatenus est in seipso, id est, quatenus est bonum ipsius Dei; & quomodo voluntas peccatoris quantumvis moralibus virtutibus instructi, postquam per peccatum exclusâ charitate à bono Divino ut est in se excidit, in bono proprio culpabiliter torpeat, expendere pertinet ad Theologiam.

Cæterum, quod dixi in conclusione, malo repudiatio rectæ rationis ductu in proprium bonum ac felicitatem cæco impetu irruentes, eam in his rebus quærere, in quibus minimè sint reperturi; proindeque quidquid immoderatâ sibi satisfaciendi aviditate moliantur, semper inquietos, inanes, ac miserrimos remanere, non solùm sancti Prophetæ ac sacri Doctores cælitùs edocti nobis vehementer inculcant, sed etiam solo rationis lumine ac vi pervidit, luculenterque expressit Aristoteles 9. Ethicorum cap. 4. cujus verba aureis caracteribus inscribi digna non pigebit pro hujus articuli epilogo referre. Hujusmodi autem sunt, *Semper* (improbi) *secum pugnant ac dissident, aliaque volunt, alia concupiscunt: Iis enim spretis ac rejectis quæ sibi bonaesse opinantur, jucunda sequuntur, & quæ sunt damnosa sumunt* (quippe ut ait Poëta, *aliudve cupido, mens aliud suadet.*) *Propter ignaviam autem ac desidiam ab*

iis agendis quæ sibi optima ducunt, longè seremovent; & cùm multa facinora admiserint, propter improbitatem vitam oderunt ac fugiunt, sibique manus violentas inferunt: Quærunt quibuscum dies totos ducant, seipsos autem fugiunt: Multa enim gravia atque horrenda recordantur, taliaque rursus, cum soli sunt, expectant, tantisper autem dum cum aliis sunt obliviscuntur. Cum sit nihil in eis amabile, nihil illius amicabilis affectus, qui solet esse inter amicos, habent ad seipsos: Neque enim secum unà lætantur, neque unà dolent, sed in eorum animo discordiæ ac seditiones concitantur, quatenus altera pars animi propter improbitatem, quia à quibusdam reprimitur, discruciatur (pars scilicet sensitiva; *altera*) pars rationalis scilicet, quæ judicat abstinendum esse malo (*interdum lætatur, & huc trahit altera, illuc altera, animum quasi discerpentes: Quod si fieri non possit, ut quis simul doleat & lætetur, at certè prævus paulò post quod lætatus sit dolore conficitur, nolletque hæc sibi voluptatem attulisse. Malos enim assiduè actionum suarum pœnitet. Non videtur igitur homo malus ne in seipsum quidem amico esse animo; quia nihil habet amabile.* Vnde tandem per egregiè concludit; *Quod si ita affectum esse valde est miserum, acerrimâ contentione fugienda est improbitas operaque cuique danda, ut sit vir bonus,* Cujus pacatissimam jucundissimamque vitam paulò ante descripserat.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De felicitate objectiva; seu de re cujus possessio hominem naturaliter felicem efficere potest.

CVm in felicitate duo sint, res quâ felices sumus, & consecutio illius rei, primum dicitur *felicitas objectiva*? secundùm *felicitas formalis.* De ista inferiùs dicetur, de felicitate verò objectiva nunc nobis sermo est. Quamquam verò in ea totius moralitatis cardo vertatur, utpotè cùm sit omnium actionum finis, mensura, & præmium, in nulla tamen Philosophiæ parte vehementiùs erraverunt Antiqui Philosophi lumine fidei destituti. Cum enim formarent sublimen, magnificam, augustamque felicitatis ideam, nullum in his bonis, quæ in hominem cadere possunt, detegebant satis amplum putum & excellsum ad tantum munus implendum: Vnde ut inquit D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 48. *Magnam hinc inde patiebantur angustiam eorum præclara ingenia*, nec quò se verterent satis in promptu habebant. Quidam hominem exactè felicem esse posse desperantes, eam vitam beatam dixerunt, non quæ bonis undique affluereet, sed quæ minus misera esset: Quorum nomine Plinius, *Si verum judicium ferre volumus*, inquit, *ac repudiata omni fortunæ ambitione decernere, mortalium nemo est felix. Abundè igitur, atque indulgenter fortuna decidit cum eo, qui jure dici non infelix potest. Nam*, inquit Cicero 5. Tuscul. *ut quæstuosa mercatura, fructuosa aratio dicitur, non si al-*

tera semper omni damno, altera omnis tempestatis calamitate semper vacet, sed si multò majori ex parte existet in utraque felicitas, sic vita non solùm si undique referta bonis est, sed multo majore & graviore ex parte bona propendent, beata rectè dici potest.

Sed animosiores hac in parte Stoici, ut plenam felicitatem homini vendicarent, certissimè astruebant virtutem esse summum bonum, vitium verò summum, imò unicum malum; proindeque sapientem, id est omni virtutum dote ornatum virum, etiam in Phalaridis tauro ac exquisitissimis doloribus esse perfectè felicem. Quidam felicitatem perfectam reponebant in tranquillitate animi, quam Democritus εὐθυμίαν, seu εὐεστὼ appellabat, quasi *bonum animi statum*, Heralitus verò εὐαρέστησιν, id est *placabilitatem*, seu *pacattonem animi*? Pyrro autem ἀπαθείαν, id est *statum animi imperturbabilem*, & qualem magnificè describit Horatius 3.carm.Ode 3. his verbis,

Iustum & tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium;
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solidâ: nec Auster
Dux inquieti turbidus Adriæ,
Nec fulminantis magna Iovis manu,
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Anaxagoras, Posidonius, Herillus, Pithagoras & alii ad felicitatem principalius exigebant rerum cognitionem ac contemplationem. Aristoteles verò, cùm contemplationi ac virtuti primas daret, addebat præterea bona fortunæ & optimum corporis statum. Aristippus & cum eo Cyrenaici cæteris omnibus delicias corporis

præferebant ; quem brutalem errorem multi è vulgo pravorum in praxi sequuntur, cùm alij divitias, alij honores & imperia, ut præcipua bona consectentur. Imo, quasi homines ad seipsos excruciandos geniti essent, quisque solet in iis felicitatem reponere quæ, sibi cùm desint, in aliis admiratur. Vt ignari in scientia, pauperes in divitiis, ægroti in sanitate, subditi in principatu, &c.

Demùm ne singula memorem, notissimum est Epicurum vitam beatam in voluptate reposuisse : quam verò intellexerit, an animi, an corporis, an utriusque, nihil attinet discutere. Vnum adnotare juvat, illum ut puriores pararet voluptates sive bonis, sive malis, illa omnia convellere fuisse conatum, quibus fruitio voluptatis turbari solet. Vnde negavit vigilantem suprà nos Dei providentiam, cujus formidabilis censura & ultor oculus lancinat inter ipsas delitias corda malorum : Omnia naturæ opera retulit ad ludum atomorum, ut ea securius spectaremus, nihil ex tam innoxiis causis formidantes : Mortis pavorem cunctas vitæ delitias amaritudine diluentem avertere studuit, dicendo eam esse nihilum, & post ipsam nihil nostri superesse quod dolere possimus, proindeque non magis timendam quàm somnum : unde consequenter pœnas malis in altera vita paratas in fabulis habuit : Vno verbo in tota sua Philosophia huc collimavit, ut omnem animi anxietatem, laborem curam, pavorem dolorem, vel pœnitùs aboleret, vel saltem deliniret ; efficeretque ut homines præsentis vitæ usuram, quoad natura concedit, jucundè blandéque carperent, ut pereleganter describitur Sapientiæ 2. aut, ut rem dicam breviùs, vt securè impii es-

sent. Verùm ut his omnibus sententiis, quatenus veritati obstant, confutatis vera sententia stabiliatur.

§. I.

Felicitatem hominis in nullo bono creato posse consistere.

DIco primò: Felicitas hominis non consistit in divitiis. Conclusio est contra avaros, qui tantâ curâ opes sectantur, vt eas quasi pro summo bono habeant; unde Apostolus vocat avaritiam, *simulachrorum & idolorum servitutem.*

Probatur conclusio ratione D. Thomæ 1. 2. quæst. 2. art 1. Divitiæ aliæ artificiales sunt, ut denarii: aliæ naturales, ut frumentum, vinum, &c. Primæ sunt propter secundas, secundæ verò propter vitæ sustentationem; ergo neutræ sunt finis ultimus, sed tantùm media ad aliquem finem, scilicet vitæ sustentationem. Vnde annumerantur duntaxat inter bona utilia, quibus repugnat ratio finis ultimi ac beatitudinis.

Confirmatur: Primò quia bonum hominis consistit magis in retinendo beatitudinem, quàm in emittendo ipsam: Sed sicut Boëtius 3. de consol. dicit, *Divitiæ effundendo magis, quàm coacervando meliùs nitent: si quidem avaritiæ semper odiosos, claros facit largitas*: Vnde comparantur simo, qui dispersus prodest agros impugnando, coacervatus verò fœtet; ergo in illis beatitudo non consistit.

Secundò, pecunias consequitur cura servandi, sitis augendi, timor amittendi: Præterea seguitiei fomenta sunt, litium rixarumque in-

centiva, scelerum irritamenta, virtutis impedimenta; ideoque à Christo spinis comparantur, quæ virtutum sementem suffocant; imò sæpè, ut dicit scriptura, *congregantur in damnum Domini sui*; nec unquam ejus appetitum satiant; sed, quæ quidem habentur contemnuntur, quæ non habentur anxiè quæruntur: Vnde præclarè Bernardus, *impossibile est cor satiari auro, sicut nec corpus aurâ*; Ergo non faciunt felicem suum possessorem, sed potiùs famelicum.

Tertiò demùm in sententia omnium felicior est pauper sanus, quàm dives podagræ aut aliis doloribus lacinatus; hic enim vellet sanitatem totis thesauris coëmere. Imò pauper Aglaus Psophidius in Arcadiæ angulo parvum, sed annuis victibus sufficiens prædium sine ulla cupiditate colens, Gyge rege amplissimo felicior habitus est ab Oraculo, ut refert Plinius lib. 7. cap. 48. Et ne plura commemorem, nullus est qui respublicas Romanam, Lacedæmoniensemque beatiores fuisse non arbitretur, cùm sine divitiis ista Græciæ, illa magnæ orbis parti virtute armisque imperaret, quam cùm succedentibus divitiis ac earum pedisequis vitiis utraque labefacta est, ergo divitiæ ad felicitatem hominis non conferunt.

Objici posset pro avaris: Illud videtur esse summum vitæ humanæ bonum, quod maximè dominantur affectui hominum, & in quo cætera humana bona continentur: Atqui divitiæ maximè dominantur affectibus hominum, juxta illud Ecclesiastæ 10. *pecuniæ obediunt omnia*, & aliud ex Poëta tritum;

——— *quid non mortalia pectora cogis,*
Auri sacra fames.

Similiter in diuitiis cætera humana bona quadantenus continentur: Vnde Aristoteles 5. Ethicorum; *Ad hoc*, inquit, *nummus iuuentus est, vt sit quasi fide iussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit*: Quod luculenter expendens Horatius serm. lib. 2. satyrâ 3. ait.

——— *omnis enim res,*
Virtus, fama, decus, divina humanaque pulchris.
Diuitiis parent, quas qui construxerit, ille
Clarus erit fortis iustus, sapiens etiam & rex, Et quidquid volet.

Ergo divitiæ sunt maximum hujus vitæ bonũ.

Respondeo divitas dominari solùm affectibus stultorum, qui venales animas habent: Nam vir sapiens ne minimum quidem turpe admittet propter cupiditatem divitiarum, vt videre est, non solùm in veris Christianis, qui cælitùs sunt edocti *Beatos esse pauperes spiritu*, sed etiam in pluribus Antiquis, qui solo rationis lumine illustrati animum à divitiarum corruptela immunẽ servaverunt, ut patet in Lacedemoniis & Antiquioribus Romanis. Adde quod ejusmodi diuitiarum dominium in animos hominum non est blandum dulcéque imperium, quale summum bonum decet, sed dura quædam tyrannis, quæ mentem miserè opprimit, & sexcentis malis reddit obnoxiam: Nam ut ait Apostolus, *radix omnium malorum cupiditas*. Vnde avari comparãtur servis illis, qui apud Æthiopes Macrobiós aureis catenis vinciebãtur, quos eleganter Tertullianus vocat *tantò miseriores, quantò ditiores*. Quæ verò bona in diuitiis contineri dixit Aristoteles, sunt solùm venialia, id est, minora: Nam spiritualia vendi non possunt, vt scientia & virtus: Vnde Salomon Prov. 17. *quid prodest*

stulto habere divitias, cùm sapientiam emere non possit? Quod verò satirice, ironicéque dixit Poëta, divitem esse justum sapientem, &c. intelligendum est non secundùm veritatem, sed secundùm adulationem; quatenus homines blandiendo divitibus, eis virtutes & dotes tribuunt, à quibus longissimè absunt.

Dicò secundò: Felicitas hominis non consistit in honoribus: Conclusio est contra ambitiosos, qui honoris causâ cuncta moliuntur.

Probatur autem tripliciter: Primò quia felicitas debet esse in eo qui felix est, tanquam bonum ipsi intrinsecum: Atqui honor est in honorante; & non in eo cui defertur, respectu cujus est tantùm denominatio extrinseca: ergo non facit felicem eum cui defertur.

Secundò, honor est duntaxat testimonium excellentiæ, quam non facit, sed supponit: cuique quasi tributum & appendix accedit. Sed felicitas est bonorum excellentissimum: ergo honor eam non facit, sed supponit.

Tertiò, bonum quo felices sumus, debet esse solidum ac stabile: Sed honor est instabilis & inanis, ut pote qui pendet ex opinione hominum: Vnde Iacobi 4. comparatur *Vapori ad modicum apparenti*; & Sapientiæ 2. *Vmbræ transeunti*; & Danielis 2. *Marinis fluctibus*: Imò, ut inquit Seneca ad Polybium: *Honores cum labore possidentur, cum inuidia conspiciuntur, eosque ipsos quos exornant onerant & premunt*: ergo felicitas non consistit in honore.

Dices: Beatitudo est præmium virtutis, vt dicit Aristoteles 1. Ethicorum: Sed ut idem dicit 4. Ethicorum, honor maximè videtur esse id quod est præmiũ virtutis: ergo est ipsa felicitas.

Respondeo cum D. Thoma, quod honor non est præmium virtutis, propter quo virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi à non habentibus ad dandum majus: Sicut Rex Persarum à quodam paupere haustam utraque volâ è fluvio aquam pro dono libenter acceptasse fertur. Si autem propter honorem fieret opus, jam non esset virtus sed magis ambitio: Vnde qui sincerè virtutem, coli, etiam dispendio famæ & honoris recta operatur; ut videre est in Apostolis, qui ibant gaudentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti essent pro nomine Iesu contumeliam pati.

Dico tertiò: Felicitas non consistit in gloria & fama. Conclusio videtur esse contra Antiquitatis dictos Heroas, qui gloriæ & famæ gratiâ cuncta gerebant.

Probatur primò: Felices debet consistere in bono solido & vero: Sed ut ait Boëtius 3. prosâ 6. gloria fallax sæpè & turpis est: *Plures enim magnum sæpè nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falsò prædicantur, suis ipsis necesse est laudibus erubescant:* ergo in illa non consistit felicitas.

Secundò, gloria, ut ait Ambrosius, est *clara cum laude notitia*, cujus fama est quædam divulgatio: Notitia autem Divina est quidem causa rerum: ideoque in ea tanquam in causa vera felicitas consistit: unde D. Francisci effatum, *Domine tantus unusquisque est, quantus tibi apparet.* At verò humana notitia causatur à rebus: unde bonos non facit, sed supponit si vera sit: si autem falsa, ad felicitatem nihil juvat, sed magis infelicem reddit eum, qui pro-

propriæ conscientiæ testimonio confusus, de ea, veluti de falso teste erubescit. Vnde qui verè sapit, famam non quærit, *sed etiam in nemore solus*, ut inquit Plato, *aut Gygis annulo protectus virtuosè agit.*

Dico quartò: Felicitatis hominis non consistit in potestate.

Conclusio est contra quosdam politicos, qui summum hominis bonum in principatu collocantes, divina humanaque huic fini inservire cogunt, juxta illud à Cæsare usurpatum ex Euripide: *Si violandum est jus, regnandi causa violandum est, cæteris rebus pietatem colas.* Vnde antiqui Romani, quorum Respublica ex latitudine dominii felicitatem suam æstimabat, sancita religiosè fœdera, cùm dilatando imperio obstarent, callidis interpretationibus corrumpebant: uti & nunc Turcæ faciunt.

Probatur tamen conclusio: Primò, felicitas omnem solicitudinem & metum abigere debet: Sed potestas animum potiùs innumeris curis & pavoribus lancinat, ut egregiè indicavit Dionysius Siciliæ Tyrannus, seipsum comparando homini inter lautissimas dapes epulanti, cujus capiti gladius tenui filo vix retentus & tantùm non cadens impenderet: ergo potestas non felicem, sed miserum hominem efficit & ut de curru solis imperito Phaëtonti concesso ait Ovidius,

Hoc vero nomine pœna,
Non honor est.

Quod etiam egregiè Boëtius 3. de Cons. his verbis expressit: *Potestas solicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit: Felicem censes, cui satellites latus ambiunt,*

qui quos terret, ipse plus metuit?

Secundò potestas se habet per modum principij piocurantis felicitatem alienam: dat enim ius applicandi alios, & instituta est, ut dicit Apostolus, à Deo, propter bonum Reipublicæ, malorum punitionem, bonorum protectionem: ergo ipsa non est felicitas, sed potiùs medium quadantenus inserviens felicitati.

Tertiò, felicitas firmat hominem in bono: Atqui potestas se habet indifferenter & ad bonum & ad malũ, ut patet in bonis & malis Principibus: ergo non constituit felicitatem.

Quartò demùm, vel princeps abutitur potestate, vel benè utitur: si abutatur, dominium est ei muscipula & certissimæ ruinæ occasione, ut patet in Tarquiniis, Cæsaribus, Dionysiis, &c. Si verò benè utatur, dominium est ipsi labor & onus, ut patet in Moysi, Lycurgo, Codro, &c. Vulgus tamen principes putat felices, quia videt solùm exteriorem splendorem. Qui verò secretum cordis norunt, infelicissimos reputant, & veluti ea antiquorum simulachra, quæ exteriùs aurum erant, interiùs verò lutum. Hinc contemptus regni apud sapientes frequens, ut patet in Numa Pompilio, qui non nisi per vim regnum suscepit, Anacharsi Scytha, qui Philosophiam regno antepositit, idque ut sexcentos alios mittam.

Præter has rationes, quatuor aliæ generales expendi possunt ex D. Thoma 1. 2. q. 2. art. 4. ad probandum in nullo præfatorum consistere felicitatem.

Primò, felicitas excludit omne malum, ideoque non nisi in virum bonum cadit: Sed divitiæ, honores, gloria, & potestas, sunt munera cæcæ fortunæ; malis sæpiùs, bonis rariùs concessa:

ergo non constituunt veram felicitatem.

Secundò, felicitas sola homini sufficit: His autem adeptis plura desunt, ut sanitas, robur, scientia, virtus.

Tertiò: ex beatitudine nemo fit pejor: ex his verò plures deteriores evadunt: Honores enim mutant mores, ut patet in Heliogabalo Tiberio, &c. Divitiæ sæpe cedunt in malum possessoris sui, ut videre est in Cræso, Crasso, Romanis & Lacedæmoniis, quorum urbes paupertas excoluit ac servavit, opes verò prediderunt Principatus etiam est sæpe causa ruinæ & mortis, ut patet in Iulio Cæsare & omnibus ferè Cæsaribus. Gloriæ demum seu famæ amor sæpè ad peccatum inducit, ut videre est in Lucretia, quæ quamvis maximè pudica, ne tamen servuli concubitu falsò accusaretur, vero consensit adulterio: & Empedocles, ut Deus haberetur, in Æthnæ voragines se sponte præcipitem dedisse fertur.

Quartò tandem, felicitas consistit præcipuè in bonis stabilibus & internis animæ, quæ dignior hominis pars est. Prædicta verò bona solùm externa sunt, arbitrio instabilis fortunæ versatilia; & ut inquit apud Livium expertus Annibal, *innumeris casui subjecta.* Vnde plures prolapsi sunt ex principatu ad seruitutem; ut Sedecias, Manasses, Perseus, Bajazeth, &c. E divitiis ad summam paupertatem; ut Belizarius, Cræsus, & Crassus ille, cui cùm pecuniæ magnitudo *locupletis* nomen dedisset, inopia *decoctoris* superlationem injunxit: *Itaque*, inquit Valerius Maximus, *turpi fugillatione non caruit, quia cùm egens ambularet, dives ab occurrentibus salutabatur*: E summa fama, ad insignem ignominiam; vt Aman, & Seja-

nus: E florentissimis honoribus ad statum servilem; ut Dionysius Siciliæ Tyrannus, Annibal, &c. Vnde pereleganter Valerius Maximus lib. 6. cap. 9. *Caduca nimium hæc & fragilia, puerilibusque consentanea crepundia sunt, quæ vires atque opes humanæ vocantur. Affluunt subitò, repentè dilabuntur; nullo in loco, nulla in persona stabilibus nixa radicibus consistunt: sed incertissimo statu fortunæ huc atque illuc acta, quos in sublime extulerunt, improviso cursu destitutos, profundo cladium miserabiliter immergunt.* Vnde jure concludit; *Itaque neque existimare, neque dici debent bona, quæ ut inflictorum malorum amaritudine desiderium sui duplicent, propensiore favore delinitos, maiore poste à malorum cumulo opprimere solent*: Haberi ergo ad summum possunt ut ex se indifferentia, quippe quæ ut sapienter dixit Terentius, Heautontim. Act. 1. Sec. 2.

Perinde sunt, ut illius animus, qui ea possidet: Qui uti scit, ei bona: illi qui non utitur rectè, mala.

Dico quintò: In voluptatibus corporis, imò in nullo corporis bono vera felicitas consistere potest.

Conclusio est contra libertinos, qui animam immortalem, imò spiritualem negantes, sola bona corporalia agnoscunt & sectantur, quod idem, saltem in praxi, sequitur pravorum vulgus, præcipuè illi quorum Deus venter est. Idem tenuisse videntur Epicurei, cùm & ipsi animam corporalem mortalemque assererent: imò & Mahometes paradisum suum ex gulæ tactusque voluptatibus fœdissimè confingens.

Cæterùm hic error non tam rationibus impugnandus esset, quàm sinceris deflendus lacrymis.

Nam quis quæso siccis oculis recogitet hominem paulò Angelis minorem creatum, ad imaginem Dei factum, intellectu, quo nihil sublimius, capacius ac excellentius in rebus est, præditum, ita brutescere, vt generosæ illius divinæque scintillæ ad æterna & divina bona innato quodam impetu sese surrigentis ardore ac vigore oppresso, porcorum siliquis, id est, abjectissimis pecudibusque concessis delitiis, tanquam summo bono turpissimè inhiet? Verùm ne questibus solùm res agatur.

Probatur conclusio rationibus: Primò, quia felicitas consistere nequit in perfectione rei vlteriùs ordinatæ: Sed corpus ordinatur ad animam sicut instrumentum ad artificem, materia ad formam, servus ad dominum; ergo felicitas consistere nequit in perfectione corporis. Minor patet: Major etiam ex eo constat, quod felicitas est vltima hominis perfectio, quæ proinde debet illi competere secundùm præcipuam partem, & ad aliam nobiliorem non ordinatam.

Secundò, felicitas debet satiare omnem hominis appetitum: Sed bona corporalia non satiant omnem hominis appetitum; ergo felicitas in eis non consistit. Maior patet ex supra dictis. Minor etiam certa est: Cùm enim duplex sit in nobis vis appetitiva, intellectiva scilicet & sensitiva, bona corporalia satiant solùm sensitivam.

Tertiò, cùm homo per intellectum apprehendat bonum vniversale, & tempore non circumscriptum, sed æternum ac stabile, non potest quietari eius appetitus bonis particularibus, & extemporaneis: Sed bona corporalia sunt admodùm instabilia, & cùm sint infima in

rerum ordine, nonnisi dispersam, divisam, diminutam, particularemque bonitatem capiunt: ergo in illis felicitas hominis esse non potest. His rationibus utitur D.Thomas 1.2.q.2.art.5. & Opusc.2.p.2.cap.9.

Confirmatur præcipuè quantùm ad voluptates corporis. Tum quia turpes sunt, & de quibus homo naturaliter erubescit: Tum quia, cùm ut plurimum sine crimine non gustentur, relinquunt post se amores pœnitentiæ aculeos. Vnde Boëtius 3. de Consolat. prosa 7. *Tristes*, inquit, *exitus esse voluptatum quisquis reminisci suarum libidinum volet, intelliget*; & Apostolus ad Rom.6. *Quem fructum habuistis in illis, in quibus nunc erubescitis?* Tum demùm quia nec adesse possunt omni tempore, nec diuturnæ esse queunt, nec animum unquam explent, sed potiùs dum habentur fastidium sui afferunt, & dum usque ad satietatem percipiuntur, corpus labefactant, mentis lumen & vigorem extinguunt, gravissimisque incommodis usuram sui dividentes, vehementiùs affligunt, quàm delectaverint, ut de voluptuoso jurè dixerit Augustinus Psal. 36. Con. 1. *Etsi semper sic esset, plangendus esset.*

Adde tandem quod, ut inquit Boëtius, si voluptates cæteraque corporis bona beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur; imò beatiores hominibus, cùm à multis brutis homo in his bonis superetur, ut ab elephante in diuturnitate vitæ; à leonibus in fortitudine; à cervis in velocitate; & ne singula attingam, ab omnibus ferè in sanitate, quippe cùm corpus hominis & frequentioribus & gravioribus morbis vrgeatur, quàm corpora pecudum. Imò voluptates

corporis puriores sincerioresque animalia quàm nos capiunt; utpote quas nec insatiabilis aviditas insufficientes efficit, nec verecundia turpes nec pœnitentia amaras, nec nimietas fastidiosas, nec solicitudinem curarum, timorum importuna commixtio ingrata: Ergo vel dicendum bruta esse hominibus feliciora, quod nullus, quantumvis brutalis, admittet; vel felicitatem in corporalibus bonis minimè repositâ esse.

Dices: Cur igitur prudens natura tam ardentem voluptatis bonique sensibilis sitim hominibus indidit, si illa ad veram felicitatem non juvant, imò impedimento sunt? Videmus enim hominem alacri impetu naturaliter currere ad voluptates bonaque sensibilia: ad honesta verò & spiritualia cogi magis quàm tendere.

Respondeo hominem etiam naturæ instinctu præferre bona animi bonis corporis: neque enim vel ipse Epicurus, quam se habere putabat sapientiam & virtutem sensibilis voluptatis pretio vendere voluisset: Imò nec voluptatem sensibilem probat, nisi temperatam ratione, id est nisi aliquis in ea boni honesti splendor eluceat: Vnde ejus nomine pronunciat Torquatus apud Ciceronem lib.1.de Fin. *Non posse jucundè vivi, nisi sapienter, honestè, justéque vivatur.* Quod igitur spretis animi rationisque bonis plerique hominum voluptati se totos dedant, in causa est non naturæ inclinatio, sed vel ignorantia, vel desperatio, vel rationis infirmitas: Quatenus animi bona, aut ignorantes, aut assequi desperantes, aut certè contra voluptatum illecebras tenere non valentes, ad bona corporis, quæ quotidie experiuntur & in promptu se habere putant, quorumve blanditiis æger & puerilis eorum animus fallitur.

totũ suum impetum melioribus destinatum convertunt: Ideoque illa vehementiore aviditate arripiunt, quàm pecudes ipsæ. Et cùm in eis minimè reperiant bonitatem ardori ac spei suæ respondentem, conatur copiâ saltem compensare umbratilis bonitatis inanitatem. Hinc illa libidinum portenta ad insaniam & furorem usque prorumpentia. Atqui non id naturæ consilium fuit, cùm necessaria mortalitati nostræ officia voluptate quadam condivit; sed potiùs horum laborem hoc lenimento mollire, nosque ut pueros blanditiis ad illa exercenda adhortari, inditâ interim ratione, quæ & modum adhibere, & nos melioribus genitos non debere languidarum instar pecudum hisce tam vilibus delectationibus inhærere admoneret.

Dico sextò: Etsi virtus ad felicitatem pertineat, attamen in ea non perfecta hominis felicitas. Conclusio est contra Stoïcos.

Probatur efficaciter: Primò quia via distinguitur à termino; Sed virtus est via ad felicitatem, cùm dirigat affectus hominis ad eam consequendam; ergo non est ipsa felicitas. Secundò, felicitas est præmium virtutis: ergo non est ipsa virtus. Tertiò demum, virtus non satiat appetitum hominis, sed solùm ipsum rectificat: Vnde homo, etiam perfectâ virtute præditus, ad bona intelligibilia ulterius suspirat: ergo non reddit hominem perfectè felicem.

Quantùm autem spectat ad sententiam superiùs relatam, quæ felicitatem collocabat in tranquillitate, pacatione, aut imperturbabilitate animi, eam fusiùs impugnare non est necesse. Nam vel sumit hanc pacationem, tranquillitatem, ac imperturbabilitatem merè privativè, pro carentia passionum immoderatarum animum agi-

tantium : Et hoc modo in his felicitas nequit consistere, quia non est mera mali carentia, sed bonum summum; unde sicut eradicatio noxiarum herbarum non est finis agriculturæ, sed solùm quædam præparatio ad finem; ita nec passionum sedatio est felicitas hominis, sed ad summum quædam ad felicitatem dispositio. Si verò hæc tranquillitas sumatur pro positiva quiete animi in ultimo bono, non solvit quæstionem, nam ulteriùs determinandum superest, quodnam sit illud tam perfectum, tam immensum bonum, in cujus possessione felix animus perfectè quietatur.

§. II.

Felicitatem hominis in solo Deo consistere.

Cum superiùs ostenderimus in quo felicitas hominis minimè consistere possit, nunc superest ut in medium adducamus illud tam ingens tamque sufficiens homini bonum, cujus solius possessio nos felices efficere potest. Loquimur autem semper de felicitate naturali, de qua & Veteres Philosophi duntaxat solliciti fuerunt; de supernaturali enim dicere, ad Philosophum nihil attinet, qui non ex revelatis, sed ex lumine naturali notis ratiocinatur. In primis verò ex his quæ precedenti. §. dicta sunt, satis liquet, nullum bonum imperfectum, diminutum & particulare posse plenam hominis felicitatem constituere; ideoque, vel negandum est hominem posse esse perfectè felicem, vel surrigenda est altiùs cogitatio ad illud sublime, plenum redundansque bonum, in quo tanquam in fonte bona creata continentur: Vnde,

Dico : felicitas, etiam naturalis, in solo Deo consistere potest.

Conclusio non solùm apud Christianos Philosophos certa est, sed etiam ab Antiquorum quam plurimis, quantumvis lumine fidei destitutis, non obscurè fuit tradita. D. Augustinus 8. de Civit Dei cap. 9. insinuare videtur in eam sententiam quadantenus consensisse Pythagoreos, Athlanticos, (id est, antiquissimos illos Philosophiæ cultores Platoni non semel memoratos) Ægyptios, Indos, Persas Chaldæos, Scytas, Gallorum Druidas, Hispanos &c. Sed eodem sancto Doctore annotante, tum ibidem cap. 5. & 8. tum Epistola 56. nulli luculentiùs, apertiùs, animosiusque hanc sententiam asseruerunt ac propugnarunt quàm Platonici, quorum princeps Plato nihil frequentiùs inculcat, quàm Deum esse *totius pulchritudinis pelagus, cujus participatione homo sit beatus, dum scilicet illo fruitur non sicut amicus amico*, id est, affectivâ quadam unione, *sed sicut oculus luce*, id est, clarissimâ contemplatione, ut refert idem sanctus Doctor, adeò ut non immeritò de Platonicis dicat : *nulli nobis quàm isti propriùs accesserunt.*

Probatur conclusio : Primò ratione quam habet D. Thomas 1. 2. quæst. 2. art. 8. Felicitas est bonum adeò sufficiens & perfectum, ut in eo quiescat & satietur appetitus : Sed in solo Deo quiescere ac satiari potest appetitùs humanus ; ergo solus Deus est felicitas hominis. Major patet : Vt enim supra ostensum est, felicitas est ultimus finis, ultra quem appetitus nequit se extendere, sed in quo satiatus quiescit. Minor verò probatur. Appetitus humanus in eo duntaxat bono satiatus quiescere potest,

in quo tanquam in fonte, ac universali bonitatis pelago cætera imperfecta & particularia bona colliguntur ac comprehenduntur: Atqui solus Deus est illud immensum & universale bonum, in quo alia tanquam in fonte, pelago, centròque bonitatis comprehenduntur, (quippe cùm ab illo in varios dispersa rivulos effluxerint:) ergo in solo Deo quiescere satiarique potest appetitus humanus. Minor patet: Major verò declaratur ex ipsa ratione voluntati humanæ quæ, cùm sit capax omnis boni, quemadmodum & intellectus omnis veri, bonis particularibus expleri non potest, sed illis superior ita dominatur, ut possit vel repudiare, quâ parte insufficientia sunt; vel, si libeat amare, qua parte aliquid bonitatis obtinent: Vnde summa desideriorum ejus ab iis nimium angustis rivulis sitibundo ardore ulteriùs fertur, ad ipsum scilicet fontem boni, quo solo vastissimus desideriorum hiatus impleri potest; quo obtento necesse est ut satiata plenè quiescat; quia cùm in eo sit omne bonum quod appetit, & in eo nihil sit mali quod fugit, ab eo recedere nequit; inò in eo consistat necesse. Vnde acutè dixit Cajetanus à Deo possesso voluntatem averti non posse, *quia ab ejus immensa bonitate undique circundatur.*

Scilicet, ut præclarissimo effato simul & rationi suæ lux afferatur, voluntas nostra est quasi punctum, à quo infinitæ desideriorum lineæ quoquo-versum procedere possunt; divina verò bonitas tanquam circunferentia in se principium finemque bonitatis conjungens. Vt ergo à puncto in centro defixo, quamquam infinitæ lineæ duci possint, nulla tamen est, cui circunferentia non occurrat; ita quoque dum voluntas huma-

na in possessione Dei stabilietur, ita ab ejus immensa bonitate undique circundabitur, ut quamquam, non secus ac antea, infinitas desideriorum lineas à se producere possit, omnibus tamen illis occurrat divina bonitas, tanquam illud bonum, in quod tendunt perfectissimè continens, ideóque omnes voluntatis motus plenissimè terminans, quod proprium felicitatis munus est.

Probatur secundò aliâ ratione, quæ videtur à Platonicis deprompta, quâ utitur D. Thomas in suppl.q.92.art.1. Vltima perfectio rei cujusliber, proindeque ultimus finis, est in conjunctione ad suum principium: Atqui Deus immediatè est principium animæ rationalis & potentiarum ejus: ergo ultima perfectio animæ voluntatisque rationalis, proindéque felicitas ejus, est in conjunctione ad Deum, ut scilicet ei adhæreat suo modo, nempe per intellectum & voluntatem. Minor constat ex his quæ in Physica diximus. Major verò declaratur: tum inductione, tum ratione. Inductione quidem. Nam videmus omnia tunc perfecta, suóque modo beata esse, cùm ei junguntur & adhærent, à quo tanquam proprio principio suum *esse* trahunt; à quo dum avelluntur, aut omnino pereunt, aut non nisi ægrè subsistunt: sic quia influxus cælestis est elementorum principium, terræ quidem quatenùs viget in centro, ignis verò quatenus viget in circunferentia; aliorum autem, quatenus viget in medio, quod est inter centrum & circunferentiam elementaris globi, ideò terra fertur ad centrum; ignis ad circunferentiam, alia ad medium, ut sic suo reddita principio quiescant, ac pro modulo suo felicia consistant: Sic quia cor est principiũ spirituum vitalium, & cerebrum animalium, utri-

que tunc perfectè se habent, dum illi cordi, isti cerebro conjunguntur; interruptâ verò cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur: Et demum ne plura memorem, sic plantæ, quarum principium est genialis solis calor, suo vertice adeò, avidè lucem influxúmque illius astri quærunt, ut circunstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu solis prohibitæ, gracilem truncum tandiu extendant, donec emergentes in apertum, solis luce liberè frui possint: Vnde amor, quo suam perfectionem cuncta cupidè quærunt, nihil aliud est quàm inclinatio redeundi ad suum principium, seu ut loquitur Dionysius, *circulus à bono in bonum revolutus.* Quod eleganter expressit Boëtius lib.4. de Consol. his verbis.

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri;
Quia non aliter durare queant,
Nisi converso rursus amore,
Refluant causæ, quæ dedit esse.

Ratione quoque idem suadetur: Etenim ut quælibet res est per aliquam participationē sui principii, ita quoque perfectè est per participationem perfectam illius; ut enim fert axioma, *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita secundùm quid ad secundùm quid*: Sed tunc res perfectè participat principium suum cùm ei perfectè cōiungitur, ut patet: ergo habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipuè locum haber in spiritualibus creaturis, quæ cùm à Deo habeant *esse intelligere, & velle*, tunc solùm ultimam suam perfectionem obtinere possunt, cùm ei quantùm naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*, ut ait D.August. lib.8. de Civit.

Dei, c. 5. *invenitur & causa subsistendi, & ratio intelligendi, & ordo videndi*, seu volendi; *sine quo*, ut idem ait c. 4. *nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit.* Vnde meritò concludit perfectionem hominis in eo sitam esse *ut ipse quaratur ubi nobis secura sunt omnia, ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sùt omnia.*

Probatur demùm tertiò ratione D. Augustini Epistola 56. circa medium, ubi sic discutit. *Eo fruendo quisque beatus est, propter quod cætera vult habere, cùm illud non propter aliud, sed propter seipsum diligatur: Et ideò finis ibi dicitur, quia iam quò excurrat, & quò referatur non invenitur*, proindéque *ibi requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optimæ voluntatis.* Atqui solus Deus est illud tam eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter seipsum est amabile, cætera verò bona sunt propter ipsum amabilia, quatenus scilicet de illo participant, & in ipsum ducunt: ergo solus Deus est illud bonum cujus fruitione homo felix fieri potest.

His omnibus adjici potest experiẽtia, quâ videmus cor humanũ nullis finitis bonis expleri, sed quantò uberiùs illa affluunt, tantò ampliùs ipsum dilatari, & cum copia commoditatum crescere desideria hominum. Quis cumulatior fortunæ, corporis, animique bonis, quàm Alexander magnus? sed quis avidior? quis inquietior? Id sanè illustre argumentum est cor humanum infinitio cuidam bono, ut fini suo ultimò, destinatum esse; ideoque minoribus satiari non posse. Vnde peregregiè Augustinus 2. Confess. cap. 1. *Fecisti nos Domine ad Te, & inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad Te.*

Objicie

Objicies primò : Discrimen servari debet inter felicitatem naturalem, quæ scilicet viribus naturæ naturali auxilio adjutæ acquiri potest; & felicitatem supernaturalem, quæ supernaturali gratiæ auxilio potest obtineri : Sed Deus est supernaturalis felicitas hominis : ergo naturalis ejus felicitas in Deo non consistit, sed in aliquo alio minori bono infra Deum.

Respondeo Deum esse felicitatem hominis tam in ordine naturæ, quàm in ordine gratiæ, cùm ipse sit ultimus finis non solùm gratiæ, sed etiam naturæ; cui proinde immediatè conjungit debent creaturæ in rerum vertice positæ, quales sunt substantiæ intellectuales, ut felices sint; quippe cùm cætera bona sint infra ipsa, ideóque illas ultimò perficere ac satiare nequeant : Vnde acutè August. 8.de Civit cap. 4. advertit hominem(& idem dicendum de aliis substantiis intellectualibus)inter alias creaturas præcellentem ita creari debuisse, *ut per id quod in eo præcellit, attingat illud quod cuncta præcellit.* Vnde ordo gratiæ, & ordo naturæ in eo dùtaxat differunt, ut cum uterque in Deum tendat, non tamen æquali modo & perfectione illum attingant, cùm enim Deus dupliciter possideri possit,eo scilicet modo quo seipsum possidet amando & cognoscendo, & alio inferiori modo viribus naturalibus creaturæ intellectualis accommodato; gratia, quæ est divinæ naturæ ut in se est participatio, tendit ad fruendum Deo, eo prorsus modo, quo ille seipso fruitur id est videndo ipsum, ut est in se, per eandem speciem, quâ seipsum videt, amando illum charitate aliquâ,ejusdem, quantùm creaturæ conditio patitur, ordinis cum ea quâ seipsum amat, & demum fruendo ineffabili quadam societate vitæ

illius æternæ, quâ ipse vivit. Natura verò in ipsum obtinendum modo longè inferiori tendit, cognoscendo scilicet cognitione perfectissimâ intra eas quæ de illo viribus naturæ & speciebus naturalis ordinis haberi possunt; amando amore, non quo se ipsum amat, sed quo maximo voluntas creata per sua naturalia potest; & demum adhærendo illi non per modum elevationis ad consortium vitæ ac regni ejus, sed per tranquillam subjectionem ut optimo ac maximè beneficio substantiarum spiritualium principi.

Objicies secundò: Finitæ rei non debet correspondere nisi finitum bonum: Sed homo appetitus humanus est quædam res finita: ergo summum hominis bonum non est nisi aliquid finitum, non verò Deus infinitus.

Respondeo cùm D. Thoma, tum 1.2.q.2.art.8. ad 3. tum pluribus aliis in locis, distinguendo minorem: Appetitus hominis est finitus subjectivè, concedo; objectivè, nego. Et similiter distinguo consequentiam: ergo summum hominis bonum est aliquid finitum subjectivè, concedo; objectivè; nego. Bonum subjectivum est, vt explicat D. Thomas, *cuius homo est capax ut rei intrinsecæ & inhærentis.* Bonum verò objectivum est illud ad quod tanquam ad suum objectum attingere potest. Quamvis autem nihil infinitum inhærere possit homini, attamen aliquid infinitum ab eo tanquam objectum attingi potest. Cùm enim intellectus sit veri in communi, & voluntas boni universalis illud præcipuè à voluntate & intellectu attingi potest tanquam objectum, in quo ratio boni & veri perfectiùs reperitur: illud autem est aliquid infinitum, scilicet Deus, & ideò etiam in Deum tanquam in objectũ voluntas & intellectus hominis ferri possunt.

Instabis : Inter objectum & potentiam debet esse proportio : Sed inter Deum & potentias hominis nulla est proportio : ergo potentiæ hominis non possunt tendere in Deum ut objectum. Probatur minor : Finiti ad infinitum nulla est proportio : Sed est Deus infinitus, potentiæ verò hominis sunt quidem finitum : ergo, &c.

Respondeo negando minorem. Ad probationem distinguo majorem : Inter finitum & infinitum nulla est poportio, quantitativa & commensurationis, concedo, objectiva & habitudinis, nego. Quamvis enim res finita non possit comparari Deo infinito secundùm aliquem determinatum excessum, quæ est propria quatitatum proportio, potest tamen dicere habitudinem ad Deum ut ad suum principium, vel objectum. Solutio est D. Thomæ in supplem. quæst. 92. art. 1. ad 6.

Dici præterea posset, inter finitum & infinitum modo infinitum attactum non posse quidem esse proportionem, bene tamen finito modo attactum : Res enim quæ attingitur se habet quasi materialiter, modus autem attingendi formaliter : & ideo potentia finita potest tendere in Deum ut objectum, finito modo attingendum.

Objicies tertiò : Felicitas debet satiare appetitum : Atqui Deus naturali lumine cognitus, quantùm scilicet relucere potest in speciebus creatis, non satiat, sed potiùs excitat appetitum ad quærendam cognitionem ejus ut est in se (ut enim ait D.Thomas 1.part.q.12.art.1. *Naturale est homini visis effectibus & ex illis cognitâ causâ, desiderare videre causam in seipsa, nec quiescit donec ipsam eius essentiam clarè videat* : ergo Deus naturali lumine cognitus non est naturalis felicitas hominis.

Respondeo distinguendo majorem : Felicitas debet satiare appetitum, quantùm ad desideria in efficacia & impossibilia, nego; quantùm ad desideria efficacia, concedo. In naturali autem beatitudine appetitus excitatus ad videndum Deum ut est in se, & eo modo quo seipsum videt non esset efficax; quia non est possibile, ut per sua naturalia intellectus videat Deum : Vnde ut homo sit naturaliter felix, non est necesse, ut tale desiderium expleatur, sed id reservatur beatitudini supernaturali, quæ idcircò vocatur, Luc. 6. *mensura bona & coagitata, & supereffluens*: quod omnia omnino desideria non modo satiet, sed etiam excedat.

ARTICVLVS TERTIVS

De Felicitate form. li, seu de adoptione illius res quâ sumus felices.

Constat igitur hominem adeò sublimem amplamque inclinationem sortitum esse, ut nullo creato bono expleri, sed solo Deo satiari possit, proindéque rem qua felices sumus, esse ipsum Deum. Nunc superest, ut discutiamus quo pacto fiat illius tam eximii boni adeptio: Atque id quidem tribus conficiemus paragraphis : In primo quæremus in quo statu fiat illa felicissima adeptio Dei, an in præsenti vita, an in altera: In secundo dicemus speciatim aliquid de felicitate hujus vitæ : In tertio demum latè discutiemus in qua operatione consistat essentia felicitatis formalis.

§. I.

An homo felicitatem suam adipisci obtinereque possit in hac vita, vel solùm in altera, cum scilicet anima fuerit à corpore separata.

QVæstio minimè nobis hîc est cum illis qui errore toti humano generi maximè injurio animam hominis mortalem fecere, quique proinde putarunt omnia hominis bona per mortem finiri, sed solùm cum iis primæ notæ Philosophis, qui duplicem animæ statum asseruerunt, alterũ conjunctionis cum hoc mortali corpore, alterum separationis. Et quidem Aristoteles ultra sensibilia vix sese efferens, cùm hanc quæstionem moveat 1.Eth.cap.11.*Vivine, an mortui, ut Solon voluit beati sint dicendi?* In primis ita exponit Solonem, quasi duntaxat voluerit, felicitatem hominis, quandiu vivit incertam, & timoribus malorum futurorum obnoxiam esse, ideóque nullam quandin in tam periculosa alea versatur, debere beatum dici, sed expectãdum vitæ diem supremum tanquam cæterorum arbitrium, quo prosperè transacto, tum quisque beatus existimandus est, non quod tunc beatus sit, sed quod antea fuerit; in quo sensu acceptam Solonis sententiam egregiè impugnat: Deinceps verò astruere conatur, etiam in hac vita, hominem posse esse felicem, non perfectè quidem & omnibus numeris, *sed ut hominem*; id est inquantum mortalitatis conditio patitur: Cæterùm de statu animæ post separationem altum apud eum silentium est, nec aliud in hoc capite hac de re tangit, nisi *res futuras nobis esse incertas, videriqne res nostras ad*

mortuos non nihil pertinere sed ita & tantùm, ut neque beatos non beatos efficiant, neque quidquam aliud tale : Vnde ut advertit D. Thomas in 4.dist.49.quæst.1.art. quæstiunc.3. *Felicitatem, quæ est post hanc vitam, nec asseruit nec negavit.* At verò Plato sublimis ingenii aciem a sensibilibus ad spiritualia, à temporalibus & fluxis, ad æterna & immutabilia erigens, apertè animosèque astruit, veram felicitatem non nisi post separationem à carne obtineri posse, nec nisi perpaucos in hac mortali vita futuræ hujusce felicitatis prælibatione quadantenus felices esse posse; quam sententiam deinceps Platonici secuti sunt, & inter Antiquos ante illum docuerat Pythagoras egregiis hisce carminibus.

Optima mens animi fac ut moderetur habenas;
Tum corpus linquens tranabis ad æthera apertum,
Immortalis erit Deus, ampliùs haud mortalis.

Pro hujusce difficultatis resolutione, & ut Platonis Aristotelisque hac de re sentētiæ cōcilientur.

Dico primò : Perfecta beatitudo obtineri nequit in hac vita, sed reservatur alteri meliori.

Prima pars est D.Thomæ 1.2.q.5. art.3.& D. August.lib.19.de Civ.c.5. ubi eam fusè probat, præcipuè ex miseriis quibus omnis homo quandiu vivit opprimitur: Hanc etiam docuerunt, non solùm Socrates & Plato, sed antiquissimi quoque Philosophi, ut Parmenides & Trismegistus; qui etiam corpus, in quo vitam hanc agimus, vocat, *sepulchrum portatile, indumentum pravitatis & ignorantiæ, vinculū corruptionis, sensitivum cadaver*; ita vt non immeritò Euri-

pides in hanc sententiam dixerit,*quis scit an vivi sint mortui vivi?*

Probari autem potest rationibus D. Thomæ;& primò quidẽ ex miseriis quibus hæc vita subjacet,sed hoc argumentum experientia satis urget.

Secundò, quia de ratione felicitatis perfectæ est ut sit stabilis & inamissibilis: Sed nullum bonum in hac vita est stabile & inamissibile:Nam & virtus,quandiu vivitur,obnoxia est vitio propter humani arbitrii versabilitatem; & scientiæ per oblivionem corrumpuntur; cætera verò minora bona,sanitas,robur,opes,&c. majori adhuc inconstantiâ versantur: ergo felicitas, in quacunque re tandem collocetur,in hac vita perfectè obtineri nequit.

Tertiò,felicitas consistit, ut supra dictum est, in Deo:Sed quandiu vivimus,Deo perfectè conjungi non possumus, quippe cùm corpus quod corrumpitur aggravet animam, & sensibilibus addictus intellectus nequeat satis ad Divina assurgere: ergo felicitas in hac vita nequit perfecta obtineri.

Quartò, perfecta felicitas est præmium virtutis, requies laboris, vitæ terminus: Sed in hac vita satis digna præmia virtuti non rependuntur, sicut nec vitiis supplicia; nec datur ulla stabilis requies à laboribus, quos boni contra vitia pugnando subeunt; nec unquam terminatur intellectualis vita, cùm semper aliquid novi ad discendum,& aliquid mali emendandum occurrat: ergo in hac vita felicitas humana perfectè haberi nequit.

Quintò, felicitas consistit in eo quod homo perfectè obtineat bonum intelligibile, cuius est capax,sicuti felicitas oculi consistit in eo quod perfectè fruatur bono visibili:Arqui quãdiu su-

mus in corpore bonũ intelligibile, scilicet veritas, non nisi admodum imperfectè, umbraticè, & cum infinitorum errorũ mixtione, obtineri potest: ergo in hoc mortali corpore perfecta felicitas haberi nequit. Minor patet; Tum ipsâ experientiâ, quâ videmus humanum ingenium mirè caligare, non solùm erga divina, ad quæ, inquit Aristoteles, se habet ut oculus noctuæ ad solẽ, sed etiam in ipsis naturalibus: Tũ ratione; nam omnis nostra cognitio oritur à sensibilibus quæ non sunt nisi umbræ entium, ut observavit Plato; unde dies nostri non solum sicut umbra transeũt sed etiam inter umbras aguntur; propter quod dicit Propheta, Psal. 38. *In imagine hominẽ pertransire*, ut interpretatur D. Thomas; Ideóque hæc vita comparatur somno, in quo umbræ inanesque imagines pro rebus apprehenduntur: ergo perfecta veritatis notitia nequit haberi in hac vita, sed ad summum ex his sensibilibus homo duntaxat ea cognoscere potest, non quorum cognitione sit perfectè felix, sed quibus se dirigere ac erigere possit ad beatitudinem cupiendam, quærendam, obtinendam.

Sextò demùm idẽ suadetur ex egregio discrimine quod statuit D. Thomas inter Angelũ & hominem, quale cernitur inter cælestia corpora & sublunaria. Nam quemadmodum illa omnem suam naturalem perfectionẽ in sua productione statim sortita sunt, ista verò per motum ducuntur ad perfectionem suam successivè proficiẽdo; sic inter intellectuales substãtias Angeli statim in sua productione omnẽ naturalem perfectionem, ac proinde beatitudinem suam naturalem, obtinuerunt; at verò homo ut ad illam perveniat, motu quodam eget & longiusculâ viâ, quæ est ipsa vitâ, quam agimus, quâ ad sæculũ intel-

ligentiarum, id est ad ipsam veritatis intellectualisque luminis patriæ, pergimus: ergo in hac vita felicitas consistere nequit, sed solùm via ad felicitatem.

Secunda verò pars est de fide quantùm ad felicitatem supernaturalem: Quātùm verò ad naturalem, de qua sola nobis sermo est, eam D. Thomas in pluribus locis insinuat, feréque eædē rationes probant, quas pro felicitate supernaturali adducit: Inter Antiquos verò, cùm Aristoteles, ut supra ex D. Thoma notavimus, rem indecisam reliquerit, Plato eam accertimè semper astruxit, cum Pytagora, Trismegisto, pluribusque aliis; præcipuæ verò in Phædone & lib. is de Reipubl. ac legibus, ubi ait; *Quod cùm è vita decesserimus, si modò purgati exeamus, tunc verum in ipsum, & id quod ἔντως, id est, vere est Deum videlicet, intuentes: fruemur re tantopere nobis concupitá, hoc est veritate, ac rerum omnium cognitione: Itaque sicut oculo virtus munusque nullum est, si lux absit ipseque in tenebris agens sempiterno mærore consumitur; si verò accedat sol ipse rebus, fungitur vi & vitâ suâ, magnoque cum gaudio spectat & agit: Sic intellectus noster corpore solutus, si desit ei lux veritatis, Deus scilicet, torpeat mæreatque necesse est; sit adsit, lætetur ac fruatur ea luce, in qua insunt vivæ expressæque rerū omniū species*; quo sit ut felicitas nostra sita sit *in perfecta pura sapiētia Divini luminis assecutione.* Quid præclarius à viro fidei lumine non illustrato potuit de futura illa felicitate prædicari?

Probari autē potest: Primò, quia felicitas debet esse præmium virtutis, sicut è cōtra summa miseria vitiorū pœna; vt sic benè se habeat respublica mundi, dum à supremo eius moderatore

malis pro supplicio miseria, bonis verò pro præmio felicitas repēditur. Cùm igitur in hac vita nec mali pro merito puniātur nec boni satis dina præmia referant; superest ut perfecta felicitas & summa miseria in altera vita reserventur.

Secundò, felicitas consistit in conversione ad Divina, vt patet ex dictis: Atqui intellectus separatus à corpore convertitur ad superiora & divina, suas species & cognitionem à Deo immediatè recipiens ergo felicitas perfecta contingere debet post separationem à corpore.

Tertiò de ratione felicitatis est, ut sit à miseriis pura, mutationi non obnoxia sed æterna & inamissibilis: Atque anima post separationem à miseriis liberatur, & in bono suo in æternum defigitur ac stabilitur: ergo tunc veram obtinet fœcilitatem, per modum præmii pro honestis laboribus inamissibiliter concessi ab Authore naturæ.

Contra conclusionem objici possunt difficilia quædam argumenta: Primò, felicitas perfecta debet competere toti homini, & non parti solùm; sicut & totus homo est qui collaborat virtuti, cujus est præmium: Sed in altera vita sola superest anima, resurrectio enim corporis non spectat ad ordinem naturæ: ergo felicitas perfecta nequit esse in altera vita.

Secundò, si felicitas perfecta solùm competeret animæ pro statu separationis, sequeretur animam naturaliter inclinari ad separationem: Atqui anima potius refugit separationem à corpore: ergo in illa non obtinetur vera felicitas.

Tertiò, si in separatione obtineretur felicitas, sequeretur conjunctionem ad corpus non esse propter melius animæ; quippè cùm in ea obtinere non possit suum bonum. Consequens est fal-

sum,ut patet ex D. Thoma 1.part.quæst.89.art. 1. ergo,&c.

Respondeo Platonicos ab his omnibus argumentis sese facilè expedivisse, dicendo corpus non pertinere ad essentiam hominis,sed hominem esse animam solam,ut etiam observat D. Thomas loco proximè citato. Verùm, quia secundùm nos & secundùm veritatem corpus est essentialis pars hominis,ideo argumenta videntur difficilia sistendo præcisè intra ea quæ naturaliter fieri videmus.Cujus ratio est, quia, licèt homo condi potuerit in statu naturæ puræ attamen de facto non est in eo conditus: Vnde res humanæ aliter disponuntur, propter ordinem gratiæ cui subjacent,quàm fuissent in statu naturæ puræ dispositæ, præcipuè quantum ad moralium virtutum præmia, & flagitiorum punitionem.

Ildefonsus Thomista egregius putat quod stante ordine naturæ puræ corpus etiam ad cõsortium perfectæ felicitatis pertinuisset,quatenus Author naturæ viros bonos mori non permisisset,sed ad meliorum vitam integros trãstulisset,ut cõtingit sãcto Henoch: Vel certè si mori permisisset, statuto tẽpore illos resuscitasset, in integrum præmiandos.Hæc solutio fundamentum habet in D. Thoma 4.cont.Gent.cap. 79.ubi probat resurrectionem fieri debere,rationibus etiam ordine puræ naturæ convincentibus,inter quas est illa quæ petitur ex perfecta præmii retributione.

Verùm si hæc solutio non placeat,absque recursu ad resurrectionem satisfieri potest argumentis,dicẽdo ad primum,beatitudinem perfectam naturalem soli animæ cõpetere posse,utpotè cum in intellegibilibus bonis consistat &

sit præmium virtutis, quæ soli animæ formaliter convenit: Vnde anima corpori naturaliter quidem unitur, non tamen permanenter & ut in eo ultimum virtutis præmium recipiat, sed per modum transeuntis, & ut in eo ad beatitudinem per merita bonæ vitæ formetur; sicut puer naturaliter quidem per aliquod tempus gestatur in utero matris, non tamen ut ibi sit permanenter, sed ut ibi formatus ad potiorem statum transeat.

Ad secundum dici posset, quòd sicut puer naturaliter refugit exire ab utero matris ante statutum à natura tempus: postquam verò satis, ut ita dicam ad vitam maturuit, extra prodire gestit: Ita & anima in statu naturæ puræ creata refugeret ante statuum tempus è corpore exire: Appetente verò maturâ senectute, & jam per virtutem meliori vitæ aptior facta, nihil prohiberet quin appeteret, appetitu elicito & secundùm partem superiorem, dissolvi & esse cum Authore suo, ut ab eo virtutis præmium reciperet, à quo quandiu est in corpore peregrinatur, sicuti & Sancti in ordine supernaturali jam meritis pleni appetunt per corporis ruinam Deo ut Authori supernaturali conjungi.

Ad tertium nego sequelam; Isti enim duo status & conjunctionis & separationis sunt propter bonum animæ, etiam in ordine naturæ puræ; quatenus in primo per bona opera dignã se reddit præmio in altero statu recipiendo. Cæterùm absolutè loquendo & abstrahendo ab omni perfectione in præmium virtutis reddenda, proindeque à felicitate, sitne perfectior anima corpori unita quàm separata, & modus intelligendi sine corpore perfectior quàm in corpore? Aliaque ejusmodi ad naturam animæ separatæ

ſpectantia diſcutere non eſt hujus loci : Videri poteſt D.Thomas 1.part. quæſt. 89.art.1.& ibidem Cajetanus.

Dico ſecundò:Poteſt homo etiam in hac mortali vita aliqualem imperfectamque felicitatem obtinere. Concluſio vix ab ullo negari poteſt : Eam perpetuò docet Ariſtoteles , & non ſemel S. Thomas 1. 2. quæſt. 5. præcipuè a. 3.

Probatur autem ratione quam ibidem inſinuat ſanctus Doctor : Etenim ut felicitas perfecta conſiſtit in perfecta participatione ſummi boni,ita & imperfecta felicitas in aliquali ejus participatione : Atqui homo non eſt ita elongatus à Deo in hac mortali vita,quin ſummum illud bonum poſſit aliqualiter participare cognoſcendo , amando , & pro ſuo modulo imitando optimum illum mundi principem , ergo poteſt aliqualem felicitatem,etiam in hac mortali vita obtinere.Sed res uberiùs expendenda eſt ſpeciali paragrapho.

§. II.

In quo ſita ſit hujus vitæ felicitas, quave ratione poſſit obtineri.

CVm *omnis authoritas* Philoſophiæ cõſiſtat *in beata vita comparanda* , ut optimè dicit Cicero lib. 5.de Finib.hîc inſumendus foret non unus paragraphus , ſed totus operis noſtri conatus. Ecquid enim optabilius , quidve Philoſophorum omnium curâ & inveſtigatione dignius , quàm ut tandem certò noverint homines , in quo poſita ſit vera vitæ felicitas, quave ratione valeat comparari ? Verùm quia res , ut

olim omnibus Philosophis obscura visa est, ita nunc facilis & explorata habetur beneficio Evangelij, quo nobis commonstratæ sunt veræ beatitudinis semitæ, traditaque ea vivendi ratio, quam qui tenent non modò immensis bonis, atque omni spe humanâ majoribus, quæ nempe præparavit Deus diligentibus se, in futuro cumulabuntur, sed etiam præsentis vitæ cursum optimè, ac quantùm finit conditio mortalis vitæ, felicissimè paragunt; idcirco nihil necesse est officium à Christo tam luculenter expletum ex Aristotele ac humanâ ratione operosiùs emendicare. Vt tamen tantisper hanc Moralis Philosophiæ partem: quantùm lumine naturali fieri potest, attingamus.

Dico primò: Nemò rationis compos est, nullaque vitæ conditio, cui non suppetant mediæ vitæ præsentis bene ac feliciter transigendæ. Vnde semper in culpa hominis est, quod sit verè miser etiam in hac vita. Dixi *verè miser*, nam quæ vulgò *miseria* dicitur, cùm scilicet insanis desideriis affatim vitæ commoda non respondent, vitari quidem persæpe nequit, at non est verè miseria, ut patebit ex infra dicendis.

Probari primò potest conclusio omnium sapientium consensu, qui toti sunt in refutanda inscitia vulgi existimantis vitæ bene ac beatè transigendæ rationem pendere ex arbitrio fortunæ, nec positam esse in potestate ac consilio nostro, sed in quibusdam bonis adeptu difficillimis: puta in divitiis, imperiis, &c. adversùs quem errore acriter sic insurgit Horat. Epist. 1. lib. 1.

Strenua nos exercet inertia, navibus atque
Quadrigis petimus bene vivere: *Quod petis,*
hic est;
Est Vlubris, animus si te non deficit æquus.

Memorat autem *Vlubrae* speciatim, nempe ignobilem Italiæ vicum; ut doceat nullum locum nullamve conditionem excludere à vita bene ac feliciter ducenda.

Probatur secundò conclusio. Natura & Deus non deficiunt in necessariis: Sed nihil tam necessarium homini, quàm ut in promptu habeat media vitæ optimè ac feliciter transigendæ: ergo ea nemini prorsus negata sunt, sed paternâ Dei liberalitate unicuique pro suo captu ac modulo concessa; adeo ut in culpa ejus sit quod iis non utatur. Et sanè impium est existimare Authorem naturæ cùm nostro corpori tam solerter providerit omnia necessaria ad obtinendam tuendamque optimam ejus habitudinem, adeo ut cùm aliquid ex iis deficit; manifestè appareat non esse in culpa artificem; sed materiam perpetuitati repugnantem: Animo verò rei tam excellenti, denegasse media ad consequendam tuendamque bonam habitudinem, in qua consistit vera felicitas, adeo ut non hominis culpa sit, sed naturæ duritia quod miser existat.

Probatur demum tertiò inductione: Quippe dum convertimus mentis oculos in tam varias hominum conditiones, videmus splendorem conditionis & abundantiam rerum quas vulgus habet ut media certa ad felicitatem vitæ, aut parùm aut nihil ad eam conferre, sed quamplurimos in illis sublimioribus conditionibus, atque in rerum omnium copia miserrimam vitam ducere, nempe nequitiâ, curis invidia; timore dolore, cupiditatibus, irâ, uno verbo omnibus animi ægritudinibus miserè diuexatam. Cùm è contra alii in re tenui & angusta: imò, ut vulgus existimat, in ratione

vivendi satis dura, felicis ac bonæ vitæ suavitates omnes degustent. Cujus quidem rei; cùm hæc scriberemus, incidit illustre testimonium Viri pietate heroïca, eruditione insigni, candore ac celsitudine animi incomparabilis R. P. Vincentii Baron: Quippe optimus senex morbo quo brevi confectus est prostratus, cùm occasione dolorum quibus lancinabatur incidisset nobis de hujus vitæ miseriis sermo, in hæc verba non sine insigni quadam explicantis se internæ suavitatis nota prorupit; *Sibi quidem magnopere ingratos videri homines, qui innumeris cumulati beneficiis propter pauca incommoda Deum incusant: Se verò cùm, cogitaret quanta bona nihil merito contulisset Deus, etsi ad nativum nihilum sibi redeundum foret, pro anteacta vita infinitam gratiam illi habiturum:* Adjecit præterea, quod etsi ad rem nunc minimè fac t, tacendum tamen non est, *Se imminentem æternitatem ita expectare, ut divino de se judicio, quodcumque tandem foret, libentissimè subscriberet, probè tenens optimum patrem nihil nisi optimum de suis filiis decreturũ.* Atqui Vir egregius durum vitæ genus perpetuò coluerat ab omnibus illis in quo fatui homines prosperæ felicisque vitæ rationem reponunt quàm maximè alienum; imò cùm incurrentibus molestiis, tum sponte susceptis laboribus asperrimus: Sed cùm ea quâ erat æquitate animi rem æstimaret, censebat vitam bonam, in quantavis dura conditione, nunquam esse miseram, illique tantum suavitatis inesse, quantum satis est ad eam habendam ut magnum Dei beneficium, ac beatitudinem quandam imperfectam.

Nec verò his repugnant quærelæ illæ in ore Sanctorum tam frequentes adversùs hanc vitam;

Hæ quippe rejiciendæ sunt in vitia ipsa quibus bona vitæ corrumpuntur : Aut certè nihil aliud probant,quàm felicitatem hujus vitæ quantumvis bonæ non esse plenam , imò comparatione melioris,quam speramus à Deo, videri nullam. Cæterùm omnium sententia fuit in bona vita satis suavitatis esse , ut etiam sine alio præmio amari ac coli debeat.

Objici potest argumentum, quod queruli homines palmare putant, nempe penitum ex miseriis quibus etiam boni gravantur.Vt cùm acerbè torquentur,cùm fame pereunt, cùm obruuntur calumniis,aliisque ejusmodi , quæ satis esse videntur ad expungenda penitùs omnia felicitatis lineamenta.

Sed respondeo in primis maximam partem miseriarum quibus premitur vita proficiscì ex nostra insipientia & nequitia,ut meritò celebraverit D. Chrysostomus , *Neminem lædi , nisi à seipso.* Et Poëta quidam.

Quàm falsò accusant superos stultique queruntur.
Mortales;etenim nostrorum causa malorum
Nos sumus , & sua quemque magis vecordia vexat.

Quapropter his amaritudinum fontibus per virtutem semel probè occlusis pauca eaque levia restant mala , quæque majoribus bonis diluta non penitùs corrumpunt bonæ vitæ suavitatem, quamvis fateamur illam minuere : At non contendimus hîc felicitatem perfectum.

Addo præterea , quæ vulgò habentur ut magnæ miseriæ,dum scitè tractantur,cedere in bonum vitæ , atque adeo in partem felicitatis. Nempe sunt ut fructus acerbi , qui cùm ex se nihil habeant nisi ad cruciandum gustum, con-

diti tamen cedunt in delitias.

Aut audiẽdus hac in re Aristoteles lib.1. Eth. cap.11. *In his,* (nempe calamitatibus vitæ) *splẽdet atque elucet ipsum honestum ; cùm quis multas & magnas calamitates fert leniter & placidè; non quod doloris sensu careat* (ut deinceps voluerunt Stoici) *sed quod generosi & magni sit animi.* Imò *qui verè bonus & benè sanæ mentis est, omnes fortunæ casus* (non solùm) *decenter & ex persona sua dignitate feret,* (sed etiam) *ex iis res pulcherrimas aget ; quomodo bonus imperator eo exercitu, qui præsto est semper utitur bellicosissimè; & peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delatæ sunt, calceum pulcherrimum conficit.* Vnde concludit peregregiè, *SI VIRTVTES VITÆ DOMINÆ SINT, NVLLVS BONVS EX BEATO MISER ESSE POTEST, quamvis vulgò talis habeatur si in Priami calamitates,* id est maximas *incideret.* Ob hanc causam vocat virum perfectâ virtute instructum, *Tetragonum sine vituperio,* est perfectum & exactum ; *eo quod,* ut explicat S. Thomas lect. 16. *sit ad similitudinem corporis cubici habentis sex superficies quadratas; propter quod bene stat in qualibet superficie, similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet.* Imò fortunæ casus suâ sapientiâ emendans eos in suum commodum inclinat, ut petitus nauta contrarios ventos: cùm è contra insipiens etiam prosperos eventus in sui cruciatum & perniciem tandem cõvertat. Quam industriâ ad bene vivendũ capitaliter necessariâ lepidè his versibus expressit Terẽtius in Adelphis, Act. 4. Sec. 7.

Ita vita est hominũ, quasi cùm Tesseris ludas:
Si illud, quod maximè opus est jactu, nõ cadit
Illud, quod cecidit fortè, id arte ut corrigas.

Adde, hunc conflictum animi nostri cum calamitatibus vitæ atque splendidam de illis victoriam, (si res æquè æstimemus) esse jucundiorem omnibus bellicis expeditionibus. Vt igitur imperator non se miserum existimat, cùm multis magnisque laboribus insignes victorias reportarit, sed magis ex eo lætatur; ita à fortiori Vir bonus felicitati deputare debet hanc virtutis suæ cum calamitatibus luctam, emergentesque exinde victorias.

Instabis: Non omnes habent hunc mentis vigorem, illamque ingenii præstantiam, quâ possint tam sublimia pervidere; præcipuè in adversis, unde facilè se obrui sinunt, ergo non omnes in promptu habent media ad vitam feliciter agendam.

Respondeo stupidiores posse sapientioribus credere ac sese formando tradere: Et enim ut rectè Horatius Epist. 1. lib. 1.

Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Si modò cultura patientem commodet aurem.

Ceterùm qui neque par se ipsos valent ad rectum dispiciendum tenendumque, nec aliis sapientioribus volunt obtemperare, audiant inquit Aristoteles 1. Ethic. cap. 2. Hesiodi versus:

Optimus est sese qui novit cuncta magistro
Ad finē usque vidēs quæ sēper sūt meliora;
Et bonus ille etiam, qui paret recta monēti
At qui mentis inops aliorum audire recusat
Consilia, hic malus est telluris inutile pōdus.

Dico secundò: Etiam imperfecta illa præsentis vitæ beatitudo non est posita in aliqua re creata, sed in Deo; nempe quatenus homo illi adhæret ut Author naturæ ac fonti bonorum, quantum sinit moralitatis conditio.

Conclusio est capitaliter contra Epicureos, qui eo furoris erupere, ut putarent, non posse jucundè, id est feliciter, vivi, nisi sublato omni cum Deo commercio, omnique providentiâ: Adinstar nempe perditissimorum civium, qui sub optimo principe semper pavidi, tum demũ se felices ac securos arbitrantur; cùm illum truci daverint, aut in ultimas oras oblegaverint. Ec quid enim aliud sonat seditiosa illa Vellelij Epicurei vox apud Ciceronẽ lib. 1. de natura Deorum: *Itaque imposuistis cervicibus nostris sempiternum Dominum, quem dies & noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem & cogitantem & animadvertentem, & omnia ad se pertinere putantem, curiosum, & plenum negotii Deum?* Horrendæ sanè blasphemiæ, & quas mirum potuisse homini venire in mentem: At, ut exclamat Sapiens, Eccli. 27. *Quid nequius, quàm quod excogitavit caro & sanguis?* Atqui ante illas generis humanis pestes longè aliter senserãt prima Græcæ Philosophiæ lumina, quorum referente Plutarcho lib. de Audit. capitale ad bene vivendum præceptum illud fuit, ἕπου θεῷ, *Sequere Deum*? Quapropter Aristoteles Eth. lib. 10. c. 9. cùm beatam vitam definisset, *Quæ fungeretur muneribus virtuti cõsentaneis*, eam tandem ex eo cumulatè beatam fore ait, quod conjũgat Deo ut amico; *Erit*, inquit, *sapiens Deo charissimus: Itaque hoc modo erit beatissimus.* Quamquam ut verũ fateamur peccarunt omnes antiquitatis Philosophi, quod cùm ipsâ rei perspicutate convicti cogerentur fateri summam beatitudinis esse, Deo, conjungi, id tamẽ dictis & factis admodum frigidè celebraverint; ut meritò queratur Apostolus ad Rõ. 1. illos *cum cognovissent Deum, non sicut Deum*

glorificasse. At exinde non fit præjudicium veritati solaribus hisce radiis splendidiori, sed solùm inde conjectandi ansa datur, genus humanum grandi & in omnes vulgatâ plagâ percussum, ac malo quodam genio agitatum, hoc ad felicitatem iter tam apertum, tam planum, tam simplex nec satis videre, nec prorsus tenere valuisse.

Probari autem potest conclusio iisdem omnibus argumentis, quibus superiùs demonstravimus appetitum hominis satiari non posse nisi conjungatur ipsi bonorum fonti; proindeque plenam ejus beatitudinem esse perfectè Deo coniungi; inchoatam autem, cùm incipit ipsi adhærere. Scilicet res se habet in hac rerum universitate, ut in ordinatissima civitate: Vt enim in ista felicitas cuiusque civis est, ut adhæreat in omnibus optimo principi ac legislatori, atque hoc pacto tutâ & tranquillâ vitâ in civitate perfruatur: Ita pariter omnis nostra felicitas est, ut viventes in illa mundana spirituum republica, pro viribus iungamur supremo illius regi Deo, atque hoc pacto sub eius optima ditione vitam bonam ac securam agitemus. Sed ut res dicatur explanatiùs;

Dico tertiò: Illa coniunctio hominis cum Deo, in qua huius vitæ beatitudo posita est, perficitur intellectu & voluntate: Intellectu quidem, quatenus de Deo rectè sentimus; voluntate verò, quatenus illi ut optimo legislatori placidè ac studiosè in omnibus subiicimur, affectuumque nostrorum cursum eo modo dirigimus, quo illi gratum esse intelligimus.

Antequam probetur conclusio, tantisper declaranda est. Igitur cùm conveniat hominis beatitudinem attendendam esse secundùm functio-

nes mentis, cognitionem scilicet & affectum, manifestum est illum non posse aliter coniungi Deo in objecto beatificanti, quam utraque hac functioni, cognitione scilicet & affectu. Sed cùm duplex sit cognitio Dei, altera subtilis & arguta, quam homo acquirit laboriosis contemplationibus, ac disputationibus, altera verò simplex, naturalis, & nulli non pervia, quam etiam maximè rudes facile possint consequi; Quamquam prima utcumque conferat ad vitæ felicitatem, uti & aliæ scientiarum cognitiones, attamen hæc secunda est germana beatitudinis basis, sufficitque ad vitam bene agendam: Nempe in eo tota consistens ut de Deo bene ac digne sentiamus: Illum omnium rerum principium & moderatorem esse? præcipuè hominum utpote sibi similiorum quod ratione participes sint: Ejus bonitatem ac benignitatem tantam esse ut nullus melior princeps aut optari aut cogitari possit: Eâ præditum esse sapientiâ, ut nihil ordinans, quàm quod ille disposuerit: Omnia in ejus manu esse, nec quidquam nobis contingere posse, nisi ejus bonitate approbante ac sapientiâ ordinante. Nos si boni esse velimus, ei charissimos fore, ut filios ingenuos optimo patri: Erratis nostris, cùm tamen illa seriò emendaverimus, in ejus clementia præsidium fore, nec nos unquam deserturum, nisi nostrâ insipientiâ ac nequitiâ nos perdere priores ipsi decreverimus: Nihil nobis melius esse, quam illi obsequi, illum pro modulo nostro imitari, clementiâ, bonitate, prudentiâ, omnibus demum virtutibus, quas in eo summas intelligimus: Huic labori ac studio magnum præmium apud illum nobis fore, quamquam & illud maximum sit, illi placere. Hæc igitur & similia quæ inspirante ac ubique

resonãte naturâ facilè quisquis sanæ mentis intelliget, si animo altè defixa ac probè explorata habuerimus, contendimus fore columina vitæ bene ac beatè degendæ, accedente tamen stabili alacrique voluntatis, affectu illis commensurato, nempe quo passionum impetus cogamus ad hanc regulam; quo res vitæ nostræ juxta hæc principia geramus; quo nihil turpe inordinatumque, sed ubique suavissimum honestatis splendorem respiremus, &c. His ita constitutis.

Probatur conclusio: In ea conjunctione posita est vera vitæ beatitudo, cui insunt omnes omnino dotes, omniaque bona, quæ Philosophi videntur optasse ad beatitudinem: Atqui in illa cogitatione Dei & affectibus illi commensuratis cumulatè reperitur, quidquid optarunt Philosophi ad veram beatitudinem: ergo in illis consistit vera vitæ beatitudo. Declaratur minor: In primis enim reperitur illa animi celsitudo, illudque honestum ac Decorum, quod unicè bonum putavere Stoïci; quid enim celsius, quid honestius ac magis decorum, quam adhærere Deo, illum imitari, charum esse? Reperitur itidem imperturbabilis animi adamantina firmitas, quam nulli eventus possint violare; ecquid enim pavebit, qui certo tenet nihil in vita evenire, quàm quod jusserit amantissimus pater, optimusque amicus, qui nihil nisi optimum potest decernere, imò nihil nisi quod tandem vertat in commodum amicorum suorum? Insunt quoque huic vivendi rationi præclaræ illæ vitæ rationalis functiones, quas habuit Aristoteles ut veram beatitudinem: Quæ enim præclarior functio, quàm de Deo bene sentire, atque secundùm illum totius vitæ cursum

componere? Adest pariter illa jucundę vitę vera suavitas ab Epicureis tam celebrata, sed extra Deum, imò contra Deum, tam malè quęsita; quam nec pavor irati numinis conturbet; nec mortis metus exagitet, nec cupiditatum inexplebilis fames crucietur, quęque dolores leniter ferat; bonis oblatis tranquillè fruatur, illaque usque ad medullas degustet. Qui enim Deũ ut par est novit & syncerè amat, eum habet non ut iracundum tyrannum, sed ut clementissimum principem, à quo nemo lædi potest, nisi qui sibi ipsis priùs nocere voluerit, avertendo se ab hoc boni fonte. Mortem non timet, probè sciens deficiente vitâ se non ruituru in profundam nihili voraginem, (quod ab Epicureis decantatum, mortis metum non lenit, sed auget) sed in manus Patris amantissimi, qui cùm nobis nihil tale meritis vitam ac multa bona dederit, maiora secreto à mortali corpore animo concedet, si hîc illum dilexerimus: Quam suavissimam spem celebrans Plato in Epiminide: *Præclara*, inquit, *spes est, fore, ut post mortem consequatur quis omnia, quorum, desiderio accensus, instituerit, transegeritque quàm optimè potuerit vitam.* Cupiditate inexplebili non torquetur, quia certò novit, sibi nihil deberi, proindeque non modò pro sufficienti, verùm etiam pro magno habet, quidquid illi Deus concesserit. Dolorem consolatur, non inani Epicuri dilemnate, *Si summus, brevis; si productior, levis*; sed constanti persuasione, Dei medicas manus non torquere nisi ut prosint. Quæ in vita jucunda occurrunt præ cæteris suavius degustat, primò quia virtute, ut sale, condita fiunt ei sapidiora; Deinde quod puriori sit palato, ac passionum ægritudine minimè depravato: Postremò

mò quod cùm omnia vitæ bona habeat ut Dei beneficia, gratiùs illa suscipit de tam digna & amica manu, lætusque cogitat se convivam magni regis. Imò quia Deum habet ut amicum, non modò de bonis ab eo susceptis purissimam percipit voluptatem; sed etiam diviniore perfruitur delectatione, cùm cogitat, quam bene sit amico suo! Quam sit potens! Quam latè regnans! Quam dives! Gaudet quippe de his omnibus ut filius de paternis bonis. Sed fusior essem si singula persequerer. Tantùm, quæso te, tantisper proponas tibi animo virum cujusvis sortis & genii, sed cui altè animo insederint cognitio & amor Dei, emergentesque exinde affectus ut à nobis tantisper delineati sunt; planè eum habebis non modò ut beatissimum hominem, sed ut visibilem quemdam Deum. Quæ cum ita sint, nihil cunctandum, sed capessenda unicuique nostrùm hæc vitæ forma, atque contra omnes vitiorum impetus constanter tenenda. Sed rem delibasse sufficiat; est enim, ut superiùs monuimus, exigenda uberior horum cognitio ex fontibus Christi, qui hæc naturaliter quidem manifesta, sed tam parum à Philosophis animadversa commonstravit; Atque insuper adjecit longè præstantiora bona, spem ac sortem nostram in immensum superantia, adoptionem filiorum, gratiæ Thesauros, spiritus sui consolationem, amoris innumera pignora, regni hæreditatem, æternæ vitæ societatem, &c. Sed de his ad Theologiam.

§. III.

In quæ operatione consistat essentialiter Beatitudo formalis.

CVm, , ut superiùs insinuavimus, ad beatitudinem concurrant duæ illæ intellectivæ partis facultates intellectus & voluntas, paulò subtilius hic determinandum est, Vtrius potentiæ actus hac in re primas obtineat, atque idcirco essentiam beatitudinis formalis constituat? Scotus præfert actum voluntatis : S. Thomas verò, Thomistæ omnes, plureſque alii præferunt actũ intellectus. Quidam essentiam beatitudinis ex utroque integrant. Pro resolutione.

Dico primò : Felicitas formalis non potest essentialiter consistere in pluribus actibus. Ita D. Thomas tum in 1.2.q.3.art.3.tum 3. contra Gentes cap. 37.

Conclusio supponit distinctionem apprimè notandam felicitas quoad essentiam & quoad statum. Felicitas quoad statum est collectio omnium perfectionum quarum homo est capax, & quæ ad felicitatem quocumque modo pertinẽt; Hanc definit Boëtius, *Stratum omnium bonorum aggregatione perfectum.* Sed cùm in omni composito ex pluribus aggregato aliquid se habet per modum essentiæ, aliud verò per modum proprietatis, ornamenti, dispositionis, &c. in illa bonorum variis actibus obtentorum congregatione aliquid se habet per modum proprietatis & appendicis, aliud verò per modum essentialis constitutivi ; à quo scilicet tanquam à fonte cætera fluunt : Et hæc est beatitudo essentialis, quam dicimus non in pluribus sed in

uno duntaxat actu propriè consistere.

Probatur conclusio : Primò , quia felicitas essentialis est illa actio , quâ primario consequimur summum bonum : Sed illa actio non est nisi unica, ut ostendetur in tertia conclusione : ergo felicitas essentialis consistit in unica actione.

Secundò , felicitas consistere debet in operatione perfectissima, & ad quam cætera ordinantur , vel ut proprietates ex ea consecutæ , vel ut ornamenta, &c. Sed hæc operatio in homine unica est, scilicet contemplatio quæ & cæteris perfectior est & omnes alias sibi subordinat, ut ostendit D.Thomas 3.contra Gentes cap.37. ergo hæc unica constituit essentialem beatitudinem.

Tertiò demum, in omnibus actibus subordinatis videmus esse unum primarium, cui omnes alii subordinantur ; imò ordo consistit in eo quod cætera reducantur ad primum : Vnde verus receptissimumque effatum est, *Omnem multitudinem reduci debere ad unitatem*; quod & inductione patet, tum in motibus corporalibus, qui omnes fluunt ab uno primo , scilicet primi mobilis; tum in motibus vitalibus animalium, qui omnes oriuntur ab uno primo , motu scilicet cordis; tum in affectionibus voluntatis,quæ omnes pullulant ab una prima ultimis finis volitione,tum in passionibus , animæ, quæ omnes oriuntur , à prima scilicet amore , &c. Atqui actus pertinentes ad felicitatem ordinatissimi sunt : ergo debent procedere ab illo primo & principaliori , qui proinde essentialem felicitatem constituit.

Objicies primò : Felicitas est summum bonum summaque perfectio:Sed plures operationes

sunt meliores, quàm unica: ergo in pluribus consistit felicitas.

Respondeo distinguendo majorem; Felicitas est summum bonum summaque perfectio, aggregativè & extensivè, nego radicaliter & intensivè, concedo: Et pariter ad minorem, plures operationes sunt meliores quàm unica, aggregativè & extensivè, concedo, radicaliter & intensivè nego, & nego consequentiam. Differt enim felicitas quoad statum à felicitate quoad essentiam quoad illa sit aggregatio bonorum & perfectionum omnium ad felicitatem concurrentium; ista verò sit in illis perfectionibus excellentissima, in qua cæteræ radicaliter continentur & ad quam reducuntur. Addi posset felicitatem formalem non esse summum bonum ut quod & entitativè, sed ut quo & consecutivè, id est operationem quâ consequimur primariò & principaliter summum bonum, quæ non est nisi unica.

Objicies secundò: Felicitas essentialis debet complere omnia justa desideria: Sed unica operatione non complentur omnia justa desideria; quippe aliæ operationes supersunt expetendæ: ergo felicitas essentialis non est unica sed multiplex operatio.

Respondeo distinguendo majorem: Felicitas essent aliis debet complere omnia justa desideria, formaliter nego; radicaliter, concedo: Et pariter distinctione applicata minori, nego consequentiam. Quemadmodum enim essentia hominis non debet formaliter dare, sed solùm radicaliter præcontinere omnia quæ pertinent ad hominem; ita nec felicitas essentialis debet formaliter dare omnes perfectiones ad statum felicem pertinentes sed solùm radicaliter eas præhabere.

Objicies tertiò : Felicitas essentialis consistit in vnione perfectissima cum summo bono: Atqui per vnicam operationem non fit perfectissima vnio , quippe cùm adhuc superest vlterior peragenda per alias operationes : ergo , &c.

Respondeo distinguendo majorem : Felicitas consistit in perfectissima vnione,perfectione primariâ intensivâ,concedo : perfectione omnimodâ & extensivâ,nego : Et distinctione applicatâ minori , nego consequentiam. Essentia enim rei id quod perfectissimum in re , non quidem perfectione omnimoda , quippe cùm vlteriùs perficiatur accidentia superaddita ; sed solùm perfectione intensivâ & primariâ , à qua vt à fonte aliæ profluunt.

Dico secundò : Felicitas formalis non potest consistere in actu voluntatis. Ita docet perpetuò D.Thomas,Thomistæ omnes,& cõmuniùs Philosophi ac Theologi,contra Scotũ & Scotistas.

Probatur conclusio ratione fundamentali quam habet D.Thomas 1.2.quæst.3.art.4. Felicitas est essentialiter consecutio summi boni & vltimi finis : Sed impossibile est consecutionem summi boni esse actum voluntatis : ergo felicitas formalis non est essentialiter actus voluntatis. Major patet. Vt enim felicitas objectiva est bonum summum quod felices facit , ita felicitas formalis est assecutio illius boni. Minor verò tripliciter probatur.

Primò ex ipsa ratione voluntatis , quæ est inclinatio in bonum: Inclinatio autem nõ est assecutiva boni , aliàs vt assequeremur bonum,satis esset ipsum velle : Imò non tangit bonum nisi affectivè , inquantum affectus ejus terminatur ad ipsum; cæterùm attactus effectivus & possessivus boni fit per aliquid aliud,quam per inclina-

tionē & affectum ad ipsum; vt si sit bonum sensibile, per sensum; sicuti Musica possidetur auribus, sapor gustu, &c. Si sit bonum naturale, per vnionem naturalem, puta per contactum & indistantiam localem, quomodo lapis possidet centrum; vel per inhæsionem, sicut homo possidet sanitatem: si verò sit bonum intelligibile, per intellectum, sicut doctus intellectu possidet scientiam.

Secundò idem suadetur inductione, nam vt insinuat D. Thomas 1. 2. art. cit. & ampliùs declarat in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 1. Omnis actus voluntatis erga bonum, vel est inclinatio in bonum absens vt amor, desiderium, spes, intentio, &c. vel quietatio in bono præsenti, ut fruitio & delectatio. Sed nullus eorum actuum est assecutio boni: ergo assecutio boni non potest esse actus voluntatis. Declaratur minor: & in primis quod inclinatio in bonum absens non sit illius assecutio, de se patet: Quòd verò etiam quietatio in bono non sit assecutio illius, suadetur; nam quies in bono supponit possessionem & assecutionem ejus; si quidem ideò voluntatis motus quiescit, quia respicit bonum vt adeptum, quod respiciebat antea vt acquirendum: ergo quies in bono non est eius adeptio, sed potiùs complacentia de adeptione præsupposita, seu affectio consequens ex possessione boni.

Tertiò demùm suadetur eadem minor, specialiter de amore & fruitione, nam amor abstrahit à præsentia & absentia; amamus enim bonum & absens & præsens: Fruitio verò, cùm sit jucunda requies in bono possesso, non facit possessionem boni, sed ad eam consequitur: Vt enim egregiè observat D. Thomas 1. 2. quæst. 3. art. 4.

voluntas fruitur bono & delectatur in ipso,ex eo quod ut præsens & possessum : non autem è converso bonum sit possessum & præsens ex eo quod voluntas fruitur ipso , & in eo delectatur.

Objicies primò : Ex ipso D.Thoma in 4.dist. 46.q.1.art.1.quæstiunc.1.ad 5.homo perfectiùs conjungitur Deo , qui est felicitas ejus , per affectum , quàm per intellectum : Atqui felicitas essentialis consistit in perfectissima conjunctione cum bono : ergo fit per affectum.

Respondeo ex eodem D. Thoma ibidem,idèo hominem perfectius conjungi Deo per affectum, quia vnio supponit intellectivam,cui advenit affectiva decorans & perficiens ipsam , sicut proprietas essentiam:Primò enim necesse est assequi bonum intelligibile,& hoc fit,vt mox dicetur , per intellectum : Deinde ex effectiva consecutione derivatur in voluntatem quædam affectiva adhæsio & veluti spiritualis cõplexus boni possessi,quatenus ei tanquam centro affectus vniuntur & adhærent , cupientes ipsum firmiter retinere. Vnde in forma , homo perfectiùs unitur bono per affectum,perfectione consummativâ & completivâ , concedo ; perfectione essentiali & quid ditativâ , nego.

Objicies secundò : Variæ sunt Patrum authoritates , in quibus reponunt felicitatem in gaudio , delectatione,fruitione, jucunda , fruitiva , suavique Dei præsentis dilectione,&c.quas omnes referre longius esset ; imò scriptura vocat felicitate , *gaudium* : ergo est actus voluntatis.

Respondeo ad has omnes authoritates,in locis quæ ad duci solent,Patres solum descriptivè definire beatitudinem , non verò essentialiter:Patres enim rhetoricè magis quàm philosophicè res

tractare solent: ideòque frequentiùs utuntur descriptionibus, quæ sunt Rhetoricæ definitiones, rem per proprietates & adjuncta notiora explicantes, quàm subtilibus & quidditativis definitionibus. Scriptura verò vocat felicitatem *gaudium*, non formaliter, sed objectivè, quatenus felicitas est summi gaudii objectum; quo loquendi modo Christus vocari solet *nostra spes, salus, amor, corona gaudium, &c.* non formaliter, sed objectivè.

Objicies tertiò. Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus & consecutivus summi boni, quâ ullus alius; ergo in eo felicitas essentialiter consistit. Probatur antecedens: Nam proprium amoris, qui est actus voluntatis, est unire amatum cum amante, ut probat D. Thomas 1. 2. quæst. 28. art. 1. Vnde Dionysius cap. 4. de Divim. nom. vocat amorem, *vim unitivam*, & Augustinus. lib. 8. de Trinit. cap. 10. *amor*, inquit, *est junctura quædam Deo copulans*: Imo amor est transformativus; unde Augustinus Tract. 2. in 1. epistolam Ioan. *Si terram diligis terra es, si Deum Deus eris*: Et Confessionum lib. 4. c. 6. *Quidam benedixit de amico suo, dimidium esse animæ suæ*; ergo perfectissima unio fit per actum voluntatis.

Respondeo distinguendo attecedens: Actus voluntatis & perfectiori modo unitivus, unione affectivâ, concedo; unione effectivâ & possessivâ, in qua consistit felicitas, nego. Voluntas enim & amor non uniunt possessivè; ut ostensum est in probatione, sed solùm affectivè: Quæ affectiva unio præcipuè consistit in tribus: Primò per appropriationem, quatenus amicus se habet ad amicum sicut ad seipsum in amore amicitiæ, ipsumque reputat alterum se: unde com-

muniter dicitur, *amicus est alter ego*; in amore verò concupiscentiæ amans se habet ad bonum amatum non ut ad se, sed ut aliquid sui. Secundò per conformitatem, quatenus amor est quædam coaptatio cum re amata, & amicorum est idem velle & nolle. Tertiò per ecthasim & raptum, quatenus amor si sit fortis, rapit omnes affectus & cogitationes amantis ad amatum: in quo sensu dixit Christus, ubi est thesaurus tuus, ibi & cor tuum, id est affectus & cogitatio; quomodo etiam intelligi potest illud Platonis effatum; anima magis est ubi amat, quàm ubi animat. Cæterum unionem effectivam & possessivam amor non facit sed quærit, in quantū instigat ad eam sicut gravitas ad centrum; ut voluptuosus per voluntatem instigatur ad cibos delicatos, quos tamen gustu consequitur; & amici, ut refert Aristot. 2. Polit. cap. 2. ex Aristophane, *per amorem desiderant fieri unum; sed quia ex hoc accideret vel ambos, vel alterum corrumpi, quærunt unionem quæ decet & convenit: quam consequuntur per* familiarem convictum, & collocutionem.

Objicies quartò: Felicitas essentialis est quid ultimum: Sed actus voluntatis scilicet fruitio & delectatio, sunt ultimæ operationes animi circa bonum: ergo felicitas essentialiter consistit in actu voluntatis.

Respondeo distinguendo majorem: Felicitas essentialis est quid ultimum simpliciter & per modum consecutionis, concedo, est quid ultimum secundùm quid & per modum complementi proprietatis ex consecutione boni derivantis, nego: Et pariter ad minorem, fruitio & delectatio sunt ultimæ operationes simpliciter & per modum consecutionis, nego, secun-

dùm quid & per modum ornamenti, complementi & proprietatis, concedo; & nego consequentiam. Sicut enim in generatione forma substantialis dicitur ultimus terminus simpliciter, proprietates verò ab ea dimanantes sunt solùm quid ultimum secundùm quid: ita & felicitas essentialis seu consecutio summi boni, dicitur simpliciter ultimus terminus, operationes verò illam consequentes, ut delectatio & fruitio, sunt solùm quid ultimum secundùm quid & per modum ornamenti & proprietatis; unde Aristoteles dicit quod *delectatio est perfectio operis, sicut decor iuventutis.*

Objicies quintò: Actus in quo felicitas essentialiter consistit, debet respicere rem quâ sumus felices, sub ratione boni: Sed sola voluntas respicit objectum suum sub ratione boni, sicuti & intellectus sub ratione veri: ergo felicitas essentialis pertinet ad voluntatem. Et confirmatur; nam ejusdem potentiæ est tendere in bonum, & ipsum assequi: Sed sola voluntas tendit in bonum ergo consequitur bonum.

Respondeo distinguendo majorem: Actus in quo felicitas consistit, debet respicere rem, quâ felices sumus, sub ratione boni appetibilis, nego; consequibilis concedo: Et distinctione applicatâ minori, nego consequentiam. Cùm enim felicitas sita sit, non appetendo, sed in possidendo bono, actus quo constituimur felices, non debet respicere bonum ut appetibile, sed ut consequibile. Quamvis autem sola voluntas respiciat suum objectum sub ratione appetibilis; est enim appetibilis boni, non tamen sub ratione consequibilis, sed si sit bonum sensibile consecutio pertinet ad sensum; si bonum intelligibile, ad intellectum. Ad confirmationem responderi posset

eodem modo: Sed præterea distingui potest major. Ejusdem potentiæ est tendere in bonum executivè & ipsum assequi effectivè, nego: Ejusdem potentiæ est tendere in bonum executivè & ipsũ assequi affectivè, concedo. Quamvis autem sola voluntas tendat in bonum affectivè, aliæ tamen potentiæ tendunt in ipsum executivè, sicut sensus in bona sensibilia, & intellectus in bona intelligibilia: Vnde assecutio & possessio boni ipsis competit, & non voluntati.

Dico Tertiò: Felicitas formalis essentialiter consistit in actu intellectus, contemplatione scilicet perfectissimâ, quæ intra naturæ ordinem dẽ Deo haberi possit.

Conclusio est non solùm D. Thomæ, sed etiam Aristotelis, imò & Platonis egregiè ducentis, animam esse beatam, non ut pulchro & charo fruitur Deo, in quo est delectatio, quæ est actus voluntatis sed ut vero, id est, per cognitionem quæ est actus intellectus, tametsi pulchritudo statim consequitur, & proinde delectatio, ut in Philebo disũgnit, nec sejuncta hæc esse possunt. Nemo enim Deum contemplatur, nisi simul admiretur, & cognita pulchritudine bonoque, amet cum summa oblectatione. Eandẽ tradũt sancti Patres qui à Theologis fusè referuntur. Præ cæteris verò expressus est Augustinus lib. 28. qq. quæst. 35. ubi ex professo hanc difficultatem versans, concludit felicitatem consistere in cognitione. Eo quod habere summum bonũ nihil aliud sit quàm nosse. Vnde perelegantèr ait: *Quid est aliud beatè vivere nisi aliquid æternum cognoscendo habere; omnium enim præstantissimum est quod æternum est, & propterea id habere non possumus, nisi eâ re quâ præstantiores sumus, id est mente quidquid æ-*

tem mente habetur:, cognoscendo habetur. Quibus verbis tangit fundamentales hujus conclusionis rationes, nempe consecutionem summi boni spectare ad intellectum, quia est perfectissima potentiarum, & quia cum summum bonum sit quid intelligibile, non nisi intelligendo possideri potest. Vnde Psal. 5. *Hæc hæreditas* inquit, *intelligendo & videndo Deum possidetur.*

Probatur autem conclusione ratione: Primò, felicitas formalis, ut ex dictis pati, est essentialiter consecutio effectiva summi boni, affectiva enim non sufficit, cùm possit etiam haberi in via, & tendat ac suspiret ad effectivam:) Sed consecutio effectiva summi boni fit per actum intellectus: ergo felicitas formalis essentialiter consistit in actu intellectus. Probatur minor: Tũ quia summum bonum est bonum intelligibile, quod non potest haberi ac possideri nisi per intellectum, sicut bonum gustabile, scilicet sapor, possideri nequit nisi per gustum; bonum audibile, scilicet musica, per auditum, &c. Tum præcipuè ex discrimine quod est inter intellectum & voluntatem; in eo enim differt intellectus à voluntate, quod voluntas est facultas inclinativa ad res; sicut pondus inclinat & trahit ad centrum: unde Augustinus: *Amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*; & ideo voluntas potiùs trahitur ad res, & ab ipsis possidetur quàm eas possideat. At vero intellectus non est facultas inclinativa, sed potiùs attractiva, apprehensiva, proindeque possessiva sui objecti. Ergo consecutio summi boni fit per actum intellectus, & voluntatis.

Secundò suadetur conclusio ratione D. Thomæ 3. contra Gentes cap. 25. ratione 7. Felicitas

essentialiter consistit in operatione perfectissimæ potentiæ : Sed intellectus est perfectissima potentia : ergo felicitas essentialiter consistit in operatione intellectus. Major constat, tum quia felicitas ab Aristotele definitur, Operatio secundùm perfectissimam virtutem : Tum quia in subordinatis finis principalioris est semper finis omnium aliarum potentiarum, proindeque essentialis felicitas totius hominis. Minor verò abundè probata est in fine Physicæ.

Tertiò suadetur conclusio aliâ ratione D. Thomæ loco jam citato, cap.26.art.1. Cùm felicitas sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet ut secundùm eam potentiam ei conveniat, quæ est sibi maximè propria : Atqui potentia maximè propria intellectuali naturæ non est appetitus, sed intellectus, ergo felicitas debet ei competere secundùm operationem intellectus, & non appetitûs seu voluntatis. Declaratur minor : Quod est proprium rei ratione sui, est ei magis proprium quàm quod appropriatur ei tantùm ratione alterius. Atqui intellectus est proprius intellectuali naturæ per seipsum & ratione sui, appetitus verò non est ei proprius nisi ratione intellectus, quatenus ab eo dimanat, ipsumque participat; ergo intellectus est maximè proprius naturæ intellectuali, non verò appetitus. Minorem luculenter ostendit D. Thomas his verbis : *Appetitus omnibus rebus inest, licèt sit diversimodè in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc, quod res diversimodè se habeant ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantùm : quæ verò habent cognitionem sensitivam, & appetitum sensitivum habent; quæ verò habent cognitio-*

nem intellectivam, & appetitū cognitioni huic proportionatum habēt, scilicet voluntatem. Ergo voluntas secundùm quod est appetitus, nō est propria intellectuali naturæ, sed solùm secūdùm quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundùm se est proprius intellectuali naturæ.

Confirmatur demum. Primò: Verum est bonum intellectualis naturæ, ac proinde summum verum, scilicet Deus, summum ejus bonum: Sed verum possidetur solo actu intellectus; ergo possessio summi boni, id est felicitas, fit per intellectum. Secundò felicitas est consecutio, non qualiscunque, sed primaria, objecti beatifici: sed intellectus possidet primò objectum: præcedit enim voluntatem, cùm nihil sit volitum, quin præcognitum; ergo in actu ejus sita est felicitas. Tertiò demum: Contemplatio summi veri, scilicet Dei, habet omnes conditiones ad veram felicitatem requisitas, Nam præter quam quod omnia vitæ humanæ officia huic tanquam ultimo fini suo inserviunt, ut pereleganter ostendit D. Thomas 3. contra Gentes, cap. 37. est radix omnium ad felicitatem consequentium, ut amoris fruitivi, quietis, satietatis sine fastidio, delectationis summæ, pacis, securitatis, &c. Obtinetque præterea quinque veræ felicitatis dotes à Boëtio 3. de cons. enumeratas: sufficientiam scilicet, quam promittunt divitiæ; jucunditatem, quam promittunt deliciæ; celebritatem, quam promittit fama; reverentiam, quam promittit potentia. Hæc quinque excellenter tribuit æternâ perfectaque Dei contemplatio, sufficientiam quidē; nam per eam Deus habetur, qui solus sufficit, & veritas perfectè cognoscitur, quod unum est intellectualis naturæ, quâ talis votum. Affert

etiam jucunditatem, quia contemplatio veritatis est unica voluptas mentis. Dat quoque celebritatem, quia hominem clarum apud Deum & alias intellectuales creaturas efficit. Dat etiam reverentiam, nam hæc sapienti, ac ei qui Deo conjungitur, debetur; quis autem sapientior ac Deo conjunctior quàm qui Deum perfectè contemplatur? Tribuit demum securitatem à malis & in bonis: nam summa illa contemplatio in præmium virtutis in altera vita concessa, æterna est & inamissibilis, Deóque arctissimè coniungit, in quo est omne bonum, & ad quem nullum malum accedere potest.

Cæterùm quæ de hac naturali contemplatione, quam Authorem naturæ in præmium virtutis in statu purè naturali repensurum fuisse probavimus, dicta sunt, cum maiori adhuc fœnore conveniunt supernaturali illi visioni, quæ est præmium felicitasque ordinis gratiæ, ut ostendunt Theologi; de qua tamen dicere abstinuimus, ne falcem in alienam messem Philosophia nostra immitteret.

Obiicies primò: Felicitas essentialiter consistit in operatione ulteriùs non ordinata: Sed contemplatio Dei ordinatur ad amorem: Nam, ut ait D. Anselmus in libro, cur Deus homo: Proversus ordo est amare ad intelligendum, rectus verò intelligere ad amandum: ergo felicitas essentialis non consistit in contemplatione, sed magis in amore.

Respondeo cum Ioanne à sancto Thoma distinguendo maiorem: Felicitas consistit in operatione ulterius non ordinata ut medium ad finem, concedo, ut causa ad effectum & essentia ad proprietatem nego: & ad minorem, contemplatio Dei ulteriùs ordinatur ad amorem,

ut ad suum finem, nego, ut ad suam proprietatem & effectum ex illa consequentem, concedo, & nego consequentiam. Siquidem quamvis sit contra rationem felicitatis essentialis ut referatur ad vlteriorem finem, non tamen ut tendat ulterius ad producendos effectus ex illa consequentes: amor autem naturaliter intellectionem consequitur quasi effectus causam: ideóque rectus ordo exigit ut intelligamus ad amandum. Mitto alias primas solutiones, quas huic authoritati tradunt Theologi Thomistæ.

Instabis: Amor Dei perfectior est, perfectiúsque unit Deo, quàm quælibet cognitio, saltem extra intuitivam visionem: Sed contemplatio illa, de qua loquimur, non est ipsa Dei visio, cum hæc sit præmium in ordine gratiæ: ergo amor est perfectior, perfectiúsque unit Deo quàm talis contemplatio, proindéque aptior est ut sit essentialis felicitas. Probatur maior: Nam amor tendit in Deum ut est in se, ipsique immediatè unitur: At verò contemplatio extra visionem non tendit in Deum nec ipsi unitur ut est in se, sed solùm ut repræsentatur per species creatas, id est, valde imperfectè.

Respondeo distinguendo maiorem: Amor perfectior est, perfectiúsque unit Deo quàm quælibet cognitio extra visionem, in ratione possessionis & assecutionis, nego, in alio ordine, transeat. Quamvis enim amor quadantenus esset perfectior, perfectiúsque conjungeret Deo, (quod discutere non est necesse) attamen semper stat quod unio illa non est per modum possessionis, quia amor ex sua ratione non est possessivus & consecutivus Dei, proindéque minùs aptus ut sit essentialis felicitas. Sicut & unio hypostatica, quamvis perfectiùs uniat Deo quam ipsa

supernaturalis visio, quia tamen non coniungit ut bono intelligibili possesso, sed ut supposito substentanti, id circo esse nequit essentialis felicitas.

Vrgebis: Per contemplationem (præcipuè quæ fit per species creatas, de qua solum loquimur) anima non unitur Deo entitativè, sed solùm intelligibiliter, & in *esse* intentionali; ergo in illa nequit consistere essentialis felicitas.

Respondeo cum Ioanne à S. Thoma, unionem intẽtionalem & intelligibilem esse realem assecutionem & possessionem boni intelligibilis, sicut in natura sensibili unio intentionalis & sẽsibilis est possessio boni sensibilis Bonum enim naturæ intellectualis est veritas, quæ non nisi per unionem intelligibilem & actualem manifastationem possidetur. Vnde meritò Augustinus suprà relatus ait, *summum bonum habere, nihil aliud est quàm nosse.*

Obiiciet secundò: Ex D. August. lib. de moribus Ecclesiæ. *Beatus dici non debet, qui non amat quod habet, etiam si optimum sit quod habet:* Sed stante illâ naturali contemplatione anima potest nõ amare Deũ; ergo stante illa naturali contẽplatione potest esse nõ beata, proindéque in illa non est essentialis felicitas. Probatur minor: Nulla quãtumvis sublimis, Dei cognitio, extra claram visionem, necessitat ad amorem Dei; ergo stante illa naturali contemplatione anima potest non amare Deum.

Respondeo quod sublimis illa contemplatio idem in ordine naturæ proportionaliter facit; quod clara Dei visio in ordine gratiæ. Vnde sicut clara Dei visio necessariò infert amorem supernaturalem, eo quod per eam manifestè videat beatus Deum esse summum, imò omne bo-

num ita sublimis illa contemplatio, quæ est præmiũ ordinis naturæ, infert necessariò amorem Dei naturalem: quia ostendit manifestè Deum esse summum bonum in ordine naturæ. Et præterea cùm anima per separationẽ à corpore in æternum firmetur in bono amato, cùm illa contemplatio sublimis nõ retribueretur, nisi iis qui in via naturalis charitate dilexissent Deum, eos in æternum firmaret in amore Dei, sicque beatos efficeret, quia boni amati possessores constitueret. Vnde neganda est minor argumenti: & ad probationem distingui potest antecedens: nulla cognitio extra visionem necessitat ad amorem Dei omnimodum, id est, tam naturalem, quàm supernaturalem, concedo; naturalem nego. Sicut enim summa Dei cognitio necessitat ad amorem in omni ordine; ita & summa naturalis cognitio necessitat ad amorem naturalem.

Dices: Felicitas cõsistit in actu omnium amabilissimo: Sed voluntas plus amat proprium actum, quàm actum intellectus; ergo felicitas non consistit in actu intellectus, sed voluntatis. Probatur minor: Nam quælibet potentia plus amat proprium actum, quam actum alterius potentiæ.

Respondeo negando minorem. Ad probationem dico id verum esse cæteris paribus, & quando actus alterius potentiæ non est summum bonum suppositi: Contemplatio autem Dei, ut ostensum est, est summum bonum naturæ intellectualis, & ideo voluntas quæ est inclinatio totius suppositi, ardentiùs amat contemplationem illam, quàm proprios actus.

QVÆSTIO SECVNDA,

De actibus moralibus seu de voluntario, præcipuè libero.

EXplicatio fine ultimo morum, seu beatitudine, nunc agendum est de motibus, quibus itur ad illum finem, seu de actibus voluntariis & liberis, quibus tanquam quibusdã spiritualibus gressibus natura intellectualibus pergit ad suum finem: quique sunt propriè materia & subjectum finem: quique sunt propriè materia & subjectum moralitatis, id est, bonitatis & malitiæ. Quamquam autem variæ, præclarissimæque quæstiones agitari soleant circa actus voluntario, quia tamen eas sibi vendicant Theologi, ideo cæteris vel missis, vel breviter attactis, eas solùm accuratiùs exequemur, quæ maximè ad naturalem Philosophiam pertinent. Vnde quidquid in hac quæstione dicendum ocurrit, tribus complectemur articulis, quorum primus erit de voluntario in communi: Secundus ne voluntario libero, cujus discussionem pluribus Philosophiæ difficultatibus summè necessariam huc usque distulimus: Tertius de actibus voluntariis speciatim.

ARTICVLVS PRIMVS,

De voluntario in communi: Quid sit; à quibus tollatur: & quomodo dividatur.

DIco primò: Volũtarium rectè definitur, Cujus principium est ab intrinseco, cũ cognitione finis. Definitio desumitur ex Aristotele, Damasceno, & D. Thoma.

Explicari autem potest cum D. Thoma 1. 2. quæst. 6. art. 1. advertendo quod nomen *volũtatis* hoc propriè importat, ut motus & actus sit à propria illius qui movetur inclinatione, proindéque perfectè à principio intrinseco; (quippè ea quæ ab extrinseco sunt, qua talia, non sunt ex inclinatione, sed quasi ex violentia.) Ad motum autem tria concurrunt, principium passivum, quod movetur, principium activum, quod movet; principium finale, quod excitat & allicit agens ad movendum. Ille ergo motus dicitur perfectè ab intrinseco procedere: proindéque voluntarius, cujus hæc omnia principia sunt ab intrinseco, ita ut in eo quod movetur, non solùm sit principium talis motûs susceptivum, uti est in corpore cœlesti; aut etiam activum, uti est in omni motu vitali; sed etiam finale, uti est in agentibus cognitione perditis, quæ ex finis cognitione se movent ad agendum: ut animal ex cognitione cibi, qui est finis localis motûs, se movet ad ejus prosecutionem. Hæc autem omnia comprehendit jam data definitio, principium quidem passivum & activum, dum dicit motum voluntarium esse, *cujus principium est ab intrinseco*;

finale verò dum additur, *cum cognitione finis.*

Ex hac definitione deduci facilè poteſt quænam opponantur voluntario, cauſentque involuntarium. Vnde pro eorum explicatione.

Dico ſecundò: Violentia penitùs tollit rationem voluntarii, ſaltem ſi ſit ſufficiens & abſoluta.

Concluſio ſupponit duplicem diſtingui poſſe violentiam; ſufficientem ſcilicet, quam D. Thomas *compellentem* vocat; Iuriſtæ verò *abſolutam*: & inſufficientem, quam D. Thomas *impulſivam* vocat, Iuriſtæ *conditionatam.* Violentia ſufficiens, compellens? ſeu abſoluta, quam rectè *Phyſicam* dixeris, eſt dum aliquis actus vi intellectuabili à nobis extorquetur, & hæc locũ habet tantùm in actibus exterioribus: Nam conſenſus internus voluntatis ſic extorqueri nequit. Violentia verò inſufficiens, impulſiva & conditionata, quam rectè *moralem* dixeris, eſt dum nimis, terroribus, ſuppliciis ad agẽdum ita inducimur, ut tamen determinandi jus nobis relinquatur. Sic dum Tyrannus vi pœnarum extorquere conatur abnegationem fidei, aut ſubſcriptionem impiæ ſententiæ; eſt violentia inſufficiens, impulſiva, conditionata, ſeu moralis. At ſi plenam thuremanum alicujus prunis adurendam per vim ſupponat, donec ardore ignium aperta thus in ſubjectas prunas emittat, eſt violentia ſufficiens, compellens, abſoluta, ſeu Phyſica,

Concluſio ergo procedit de iſta violentia ſufficiente, quam dicimus perimere penitus voluntarium. Siquidem capitaliter opponitur voluntario ut ſit ab extrinſeco & renitente agentis inclinatione. Sed actus per talem violentiam extorſus eſt ab extrinſeco & contra inclinatio-

nem:ergo nullatenus est voluntarius; proindéque nec bonus,nec malus maraliter.

Dico tertiò : Metus, etsi aliquatenus minuat, attamen non tollit prorsus voluntarium. Vnde actio facta ex metu est mixta ex voluntario. Conclusio est communis ; pro cujus intelligentia.

Nota metum esse passionem causatam ex malo impendente difficilè vitabili. Alius autem dicitur *gravis & qui cadat etiam in virum constantem*, alius *levis & non cadens in constātē virum* : Metus gravis est, quando malum impedens est grave & certum : levis verò quando malum impēdens vel est leve, vel incertum. Sæpe ergo metu alterutro extorquetur ab homine consensus in rem quam abhorret, ut mercator metu naufragij pretiosas merces ad alleviādam navim projcit in mare. In quo quidem casu tria concurrunt: Primo amor minoris boni, scilicet mercium: Secundò amor majoris boni; scilicet vitæ : Et tertiò consensus in carentiam minoris boni ab conservandum majus. Dicimus ergo hunc consensum metu exortum esse mixtum ex voluntario & in voluntario.

Probatur conclusio: Quod est ex inclinatione , est voluntarium ; quod verò est contra inclinationem est involuntarium : Sed consensus ex metu partim est ex inclinatione , partim contra inclinationē; ergo est mixtus ex voluntario & involuntario. Declaratur minor : Vt enim mox natum fuit, in agēte ex metu duplex est inclinatio , alia major quâ vult servare , v. g. vitam ; alia minor , quâ vult cum vita , si potest , retinere pecuniam : Sed consensus in jacturam pecuniæ propter conservationem vitæ est juxta primam inclinationem , & contra se-

cundam,ergo,&c.

Confirmatur:Nam, ut peregregiè observat D.Thom.actio ex metu est partim ab intrinseco,partim ab extrinseco:ergo est partim voluntaria, partim involuntaria. Declaratur antecedens: Quod ex amore agimus, ab intrinseco agimus,quia amor est motus ab intimis voluntatis visceribus enascens: quod verò est ex metu, ex quadātenus ab extrinseco,quia metus est passio appetitus minimè naturalis,sed forinsecùs ab urgēte periculo intrusa:Atqui actio facta ex metu,partim procedit ex amore servandi majus bonum,partim ex timore incurrendi malum: ergo, &c.

Quæres: Cùm actio ex metu sit mixta ex voluntario & involuntario,estne dicenda simpliciter voluntaria,an in voluntaria?

Respondeo cum Aristotele & D. Thoma esse simpliciter voluntariam & secundùm quid tantùm involuntariam.Quod enim attentis omnibus circunstantiis efficaciter est volitum, cēsetur simpliciter voluntarium; quod verò non nisi inefficaciter & conditionatè est non volitū, censetur solùm secundùm quid involuntarium. Cùm igitur id quod fit ex metu, ut projectio mercium in mare ad vitæ conservationem, attentis omnibus circunstantiis sit volitum,idque voluntate efficaci & inferente effectum, sit autem duntaxat inefficaciter & conditionatè non volitum,si scilicet esset alia evadendi commodior via,simpliciter est voluntarium, & secundùm quid tantùm involuntarium.

Inferes, in his quæ fiunt etiam ex gravi metu,esse sufficiēs volūtarium ut peccata sint,quādo sūt mala:Imò cōtractus factos ex gravi metu esse validos,sunt enim simpliciter voluntarii.

Attamen sunt quædam quæ ax natura rei plenũ perfectúmque voluntarium requirunt, eo quod perpetuam & indissolubilem obligationẽ importent, cujusmodi sunt matrimonium & votum solemne; unde irritant à jure, si fiant ex metu, non quidem levi, sed cadente in constantem virum.

Dico quartò: Concupiscentia non tollit, sed potiùs facit voluntarium. Ita D. Thomas 1. 2. quæst. 6. art. 7. Per concupiscentiam verò intelligitur motus appetitus sensitivi in bonum delectabile.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ: Dicitur aliquid voluntarium, ex eo quod voluntas in id fertur: Atqui concupiscentia non impedit, sed magis facit ut voluntas in aliquid feratur: ergo non impedit, sed facit voluntarium. Declaratur minor ex discrimine quod est inter metum & concupiscentiam. Metus enim non reddit opus gratum & amatum, sed solùm in vitam quadantenus voluntatem necessitatis vinculis trahit, ideòque opus ex metu remanet semper displicens ac odiosum, proindéque aliquatenus in voluntarium. At verò concupiscentiam movet ad opus reddendo illud gratũ quatenus suis illecebris inclinat in illud voluntatẽ, ut in aliquid omnino amabile, Vnde in his quæ ex concupiscentia victrice fiunt voluntatis præcedens inclinatio emollitur, enervatur, expungitur; novâque illi subrogatur, quâ opus prius displicens, de novo gratum & amabile, proindéque voluntarium, fiat. Sic Davidi ardenter legem Dei amanti concupiscentia ex aspectu Bethsabee nata cor mollivit, & suis blãditiis ita subvertit vt frigescente cupiditate, non invitus id quod displicebat elegerit, sed mutatus,

tus, id quod antea nolebat optaverit.

Dices primò: Concupiscentia diminuit peccatum; qui transgreditur præceptum ex malitia, quam qui ex passione; ergo diminuit voluntarium. Secundò concupiscentia diminuit cognitionem, ideóque dicitur *excæcare*; ergo non facit, sed potiùs impedit voluntarium.

Respondeo ad primum ideò concupiscentiam minuere peccatum, non quod diminuat rationem voluntarii, sed quia impedit perfectam deliberationem. In his enim magis meremur aut demeremur, quæ ex pleniore iudicij deliberatione agimus, Respondeo ad secundum cum D.Thoma 1.2. quæst. 6.art.7.ad 3.hanc ipsam diminutionem cognitionis esse aliquatenus voluntariam, quatenus voluntas passione præoccupata retrahit judiciũ à diligenti examine. Vnde talis inconsideratio non tollit rationem voluntarii.

Dico quintò: Ignorantia antecedens tollit prorsus voluntarium; non tamen consequens. Conclusio communiter recipitur, & explicatione magis eget quam probatione Vnde.

Explicatur: advertendo triplicem præcipuè distingui ignorantiam, alia dicitur *antecedens*, alia *consequens*, alia *concomitans*. Antecedens est quæ nullo modo est voli a, & est causa volendi aliquid, quod non eligeretur, si adesset cognitio; ut dum quis amicum in sylva latentem incautus ferit, putans esse feram, hæc ignorantia dicitur *antecedens*, & alio nomine *invincibilis*. Hanc dicimus tollere penitus voluntarium, ac proinde rationem meriti & demeriti. Cuius ratio est quia tollit penitus cognitionem, quæ essentialiter requi-

ratur ad voluntarium, ut patet ex ejus definitione. Ignorantia verò consequens est, quæ aliquo modo est volita, vel expressè, ut in illis qui Iob 21. dicunt Deo, *Recede à nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*; & in illo de quo dicit Scriptura, *noluit intelligere ut bene ageret*, & hæc dicitur *malitiosa & affectata*; vel tacitè & interpretativè, ut in illis qui socordiâ negligunt addiscere, quæ scire tenentur & possunt? & hæc dicitur *crassa*. Dicimus ergo hanc ignorantiam consequentem actum voluntatis, non tollere rationem voluntarii, saltem in causa: Hoc ipso enim quod quis scire negligit ea quæ tenetur & potest, censetur nolle facere illa quæ propter hanc ignorantiam omittit. Ignorantia demum concomitans est, quæ quidem non est volita, sed adhibita est sufficiens cura ut tolleretur; attamen id quod ignoratur, etiam si sciretur, perinde fieret: Vt dum quis itâ percitus hostem in silva latentem quæritur ad interimendum & spe reperiendi ademptâ, incumbens venationi, puransque in senticeto latere aptum, telum vibrat, quo perimitur hostis quem si advertisset perinde occidisset: talis dicitur agere ex ignorantia concomitante. Hæc quemadmodum est media inter antecedentem & consequentem, ita medio modo se habet: non enim positivè tollit rationem voluntarii, reddendo actum involuntarium, sicut antecedens, nec facit ut actus sit voluntarius, sicut consequens; sed solùm negativè se habet, efficitque ut effectus nec sit volitus, nec nolitus, sed tantùm præcisè non volitus actualiter.

Quantùm ad tertiam tituli partem, voluntarium primò dividitur in perfectum, & imperfectum. Voluntarium perfectum est, quod fit ex

perfecta finis cognitione id est quod regulatur à cognitione quæ attingit finem, non solum materialiter eius bonitatem apprehendendo, sed etiam formaliter eius merita ponderando, & cum mediorum utilitate conferendo. Tale voluntarium solis agentibus intellectualibus competit, quia solis intellectùs est rationem finis cognoscere ac media in finem ordinare. Voluntarium imperfectum est, quod procedit ex imperfecta finis notitia, quæ scilicet finem bonitatemque illius apprehendit, non tamen penetrat ad rationem formalem finis, eius cum mediis proportionem examinando. Tale voluntarium reperitur in brutis, pueris, amentibus, motibus primò primis, &c.

Dividitur secundò voluntarium in liberum & necessarium. Voluntarium liberum est, quod regulatur per judicium indifferens, & est ita sub potestate dominioque voluntatis, ut de eo ad beneplacitum disponat. Voluntarium necessarium est, quod regulatur per judicium ad unum determinatum, nec relinquit voluntati dominium jusque disponendi.

Dividitur tertiò voluntarium in formale & virtuale. Voluntarium formale est quod procedit à voluntate per actum proprium: voluntarium verò virtuale est quod procedit ex aliquo actu præcedente, in quo virtualiter includitur, & à quo sequitur. Sic dum quis iter facit, singuli passus dicuntur voluntarij virtualiter, quia procedunt ex voluntaria efficacique intentione, quâ se commisit viæ.

Dividitur quartò voluntarium in positivum & negativum seu, ut alii vocant, in directum & indirectum. Voluntarium directum & positivum est, quod fit per actus positionem: nogativum

verò & indirectum, quod fit per actus omissionem quando scilicet aliquis, tenetur, potest, advertit & tamen, non agit, sed aliis intendit censetur voluntarium indirectum & negativum.

Dividitur quintò in voluntarium elicitum & imperatum. Voluntarium elicitum est actus ipse voluntatis, ut amor, odium, &c. Voluntarium imperatum est actus quem alia potentia elicit ex applicatione voluntatis, ut ambulatio, comestio, locutio, &c.

Dividitur sextò voluntarium in Physicum & Morale. Physicum est quod est à voluntate propriæ personæ: Morale verò quod fit per procuratorem, cui jus nostrum commissum est vel à lege vel à natura, vel à nobis. Sic dispositio tutoris est moraliter voluntaria pupillis & dispositio magistratuum toti urbi.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De Voluntario libero.

ETsi de libertate, quæ voluntatis dos est, gendi occasio sese superiùs obtulerit, cùm de ipsa voluntate in fine Physicæ disserebamus, opportuniùs tamen visum est, hoc totius moralitatis fundamentum, in morali, tanquam in propria sede discutiendum, ac pro rei momento paulò accuratiùs fusiùsque examinandum reservare. Quæ verò de libertate dicenda occurrunt, quatuor complectemur paragraphis, in quorum primò variæ libertatis divisiones referentur: In secundo radix & origo libertatis arbitrii investigabitur: In tertio discutietur, an indifferentia sit de ratione libertatis arbitrij:

In quarto,quæ indifferentia ſit de ratione libertatis.

§. I.

De variis Libertatis diviſionibus & acceptionibus.

CVm libertas opponatur ſervituti ac ſubjectioni à qua eximit, tot modis dicitur libertas, quot modis ſervitus & ſubjectio. Servitus autem ſeu ſubjectio voluntatis ex quinque præcipuè principiis oriri poteſt. Primò, à principio externo cogente, ac violentiam inferente. Secundò à principio intrinſeco ad unum naturaliter determinante & reſtringente,cujuſmodi eſt naturalis inſtinctus, quo res non ex propria deliberatione, ſed ex naturali diſpoſitione ad aliquid rapitur. Tertiò, à perverſo habitu aut paſſione voluntatem impellente ac trahente, & à rectitudine morali dimovente. Quartò, à lege obligante. Quintò,à miſeria & pœna invitum mulctante ac opprimente: His enim omnibus principiis voluntas obnoxia ſubjectáque eſſe poteſt. Hinc oritur quintuplex libertatis ſpecies.Prima dicitur *libertas ſpontaneitatis & lubentiæ*,conſiſtitque in exemptione à violentia & coactione. Secunda dicitur *libertas arbitrij*, conſiſtitque in exemptione ab inſtinctu, naturalique judicio ad unum determinante. Tertia dicitur *libertas virtutis & rectitudinis moralis*, quæ conſiſtit in exemptione à peccato,& ab habitibus ad malum inclinantibus. Quarta dicitur *libertas à lege*, conſiſtitque in exemptione obligationis ad legem ſuperioremque præcipientem.Quinta dicitur *libertas felicitatis*,conſiſtitque in exemptione ab omni miſeria & pœna.

De his ut verbo sigillatim dicamus.

Prima libertas, *spontaneitatis* scilicet & *libentiæ*, in omnibus reperitur, quæ non invitò & per vim, sed sponte ac ex inclinatione agunt. Vnde competit etiam brutis, quæ agunt, non quasi ab externa vi impulsa, sed ab interiori instinctu, naturalique iudicio determinata. Imò transfertur ad res cognitione prorsus carentes, ut aqua dicitur liberè fluere, & lapis liberè cadere, cùm remotis obicibus naturæ suæ utrumque relinquitur. Dicitur quoque de omnibus illis animi nostri motibus, quos aut natura ipsa nobis indidit, ut ex amor boni in communi, (qui tamen est in voluntate, non ut ab ipsa ex proprio arbitrio excitatas, sed ut ipsi ingenitus ac à natura inditus, aut præfestinus impetus à nobis abripit, quales sunt motus primò primi.

Secunda libertas: *Arbitrij*, scilicet, soli naturæ intellectuali competit, quæ non operatur ex iudicio sibi à natura præscripto, & instinctu ad unam necessariò applicante, sed ex iudicio à se formato, actúque ad quem seipsam per deliberationem applicat & determinat. Cùm enim intellectualis natura ex naturali conditione circa bona particularia sit indifferens, intantum ad illa fertur, inquantum se ipsam per rationem determinat, conferendo de agendis, examinando rerum merita, penetrando habitudines, ac detegendo proportiones mediorum cum finibus, sicque iudicium suæ actionis formando, supra quod iterum reflecti potest, examinando, sitne rectum an non, & si visum fuerit, ipsum iterum emendando, abrogando, reformando, suspendendo, prout placuerit. Hinc est quod bruta quidem semper uno modo agunt, quia à natura

judicium & instinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipsorum nutui non subjacet, sed præsidet: homines verò agunt diversis modis, quia se ipsos per arbitrium & proprium judicium à ratione formatum determinant: ratio autem ad diversissima viam habet: reflectitur enim supra se, potestque rem uno modo constitutam reformare, abrogare & mutare, juxta quod exigunt rerum diversæ habitudines, ad quas tendit.

Tertia libertas, *A peccato* scilicet, solis bonis convenit, in quibus mitigatis passionum insanis moribus & excusso peccati jugo, tranquillum est voluntatis, ac rationis regnum & regimen soli Deo subditum, cætera verò sibi subjiciens. Vt enim notat D. Thomas, cùm pax ex D. Augustino sit tranquillitas ordinis, ordo verò creaturæ rationalis in eo consistat, ut Deo subjiciatur & cætera sibi subiiciat, eius pax & libertas sita est in perfecta subiectione ad Deum & pacifica tranquillâque cæterarum rerum gubernatione, quæ pax & libertas per peccatum & inordinatos passionum motus turbatur.

Quarta libertas scilicet *à lege* primario quidem & principalius Deo convenit, qui nemini subditus, solus sibi ipsi lex est & regula: secundario tamen & participativè iustis convenit. Iustus enim, cùm sit divinæ naturæ quadantenus particeps, omnes affectus rectos habet, nec in his eget legis directione, sed ipse quædam lex & regula animata est, ut etiam sæpiùs annotavit Aristoteles. Vnde licet nulla lex ei posita esset, quasi connaturaliter & ex propria inclinatione ea quæ sunt legis servaret: quod præcipuè verum est in illo, qui iustus est & justitia supernaturali, de quo loquendo dixit:

Apostolus, quod lex non est posita justo, sed impio.

Quinta demum libertas, scilicet *à miseria & pœna*, illis solis competit, qui ad facilitatem perfectam pervenerunt, cujus munus est omnia mala defectúsque omnes procul abigere, & omnia bona largiri. Vnde hîc quidem habetur in spe, sed in futuro solùm habebitur in re.

Circa primum, tertium, quartum & quintum libertatis modum nihil speciale controvertitur; idóque totum difficultatis pondus ad solam arbitrij libertatem redit, quæ idcirco pleniùs discutienda nobis est.

§. II.

De origine libertatis arbitrij.

IVcundum est rerum radices scrutari & notitiam veluti ex fonte haurire. Nam, *dulciùs ex ipso fonte bibuntur aquæ*: sed accessum sæpe difficultas negat, quæ nullibi maior est, quàm in ipsis rerum originibus, quas omnes profundâ quadam nocte, quasi de industria, natura circumtexit. Verum quia periti ducis sequentibus vestigia nihil invium & inaccessum esse potest, tentabimus in hoc paragrapho præeunte D. Thoma, ipsos humanæ libertatis fontes penetrare, origines quantumvis occultas lustrare, radices in ipsis, non terræ, sed intellectualis naturæ visceribus latentes eruere; sicque Thomisticam libertatis notionem ab ovo primordiisque suis repetitam tradere, quæ nobis esse pro cardine possit in his difficultatibus quæ circa liberum arbitrium solent agitari.

Libertas propria voluntatis dos est, ideóque ab eodem fonte oritur, à quo & voluntas ipsa. Est autem voluntas, inclinatio consequens formam intellectualem & immaterialem. Vnde consequens est vt libertas quoque oriatur à forma intellectuali & immateriali. Id verò ut altiùs repetatur, sciendum est, quod, ut sæpissimè inculcat D. Thomas, omnem formam sua sequitur inclinatio ipsi proportionata, ideóque juxta varietatem & perfectionem formarum, attenditur varietas & perfectio inclinationum. Formarum autem perfectio sumitur ex earum elevatione ac eminentia supra materiam: Quippe materia est, quæ limitat, deprimit, imperfectamque reddit formam, ut patet ex D. Thoma 1. part. quæst. 7. art. 1. sicut & omnis potentia limitat, deprimit, imperfectúmque reddit actum suum, ut generaliter observat S. Doctor 1. contra Gentes, cap. 43. ratione 4. Vnde sicut actus tantò perfectior est quantò à potentialitate purior, ita forma tantò nobilior perfectiórque censetur; quantò altiùs è materiæ fæcibus emergit. Quod adhuc clariùs innotescet, si cum eodem D. Thoma 1. contra Gentes, cap. 43. ratione 3. advertamus in rebus duo esse extrema, actum purum, scilicet Deum, in quo est tota essendi plenitudo; & potentiam puram, scilicet materiam primam, in qua nihil est de ente actu quæque proinde vocatur ab Augustino, *prope nihil.* Vnde quia media quò propriùs accedunt ad alterum extremorum, eò magis naturam ejus sapiunt, & ab alio extremo recedunt, ideò quantò magis minuitur, limitatur, deprimitur ac annihilatur. Econtrà verò quantò longiùs aliquid à materia recedit, tantò propriùs ad Deum acce-

dit ideóque perficitur, dilatatur, ac de plenitudine entis in se capit.

Porrò formarum è materia gradatim emergentium triplex est ordo, proindéque triplex inclinationum eas consequentium gradus. In primo ordine sunt eæ formæ, quæ ferè penitùs in materia immerguntur ac sepeliuntur, proindéque valde imperfectæ sunt ac limitate. Eiusmodi sunt formæ elementorum, mineralium, plantarum, cæterarumque rerum insensibilium. Has formas sua sequitur inclinatio proportionata, quæ *appetitus naturalis* dicitur,& est cæcum aliquod pondus ad finem admodum limitatum inclinans, ut ad centrum, circunferentiam, auc aliquid huiusmodi. Quod pondus nihil iuris ac potestatis supra se rebus, quibus inest, relinquit, cùm sit proprietas à natura indita,essentiam necessariò consequens, proindéque nullius, nisi Authoris naturæ, arbitrio subjacens. Vnde in tali appetitu ne umbra quidem libertatis ac dominij apparet,sed solùm cæca necessitas ad unum urgens & alligans, quod capitaliter repugnat libertati. Ecce verba D.Thomæ quæst.13.de veritate art.1.hanc doctrinam luculenter expendentis: *Res materiales, in quibus est, quidquid eis inest, quasi materiæ obligatum & concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis: Vnde huius dispositionis ipsæ res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se ordinent ad id ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur; unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt.*

In secundo ordine sunt eæ formæ, quarum felicior conditio è materiæ fæcibus aliquatenùs

emergit, quæque medium obtinent inter formas purè materiales, & formas à materia in essendo prorsus independentes. Mundus enim, ut sæpè annotavimus, non constat ex partibus dissipatis, sed miro artificio unitis ac compaginatis; unde cùm extrema uniantur per media, semper inter duo extrema, medium aliquod utriusque naturam quadantenus obtinens natura excogitat. Hæ igitur formæ mediæ quatenus à materiæ angustiis sese eximunt, & ad spirituales formas accedunt, quandam amplitudinem obtinent, per quam possunt aliarum rerum formas intra se admittere ac recipere, non secundùm *esse* physicum (hoc enim impossibile est) sed secundùm aliquod *esse* defæcatius, quod vocatur *esse intentionale*. Sic oculus omnis colo is expers, omnium colorum formas intentionales admittit; & imaginatio infinitis rerum formis, ut Protheus alter, figuratur. Has formas sua sequitur proportionata inclinatio, quæ *appetitus sensitivus* dicitur, qui aliquid amplitudinis in determinationis obtinens, non ad unum cæco impetu rapit, ut appetitus naturalis, sed præeunte cognitionis luce ad varios actus & motus sese extendit, juxta varias formas qua appetens præconcipit: quippè ut appetitus naturalis sequitur naturalem formam, ita ille sensitivus appetitus formam sensibus acceptam sequitur, & ad ejus variationem variatus. Id videre est in cane, in quo apprehenso hero pacato sequitur inclinatio amoris, gaudii, blanditiarum; viso eodem irato, sequitur inclinatio timoris & fugæ; viso extraneo sequitur inclinatio furoris, &c. In his tamen formis; sicut non est perfecta supra materiam eminentia, (quippè cùm forma sensibilis à materia

dependeat tanquam ab organo & subiecto) ita nec perfecta amplitudo, indeterminatio, & libertas. Vnde appetitus has formas consequens non ad omne bonum patet, sed intra limites boni sensibilis coërcetur. Imò cùm inter tot bona sensibilia, quæ se offerunt, natura sensitiva discernere nequeat quid sibi expediat, quidve noceat (quippè cùm discretio opus sit proprium rationis res invicem conferentis, ac merita cujusque ponderantis) ideò appetitus sensitivus regitur judicio, instinctúque à natura inditis & ad unum determinatis, quæ arbitrio naturæ sensitivæ non subjacent, sed ipsam naturam ejusque appetitum sibi omnino subjiciunt. Vnde talis naturæ appetitus non est perfectè liber suique juris, nec seipsum regit, sed ab Authore naturæ mediante judicio instinctúque naturaliter indito regitur. Ecce verba D. Thomæ quæst. 23. de verit. art. 1. id totum egregiè declaratis: *in substantia sensitiva licèt recipiantur forma rerum sine materia, non tamen omninò immaterialiter & absque ematería conditionibus limitatione scilicet & imperfectione ex hoc quod recipiuntur in organo corporali. Et ideò inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio & similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, inquantum ex apprehensione aliquid appetunt. Sed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni propriæ; quid*, ut inquit 1. part. quæst. 83. art. 1. *judicant naturali judicio & instinctu.*

In tertio demum supremóque ordine sunt illæ formæ, quæ actui puro viciniores à materiæ fæcibus ita recedunt, ut etiam sine ullo ejus con-

sortio subsistere possint, unde & *subsistentes* dicuntur. Ejusmodi sunt anima rationalis & Angeli. Herum formarum latissima capacitas est, adeò ut licèt ex conditione entis creati ad certum rei genus difiniantur, suâ tamen vastissimâ amplitudine omnium omnino entium formas intelligibiliter recipere possint; ob quam causam D. Thomas 1. part. quæst. 54. art. 2. eas infinitas esse dicit, non quidem secundùm actualitatem entitativam, id enim solius Dei est; sed secundùm capacitatem intellectivam. Tales formas quoque sequitur proportionata inclinatio, ideóque amplitudinis infinitæ ac ad omne omnino bonum patens. Vnde si ad aliquid naturalem ordinem habeant ac à natura ipsa determinentur, hoc solùm est ad summum universaléque bonum, quod, naturaliter & necessariò amant: habitu quidem semper, actu verò quando sibi debitè proponitur. Et hunc summi boni naturalem amorem pro arbitrio mutare non possunt, nec in ipsum jus dominiúmque obtinent, sed illum habent à natura inditum pro semine ac principio omnium affectuum ac motuum suorum: oportet enim principia esse à natura, ut ait D. Thomas 1. part. quæst. 82. art. 1. quia natura est primum in unoquoque, proindéque principium aliorum. Cæterùm quantùm ad omnia bona particularia; in quibus tota boni plenitudo non est, inclinatio illa ipsis præeminet ac dominatur, ita ut possit vel ea diligere quatenus bona sunt, vel respuere quâ parta sunt defectiva. Vnde si ad illa feratur, id non est ex naturali determinatione ac instinctu, sed ex propria electione ac arbitrii nutu; unde circa talia bona liberrima est, tum quia ipsis præeminet ac do-

minantur, tanquam sibi inferioribus; tum quia ad ea non alligatur, utpotè suâ capacitate minora; tum quia ad illa fertur non ex instinctu à natura sibi determinato, sed à se formato. Hæc inclinatio *voluntas* vocatur, quæ in tanta indifferentia & amplissima capacitate appetendi quidquid libuerit, ut dirigere ac determinare se posset, à naturæ Authore, non certum aliquod judicium ac particularem instinctum sortita est, sed rationem intellectúmque omni judicio instinctúque naturali universaliorem, quo deliberat discutitque quid faciendum fugiendúmque sibi sit, sicque non à natura sed à se ipsa proprióque judicio regitur. Imò quia judicium illud est aliquod particulare bonum, de ipso per reflexionem disponere judicaréque possunt agentia tali intellectu voluntatéque prædita, illud emendando, revocando, mutando provt ipsis videtur; sicque perfectè sui juris sunt, de suis moribus disponunt, plenúmque sui judicij ac determinationis dominium obtinent, præter quod ad perfectam libertatis arbitrii rationem nihil aliud requiritur.

Ex his omnibus, quæ ad mentem D. Thomæ paulò fusiùs pro rei momento ponderavimus, jam manifestè apparet primam libertatis radicem esse elevationem alicujus naturæ supra materiam; causam verò propinquiorem esse amplitudinem tum cognitionis quæ ad omnes ens ferri potest; tum judicii, quod cuncta, etiam seipsum per reflexionem, ad tribunal suum examinat; tum appetitûs qui ad omne bonum patet, ideóque particularibus bonis eminet & dominatur: Formale verò libertatis arbitrii constitutivum consistere in pleno domi-

nio supra proprios motus, seu in jure regendi seipsum, ac de propriis actibus disponendi, non est naturali determinatione, sed ex propria electione. Propter quod Aristoteles 1. Metaphys. cap. 2. peregregiè dixit *liberum esse, quod est causa sui, & ex seipso agit.* Quippe, ut exponit D. Thomas variis in locis, cùm ad actionem tria concurrant, instrumentum exequens, forma principaliter efficiens, & finis ad agendum movens, agentia libera hæc omnia ex seipsis habent: nec enim solùm motus suos exequuntur, ac formas illos causantes per propriam cognitionem accipiunt, sed etiam sibi finem agendi præstituunt, in quem sese ut libuerit dirigunt. Videatur D. Thomas 1. part. quæst. 18.

§. III.

An indifferentia sit de ratione libertatis arbitrij.

HActenus dictum est de causa tum radicali, tum proxima, tum formali, libertatis arbitrii: nunc videndum an in sua ratione includat indifferentiam. Quamquam autem ex jam dictis satis constet naturalem determinationem ad unum capitaliter repugnare libertati, proindéque ad illam requiri indifferentiam aliquam, ut tamen id ampliùs expendetur, libertatisque essentia luculentiùs innotescat, difficultatem ex professo movemus in hoc paragrapho: pro cujus intelligentia nomen, variæque divisiones *indifferentiæ*, in ipso limine occurrunt explicandæ.

Igitur, indifferentia ex ipsa vi nominis est,

quâ unum perinde se habet ad plura. Vnde opponitur limitationi & determinationi ad unum. Potest autem quadrupliciter dividi: Primò quidem in indifferentiam activam & passivam. Indifferentia passiva est, quâ subjectum perinde se habet ad plura recipienda: indifferentia verò activa est quâ facultas activa perinde se habet ad plures effectus producendos. Sic cera dicitur passivè indifferens ad figuras omnes, quia eas indiscriminatim recipere potest; sol verò activè indifferens ad indurandum & emolliendum, quia utrumque præstare potest.

Secundò, dividitur indifferentia in objectivam & subjectivam seu formalem. Indifferentia objectiva est, quâ objectum proponitur potentiæ ut perinde se habens ad terminandos oppositos ejus actus, putâ volitionem aut nolitionem. Indifferentia subjectiva seu formalis est quâ potentia vicissim ex parte sui perinde se habet ab objectum vel acceptandum vel respuendum.

Tertiò, dividitur indifferentia in indifferentiam quoad specificatione, & quoad exercitium; seu quod idem est, contrarietatis & contradictionis. Indifferentia quoad specificationem seu contrarietatis est, quâ potentia perinde se habet ad actus contrariæ speciei, putâ amore & odium. Indifferentia quoad exercitium, seu contradictionis est: quâ potentia perinde se habet ad ponendum vel non ponendum eundem actum; ut ad amandum vel non amandum.

Quartò, indifferentia dividitur in Physicam & Moralem. Indifferentia Physica est facilitas agendi vel non agendi. Indifferentia Moralis est

facultas benè & malè agendi. His præsuppositis.

Dico : Indifferentia est de ratione libertatis arbitrii.

Conclusio est contra Iansenium, qui tenet ad essentiam perfectæ libertatis solùm requiri lumen rationis voluntati prælucentis, & exemptionem à coactione : proindéque voluntatem, modò hæc duo adsint, liberrimè ferri ad ea, ad quæ necessariò feritur : sicque amorem quo & beati Deum, & Deus seipsum amat, esse liberrimum, quamvis sit omnimodè necessarius, & nullatenus indifferens. Hanc tamen docent non modò Thomistæ omnes, sed etiam communiter Theologi ac Philosophi, expressèque tradit D. Thomas infinitis in locis, quorum partem collegit sapientissimus Pater Gonet 1. 2. tractatu 2. disp. 2. art, 3. §. 1. quamvis Iansenius eum in suam sententiam trahere totis viribus conetur. Missis autem rationibus Theologicis.

Probatur conclusio principis Philosophicis, rationibusque D. Thomæ. Primò, si ad veram libertatem arbitrii non requireretur indifferentia, omnis volitio, quantumvis necessaria, modò sit cum cognitione rationis & sine vi, esset libera libertate arbitrii : Sed secundùm D. Thomam & veritatem, aliqua volitio, quæ est cum cognitione & sine vi, non est tamen libera libertate arbitrii ; ergo ad libertatem arbitrii non sufficit cognitio rationis & exemptio à vi cogente; sed adhuc requiritur indifferentia. Major adeo certa est, vt nec Iansenius eam neget : quid enim aliud deesse potest volitioni sine vi ac cum plena obiecti cognitione factæ, nisi indifferentia, seu exemptio à necessitate ? Minor luce clariùs demonstratur. Nulla volitio naturalis est libera libertate arbitrii ;

Sed datur aliqua volitio procedens cum cognitione & sine vi, quæ est naturalis; ergo datur aliqua volitio procedens cum cognitione & sine vi, quæ non est libera libertate arbitrii. Minor certissima est in doctrina D. Thomæ, quam ipse demonstrat 1. part. q. 82. art. 1. & 1. 3. quæst. 10. art. 1. & quæst. 22. de veritate art. 5. ex eo quod natura est primum in re & radix omnium. Vnde oportet omnes motus non naturales fundari ac radicari in aliquo primo naturali motu. Ex quo infert primam volitionem, scilicet appetitum ultimi finis, esse à natura; idque tam in voluntate divina quàm creata. Major autem suadetur; nam etsi necessitas naturalis non auferat libertatem spontaneitatis & lubentiæ, quippe cùm libentissimè inclinetur res ad ea, ad quæ naturaliter inclinatur; attamen capitaliter opponitur libertati arbitrii. Quod sic tripliciter ostendi potest,

Primò, quia ut ait D. Thomas 1. part. quæst. 19. art. 10. *Liberum arbitrium habemus respectu eorum, quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu.* Sed ea quæ naturaliter volumus, necessariò volumus & ipsâ instigante naturâ, ut ipse concludit, liberum arbitrium non habemus respectu eorum quæ naturaliter volumus. Vnde perpetuò contra ponit libertatem arbitrii, necessitati & naturali determinationi ad unum; ut videre est tum loco citato, tum 1. part. qu. 83. art. 1. tum quæst. 24. de verit. art. 3. tum ibidem art. 4. in argumento *sed contra*, &c.

Secundò suadetur eadem major. Liberum est libertate arbitrii, cujus domini sumus, quod est in potestate nostra, quod nostro subjacet imperio, quod inest nobis à nobis: unde liberum

definitur *quod est causa sui* : Atqui volitio naturalis nullum horũ habet;ergo nõ est libera libertate arbitrii.Major est per se nota , desumiturque ex D. Thoma variis in locis; ut 1. part. quæst. 83. art.1. 2: quæst. 17.art. 5. quæst. 24. de verit.art. 4.&c.Minor verò declaratur ; cùm enim natura sit primum in re,naturalia præveniunt omne dominum. Vnde expresè dit D. Thomas 1.part.quæst.82.art.1.ad 3.*quod appetitus ultimi finis non est de his,quorum domini sumus :* eo quod,ut ipse in corpore articuli dicit,nobis naturaliter insit. Similiter quod naturaliter inest , non est in potestate nostra , nec nostro subjacet imperio ac dispositioni,sed naturæ , quæ jus in sua nobis non sinit sed præripit,ut sibi vendicet ; unde vulgò dicitur.

Quod natura dedit tollere nemo potest.

Nec etiam inest nobis à nobis,id est ut à nobis causatum , sed solùm ut ab ipsâ natura datum ; ergo volitio naturalis his omnibus caret quæ ad libertatem arbitrii requiruntur.

Tertiò probatur eadem major : Principium totius libertatis arbitrii non potest esse liberum libertate arbitrii : Sed volitio quæ naturaliter inest , est principium libertatis arbitrii , ergo non est formaliter libera libertate arbitrii. Major videtur per se nota , quia principium libertatis prævenit libertatem,ideóque sub ea cadere non potest. Minor verò perpetuò inculcatur à D. Thoma,ut 2.part.quæst.82.art.1.& art.2. & 1.2.quæst,17.art.9.ad 2.& quæst.22.de verit. art. 5. quam etiam ibidem egregiè probat , ex eo quod natura sit primum in re,proindeque naturalia debent esse principia omnium aliorum.

Dices: D. Thomas 1.part. quæst. 82. art. 1. & qu. 23. de verit. art. 4. dicit, quod necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati; ergo etiam volitione cessaria & naturalis potest nihilominus esse liberrima.

Respondeo distinguendo antecedens: Necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati spontaneitatis, lubentiæ, seu, ut D. Thomas loquitur, *naturalis inclinationis*, concedo: non repugnat libertati propriè dictæ, seu arbitrii, subdistinguo; repugnantiâ contrarietatis & incompassibilitatis in eodem actu individuali, nego.

Explicatur solutio. Liberum aliquando paulò latiùs sumitur pro eo scilicet quod est eæ propria rei inclinatione; hoc modo sumpta libertas non opponitur naturali necessitati, sed solùm violentæ coactioni, ut patet ex D. Thoma quæst. 22. de verit. art. 5. Sed præterea sumitur liberum paulò structiùs & magis propriè, pro eo quod est in potestate nostra, cujus domini sumus, seu, vt loquitur D. Thomas ibidem, quod appetimus *secundùm nostram determinationem*: Hoc modo sumptum liberum constituit libertatem arbitrii, quæ licet fundetur aliqua volitione necessaria ac naturali, ut ex D. Thoma jam dictum est, proindéque non opponatur necessitati naturali oppositione contrarietatis & incompossibilitatis in eodem subjecto; sed potiùs eam exigat & supponat tanquam suam radicem: attamen nequit stare cum illa in eodem actu, ita ut eadem volitio sit & naturaliter necessaria, & tamen formaliter libera libertate arbitrij, ut jam ostensum est. Hanc solutio-

nem aliis terminis tradit Cajetanus dicendo naturalem necessitatem non opponi libertati arbitrij *causaliter*. cùm sit ejus radix, bene tamen *formaliter*, cùm de ratione libertatis arbitrij sit indifferentia.

Probatur secundò conclusio aliâ efficacissimâ ratione ex D. Thoma desumptâ. Voluntas libera est libertate arbitrij in his quæ agit ut voluntas & non ut natura: Sed in his quæ necessariò & sine indifferentia procedunt à voluntate, non agit ut voluntas, sed natura; ergo ubi non est indifferentia, sed necessitas, ibi non est libertas, saltem arbitrij. Major supponit voluntatem posse agere & ut naturam & ut voluntatem. Nam, ut millies reperit D. Thomas 1. part. quæst. 41. art. 2. ad 3. & quæst. 82. art. 1. & 2. & 1. 2. quæst. 10. art. 1. ad 1. & quæst. 22. de verit. art. 5. &c. *In rebus ordinatis oportet primum includi in secundo; proindeque in secundo inveniri non solùm id quod ipsi competit secundùm rationem propriam, sed etiam quod competit secundùm rationem primi, sicut homini non solum convenit ratione uti* (verba sunt D. Thomæ quæstione ultimò citata) *quod ei competit secundùm propriam differentiam, quæ est rationale, sed etiam uti sensu quod ei competit secundùm genus suum, quod est animal..... Natura autem & voluntas hoc modo ordinatæ sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur, quædam natura est. Et ideò in voluntate oportet inveniri, non solùm id quod est voluntatis, sed etiam quod est naturæ.* Hoc posito major argumenti clara est; ut enim dicit D. Thomas quæst. 22. de veritate, art. 5. ad 7. *hoc proprium est volùtati inquantum est voluntas, ut si domina suorum*

actuum. Sed libertas arbitrij sita est in tali dominio; ergo voluntas solùm libera est in his quæ agit ut voluntas, & non ut natura. Minor verò, in qua est difficultas, suadetur. Nam ut declarat D. Thomas 1. part. quæst. 41. art. 2. *Voluntas est principium eorum quæ possunt sic vel aliter esse: eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est:* Sed ea quæ necessariò & sine indifferentia fiunt, non possunt sic & aliter esse, ut patet ex terminis; ergo voluntas non est principium eorum ut voluntas, sed ut natura.

Confirmatur acutissimo simul & profundissimo discrimine, quod ex D. Thoma variis in locis desumptum duobus verbis Cajetanus eleganter expressit 1. 2. quæst. 10. art. 1. In hoc differt voluntas à natura, quod *natura causat quia est*, id est ex essentiæ suæ determinatione, ac proinde semper idem; *voluntas verò causa quia vult*, id est, ut ait D. Thomas quæst. 22. de verit. art. 5. non ex naturæ, sed ex propria determinatione. Atqui actum, ad quem voluntas non est indifferens, sed ex sua ratione necessitata, non causat quia vult, id est ex propria electione ac determinatione; sed quia est, id est ex essentiæ suæ determinatione; ergo illum non elicit liberè, & ut voluntas, sed naturaliter &, ut natura. Declaratur minor: Determinari enim non est nisi ejus quod erat indifferens & indeterminatum; ergo ut voluntas causet aliquem actum, non quia est, sed quia vult, id est ex propria electione ac determinatione, concesse est ut ad talem actum ex sua naturali conditione sit indifferens & nullo modo necessitata & determinata. Vnde perpetuò docet D. Thomas voluntatem in his

quæ necessariò vult, non agere ut voluntatem, sed ut naturam. Vide quæst. 22. de veritate, art. 5.

Probatur demum tertiò conclusio aliâ D. Thomæ ratione: Non est perfecta libertas arbitrij, sine perfecto dominio: Sed perfectum dominium non stat sine indifferentia; ergo libertas arbitrij non est sine indifferentia. Major patet: Probatur minor; tum authoritate D. Thomæ 3. Ethicorum, cap. 11. dicentis. *Si operari est in nostra potestate, oportet quod non operari sit etiam in nostra potestate; aliàs operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.* Vnde 1. p. quæst. 82. art. 1. *Sumus*, inquit, *domini nostrorum actuum secundùm hoc quod possumus hoc vel illud eligere.* Tum ratione: nam in his ad quæ voluntas non est indifferens, sed ex natura sua determinata & necessitata, non dominatur, sed servit ac subjicitur naturali necessitati, quæ arbitrio nostro non subjacet, sed potiùs arbitrium sibi subjicit. Mitto cæteras rationes quas Theologi fusiùs expendere consueverunt.

Ex his colligitur ad libertatem arbitrij duo necessariò requiri, scilicet lumen ac directionem rationis, & indifferentiam à naturali necessitate ad unum determinante: Hæc enim duo necessaria sunt ad perfectum actûs domrnium; lumen quidem directioque rationis, ne cæco brutalique abripiamur impetu, sed disponamus de actu, tanquam nos regentes, nostrique compotes. Indifferentia verò à naturali necessitate, ut agamus non ex naturæ, sed ex nostra dispositione ac determinatione, ita ut tota ratio cur actus sic fiat potiùs quàm aliter, sit quia volumus, id est propria electiò; & non quia sumus, id est naturalis conditio.

Horum quodcumque desit, tollitur libertas. Vnde defectu priotis, motus primò primi non sunt liberi, quia deliberationem plenamque dirigentis rationis advertentiam præcurrunt: Defectu verò secundi, amor beatitudinis non est liber, quia voluntas ex natura sua determinatur, ac necessitatur ad amandam beatitudinem, habitu quidem semper, actu verò *quando est in aliqua dispositione*, vt dicit D. Thomas 1.2.quæst.10.art.1.ad 2.id est quando res in qua est talis beatitudo evidenter ei proponitur.

Objicit primò Iansenius lib. 6. de gratia Christi, integram Iliadem authoritatum D. Augustini, ex quibus hocce argumentum pro Epiphonemate eruit: Omnis volitio est essentialiter libera etiam libertate perfectâ: Sed non omnis volitio est indifferens, ut patet de amore beatitudinis, & Dei clarè visi; ergo ad libertatem necessariò non exigitur indifferentia. Probatur major, Liberum est libertate perfectâ, quod est in nostra potestate: Sed omnis volitio est essentialiter in nostra potestate, ergo omnis volitio est essentialiter libera. Major patet ex terminis. Minor probatur: Illud est in nostra potestate quod fit cùm volumus, & non fit cum nolumus: Sed omnis volitio talis est, ut patet ex terminis, si enim nolimus non erit volitio, sed nolitio, ergo omnis volitio est in nostre potestate. Major, in qua est difficultas, est expressè D. Augustini, qui lib. de spiritu & littera. *Hoc igitur*, inquit, *quisque in sua potestate habere dicitur, quod si vult facit, si non vult, non facit*: Vnde lib. 3. de lib.Arbit. cap. 3. *Voluntas ergo nostra*, inquit, *nec esset voluntas; nisi esset in nostra potestate.*

Quia,

Quia, inquit lib.1. de Civit.Dei,cap.10 *si volumus est*; Idque ut mittam sexenta ejusmodi loca.

Hoc argumentum est Iansenij Achilles, quod etsi prima fronte robustum videatur, attamen reipsa infirmissimum est. Vnde respondeo, negando majorem, Ad probationem nego minorem. Ad probationem dum dicitur ex Augustino, illud est in nostra potestate, quod fit cum volumus, non fit cùm nolumus, respondeo facilè ex jam dictis, Augustini verba intelligenda esse formaliter, ita ut scilicet tota ratio cur ita potius fiat quàm non fiat, aut non aliter fiat, sit præcisè quia volumus, & non aliqua naturalis necessitas determinationem nostri consilii præveniens. Seu, ut jam explicatis Cajetani verbis, utar, quod fit quia volumus, & non quia sumus.

Illustratur magis hæc solutio, quæ probè intellecta argumentum ad radices extirpat. Quod aliquis actus procedat à voluntate, & fiat potiùs, quam non fiat, aut hoc potiùs modo fiat, quàm opposito, duplex esse potest causa & ratio: Primò ipsa naturalis conditio voluntatis à qua procedit, tanquam proprietas à natura. Ejusmodi est amor summi boni, seu felicitatis: cùm enim ex naturali conditione voluntas sit appetitus boni, non diminuti, sed summi, naturaliter in ipsum tendit, sicut & omnis potentia in suum objectum; quia inquit D.Thomas 1. par.quæst.19.art.3. *de sui ratione est ut in illud tendat*, habitu quidem semper, actu verò quando est in tali dispositione, id est quando sibi debitè proponitur: sicut & de ratione ignis est ut habitu semper tendat sursum, actu verò sursum moveatur, quando est extra & nos

impeditus, ut peregregiè tradit D. Thomas 1. 2. quæst. 10. art. 1. ad 2. Vnde quærenti cur voluntas amet summum bonum, non exactè respondetur *quia vult*, seu ex propria arbitrii determinatione; sed *quia est*, seu quia hoc est de sui ratione, & ad hoc natura sua determinatur ac necessitatur. At verò quod aliquis actus à voluntate procedat, & fiat altera ratio & causa esse potest, scilicet non naturalis conditio ac determinatio, sed proprii consilii electio, ita ut cùm voluntas ex sua natura esset indifferens ad agendum vel non agendum, per liberationem judicii ac propriam determinationem seipsam inclinaverit ad agendũ potiùs quàm non agendum; Adeo ut propria causa & ratio cur egerit potiùs quàm non egerit, sit præcisè, quia ita placet, & videtur, & non quia ita natura præscripsit. Dum voluntas agit primo modo, non agit ut voluntas, sed ut natura; vnde in his actionibus non est libera, saltem libertate, domini & arbitrii, sed solum libertate naturalis inclinationis. At vero in actionibus secundi generis est perfectè libera libertate arbitrii & domini, agitque non ut natura ad unum ex essentiæ suæ conditione determinata, sed ut voluntas sese determinans: Intelligendus est ergo Augustinus de secundis actionibus, quæ fiunt quia volumus, ex propria determinatione, & non quia sumus, ex naturali conditione ac necessitate, cum ut ipse expressè ait lib. 3. de liber. arbitr. cap. *Cesset libertas*, saltem perfecta & dominii, *ubi necessitas & natura dominatur.*

In forma igitur distinguenda est ultimi argumenti major, illud est in nostra potestate, quod fit cùm volumus, ita ut tota & adæquata causa & ratio cur fiat potiùs quam non fiat,

sit quia volumus & ita determinamus, concedo: Si tota ratio & causa cur fiat potiùs quàm non fiat, non sit quia volumus, sed quia sumus & ad sic volendum ex naturali determinatione ac essentiæ conditione necessitamur, nego.

Instabis: Amor beatitudinis est ex naturali conditione voluntatis: Sed amor beatitudinis est perfecto liber, ut sæpe Augustinus & D. Thomas innuunt; ergo etiam volitio procedès ex natura voluntatis & libera,

Respondeo primò distinguendo minorem: Amor beatitudinis est liber, libertate naturalis inclinationis & spontaneis, concedo, libertate dominii & arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis & est expressè S. Thomæ 1. part. quæst. 82. art. 1. ad 3. ubi ait: *Appetitus ultimi finis* (id est beatitudinis) *non est de is quorum domini sumus.*

Respondeo secundò distinguendo eandem minorem: Amor beatitudinis est liber, quoad specificationem, nego, quoad exercitium, sub distinguo, si summum bonum in quo est beatitudo clarè proponatur voluntati nego: sin minùs concedo. Vt enim mox dicebamus, ex naturali sua conditione voluntas determinatur ad amandum summum bonum, seu beatitudinem, & ideo non est libera quantùm ad speciem actus quem debet habere circa illud; hic enim necessariò debet esse amor. Sed quantum ad actuale exercitium illius actus, voluntas non est naturaliter necessitata pro omni statu, sed solùm quando rem in qua est summum bonum evidenter proponit intellectus: tunc enim naturali impetu in illud voluntas rapitur; imò tunc ipsum exercitium amau-

di pertinet ad fruitionem summi boni, ideoque non magis repudiari potest, quàm ipsa beatitudo oblata recusari.

Vrgebis: Amor summi boni clarè visi, scilicet Dei, qualis est in beatis, est necessarius quoad exercitium: Sed talis amor est liberrimus; ergo cum omnimoda necessitate stat libertas. Minorem probare nititur Iansenius variis D. Augustini testimoniis se nullum satis expressum & apertum refert. præcipuum desumit ex lib. 22. de Civit. cap. ultimo, ubi sic habetur: *Erit una & inseparabilis in beatis voluntas libera fruens indeficienter æternorum jucunditate gaudiorum.* Addit præterea D. Thomam sæpe dicentem, Beatos liber Deum amare; imò quæst. 18. de pot. art. 2. ad 1. Deum liberè seipsum amare.

Respondeo primò solutione jam datâ, hæc intelligenda esse de libertate spontaneitatis & naturalis inclinationis non verò dominii & arbitrii.

Respondeo secundò; quod si aliquando uterque sanctus Doctor videatur docere beatos liberè amare Deum, etiam libertate arbitrii, hoc intelligendum est de Deo ut est ratio diligendi bona creata. Nam beati amant Deum propter se, & alia propter Deum; Quantùm ad primum non sunt liberi libertate arbitrii, sed feliciter necessitati: Quantum ad secundum, liberrimi sunt etiam libertate arbitrii. Sed de his ad Theologos, ad quos etiam objectiones remittimus quæ ex libertate divina & libertate Christi solent desumi.

Objicies secundò: D. Thomas in 2. dist. 15. quæst. 1. art. 4. ait: *Liberum arbitrium dicitur, ex eo quod cogi non potest.* Ergo

ad libertatem arbitrii sufficit exemptio à coactione, nec proinde requiritur indifferentia.

Respondeo distinguendo antecedens: Liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest, adæquatè & totaliter, quasi sola exemptio à coactione sit totale constitutivum liberi arbitrii, nego; alias enim appetitus brutorum esset liber libertate arbitrii, cùm & ipse cogi non possit: Dicitur inadæquatè & partialiter, ita ut inter alia, ad libertatem arbitrii requiratur exemptio à coactione concedo, & nego consequentiam. Liberum arbitrium duo præcipuè dici, exemptionem à coactione, & à naturali determinatione ad unum. Verùm quia illi, contra quos agit D. Thomas loco citato, non negabant, imò supponebant liberum arbitrium esse indifferens ad utrum ibat, sed solùm contendebant ad unum cogi posse ab extrinseco, ut per effrænem concupiscentiam, per Angelorum inspirationem, per cælestem influxum, ut illos refuret, solùm expressiùs statuit coactione capitaliter repugnare libertati arbitrii, proindeque ab his exterioribus motivis ipsum cogi non posse, sed solùm moraliter inclinari.

§. IV.

Quæ indifferentia sit de ratione libertatis arbitrij.

Constat igitur ad libertatem arbitrij aliquam indifferentiam omnino requiri. Verùm quia superiùs plures indifferentiæ modos attigimus, superest determinand[illegible]iam ex illis

& requiratur & sufficiat ad perfectam libertatem. Pro resolutione.

Dico primò: Indifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii; unde impossibile est ut voluntas liberè, libertate arbitrii, feratur in objectum, quod sibi necessariò proponitur ut omnimodè bonum & amabile; sed solùm liberè fertur in illa bona, quæ sibi proponuntur ut quadantenus bona & quadantenus à bonitate deficientia, vel secundùm veritatem, vel saltem secundum apparentiam.

Conclusio est contra Iansenium, quam tamen luculenter tradit & explicat D. Thomas 1. 2. quæst. 10. art. 2. his verbis: *In motum cujuslibet potentiæ à suo subjecto, consideranda est ratio, per quam objectum movet potentiam visibilis. Vnde si color proponatur visui ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundùm aliquid esset tale, secundùm autem aliquid non tale non ex necessitate visus tale objectum videret: Posset enim intendere in ipsũ ex ea parte qua non est coloratum in actus & sic ipsum non videret, Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis: Vnde si proponatur aliquod objectũ voluntati, quod sit universaliter bonum & secundùm omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: Non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundùm quamlibet considerationem sit bonum non ex necessitate voluntas fertur in illud.* Hæc ille & peregregiè: Cùm igitur ex dictis constet voluntatem non habe-

re libertatem arbitrii circa ea, ad quæ necessitatur, manifestè relinquitur eam non esse liberam libertate arbitrii circa id quod ut omnimodè bonum ei proponitur, sed solùm circa id quod ipsi proponitur ut indifferenter bonum.

Dices: D. Thomas, tum ibidem, tum aliis in locis, dicit voluntatem à nullo prorsus objecto necessitari quoad exercitium: Sed ad libertatem satis est voluntatem non necessitari quoad exercitium; ergo voluntas libera est circa omne objectum, etiam omnimodè & non indifferenter bonum; sicque ad libertatem, saltem exercitii non requiritur indifferentia objectiva.

Respondeo primò cum Cajetano, D. Thomam velle solùm necessitatem quoad exercitium, etsi sit semper in voluntate circa summum bonum debitè præsentatum, non provenire tamen ex efficientia talis objecti, sed ex ipsa voluntatis natura: Quippe cum sola specificatio actus causetur ab objecto, exercitium verò vel ab ipsa voluntate, vel ab Authore voluntatis proveniat.

Respondeo secundò & faciliùs, D. Thomam loqui de voluntate, pro eo statu in quo potest applicare, vel non applicare intellectum ad cogitandum de summo bono; tunc enim indirectè potest seipsam retrahere ab ejus actuali amore, avertendo scilicet intellectum ne de illo cogitet, quia nihil volitum quin præcognitum. Cæterùm supposito quod intellectus cogitet de summo bono, ipsumque voluntati præsentet, vel sit in tali statu ut non possit à voluntate impediri ab ejus apprehensione, sicut contingit in beatis, qui non possunt mentem à summi boni visione avertere, voluntas in illud

necessariò tendit, etiam quoad exercitium.

Probatur primò conclusio ratione desumptâ ex D. Thoma 1. part. quæst. 82. art. 2. ad 2. Voluntas non est libera libertate arbitrij respectu objecti, cui non dominatur & præeminet, sed potiùs de necessitate subjicitur: Atqui voluntas non præeminet & dominatur objecto sibi sine indifferentia & cum omnimoda bonitate ac amabilitate proposito, sed potiùs ei de necessitate subjicitur; ergo ad libertatem arbitrii requiritur ut objectum proponatur cum indifferentia, & non cum omnimoda bonitate ac amabilitate. Major nota est ex terminis, quippe cùm libertas arbitrij sit idem ac libertas dominij, proindéque præeminentiæ: non enim dominantur nisi his quibus præeminemus, quæque nobis subjacent. Minor verò suadetur: Nam omnis potentia de necessitate subijcitur suo adæquato objecto, & omne mobile suo sufficienti motivo: Sed omnimoda bonitas est objectum adæquatum, & motivuum sufficiens voluntatis; ergo voluntas de necessitate subijcitur objecto sibi proposito cum omnimoda bonitate. Minor est per se nota: Voluntas enim est appetitus summi & universalis boni; unde bona quidem indifferentia & particularia non adæquantur voluntati, nec sufficienter eam movent, bene tamen bonum omnimodum & perfectum. Major verò declaratur: Dominium enim & subjectio, sicut actio & passio, fiunt à proportione majoris inæqualitatis, ut loquuntur Philosophi, ita ut quod fortius est & superius, agat ac dominetur; quod verò inferius & debilius, patiatur & subiiciatur: Atqui omnis potentia necessariò inferior est suo obiecto adæquato, & omne mobile debilius est ad resi-

ſtendum, ſufficiens verò motivum fortius ad movendum; ergo potentia de neceſſitate ſubijcitur ſuo objecto adæquato, & mobile ſuo ſufficienti motivo. Hanc rationem duobus verbis expreſſit D. Thomas 1. part. quæſt. 82. art. 2. ad 2. *Movens*, inquit, *tunc ex neceſſitate cauſat motum in mobili, quando poteſtas moventi ſubdatur. Cum autem poſſibilitas voluntatis ſit reſpectu boni univerſalis & perfecti non ſubijcitur ejus poſſibilitas tota alicui particulari bono, Et ideo non ex neceſſitate movetur ab illo:* Unde ſolùm, ut ait 1. 2. qu. 10. art. 2. & 3. *Bonum perfectum de neceſſitate movet voluntatem.*

Probatur ſecundò alia ſancti Doctoris ratione deſumpta ex quæſt. 24. de veritate art. 2. aliiſque in locis. Libertas arbitrii ſtare non poteſt, niſi actus voluntatis ſit aliquomodo indifferens. Atqui nulla indifferentia eſſe poteſt in actu voluntatis, ſi deſit indifferentia objectiva; ergo ad libertatem arbitrii requiritur indifferentia objectiva. Major præcedenti. ſ. oſtenſa eſt. Minor ſuadetur: Appetitus enim cognitionem ſequitur, ideóque voluntas eo modo tendit in objectum, quo ſibi proponitur ab intellectu; ergo ſi objectum proponatur ab intellectu ſine indifferentia, voluntas etiam tendet in illud ſine indifferentia. Hanc rationem D. Thomas ubi ſupra his verbis expreſſit: *Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem ſequitur, cum appetitus non ſit niſi boni quod ſibi per vim cognitivam proponitur.*

Confirmatur ex eodem S. Doctore: Eatenus actus voluntatis eſt liber, quatenus, judicium à

quo procedit est liberum & in potestate voluntatis, si desit indifferentia objectiva; ergo indifferentia objectiva requiritur ad libertatem. Major quæ est D. Thomæ tum 1. part. quæst. 83. art. 1. tum quæst. 24. de veritate, art. 2. ex eo constat, quod judicium intellectûs sit regula voluntatis, imò radix, origo, causaque libertatis, ut ostendimus. §. 2. Minor verò videtur nota ex terminis, quippe cùm indifferentia objectiva in eo sita sit, ut objectam judicetur indifferenter bonum & amabile: Vnde tollitur per hoc quod judicium sit necessariò determinatum ad judicandum aliquid omnimodè bonum & amabile.

Dices: D. Thomas locis mox citatis dicit, judicium esse in potestate nostra & liberum, secundum quod possumus de eo judicare per reflectionem, & quatenus formatur à ratione per collationem: Atqui possumus judicare per reflexionem de judicio, licèt careat indifferentiâ; ipsúmque per collationem rationis formamus; ergo judicium quantumvis careat indifferentiâ objectivâ, sitque necessarium, est tamen liberum, Major est D. Thomæ. Minor verò ex eo constat, quod ratio sit supra suos actus, etiam necessarios, reflexiva, & de rebus judicet cognoscendo & conferendo invicem earum habitudines.

Respondeo negando minorem quoad utramque partem: Cùm enim, ut millies repetit D. Thomas, voluntas proportionetur intellectui, & agibilia speculalibilibus, sicut in speculabilibus intellectus propriè non judicat de primis principiis, sed secundùm ea de cæteris judicat, nec illa cognoscit per collationem, sed per naturaem determinationem: ita in agibilibus, pri-

mum judicium, quo iudicamus bonum adæquatum & omnimodum esse necessariò amandum, non formatur per collationem, sed per naturalem determinationem, nec est in nostra potestate ut de eo propriè iudicemus deliberando de illo, sed secundùm ipsum de aliis omnibus agibilibus iudicamus & deliberamus. Per quod etiam patet ad probationem; quamvis enim intellectus reflecti possit supra judicium necessarium, reflectione cognoscitiva, cognoscendo scilicet ipsum, non tamen cognitione judicativa & deliberativa; nam principium deliberationis & judicij agibilium non cadit sub deliberatione. Nec similiter tale judicium fit per collationem, quia collatio agibilium fit, quatenus conferuntur media cum fine; unde judicium necessarium de ultimo fine non habetur per collationem, sed per naturalem determinationem.

Objicies: Liber est qui ex seipso agit, qui est causa sui, qui seipsum disponit, ac regit ex proprio judicio, & non ex alieno præscripto: Atqui ille qui agit sine indifferentia objectiva, nihilominus ex seipso agit, est causa sui, seipsum ex proprio & non ex alieno judicio dirigit ac disponit; ergo stat libertas sine indifferentia objectiva. Major est ipsa notio libertatis arbitrij. Minor verò suadetur: Beatus qui movetur ad amorem Dei, apprehendendo ipsum ut omnimodè bonum & amabilem, proindeque absque indifferentia, imò cum summæ necessitate objectiva, nihilominus, ex seipso producit hunc amorem, ac in illum se movet, ex proprio judicio, ponderando scilicet divinæ bonitatis merita, & illi necessarium ac summum

amorem impendendo, quia videt ac judicat illam summo necessarioque amore dignam. Ergo in tali amore Beatus est causa sui, seipsum perfectè dirigit, ac de actu suo disponit, non ex alieno præscripto, sed ex proprio judicio.

Confirmatur: Eatenus agens intellectuale ab Aristotele & D. Thomas dicitur causa sui, seque disponens, & proinde liberum, quatenus ex se habet non solum executivum principalem sui motûs, sed etiam principium finale quo se movet: Atqui beatus necessariò judicans Deum amandum esse, habet tamen ex se, non solùm principium executivum illius amoris, scilicet voluntatem, formamque intelligibilem à qua causatur talis amor, scilicet objectum per intellectum apprehensum, sed etiam principium finale illius, divinam scilicet bonitatem à se cognitam ut dignam tali amore. Ergo in tali amore est perfectè liber.

Respondeo negando minorem: Ad probationem respondeo Beatum se habere ad Divinam bonitatem, proportione servatâ, sicuti non beatus se habet ad beatitudinem in communi, & ad universale bonum; quippe videt evidenter Beatus Deum esse ipsissimam beatitudinem, & universalem in se colligere ac comprehendere bonitatem: Vnde sicut in amore beatitudinis in communi & universalis boni voluntas non se movet per propriam deliberationem, sed necessariò movetur, & à natura determinantur, ut superiùs fusè ostensum est; ita nec beatus producit amorem Dei clarè visi, sese movendo cum domino & per propriam determinationem, sed tanquam raptus à magnitudine bonitatis objecti, & ex ipsa volun-

tatis per charitatem elevatæ naturali determinatione. Vnde in forma vel negari potest antecedens, vel ita distingui; Beatus ex se producit amorem Dei, ac in illum se movet ex proprio judicio, vitaliter & elicitivè, ponendo scilicet actum vitalem consequentem ad proprium judicium, concedo: se movet applicativè & determinativè, sibi finem præstituendo ac determinando, ac de suo actu disponendo cum dominio & præeminentia supra objectum & judicium formatum de objecto, qui requiritur ad libertatem arbitrij, nego. Solutio patet ex dictis. Quod verò additur, beatum se moveret ad talem amorem ex ponderatione ac veluti libratione sui amoris & meritorum diuinæ bonitatis, formaliter loquendo, falsum est. Quamvis enim particulares fines & bonitates voluntas libret & ponderet consultando, deliberando, & æstimando earum amabilitatem ex proportione quam habent cum vltimo fine, perfecta scilicet & vniuersali bonitate, quæ est aliarum mensura; attamen vniuersalis bonitas evidenter proposita voluntati, non subjacet ejus ponderationi ac examini, sed potiùs eam sibi subjicit, ac immenso pondere abripit.

Per quod etiam patet ad confirmationem. Distinguenda enim est ultima pars minoris; Beatus ex se habet principium finale sui amoris, Divinam scilicet bonitatem, ut vitaliter cognitam, concedo ut sibi ex proprio arbitrio pro fine præstitutam, seu præ aliis statutam ac determinatam, nego; & nego consequentiam. Vt enim aliquis dicatur ex seipso habere finale principium sui actus proindeque perfectè causa sui perfectéque liber, non satis est ut finem

ejusque bonitatem cognoscat, sed oportet ut illum sibi ex proprio arbitrio præstituat, id est præ aliis statuat ac determinet, deliberando & eligendo ipsum non verò in illum sibi à natura determinatum, ac constitutum ex necessitate tendendo. Cum ergo Beatus amet Divinam bonitatem, non tanquam per deliberationem eligens ipsam, sed tanquam necessariò raptus ab ea, & ex naturæ suæ determinatione ad illam amandam necessitatus, non dicitur propriè habere à seipso, & in sua potestate principium finale talis amoris. Sed de his fusiùs Theologi.

Dico secundò: Indifferentia formalis & subjectiva est de ratione libertatis arbitrij.

Conclusio patet ex dictis, tum quia hæc sequitur ex objectiva, unde vtriusque est par ratio: Tum quia ad libertatem arbitrij necesse est ut voluntas indifferenter tendat in objectum, ut superiùs ostensum est. Non potest autem indifferenter tendere in objectum, nisi ipsa sit formaliter indifferens: Tum demum quia voluntas eatenus est libera, quatenus ex proprio arbitrio se determinat: ergo necesse est ad libertatem, ut antequam se determinet, sit ex se ipsa formaliter indifferens.

Dico tertio: Indifferentia moralis, seu ad bene vel malè agendum, non est de ratione, sed potiùs de imperfectione libertatis.

Conclusio est communis, quam D. Thomas tradit in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Ad rationem liberi arbitrij non pertinet ut indeterminatè se habeat ad bonum & malum*, Et patet tum in Christo, tum in Deo, tum in beatis, in quibus stat perfectissima libertas arbitrij cum summa impeccabilitate, & sine indifferentia ad malum.

Probatur conclusio primò ratione D. Thomæ 1. part. quæst. 62. art. 8. Sic se habet liberum arbitrium ad eligenda ea quæ sunt ad finem, sicuti ratio ad deducendas conclusiones ex suis principiis. Atqui non pertinet ad perfectionem, sed ad defectum rationis, quod prætermisso principiorum ordine malè inferat conclusionem; ergo nec pertinet ad perfectionem, sed ad defectum libertatis arbitrij, quod possit prætermisso finis ordine, malè media eligere, sicque peccare.

Probatur secundò ratione quam D. Thomas insinuat in 2. dist. 25. quæst. 1. art. 1. Non est de ratione potentiæ in bonum ordinatæ, quod tendat & deflectat in malum: Sed liberum arbitrium ordinatur in bonum, sicut & ratio in verum; ergo non est de ratione liberi arbitrij quod tendat in malum peccando sicut nec de perfectione rationis, ut tendat in falsum.

Confirmatur: Tum ex definitione liberi arbitrij ex D. Thoma deprompta, quâ dicitur, Facultas electiva mediorum servato ordine finis; ergo non est perfectio, sed defectus, quod peccando possit turbare ordinem finis. Tum quia liberum arbitrium constituitur per dominium supra proprios actus: Atqui ad rationem dominij non pertinet potestas abutendi, sed solùm utendi; ergo ad liberum arbitrium non requiritur potestas abutendi actu suo, peccando. Tum demum quia liberum arbitrium non tendit in malum, nisi quia intellectus decipitur apprehendendo illud ut sibi bonum: unde omnis peccans ignorans: atqui deceptio intellectus non est de ratione liberi arbitrij; sed potiùs quidam eius defectus, sicut defectus est quod pes regatur ab oculo caligante, & exercitus ab impera-

tore imperito: Ergo non est de ratione liberi arbitrii ut possit declinare in malum. Vnde D. Anselmus lib. de liber. Arbitr. cap. 1. *Nec libertas*, inquit, *nec libertatis pars est posse peccare*; sed solùm ut notat D. Thomas, quoddam ejus signum, sicut ægritudo est signum vitæ.

Dico quartò: Ad libertatem arbitrii non requiritur necessariò indifferentia contrarietatis, seu quoad specificationem; sed sufficit indifferentia contradictionis & quoad exercitium. Conclusio etiam communis est.

Probatur facilè: Indifferentia contradictionis & quoad exercitium sufficit ad perfectum dominium; ergo & ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens, tum ex D. Thoma 2. contra Gentes, cap. 47. ubi inquit: *Spiritualis substantia domina est actûs sui, quia in ea existit egere & non agere.* Tum ratione: Hoc ipso enim quod exercitium actus sit voluntati ex necessitate præscriptum, voluntas censetur in eo ponendo perfectè sui juris, quatenus non solùm in eo per lumen rationis se dirigit, sed etiam de eo ad arbitrium disponit, ipsumque elicit, non quia est & ex naturæ determinatione, sed quia vult & ex proprij consilij determinatione

Pro coronide Articuli quæri posset quomodo definiatur liberum arbitrium?

Respondeo, cùm varij varias definitiones afferant, præ cæteris placere eam quæ ex D. Thoma circumfertur, quam suprà insinuavimus, quæque dicitur facultas electiva mediorum servato ordine finis. Per *media* intelliguntur omnia bona particularia, in quibus tota ratio bonitatis evidenter non relucet per *finem* verò finis ultimus, id est bonum perfectum, seu Beatitudo.

Hæc autem definitio explicari potest ex collatione voluntatis cum intellectu,quâ utitur D. Thomas 1.part.quæst.83.art.4.aliisque in locis, quam ex eo frequenter suprà inculcavimus.Voluntas enim sequitur intellectum, ipsique proportionatur. Vnde sicut in facultate intellectiva duo munera distinguimus, primum cognoscendi principia naturaliter evidentia, & secundùm hoc munus facultas intellectiva dicitur *intelligentia*; alterum deducendi conclusiones ex his principiis, & secundùm hoc munus facultas intellectiva dicitur *ratio*, seu *discursus*: Ita in facultate volitiva duplex est munus; primum appetendi ultimum finem, alterum ex finis amore se movendi ad eligenda media. Facultas appetitiva sub primo munere retinet commune nomen *voluntatis*; sub secundo verò propriè dicitur *liberum arbitrium*: Vnde liberum arbitrium est facultas eligendi, ac determinandi media ex præconcepta finis intentione, sicuti ratio est facultas deductiva conclusionum ex principiis per se notis. Imò, ut epilogicè jam dicta colligamus, sicut inferre inclusiones legitimo principiorum ordine prætermisso non est de perfectione rationis; ita nec est de perfectione arbitrij prætermisso finis ordine media eligere,sicque peccare. Et sicut prima principia sunt naturaliter nota, & non per discursum;ita & ultimus finis est naturaliter volitus, & non per liberum arbitrium: Vnde sicut ratio non est de principiis, ita nec libertas arbitrij de fine ultimo. Sed sicut ratio negotiatur de conclusionibus, ac seipsam movet & applicat ad illis assentiendum; ita & voluntas deliberat de his quæ sunt ad ultimum finem, & se movet & applicat ad ea eligenda, ex amore

ultimi finis. Et demùm sicut intellectus non semper actu assentitur principiis, sed solùm quando sibi debitè proponuntur; ita voluntas etsi naturaliter tendat in ultimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium semper ipsam vult, sed solùm quando sibi debite præsentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomisticæ circa libertatem, respondent enim extrema primis, media utriusque, omnia omnibus: Ex iisque, quæ pro rei momẽto fusiùs prosecuti sumus; mirum in modum eluceſcunt alia pleraque dogmata cum libertatis doctrina connexa, quæ imperiti tantopere exagitant ac reprehendunt, eo quod prætermissâ verâ liberi Arbitrij notione, rudem quandam & spuriam ejus ideam sibi confinxerint.

ARTICVLVS TERTIVS.

De actibus voluntariis speciatim.

VT de actibus voluntariis speciatim aliquid dicamus, in primis notum est actum voluntarium, alium esse elicitum, id est ab ipsa voluntate productum, alium verò imperatum, id est ex voluntatis applicatione ab alia potentia factum. Actus eliciti de quibus solis agere suscipimus, (quippe cùm imperati rationem voluntarij ab illis totam habeant) sunt sex, tres circa finem, scilicet simplex volitio, intentio, & fruitio; & tres circa media, scilicet consensus, electio, & usus, His accedunt ex parte intellectus sex alij dirigentes, quorum tres etiam versantur circa finem, tres circa media. Horum

omnium æconomia & ordo ut ob oculos ponatur, colligendi ac dirigendi sunt ejusmodi motus animi nostri, qui ita sibi succedunt & insibulantur, ut semper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens ac regulans; vicissimque omnem actum intellectus, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans ac vigorem & exercitium inspirans: Quippe ut ad intellectum pertinet ordo, directio, & objectiva specificatio actuum voluntatis, sic rursus ad voluntatem spectat applicatio & exercitium aliarum potentiarum, etiam ipsius intellectus. Omnes autem actus qui ad opus morale concurrunt, tum ex parte intellectus, tum ex parte voluntatis, sunt præcipuè duodecim qui in triplici classe ita disponuntur, ut alij finem respiciant, alij circa media assumenda negotientur, alij executionem perficiant.

Primò igitur chorum ducit ex parte intellectûs simplex boni apprehensio & propositio, quâ aliquid ut bonum percipiunt & voluntati proponitur; cui statim secundo respondet ex parte voluntatis simplex volitio, id est, complacentia in bono præsentato; quæ si fit fortis, excitat & applicat intellectum ad examinandum, num illud bonum sit adeptu expediens & possibile; sicque tertiò sequitur judicium; quo intellectus bonum proponit voluntati ut adeptu expediens & possibile, cui judicio ex parte voluntatis succedit quarto incentio boni per media assequendi.

Post ejusmodi quatuor actus; qui sunt circa finem, succedit negotiatio de mediis: Vnde quintò in vi intentionis applicatur intellectus ad investiganda media ad consequendum finem opportuna, qui actus consilium, seu consulta-

tio dicitur; cui ex parte voluntatis correspondet: sextò consensus, quo voluntas approbat, seu potius appetit utilitatem illorum mediorum in vi cujus consensûs, seu appetitûs approbatiui movetur intellectus ad media illa examinanda & discernanda, discutiendo quæ sint aptiora & commodiora, si tamen plura sint nec omnia possint adhiberi: Sicque fit septimus actus, scilicet Iudicium discretivum mediorum cui ex parte voluntatis correspondet octavus actus, qui dicitur electio, per quam voluntas unum medium præ alio accepta.

Hi quatuor actus sunt circa media in finem ordinanda, quibus expeditis manus, ut ita dicam, operi admouetur: Nam in vi & efficacia electionis movetur intellectus ad intimandam executionem mediorum electorum; Sicque fit nonus actus, scilicet imperium; cui ex parte voluntatis respondet decimò usus actiuus, quo voluntas applicat potentias executivas ad assumenda exequendaque media: Huic activæ applicationi respondet undecimò in potentiis voluntati subditis usus passivus, id est assumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, quâ mediante duodecimò tandem finis in quem tota illa series actuum collimabat, acquiritur ac possidetur, in qua possessione iucundè quiescit voluntas, quæ jucunda quies vocatur fruitio.

Ex his apparet voluntatis, ac intellectus mutua dependentia, & processus ac ordo; qui in humanis negotiis servari solet; saltem dum prudenter ac ratione maturâ & non præcipiti festinatione, aut solâ imaginatione procurantur: Quippe cùm plures hominum sint, qui passionibus & imaginatione abrepti, vix ullum legitimi

ordinis vestigium tenent, nullo consilio, nullâ rerum faciendarum ponderatione, discussione, ac electione sese regentes: Attamen etiam in hominibus prudentissimi hi omnes actus ita subitò fiunt, ac sine mora sibi succedunt, imò inobservabilibus discriminibus miscentur, ut eorum ordo ac distinctio vix agnosci, etiam ab ipso operante, possit.

Verùm ut de præcipuis speciatim aliquid attingamus, Volitio definitur, Simplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præsentato, Duplex distingui solet, prima & secunda: Secunda volitio est, ad quam ex alia priore movemur; quippe ut in arbore ex uno ramo nascuntur alij, sic ex una volitione aliæ pullulant, ut ex volitione voluptatis sequitur volitio pecuniæ, quâ res voluptuosæ coëmi possint. Prima verò volitio est, quæ ex alia non pullulat, sed ex qua cæteræ oriuntur: & hoc vel simpliciter & in tota vita, qualis est primus ille affectus, quo puer rationis compos recenter effectus, suam voluntatem, ut ita dicam, primo experitur; vel post omnis actus interruptionem, ut est illa volitio, quam evigilantes primò formamus; vel pro aliquo particulari negotio, ut est illa quæ nobis alia agentibus, circa novum negotium cum iis quæ gerimus nullatenus connexum primò incidit; verbi causa dum cui venationem toto studio exercenti subitò incidit & cogitatio & volitio deserendi sæculum, ac religiosæ vitæ amplectendæ. De his omnibus primis volitionibus perpetuò & constantissimè docet D. Thomas, quod licet vitaliter producantur à voluntate, attamen ad illas voluntas non se movet & applicat, sed applicatur speciali quodam instinctu ab Authore suo, sci-

licet Deo; quia instinctus non est tantùm physica præmotio, quâ omnis causa ad omnes & singulos actus applicatur à Deo, sed aliqua motio longè specialior, quæ sibi actum ita vendicat, ut nullum locum sese ad hunc applicandi relinquat voluntati.

Porrò hanc veritatem, quam Theologi fusiùs exponunt, D. Thomas variis rationibus demonstrat 1. part. quæst. 82. art. 4. 1. 2. q. 9. 3. contra Gentes, cap. 88. &c. Præcipuè sunt, tum ea quæ petitur ex proportione intellectûs & voluntatis, quâ fit, ut sicut intellectus seipsum quidem mouet ex assensu principiorum ad assentiendum conclusionibus; sed ad assensum principiorum movetur & applicatur præcisè ab Authore suo; ita voluntas seipsam quidem ex una volitione ad aliam applicet, sed ad primam applicetur tantùm à suo Authore. Tum quia in tantum aliquid se movet, inquantum est in actu: Atqui voluntas ante primam volitionem non est in actu, sed solùm in potentia; ergo non potest movere seipsam, sed eget moveri ab Authore suo. Tum quia in omni vita primus illius vitæ motus est à generante, ut patet in motu cordis: Sed Deus est author & genitor vitæ intellectualis; ergo primus motus illius vitæ, id est prima cognitio intellectûs, & prima volitio voluntatis, ei specialiter debetur. Tum quia omne multiforme, variabile, defectibile, & contingenter conveniens, debet reduci tanquam in principium in aliquid uniforme, indefectibile, ac naturaliter conveniens, proindéque datum ab Authore naturæ: Sed cæteri voluntatis motus sunt multiformes, variabiles, contingenter convenientes; ergo reduci debent in aliquem primum uniformem, &c. ac ab Au-

thore voluntatis specialiter inditum. Tum demum quia voluntas se movet & applicat mediante consilio ? Sed primam volitionem nullum potest præcedere consilium, ut de se patet, cùm illa sit radix & origo totius cõsultationis; ergo ad primam volitione voluntas non se applicat, sed ab alio, Authore scilicet suo, applicatur & movetur. Vnde sicut in formatione fœtus primò apparet pulsus cordis à generante inditus, qui est radix vitæ, spirituum officina, fons & origo vitalium motuum: ita pariter in voluntate primus affectus, qui est omnium affectuum semen, vitæque appetitivæ fons & origo, nobis specialiter inest à Deo, ac deinde per consilium & deliberationem intellectus sese explicat, ac diffundit in eam affectuum seriem, quæ perpetuâ concatenatione ad remotiora volenda nos ducit, & infinitis implicat negotiis. Sed de his satis.

Intentio definiri potest; Efficax voluntatis tendentia in finem per media consequendum. Quippe simplex illa boni complacentia, quam supra descripsimus sub nomine *volitionis*, accedente judicio de possibilitate consecutioni boni, crescit, roboratur, ac firmatur in constantem appetitum finis per certa media consequendi, sicque fit intentio; quæ quidem principaliter est de ultimo fine, attamen etiam esse potest de finibus intermediis, qui & ipsi intendi possunt: quatenus sunt per quædam media consequibiles.

Consilium dirigit electionem, ideóque definitur, Inquisitio, seu deliberatio de mediis eligendis. Est actus intellectus practici, qui ut perfectus consummatusque sit, tribus gradibus constare debet: Primus est investigatio medio-

rum : Secundus, examen & ponderatio utilitatis cujuslibet: Tertius, judicium dictans voluntati quód namsit è pluribus mediis assumendum, in quo judicio tota consultatio consummatur. Ex his patet consilium esse tantùm de mediis; quippe cùm finis sit basis & principium totius consultationis, sub qua proinde non cadit; sicut in speculabilibus principia discursûs non cadunt sub discursu, sed ad ipsum supponuntur. Patet etiam consilium non esse de rebus jam determinatis & certis; aut quæ sunt certa & determinata, inquisitione non egent; quæ verò non sunt in nostra potestate, non possunt à nobis assumi ad consequendum finem, consilium autem, est inquisitio mediorum assumendorum.

Consensus sequitur consilium : Cùm enim per consultivam inquisitionem plura media cōgrua voluntati proponantur, voluntas eorum utilitatem approbans dicitur cōsentire. Est autem propriè consentire, cum alio sentire & quasi in alterius sententiam ire. Vnde consensus est propriè voluntatis eorum, quibus intellectus tanquam utilibus assentitur, approbatio : Tunc enim voluntas dicitur cum intellectu sentire, & quasi in sententiam ejus ire. Et ideo consensus pertinet ad voluntatem, sicut assensus ad intellectum. Præclarè autem notat D. Thomas 1. 2. quæst. 15. art. 4. consensum ultimarum; & quem statim sequitur actio & electio, pertinere ad rationem superiorem. Id patet tum experientiâ, quâ sentimus, quod quantumvis tumultuentur potentiæ inferiores, nunquam tamen proceditur ad actum, quantumvis in promptu sit, nisi consentiat suprema mentis

pars,

pars cui, cæteræ subjacent: Tum etiam ratione: Cùm enim consensus in actum sit finalis sententia, ad illam animi partem spectare debet, quæ de omnibus finaliter judicat: Hæc autem est suprema ratio, à cujus tribunali provocari non potest. Vnde peccatum non censetur consummatum, donec superior pars animæ ipsi vel tacitè vel expressè, cōsentiat. Ex quibus habetur hos omnes motus inimicitiæ, iræ concupiscentiæ, &c. has omnes cogitationes infidelitatis, blasphemiæ, impudicitiæ, &c. quæ frequenter miserum hominem invadunt, premunt turbant, confundunt, non esse peccata, nisi accedat supremæ illius partis cæteras applicantis consensus, vel expressus, in eis complacendo, vel tacitus ea ut debet non refutando: Quæ quidem refutatio perficitur, non anxia mentis contentione impediendo ne occurrant, hoc enim impossibile plerumque est (nam ut in hydræ capitibus, uno refecto aliud pullulat) sed generoso dissensu renuendo approbationem tum in opus, tum in delectationem & ad meliora mentem convertendo.

Electio definitur ab Aristotele 3. Ethicorum, *Desiderium præconsiliati*: Ex qua definitione, ista erui potest. Electio est unius præ alio discretiva quædam acceptatio. Vnde debet supponere consilium dirigens; proindéque proprè non est in brutis, quæ non proprio consilio, sed naturæ instinctu reguntur. Grandis quæstio est circa electionem, possit-ne voluntas ex duobus mediis minùs bonum eligere? Hanc in Theologia fusiùs discuti solitam, ut breviter attingamus; in primis certum est id, quod est minùs bonum in se, imò quod ut tale judica-

tur in communi, aliquando præeligi posse majori bono; quippè cùm voluntas non sit eorum quæ bona judicantur absolutè & in communi, sed nobis, & hic, & nunc in particulari. Vnde meritò Poëta inducit Medeam dicentem.

——— video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Cæterùm fieri nequit, ut quod hîc & nunc ultimato judicio minùs eligibile, id est, minùs bonum bonitate utilitatis, judicatur, præeligatur alteri, quod magis elegibile judicatur: Tum quia electio est appetitus præconsiliari, id est in consultatione prælati: Tum quia voluntas, cum supponat ac sequatur intellectum, eo modò tendit in bonum, quo tendendum dictat intellectus; ergo impossibile est ut intellectus dictet aliquid præeligendum & aliud postponendum, & voluntas istud præeligat, illud postponat, idque ut mittam varias alias efficacissimas rationes. Verum quia id quod secundùm unam considerationem judicatur minùs bonum & utile, secundùm aliam judicari potest melius & utilius, saltem ad exercendam libertatem, ideò plæeligi quoque potest: Ex quo etiam solvi possunt quæ in oppositum objici solent.

Imperium definiri potest cum D. Thoma 1.2. quæst. 17. Intimatio ordinaria efficaciter movens ad agendum. Explicatur definitio. Postquam, enim finis intentus, mediáque electa sunt oportet ut impetus fiat ad executionem mediorum & finis assecutionem. Hunc impetum executivum incipit imperium, quatenus id quod ordinatum est à ratione, & approbatum à voluntate, promulgat intimat, &, ut loqui-

tur D. Thomas q. 22. de veritate, art. 4. ad 4. distribuit potentiis executivis. Vnde in imperio tria sunt, intimatio rei faciendæ, ordinatio subditorum id quod faciendum est, & demum applicatio ad opus: Illa enim intimatio & ordinatiò nõ debet esse purè instructiva & indicativa, qualem sonat modus indicativus, *hoc est faciendum*; sed excitativa, efficaciterque applicativa ad opus, qualem exprimit modus imperativus, *fac hoc*. Hæc autem tria explicat definitio tradita, unde est optima.

Cæterum cum in actu imperij aliquid voluntatis reluceat, & aliquid intellectûs, ambiguum est ad quam potẽtiam substantialiter pertineat. D. Thomas dicit esse actum intellectûs voluntatem præsupponentis. Ratio hujus est, quia imperium est essentialiter intimatio ordinativa applicans ad opus: *intimare* autem & *ordinare* pertinet ad intellectum, *applicare* vero ad voluntatem. Vnde substantia actûs imperij spectat ad intellectum efficacitas verò quam habet ad applicandum ad opus, derivatur à voluntate, ab ipsa scilicet electione, quæ cùm præcedat imperium, ipsi suam efficaciam inspirat, quia, ut optimè dicit D. Thomas, *In subordinatis virtus prioris remanet in posteriori*. Vnde prudentia, quæ est virtus bene præceptiva, residet in intellectu.

Vsus definitur applicatio rei ad operationem. Vnde quia proprium munus est voluntatis est applicare cæteras potentias; ideò usus propriè est actus voluntatis.

Fruitio definitur quies & delectatio in fine & bono præsenti. Vnde cùm bonum & finis dupliciter haberi possit, vel secundùm *esse* intentionale per spem; vel secundùm *esse* reale per

veram possessionem, duplex quoque distinguitur fruitio: Altera imperfecta & quasi deliberativa, quâ delectamur in bono in spe possesso, sicut dicit Apostolus, *spe gaudentes*; Altera perfecta, quâ jucundè quiescimus in bono secundùm rem obtento. Cùm autem fruitio à fructu derivetur, videtur idem esse; ac fructûs perceptio; fructus verò duo dicit, suavitatem, quâ delectat, & rationem ultimi, inquantum finit & coronat labores agriculturæ. Vndelicet secundùm primum munus fruitio esse possit de quocumque bono, quatenus delectat, attamen secundùm alterum munus non est nisi de ultimo fine, qui perfectè finit quietat & coronat omnes voluntatis affectus. Sed de his hactenus.

QVÆSTIO TERTIA.

De Passionibus.

IMPETUS illi animi nostri, qui ex appetitu sensitivo pullulantes, *passionum* nomine designari solent, tanti momenti sunt in negotio morum ut & virtutum maxima pars in illis regendis occupetur, & vitia penè omnia ex eorum deordinatione proveniant. Vnde non abs re fore visum fuit quædam de illis delibare ac ex D. Thoma, qui hanc materiam peregregiè prosecutus est 1.2.2. à quæst. 22. ad 48. decerpta hîc apponere, ne rem & ad notitiam morum pernecessariam, & scitu jucundissimam neglexisse videamur, Cæterùm, ut brevitati consulatur, quidquid de passionibus dicendum se of-

fert, tribus complectemur Articulis, quorum primus erit de passionibus in communi: Secundus de passionibus partis concupiscibilis: Tertius de passionibus irascibilis.

ARTICVLVS PRIMVS.

De Passionibus in communi.

QVæ circa passiones in communi quæri possunt, ad tria capita reducuntur; scilicet Quid sint. Quot sint, & Quomodo se habeant ad bonitatem & malitiam moralem.

Passio à Græcis πάθος dicitur, quam vocem Cicero nomine *perturbationis* exponit. Quintilianus verò nomine *affectus*; quamquam vulgata *paßionis* vox Græce origini videatur accommodatior. Rem autem variè varij definiunt: Stoici passionem dicebant esse, *Aversam à ratione contra naturam animi commotionem.* Verum hæc definitio non passionis naturam, sed defectum explicat. Alij breviùs passionem definiebant, *Vehementiorem appetitum*: Alij, *Demißionem vel elationem animi*, aut *ejusdem contractionem vel effusionem.* Sed præstat cæteris definitionibus quam, ex Damasceno lib. 2. Orthodoxæ fidei; D. Thomas refert, quâ passio dicitur, *Motus appetitivæ virtutis sensibilis ex imaginatione boni vel mali*, cui ex eodem D. Thoma addi potest, *cum transmutatione corporali*; quippè cùm motus illi sensitivi appetitûs semper sint cum aliqua corporis alteratione, à qua nomen *paßionis* obtinent.

Explcatur: Passio in primis dicitur *motus*, id

est commotio, & veluti quidam impetus; ut hæc vox sit loco generis. Additur *virtutis appetitivæ sensibilis*; ut per id incipiat discerni, cùm ab aliis motibus & transmutationibus, quas corpus nostrum subit, tum à voluntatis effectibus, qui & ipsi quadantenus dici possunt *motus*. Dum dicitur *ex imaginatione boni vel mali*, horum motuum propria causa assignatur; quippe proprium appetitûs sensitivi motivum est bonum & malum imaginatione apprehensum, sicut proprium voluntatis motivum est bonum & malum intellectu apprehensum. Particulæ verò, *cum transmutatione corporali*, non modò adjunctum aliquod essentiam passionis concomitans significant, sed illius discrimen, tum à motibus voluntatis, quæ cum non resideat in organo corporeo, non se movet per corporalem transmutationem, tum à motibus partis sensitivæ cognoscitivæ, quæ licet sit affixa organo corporeo, per se tamen, saltem physicè, non transmutat corpus, sed solùm intentionaliter; passio vero etiam physicè corpus mutat, præcipuè ut notat D. Thomas 1. 2. quæst. 24. art. 2. ad 2. *Cor ipsum*, nam ut ille ait, *in omni passione additur aliquid vel diminuitur à naturali motu cordis, inquantum cor intensiùs aut remissiùs vovetur secundùm systolen aut diastolen.*

Quantùm ad passionum divisionem, ut breviter recolamus quæ tetigimus in quarta Physicæ parte, quæst. 3. art. ultimò. passiones aliæ sunt partis concupissibilis, aliæ partis irascibilis: Cùm enim sint motus sensitivi appetitûs, eo modo dividi debent, quo & ipse appetitus. Appetitûs autem alia pars dicitur *Concupiscibilis*, quæ scilicet versatur circa bonum

& malum sensibile præcisè sumptum. Alia verò dicitur *irascibilis*, quæ scilicet respicit bonum & malum sensibile, sub ratione ardui & elevati supra facilem animalis potestatem, proindéque cum quadam pugna attingendum. Differunt autem passiones concupiscibilis à passionibus irascibilis, ut præclarè annotat D. Thomas 1. 2. quæst. 23. art. 2. quod omnis passio partis concupiscibilis sit vel accessus ad bonum, vel recessus à malo, proindéque contrarietas eis inest, non secundùm accessum & recessum ab eodem objecto; sed secundùm objectorum, in quæ tendunt, diversitatem: At verò passiones partis irascibilis sunt vel recessus, vel accessus tam à bono quàm à malo; ideóque contrariantur invicem per accessum & recessum ab eodem objecto. Vt desperatio differt à spe, quod spes tendat in bonum arduum, desperatio verò ab illo propter difficultatem recedat & similiter audacia differt à timore, quod insurgat in malum fugandum, à quo timor recedit.

Passiones concupiscibilis sunt sex; amor & odium, desiderium & fuga, gaudium & dolor. Amor est veluti pondus urgens in bonum, unde Augustinus; *amor meus pondus meum.* Desiderium est quasi motus in bonum ex illo pondere procedens: Gaudium est quies in bono. E contra verò odium est veluti pondus retrahens à malo: Fuga est motus ex illo pondere causatus. Tristitia est violenta quies in malo.

Passiones irascibilis sunt quinque, spes & desperatio, audacia & metus, & ira, quæ caret contrario. Spes animum ad bonum in arduo situm erigit, Desperatio deprimit: Audacia insurgit in malum arduum, Timor seu metus succumbit. Ita verò in causam mali animum

incendit; & ad vindictam acuit. Omnis passio partis irascibilis oritur ex passione partis concupiscibilis, & in eam terminatur. Quippe cùm pars irascibilis sit veluti ministra partis concupiscibilis, istiusque sit & tendere in bonum, & quiescere in bono; illius verò impedimenta removere.

Quantùm ad bonitatem & malitiam passionum, notissimam est Stoïcorum sententia, quæ passiones non modò virtuti innutiles asserebat, sed etiam omnes omnino ut malas damnabat; cùm è contra Peripatetici laudarent passiones moderatas & per rationem regulatas, tanquam bonas. Sed cùm hæc duæ sententiæ adeo inter se pugnare videantur, D. Thomas 1.2. quæst. 24. art. 2. annotat discrimen solùm in voce esse, cæterùm in re convenire. Stoïci enim cum satis non discernerent voluntatem ab appetitu sensitivo, omnes enim nostri affectus per rationem regulatos vocabant *voluntates*; qui verò rationis præscriptum vel excederent, vel tardiùs sequerentur, Græce quidem πάθη, latinè verò *perturbationes, ægritudines, morbosque* appellabant in quo sensu sumpta *passio*, quatenus scilicet à rationis regula recedit, etiam apud Peripateticos, mala est & vitiosa. At verò ut rationi obtemperat & cooperatur, ne ab ipsis Stoïcis condemnari potest.

Sed difficilior quæstio est. an passio, dum rationi voluntatique cooperatur, diminuat vel augeat voluntatis bonitatem. An, verbi gratia, Iudex, qui cum passione ardoreque partis sensitivè justitiâ exercet, meliùs vel deteriùs agat, quàm si silente appetitus sensitivo totum opus peccata nudáque voluntate peragerет.

Ad hanc difficultatem explicandam D. Thomas

utitur distinctione : Passio enim dupliciter ad rationem & voluntatem comparari potest, uno modo ut antecedens, alio modo ut subsequens. Aliquando enim præcurrentes passiones solicitant & urgent voluntatem,etiam ad rem bonam purà ad miserendum, puniendum, &c. Aliquando è contra præcurrens ratio & voluntas passionum motus excitat, ut opus non frigidè, sed ardenter ac vividè peragatur. Quippe passiones sunt veluti igniculi quidam, attentionem, vehementiam, ardorem, vigoremque operi inspirantes. Sic Iudex ad malos terrendos iram excitat, & miles adversùs hostem animum exacuit iracundiâ, quàm eleganter veteres Academici *fortitudinis cotem* dixerunt : Vnde vulgatum illud Homeri.

Virtuti immitti furorem.

Hoc posito facilè elucescit difficultas:Nam passio præveniens trahensque post se voluntatem diminuit bonitatem, tùm quia obnubilat judicium rationis ex quo ut fonte suo dependet bonitas moralis, quæ ideò, veluti turbato fonte rivulus, minùs pura est : Tum quia diminuit libertatem; quippe cùm voluntas passionis impetu abrepta, sit minùs sui juris ac actûs domina. At verò passio subsequens non diminuit bonitatem, sed cùm dupliciter subsequi possit, uno modo per quandam redundantiam, quatenus voluntas, cùm fuerit intensa, secum rapit appetitum inferiorem; alio modo per electionem, quatenus voluntas expressè ac nominatim eligit aliquam passionem, putà irasci ad incutiendum timorem; dum subsequitur primo modo non addit quidem propriè, sed ostendit majorem bonitatem, imò quadantenus extendit ipsam : secundo

verò modo addit ad bonitatem actionis. Ad perfectionem enim boni moralis spectat non solùm ut homo bene agat secundùm partem rationalem, sed etiam ut membra sua, omnesque affectus exibeat arma justitiæ ut loquitur Apostolus.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De Passionis partis concupiscibilis.

A Passionibus appetitûs concupiscibilis incipimus, quòd illæ sunt & principia & termini passionum partis irascibilis. Constat autem ex dictis eas esse sex numero; amorem & odium, desiderium & fugam, lætitiam seu delectationem, & tristitiam seu dolorem. De quibus ut ordine dicamus.

§. I.

De amore & odio.

VTrumque sub uno titulo discutiendum suscipimus, quia contraria contrariis innotescunt, ideoque, ut ait Aristoteles, oppositorum eadem debet esse scientia. Vt autem ab amore incipiamus; Amor (& idem proportionaliter dicendum de odio) duplex est, sensitivus & intellectivus: Amo intellectivus est ille affectus, quo voluntas sibi complacet in bono per intellectum apprehenso: Amor verò sensitivus, est illa sensitivi appetitûs passio, quâ sibi complaceat in bono sensitivo, seu per sensum apprehenso. Addi potest & tertius, scilicet natura-

lis, qui est inclinatio uniuscujusque naturæ in ic quod sibi conveniens est. De primo & tertio non agimus, sed solùm de sensitivo, cujus naturam, causas, & effectus hic explicare suscipimus. Incipiendo ergo ab ipsa ejus natura.

Amor variè a variis definitur. A Platonicis dicitur, *desiderium pulchri*; seu *animi nisus in pulchrum*. Verùm hæc definitio in duobus deficit. Primò, quia confundit duas passiones, amorem scilicet & desiderium. Secundò quia diminuta est; quippè cùm amor sit omnis boni, pulchrum verò non videatur esse nisi quædam boni species. Siquidem omne pulchrum est bonum, sed non omne bonum est pulchrum; non enim dicimus pulchros sapores, sed bonos. Imò pulchrum sæpè non videtur esse terminus amoris, sed potiùs hamus & esca, quo bonum allicit ad sui amorem: Est enim pulchritudo veluti flos, splendor, diffusioque bonitatis quæ amatur. Sed de his exactiùs agendo de causis amoris. Alij definiunt amorem, *Motum appetitûs, quo animus bono adhæret*, adhæsione, inquam, non effectivâ, sed affectivâ. Verùm hæc definitio repugnantibus invicem terminis uti videtur; quippe cùm moveri in bonum, & adhærere bono videantur invicem opponi; non enim per motum in bonum, sed potiùs per quietem in bono, fit adhæsio voluntatis ad ipsum bonum. Placet igitur præ cæteris D. Thomæ definitio, quâ dicit amorem esse, *Complacentiam appetibilis, seu boni.*

Hanc ingeniosissimam definitionem explicat D. Thomas 1. 2. quæst. 26. art 2. supponendo passionem esse effectum agentis in patiente. Quemadmodum ergo agens naturale dupliciter immutat patiens, primò quidem dando formam, quæ est principium motûs; se-

cundò mediante formâ imprimendo motum, ut generans lapidem primò dat ei gravitatem, secundò mediante gravitate motum ad centrum: *Sic*, ut verbis ejus utar, *appetibile dat appetitui primò quidem quandam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis ex qua sequitur motus ad appetibile, nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in 3. de anima: Appetibile enim movet appetitum, faciens in eo quodammodo ejus inclinationem* (id est, imprimendo in ipsum quasi pondus aliquod gravitans, & absque vi inclinans ipsum appetitum in bonum) *& appetitus tendit in appetibile realiter consequendũ, ut sit ibi finis motûs ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili* (id est, illa coaptatio qua bonum appetibile immutat appetitum, illum sibi appropriando, vendicãdo, & ad se inclinando per impressionem cujusdam metaphorici ponderis ac gravitatis quæ fit principium tendendi in ipsum) *vocatur* amor, *qui nihil aliud est quam complacentia appetibilis: Ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium: & ultimò quies, quæ est gaudium.*

Dices: Complacentia nõ videtur esse nisi quoddam amoris rudimentum, inchoario, delineatio, prælibatio, &, ut ita dicam, aurora, ergo malè definitur amor per complacentiam, sicuti si dies per auroram, & fructus per florem definiretur.

Respondeo complacentiam esse ipsissimum amorem: Sed considerari potest in duplici statu: Primò ut recens, infirma, tenera, nec dum appetitûs plenè domina, cùm scilicet bonum nondum rupit, sed solùm leviter commovet & agitat appetitum; & tunc non

dicitur propriè *amor*, sed potiùs inchoatio amoris, aut simpliciter *complacentia*. Secundò eadem complacentia considerari potest, ut jam robusta, firma, constans, ac appetitum sibi perfectè subjiciens, cùm scilicet bonum non leviter tantùm commovet, sed potenter inclinat ad se appetitum: & tunc dicitur propriè ac perfectè *amor*.

Porrò complacentia illa boni robusta, constans, ac vehemens, si sit cum quadam electione, quâ judicio discretivo bonum aliquod ex multis diligitur, in quod affectus tendat, dicitur *Dilectio*: Si verò præcisè sit ex impressione forti ipsius boni rapientis affectum, retinet simplicis *amoris* nomen. Vnde præclarè Dionysius lib.4.cap.de Divin.nomin.dicit, *quod quibusdam sanctorum visum est diviuitus esse nomen amoris quàm dilectionis*; quia scilicet, ut egregiè interpretatur D. Thomas 1.2.q.26. art.3. ad 4. *Magis homo in Deum potest tendere per amorem passivè quodammodo ab ipso Deo attractus, quàm ad hoc eum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis. Et propter hic divinior est amor quam dilectio.* Si autem complacentiæ accedat ingens quædam boni amati appretiatio, quatenus id quod amatur magni pretii æstimatur, tunc vocatur *caritas*, quæ idcirco locum habet propriè in amore divinorum, non verò nisi impropriè in amore bonorum corporalium, quæ sunt vilis pretii. Si denum talis complacentia sit personæ cui tanquam nobis ipsis volumus bonum, vocatur *amor amicitiæ*, præcipè cùm reciprocatur; vix enim placere potest persona in seipsa, eique bonum velle possumus, nisi vicissim illa nobis bonum velit. Complacentia verò

boni quod personæ volumus, sive nostræ, sive alienæ, vocatur *amor concupiscentiæ*; maximè quando tale bonum nobis ipsis volumus.

Quantùm ad causas amoris, prima & præcipua, imò quæ est aliarum ratio, est bonum. Amor enim est passio quædam appetitûs, & complacentia amantis ad rem amatam. Patet autem solùm bonum esse proprium appetitûs motivum, nullamque rem placere, nisi quatenus conveniens est appetitui, proindeque bona. Si autem dicas etiam pulchrum esse causam amoris, imò inter ejus causas efficacissimam. Respondeo cum D. Thoma, pulchrum contineri sub bono, imò idem esse secundùm rem cum illo, solumque ab eo ratione differre. Vnde sicut pulchrum est bonum, imò quædam excellentia, diffusio, flos, splendorque bonitatis, juxta Platonicos, ita est causa efficacissima amoris. Quomodo autem bonum & pulchrum differant quadantenus, egregiè D. Thomas explicat 1. 2. quæst. 27. artic. 1. ad 3. his verbis: *Cùm bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Vnde illi sensus præcipuè respiciunt pulchrum, qui maximè cognoscitivi sunt scilicet visus & auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia, & pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur non ne pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores & odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicant id, cujus ipsa*

apprehensio placet. Ex quo inferendum obiter, res tantò pulchriores esse, quantò magis habent de cognoscibilitate; proindeque in spiritualibus pulchritudinem longè excellentiorem reperiri, quàm in corporalibus.

Secunda causa amoris est similitudo: Vnde proverbium, *simile simili gaudet*; & Ecclesiast. 13. *Omne animal diligit sibi simile.* Verùm præclarè D. Thomas duplicem distinguit similitudinem; primam, quæ sita sit in eo quod utrumque habeat idem actu, sicut duo homines sunt in humanitate similes, & duo alba in albedine. Secundam, quæ in eo sita sit, ut unum in potentia, non purè susceptiva, sed coaptata & inclinata, id abeat, quod aliud habet in actu: Potentia enim habet quandam similitudinem ad actum suum, non solùm quatenus est quædam inchoatio ejus, & in ipsum tendit & inclinatur, sed etiam quatenus est ipsi commensurata; omnis autem commensuratio est quoddam similitudinis genus. Prima similitudo fundat amorem amititiæ: simile enim reputatur ut unum suo simili, proindeque affectus unius se habet & tendit ad aliud sicut ad seipsum, in quo sita est ratio amicitiæ. Vnde naturaliter homo homini amicus est propter naturalem similitudinem, & civis civi, propter politicam similitudinem, &c. Secunda verò similitudo est causa amoris concupiscentiæ; quia unicuique existenti in pontentia inest apetitus sui actûs, in cujus consecutione delectatur, si sit sentiens & cognoscens. Attamen per accidens prima similitudo causat odium, quatenus in consecutione boni unum simile impeditur aliquando à suo simili; quo fit, ut ipsum odio ha-

beat tanquam noxium sibi. Vnde juxta Proverbium ex Aristotele depromptum, *Figulus figulo invidet*, quatenus ab eo impeditur in suo lucro; & inter superbos semper sunt jurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam singulariter cupiunt. Ad has amoris causas aliæ reduci videntur, ut familiaritas, sympathia, societas & communicatio in aliquo bono, &c.

Effectus amoris cùm innumeri sint, sex præcipuè à D. Thoma recensentur. Primus est, unio; secundus, adhæsio; tertius, ecstasis; quartus, zelus; quintus, læsio amantis, sextus demum universalis quidam influxus in omnia quæ aguntur ab amante.

Et quidem unio ad eo proprius amoris effectus est, ut Dionysius eum vocaverit *virtutem unitivam*; & Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 10. *Amor*, inquit, *est quasi junctura quædam duo copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, & id quod amatur.* Verùm quia non omnis unio est amoris effectus, ideo annotat D. Thomas 1. 2. q. 28. art. 1. ad 2. *Quod unio tripliciter se habet ad amorem: Quædam enim unio est causa amoris, & hæc quidem est unio substantialis, quantùm ad amorem, quo quis amat seipsum: Quantùm verò ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis. Quædam verò unio est essentialiter ipse amor; & hæc est unio secundùm coaptationem affectûs, quæ quidem similatur unioni substantiali inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam verò unio est effectus amoris & hæc est unio realis, quum amans quærit de re amata.*

Vt enim Philosophus dicit 2. Polit.cap.2. Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum ; sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit & decet ; ut scilicet simul conversentur, & simul colloquantur, & in aliis ejusmodi conjungantur.

Mutua verò adhæsio & inhæsio dupliciter causatur ab amore. Primò quantùm ad cognitionem, quatenus amor altè defigit amatum in apprehensione amantis. Vnde Virgilius Didonis amorem describens ait,

Multa viri virtus animo, multusq; recursat
Gentis honos : hærent infixi pectore vultus.

Vicissimque idem amor amantis cogitationem defigit in amatum, sicque efficit ut perpetuâ contemplatione ipsi inhæreat. Secundò quantùm ad effectum, quatenus & amatum possidet affectum amantis, ipsique per intimam complacentiam imprimitur, ac omnes ejus motus causat, non quasi per extrinsecam vim, sed per interiorem inclinationem, unde & amor dicitur *intimus*, & dicuntur *viscera charitatis*: & vicissim amans omnes affectus suos defixos habet in amato, ut non immeritò dixerit Plato, *Animam magis esse ubi amat, quam ubi animat.* Imò per amorem amicitiæ ea inhæsio mutua perfectiùs fit per affectivam quandam identitatem, quatenus amicus amicum reputat ut unum sibi, & ut alterum se.

Ecstasim autem causat amor, & secundùm apprehensionem, & secundùm affectum. Secundùm apprehensionem quidem, quatenus facit ut amans sui oblitus, de amato duntaxat cogitet, sicque feratur extra propria, in quo ratio ecstasis consistit. Secundùm affectum

verò quatenus amatum ita curas affectusque omnes amantis rapit, ut propriis neglectis, de amato solùm solicitudinem habeat, sicque extra seipsum exeat.

Zelus verò causatur ab amore, quatenus amor, cùm intensus fuerit, non solùm fertur in amatum, sed etiam acriter repellit omne sibi contrarium & repugnans, in quo sita est ratio zeli. Verùm in hoc differt amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ, quod ille repellat non tam contraria amato, quàm possessioni quam de ipso habere quærit. Sicut vir cujus zelus in amore concupiscentiæ fundatur, non tam repellit ea quæ displicent uxori, ipsique contrariantur, quàm quæ opponuntur singulari ejus possessioni. At verò amor amicitiæ per zelum repellit ea quæ opponuntur ipsi amico ac bono illius, insurgendo in ea quibus ille offenditur. Et ideo de illis bonis; quæ sic possidentur à pluribus, ut à singulis integrè habeantur, qualia sunt bona divina, non est zelus concupiscentiæ, sed solùm quasi amicitiæ.

Læsionem amantis causat amor vel ratione sui materialis, id est, illius corporalis transmutationis, quæ ad rationem omnis passionis pertinet, quando fuerit intensior, quippe cùm spiritus, quibus præ cæteris passionibus amor dominatur, nimis commoveat, intendat exhauriat ac consumat. Vel etiam ratione sui formalis, quando inordinatus est & his rebus adhæret quæ nec decent, nec congruunt amanti. At verò si rectus sit, & vero bono adhæreat, non lædit sed magis perficit amantem. Quippe, ut inquit D. Thomas, *Amor significat coaptationem quandam appetitivæ virtu-*

tis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laditur; sed magis si sit possibile, proficit & melioratur. Quod verò coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc laditur & deterioratur. Præcipuè quia cùm amor sit fons affectuum & motuum, si sit malus, eos omnes in sua radice ac fonte corrumpit.

Est demum amor causa omnium quæ ab amãte aguntur; non modò quatenus, ut inquit Dionysius cap. 4. de divin.nom. *Propter amorem boni omnia agunt, quæcumque agunt*; aut quatenus bonum amatum habet rationem finis, qui movet agens ad agendum: sed etiam quia est dominus appetitûs, cujus est applicare ad agendum; radix omnium affectuum ac passionum, quibus movetur animal; & potentissimus motor urgentissimè stimulans, efficacissimè applicans, imò agendi vires, industriam, ac perseverantiam miro quodam modo inspirans.

Præter hos celebriores amoris effectus, quatuor alios proximos ei attribuit: Hi sunt liquefactio, fruitio, languor, & fervor. Liquefactio opponitur congelationi: Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, quatenus, ut dictum est, amatum subintrat amantem ipsumque penetrat & intimè pervadit. Vnde cordis congelatio vel durities est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam cordis mollificationem, quâ seipsum pervium exhibet amato subintranti. Si verò amatum est præsens; amor causat frui-

ti onem, quæ est affectivus quidam boni possessi complexus, quo amans ipsum veluti astringit ac ardenter retinet. Si autem bonum amatum fuerit absens, amor languorem causat, qui est dolor, tædium & quidam impatientis animi defectus ac deliquium. Sed ne in hoc misero statu torpeat animus; amor reficit, excitat, acuit, contenditque omnes vires; sicque causat fervorem, qui est veluti quædam æstuantis animi ebullitio: sicque fiunt amoris quasi paroxismi, quibus animus à deliquio languoris, in ardorem, impetum vivacitatemque fervoris alternatim inducitur.

Quæ de odio dicenda essent: ex his quæ de amore dicta sunt satis innotescunt; unum admiratione dignum est, odium scilicet, quantumvis sit ab amore diversum, ab eo tamen produci, nasci, ac educari. Amor enim quoddam pondus animi est: Vnde sicut ab eodem pondere producitur & accessus ad centrum, & recessus à puncto quod centro opponitur; ita & ab eodem amore, & quod animus inclinetur in bonum, ipsique commensuretur, coaptetur, conformetur, ac in illo complaceat; & quod ea quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, displiceant & ingrata sint, in quo sita est odii ratio.

§. II.

De desiderio & fuga.

DEsiderium & fuga sunt veluti quædam animi pennæ, quibus & ad bonum absens fertur, & malum quàm longissimè potest, devitat & fugit. Quippe cùm animalis commo-

da bona extra ipsum sint, mala verò in ipsum incurrere possint, conveniens fuit ut his duobus veluti pedibus instrueretur, quibus & mala fugere, & bona prosequi valeret. De his ut paucis dicamus.

Desiderium variis nominibus exprimit solet: Dicitur enim in primis, *cupiditas* ac *concupiscentia*; quanquam hæc nomina paulò latius sumi soleant pro aliis appetitus concupiscibilis affectibus, præcipuè pro amore; nec ad desiderium significandum derivata simplex, innocens, aut qualecumque desiderium signent, sed ardentius, efffræne, immoderatum, ac rationem non sequens, sed turbans ac rapiens. Solet etiam aliquando vocari *libido*, sed illa vox ex usu fermè restringuitur ad illum impetum significandum, quo impetus tactus inordinatè appetuntur, sicut & ambitio ac avaritia non simplex, sed vitiosum honoris ac pecuniæ appetitum exprimunt. Vnde hujus affectûs, prout ab ordinato & inordinato abstrahit, proprium nomen est *desiderium*.

Definitur autem desiderium, Motus seu affectus appetitûs sensitivi tendens in bonum absens; seu, quo prosequimur consecutionem boni. Quatenus dicitur *affectus*, convenit cum aliis passionibus; cæteræ verò particulæ distinguunt desiderium ab aliis affectibus partis concupiscibilis. Nam amor est affectus quo complacemus nobis in bono sive præsentæ, sive absente; Delectatio verò versatur circa bonum præsens & possessum; at verò desiderium est propriè boni absentis. Imo per easdem particulas differt desiderium à passionibus partis irascibilis; præcipuè à spe, cui magis affine videtur spes enim non est qualiscumque absentis

boni prosecutio, sed ardui ac difficultatibus circumsepti, nec quomodocumque in illud tendit, sed cum quadam erectione, conatu, ac lucta contra difficultates animum deprimentes. At verò desiderium est simplex animi motus & affectus in bonum absens, quatenus præcisè bonum.

Verùm natura desiderii præclariùs adhuc elucescere potest, si observemus ex dictis, hunc affectum medium esse inter amorem & gaudium, istumque habere ut principium, illud verò ut terminum. Quippe amor pondus quoddam animi est, ipsum inclinans fortiter & suaviter bonum. Vnde quemadmodum in rebus naturalibus, si avulsæ ac remotæ sint à centro suo, ex pondere nascitur conatus ac motus ad repetendum centrum, quo adepto, cessat talis motus eique quies succedit; ita in animo, si bonum amatum sit absenti, ex amore nascitur ille motus ac impetus, quo rapimur in illud, quique *desiderii* nomine intelligitur; obtento verò bono, illi motui succedit quies in bono, quæ est delectatio.

Desideria, cùm sint innumera, generaliùs dividuntur in naturalia, & non naturalia. Desiderium naturale est, quod oritur ex indigentia naturæ, ac tendit in bonum, quo talis indigentia removetur: Ejusmodi sunt cupiditates cibi & potûs, & aliorum naturæ necessariorum. Desiderium non naturale est, quod oritur non ex naturæ necessitate, sed ex apprehensis jûdicio, & fertur in id quod appetens sibi judicat conveniens, præter id quod natura requirit, cujusmodi sunt lautiores cibi, pretiosa vestimenta, pecuniæ, honores, res pulchræ, &c. Desiderium naturale facilè expleri potest,

& tendit non modò in aliquid finitum, sed etiam modicum; natura enim paucis contenta est. At verò desiderium non naturale inexplebile est ac infinitum, ideóque à quibusdam non immeritò vocatur *inane*, non solùm quia tendit in res minimè necessarias, sed quia nullo bono plenè satiari ac impleri potest; Vnde præclarè Lucretius cor æstuans eiusmodi desideriis vocat *Pertusum*, quod nullo bono impleatur. Hujus ratio est, quia procedit ex rationis apprehensione: ratio autem in infinitum procedit, quatenus ex una cogitatione sibi viam parat ad aliam, sicque perpetuam quandam desideriorum seriem infibulat. Aliam hujus rationem affert D. Thomas ex eo petitam, quod naturale desiderium fertur solùm ad ea quæ habent rationem medii ad solatium naturæ. Cùm ergo media intantum appetantur, inquantum conducunt fini, naturale desiderium non appetit res in infinitum, sed solum quantùm exigit naturalis necessitas. At verò ratio sibi præstituere potest finem in his quæ cupit, putà in divitiis; cùm ergo finis appetatur non secundùm aliquam mensuram, sed quantùm possibile est, desiderium consequens apprehensionem rationis cupit res absque mensura, putà habere divitias quantùm possibile est. En id scitè expressum ab Horatio lib.1.Satyr.1.

At bona pars hominum decepta Cupidine falso,
Nil satis est, inquit, quia tanti, quantum habeas, sis.

Notatque ibidem avaros, quod pro fine pecuniam habeant, & non ut medium, illi parcere tanquam rei sacræ.

Congestis undique saccis.

Indormis inhians, & tanquam parcere sacris
Cogeris, aut pictis tanquam gaudere tabellis.

Causa desiderij est amor cum indigentia. Amor quidem, ex quo, ut superiùs dictum est, dimanat ut à suo principio, non secus ac motus deorsum ex gravitate. Indigentia verò, quia non omnis amor desiderium parit, sed indignus ac privatus bono amato. Verùm cùm duplex desiderium distinxerimus, naturale, & innaturale; primum nascitur ex vera naturalique indigentia, quatenus natura dimota à suo bono, id est, à debita dispositione (ut dum stomachus aridior calidiorque factus fuerit, quàm par sit ad bene naturaliterque se habendum) creat illarum rerum cupiditatem, quibus ad pristini status restitutionem opus est; idque vel per modum innati motûs, in his quæ sensu carent, vel per modum animalis affectûs, in rebus sensu præditis. Desiderium verò non naturale nascitur ex indigentia per judicium rationis apprehensa; quatenus scilicet cùm in homine facultatis sensitivæ per conjunctionem ad rationem quandam elevatiorem sortiantur, appetitus sensitivus ex hoc habet ut feratur ad res, non modò quatenus naturæ conveniunt, sed etiam quatenus per rationem disponuntur: Cùm ergo ratio ex his sensibilibus quædam ut bona apprehendat, quæ tamen naturæ necessitatem non concernunt, putà vestes pretiosas, picturas, gemmas, opes, &c. eorum indigentia apprehensa desiderium creat, illudque tantò vehementius naturali, quantò ex altiori fonte derivatur.

Quantùm ad effectus desiderii, cùm inter illos effectiva unio & ecstasis haberi possint, quatenus desiderium, tanquam amoris minister, tendit ad unionem amantis cum bono amato,

amangem

amantemque veluti extra se abripit, ut in rem amatam ferat; præterea recenseri possunt quidam ei peculiares cujusmodi sunt in primis tædium, quod est dolor ex dilatatione boni desiderati natus, importunitas, quæ est nimia molestáque solicitatio rei desideratæ; suspiria quæ huic affectui adeò propria sunt, ut pene cum eo synonima sint; suntque retenti spiritus quasi eructationes, fiuntque quatenus in desiderio appetitus spiritum intus trahit, ut illum deinde quasi ejaculetur in rem amatam, non secus ac sagitarius cordam arcûs simul cum telo ad se trahit, ut fortius deinde illud in scopum expellat. Accenseri etiam potest inter effectus, aut certè proprietates desiderii conatus ille quo in res prohibitas prorumpit, juxta vulgatum illud Ovidii.

Nitimur in vetitum semper cupimusque negata;

Imò quod sæpe vires ex difficultate ac dilatatione acquirat, sæpeque ex nimia rei facilitate moriatur. Hujus autem ratio reddi potest, non solùm quia in prohibitis libertas, in arduis victoria desideratur: quæ duo cum sint bona excellentissima, reddunt res, quibus conjunguntur, longè optabiliores, sicque desiderium augent & vehementiùs intendunt; sed etiam ex ipsa desiderii natura. Ille siquidem affectus nihil aliud est, quam quidam conatus in bonum, seu quasi telum, quod in bonum tanquam in scopum vibratur: unde quemadmodum res difficiles majorem conatûm exposcunt, & sagitarius in scopum remotum majori vi, quàm in propinquum, telum mittit, sic animus majori conatu & connisu in ea bona tendit quæ vel prohibitio, vel difficultas, vel dilatio quasi à nobis elongat.

De fuga, cùm ea quæ circa illam dici possent,

videantur satis innotescere ex dictis circa desiderium, non est cur operosiùs disseramus. Vnum cum D. Thoma libet annotare, hunc nempe affectum proprio carere nomine; unde metaphoreo ac paulò communiori exprimitur, nempe *fugæ* seu *aversationis*.

§. III.

De lætitia seu delectatione, & tristitia seu dolore.

HÆ duæ passiones sunt omnium aliarum termini, quemadmodum amor & odium principia. Omnis enim animi nostri affectus ex amore boni, aut odio mali nascitur, & in delectationem aut dolorem desinit ac consummatur. Vnde inter passiones præcipui momenti sunt, proindéque paulò accuratiùs explicandæ incipiendo ergo à prima;

Delectatio variis nominibus exprimi solet: Dicitur enim *gaudium lætitia exultatio jucunditas voluptas hilaritas*, &c. Quæ nomina ita exponi possunt ex D. Thoma, ut *delectatio* sit proprium genericumque illius affectus nomen; *gaudium* verò illum significet quatenus ad rationalem partem attinet, cætera verò à quibusdam illius effectibus imponantur: *Nam*, ut inquit S. Doctor 1. 2. quæst. 31. art. 3. ad 3. *lætitia imponitur à dilatatione cordis, ac si diceretur* lætitia. *Exultatio verò dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exteriùs, inquantũ scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora. Iucunditas verò dicitur à quibusdam specialibus lætitiæ signis, vel effectibus, præcipuè jocis.* At verò *voluptas* à volendo de-

dici videtur,quatenus delectatio est maximè inclinationi conformis,quamquam frequenter hoc nomen restringatur ad delectationes corporales.

Definiri autem potest hic effectus prout voluntati ac sensibili appetitui communis est,Quies appetitûs in bono ; seu affectus causatus ex apprehensione boni possessi. Prout verò specialiter restringitur ad sensitivum appetitum,Passio facta in appetitu ex præsẽtia boni sensibilis,seu Quies in bono sensibili.Hæ definitiones ex dictis innotescunt : Quippe quemadmodum,ut diximus,ex amore boni nascitur quidam motus in ipsum, si sit absens,qui dicitur *desiderium* ; ita ex eodem amore nascitur quies , seu tranquilla quædam appetitûs bene se habentis pax , quando bonum apprehenditur ut præsens.Porro quies & pax illa in bono non est accipienda merè privativè , pro cessatione omnis motûs ; sed positivè,pro quodam affectu seu immutatione facta in appetitu , quatenus cùm antea elongatus à bono, ac tanquam extra centrum suum positus , violentiam quandam pateretur, ex possessione boni ac conjunctione cum ipso bene se habet ac quasi statui sibi proprio & optimo redditur. Vnde Aristoteles 1.Retnor.cap.11 definit voluptatem,*Motionem animi & constitutionẽ subitam ac sensibilem in statu naturæ suæ convenienti*; sumendo scilicet *motionem* non pro tendentia ad ulteriorem terminum,sub qua ratione quieti opponitur, sed pro quadam mutatione facta ex adeptione termini, mutatione, inquam, non successiva, ut est ambulare,loqui, &c.sed subita qualis est visio intellectio, &c.Vnde etiam D. Thomas advertit delectationẽ non fieri in tempore per se , sed solùm per accidens , eo quod boni possessio à qua causatur,consistit in successione, ac veluti per particulas dispensatur.

Delectationum autem quædam sunt intellibiles ac spirituales, quæ scilicet mente ac voluntate percipiuntur, ut ea quæ consistit in contemplatione veritatis: quædam verò sensibiles, quæ sensibus apprehenduntur & ad appetitum sensitivum pertinent; ut ea quæ in cibo, potu, pulchrarum rerum aspectu percipitur. Primæ sunt secundùm se perfectiores, puriores, ac majores; tum quia percipiuntur à potentia nobiliori, mẽte scil. quæ sensitivis potentiis longè præstat; cujus signum est, quod, ut notat. August. nemo est qui non vellet magis carere visu corporali, quàm intellectu, eo modo quo bestiæ & stulti, carent: Tum quia sunt de nobiliori bono; spirituale enim bonum eminentius est bono sensibili cujus signum est quod propter bonũ spirituale homines abstinent à maximis corporalibus voluptatibus, puta propter honorem & virtutem: Tum demum quia bona spiritualia perfectiùs intimiùs, ac firmiùs possidentur quam sensibilia; unde cum possessio boni sit causa delectationis, majorem quoque creant delectationem. Attamen delectationes corporales respectu hominis sunt vehementiores propter tria, ut notat D. Thomas 1.2.q.31.art.5. *Primò quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quam intelligibilia. Secundò quia cùm sint passiones sensibilis appetitus sunt cum aliqua transmutatione corporali quod non cõtingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quãdam redundantiam à superiori appetitu ad inferiorem. Tertiò quia delectationes corporales appetuntur ut medicina quædam contra corporales defectus, vel molestias ex quibus tristitiæ sequuntur.* Vnde dupliciter delectant, & propter bonum quod afferunt & maximè propter malum quod auferunt. Imò quia, ut ait Aug. lib. 83.

qq. q.36. nemo est qui non magis dolorem fugiat, quàm appetat voluptatem, idcirco voluptates sensibiles ardentiùs cupiuntur, eo quod tristitiam, quâ ferè homo semper aliqua ex parte premitur, deliniunt. Imò quædam avidè quæruntur & delectant, in quibus nihil aliud boni apparet, nisi quod auferunt tristitiam quæ est ex labore, ut otium, ludus, & alia quæ ad requiem pertinent.

Sensibilis verò delectatio, non secus ac desiderium, rursus dividi potest in naturalem, & non naturalem, seu, ut vocat Aristoteles 1. Rhetor. cap.11. in eam *quæ rationis expers est*, & eam *quæ est cum ratione.* Delectatione naturalis & rationis expers est, quæ causatur ex perceptione boni purè naturalis, quodque per sensum apprehenditur ut bonum, præcisè quia naturæ convenit: ejusmodi est quæ in cibo potuque percipitur, & hæc brutis competit, etiam quadantenus purior quàm homini. Delectatio verò non naturalis, sed altior naturali, quæque est cum ratione, est illa quæ causatur ex perceptione boni sensibilis, quod ut tale apprehenditur, non præcisè quia naturæ convenit, sed, ut loquitur Aristoteles, *ex persuasione rationis*, id est, quia rationi sensuique, quatenus rationem in homine aliquatenus participat, conveniens est. Ejusmodi est delectatio illa quam etiam in appetitu sensitivo percipimus ex consecutione honoris, famæ, victoriæ, opum, & aliarum ejusmodi rerum, quas solus homo inter animantia quæri & amat.

Quantùm attinet ad causas delectationis, prima & universalior est operatio, tum quia omnis delectatio ex aliqua operatione nascitur, saltem ex consecutione ipsius boni, & cognitione

illius ut præsentis : Tum quia ipsa operatio quoddam bonum est, & ut decentiùs attentiúsque fiat, voluptatis illecebris à natura conditur; ut præcipuè videre est in his operationibus quæ ad indiv dui conservationem, & ad speciei propagationem pertinent, quas ut animal libentiùs exequeretur, condimento voluptatis naturæ Author commendavit. Attamen quia operatio intantum delectat, inquantum potentiæ agentis commensuratur, si excedat fit laboriosa & molesta, proindéque ampliùs non delectat, sed cruciat.

Secunda causa delectationis est alteratio: Nam juxta proverbium, *Placet varietas*; quod admirans August. l. 8. Confess. c. 3, *Quid est hoc Domine Deus meus*, inquit *cùm tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, & quædam de te circa te semper gaudeant, quod hæc rerum pars alterno defectu & profectu offensionibus & cõciliationibus gaudet?* Hujus verò rationem egregiè reddit Divus Thomas: Tum quia natura nostra transmutabilis est, ideóque transmutatione ut re sibi connaturali gaudet: Tum quia cùm delectatio fiat ex actione mediocri & nõ super excedente rei delectabilis, quando continuata presentia ejus incipit excedere mensuram naturalis habitudinis, efficitur onerosa ac molesta, proindéque remotio ejus ex successione contrarii fit delectabilis. Tum demum quia homo desiderat totum cognoscere; cùm ergo quædam non possint apprehendi tota simul delectat in his transmutatio, ut unum trãseat & aliud succedat, & sic totum sentiatur. Imò nimia prioris mora incipit esse tædiosa, quatenus posterioris cognitionem differt: unde Augustinus lib. 4. Confess. cap. 11. *Non vis* inquit, *stare syllabam, sed transvolare, ut alia veniant & totum audias.*

Tertia & quarta causa delectationis sunt spes futuri boni & memoria præteriti. Cùm enim ex præsentia boni nascatur delectatio, hæc duo bonum in re absens quadantenus animo præsens efficiunt; Nam per memoriam ea quæ jam in re sunt elapsa recolimus, ac nobis repræsentamus; per spem verò quandam futuri boni prælibatam possessionem degustamus, quatenus adeptionem ejus nostræ potestati inesse sentimus. Sed cur etiam præterita mala, dum recoluntur, delectant? Iuxta illud Homericum,

Nam delectatur, memor est quicumque laborum;
Cùm res est multas passus, multasque peregit.

Respondet Aristot.1.Rhet.c.11.id fieri ex eo quod exantiati labores relinquunt post se aliquid honestum & bonum, quod cùm fiat præsens animo recolendo mala præterita, delectat. Addi potest quod labores insignes pertulisse, periculáque evasisse, est aliquod victoriæ genus, felicitatis pars, & res admiratione dignum efficiens. Cùm igitur victoria, felicitas, illæque res, quæ nos admiratione dignos efficiunt, maximè animum delectent consequens est, ut dum præteritos labores & superata pericula cogitamus, ex hoc maximè delectemur. Verùm id mirum magis, quod non solùm memoria dolorum, sed etiam ipse dolor, luctus, lacrymæque, quibus ob absentiam rei amatæ perfundimur, sunt quædam delectationis causæ. Et quidem de luctu & lacrymis dici posset, intantum causare delectationem, inquantum mitigant ac deliniunt amaritudinem doloris ob absentiam rei amatæ nos prementis, eam exteriùs effendendo & quasi propulsando. Verùm alia ratio ex D.Thoma & Aristotele reddi potest, quia hæc omnia faciunt vi-

vaciorem memoriam ac cogitationem rei dilectæ; unde, ut inquit Aristot. 1. Rhet. cap. 11. *Licet molestia sit in eo quod talis res non adsit, attamen voluptas in eo est quod quis recordetur, & videas quodammodo illam, & quid ipse ageret, qualisque esset.*

Quinta causa delectationis est similitudo: Nã, *Simile simili gaudet*, & juxta frequentia Græcis proverbia, *cognoscit fera feram*; Et, *Semper graculus cum graculo.* Similitudo enim est quædam unitas, sicque bonum bono unitum ipsum auget, unde consequitur delectatio. Verùm quia per accidens ex similis accessu bonum proprium corrumpi potest, ut dum figulus figulum in suo lucro turbat; ideo ex hoc fit, ut aliquando simile suum simile abominetur.

Porro ne singulatim omnia prosequar, inter delectationis causas recenseri possunt, tum admiratio, quatenus novi aliqualem cognitionem secum affert, amplioremque pollicetur; unde rara & mira sunt jucunda, sicut & omnes repræsentationes rerum etiam in se minimè delectabilium: *Gaudet enim anima*, inquit D. Thomas, *in collatione unius ad alterum; quia conferre unum alteri est proprius & connaturalis actus rationis:* Tum beneficentia, quâ fit homini quædam imaginatio abundantis boni in ipso existentis: Tum etiam ira, quæ, ut ait Homerus, *melle effuso longè dulcior est*, quatenus spem facit vindictæ, quæ jucunda est; *inquantum*, inquit D. Th. *videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione. Cùm enim aliquis est ab alio læsus, Videtur per hoc ab alio minoratus, & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis.* Similiter amari, laudari, suspici, delectationem creant, quatenus sunt

signa boni existentis in nobis, maximè dũ fiunt à sapientibus. Imò vincere, redarguere, aliosque increpare jucunda sunt, non quatenus aliis malum inferunt, sed quatenus pertinent ad bonum proprium, quod homo plus amat, quàm malum alterius adversetur. Vincere enim est delectabile, inquantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ, & propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria, sunt maximè delectabiles. Redarguere autem & increpare est delectationis causa, tum quia homo per hoc alteri benefacit, quod jucundum est, tum præcipuè quia hoc facit homini imaginationem propriæ sapientiæ & excellentiæ: increpare enim & corrigere est sapientum & majorum.

Effectus delectationis sunt, in primis dilatatio duplex; altera propriè sumpta, quatenus in gaudio cor se se explicare ac diffundere videtur, spiritusque diffiati sese uberiùs effundunt, quasi in occursum boni pergentes, tantâ aliquando licentiâ, ut cor ipsum nimis destituant, sicque deliquium ac mors sequatur, quam ob hanc causam multi ex nimio inopinatóque gaudio exspirasse leguntur: nisi mavis ejusmodi genus mortis causari, non ex eo præcisè quod spiritus cor deserant, sed quod nimis pulmones dilatent, nimiáque sanguinis affusione cor obruatur, sicque tam respiratrice quàm pulsatrice virtute afflictatâ, quasi duobus vitæ cardinibus concussis, deliquium, imò interitus inferatur. Altera verò dilatatio est metaphorica, quatenus in lætitia, & apprehensio ex perceptione boni convenientis perfectionem quandam assequitur, quæ est spiritualis quædam magnitudo, & affectus, ut pleniùs bonum capias, sese explicare videtur.

Secundus delectationis effectus est creare sitim ac desiderium sui, non modò quando absens memoriâ recolitur, sed etiam quando incipit haberi & nondum perfectè habetur : tunc enim delibatio ejus acuit desiderium pleniùs eam degustandi. Verùm postquam usque ad satietatem percipitur, causat sui fastidium ac nauseam, ut patet in delectatione ciborum aliorumque sensibilium, in quibus duntaxat locum habet id fastidii genus : nam spirituales delectationes quò pleniùs habentur, eò ardentiùs appetuntur.

Tertius effectus delectationis sensibilis est, impedire usum rationis, vel ipsum penitus absorbendo, si delectatio maxima sit & omnem animi intentionem ad se rapiat; vel saltem si immoderatior sit, multùm distrahendo. Delectatio enim, ut egregiè notat Marsilius Ficinus, est *esca & veluti hamus spirituum*, qui neglectis aliis functionibus ad eam percipiendam affatim accurrunt : Vel demum vigorem judicii practici emolliendo ; Vide Aristot. 6. Ethic. cap. 5. dicit *Quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ.*

Quartus demum delectationis effectus est, perficere propriam operationem quâ percipitur. Tum quatenus & ipsa est quoddam bonum, proindéque addita bono operationis ipsum auget, decorat, condit, ac perficit : Tum præcipuè quatenus allicit attentionem, intentionem contentionemque virtutis agentis. Est enim condimentum quoddam reddens operationem suaviorem, cariorem, appetibiliorem; & veluti quædam esca spirituum. Vnde prudens natura necessariis operationibus liberali manu voluptatem admiscuit, ut libentiùs, attentiùs, decentiùs, ardentiùs, efficaciùsque peragerentur.

Tristitiam, de quâ peregregiè D. Thom. 1. 2. disseruit per quinque quæstiones, ut breviter attingamus; ejus natura, causæ & effectus satis intelligi possunt ex dictis circa delectationem. Definiri enim potest, Quies appetitus in malo; quies, inquam, non tranquilla & appetitui conveniens; sed repugnans & disconveniens: Vel etiam, Affectus causatus ex apprehensione mali præsentis. Infertur autem à contrariis eorum quæ inter causas delectationis recensuimus; & generaliter ab omni malo conjuncto & apprehenso ut tali. Effectus verò ejus sunt, Tum angustiare, constringere ac aggravare animum, sicut ipsum delectatio dilatat & erigit: Tum operationem debilitare, sicut & delectatio roborat: Tum præ cæteris passionibus corpori vitæque nocere, eo quod, ut præclarè notat D. Thomas, impediat ne cor motionem ac vitam liberè in alia membra effundat, sicque quasi vitalem fontem occludat ipsum constringendo ac præ cæteris passionibus opprimendo.

Verùm cum tristitia sit quædam animi ægritudo, quædam ejus remedia & lenimenta commemorat D. Thomas, inter quæ primum est quælibet delectatio, quæ suavitate suâ, veluti balsamo quodam, vulnus à dolore inflictum consolidat, aut certè demulcet, reficitque fatigatum animum, ut quies membra labore soluta.

Secundum remedium & connaturalibus, sunt fletus gemitus, suspiria, lamenta, cæteraque exteriora tristitiæ signa: His enim exoneratur animus, quatenus veluti evacuatur & extra effunditur quædam acerbitatis tristitiæ pars, intentioque animæ ab interiori doloris sensu ad exteriora illa signa divertitur: interimque aliqualis tisfactio capitur in hoc opere connaturalissi-

mo ; quid enim tam naturale dolenti, quam flere ? Omne autem connaturale opus delectat.

Tertium est, amicorum compassio, quæ dolorem delinit, tum quatenus est egregium signum amoris eorum ? signa verò amoris, cùm semper delectent, tum maximè dum affligimur, quia tunc magis alienâ ope indigemus : Tum etiam quia oppressus doloris pondere animus alleviatur, dum alii per compassionem ei conjunguntur, ad onus doloris cum illo portandum.

Quartum remedium sapientibus proprium, est contemplatio veritatis, quâ mitigatur dolor, non solùm quatenus per eam mentis acies à doloris sensu auertitur ; animus ne malis succumbat erigitur ; robur quoddam ac generosum sensibilium seu affligentium seu delectantium contemptum concipit : sed etiam quatenus ipsa cùm sit maximè jucunda, exasperatum animum, demulcet ac sua suavitate acerbitatem omnem perfundit.

Quintum demùm doloris lenimentum sunt quædam remedia corporalia, quibus dum debitus corporis status dolore turbatus restituitur, animus simul cum corpore reficitur. Inter ea verò sunt, tum somnus, qui ut inquit Ambrosius, *Mentes fessas allevat, luctusque soluit anxios,* quatenus scilicet & dolorum curarumque oblivionem inducit, & benigno quodam rore arentes spiritus recreat ; unde vocatur à Tertulliano, *Recreator corporum, redintegrator virium, medicus laborum* ; Tum balnea de quibus Augustinus lib. 9. Conf. cap. 12. ait, *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietates tollat ex animo.*

ARTICVLVS TERTIVS.

De passionibus partis irascibilis, scilicet, spe, desperatione, audacia, timore, & ira.

VT reliquas passiones, quæ scilicet ad partem irascibilem spectant, breviter expediamus; in primis patet ex dictis, quod cùm aliæ ad concupiscibilem pertinentes versentur circa bonum & malum simpliciter sumpta, istæ addunt rationem ardui ac difficilis, suntque proinde veluti quidam animi conatus, quibus & ad bonum se erigit, & contra mala insurgit. Sunt autem numero quinque, scilicet spes & desperatio, timor & audatia, & ira, de quibus ut verbo dicamus.

Spes definitur, Passio quâ appetitus tendit in bonum futurum arduum, adeptu tamen possibile. Quatenus *passio* convenit cum aliis appetûs sensitivi motibus: cæteræ vero particulæ distinguunt spem à reliquis passionibus; à timore quidem, quatenus objectum spei dicitur *bonum*, timor enim est de malo: à gaudio, quatenus dicitur *futurum*, gaudium enim est de præsenti: à desiderio, quatenus dicitur *arduum*, desiderium enim est de bono futuro præcisè ut conveniens est, non verò ut induit rationem ardui: à desperatione, quatenus dicitur adeptu possibile, desperatio enim est de impossibili. Ex quo patet quod spes supponit desiderium, & in illo fundatur, additque quandam appetitus firmitatem contra difficultates. Quippe

desiderium est simplex anhelatio in bonum absens. Verùm quia dilatio difficultatesque, quibus obsidetur bonum desideratum, veluti deprimunt, dejiciuntque appetitûs aciem, ideo indiget quodam conatu, quadamque firmitate ut sese erigat, & roboret in prosecutione boni. Hic conatus animi sese obfirmantis est spes, quæ nascitur ex boni possibilitate.

Causæ hujus passionis sunt, inprimis experientia, secundùm quod per eam eiudimur tum de possibilitate boni, tum de modo tendendi in ipsum. Nam si per eam cognoverimus rem solere in deterius cadere, tunc impedit magis quàm juvat spem. Secundò vires, quibus difficultates fiunt superabiles; ad quam causam pertinent divitiæ, fortitudo, amici, &c. Tertiò calor cordis, quo spiritus roborantur, ne ita facilè cedant difficultatum imaginationi, quâ retunduntur. Quartò demum inconsideratio, quâ fit ut difficultates non reputentur aut non advertantur. Propter has causas & juvenes, & ebrij, & stulti sunt bonæ spei: Iuvenes quidem, tum quia in eis est paucum de præterito, multum verò de futuro, & ideo spe magis quam memoriâ vivunt: Tum qui optimam opinionem habent de suis viribus, difficultates verò parvipẽdunt, quia eas satis non penetrant, nec experti sunt: Tum demum quia abundant calore cor dilatante, & spiritũ motum obfirmante. Ebrij verò quia & in ipsis calor æstuat, & bene sentiunt de suis viribus, nec difficultates perpendunt. Stulti demum propter inconsiderationem periculorum. At verò senes sunt raræ spei, eo quod, cùm in præteritis experti sint res plerunque in deterius cadere, in futuris idem suspicantur; & præterea difficultates magis ponderant ac penetrant; & demum

languescens in illis calor non satis roborat spirituum motum, qui propterea facilè retunduntur ex opinione difficultatum.

Effectus spei sunt, tum delectare, quatenus per eam desiderati boni quandam prælibationem degustamus: Tum operationem perficere; nam quatenus respicit bonum arduum, excitat attentionem; quatenus verò respicit bonum possibile, non retundit conatum: Tum in amorem personæ inducere, à qua bonum speramus; ex hoc enim quod per aliquem speramus bona nobis provenire posse, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, & sic eum amare incipimus.

Desperatio satis innorescit ex dictis de spe, cui contrariatur, non quidem penes objecti contrarietatem secundùm bonum & malum, utraque enim est de bono sed penes accessum & recessum, quatenus spes est accessus ad bonum, desperatio verò recessus ab illo. Contingit enim aliquando bonum desideratum tot difficultatibus circumvallari, ut illis obtutus animus succumbat, & ab ejus prosecutione recedat. Hic affectus dicitur desperatio, quæ proinde definiri potest, Passio quâ appetitus recedit a bono arduo adeptu im possibili. Hæc verò impossibilitas non debet esse metaphysica, sed moralis, quatenus nimis difficilia, quæque conatum nostrum superant, reputantur ut impossibilia.

Audacia definitur, Passio quâ appetitus insurgit in malum terribile ad ipsum fugandum & superandum. Quatenus dicitur *passio*, convenit cum aliis: cæteræ particulæ proprium audaciæ characterem assignant; quæ ut intelligantur, advertendum cum D. Thoma quod licet appetitus per se reddat in bonum, & recedat à malo: per accident tamen & recedit à bono cum scilicet

tot difficultatibus vallatus, ut non possit obtineri, sicque fit desperatio : & è contra tendit in malum, non obtinendum, sed vincendum, quando spes ipsius superandi affulget ; & hic motus dicitur *audacia*. Expressè verò diximus, *in malum terribile*, quia mala levia contemptum potiùs, quàm audaciam inducunt : unde audacia non est nisi circa magna & terribilia mala.

Hujus passionis causæ sunt, in primis spes; non enim quis movetur ad insurgendum cõtra mala, nisi ex spe vincendi ipsa : Vnde Aristoteles 3. Ethic. cap. 8. ait, *Quod illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces* ; ut juvenes, ebrij, stulti. Omnia quoque quæ spem fovent & augent, pari ratione audaciam causant, ut divitiæ, amici, robur, experientia in periculis, &c. Sed præ omnibus legitimam audaciam facit confidentia divini auxilij unde Aristoteles 2. Rhet. cap. 5. agnoscit, *eos qui bene se habent ad divina, audaciores esse*, Additque *qui injuriam passi sunt reddi audaciores, quia existimant quod Deus injustum passis auxilium ferat.* Est præterea altera audaciæ causa ex parte materialis, calor scilicet cordis, qui roborat impetum spirituum ne ira facilè ab apprehensione periculi retundantur. Vnde animalia quæ habent cor parvum sunt audaciora, quæ vero magnum, sunt timidiora, ut dicit Aristoteles lib 3. de partibus animalium, cap. 4. *Quia scilicet*, inquit D. Thomas 1. 2. quæst. 45. art. 3. *calor naturalis non tantùm potest calefacere magnum cor, sicut parvum: sicut ignis non tantùm potest calefacere magnam domum sicut parvam.* Præterea quia timor opponitur audaciæ, ideo quæ timorem tollunt, audaciam causant : Vnde homo fit audacior ex eo quod non habet inimicos, ac ne-

mini nocuit; illis enim qui aliis nocuere, maximè imminere videntur pericula.

Inter hujus passionis effectus recenset D. Thomas, tum revocare spiritum & calorem ad cor initio periculi, quasi ad irruptionem vehemẽtiorem faciendam; unde audaces aliqaando aggredientes periculum tremunt: Tum motus fortiores initio periculi facere, quàm in fine, unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 7. *Audaces*, inquit *prævolãtes sunt, & volẽtes ante pericula, in ipsis autem discedunt.* Cujus ratio est, quod illa passio regitur sensitivâ cognitione, quæ cùm non sit collativa, non discurit singulas periculi circunstantias, unde illis ex improviso occurrentibus succumbit: cùm è contra vir fortis sit in ipso periculo constantior, quàm ante, eo quod singula præviderit, imò majora aliquando, unde ex occursu minorum non terretur, sed magis persistit.

Timor opponitur audaciæ, ex cujus explicatione proinde innotescere potest: Vnde sicut audacia erigit animum contra mala, ex spe superandi, ita timor deijcit eum ob difficultatem evadendi, ideoque definiri potest, Passio quâ appetitus succumbit ingruenti malo terribili ac vix evitabili, scu subjectio animi victi à gravitate periculi. Vt enim observat D. Thomas, dum malum imminens est in apprehensione, fit quædam veluti lucta inter appetitum & malum: Nam & appetitus vincere ac fugare nititur malũ: & rursus malum natũ est fugare ac vincere appetitũ. Si ergo in hoc veluti cõflictu animal sentiat vires suas esse superiores malo, insurgit in illo impetus ad aggrediendum expugnandũque malũ, qui est audacia: Si autẽ sentiat vires suas esse minores, malum verò & periculũ gravius, dejicitur ac cumbitque victus appetitus, & sic fit timor.

Ex his patet quod causæ timoris sunt, tũ defectus ex parte appetitûs & appetentis, qui non sentit in se satis virium ad expugnandum malum: Tum gravitas ex parte mali, quod ita ingruit urgetque, ut vt vix evasionis copia eluceat. Dico *vix*, nam si nullum prorsus effugium esset, timor in desperationem degeneraret: Vnde ad timorem requiritur aliqua spes evadendi, non quidem orta ex excessu virium nostratũ ad vincendum malum, hæc enim ingenerat audaciam; sed ex quadam incertitudine mali eventûs, quod non necessariò sed contingenter imminet. His causis accedit corporalis dispositio, tum ex parte imaginationis, quæ suliginosâ quadam nigredine horrorem rebus affingit: Vnde melancholici sunt timidi (nisi quibus melancholia facilè inardescit; hi enim audaciores existunt,) & tenebræ timorem horroremque incutiunt: Tum ex parte cordis, in quo calor modicus, parciorque ac debilior spiritus existit; unde animalia quibus cor magnum & frigidus circum præcordia sanguis inest, sunt timidiora.

Effectus timoris sunt imprimis contractio, eaque duplex; altera metaphorica, quatenus appetitus à malo victus profligatusque recedit, & in seipso colligitur: Altera propria & corporalis; quatenus in timore calor & spiritus exteriora relinquunt & ad interiora, præcipuè ad cor tẽdunt, ibique congregantur, non ut impetum faciant, sicut in desiderio, ita & audacia, sed ut salvetur; Ideoque ibi non æstuant, sed torpent ac marcescũt, sicut victâ civitate cives ad interiora & munitiora fugiunt, non gratiâ eruptionis cõmodiùs faciẽdæ, sed gratiâ salutis & effugij. Imò urgente apprehensione mali & cor expugnante, calor & spiritus vergunt ad inferiora, quasi fu-

giendo apprehensionem mali à cerebro in cor derivantem.Idem ob eandem causã, fit in morte,cujus timor gravis est quædam prælibatio, in qua calor & spiritus recedit ad interiora.

Verùm egregiè D. Thomas 1.2.q.44. art. 1. ad 1.notat verecũdiam,quæ est quædam timoris species,hunc effectum non inducere,sed potiùs oppositum,eo quod verecundia nõ causetur à malo naturam destruente,sed solùm à quadam turpitudinis apparẽtia animum confundente ac turbante; & ideo sanguis,calor & spiritus non fugiunt ad arcem vitæ, sed potiùs turbulentè ascendunt ad superiora,præcipuè ad faciem,ubi sentitur labor ex turpitudinis deprehensione causatus, quasi natura intenderet non solùm parti laboranti ferre opem, sed etiam velum quoddam inducere ad tegendam confusionem in ea relucentem;unde in verecundia rubet vultus ex affluxu sanguinis & spiritûs ad faciem.

Cæterùm ex illo primo effectu plures alij sequuntur,ut tremor,pallor,crepitus in destitutis calore,vigore, spirituque membris; interclusio quoque vocis, quasi spiritu foras eructare ad formandam vocem refugiẽte;erectio capillorũ, compressis ob frigus porulis ex quibus prodeũt, & quãdam rigiditate ex frigore omnia membra invadente in illis causatâ;imo aliquando subita canities,vehementia scilicet timoris intra paucas horas in capillis id efficiente,quod lenta senectus per plures annos sensim operatur:Ex eadem etiam cõtractione fit deliquium animi frigore præcordia invadente; stupor & quædam totius hominis rigiditas ob defectum caloris;sitis & aridiras faucium,destitutis scilicet illis partibus solitâ sanguinis irroratione;solutio alvi, propter contractionem ventris,& quod ex com-

pressa fellis vesiculabilis copiosa influat in intestina, stimuletque ad ejectionem excrementi; interimque musculi retentivi *sphincteres* dicuntur defectu spiritus debilitentur.

Ad effectus timoris spectant etiam; turbatio mentis, stupor & insensibilitas quædam, ita ut nimio timore perculsus neque audiat, neque videat, neque aliquid cogitet, eo quod nempe cogitatio mali totam phantasiam impleat, obruat & impediat: & sic ex ea parte timor consilium adimit, & operationem præpedit. Attamen etiam solicitudo evadendi mali ex timore causatur; & ideo ex hac parte timor dicitur facere bene consiliativos, & operationem adjuvare, quasi stimulando ad quærendum consilium, & adhibendam curam ut evitetur malum; quamvis ex alia & mentem turbando ac confudendo consultationem impediat, & calorem ac spiritum retrahendo, quæ sunt propria operationis adminicula actionem retarder.

Ita, quàm Gregorius Nissenus eleganter vocat, *Armigeram concupiscentiæ*, varie definitur. Cicero eam describit, *Inimicitiam ulciscendi tempus observantem.* Alij cùm non unam simplicem passionem putent, sed cinnum & plexum passionum, eam definiunt. *Affectum, quo anima præ dolore ob injuriam acceptum: ac odio in illius authorem concepto pectoreque incalescente ad ulciscendum concitatur, ut authorem facti pœniteat.* Breviùs definiri potest ex Aristotele. lib. 1. de anima cap. 1. & lib. 1. Rhetor. c. 2. *Appetitus ultionis apertæ cum fervore sanguinis circa cor.* Quatenus *appetitus* convenit cũ alii passionibus, quæ sunt quidam appetitivi motus; reliquæ particulæ proprios iræ characteres assignant: Nam proprium iræ objectum est

vindicta,seu ultio iniuriæ,non qualiscũque, sed aperta:Vnde lib.7.Ethic.cap.6.Aristoteles iram vocat,*affectum apertum minimeque insidiosum*: Iratus enim vult innotescere,ei qui intulit injuriam,se esse qui noceat, & ob illatam injuriam noceat,ut sic eum illatæ injuriæ pœniteat. Additur verò *cùm fervore sanguinis circa cor*, ad significandum materiale iræ,quæ quandam sanguinis ebullitionem cirta præcordia excitat

Inter causas iram provocantes primatem locum tenet paruipensio,seu injustus contemptus; quippe cùm omnia iræ motiva ad istud reduci possint:Ira enim est appetitus vindictæ, id est rependendi injuriam,non qualitercumque illatam sed ex certa scientia & electione ; unde contra eos qui vel ignoranter , vel ex passione nobis nocuerunt , ut parùm , aut nihil irascimur. Quod autem aliquis ex certa sciẽtia & electione injuriam inferat, hoc pertinet ad parvipensionem, cujus tres species enumerat Aristoteles, scilicet *despectum*,quo aliquis tanquam nullâ re dignus negligitur; *incommodationem* , quâ quis alienæ voluntati se opponit, non ut aliquid sibi eveniat ,sed ne illi ; & *contumeliam* , quâ qui nocet & molestus est in iis quæ cedunt in dedecus patientis , nullo alio quæsito fructu nisi malignâ quadam voluptate quam percipit,quatenus malefaciendo alteri,putat se excellere supra ipsum. Quidquid ergo auget has parvipensionis species , auget & iram : Et ideo quia tantò parvipensio est gravior , quantò excellentior est persona quæ contemnitur , excellentia offensi auget iram,excellentia verò offendentis supra offensum eam minuit.Altera causa disponens ad iram ex parte irascentis, est defectus ejus proprius :

Qui enim alicui defectui obnoxius est, faciliùs putat se contemni, ideoque ad iram pronior efficitur: Vnde pauperes, infirmi, quibus negotia in deterius eveniunt, faciliùs irascuntur. En id egregiè à Terentio expressum in Adelphis scena 3. actu 4.

Omnes quibus res sunt minùs secundæ,
magis sunt nescio quo modo
Suspici si: ad contumeliam omnia accipiunt magis:
Propter suam impotentiam se semper credunt negligi.

Effectus iræ sunt, primò quædam delectatio; unde Homerus de ira inquit,

Dulcior effuso quæ melle in pectore crescit:

Cujus delectationis causa est, quod per iram fiat spes vindictæ, quæ maximè jucunda est, eo quod sit proprium remedium doloris ob injuriâ concepti. Secundò fervor quidam non dulcis & lenis, qualis est in amore, quique correspondeat sanguini; sed amarulentus & ad consumendum exæstuans, qui correspondeat flavæ bili. Tertiò turbatio, tum rationis, quæ ut quietos tranquillosque spiritus exigit, ita turbulentiâ eorundem ab iræ fervore causatâ maximè confunditur obnubilatur, obcæcatur; tum etiam corporis, maximè membrorum illorum in quibus, inquit D. Thomas, cordis vestigia relucēt: ut sunt oculi, facies, lingua, &c. quam perturbationem ita describit Grogorius 5. Moral. cap. 31. *Iræ suæ stimulis accēsum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies signoscit, exasperātur oculi, & nequaquam se cognoscunt noti, os quidem clamorē format, sensus quid loquatur ignorat.* Vnde non immerito quidam pro aptissimo sedandæ iræ remedio habuit, ut iratus se in spe-

culo inspiceret,ex illa exteriori turbatione vultus,dimotum suâ sede animum deprehensurus. Taciturnitas etiam reponitur inter effectus iræ quatenus turbata ratio, vel digna passione verba non reperit;vel impedito organo satis ea exprimere nequit; vel aliquid inordinatum & serâ pœnitentiâ vindicandum proferre pertimescit.

Addi demum posset inter effectus iræ manifesta operatio:Iratus enim nõ insidiosus est,sed apertus.Cujus rationem peregregiè repetit D.Thomas 1.2.q.48.art.3.ad 2.partim quidem ex impedimento rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum & quid manifestandum; nec etiam excogitare occultandi vias. Partim verò ex ampliatione cordis,quæ pertinet ad magnanimitatem,quam facit ira:De magnanimo autem dicit Aristoteles 4. Ethic. c.3. *Quod est manifestus exosor,& amator,& manifestè dicit & operatur*:Partim demũ ex discrimine quod est inter concupiscentiam & iram : concupiscentia enim fertur circa delectabilia quædam, quibus adjungitur aliqua turpitudo & molities ob quam homo vult latere; unde concupiscentia vocatur ab Aristotele,*Latens & insidiosa*:At verò ira respicit vindictam, in qua virilitas & excellentia quædam relucet;unde iratus amat agere in aperto,tanquam præclarè se agere putãs. Addi præterea posset,quod ira,cùm subitos habeat impetus,quærit compendio siorem viã,viæ autem occultæ & insidiosæ sunt sinuosæ,anfructuosæ,ac prolixæ.Et demum hoc ipsum maximè pertinet ad amolliendam parvipensionem, ut omnibus innotescat offendentem non impunè læsisse,& ideo iratus non occultum, sed apertum quærit inferre nocumentum,ut plenè sibi satisfaciat:Sed de passionibus satis.

QVÆSTIO QVARTA,

De bonitate & malitia Morum humanorum.

HANC Moralis partem eò pressiùs transcurremus, quò fusiùs & accuratiùs illam Theologi expedunt. Vnde missis aliis quæ circa bonitatem & malitiam moralē in Theologia uberiùs discuti solent, quidquid in hac quæstione dicendum occurrit tribus complectemur articulis. In primo agetur de moralitate secundùm se deque divisione illius in bonitatem & malitiam: In secundo discutietur, sitne aliquis actus indifferens: In tertio verò de regulis morum breviter disseremus.

ARTICVLVS PRIMVS,

Quid sit moralitas: Quomodo bonitatem & malitiam dividatur.

IN actu morali duo sunt, entitas & moralitas, quarū illa est veluti hujus materia & substratum. Entitatem actûs moralis in eo sitam cōstat quod sit quædam operatio vitalis & libera, nec enim alij actus morales habentur, quàm qui vitaliter & liberè fiunt, quia sublatâ libertate non stat nec meritum nec demeritū, nec laus nec vituperium, nec bonum nec malum, saltem morale. Verùm in quo moralitas propriè sita sit, non omnes conveniunt. Aliqui eā cum libertate cōfundunt quasi nihil addat supra illam: Alij solā denominationem extrinsecam addere censent: Alij esse merum ens rationis. Verùm prima sententia materiam moralitatis confundit cū ipsa moralitate: Vt enim notat D. Thomas in prœmio

mio Ethicæ, quemadmodum ordo artificialis consistit in dispositione, quam ratio inducit in materia externa; ita ordo moralis situs est in dipositione quam ratio facit in actibus voluntatis. Vnde sicut lapides, ligna, ferrum, aut aliud hujusmodi quod arte disponitur, est solùm materia artificiositatis, ita & actus voluntatis ob libertatem tractabiles à ratione, non sunt ipsa moralitas, sed illius subjectum & materia. Secunda verò & tertia sententia cùm in aliis deficiant, tum in hoc, quod non satis dignè sentiunt de moralitate. Vnde iis relictis.

Dico primò: moralitas formaliter consistit in ordine, quem ratio facit in actibus liberis, eos disponendo conformiter, vel difformiter ad regulas morum: seu, in respectu transcendentali, quam actus voluntatis dicit ad objectum suum, non præcisè sumptum, sed ut regulis morum subjectum.

Vterque modus exprimendi conclusionem in idem redit: non enim aliter ratio ordinat actum voluntatis, quam mediante objecto, quatenus scilicet intellectus regulando objectum in quod voluntas fertur, facit ut & ipse actus voluntatis sit regulatus. Vnde ordo quem intellectus facit in actu voluntatis, est idem ac ille respectus transcendentalis ipsius actus voluntatis ad objectum suum ut regulatum. D. Thomas primo modo expressit moralitatem in prooemio Ethicæ cum dixit ordinem, quem ratio facit in actu voluntatis, pertinere ad Philosophiam moralem. Secundo verò modo eam explicat 1.2. quæst.18.art.8. dum ait, *actus humanus qui dicitur moralis habet spem ab objecto relato ad principium humanorum actuum, quod est ratio.*

Probatur autem conclusio. Primò: idem est distinctivum ac constitutivum: Sed moralitas destinguitur in bonitatem & malitiam per respectum conformitatis & difformitatis ad regulas morum; ergo moralitas consistit in tali respectu.

Secundò, eodem modo proportionaliter loquendum est de entitate ac de moralitate actûs humani: Atqui actus humanus desumit suam entitatem ex tendentia in objectum suum in ordine entitativo consideratum; ergo debet desumere suam moralitatem ab illo in ordine morali sumpto, id est ad regulas morum comparato. Minor certa est: actus enim specificantur per objecta, ut etiam ostendimus in Physica p.4.q.1.art.ultimo. Major autem ex eo constare videtur, quod moralitas fundetur in entitate actûs, tanquam modus quidem ei superaditus, ac veluti quædam ipsius proprietas

Tertiò demùm Moralitas semper solet explicari per modum cujusdam commensurationis: unde boni vocantur *recti*; & mali, *perversi, obliqui, iniqui*: Sed commensuratio, rectitudo, perversitas, obliquitas significant quendam respectum rei ad suam regulam; ergo signum est moralitatem desumi à respectu ad regulas morales.

Dico secundò: Moralitas essentialiter & adæquatè dividitur in bonitatem & malitiam.

Probatur prima pars illam scilicet divisionem esse essentialem: Moralitas in communi debet dividi per aliquas differentias essentiales: Vtqui nullæ videntur magis essentiales, quàm bonum & malum, siquidem moribus per se primò competit bonitas & malitia; ergo bonitas & malitia sunt differentiæ essentiales: Vnde D. Thomas 3. contra Gentes cap. 9. *Bonum*, inquit, *& malum in moralibus ponuntur specificæ differentiæ.*

Confirmatur Moralitas, ut jam ostendimus, essentialiter consistit in respectu ad objectum prout subjacet regulis morum: Atqui objectum ut subjacet regulis morum dividitur in bonum & malum, seu in conforme & difforme illis regulis ergo etiam moralitas.

Secunda etiam pars, hanc scilicet divisionem esse adæquatam, suadetur: Nam inter illa duo membra nihil cadit medium; ergo adæquatè dividunt moralitatem. Probatur antecedens: Si quid enim caderet medium, maximè actus indifferens: Atqui talis actus non costituit speciem moralitatis; ergo nihil cadit medium inter præfata membra. Major constat: Declaratur minor: nam ex D. Thoma 1.2.q.18.art.8. Intantum actus dicitur indifferens, inquantum non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: Atqui quod non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, non est species moralitatis, cùm tota sita sit in ordine ad objectum ut subjectum rationi regulanti, ergo, &c.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Detur-ne actus indifferens tam secundùm speciem quàm in dividuo.

Licet superiori articulo ostenderimus indifferentiam non esse moralitatis speciem, sed potiùs abstractionem à moralitate, super est tamen discutiendum an omnes actus ita sub bono & malo contineantur, ut nullus detur ac utroque abstrahens, proindeque indifferens. Verum quia actus possunt dupliciter considerari, vel præcisè secundùm se & quasi in actu

signato, seu secundùm suam speciem vel quatenus hîc & nunc fiunt in actu exercito, cum tali intentione ac in talibus circunstantiis, seu in individuo, ideo difficultas resolvi debet de illis utroque modo sumptis.

Dico primò: dantur plures actus secundùm speciem indifferentes.

Conclusio est D. Thomæ 1. 2. q. 18. art. 8. & probari evidenter potest ejus ratione: Actus habet bonitatem & malitiam ex conformitate, vel difformitate ad regulas morum: Sed plures actus sunt, qui secundùm se & in specie sua considerati, nec conformitatem nec difformitatem habent regulas morum, ut ambulare, saltare, comedere, loqui, &c. ergo dantur plures actus, qui secundùm se nec boni, nec mali sunt, sed indifferentes ad utrumque.

Dico: secundò nullus actus individuo, seu prout fit hîc & nunc, est indifferens; sed necessario debet vel benè vel malè fieri, proindeque esse vel bonus, vel malus.

Conclusio, quam expressè docet D. Thomas pluribus in locis, præcipuè 1. 2. quæst. 18. art. 9. & cum in eo innumeri alii contra Scotum, intelligenda est de solis actibus deliberatis, seu qui procedunt ab homine deliberante ac sibi finem præstituente; non verò de illis qui procedunt ex sola imaginatione, vel appetitûs sensitivi imaginationem sequentis impetu, ratione nec jubente, nec sæpè advertente, sed permissivè se habente, ut sunt fricare manus, caput scalpere, spuere, tussire, membra corporis variè disponere, &c. De his enim certum est esse indifferentes, quamvis si ratio eos nimis luxuriantes negligat corrige, possint denegare in leviuscula peccata; quia licèt

non teneamur hæc omnia deliberatè facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Conclusio sic explicata probari in primis posset innumeris authoritatibus Patrum, quibus brevitatis gratiâ omissis.

Probatur primò authoritate ipsius Christi Domini Matthæi 12.dicentis; *Quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines reddent rationem de eo in die judicij*; Quod ponderans Tertullianus lib. de patientia; *Traditum est*, inquit, *doctrina Christi, manere nos omnis vani & supervacanei verbi reatum.* Si ergo nec ipsa verba otiosa, id est, ut explicari solet ex Patribus, ad nullum bonum finem ordinata, indifferentia sunt, sed mala, quisnam erit actus indifferens.

Respondebis ejusmodi facta quæ vocantur *indifferentia*, non esse otiosa, quia non carent ratione justæ necessitatis: fiunt enim propter naturæ commoditatem, ut dum deliberatè ambulamus cubito nitimur, sedemus, &c. hæc sunt quidem indifferentia, qui non videntur laudabilia aut vituperabilia, non sunt tamen otiosa, quia fiunt ad recreandum corpus.

Sed contra: Nam si fiant propter naturæ commoditatem, absque excessu, sunt bona & honesta; ergo nulla responsio. Probatur antecedens: Vt enim dicit D. Thomas 1.2.q.18.ar.9. ad 3. *Hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad substãtiationem vel quietem corporis ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis.*

Dices aliquando ejusmodi facta de se indifferentia referuntur ad solam corporis voluptatem ut odorum receptio, pulchrarum rerum inspe-

ctio, &c.& tamen ista non videntur mala; superest ergo ut sint indifferentia.

Sed contra: Nam dupliciter intelligi potest hominem agere propter voluptatem: Primò, ita ut in sua actione bonum honestum excludat, nihil aliud intendendo, nisi sensibiliter delectari. Secundò, ita ut voluptatem secundùm regulam rationis taxet, eam sumendo ad recreandum corpus, ne sit spiritui grave, aut postea sit aptius ad munera virtutis, voluptates enim sensibiles, ut notat D. Thomas, sunt remedia & solatia quadantenus necessaria ad vitam transigendam. Si hoc secundo modo agatur propter voluptatem, patet actionem fore bonam & honestam: Quamvis enim delectatio sensibilis laudabiliùs prætermitatur propter amorem Dei, attamen & laudabiliter, imò aliquando necessariò percipitur, propter recreationem ac solatium corporis. Si verò primo modo propter voluptatem agatur, nihil in ea quærendo nisi ipsam, actio est mala. Nam pecudum solo sensu præditarum est, in sensibili voluptate requiescere, eo quod voluptas sit bonum proprium appetitûs sensibilis. At verò rationalis natura non habet pro fine voluptatem quæ sensum delectat, sed honestatem, quæ rationi convenit. Et ideo dum agit propter solam voluptatem, etiamsi aliunde non agat contra honestatem, deficit à proprio fine, & ad brutale bonum inordinatè se curvat & deprimit.

Replicabis: Ergo tota vita hominum est perpetua peccatorum texura, quoties enim propter solam delectationem agimus, nihil de honestate cogitantes.

Respondeo primò non magnum inconve-

niens esse, si concedatur hæc peccatorum leviorum multiplicitas: cùm Scriptura Proverb. cap.24. insinuet etiam exquisitè justos sæpius cadere.

Respondeo secundò negando consequentiam: Non etiam minùs rigidæ conscientiæ homines sufficientem curam plerumque adhibere solent, ut delectationi honestè indulgeant. Ad hoc enim satis est ut ex modo agendi modestiæ temperantiæque limites hæc solatia non excedant, ac debito loco, tempore, & modo sumantur: hoc ipso enim regulata censentur & honesta, tanquam à ratione temporata.

Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ; Quidquid deliberatè fit, vel ordinatur in debitum honestumque finem, vel non: Si ordinetur, est bonum; nisi ordinetur, est malum: Ergo quidquid deliberatè fit, est bonum vel malum, proindeque nihil indifferens. Major patet: Ordinari enim in debitum finem, & non ordinari in illum, sunt contradictoria, inter quæ nihil cadit medium. Minor verò probatur: Et in primis quod si ordinetur in debitum honestumque finem, sit bonum, de se patet. Quod verò nisi ordinetur, sit malum, suadetur: Malum est, quod deficit ab ordine rationis: Sed actio non ordinata in debitum finem, deficit ab ordine rationis: ergo est mala. Major patet: Minor verò ex eo constat, quod ordo rationis in eo consistit, ut cuilibet debitus finis præstituatur.

Respondebis primò: Malum esse quod deficit ab ordine rationis, qui sibi debetur; non verò si careat ordine rationis sibi non debito: Plures autem esse leviores actiones, quibus ordo rationis non debetur, quæque proinde

malæ non sunt, licèt illo careant.

Sed contra: Homo debet ordinem rationis omnibus suis actionibus, quas deliberatè facit; Ergo nulla responsio. Probatur antecedens: Vnicuique debetur ordo proprius, à quo si deficiat, erit malum in suo genere; ut artificiale carens ordine artis, & naturale carens ordine naturæ, censentur in suo genere mala: Sed omnis actio deliberata est actio rationalis; ergo ei debetur ordo rationis, proindeque finis rationalis.

Dices secundò: Rationem posse ordinare actum in finem indifferentem, proindeque illum in sua indifferentia relinquere.

Sed contra primò: Cum enim nihil finalizare possit, nisi sub ratione boni, necesse est hujusmodi finem ad quem refertur actus, esse bonum vel secundùm sensum, vel secundùm rationem, seu vel apparenter, vel vere: Si primum, redderet actionem malum & deordinatam, quia, ut jam dictum est, dedecet creaturam rationalem torpere ac requiescere in bono sensibili: si secundum, actio erit bona & honesta; ergo nullatenus indifferens.

Contra secundò: Finis ille indifferens, si nullatenus sit bonus, aut in bonum ordinatus, saltem erit otiosus: Atqui, ut jam dictum est, actus otiosus est malus moraliter; ergo, &c. Probatur major; nam ex D. Gregorio à D. Thoma relato 1. 2. quæst. 18. art. 9. *Otiosum est quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret*: Atqui finis ille prorsus indifferens, est talis, ut de se patet: Ergo, &c.

Objectiones præcipuæ insinuatæ sunt ac solutæ referendo refutandoque responsiones adversa-

riorum. Solùm triplex superest : Prima desumitur ex illo vulgato Hieronymi, *Bonum est continêtia, malum luxuria; inter utrumque indifferens ambulare, spuere*, &c. Secundò, nullum est præceptum referendi omnes actiones ad finem honestum ; ergo licet non referantur, non sunt malæ. Tertiò, nulla species est cujus aliquod individuum non extet : Sed sunt quidam actus ex specie sua indifferentes ; ut dictum est, ergo debent dari individua talium actuum, seu actus in dividuo indifferentes.

Respondeo ad primum, D. Hieronymum explicandum esse de his actionibus secundùm se sumptis, abstrahendo ab intentione : Nam certum est quod ambulare propter bonam intentionem, est bonum. Quia ergo ejusmodi actiones, quas Hieronymus indifferentes vocat, fiunt semper ex intentione vel ordinata vel inordinata, necesse est ut benè vel malè fiant ; proindeque bonæ vel malæ sint, non ex sua specie, sed ex suo fine.

Respondeo ad secundùm, hominem adstringi præcepto naturali ad rationabiliter vivendum, & ad vitandam otiositatem ; proindéque ad præstituendum bonum rationalemque finem actionibus, quas agit deliberatè & cum intentione finis.

Respondeo ad tertium distinguendo majorem : Nulla est species cujus individuum non extet, cum ea abstractione, quam dici species, nego : sine tali abstractione, concedo. Et concessâ minore distinguo pariter consequentiam ; ergo debent dari individua istorum actuum indifferentium, in quibus sit talis abstractio à bonitate & malitia, propter quam dicuntur, *indifferentes*, nego ; sine tali abstra-

ctione, & cum determinatione ad bonitatem vel malitiam, concedo. Species enim plerumque abstrahit à variis, & est ad illa indifferens, ad quæ tamen individua non possunt se indifferenter habere: sicut species humana abstrahit ab omni colore, albo, nigro, fusco, &c. & tamen necesse est ejus individua ad aliquem colorem determinari, nec ullus datur homo, qui non sit, vel albus, vel niger, vel fuscus, &c.

ARTICVLVS TERTIVS,

De regulis morum humanorum. Vbi etiam de conscientia & lege.

CVm ex dictis constet moralitatem consistere in commensuratione actûs liberi cum aliqua regula, cui si concordet, bonus erit; à qua si discordet, pravus reputabitur, superest ut aliquid dicamus de ejusmodi regula.

Dico primò: Prima & remota regula humanorum actuum est lex æterna, quæ proinde fons est & prima origo totius honestatis ac bonitatis moralis. Ita D. Thomas 1.2.q.19.art. 4.

Per legem æternam intelligimus ideam ordinis Vniversi, quam Deus in mente sua præconcepit ab æterno. Quemadmodum enim architectus, cui cura totius ædificij incumbit, format ideam, quam omnes inferiores ministri præ oculis habere debent & servare pro suo quisque modulo, ut rectè agant, à qua si recedant, deficiunt, sic supremus mundi opifex & rector per suam sapientiam determinavit ideam ordinis regimine Vniversi servandi, secundùm quam

& ipse semper agit, & omnes creaturæ agere debent, præcipuè verò rationales, quæ sunt præcipua Vniversi portio; à qua dum receditur peccatum est. Vnde peccatum definitur à D. Augustino, *quod est contra legem æternam.*

Probatur conclusio ratione D. Thomæ: In unoquoque genere, primum est mensura & regula cæterorum; sicut videmus primum motum, scilicet primi mobilis, esse mensuram aliorum motuum, primam passionem, scilicet amorem, esse mensuram aliarum; primam virtutem scilicet Charitatem, esse mensuram cæterarum, &c. Atqui Divina ratio & ordo ab illa præconceptus, qui *lex æterna* dicitur, præcedunt omnem aliam rationem & intellectualem ordinem, tanquam fons suos rivulos; ergo sunt primæ regulæ omnis alterius rationis & ordinis, proindéque omnis moralitatis. Vnde bonitas actionum præcipuè centri debet ex commensuratione ad talem legem; eaque verè bona, recta, honestâque habenda sunt, quæ illi concordant, quantumvis rationi humanæ primâ fronte inepta videantur. Nam sæpe hæc æterna lex eligit, quæ hominibus absurda videntur: Vt dum æternæ salutis viam reposuit in adoratione hominis crucifixi, in contemptûs amore, in ultroneâ paupertate, honoris famæque fugâ, spontaneâ laboris tolerantiâ, &c. Ea verò mala censenda sunt quæ huic legi addversantur, quantumvis secundùm humanam opinionem recta & admirabilia videantur. Vnde tota illa politicæ humanæ solertia, quæ adeo scitè rerum publicarum momenta procurat, pacis amorumque negotia astutissimè administrat, regnorum conservationi, amplitudini, felicitati ac

dilationi providentissimè invigilat; imò quidquid virtutis admirabilioris specimen aliquod præ se fert, nisi huic legi consonum sit, secundùm Deum & veritatem mera stultitia est & iniquitas fuco virtutis larvata.

Dico secundò: Proxima immediataque moralitatis regula est ratio dictans voluntati quid sit bonum quidve malum, Conclusio est D. Thomæ 1.2. quæst. 71. art. 6. *Regula*, inquit, *voluntatis humanæ est duplex; una propinqua & homogenea, scilicet humana ratio: alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

Probatur autem advertendo discrimen quod est inter creaturas rationales & irrationales: Nam creaturæ irrationales non se regunt, sed ab Authore naturæ reguntur, ideoque in se operis sui regulam habere non debent, sed in mente Authoris sui tantùm supponere, sicut regula dirigens sagittam in scopum non est in sagitta, sed in sagittante. At verò creatura rationalis, sicut homo, habet jus regendi se actusque suos benè vel malè ordinandi. Cùm igitur omnis ordo sit secundùm aliquam regulam in mente ordinantis existentem, ut ordo artificialis secundùm regulas artis quæ sunt in intellectu artificis; ordo politicus, secundùm regulas in mente principis conceptas, &c. debuit homini inseri aliqua regula, quâ se regeret, & actus suos bene ordinare posset. Et hæc regula est ratio, quæ, ut inquit D. Thomas 1.2. quæst. 19. art. 4. ad 3. *Derivatur à lege æterna tanquam propria ejus imago.* Vnde cùm Psalmista Psalm. 4. dixisset, *Sacrificate sacrificium justitiæ*, id est, bona opera; postea quasi objiciendo addit, *Multi dicunt,*

quis ostendit nobis bona? Cui objectioni respondet, *Signatum est super nos lumen vultûs tui Domine : quasi diceret*, inquit D.Thomas 1.2. quæst.19.art.4. *Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest ostendere nobis bona, in quantum est lumen vultûs tui, id est, à vultu tuo derivatum.*

Dices: Præter illas duas morum regulas dantur plures aliæ, scilicet leges, tum Ecclesiasticæ, tum Civiles : Et præterea conscientia maximè regulat actuum moralitatem; ergo insufficiens est præfata divisio.

Respondeo leges ejusmodi & conscientiam comprehendi sub duabus regulis à nobis assignatis : Conscientia enim nihil aliud est quam ratio actu dictans quid fugiendum sit, quidve prosequendum cæteræ verò leges nihil aliud sunt quam quædam æternæ legis participationes, ac determinationes rationis principis qui communitati præest. Verùm occasione illius objectionis.

Quæri potest primò, Quid sit conscientia ?

Respondeo conscientiam variè à Patribus describi : Origenes eam vocat, *Spiritum correctorem, & pædagogum animæ sociatum, quo separatur à malis & adhæret bonis :* Basilius *Naturale judicatorium :* Damascenus, *Lumen intellectûs nostri*, supple, *practici.* Verùm exactiùs definiri potest ex D. Thoma 1.p.quæst.79. art 13. Iudicium intellectûs, quo quis applicat suam scientiam practicam ad actum particularem ; unde *conscientia* dicitur, quasi *cum alio scientia.* Cùm enim, ut jam dictum est, ratio dictans sit regula morum, in ratione duo considerari possunt : Primò universalis notitia principiorum practicorum ; & hæc dicitur

Synderesis : Secundò applicatio illius generalis notitiæ ad actum particularem ; & hæc dicitur *conscientia.*

Huic tribuuntur varia munera, scilicet *testificari*, *ligare*, *instigare*, *excusare*, *accusare*, seu *remordere.* Quorum omnium ratio est, quod applicatio scientiæ practicæ ad actum possit tripliciter fieri. Vno modo per modum interioris convictionis, inquantum interiùs agnoscimus nos aliquid egisse, & sic conscientia dicitur *testificari* & *convincere.* Alio modo per modum judicii agendorum discernentis honestum à turpis ; & hoc modó conscientia dicitur *instigare* dictando quid agere oporteat, & *ligare* proponendo id ad quod agendum obligamur. Postremò demum applicatur scientia operi, inquantum ea quæ turbulentè egimus, ad tranquillum rationis tribunal examinanda revocamus ; & hoc modo conscientia dicitur *excusare*, si id quod factum est bene factum interiùs judicemus ; *accusare* verò & *remordere*, si dissonum lumini rationis deprehendatur.

Conscientiæ sic explicatæ septem præcipui status distingui solent à Theologis, scilicet conscientia Recta, Prava, Probabilis, Dubia, Certa, Scrupulosa, & Erronea. Conscientia recta est, quæ debitè judicat de honestate actionum secundùm rationis sincerum incorruptumque lumen & principia, Et hæc est semper principium boni actûs. Conscientia prava est, quæ judicat de agendis secundùm passionis, aut voluntatis malè affectæ ac per maliciam corruptæ libitum & gustum ; & ista semper est principium mali actûs. Probabilis est, quæ judicat de agendis secundùm prin-

pia verosimilia, ut sunt authoritas aliquorum Doctorum, exempla virorum timoratorum, rationes quadantenus suadentes: retinendo tamen formidinem partis oppositæ; quod tripliciter fieri potest: Primò, ita ut probabilitas major sit de pravitate actûs quàm de honestate: Secundò è contra, ita ut sit major probabilitas de honestate illius quàm de pravitate: Tertiò ita ut æqualis sit utrimque probabilitas. Receptum est conscientiam probabilem posse esse boni actûs regulam si probabilitas inclinat in honestatem actûs quàm in ejus pravitatem; quia cùm de agendis rarò habere possimus exquisitam certitudinem, satis est ut verosimilia sectemur. Verùm an probabilitate utrinque æquali, vel etiam in condemnationem actûs magis vergente, nihilominus ad eum procedere possimus, determinando esse nobis licitum in tali casu, eo quod probabilis illa bonitas eum excusat à pravitate, res est quam pro merito expendendam sibi reservant Theologi. Solùm dixisse hîc sufficiat? Non videri virum syncerè bonum ac rectum, qui has probabilitatis umbras avidiùs sectatur, quo laxiùs vivat: Quique actum non prætermittit, quem gravissimæ rationes comdemnant, etsi non ita evidentes sint, quin aliquem excusationis locum relinquant. En tutam hac in parte regulam, quam præscribit Apostolus 1. ad Thessalum. 5. *Omnia probate*, seu ut est in Græco, *explorate*: *Quod bonum est tenete*; *Ab omni specie malâ abstinete vos.* Conscientia dubia est, quæ inter duo jdicia opposita fluctuat, nec habet quo se determinet: & hæc non potest esse regula boni actûs, eo quod proponat voluntati actum manifestè periculosum, à quo

proinde prudentia judicat abſtinendum. Conſcientia certa eſt, quæ ſic adhæret judicio honeſtatis actûs, ut nullam habeat formidinem de ejus pravitate; idque vel quia evidenter de rei agendæ bonitate convincitur; & tunc dicitur *certitudo phyſica*; vel ſi rei agendæ bonitas non ſit ita certa & evidens, ſaltem ponderatis ponderandis certò concludit licitè poſſe elici talem actum; & hæc dicitur *certitudo prudentialis* ſeu *moralis*. Conſcientia ſcrupuloſa eſt, quæ levibus fundamentis ut magni momenti rationibus moroſiùs adhærens, iis in judicio agendorum, fugiendorumque nititur, præcipue vero fugiendorum. Conſcientia demùm erronea eſt, quæ ex falſis principiis format dictamen de agendis, & ipſum tanquam certiſſimam bene agendi regulam proponit: ut ſi gentilis firmiter tenens Iovem eſſe Deum, ex hoc certò concludat ipſum eſſe adorandum. Hæc obligat quidem, adeo ut ille peccet, qui contra illam agit, attamen non excuſat in his quæ juxtà illam fiunt, niſi error ſit invincibilis.

Quæri ſecundò poteſt, Quid ſit lex?

Reſpondeo ex D. Thoma 1. 2. q. 90. Legem poſſe difiniri, Ordinem rationis ad bonum commune ab eo qui præeſt communitati promulgatam. Et quidem dicitur, *ordinatio rationis*, quia ordinare & eſt proprium legis, & ad rationem ſpectat. Additur, *ad bonum commune*, quia ordo particularium bonorum in eo ſitus eſt, ut bene ſe habeant ad commune, ſicut pars ad ſuum totum, & ideo lex non regula agibilia particularia, niſi in ordine ad bonum commune. Dicitur *ab eo qui præeſt communitati*, quia ordinare, & procurare bonum commune, quod fit per legem, ſpectat ad eum qui præeſt,

& curam communitatis habet. Additur demum, *promulgata*, quia mensura non imponitur, nisi quando mensuratis applicatur; lex autem applicatur, quando subditis intimatur & promulgatur: & ideo promulgatio est de ratione legis, sine qua non obligat subditos.

Lex sic definita dividitur in legem æternam, legem naturalem, legem humanam, legem Divinam. Quid sit lex æterna dictum est initio articuli. Lex naturalis est impressio divini luminis in creatura rationali, seu lumen illud à divino lumine participatum, quo quisque in communi discernit honestum à turpi: Hæc lex nemini deest, ideóque per illam Ioan. 1. dicitur Deus, *illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum.* Aliquando tamen vel ignorantiæ tenebris, vel criminibus, vel malâ consuetudine, vel pravâ educatione & institutione, ita corrumpitur homo, ut non extincto quidem, velato tamen naturali lumine, putet bonum malum, & malum bonum. Hæc lex prohibet omne turpe, & præcipit omne bonum; estque fons omnium politicarum legum, consuetudinum justarum, & totius humani juris.

Lex humana est ordinatio rerum agendarum in mente principis præconcepta, & multitudini promulgata. Hæc omnino necessaria est ad sanciendam publicam tranquillitatem, quæ stare non posset nisi humana societas alicui potestati subesset, quæ per leges malos frænaret, bonos dirigeret, omnibus provideret. Isidorus describit omnes humanæ legis conditionis dum ait lib. 5. Etym. cap. 21. *Erit lex honesta, justa possibilis, secundùm naturam, secundùm consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens*

necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. Dividitur autem præcipuè in jus gentium, & jus civile. Ius gentium est quo utuntur omnes gentes, quasi sub naturæ rationisque authoritate viventes. Ius verò civile, quod quælibet respublica suis præscripsit.

Lex Divina est ordinatio à Deo constitata, rerum agendarum à populo fideli, ad placendum Deo & consequendam supernaturalem felicitatem. Omnes enim homines, ut associantur in prosecutione veræ felicitatis, constituunt quandam rempublicam, cujus princeps est Deus à quo proinde ordinati debent ea quæ ad regēdam talem rempublicam conveniunt. Hæc lex dividitur in Veterem & Novam, seu in legem scriptam, & legem gratiæ. Lex vetus seu scripta versabatur circa figuras futuræ redemptionis: Lex verò nova, seu gratiæ, non figuras, sed apertam salutis viam continet.

Actus legis quatuor enumerantur, scilicet præcipere bona, vetare mala, permittere indifferentia, punire transgressores. Sed de his hactenus. Videri potest D. Thom. 1. 2. à q. 90. ad 109. ex quo hæc pauca desumpsimus.

QVÆSTIO QVINTA.

De Virtutibus in communi.

CVm celebris sit divisio virtutis in Intellectualem, quæ residet in intellectu, eumque perficit ad attingendam veritatem; & Moralem, quæ perficit appetitum circa bonum, de intellectualibus aliquid dictum in Metaphysica, hîc Morales duntaxat paucis attingemus: inter quas complectimur & prudentiam, quia quamvis in intellectu sit eumque ad attingendum verum perficiat, & obid inter intellectuales censeri possit, attamen ad morales etiam maximè pertinet, quatenus fundatur in bona dispositione appetitûs circa fines agendorum, perficitque intellectu ad bene judicandum de agibilibus. Quæ verò de virtutibus in communi dicenda occurrunt duobus complectimur articulis: In primò explicabimus quid & quotuplex sit moralis virtus. In secundo agemus de contrario virtutis, scilicet vitio.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid & quotuplex sit virtus moralis, & quâ ratione ingeneretur in nobis habitus virtutis.

QVatuor virtutis moralis definitiones eui possunt ex Aristotele. Prima habetur 2.

Ethicor. cap. 6. ubi definit virtutem, *Habitum quibonum facit habentem & opus ejus reddit bonum.* In ea *habitus* est genus, cæteræ particulæ distiguunt virtutem moralem ab aliis habitibus; hujus enim proprium est reddere hominem simpliciter bonum, & actus ejus omni ex parte perfectos, ut patebit ex dicendis.

Secunda habetur ibidem, ubi describit virtutem moralem, *Habitum electivum in mediocritate consistentem, definitâ ratione quoad nos, prout determinaverit ipse prudens:* Cujus definitionis sensus est virtutem moralem esse habitum rectificantem electiones, id est, inclinantem appetitum ad eligendum bonum rationi conforme; proindéque in mediocritate situm est, quia excessus & defectus sunt contra rationem, ideóque ad vitium pertineot: unde virtus debet versari circa mediocria. Additur, *definitâ ratione quoad nos, prout prudens determinaverit,* ut intelligamus hãc mediocritatem attendi debere per respectum ad eligentem; ita ut quisque id eligat, quod sibi secundùm rationem congruit, nec plus nec minus, prout prudentia dictaverit, cujus est ponderare eligibilia, & quid congruat aut dedeceat determinare.

Tertia definitio habetur lib. 3. Physic. cap. 5. ubi virtus dicitur, *Dispositio perfecti ad optimum,* sumendo scilicet paulò latiùs dispositionem, prout etiam habitum comprehendit. Hæc definitio paucis verbis eruditè aperit naturam virtutis. Virtus enim propriè est qualitas perficiens potentiam ad actus optimos, quorum sit capax: sicque aptè dicitur *dispositio perfecti,* id est, potentiæ, quæ dum habet virtutem, perfecta est, *ad optimum*, id est, ad actus

suos opinio modo faciendos. Hæc verò definitio quamvis quadantenus omni virtuti aptari possit; quippè cùm omnis perficiat potentiam ad actum optimè faciendum,attamen magis propriè morali virtuti competit, quæ sola reddit actum omni ex parteoptimum.Nam cæteræ virtutes dant quidem facultatem bene agendi,sed non dant bonum usum illius facultatis, ideóque non omni ex parte faciunt bonum actum: Vt scientia dat facultatem bene operandi circa verum, sed non rectificat usum illius bonæ facultatis; unde vir doctus potest abuti suâ scientia in malum.At verò virtus moralis rectificat ipsum usum:Facit enim ut bene utamur facultatibus quæ in nobis sunt. Vnde sola propriè disponit ad optimum, id est, ad actum & ex parte facultatis & ex parte usûs bonum.Hujus verò radicalis ratio à D. Thoma traditur ex eo quod per voluntatem & appetitum utamur iis, quæ in nostra potestate sunt: Voluntas enim applicat omnes alias facultates.Cùm ergo virtus moralis rectificet appetitum,non solùm dat facultatem bene agendi sed etiam bonum usum omnium facultatum quę in nobis sunt.Ideóque homo non dicitur simpliciter & perfectè bonus ac optimus propter alias virtutes,ut quia doctus aft,petitus artifex, &c. sed solùm propter virtures morales.

Quarta definitio, quæ videtur aliis virtutibus etiam convenire; desumitur ex 1. de cœlo, cap. 11. ubi virtus definitur, *Vltimum potentiæ*, id est, perfectissimus status ad quem potentia pervenire possit respectu sui actûs. Verùm, *ultimum potentiæ* non convenit soli virtuti, sed frequenter etiam usurpatur pro ipso virtutis objecto, quatenus objectum perfe-

ctissimum, ad quod conatus potentiæ assurgere possit, dicitur *ultimum potentiæ*. Sed quamvis hæ definitiones præclarè aperiant naturam virtutis moralis, ad uberiorem ejus explicationem.

Dico primò. Virtus moralis potest præterea definiri, bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, & nullus malè utitur. Ita definit virtutem Augustinus, & post ipsum D. Thomas 1. 2. q. 55. art. 4.

Explicatur: *Qualitas* tenet locum generis, non quidem proximi, virtus enim pertinet ad primam qualitatis speciem, scilicet habitum, ut ad proximum genus, sed remoti: *Bona* incipit distinguere virtutem à malis habitibus *Mentis* explicat subjectum virtutis, & sumitur paulo satiùs pro omni eo quod est particeps rationis, id est, pro intellectu, voluntate, imò appetitu sensitivo qui participativè dici potest *rationalis* quatenus fulgor directioque rationis etiam usque ad ipsum descendit. Particulæ *quâ rectè vivitur* exprimunt finem virtutis, qui est hominis vitam rectificare. Demum additur, *quâ nemo malè utitur*, quia proprium moralis virtutis munus est dare bonum usum eorum quæ in nostra potestate sunt, modo supra explicato in referenda tertia definitione Aristotelis.

Ex hac definitione patet subjectum virtutis moralis esse, tum intellectum practicum, quia est prima regula rectè vivendi; tum voluntatem, quia, ut inquit Augustinus, ea est per quàm bene vel malè vivitur; tum demum appetitum sensitivum, quia multum confert ad bene vel malè vivendum: quippe cùm mirum in modum trahat voluntatem, eique in bonis aut malis affectibus collaboret. Membra verò exteriora non sunt subjectum virtutis, quia cùm

obediant ad nutum appetitui, sufficit habere appetitum rectum, ut illis bene utamur.

Dico secundò: Virtus moralis dividitur in quatuor generales partes, quæ sunt Prudentia, Iustitia, Temperantia, & Fortitudo. Vnde solent vocari *Cardinales*, eo quod non solùm principes sint, minores tanquam sibi subditas continentes, sed etiam his veluti quatuor cardinibus omnis bona honestáque vita vertatur.

Probatur bonitas huius divisionis dupliciter: Primò ex parte subjecti moralis virtutis: Quatuor enim potentiæ sunt quibus rectè vivitur, scilicet intellectus, qui est prima bene vivendi regula, voluntas, appetitus concupiscibilis, & appetitus irascibilis; ergo debent dari quatuor generales virtutes his quatuor potentiis correspondentes, scilicet Prudentia, quæ rectificat intellectum ad bene regendam regulandamque vitam; Iustitia, quæ rectificat voluntatem circa boum alienum (nam circa bonum proprium non eget virtute, quia & illud ardentissimè appetit, nec in illius amore excedit, nisi quando propter ipsum turbat alienum;) Temperantia quæ rectificat appetitum concupiscibilem, ut bene moderatéque se habeat circa bonum sensibile; Fortitudo demum quæ rectificat partem irascibilem circa bonum & malum arduum, ne aut ignaviâ nimiâ succumbat, aut inordinatâ temeritate insurgat & sese erigat.

Secundò suadetur bonitas illius divisionis ex parte objecti virtutis moralis: Virtus enim moralis respicit bonum secundùm regulas morum taxatum: Tale autem bonum considerari potest Primò ut est in suo fonte, id est, ut dictatur à ratione, & hoc modo pertinet ad pru-

dentiam: Secundò, ut applicatur operationibus voluntatis;& sic respicitur à justitia. Tertiò,ut descendit ad moderandas passiones concupiscibilis; & sic respicitur à temperantia. Quartò demùm, ut etiam se extendit ad regulandos impetus partis irascibilis, & sub hac ratione spectat ad fortitudinem; ergo rectè adæquatéque dividitur virtus moralis in has quatuor generales species, sub quibus aliæ omnes continentur,ut sequenti quæstiones ampliùs declarabitur.

Quantùm ad generationem habitûs virtuosi moralis, cùm receptissimum sit illum innasci, formari, ac confirmari per frequentiam actuum, attamen non ita facilè declaratur modus istius formationis. Vnde ut res scitu dignissima radicitus explicetur, Advertendum ex D.Thoma 1.2. quæst. 51. art.2. & quæst. de virt. in communi, art.9. agentium quædam haberẽ solùm in se principium activum sui actûs, sicut in igne est solùm activum principium calefactionis, & in his non habet locum generatio habitûs, & inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere, ut dicitur in 2.Ethicor. Alia verò habent in se simul principium activum & passivum sui actûs, quatenus immediatum elicitivum principium non prorumpit in actum, nisi ut motum ab alio altiori existente etiam in eodem agente. Et in his habet locum formatio habitûs, inquantum à principio altiori movente derivatur in principium inferius aliqua impressio habitualiter permanens & facilitans ad peragenda quæ facit ex motione superioris: sicut videre est in manu, quæ quia scribit ut mota ab intellectu & voluntate, arte dirigente, ideo

susceptiva

susceptiva est cujusdam impressionis ab illis principiis eam moventibus derivatæ, quâ fit habilior ad scriberdum. Manifestum est autem quod respectu actuum seu intellectûs, seu appetitûs, est in homine duplex principium, unum activum, & aliud passivum. In primis enim cùm distinxerimus in fine Physicæ duplicem intellectum, agentem & passibilem, passibilis non exit in actum, nisi quatenus mediantibus speciebus sibi impressis movetur ac perficitur ab intellectu agente: similiter voluntas non prorumpit in actum suum, nisi mota ab intellectu dirigente ac regulante. Appetitus verò irascibilis & concupiscibilis natus est moveri à voluntate eâque mediante, ab intellectu. Vnde in his omnibus potentiis gigni possunt habitus, quatenus motio superioris imprimitur in inferiori moto, ac stabiliter in eo manet, firmaturque in habitum.

Verùm cùm ex illa D. Thomæ doctrina præclarè ac radicitùs elucescat habituum omnium formatio, ut cum eodem quæst. cit. de virtutibus speciatim declaremus cujuslibet habitus intellectualis scilicet ac moralis, propriam generationem, observandum est discrimen inter actum intellectûs & appetitûs & motionem intellectûs passibilis ab intellectu agente, & appetitûs ab intellectu. Actio enim intellectûs fit per assimilationem intellectûs cum re intellecta, moveturque intellectûs passibilis ab intellectu agente, quatenus ab illo itti imprimuntur species quibus intelligat, ac objecta manifestentur. Vnde virtus intellectualis fit, quatenus species illæ, notionesque per illas formatæ permanenter firmantur in intellectu passibili, qui non fugaci facileque delebili impressione hos cha-

racteres excipere natus est, sed eos semel impressos stabili, perennique tenacitate conservat: Quippe experientiâ constat notiones, quas de rebus antea nobis ignotis semel formamus, vel per alienam instructionem, vel per propriam ratiocinationem, non fugaci labilique fulgore statim evanescere, sed altâ mente reponi, adeò ut quotiescunque illius rei cogitatio inciderit, in eam intellectus feratur, non ut ignotam, sicut antea, sed ut in rem claram sibique jam manifestam. Hæc stabilis tenaxque impressio in intellectu passibili conservata vocatur *virtus intellectualis*: ex quo obiter intelligitur, has virtutes intellectualis in instanti ac unico actu formari, eo quod species, notionesque semel impressæ intellectui stabiliter in eo figantur.

At verò actio appetitûs in appetibili fit per modum inclinationis: movetque intellectus appetitum, quatenus eum ad aliquid inclinat: Quamquam enim appetitus ex propria sui ratione feratur ad bonum, attamen ex se indifferens est ad tendendum in illud vel istud bonum, & ad ipsum ordinatè vel in ordinatè prosequendum; ideoque expectat intellectum proponentem bonum in quod pendat, & determinantem ac regulantem modum tendendi, sicque appetitus dicitur determinari ac regulari per rationem, tanquam per proprium movens. Quemadmodum ergo tenera arbor de se indifferens ut incurvetur ad dextram vel ad sinistram, & ob id expectans manum agricolæ flectentis, cùm multoties inclinata fuerit in unam partem, determinatur tandem ad hoc ut sponte suâ in eam vergat, sicque transiens illa motio firmatur in dispositionem constantem; Ita quoque appetitus de se indifferens ad ho-

nestum vel turpe, cùm multoties à ratione regulante inclinatus determinatusque fuerit ad bonum honestum in aliqua materia, pura justitiæ, motio illa regulativa transiens, ex assuetudine figitur firmaturque in dispositionem stabilem ac in appetitu permanentem; ita ut qui prius extrinsecè solùm & cum difficultate flectebatur ad bonum ordinatè prosequendum, novâ illâ dispositione contractâ facilè, jucundè, fortiterque in illud propendeat. Hæc stabilis constansque dispositio vocatur *virtus moralis.* Ex quo patet virtutem moralem formari, foveri ac augeri per frequentes actus, eo quod fiat per assuetudinem, ad quam requiritur actuum frequentatio; illamque nihil aliud esse, quam *dispositionem, seu formam aliquam sigillatam impressamque in vi appetitiva à ratione regulante*, ut loquitur D.Thomas quæst. cit. de virt. art.9. seu pronitatem contractam roboratamque ex frequenti rationis regulantis motione, quâ appetitus ex se indifferens determinatur ad bonum honestum. Vnde talis virtus, generaliterque omnis moralis habitus dicitur, *altera natura*, quia in unum determinatè inclinat quemadmodùm & natura, ut loco mox citato interpretatur D. Thomas.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De contrario virtutis, scilicet vitio.

ETsi ea quæ de vitio dici possunt, quadantenus intelligi possunt ex his quæ circa virtutem dicuntur, quippe cùm unum contrarium per aliud innotescat, non pigebit tamen uberio-

ris doctrinæ gratiâ quædam breviter attingere circa vitiorum natutam, divisionem, causas, & actum, qui propriè *peccatum* dicitur.

Dico primò: Vitium rectè definitur; Mala qualitas mentis, quâ malè vivitur, & nemo bene utitur.

Hæc definitio satis cõstat ex dictis circa virtutis definitionem: Sicut enim virtutis proprium munus est dare bonum usum & vitæ nostræ cursum dirigere, ita & vitii proprium est, inclinare ad malè utendum facultatibus nostris, ac vitæ nostræ ordinem corrumpere. Definiri præterea potest vitium, Dispositio imperfecti ad pessimum: Vitium enim significat dispositionem potentiæ corruptæ ac malè se habentis, estque veluti quædam spiritualis ægritudo, inclinatque ad peccaminosum actum, qui est pessimus.

Ex hac definitione colligitur omne vitium esse contra naturam hominis, non mdò quia est corruptio quædam ægritudóque animi, cujus potentias à debito statu dimovet ac pervertit; sed etiam quia est contra rationem, quâ homines sumus, & à brutis distinguimur.

Dico secundò: Vitia dividi possunt non secus ac virtutes, in quatuor generalia, Imprudentiam scilicet, Injustitiam, Intemperatiam, & Vitium contra fortitudinem, quod generico nomine carere videtur.

Conclusio probari potest, tum quia contrariorum sicut est eadem ratio, ita & idem proportialiter divisionis modus: Tum ex parte subjecti vitii, quod est quadruplex, non secus ac virtutis; intellectus scilicet, voluntas, appetitus concupiscibilis, & appetitus irascibilis: Tum demum ex parte objecti; Vitium enim cùm

habeat pro objecto bonum deordinatum, corrumpit bonum rationis: Tale autem bonum potest quadrupliciter turbari ac corrumpi. Primò ut est in fonte suo scilicet in intellectu? & circa hoc versatur imprudentia: Secundò est in voluntate derivatum, & talis corruptio fit per injustitiam: Tertiò ut extenditur ad regendos partis concupiscibilis affectus, & sic turbatur per intemperantiam: Quartò demum ut moderatur passiones irascibilis; & sic destruitur per vitium fortitudini oppositum.

Præter hanc partitionem dividi potest vitium. Primò in illud quod consistit in defectu, & illud quod consistit in excessu. Cum enim virtus medium teneat, omnis recessus à medio est vitiosus. Dupliciter autem recedi potest à medio, primò per excessum, ut si quis plus comedat quàm oporteat: Secundò per defectum ut si quis minùs de cibo sumat, quam exigat recta ratio.

Secundò vitium, dividi potest in vitium spirituale, & vitium corporale. Objectum enim vitii est bonum deordinatum: Ex bonis autem deordinatis quædam possidentur modo aliquo spirituali ut fama, gloria, honor scientiæ, &c. Alia verò possidentur & delectant per corporeum contractum, ut voluptates gulæ, & actûs. Vitia spiritualia sunt, quæ bona primi generis deordinatè tendunt: vitia verò corporalia, quæ versantur inordinatè circa bona secundi generis.

Tertiò demum ex vitiis quædam dicuntur *radices aliorum* ut cupiditas, quam Paulus vocat *radicem omnium malorum*; eo quod, ut peregregiè notat D. Thomas, sicut radix trahit & suggerit alimentum toti arbori, sic cupiditas colligẽdo divitias præbet nutrimentum toti

arbori iniquitatis. Quædam verò dicuntur *capitalia*, eo quod sicut caput influit vitam, motum, vigoremque aliis membris, & ipsa ducit ac dirigit, ita quoque ista vitia influant in alia, & ipsa veluti ducant. Sic superbia est initium & origo omnis peccati, eo quod omne peccatum consistat in eo quod homo se subtrahat à subjectione Dei, propriamque voluntatem divinæ anteponat, quod est sine dubio summæ superbiæ: Similiter avaritia, luxuria, gula, pigritia, ira & invidia, ducunt, fovent, reguntque agmen vitiorum, & ideo *vitia capitalia* vocantur.

Causæ vitiorum, cùm sint variæ, omnes possunt ad duas classes reduci, extrinsecas scilicet & intrinsecas. Causæ vitii extrinsecæ sunt, in primis malignus quidam genius tentans, instigans & concupiscentiam inflammans. Secundò occasiones & objecta solicitantia. Tertiò pravi homines, qui verbis, factis, exemplisque alios ad iniquitatem trahunt. Causæ verò interiores vitiorum sunt, in primis ignorantia, quæ extinguit lumen rationis dirigentis, sicque nos innumeris offendiculis exponit, non secus ac si quis lucernam extinguere homini in obscuro, lubrico, periculosoque tramite gradienti. Secundò malitia ipsius voluntatis, quæ habens intentionem corruptam circa finem, facilè peccat circa media. Tertiò, passio quæ solicitat voluntatem & excæcat rationem. Quartò demum, præcedens peccatum, quod nisi per pœnitentiam deleatur, suo pondere ad alia trahit.

Peccatum est propriè actus à vitioso habitu elicitus, & definitur à D. Augustino, *Dictum* vel *factum* vel *concupitum contra legem æternam*. Dividi posset eodem modo ac vitium cu-

jus proles est : Sed præterea varias speciales divisiones habet. Primò enim dividi potest in mortale & veniale, inter quæ id discriminis assignat D.Thomas, quod mortale corrumpat vitæ spiritualis primum principium, scilicet ordinem in finem ultimum : Veniale verò duntaxat peccet contra media, retinendo tamen intentionem & ordinem finis ultimi. Siquidem in peccato mortali homo præfert creaturam Deo, in veniali verò, licet semper Deum omnibus præferat, attamen aliis non ita omnino utitur sicut ordo finis ultimi exigeret, in quantum vel illis morosiùs adhæret vel negligentiùs incumbit, vel aliquo alio modo minùs ordinatè ad illa se habet.

Secundò dividitur in peccatum cordis, oris & operis, non quidem ut in tres species, sed ut in tres veluti gradus quibus acceditur ad consummationem actûs vitiosi, qui primò corde concipitur, secundò ore exprimitur, tertiò perficitur opere : Vt ira primò concipitur corde, secundò contumeliosis verbis se prodit, tertiò usque ad facta injuriosa procedit. Annotat verò D. Augustinus lib. 12. de Trinit. peccatum in corde tribus quoque gradibus perfici, nam primò cogitatione inchoatur, delectatione nutritur, consensu completur.

Tertiò dividi potest in peccatum contra Deum, contra proximum & contra seipsum. Peccatum enim turbat ordinem rationis.. Triplex autem est ordo in homine, ad Deum, ad seipsum, & ad proximum. Peccata quæ lædunt ordinem, quo homo immediatè respicit Deum, ut blasphemia, sacrilegium, &c. dicuntur esse contra Deum. Peccata quæ turbant ordinem, quem homo tenere debet in propriis bonis, dicuntur peccata hominis in seipsum ; ut gula,

luxuria, &c. Peccata demum quæ lædunt ordinem erga proximum observandum, dicuntur esse in proximum ut homicidium, furtum, &c. Attamen quia ordo quem homo habet ad seipsum & ad proximum continetur sub ordine ad Deum, ideo omne peccatum est contra Deum.

Porrò in calce articuli, ut deformitas peccati profundiùs innotescat, non pigebit annotare octo præcipuè modus quibus peccatum est contra Deum. Primò ergo Deum offendit, ut supremum legislatorem, ejus Præcepta contemnendo, & debitam obedientiam denegando. Secundò ut justissimum judicem, cujus judicium non formidat, & indignationem audacissimè provocat. Tertiò ut testem fidelissimum, non reverendo ejus præsentiam & in oculis ipsius malè agendo. Quartò ut summum bonum, ei vilem satisfactionem proponendo. Quintò ut amicum & benefactorem ipsi odium pro amore, injurias pro beneficiis rependendo, imò ejus beneficia convertendo in instrumenta injuriæ, quod est ingratitudinis culmen. Sextò ut supremum dominum, contra ejus legitimum dominium protervè rebellando. Septimò ut primum principium à quo deficit & sese subtrahit. Octavò demum, ut ultimum finem & vitæ nostræ terminum, ab eo aberrando ac sponte recedendo, sibique cum insigni ejus contumelia finem ultimum in creatura præstituendo.

QVÆSTIO SEXTA,

De Virtutibus in particulari.

TSI numerosissima sit virtutum familia, eam tamen ita digerit distribuitque D. Thomas, ut omnes omnino virtutes morales reducat ad quatuor illas principes, quas *Cardinales* vocatas supra memoravimus. Neque enim in moralibus virtutibus ulla esse videtur, quæ non sit alicujus ex quatuor cardinalibus, vel species sub ea tanquam sub suo genere contenta; vel pars integralis, concurrens scilicet ad actum ejus perficiendum; vel demum ut vocat D. Thomas *pars potentialis*, principali scilicet adjuncta, non secus ac potentia suæ essentiæ, ut per eam minùs principales actus perficiantur; sicut essentia per se quod præcipuum est immediatè præstat, alia verò per suas potentias perficit. Vnde in hac quæstione has quatuor virtutes præcipuas quatuor articulis breviter attingendas suscipimus, in quibus etiam de adjunctis, integrantibusque virtutibus dicetur, deque earum speciebus, ut sic omnium moralium virtutum seriem aliquatenus delibemus. Adjungemus præterea quintum Articulum de connexione virtutum, cujus discussionem huc usque distulimus, quia vix intelligi poterat, nisi præmissâ virtutum in particulari notitiâ.

ARTICVLVS PRIMVS.

De prudentia, & virtutibus sub ea contentis.

PRudentia lux agendorum, ars rectè vivendi, voluntatis oculus, cæterarum virtutum dux, fons, caput, norma, princeps, definitur à Platone, *Scientia felicitatis effectrix*, eo quod ad hunc scopum attingendum omnes actiones dirigat; à Cicerone verò dicitur, *Rerum expetendarum scientia*, (sumendo scilicet, sicut & in priori definitione, *scientiam* non strictè, sed latè, pro quacumque certa & infallibili notitia eo quod hujus virtutis munus sit discernere quid eligi debeat, quidve repudiari. Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. aptissimè illam definit, *Rectam rationem agibilium*, id est virtutem rectificantem intellectum ad bene se habendum circa agibilia, seu eligibilia, coincidunt enim. Quippe cum intellectus sit regula & dux appetitûs, ut bene hoc munere fungatur, rectéque se habeat ad judicandum de his ad quæ appetitus fertur, & ea quæ decent ac expediunt præcipiat, eget aliquâ virtute, quæ *Prudentia* nuncupatur.

Ex hac prudentiæ definitione quædam ad pleniorem ejus notitiam deduci possunt. Primò, principium quo prudentia nititur, esse rectam finis intentionem. Prudentia enim negotiatur circa agibilia & eligibilia, in quibus finis se habet sicut principium in speculabilibus: Vnde sicut conclusionem cognitio præsupponit cognitionem primorum principiorum & in ea fun-

datur; ita tota prudentialis negotiatio circa agibilia fundatur in appetitu rectio finis, cui agenda commensurat; ideoque appetitu circa finem corrupto impossibile est subsistere prudentiam, sed necesse est ut degeneret in malignam quandam astutiam. Et quia in humanis ultimus totius vitæ finis est aliorum mensura quamvis ille qui ad aliquem particularem finem bene ratiocinatur, ut ad victoriam, dicatur aliqualiter & secundùm quid prudens, scilicet in bellicis; attamen ut quis sit simpliciter prudens, necesse est ut bene se habeat circa finem ultimum vitæ, ac rectè ratio cinetur de rebus agendis per ordinem ad ipsum.

Secundò deducitur, Prudentiam non hærere in universalibus, sed maximè respice singularia: Vnde qui vacat sublimiorum, universaliumque rerum cognitioni, sapiens quidem habetur, non tamen prudens, nisi ad singularia descendat, ut observat Aristoteles 6. Ethic. cap. 7. Hujus verò ratio est, tum quia prudentia perficit rationem practicam ad regulandas actiones: de ratione autem regulæ est ut applicetur regulandis; ideoque ad prudentiam maximè pertinet applicatio rationis ad singulas actiones. Tum etiam quia prudentia versatur circa agibilia: Actio autem est in singularibus; & ideo singularibus maximè attendit prudentialis consideratio.

Verùm cùm virtus certa infallibilisque esse debeat, & aliunde singularia sint maximè incerta; dubitari posset, quâ ratione prudentia possit certò & infallibiliter objectum suum attingere, si versetur circa singularia. Sed id facilè patebit advertendo, quod licet ratio vix possit certò & infallibiliter attingere quid verum sit in

rebus singularibus ; potest tamen certis & infallibilibus regulis discernere quid in quolibet particulari negotio, quantum volueris incerto ac dubio, agere debeat homo ut secundùm virtutem in illo se gerat, vitiique deformitatem vitet. Prudentia non quærit quid verum sit in ipsis rebus particularibus, imò plerumque vir prudens quantum ad hoc errat ; sed solùm quid amplectendum sit, omnibus expensis secundùm exigentiam rei, loci, personæ, temporis &c. Et quantùm ad hoc prudentia est certa & infallibilis.

Tertiò infertur proprium prudentiæ actum esse *Præcipere* seu *Imperare*. Cùm enim rectificet rationem practicam, debet illam perducere ad id quod est perfectum ultimum in ratione practica : hoc verò est præcipere seu imperare. Imperium enim statim infert executionem, quæ est finis rationis practicæ ; ideoque cæteris rationis practicæ actus, scilicet consultare ac de consultatis rectè judicare, censentur imperfecti & steriles nisi per efficax imperium applicentur ad opus. Vnde præclarè notat D. Thomas perfectionem artis consistere in judicando, prudentiæ vero in præcipiendo. *Et ideo*, inquit S. Doctor 2.2.quæst.47.art. 8. *reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium,* (quod tamen sequi non curat ;) *quam qui peccat nolens, quod procedit ex defectu judicii. Sed in prudentia est è converso : imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.*

Quartò deducitur prudentiam aliis virtutibus medium præstituere. Quamquam enim omnis virtus moralis ex se inclinet ad mediũ in sua pro-

pria materia, neque hoc habeat à dictamine prudentiæ, sed ab ipso synderesis lumine dictante vivendum esse secundùm rationem, ideoque nec plus nec minus in unoquoque assumendum, quàm ratio præscripserit, in quo medium virtutis consistit, attamen in quo situm sit illud medium in hoc particulari agibili, verbi gratia in eligenda comestione, synderesis immediatè non præscribit, sed hoc deducere ac determinare ex principiis synderesis pertinet ad prudentiam. Vnde acutè Cajetanus dici prudentiam præstituère finem mediumque virtutis, non in abstracto, dictando verbi gratia non esse recedendum à medio rationis in cibis propter delectationem, ad hoc enim duce synderesi inclinat temperantia, sed inconcreto, dictando ubi sit medium rationis, quod quærit temperantia in hoc particulari actu comestionis.

Verùm his circa prudentiam declaratis, ad pleniorem adhuc hujus virtutis explicationem operæ pretium fuerit, singulas ejus partes, tum integrantes, tum subjectivas, tum potentiales singulis Paragraphis attingere.

§. I.

De partibus quasi integralibus Prudentiæ.

OBservat D. Thomas, 2. 2. quæst. 48. art. 1. quod cùm triplex distingui possit partis genus, scilicet integralis, ut paries, rectum, & fundamentum respectu domus, subjectiva, quæ scilicet subjitur toti tanquam species generi, ut bos & leo anima, potentialis, quæ ad jungitur toti, per modum potentiæ virtutem ejus

participantis, sicut nutritivum & sensitivum dicuntur partes animæ, cujus virtutem inter se dividunt & inadæquatè participant, omnes hi partium modi in qualibet virtute cardinali distingui possunt, sicque triplex partium genus ei attribui. Vno modo, ad similitudinem partium integralium; non quod ipsa virtus sit aliquid in se compositum, est enim quæliber virtus una simplexque qualitas, sed ita ut illæ dicantur partes integrales virtutis alicujus principalioris, quas necesse est concurrere ad perfectum illius actum, & sine quibus mancum defectuosumque censetur opus talis virtutis. Alio modo adinstar specierum sub ea tanquam sub suo genere contentarum; nam, ut dictum est in Logica, genus est totum aliquod commune, cujus partes sunt species ei subjectæ. Tertiò ad instar partium potentialium, ita ut partes potentiales alicujus principalioris virtutis dicantur aliæ virtutes cum ea connexæ, illique adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, in quibus ratio principalis virtutis plenè, perfectè, exactéque non reperitur, quæque proinde totam ejus potentiam non adæquant, sed solùm aliquam illius particulam sibi vendicant, sicut nutritivum non adæquat totam virtutem animæ vegetativæ, sed solùm aliquid illius sibi assumit. Hoc ita constituto in hoc. §. quæritur quot & quales sint partes integrales prudentiæ.

Dico primò: Partes integrales prudentiæ sunt octo, scilicet, Ratio, Intellectus, Circumspectio, Providentia, Docilitas, Cautio Memoria, & Solertia, seu Eustochia Has omnes recenset D. Thomas 2. 2. quæst. 48. art. 1. sex quidem primas ex Macrobio, septimam ex Tullio,

octavam ex Aristotele : Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam quatenus est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas & solertia : Alia verò tria pertinent ad eam, secundùm quod est præceptiva, scilicet Circumspectio, Providentia, & Cautio.

Conclusio non posset luculentiùs declarari quàm ipsis D. Thomæ verbis, qui hujus diversitatis rationem ex eo assignat, *Quod circa cognitionem* (practicam & actûs moralis regulativam) *tria sint considerandæ. Primò quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est memoria; si autem præsentium sive contingentium, sive necessariorum, vocatur intellectus. Secundò ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam*; dicendo scilicet ab alio) *& ad hoc pertinet docilitas : vel per inventionem* (inquirendo scilicet per seipsum) *& ad hoc pertinet eustochia, quæ est bona conjecturatio. Hujus autem pars, ut dicitur 6. Ethic. est solertia, quæ est velox conjecturatio medij, ut dicitur 1. Post. Tertiò considerandus est usus cognitionis, secundùm quod scilicet ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda, & hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc quod rectè præcipiat, tria debet habere. Primò quidem ut ordinet aliquid accommodum ad finem; & hoc pertinet ad providentiam. Secundò, ut attendat circunstantias negotij: quod pertinet ad circumspectionem. Tertiò, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem.* Ergo aptissime assignantur hæ octo partes integrales prudentiæ, de quibus ut quidpiam sigillatim ex Angelico Doctore dicamus.

Memoria hic sumitur, non pro potentia

memorativa nude sumpta, sed instructa pluribus experimentis, quæ circa negotia præterita facta sunt, vel ab aliis audita, quibus magnopere adjuvatur prudentialis consultatio, quatenus ex his futura conjectamus. Cùm enim, ut ait Aristoteles 6. Ethic. *oporteat principia conclusionibus proportionata esse, & ex talibus talia concludere*; per experimentum negotiorum quid in pluribus eveniat discimus, sicque de agendis meliùs judicamus. Sed egregiè observat D. Thomas 2.2. quæst. 49. art. 1. quod cùm, ex Tullio lib. 3. Rhetor. memoria non solùm à natura perficiatur, sed etiam habeat plurimum artis & industriæ, *Quatuor sunt*, verbis ejus utor, *per quæ homo proficit in benè memorando. Quorum primum est, ut eorum quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat, convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quæ sunt inconsueta magis admiramur, & sic in eis animus magis & vehementius detinetur. Ex quo fit quod eorũ quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideò autẽ necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio quia intentiones simplices & spirituales faciliùs ex animo elabũtur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Secundò oportet, ut homo ea quæ vult memoriter retinere ordinatè disponat, ut ex uno memorato* (quasi deducente aptâ compage ac concatenatione rerum sese excipientium) *facilè ad aliud procedatur. Vnde Aristoteles dicit* lib. de Mem. cap. 3. *A locis videmur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertiò oportet ut homo solicitudinem apponat, & affectum adhibeat ad ea quæ vult me-*

morari; quia quantò aliquid magis fuerit impreßum animo,tãto minùs elabitur.Vnde Tullius dicit in sua Rhetorica, quod solicitudo cõservat integras simulacrorum figuras. Quartò oportet quod ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari.Vnde Philosophus dicit. lib. de Mem.cap.3. *quod meditationes salvant memoriam,quia ut ibidẽ dicitur, consuetudo est quasi natura.* Hæc ille appositè omnino.

Intellectus sumitur hic,non pro potentia intellectiva,nec pro habitu quo principia universalia per se nota, tum speculabilia, tum practica,tenemus;sed pro evidenti ac penetrativa notitia singularis negotij circa quod versatur electio.Cùm enim prudentiam concludat aliquid singulare agibile, non sufficit intellectus universalium principiorum, quæ tenet locum majoris,sed præterea necesse est habere cognitionem singularis negotij,quod in consultationem vocatur,ut si loco minoris. Et hæc cognitio dicitur *intellectus*,quomodo etiam qui probè tenet aliquod particulare factum solet dici *intelligens in illo.*

Docilitas est,quâ aliquis fit alienæ instructionis benè susceptivus; ideóque importat & affectum & promptitudinem ad discendum.Hæc ad prudentiam summè necessaria est, quia cùm prudentia versetur circa agibilia, in quibus sunt infinitæ diversitatates, quæ non possunt satis ab uno perspici, homo ad illam eget ab aliis erudiri:præcipuè à senibus, quos tempus & experientia in agibilibus doctos fecere. Vnde ut ait Aristoteles 6.Ethic. cap. 12. *Oportet attendere expertorum, & seniorum,& prudentium indemõstrabilibus enuntiationibus & opinionibus,non minùs quàm demõstrationibus.*

propter experientiam enim vident principia. Hoc autem pertinet ad docilitatem.

Solertia seu custodia (pro eodem enim hîc usurpantur, quamvis aliquatenus differant) definitur, Facultas subitò reperiendi quod expedit. Vnde ad prudentiale judicium maximè necessaria est ; præcipuè quia plerumque negotia non relinquunt copiam diuturnæ cõsultationis nec patiuntur, ut aliorum consilium requiramus.

Ex solertia derivatur solicitudo, solicitus enim est quasi solers citus. Vnde solicitudo importat, supra solertiam, quandam exequendi promptitudinem ; quæ etiam ad prudentiam spectat. Vt enim dicit Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. *Oportet operari quidem velociter cõsiliata, consiliari autem tardè.* Sed cùm solicitudo sit adeò commendabilis, nec virtutes inter se pugnent, paradoxum videtur, id quod dicit Aristoteles 4. Ethic. cap. 3. *Quod ad magnanimum pertinet pigrum esse & otiosum*, quòd tamen capitaliter solicitudini opponitur. Verùm præclarè D. Thomas id explicat dicendo, *quod magnanimus dicitur piger & otiosus, non quia de nullo sit solicitus, sed quia non est superfluè solicitus de multis, sed confidit in his, in quibus confidendum est, & circa illa non superfluè solicitatur. Superfluitas enim timoris & diffidentiæ facit superfluitatem solicitudinis.* Vnde intantum magnanimitas excludit nimiam solicitudinem, inquantum excludit timorem & diffidentiam.

Ratio sumitur hic, non pro facultate inferendi unum ex alio, sed pro quadam illius facultatis perfectione circa agibilia, seu pro bono illius usu.

Providentia quendam futurorum prospectum

importat:est enim *providere* quasi *procul videre.* Et hæc ad prudentiam necessaria est, quia cùm prudentia in finem assequendum omnia dirigat, id est,præsentia agibilia in futurum,debet & futurorum prospectum habere.

Circumspectio dicit attentionem quandam vigilantem ad observanda omnia, quæ negotium circunstant,& collationem illorum ad ea quæ in finem ordinantur,ne quid ex necessariis operi desit.

Cautio denique veluti excubias agit,ad præcavenda mala quæ operi admisceri possunt, & vitanda pericula, quæ rem turbare, vel ex re consequi possunt.

§. II.

De partibus subjectivis prudentiæ;seu de illius speciebus.

PArtes subjectivæ prudentiæ sunt quædam specialiores virtutes, quæ sub generali ratione prudentiæ continentur,ut species sub suo genere,de quibus proinde prudentia essentialiter & directè prædicatur,ut animal de nove & Icone.Pro illarum explicatione.

Dico primò : Prudentia dividitur tanquam in suas partes subjectivas,seu propriè dictas species in prudentiam,quâ quis regit seipsum, & prudentiam quâ quis multitudinem regit, seu in prudentiam monasticam, id est,privatam, personalem, ac quasi solitariam, & in prudentiam gubernatricem moderatricem cujusdam corporis politici ex plurium conventu conflati, cujus cura nobis incumbit.

Declaratur bonitas divisionis : Cùm enim

prudentia sit recta ratio agibilium, ibi diversæ sunt species prudentiæ, ubi diversa sunt formaliter agibilia: Atqui agibilia circa privatam personam & circa multitudinem sunt diversa: ergo pertinent ad diversas species prudentiæ. Major patet: Probatur minor. Cùm enim agibilum ratio desumatur ex fine, sicut conclusionum ratio ex principiis, agibilia in diversos fines ordinata sunt formaliter diversa, sicut conclusiones ex diversis principiis illatæ sunt diversæ formaliter: Atqui agibilia circa propriam personam, quæ pertinent ad monasticam prudentiam, habent pro fine bonum propriæ personæ, seu privatum; Agibilia verò circa communitatem, quæ respicit prudentia gubernatrix, habent pro fine bonum publicum totius communitatis: ergo sunt formaliter diversa.

Dices: Virtus propriè dicta debet versari circa bonum proprium, ut faciat bonum habentē: Atqui prudentia illa gubernatrix non quærit bonum proprium, imò propter commune negligit proprium, ut videre est in optimis principibus & magistratibus; ergo nō est virtus propriè dicta, nec proinde species prudentiæ.

Respondeo cum D. Thoma 2. 2. quæst. 47. art. 10. ad 2. *Quod ille qui quærit bonum commune ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo. Primò quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono cōmuni, vel familiæ, vel civitatis, vel regni. Vnde Valerius Maximus de Antiquis Romanis dicit, quod malebant esse pauperes in divite imperio, quā divites in paupere imperio. Secūdò quia homo, cū sit pars domus, vel civitatis, oportet quod cōsideret, quid sit sibi bonum ex hoc, quod est pru-*

dens,circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundùm habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit lib.3. Confess. cap.8. *Turpis est omnis pars suo toti non conveniens vel non congruens.*

Dico secundò:Prudentia gubernatrix seu moderatrix communitatis, dividitur in œconomicam,politicam, & militarem.

Declaratur divisio. Cùm enim gubernatrix prudentia respiciat regimen multitudinis,distinguenda est secundùm varias species socialis multitudinis, & fines diversos in quos tendit: Atqui triplex est species multitudinis, triplexque finis propter quem convenit; ergo & triplex distingui debet prudentia gubernatrix. Declaratur minor: Est enim in primis multitudo adunata ad constituendam familiam, & ad convivendum, cuius finis est, vel educatio liberorum, vel paulò generaliùs, pacificus, tranquillusque convictus, nec dissidiis domesticis turbatus, nec necessariorum inopiâ molestus, nec possessionum malâ administratione in brevi dissipandus: & ad hanc multitudinem regendam, illumque finem procurandum datur prudentia œconomica, cujus est filios ritè educare, servis bene uti, possessiones conservare,quæstui legitimo studere. Est autem alia multitudo, non hominum sub uno tecto convictuque associatorum, sed plurium familiarum convenientium sub iisdem legibus ad constituendam civitatem vel regnum, cujus finis est pax tranquillitasque publica: Et ad hanc multitudinem regendam ac in pace servandam datur prudentia politica. Est demum aliud multitudinis genus ad unum particulare negotium, scilicet victoriam, congregatæ; & hu-

jus multitudinis regula est prudentia militaris.

Prudentia politica dividi prætereà potest in architectonicam & politicam simpliciter dictam. Prudentia architectonica est, quâ, qui præest, regit multitudinem; possetque subdividi in monarchicam, aristocraticam, & democraticam, juxta tres celebres regiminũ formas; in quarum prima unius est qui cæteris omnibus imperat; in secunda optimates supremum regiminis clavum tenent; in tertia populus seipsum regit. Prudentia verò politicia simpliciter dicta est, quâ civis pro sua virili parte collaborat principi, seque disponit quatenus est membrum reipublicæ in ordine ad bonum publicum; seu quâ aliis rectè convivit in ordine ad bonum publicum.

§. III.

De partibus potentialibus prudentiæ seu de virtutibus ei adjunctis.

PArs potentialis sumitur hîc, non pro correlativo totius potentialis, de quo diximus in Logica minori; sed secundùm analogiam ad divisionem virtutis rei in quasdam potentias essentiæ adjunctas, in quibus in adæquate reperitur, sicut suprà dictum est. §. 1. Vnde virtutes illæ dicuntur *partes potentiales prudentiæ*, quæ illi adjunguntur ac ministrant in quibusdam actibus minùs principalibus, nec plenè rationem prudentiæ assequuntur, sicut subjectivæ. Pro quarum explicatione.

Dico Tres sunt partes potentiales prudentiæ, seu virtutes adjunctæ ut ei inserviant ad actus minùs principales circa materiam prudentialem,

scilicet Eubulia, Synesis & Gnome. Ita D. Thomas 2. 2. q. 51.

Declaratur conclusio. Ratio practica, quæ dirigitur per prudentiam, tres actus habet circa agibilia, scilicet consilium de agendis; iudicium de consiliariis; imperium applicans consiliata ad executionem: quorum trium actuum, ut patet, imperium est principalior; ergo necesse est prudentiam quidem immediate respicere imperium, ut actum principaliorem; habere verò virtutes sibi adjunctas, quæ immediatè procurent alios duos actus minùs principales, consilium scilicet & judicium. Virtus quæ rectificat consilium, dicitur à Græcis *εὐβουλία eubulia*, id est latinè *bene consiliativa*, seu *bona consultatio*, cui opponitur *πανουργία panurgia*, quasi latinè *calliditas*, *vafrities*, seu *astutia*, quæ malignis consiliis procurat assecutionem finis. Quæ verò rectificat judicium circa consiliata, duplex est: Altera enim de consiliatis judicat secundùm communes leges; & hæc dicitur *σύνεσις synesis*, à verbo *σύνιημι*, quod est latinè *intelligere*, seu *bene sentire*, aut secundùm alios *sensatè decernere. Vnde* inquit D. Thomas. *secundùm synesim dicuntur aliqui syneti, id est sensati, vel eusyneti, id est, homines boni sensus.* Huic opponitur Ασυνεσία, Asynesia, id est *stoliditas* ac *stultitia*. Altera demum de consiliatis, in quibus leges communes deficiunt, judicat secundùm altiora principia: sunt enim quandoque casus insoliti, quos aut lex non attingit; aut sit attingat, patitur tamen exceptionem de illis, propter aliquid circunstans, & ideo necesse est recurrere ad altiora principia, ut de illis rectum feratur judicium. Virtus quæ id præstat dicitur *γνώμη gnome*

quæ licet apud Græcos sonet simplicem *sententiam*, ex usu tamen sumitur pro aliqua judicij excellentia, importatque quandam animi sublimem perspicacitatem altioribus attendentem.

Eubulia, ut de singulis quidpiam dicatur, duobus maximè corrumpitur, malo fine, vel malis mediis. Vt enim ait D. Thomas 2.2. quæst. 51. art. 1. ad 2. *Non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat, sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio.* Requiritur insuper ad hanc virtutem, non solùm adinventio solersque excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliarum circonstantiarum accessus, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardè, nec præcipiti velocitate consultatio fiat, modus consiliandi, vt scilicet firmum constansque sit consilium, &c.

Synesis, cum sit arbitra & ponderatrix consiliatorum, est maximi momenti in agendis; quippe cùm multi sint bene consiliativi, qui tamen de consiliatis in ventisque nesciunt rectè judicare: Sicut etiam in speculativis quidam solerter sacagiterque inquirunt, eo quod ratio eorum prompta sit ad discurrendum circa diversa propter excellentiam imaginationis diversa phantasmata facilè aptéque formantis; qui tamen non pellent iudicio discernente, & quid cuique congruat appositè dictante, propter defectum intellectûs, qui maximè provenit ex mala sensus communis dispositione, ut notat D. Thomas 2.2. quæst. 51. art. 3. ad hanc verò virtutem tria maximè requiruntur. Primò recta

virtutis

virtutis cognoscitivæ dispositio, ad recipiendas res ut sunt in seipsis: Hæc enim comparatur speculo, quod si fuerit rectè dispositum, species rerum fideliter reddit; si autem malè disponatur, omnia subversa distortaque repræsentat, Secundò, ut animus non sit falsis prauisque judiciis præoccupatus, sed veris & rectis imbutus. Quartò demum ut appetitus non sit vitiis depravatus nam, de eligibilibus maximè judicamus secundùm appetitus dispositionem; Quippe, inquit Aristoteles, *Qualis unusquisque, est talis ei finis videtur.*

Gnome, cum easdem requirat dispositiones ac synesis, insuper exigit quandam animi judiciique sublimiorem perspicacitatem, quæ non solùm intentionem legis penetret, ut videat in quibus casibus ab ea sit aliquando recedendum, propter quasdam speciales circunstantias, sed etiam sublimiora juris principia comprehendat, ut juxta ipsa de illis casualibus possit aptè decernere.

ARTICVLVS PRIMVS.

De justitia, & virtutibus sub ea contentis.

IVstitia inter virtutes post prudentiam primum sibi locum vendicat. Hæc rerum publicarum genitrix, custos, ac moderatrix existit, legum optimarum parens, perpetuum humanæ societatis vinculum, malorum domitrix, bonorum præsidium, injuriarum propulsatrix, discordiarum arbitra, civitatum anima, humanorum bonorum æqua dispensatrix, & ut uno verbo dicam, publicus quidam pacis, tranquillitatis,

totiúsque publici boni thesaurus, ex quo cuilibet, quod sibi congruit tribuitur. Vnde illius elogium est apud Aristotelem lib. 5. Ethic. *Quod sit præclarissima virtutum, & neque Hesperus, neque Lucifer sit adeò admirabilis: cujus*, ut inquit Cicero 1. offic. *tanta vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio & scelere pascuntur, possint sine ulla illius particula vivere. Nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid aut etiam eripit, is sibi, ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem qui Archipirata dicitur, nisi æquabiliter prædam dispertiat, aut occidetur, aut à sociis relinquetur.*

Sumitur autem aliquando justitia, præcipuè in sacris literis, paulò latiùs pro omni virtute, itaut *vir justus* idem sit ac omnium virtutum dotibus instructus: Cujus quidem acceptionis ratio est, quia sicut in omni vitio quippiam injustitiæ reperitur, quatenus vel Deo, vel proximo, vel etiam nobis aliquid debitum subtrahitur, indebitum tribuitur: ita quoque in omnin virtute aliquid justitiæ relucet, quatenus per eam unicuique, quod æquum est tribuitur; aut secundùm quod omnis virtus in adæquatione cum rationis regula consistit, quæ æquatio, justitia quædam est, secundùm quod *justum* idem est ac *adæquatum*. Sed magis propriè sumpta justitia speciem quandam virtutis constituit, cujus est æqualitatem inter personas diversas, aut inter personam & aliquid gerens munus personæ, constituere, quæque proinde semper est ad alterum.

Hoc modo sumpta justitia definitur, *Constans & perpetua volũtas jus suũ unicuique tribuẽs*; quæ definitio à Iuristis desumpta est, reducitque à D. Thoma ad hanc exactiorem formam,

Iustitia est habitus, secundùm quem aliquis cōstanti & perpetuâ volūtate jus suū unicuique tribuit. Habitus tenet locū generis, cæteræ verò particulæ proprios caractares justitiæ exprimunt. Hæc enim in hoc tota versatur, ut unicuique quod suum est, rependat. Verùm ut huic definitioni ac justitiæ notioni major lux afferatur.

Ex hac definitione habetur primò justitiæ objectum formale esse Ius; materiam verò, res illas in quibus jus constituitur, putà venditiones, emptiones, distributiones, &c. Sumitur autem jus tripliciter. Primò regulativè, pro lege determinate, quid ex justitia unicuique tribuendum sit; & sic sumptum jus dividitur in *positivum, naturale divinum, humanum, civile, canonicum, &c.* Secundò sumitur jus quasi fundamentaliter, pro potestate in lege fundatâ, quâ nobis aliquid vendicamus; & sic sumptum describitur, *Legitima potestas ad rem obtinendam, vel ad aliquam functionē, aut quasi functionem cujus violatio constituit injuriam.* Tertiò sumitur jus formaliter & propriè, provt idem est ac *iustum*, seu *æquale ad alterum.* Quamvis autem his tribus modis sumptum jus pertinear ad justitiam, attamen primo modo pertinet ut regula; secundo modo, ut conditio sine qua non; tertio verò modo ut proprium objectum. Iustitia enim facit æqualitatem ad alterum, quæ æqualitas regulatur à lege, & fundatur in potestate quâ aliquis sibi rem debitam, id est suam, facit.

Habetur secundò, medium justitiæ esse, non solum medium rationis, sed etiam medium rei. Mediam autem rationis, dicimus adæquationem rei cum ratione; medium verò rei, adæquationem rei cum re. Primum ergo medium faciunt

cæteræ virtutes morales, adæquando operationem regulæ rationis, nec curando an res rei adæquetur; ut temperantia non curat an res quibus vescimur, sint aut inter se, aut ad alterum adæquatæ, sed quod ipsa comestio sit adæquata rationi. At verò justitia, non solùm attendit medium rationis, ut scilicet operatio fiat adæquata rationi, sed etiam medium rerum, putà æqualitatem dati & accepti.

His circa justitiam declaratis, ad pleniorem illius explicationem superest, ut singulas ejus partes, scilicet integrales, subjectivas, & potentiales sigillatim attingamus.

§. I.

De partibus integralibus justitiæ, nec non de ejusdem speciebus, seu partibus subjectivis.

Partes integrales & subjectivas justitiæ sub uno titulo comprehendimus eo quod pauca admodum de primis dicenda occurrant. Duplex igitur assignatur pars integralis justitiæ, scilicet declinare à malo, & facere bonum. Verùm observandum quod bonum & malum sumuntur aliquando in communi & generaliter; & hoc modo facere bonum & declinare à malo, non sunt partes integrales justitiæ, sed ad omnem virtutem pertinent; sed aliquando bonum & malum specialiùs sumuntur, provt sunt ad alterum; sub qua ratione aliquis dicitur *maleficus*, eo quod injustè malum alteri inferat, aut *beneficus*, eo quod bonum alteri procuret; & hoc modo facere bonum, & declinare à malo, quatenus scilicet sunt ad alterum, sunt partes integrales justitiæ.

Hujus verò divisionis ratio est, quia partes, integrales alicujus virtutis sunt, quæ ad integritatem illius actûs faciunt: Actus autem justitiæ, ut patet ex ejus definitione, est, unicuique jus suum tribuere, seu medium æqualitatemque ad alterum facere. Manifestum est autem ad hoc ut æqualitas ad alterum perfectè statuatur, duo concurrere debere: Primò ut bonum fiat, seu ut quod alicui debetur tribuatur: Secundò ut arceantur nociva & injuriosa, quibus bonum illud jam constitutum violaretur; ergo partes integrales justitiæ sunt, & bona facere, & mala arcere. His circa partes integrales justitiæ sic expeditis, ut liberaliùs partes ejus subjectivas; seu species sub justitia in communi tãquam sub suo genere contentas, expendamus.

Dico primò: Iustitia universaliter sumpta dividitur in commutativam, distributivam, & legalem tanquam in species suas seu partes subjectivas. Prima est, partis ad partem; secunda, totius ad partes; tertia, partium ad totum.

Declaratur conclusio: Cùm enim proprium justitiæ munus sit, æqualitatem inter aliqua constituere ut scilicet unusquisque alteri reddat, quod ipsi debetur, juxta diversas habitudines eorum, inter quæ ponitur æqualitas, diversæ statuendæ sunt species, justitiæ: Atqui hujusmodi habitudo est tantùm, triplex; ergo triplex quoque statuenda est species justitiæ. Declaratur minor: Cùm enim homines constituant inter societatem aliquam politicam, quæ est quoddam corpus morale, triplex est habitudo inter homines, non secus ac inter membra corporis naturalis: Primò enim homo dicit habitudinem ad alium hominem, tanquam ad compartem corporis politici, cui tenetur

rependere quod suum est; & hoc respicit justitia commutativa, cujus est statuere æqualitatem inter duos æquales homines in venditionibus, emptionibus, commutationibus, à quibus & nomen traxit, contractibus, cæterisque officiis, quibus pars parti obligatur. Secundò respublica, seu corpus illud politicum ex hominibus tanquam membris constitutum, dicit habitudinem ad suas singulas partes, quibus debet aliquid rependere pro cujusque conditione, largiendo per magistratus & eos qui reipublicæ præsunt de publicis bonis unicuique pro meritis; & hoc respicit distributiva justitia ad quam spectat æqualitatem facere in distributione dignitatum, honorum, bonorumque communium. Tertiò tandem quælibet hujus politici corporis pars dicit habitudinem reciprocam ad totum, cui aliquid vicissim debet, ut scilicet talem se illi exibeat pro sua virili parte, qualem decet & bono totius convenit; & hoc respicit legalis justitia, cujus est æqualitatem statuere in officiis quæ bonus civis impendere tenetur erga rempublicam.

Cæterùm, licet omnes istæ species justitiæ respiciant æqualitatem, attamen non eodem modo illam constituunt. Nam justitia quidem commutativa respicit & cōstituit æqualitatem quasi quantitatum, seu, ut vocant, *Arithmeticam*, quæ in hoc consistit ut tantum detur quantum acceptum est, v.g. si quis tres nummos mutuò accepit, tres nummos creditori rependere teneatur. Cùm enim hæc justitia sit inter partes, quæ sunt omnino inter se æquales, non est alia ratio cur una det alteri, nisi quia accepit ab ea, vel quod illius est retinet, ideóque tantam quantitatem reddere debet, quantam accepit, in quo

consistit æqualitas quantitativa. At verò justitia distributiva non attendit æqualitatem quantitatum, sed æqualitatem proportionum, seu, vt vocant *Geometricam*, quæ in eo sita est, ut unicuique detur juxta merita, seu ut servetur eadem proportio inter præmia data, quæ est inter merita accipientium: ut si habenti sex gradus meritorium dentur tres nummi, habenti duodecim gradus meriti, dentur sex nummi: Eadem enim est proportio trium ad sex, quæ sex ad duodecim. Hujus verò modi procedendi in justitia distributiva ratio est, quia ratio dandi est habitudo partium ad totum: Vnde cùm non omnes partes eandem habitudinem dicant ad totum, sed quædam sint in eo principaliores, non omnes idem debent recipere à toto, sed quælibet juxta dignitatis meritique sui proportionem. Iustitia verò legalis attendit ad æqualitatem aliquam ex utraque prædicta temperatam: quatenus enim quælibet pars dat toti, v.g. quilibet civitati, juxta proportionem virium suarum, quæ non in omnibus eædem sunt, videtur servare æqualitatem proportionis: Sed quatenus quælibet pars in reddendo toti non debet attendere quid reddat alia, nec proinde debet servare proportionem inter id quod alia dat, & id quod ipsa rependit, sed quælibet nulla habitâ ratione aliarum dare debet quantum potest & ab ea exigitur, sic videtur esse quædam æqualitas quantitatem, seu *Arithmetica*.

Dico secundò: Legalis justitia dividitur in legalem justitiam specialiter dictam, & epikiam: seu in eam quæ in operationibus ad verba legis attendit, & eam quæ ubi lex deficit propter speciales quasdam circonstantias à

legislatore non præuisas, omissis verbis legis attendit legislatoris intentioni.

Declaratur conclusio : Cùm enim justitia legalis id procuret ut quælibet pars tribuat toti quod debet secundùm leges, aliquando debitum illud rectè regulatur vel verba legis, ut fieri solet in casibus ordinariis; & respectu hujus debiti reddendi locum habet iustitia legalis simpliciter dicta. Aliquando tamen quidam casus insoliti & à legislatore non prævisi occurrunt, in quibus si verba legis servarentur, apertè iretur & contra bonum commune quod est finis legis, & contra mentem legislatoris : V.g. lex est, ne laicus sacra vasa contrectet, quæ si ad literam seruaretur dum furentes Hæretici irrumpunt in Ecclesiam, nullo alio præsente nisi laico, sine dubio iretur contra bonum à legislatore intentum, scilicet mysteriorum reverentiam. Ad hos casus ordinatur sublimior quædam justitiæ species à Græcis dicta ἐπιείκεια epiikia, Latini *Æquitatem* reddunt, cujus munus est in aliis insolitis casibus, prætermissis legis verbis, quid juxta legislatoris intentionem æquum sit statuere : Et hæc justitiæ species dirigitur per gnomen, quam superiùs diximus, non judicare de agendis secundùm leges communes, sed secundùm altiora principia.

Verùm non pigebit hîc monere, hanc iustitiæ partem, ne deficiat, egere magnâ discretione, perspicacitate, ac sublimitate judicij non secus ac de gnome supra diximus : & quod præcipuum est, diligenter cavendum, ne ob aliquod particulare bonum legis præceptum dimittatur. Cùm enim legis exacta literalisque observatio sit magnum publicumque bonum,

non debet ob quamcumque utilitatem prætermitti, præcipuè ob privatum commodum ; sed solùm ob insignem evidentemque causam ; eo quod nempe non possit observari sine præjudicio boni à legislatore magis intenti. Vnde peccavit Saül contra epiikiam, prætermittendo exactam literalemque executionem mandati, quo jubebatur interficere omnes Amalecitas, rege ad pompam triumphi, & gregibus ad sacrificium reservatis. Melior enim erat exacta obedientia quàm sacrificium, & triumphi apparatus. At verò David esuriens usus epiikia, sine culpa panes propositionis comedit, quos tamen lex solis sacerdotibus ad cibum permittebat : Quia vita hominis est majus bonum, magisque à Deo legislator intentum, quàm ceremonialis observantia.

§. II.

De partibus potentialibus justitiæ, seu de virtutibus ei adjunctis.

NVmerosus virtutum comitatus adjungitur justitiæ. Cùm enim ejus sit æqualitatem constituere in operationibus ad alterum, plures actiones sunt in quibus hæc æqualitas exacte observari nequit, quæ proinde non ab ipsa justitia, sed à virtutibus ei adjunctis regulantur. De illis ergo ut speciatim aliquid attingamus.

Dico : Virtutes quæ adjunguntur justitiæ, quæque proinde partes ejus potentiales habentur, sunt octo, scilicet, religio, Pietas, Observantia, Veritas seu veracitas, Gratitudo, Iustitia vindicativa, Liberalitas, Amicitia,

Ita D. Thomas 2. 2. quæst. 80.

Declaratur conclusio ex D. Thoma ibidem. Virtutes adjunctæ justitiæ sunt, quæ cùm aliquatenus cum ea conveniant, inquantum sunt ad alterum, deficiunt tamen à perfecta ratione illius: Atqui octo enumeratæ virtutes, etsi cum justitia conveniant, quatenus sunt ad alterum, ac rectificant voluntatis operationes in reddendo debito alteri, ut de se patet; deficiunt tamen à perfecta ratione illius; ergo sunt habendæ pro adjunctis justitiæ. Declaratur minor: Cùm enim ratio justitiæ in eo sita sit, ut reddatur alteri secundùm æqualitatem quod ipsi debetur, dupliciter virtus ad alterum potest à justitiæ ratione deficere, uno modo ex parte æqualitatis, quam non exactè facit, alio modo ex parte debiti, quod non est rigorosum & perfectum. Virtutes quæ deficiunt à rigorosa justitia ex parte æqualitatis sunt, in primis Religio, quæ solvit quidem debitum Deo, sed non æquale. Secundò Pietas, quæ debitum cultum parentibus rependit quidem, non ita tamen exsolvit, quin semper remaneamus obligati, ut dicit Aristoteles 8. Ethic. cap. 16. Tertiò Observantia, qu virtuti dignitatique in altero existenti debitam reverentiam exhibet, sed non plenè ad æqualitatem attingit, quia, ut inquit D. Thomas ex Aristotele 4. Ethic. cap. 3. *Non potest secundùm æquale præmium recompensari ab homine virtus.*

Ex parte verò debiti eæ virtutes deficiunt à rigorosa justitia, quæ reddunt alteri id quod ipsi debetur, non quidem debito rigoroso ac legali, ad quod scilicet reddendum lex ipsa compellat, sed debito quodam morali & in sola

honestate morum fundato. In quo quidem debito duplex est gradus: Quoddam enim debitum ita est ad honestatem servandam necessarium, ut sine eo talis honestas esse non possit: & ad hoc debitum reddendum ex parte debentis ordinatur Veritas seu veracitas, quâ quis se talem in dictis & factis exhibet aliis, qualis est. Ex parte verò ejus cui debetur ordinatur duæ virtutes; scilicet Gratitudo, seu gratia, quâ vicem rependimus pro acceptis beneficiis; & Vindicatio, quâ pro malis illatis servato legetimo ordine pœna authori infligitur. Est autem aliud debitum morale minùs necessarium, sine quo motum honestas stare potest; & ad hoc reddendum duplex ordinatur virtus, Amicitiam scilicet quâ dictis factisve quis se alteri gratiosum amabilemque exhibet; & Liberalitas quâ ultrò bona sua aliis moderatè largitur. De his omnibus, ut verbo dicamus.

In primis Religio à *relegendo* dicta, ut vult Cicero, eo quod ea quæ sunt Divini cultus relegat & inculcet; vel secundùm Augustinum à *religendo*, quod per eam religamus Deum quem per peccatum amiseramus; vel tandem, ut etiam deducit idem Augustinus à *religando*, eo quod nos uni vero Deo liget ac jungat; Definitur à Cicerone, *Virtus quæ superiori cuidam naturæ, (quam divinam vocant) curam cæremoniamque vel cultum affert.* Seu meliùs secundùm Theologos, quæ debitum cultum Deo tribui, tanquam primò rerum omnium principio. Cultum, inquam, cum quadam submissione ac propriæ dependentiæ potestatione, tum interioribus actibus, tum exterioribus signis. Hujus virtutis actus sunt, primò Devotio, quæ est quædam promptitudo &

alacritas voluntatis ad ea quæ Dei sunt ac ad ipsius cultum spectant. Secundò Oratio, quæ est petitio decentium à Deo, seu desiderij coram Deo explicatio, ad aliquid ab eo imperandum Tertiò Adoratio, quæ est honor externo corporis gestu exhibitus. Quartò Oblatio, quæ res sensibiles Diuino cultui mancipat, cuius sacrificium quædam species est, superadditque simplici oblationi immutationem rei quæ offertur, ad protestandum Dei in omnia summum dominium. Quintò Votum, quod propriè significat non solùm simplex propositum, sed promissionem quâ homo se Deo ad aliquid præstandum obligat. Sextò Iuramentum, quod est inuocatio Divini testimonii, seu attestatio Divini nominis ad fidem faciendam. Septimò tandem, Laus Divini nominis, quæ per sermonem Dei excellentiam dilucidat.

Pietas definitur à D. Augustino lib. 83. qq. quæst. 83. ex Cicerone, *Virtus per quam sanguine coniunctis, patriæque benevolis officium & diligens tribuitur cultus*: Vnde primò respicit patrem & matrem, tanquam conjunctiores, Secundò patriam quæ nos parentesque continet. Tertiò consanguineos, quibus ratione parentum conjungimur.

Obseruantiam definit ex eodem Cicerone Augustinus, *Virtutem, quam homines aliqua dignitate antecellentes, cultu quodam & honore dignamur.* Hæc inter virtutes maximè necessaria ad seruandum subordinationem inter homines, in primis quidem respicit personas, quæ nobis ex officio præsunt, scilicet superiores; sed præterea extenditur ad omnes, virtute sapientiâ, dignitate, aut alienâ aliâ dote veneratione dignâ insignes. Comprehendit autem

varios gradus, pro merito personarum quas respicit, sed præcipuè obedientiam respectu superiorum, quæ nos ad eorum implenda mandata exactos efficit.

Veritas, seu veracitas, est virtus, quâ nos tales dictis, factisque exhibemus, quales reipsa sumus. Hæc virtus non modo ad humanum convictum omnium necessaria est, cùm sine illa nulla fides stare possit, sed etiam adeo efficax ad conciliandum aliorum amorem, ut præclarè annotauerit Aristoteles Rhetor. 2. cap. 4. eos qui vitia sua ingenuè fatentur, nos amare.

Gratitudo definitur ex Cicerone, Virtus in qua amicitiarum & officiorum alterius memoria remunerandique voluntas continetur. Hujus virtutis tria munera recenset D. Thomas; primum est beneficium agnoscere; secundum pro eo gratias agere; tertium retribuere loco & tempore pro facultate recipientis.

Vindicatio definitur à Cicerone, *Virtus per quam vis aut iniuria, & quidquid obscurum est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur.* Hæc virtus magnâ cautelâ indiget, cùm ab ea in vitium facilis lubricusque sit gradus. Ejus enim munus est modum statuere in rependendis injuriis; quæ repensio in primis si fiat animo nocendi alteri, etiam qui injustè nobis nocuit, manifestè est contra charitatem, cujus est velle ac procurare bonum, etiam inimicis. Præterea si fiat propriâ privataque authoritate, est vitiosa; quia vindictæ executionem Deus sibi reservavit, juxta illud, *Mihi vindicta & ego retribuam*, & ideo non pertinet ad priuatas personas, sed ad ipsum Deum, & ad eos qui locum Dei tenens in republica, apud quos residet publica authoritas, quinque ob id

gladium portant, ut ait Apostolus. Vnde hujus virtutis objectum est vindicta à legitimo judice requisita, non animo nocendi, sed vel studio repetendi honorem iniustè ablatum, vel amore illius honestatis, quæ splendet in punitione malefactoris, cui per se convenit & debetur pœna, sicut benefactori gratia; ut sic servetur ordo, inquantum qui per culpam ab ordine recti prolapsus est, ad illum per pœnam suo modo revocetur. Attamen quemadmodum virginitas conjugali continentiæ præstat, ita & condonatio injuriæ præ virtute vindicationis longè commendatur. Non enim tenemur injuriarum propriarum ultionem prosequi, ideóque ad exemplum Salvatoris eas ultrò remittere laudabilius est, si nihil exinde mali emergat.

Liberalitas est virtus, quâ homo sit pecuniarum, aliarumque rerum pecuniâ æstimabilium bene profusivus. Quippe in tali largitione excessus esse potest vel nimiâ parcitate, vel immoderatâ prodigalitate, ideóque ut decenter fiat, eget virtute liberalitatis. Ad hanc virtutem tres cautiones exigit Cicero: Prima est, *Ne obsit benignitas, & iis ipsis, quibus benignè videbitur fieri, & cæteris.* Secunda, *Ne benignitas major sit quàm facultas.* Tertia, *Vt beneficium non sine delectu tribuatur.* Vt enim ait Ennius.

Benefacta malè locata, malefacta arbitror.

Amicitia sumitur dupliciter, primò strictè pro affectu quodam benevolo ad alios, qui est cum reciprocatione. Secundò latiùs pro affabilitate, quâ aliquis in exteriori conversatione ad omnes sese amicabiliter habet. Primo modo sumpta amicitia videtur magis aliquid consequens virtutem, quàm virtus, ut dicit D. Thomas

2. 2. q. 23. art. 3. ad 1. eo quod, ut ipse ait ibidem, *Non habet rationem laudabilis & honesti nisi ex objecto, secundùm quod scilicet fundatur super honestatem virtutum.* At verò secundo modo sumpta amicitia constituit specialem virtutem. *Cùm enim*, ut ait D. Thom. 2. 2. q. 114. art. 1. *Virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem in ordine consistit. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis, quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat ut decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis observet. Et hæc vocatur amicitia, seu affabilitas.*

ARTICVLVS TERTIVS,

De Temperantia & virtutibus sub ea contentis.

VT prudentia rationem in agendis regit, justitia voluntatem in operationibus ad alterum perficit, sic temperantia illam partem appetitus nostri, quæ *concupiscibilis* dicitur, moderatur. Vnde ordinem ipsarum potentiarum secuti postquam de duabus primis virtutibus egimus, nunc dicendum de temperantia, ac de fortitudine deinceps articulo sequenti.

Hujus autem virtutis elogia nemo unquam omnia complectetur. Hæc optima generis humani commensalis est, corporis & animæ salus, honestatis dignitatisque hominis supra pecudes vindex, delectationum noxiarum rigida propulsatrix, innocentium verò æqua dispensatrix

& veluti sal, quo conditæ sapiunt & à putredine præservantur, passionum importunissimarum domitrix; *In qua*, ut ait Ambrosius 1. offic. cap. 43. *maximè honesti cura, decorisque consideratio spectatur & quæritur*; quàm Græci Σοφροσυνὴν *Sophrosynem*, quasi *servatricem Prudentiæ* appellat, unde ab Homero expressiùs dicitur σῶ φρόνησις *Salva prudentia*; à Pythagora verò, *Robur animæ*; à Socrate, *Fundamentum virtutis*, à Platone, *Omnium bonorum ornamentum*. Dupliciter autem sumi potest: Primò paulò latiùs pro quadam animi mederatione actiones omnes ad quandam temperiem reducente; & sic non una virtus est, sed modus quidam in omni virtute imbibitus. Secundò specialiter, pro illo habitu quo temperatè nos habemus in usu delectabilium sensibilium, & sic specialem virtutem constituit inter alias cardinales repositam; sicque sumpta.

Definitur temperantia à Cicerone lib. 2. de Invent. *Rationis in libidinem, atque alios non rectos impetus animi* (quâ parte scilicet rapitur ad sensibiles voluptates) *firma & moderata dominatio*. Paulò latiùs verò 5. Tusculan. *Moderatrix omnium commotionum*. Ab Aristotele verò definitur 3. Ethic. cap. 13. *Mediocritas in voluptatibus corporalibus*; seu, Virtus secundùm quam modus ponitur in perceptione voluptatum corporalium, id est, ad corporis conservationem pertinentium, quales sunt voluptates tactûs & gustûs. Vt enim ibidem observat Aristoteles, cùm duo genera sint delectationum, quatenus quædam ad animum pertinent, ut honoris cupiditas, discendi studium; quædam verò ad corpus, ut aviditas cibi &

potus, primæ delectationes ad temperantiam propriè non attinet,sed solùm secundæ, scilicet corporales ac sensibiles.Imò in ipsis corporalibus ac sensibilibus,cùm quædam sunt in quibus aliquid spiritualitatis relucet; quæque proinde soli homini propriæ sunt,ut delectatio quæ percipitur ex florum pulchrarumque rerum aspectu ex musico concentu,ex suavitate odorum; hæ non pertinent rectè ac primariò ad temperantiam, sed solùm illæ quæ purè corporeæ sunt, quæque corporeo contactu percipiuntur, nobisque cum pedibus communes sunt, scilicet voluptates gustûs & tactûs,quas idem Aristoteles vocat, *serviles & belluinas.*

Verùm pro luculentiori hujus virtutis explicatione, aliquid de partibus ejus tum integralibus, tum subjectivis; tum potentialibus est attingendum.

§. I.

De partibus integralibus & subjectivis Temperantiæ.

VT à partibus integralibus temperantiæ incipiamus, duplicem assignat D. Thomas, verecundiam scilicet & honestatem. Verecundia ex Damasceno; est timor turpis actûs confusionisque ex illo provenientis. Non est propriè virtus, sed potius quædam passio, bona tamen ac laudabilis, eo quod timere turpitudinem, exprobrationemque eam consequentem, est bonum; eo quod funderur in amore boni honesti. Vnde verecundia non cadit, nec in pessimos,nec in optimos: in pessimos quidem quia turpia non ampliùs apprehen-

dunt ut mala, nec proinde ex illis afficiuntur timore; in optimos verò, quia cùm longe sint ab omni actu turpi, nihil in se habent, de quo verecundentur.

Honestas sumitur dupliciter: Primò objectivè, pro ipsa scilicet pulchritudine ac formalitate spirituali rei petita ex commensuratione ad regulas rationis; in quo sensu D. August. lib. 83. qq. q. 30. dicit, *Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem.* Cujus vim incredibilem ad incendendos animos celebrans Cicero lib. 2. Tuscul. *Sumus*, inquit, *naturâ studiosissimi, appetentissimique honestatis: Cujus si quasi lumen aliquod aspexerimus, nihil est quod ut eo potiamur, non parati simus & ferre & perpeti.* Hoc modo sumpta honestas, non est pars temperantiæ, sed omnis virtutis objectum: Secundò formaliter pro amore talis pulchitudinis spiritualis; & sic sumpta specialiter pertinet ad temperantiam, ut pars ejus integralis.

Ratio autem cur verecundia & honestas ponantur partes integrales temperantiæ, reddi potest ex Divo Thoma 2. 2. quæst. 143. art. 1. *Quia Temperantia inter virtutes vendicat sibi quemdam decorem, & vitia intemperantia maximè turpitudinem habent.* Unde ut animus perfectè firmetur in hujus virtutis actu, necesse est ut turpitudinem exprobrationemque refugiat, quod fit per verecundiam, quæ proinde; ut ait Ambrosius lib. de officiis, cap. 45. *Iacit fundamenta temperantiæ*; decorem verò pulchritudinemque spiritualem in moderatione corporalium voluptatum, ut sidus quoddam in tenebris, præclariùs fulgentem amet & amplectatur, quod fit per honestatem.

Partes subjectivæ temperantiæ, seu species ejus, quatuor enumerantur, scilicet Abstinentia, Sobrietas, Castitas & Pudicitia.

Ratio hujus divisionis est ex eodem D. Thoma, quia species alicujus virtutis attenduntur juxta diversitatem formalem materiæ circa quâ versatur. Est autem Temperantia circa illas delectationes sensibiles, quæ ad naturæ conservationem pertinent, quæ dividuntur in duo genera: Quædam enim ordinantur ad conservationem individui per nutrimentum; & in his quantùm ad cibum est abstinentia, quantùm verò ad potum, sobrietas. Quædam vero ordinantur ad conservationem speciei per generationem, & in his quantum ad principalem actum: est castitas; quantùm verò ad quosdam actus præambulos, aut circumstantes, ut sunt oscula, tactus, amplexus, aspectus libidinis incentivi, est pudicitia. De his ut speciatim quippiam dicamus.

Abstinentia est virtus moderatrix cupiditatum voluptatumque, quæ circa esculenta versantur. Ad quam verò mensuram taxetur hic modus in cibis constituendus, luculenter explicat Augustinus lib. de moribus Ecclesiæ cap. 11. his verbis, *Habet vir temperans in hujusmodi rebus vitæ regulâ in utroque testamento firmatam; ne eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus, atque officiorum necessitatem quantùm satis est usurpet utentis moestiâ, non amantis affectu.* Eth. 10. Confess. cap. 31. *Hoc me,* inquit, *docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.*

Sobrietas est virtus moderatrix affectûs & usûs cujuscunque potûs inebriare valentis. Ad

hanc enim virtutem spectat, non solùm valetudini corporis consulere in moderatione talis potûs, sed specialiter mentis serenitati præcavere.

Si autem quæras cur sobrietas censeatur specialis virtus ac abstinentia distincta, cùm cibus & potus eodem modo delectent ac nutriant? Respondeo cum D. Thoma 2. 2. quæst. 149. art. 1. quia ubi est speciale bonum rationis, ibi specialis constitui debet virtus illius boni custos. Cùm igitur potus inebrians speciali modo aliis alimentis minimè communi bonum rationis perturbet, eius organum subvertendo, ideo specialem exigit virtutem, à qua ejus usus temperetur.

Castitas est virtus moderatrix illius concupiscentiæ, quæ est circa actum propagandæ speciei destinatum. Hæc virtus tantò excellentior est ac pulchrior, quantò ille affectus est insolētior, fortior, ac rationis minus audiens. In illa enim ob id præclarius elucet, ordo, vigor, imperiumque rationis supra insanientem appetitum. Dividitur autem in castitatem specialiter dictā & virginitatē. Castitas specialiter dicta est quæ solum coërcet impetum ad delectationes illas illicitas, licitas verò moderatur ut fiant fine, modo, tempore, aliisque servandis servatis: Potestque dividi in Iuvenilem, quæ legitimas nuptias expectat, Conjugalem, quæ nuptiis moderatè utitur, & Vidualem, quæ pro illo statu se continet, At verò Virginitas est heroica quædam castitas, ita concupiscentiam domans, ut ne licitarum quidem voluptatum experiētiam voluntariam ei concedat; ut sic abdicatis omnibus carnis illecebris ac delectationibus, curisque ex illis consequentibus, Divinis commodiùs, libe-

riùs,expeditiùsque animus vacet. Vnde ad virtutem castitatis tria requiruntur : Primò integritas corporis,omnis voluntariæ delectationis quæ ex actu generationis causatur expers. Secundò propositum mentis ab hac delectatione perpetuò abstinere se eligentis : Tertiò bonus finis ,propter quem talis carentia , quæ de se nullam honestatem dicit,eligatur. Vnde Augustinnus lib.de Virginit.c.8.*Necnos*,inquit,*hoc in virginibus prædicamus,quod virgines sunt*, (id est fœcunditatem omnem abdicant , spontaneamque sterilitatem corporis eligunt)*sed quod Deo dicatæ piâ continentiâ virgines sunt*,id est in finem religionis & divini cultus à nuptiis se abstinent.

Pudicitia est virtus moderatrix quorundam actuam minus principalium ad prædictam concupiscentiam pertinẽtium,ut sunt oscula,tactus, aspectus,amplexus,sermones lascivi, &c. Non est tamen juxta D. Thomam specialis virtus à castitate distincta,sed solùm eandem castitatem exprimens,quatenus versatur circa circunstantias aliquas. Siquidem omnes illi actus libidinosi antecedentes ac concomitantes principaliorem, eadem regulâ,ob eundem finem,ac eodem modo à ratione coërcentur. Dicitur autem *pudicitia* à pudore, eo quod his actibus , etiam dum licitè fiunt,honestus animus maximè verecundetur,tum quod minùs rationi subjaceant,tum quod,in eis homo ad conditionem brutorum proximius accedat.

§. II.

De partibus potentialibus Temperantiæ, seu de virtutibus ei adiunctis.

CVm proprius character virtutis temperantiæ sit appetitum refrenare ac coërcere, ne prorumpat immoderatè in hæc sensibilia bona in quæ propendet, principalis quidem virtus, quæ nomine *Temperantiæ* intelligitur, id, quod in hac materia præcipuum est ac difficillimum, sibi moderandum assumit; tanquam proprium objectum, & delectationes scilicet ad individui conservationem & speciei propagationem pertinentes, quarum ad trahendum affectum turbandamque rationem insignis est vehementia: Quæ verò virtutes affectuum nostrorum impetum minùs ex se vehementem coërcent ac moderantur, habentur pro partibus potentialibus temperantiæ, seu pro virtutibus ei adjunctis.

Hæ verò virtutes adjunctæ tres enumerari possunt, scilicet Continentia, Mansuetudo, Modestia. Cujus divisionis ratio est, quod cùm temperantia versetur circa difficiliores motus appetitûs retinendos, eæ virtutes tanquam minùs principales ei adjunguntur; quæ moderationem adhibent in aliqua minùs difficili materia, & appetitum prorumpentem in quædam bona minùs efficacia ad ipsum rapiendum, refrænant. Hoc verò tripliciter contingit: Vno modo in ipsis motibus voluntatis commotæ ex impetu passionis; nam propter connexionem voluntas nata est moveri ac solicitari motibus appetitûs sensitivi: & ad hoc ponitur conti-

nentia,ex qua fit, ut licet homo immoderatas passiones patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alio modo in motibus appetitûs paulo vehementioribus ac rationem conturbantibus, quales sunt motus iræ,appetitusque vindictæ; qui licet non ita diurni, importuni, & illecebrosi sint ac motus libidinosi, subito tamen impetu rationem obnubilant, voluntatemque fortiter impellunt; & pro his moderandis ponitur Mansuetudo. Tertio modo hæc refrenatio fieri potest in motibus pacatioribus, ac rationi vicinioribus, quales sunt amor excellentiæ, gestus corporis, &c. & pro his ponitur Modestia, quæ hîc paulo generaliùs usurpatur pro moderatione cujuscumque motûs sive interioris sive exterioris, in quo & vehementia minor existit,& cum ratione major connexio relucet. De his sigillatim dicamus.

Continentia hîc sumitur, non generaliter pro retractione appetitûs ab eo omni, in quod immoderatè tendit; nec pro virtute appetitum à libidinosis delectationibus coërcente, quo pacto concidit cum castitate; sed specialiter pro habitu residente in voluntate, eamque adversùs passionum insurgentium impetus ita obfirmante, ut quantumvis intumescant, non trahatur ab illis in pravum consensum. Hæc non censetur perfecta, sed solùm dimidiata virtus: Quia virtutis est opus perfectum facere, quod tamen continentia non facit: Hæc enim obfirmat quidem voluntatem contra rebellantes passionum motus, non tamen eos ne immoderatè insurgant,coërcere sufficit; ideoque non plenè subjicit appetitum rationi, sed solùm ex duobus principiis quæ concurrunt ad

actum, principalius, scilicet voluntatem, in officio continet; minùs principale verò insanire permittit.

Mansuetudo est virtus iræ moderatrix. Verùm quia in ira duo sunt, motus iræ, ac vindicta inflicta, hæc virtus duas sub se continet, alteram quæ interiorem iræ motum moderatur, & ad illam redigit mediocritatem, quæ rationi congruit; & hæc retinet nomen commune mansuetudinis, vocaturque præterea *Mitis tas* seu *Lenitas*. Alteram verò, quæ externam vindictam seu pœnam ob injuriam infligendam temperat quantùm justitia sinit, vocaturque *Clementia*. Hanc definit Seneca, *Temperantiam animi in potestate ulciscendi*, seu, *Moderationem aliquid ex pœna debita remittentem. Quod*, inquit D. Thomas, 2.2.q.157.art.3.ad 3. *provenit ex quadam dulcedine affectûs, quâ quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare.*

Modestia, provt hîc paulò latiùs sumitur, definiri potest, Virtus quâ quis in moribus internis & externis, exteriorique apparatu modum conditioni suæ consonum tenet. Vnde dicitur *modestus*, quasi *modum tenens*, aut *in modo stans*. Dividi autem potest in Humilitatem, Studiositatem, Modestiam morum, Eutrapeliam, & Modestiam cultûs. Hujus divisionis ratio est, quia ea in quibus moderandis mediocris tantùm difficultas existit, quæque proinde ponuntur objectum modestiæ, sunt quatuor: Primum est motus animi ad quandam excellentiam; & circa illud ponitur Humilitas, cujus est ita moderari appetitum, ut in affectu amoreque excellentiæ suâ sortem non excedat: Secundum est, desiderium eorum quæ pertinent

ad

ad cognitionem; & circa illud ponitur studiositas, quæ opponitur curiositati, efficitque ut appetitus moderatè se habeat in discendo: Tertium autem pertinet ad corporales motus & actiones, ut scilicet decenter & honestè fiant, tam in his quæ seriò, quam in his quæ ludo aguntur. Pro seriis ponitur Modestia morum, cujus est debitam gravitatem apponere gestibus, nutibus, aliisque motibus exterioribus; pro ludicris verò ponitur Eutrapelia, cujus est temperatam festivitatem lepiditatemque miscere in ludis, jocis, aliisque quæ relaxandi animi gratia fiunt: Quartum demum pertinet ad exteriorem cultum & apparatum; & circa illud versatur modestia cultûs, cujus est in exteriori ornatu modum statuere, ut & fastus vitetur, & decorum tamen observetur.

ARTICULUS IV.

De fortitudine, virtutibusque sub illa contentis.

SUperest ut de fortitudine dicamus, quæ irascibilem appetitum perficit, ac rationi commensurat. Hæc virtus, licèt nobis ordinem potentiarum observatibus ultimo reponatur loco, dignitate tamen temperantiam antecedit; quippe cùm sit Heroùm propria dos, ac præcipuum decus, oppressorum opitulatrix publici boni munimentum, virtutum omnium

armigera, *quarum*, inquit Valerius Maximus lib. 3. c. 2. *ponderosissimæ vis, & efficacissimi lacertis in fortitudine consistunt.*

Definitur à Cicerone 2. de Invent. *Considerata periculorum susceptio & laborum perpessio*, Vel ut habet 4. Tuscul. *Scientia perferendarum rerum*; seu, *Affectio animi in patiendo ac perferendo summa legi parens sive timore*; vel ut idem ibidem habet ex Chrysippo, *Constitutio stabilis judicii, in iis rebus, quæ formidolosæ videntur, subeundis & repellendis.* Ab Aristotele verò 7. Ethicorum cap. 9. *Mediocritas inter timorem & præsidentiam constituta*, id est, Virtus quæ in metu & audacia moderandis posita est. Quemadmodum enim temperantiæ est appetitûs impetum, quo in bona sensibilia irruit frenare, & ad mediocritatem reducere; sic proprius fortitudinis caracter est, eum in malis arduis ac periculis ita confirmare, ut non succumbat, nec à bono rationis recedat, sed prout recta ratio jubet, sese habeat.

Huic virtuti duo actus assignantur, *aggredi* scilicet & *sustinere*. Primus admirabilior, splendidior honorabiliorque videtur; sed secundus ut difficilior sic, præstantior est, & in quo veræ germanæque virtutis opera impensiùs adhibetur. Ratio est, quia aggressio iræ audaciæque stimulis incitatur, & excellentiæ cujusdam, quæ in hoc actu relucet, illecebris nutritur, & spe victoriæ confortatur, ne deficiat ab ipso verò periculo satis reprimitur ne immoderato impetu nimiaque animositate irruat. At verò in sustinendo animus his omnibus solatiis subsidiisque destitutus solâ virtutis firmitate, ne succumbat, fulcitur; solo boni honesti amore stabilitur; solo ra-

tionis vigore erigitur. Adde prætevea quod aggressio fit repentino impetu, respicitque malum absens; perpessio verò durabili conatu cum præsente malo luctatur.

Quantùm ad partes fortitudinis, nullæ subiectivæ illi assignantur, sed ipsa censetur species atoma, eo quod circa materiam admodum specialem versetur, id est, circa mortis pericula adeunda maximosque dolores sustinendos. Partes verò quasi integrales quatuor habet, scilicet Magnanimitatem, Magnificentiam, Patientiam & Perseverantiam. Cùm enim duos actus habeat, scilicet aggredi animosè, & constanter sustinere, ut primus integrè perfectéque fiat, duo requiruntur, scilicet magnitudo quædam animi, quam præstat Magnanimitas, & magnorum externa executio, quæ pertinet ad Magnificentiam. Vt verò mala perfectè sustineantur, duo etiam concurrere debent: Primò ut animus magnitudine mali non frangatur; & hoc pertinet ad Patientiam: Secundò ut diuturnitate ejusdem mali non fatigetur; & hoc pertinet ad Perseverantiam.

Porrò eædem virtutes prædictæ, quæ dum attingunt materiam fortitudini propriam, versanturque circa gravissima pericula, habentur quasi partes integrales fortitudinis, inquantum versantur circa pericula minoris momenti, sunt distinctæ virtutes, fortitudini adjunctæ tanquam partes ejus potentiales. Vnde ut de illis quidpiam speciatim dicamus.

Magnanimitas, ut ex ipsa voce patet, est quædam animi magnitudo, & quasi dilatatio, seu extensio ad magna & ardua; ideoque definiri potest. Virtus inclinans ad magna & heroica in omni genere virtutum. Vnde idem objectum, quod

ut bonum ad specialem virtutem attinet, sub ratione magni, ardui, sublimisque ad magnanimitatem trahi potest. Imò quia honorabilia quæcunque ad virtutem attinent, ideo non in solis virtutibus, sed in aliis honorabilibus rebus, quæ vel virtutis materia esse possunt, ut dignitates ac functiones; vel ejusdem virtutis quadantenus præmia sunt, ut honor, fama, gloria, &c. magnitudinem convenientem operari pertinet ad magnanimitatem.

Hujus verò virtutis characteres & munia cùm præclarè describat Aristoteles 4. Ethicorum cap. 7. & 8. non abs re fuerit quædam ex illo hic apponere. Primus ergo magnanimi character est, *Dignum se magnis existimare*, supposito tamen merito, alioquin, ut observat Aristoteles, non magnanimitas erit, sed stoliditas. Secundus, *Magnis honoribus, & qui à viris probis deferuntur, moderatè delectari: illos verò qui à vulgo, & obres parvas deferuntur, contemnere:* quippe cùm sint infrà ejus meritum. Tertius, *In prosperis & adversis æquanimem ac moderatum se præbere:* Magnanimus enim de celsitudine animi sui utriusque fortunæ vicissitudines, tanquam de cœlo nubes, despicit, pro indeque illis non movetur. Quartus est, *Querimonium ac supplicem non esse*: Hoc enim ejecti oppressitque indicium est. Quintus, *Accepta beneficia cumulatiùs reddere*: Nam magnanimus dare mavult quàm accipere, quia illud melius majusque est. Sextus, *Vix quemquam rogare:* Tum quia paucis eget, eaque quæ ab hominibus dari possunt, non magni facit: Tum quia non vult aliis debere. Septimus, *Ad magnos magnum se præbere; erga mediocres verò*

moderatum,ut Deum scilicet imitetur, *qui humilia respicit, & alta à longè cognoscit.* Octavus est,*in amore & odio,dictis & factis apertum esse*: Timentis enim est & de claritate honestateque illorum quæ agit diffidentis, latere velle. Nonus est,*Non meminisse malorum & injuriarum.* Quippe inquit Aristoteles,*Viri magnanimi non est memorem esse,præsertim verò malorum, sed ea potiùs pro nihilo putare.* Decimus est, *Non multis se ingerere, sed cessatorem & cunctatorem esse nisi ubi de magnis agitur:* Magnanimus enim studet magnis,quæ rata sunt. Vndecimus, *Non facile admirari*; enim ei magnum est.Duodecimus, *Motum tardum habere,vocem gravem, orationem stabilem ac sedatam:Neque enim,*inquit Aristoteles, *festinare solet is, qui paucis rebus studet, neque vehementer contendit,cui nihil magnum esse videtur; propter hæc causas autem & vox acuta, & color ingressus esse solet.*

Si verò quæras, quâ ratione stare possint hæc omnia cum virtute humilitatis, cui è diametro videntur opponi? Respondeo ex D.Thoma 2.2. q.129. a.5. *Quod in homine invenitur aliquid magnum quod ex Dono Dei possidet, & aliquis defectus qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit, quod homo se magnis significet, secundùm considerationem donorum, quæ possidet ex Deo.Sicut si habet magnam virtutem animi,magnanimitas facit quod ad perfectæ virtutis opera tendat. Et similiter dicendum de vsu cuiuslibet alterius doni, putà scientiæ,vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvi pendat secundùm considerationem propriis defectus.*

Similiter magnanimitas contemnit alios secundùm quod deficiunt à donis Dei: non enim tantùm eos appretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Ex quo concludit, *quod magnanimitas & humilitas non sunt contrariæ, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundùm diversam considerationem.*

Ex hac S. Thomæ doctrina haberi potest has duas virtutes, Magnanimitatem & Humilitatem, etsi è diametro opponi videantur, mirum in modum tamen consentire, haberique posse ut duos polos quibus vita præclara & optima verti debet. Nempe dum recogitamus, quàm ex nobis nihil simus, quamque nihil nobis debeatur, innasci debet affectus quidam modestus, ex quo ut ex fonte quodam effunditur moderatio in omnia vitæ officia, quo de manu Dei læti & grati suscipimus etiam minima beneficia, quo leviter & placidè subtractionem eorum ferimus, quo sorte nostrâ contenti vivimus, quo ferocientem arrogantiam radicitus extirpamus. Sed rursus cùm in mentem venit ad quàm magna nos vocaverit Deus, quàm capacem & amplum animum nobis indiderit, quàm modica sint hæc peritura comparatione bonorum æternorum ad quæ geniti sumus, emergit alius quidam excelsus ac splendidus affectus, ex quo ut proprio fonte effunditur quidquid germanæ magnitudinis splendet in actionibus, quo humana despicimus, ad ampla & illustria erigimur, servilis abiectique animi labem expungimus, in omnibus nos Deo Patre dignos Filios exhibere conamur.

Magnificentia, ut ipsum nomen sonat, est ma-

gnarum rerum factiva. Vnde differt à magnanimitate, quod ista quidem animum ita obfirmet ut tendat constanter ad ardua & sublimia, illa verò ipsum roboret in executione magnarum rerum. Cicero eam definit lib 2. de Invent. *Rerum magnarum & excelsarum cum animi ampla quadam & splendida propositione cogitatio, atque* (quod ei principaliùs competit) *administratio.* Porrò cum res illæ exteriores splendidæ ac magnæ sine magnis sumptibus constare nequeant, magnificentia versatur circa magnos sumptus, roboratque animum ne metu impensarum in executione deficiat.

Patientiam definit Cicero *Honestatis aut utilitatis causâ rerum arduarum ac difficiliũ voluntaria & diuturna perpessio.* Hujus enim virtutis munus est sic obfirmare animum, ut in rebus molestis perpetiendis non succumbat nec nimiùm deliciatur, aut à bono rationis recedat. Verum cum dilatio magni boni affligat animum, eique molesta sit, expectatio quoque bonorum futurorum ad patientiam attinet, quæ ob id etiam longanimitas nuncupatur.

Perseverantia definitur, *In ratione bene considerata stabilis & perpetua permansio.* Cùm enim animus non solùm gravitate molestiarum frangatur, sed etiam diuturnitate cujuscunque ardui fatigatur, præcipuè quia & ipse instabilis est ac vicissitudinis amans, eget quadam virtute quâ roboretur ac stabiliatur in arduis diuturnis. & hæc est perseverantia.

ARTICULUS V.

De connexione virtutum.

PRimates illæ quatuor virtutes, quæ à nobis angulis articulis explicatæ sunt, aliquando sumantur ac Authoribus pro quibusdam generalibus conditionibus ad quodcumque perfectum virtutis opus cõcurrentibus, ita ut discretio pertinear ad prudentiam, rectitudo ad justitiã, moderatio ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem. Et in hoc sensu manifestum est, illas virtutes esse connexa; tum quia perfectum virtutis opus debet esse discretum, rectum, moderatum & stabile: tum etiam quia firmitas animi non habet laudem, rationemque virtutis, si sit sine moderatione, rectitudine, & discretione. Et eadem ratio est de aliis. Sed præterea ædem virtutes sumi solent magis propriè pro specialibus habitus, quorum quilibet sibi proprium vindicat objectum, circa quod affectum rectificet. De virtutibus illis hoc modo sumptis egimus precedentibus articulis, & nunc de iisdem quæritur utrum sit connexæ, ita ut una sine altera non possit haberi.

Sed observandum quod virtus in duplici statu haberi potest, perfecto scilicet, & imperfecto. Virtus in statu imperfecto dicit aliquam inclinationem in nobis existentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit à natura, sive ex assuetudine: sed quæ in-

clinatio sit vel dabilis & crebris obnoxia tentationibus; vel fortis quidem, sed per prudentiam, quæ est virtutum moralium anima, non satis regulata. Exemplum primi est in eo qui incipit virtutem colere; Talis enim post unum, aut alterum actum, sentit quidem in se inchoari virtutis habitum, sed qui adhuc tenet est, & ad plenæ virtutis maturitatem non attingit. Exemplum secundi est in eo, qui vel naturali pronitate, vel longà assuetudine in bono cujusdam virtutis solidatus, prudentiæ discretione hunc affectum non regit: Id videre est in Paulo nondum à Christo vocato, qui Mosaïcæ legis observationibus bonis & piis imbutus, summo religionis zelo eas propugnabat, & bene: postea verò propalato Evangelio culpabilis ignorantiæ tenebris involutus, amisso prudentiæ regimine, laudabilem zelum in pernitiosum furorem commutavit. Virtus in statu perfecto est, quæ utraque istâ dote præstat, perfectâ scilicet subjectione ad prudentiam, & stabili firmitate contra omnes tentationes; seu, ut definit D. Thomas, *quæ inclinat in bonum opus bene agendum.* His prænotatis pro resolutione difficultatis.

Dico: Virtutes morales in statu quidem imperfecto non connectuntur invicem; bene tamen in statu perfecto.

Prima pars conceditur ab omnibus, & manifestè patet. Videmus enim etiam in hominibus perditissimis aliquod imperfectæ virtutis vestigium relucere; eumque qui injustus est, aliquando temperarum se præbere in voluntatibus, vel fortem in periculis.

Secunda verò & præcipua pars receptissima semper doctrina fuit, tum apud Patres Ecclesiæ, tum apud antiquos Philosophos, licèt eam Scotus negaverit. Probari autem potest primò authoritate : Tum D. Ambrosii super Lucam c.6. *Connnexæ*, inquit *sibi sunt, concatenat æque virtutes, ita ut qui unam habeat, plures habere videatur*, Tum August. 5. de Trinit. cap. 4. *Virtutes*, inquit, *quæ sunt in anima humana, nullomodo separantur ab invicem*. Tum Greg. 21. Mor. dicentis, *Quòd una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta*. Vnde Cicero 2. Tuscul. *Si unam*, inquit, *virtutem confessus ex te non habere, nullam necesse est te habiturum*.

Probatur præterea ratione D. Thomæ 1.2.q.65. art. 1. Perfecta virtus esse nequit sine perfecta prudentia : Se perfecta prudentia secum importat omnes virtutes morales; ergo virtutes morales invicem ita connexæ sunt, ut una sine omnibus perfectè haberi non possit. Maior patet : Nam prudentia est regula virtutis moralis, quæ dicitur, *Habitus electivus prout prudētia dictaverit*, quâ proinde remotâ omnis bona inclinatio imperfecta est ut patet in zelo Pauli ante conversionem, in generositate Alexandri, in constantia quorumdam Hæreticorum. Minor verò probatur : principium, quo fundamentaliter nititur perfecta prudentia est appetitus perfectè rectificatus circa fines : Sed appetitus non potest esse perfectè rectificatus circa fines, nisi adsint omnes virtutes morales ; ergo nec perfectam fundare prudentiam. Minor patet : Nam omnes virtutes concurrunt ad integram

appetitus rectitudinem, qui proinde claudicat si unica deficiat. Major verò declaratur: Prudentia enim, ut supra dictum fuit, est recta ratio agibilium: Atqui ratio non potest esse recta circa agibilia, nisi appetitus sit rectè affectus circa fines; ergo prudentia fundamentaliter nititur appetitu perfectè rectificato circa fines. Declaratur minor: Quia agibilia seu eligibilia dependent ab intentione finis, sicut in speculativis conclusiones dependent à principiis; nam sicut adhæremus conclusionibus propter principia, ita & eligimus agibilia propter intentionem finis, ergo sicut ratio non potest rectè se habere circa conclusiones, nisi intellectus bene se habeat circa principia, ita & in practicis eadem ratio recta esse non potest circa agibilia per prudentiam, nisi appetitus bene se habeat circa fines per alias virtutes, quæ rectificant eius intentionem, quælibet circa proprium bonum.

Responderi potest cum Scoto prudentiam non esse unicum habitum, sed plures partiales: Vnde potest esse prudentia particularis perfecta circa castitatem sine prudentia circa materiam iustitiæ.

Sed contra: Nam (præterquam quod falsum est habitum prudentiæ multiplicari, iuxta multiplicationem materiæ aliarum virtutum) quælibet virtus perfecta necessariò exigit prudentiam fundatam in appetitu circa omnem materiam moralem rectificato; ergo nulla responsio. Probatur antecedens: Iudicium enim prudentiale circa materiam cuiuscumque virtutis potest corrumpi à quocumque pravo affectu; ergo

ut tale judicium sit perfectum, virtusque per ipsum regulata censeatur perfecta, debet supponere appetitum omni ex parte rectum. Consequentia patet: Nam perfecta virtus debet excludere omne corruptivum, & regulari per judicium perfectum, Antecedens verò probatur, tum ratione, tum inductione. Ratione quidem Quia materiæ morales sunt ita inter se connexæ, ut frequentissimè invicem concurrant, defectusque unius redundet in aliam: Inductione verò; sic enim videmus mitem ex libidine fieri crudelem; ut David mitissimus ob amorem Bethsabet maritum eius neci exposuit: Sic quotidie judex circa justitiam bene effectus, sed pecuniarum avidus, à recto iudicio muneribus deturbatur; unde munera dicuntur excæcare oculos sapientum: Sic mulier pudica, sed ambitiosa, metu infamiæ potest effici adultera, patet in Lucretia, quæ, teste Livio, mortis metu non fracta, timore infamiæ victa consensit adulterio: Sic fortis, sed voluptuosus, potest emolliri voluptatum illecebris, ut patet in Annibale, quem non Romana virtus, sed Campanæ deliciæ fregerunt. Et apud Poëtas Hercules ipse Omphalæ Lydiorum reginæ amore captus fertur eius iussu lanificio dedisse operam, & qui mundi terror fuerat, istius mulierculæ indignationem formidasset. Ergo ut prudentia sufficiat ad perfectè regulandam quamlibet virtutem, det fundari in appetitu omni ex parte recto, & contra cuiuslibet vitii impugnationes obfirmato; sicut urbs, ut si perfectè secura, debet claudi muris nulla ex parte hostibus apertis.

Objicies primò ; Impossibile est , ut homini occurrant objecta omnium virtutum; ergo impossibile est , ut omnes acquirat ; proindeque si connexæ sunt , nullam perfectè habere potest. Probatur antecedens in paupere cui non occurrit objectum liberalitatis & magnificentiæ : In felice, cui nullum patiētiæ objectum sese offert: In innocente , cui pœnitentiæ materia non suppetit , &c.

Respondeo cum D. Thoma materiam præcipuarum virtutum & omni statu communium facile nobis occurrere: imò sæpe in unico negotio virtutum principalium obiecta conglobari possunt. Quantum verò ad illas virtutes , quarum materia non occurrit nisi in certo statu vel sufficiunt actus conditionati ad eas, quantùm necesse est ut cætera perfectæ sint; acquirendas vel certè ad id satis est ipsa dispositio subiecti , quatenus aliquis in omni materia virtutum proprio statui congruentium versatus, modico exercitio alias excellentiori statui convenientes acquireret, si ad illum statum transferretur, (illud enim habere videmur , quod in promptu est, ut habeamus;) vel demum si tales virtutes statui alicujus repugnent , ut virginitas conjugato innocentiæ lapso, &c. hæc non intelliguntur cum aliis formaliter connexæ.

Instabis : Potest homo unam virtutem studiosè colere , v.g. castitatem ergo eam perfectè acquiret sine aliis.

Respondeo illam virtutem tamdiu imperfectam fore , quandiu deerunt aliæ , propter rationem jam dictam ; quia scilicet poterit corrumpi per tentationes aliorum vitiorum: Vt pa-

tet in muliere casta, sed avara, quæ à castitatis bono pecuniæ aviditate retrahi potest.

Vrgebis; Ergo virtutes debent simul acquiri.

Respondeo simul acquiri, non quantùm ad substantiam, sed quantùm ad statum: Inquantum scilicet appetitus circa cæteras bene affectus, dum circa ultimam rectè disponitur, in aliis ex consequenti perficitur; sicut urbs muris optimis clausa, sed ex una parte aperta, fit perfectè secura, dum ille aditus occluditur.

Objicies secundò: Sequeretur ex illa sententia prudentiam simul esse priorem & posteriorem omnibus aliis virtutibus: Atqui hoc dici non potest; ergo. Probatur sequela: Nam virtus perfecta supponeret prudentiam perfectam, & prudentia perfecta supponeret alias virtutes perfectas.

Respondeo, Prudentiam actualem, seu, ut loquitur Caietanus, *in fieri*, præcedere omnes alios habitus virtuosos; habitum verò prudentiæ seu *prudentiam in facto esse* præcedi ab aliis habitibus virtuosis. Nam ex naturali lumine synderesis, & innato amore honestatis, formatur prudentiale judicium, quo regulantur actus appetitus, à quibus generantur virtutes morales. Deinde verò postquam appetitus habitualiter rectificatas est, fit capax fundandæ prudentiæ perfectæ, cuius proinde habitus ultimus omnium perficitur.

Objicies tertio: Nec scientiæ, nec artes, nec vitia sunt connexa; ergo nec virtutes morales.

Respondeo negando paritatem: Vitia enim sunt defectus rationis, defectus autem non sunt

connexi, sed plerumque inter se oppositi, ut patet in avaritia, & prodigalitate. Scientiæ verò & artes sunt circa materias disparatas, & in una simplici mensura non conjunctas, ideoque separatim haberi possunt.

Sed de virtutibus, ac de morali doctrina, quatenus lumine naturali constare potest hactenus satis: Nunc pergendum ad ultimam Philosophiæ nostræ partem.

FINIS MORALIS.

QVARTA PARS PHILOSOPHIÆ, METAPHYSICA.

PRÆFATIO.

SEQUUTI *methodum à D. Thoma & Aristotele commendatam, hanc Philosophiæ partem ultimo loco tradendam reservavimus; tum quia totius Philosophiæ culmen & apex est, ad quam proinde homo ritè non ascendit, nisi aliis partibus emẽsis: Tum quia in illa quadantenus consistit huius vitæ felicitas naturalis, cùm Deiũ contempletur; felicitas autem, cùm sit omnium finis, ultima obtinetur: Tum demum quia hac sciẽtia respicit obiectum abstractissimum, proindeque ultimo loco contemplandum. Cùm enim omnis scientia respiciat aliquod ens tãquã proprium obiectum, cæteræ quidem occupantur circa ẽtia magis particularia, Metaphysica verò sublimiori volatu respicit ens in tota sua latitudine id est, rationes omni ẽti, sive creato, sive increato sive materiali, sive spirituali communes. Vnde vocatur* Metaphysica, *id est*, transnaturalis, co-

quod non intra naturæ & motûs limiter se cõtineat, ut Physica, sed habeat obiectum transcendens sensibiles mutationes & materiam, scilicet Ens in cõmuni. Cùm verò ens principaliter dicatur de ente reali, & secundariò tantùm de ente rationis, quod est veluti umbra entis realis, Metaphysica respicit quidem ens reale ut obiectum proprium, secundariò tamen se extendit etiam ad ens rationis.

Hanc autẽ Philosophiæ partem, licet vastissimam, concludemus intra limites satis angustos, id est, intra sex quæstiones. Prima erit de ente secundùm se: Secunda de proprietatibus entis, scilicet Vno, Vero, Boni: Tertia de substantiis spiritualibus: scilicet Deo, de Angelis, & de anima separata: Quarta de concursu Dei cum causis secundis: Quinta de accidentibus spiritualibus, præcipuè de scientia: Sexta demum de umbra entis realis scilicet ente rationis. Ratio huius brevitatis est, quia quæ fusiùs in hac Philosophiæ parte tractari possent, partim Logica præoccupavit, partim in diversis universæ Philosophiæ locis explicata sunt, partim etiam Theologiæ reservantur.

QVÆSTIO PRIMA,

De Ente secundùm se.

CIRCA in communi considerari potest. Primò quid, & quotuplex sit: Secundò quomodo inferiora respiciat, an univocè, vel analogicè: Tertiò quomodo componatur ex essentia & existentia: Quartò demum quid sit subsistentia; suppositum & persona. Vnde hanc quæstionem dividimus in quatuor articulos, Primus erit de quidditate, & variis divisionibus entis: Secundus de univocatione vel analogia entis respectu inferiorum: Tertius an essentia & existentia distinguantur in ente creato: Quartus demum de subsistentia, supposito & persona.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid & quotuplex sit Ens, & quomodo sit primum cognitum.

CVm primum principium cuiuslibet scientiæ sit definitio eius obiecti, statim in limine Metaphysicæ quæritur, quid sit ens. Hæc quæstio non est admodum obscura, quia nihil est notius ente in communi, quamvis subtiliores disputationes, quas circa ipsum docti movent sint difficillimæ. Per ens igitur omnes intelligũt *id quod est*. ens enim dicitur ab *esse*. Vnde D. Thomas in ipsum definit, *Cuius actus est esse*: Quippe unũ quodque eo modo dicitur ens, quo habet *esse*: si solum haheat possibiliter, est ens possibile; si actu, est ens actuale. Hac descriptione entis præsuppositâ facilè deduci possunt variæ illius divisiones. Vnde

Dividitur primò ens in ens reale, & ens rationis. Eorum enim quæ sunt, alia existunt in rerum natura, ut homo & lapis; & hæc dicuntur *entia realia*: alia verò sunt tantum in apprehensione intellectus; & hæc dicuntur *entia rationis*, ut syllogismus, & propositio.

Dividitur secundò ens reale in increatum, & creatum, seu in Creatorem, & Creaturam. Eorum enim quæ sunt in rerum natura, quædam sunt ab alio, ut homo & planta, & generaliter omne quod non est à seipso. Cum verò impossibile sit omnia esse ab alio, necessariò deveniem-

dum est ad aliquid quod sit per se & à se ipso; eiusmodi ens vocatur, *Deus*, qui cùm cæteris omnibus det *esse*, à nullo ipsum recipit, sed à se ipso habet, imò est ipsum *esse*, Vnde dicitur, *ens per essentiam*: cum creaturæ solùm dicantur *entia per participationem*: sicuti lux est visibilis per se ipsam; cùm colores sint solùm visibiles inquantum participant de luce.

Tertiò, Ens creatum dividitur in substantiam & accidens. Eorum enim, quæ participant *esse*, & à Deo producta sunt, quædam habent *esse* in seipsis, ut homo & lapis: quædam vero habent *esse* in alio, ut virtus & pulchritudo. Quæ habent *esse* in seipsis vocantur *substantia*, quæ habent *esse* in seipsis vocantur *accidentia*. Hæc verò accidentia dividuntur in novem prædicamenta, de quibus egimus in Logica.

Quarto, Ens reale dividitur in ens necessariũ, & ens contingens. Eorum enim, quæ habent *esse* quædam ita sunt, ut non possint non esse: Hæc dicuntur *necessaria*. Quædam verò ita habẽt *esse* ut tamen possint ipsum deperdere: ista dicuntur *contingentia*. Quia verò omnis creatura, saltem per voluntatem Dei, potest annihilari, & amittere suum *esse*, ideo omnis creatura est contingens absolutè loquendo, & solus Deus est ens necessarium. Attamen cùm Deus sit optimus, suaque dona communicet sine pœnitentia, ut ait Apostolus, ideo etiam opera divina, quantùm est ex parte Dei, sunt æterna. Vnde inter creaturas etiam quædam possunt dici *necessaria*, inquantum à solo Deo dependent, qui eas indefectibiliter conservat; eiusmodi sunt angeli & anima rationalis, & demùm quidquid à Deo immediatè conservatur.

Quintò, Ens reale dividitur in spirituale & materiale. Eorum enim quæ sunt, quædam habent *esse* in materia, ut terra & planta; quædam verò habent *esse* sine ullo materiæ commercio, ut Deus, & Angeli, Anima rationalis mediat inter utraque; duos enim status habet, alterum in materia, alterum sine materia. Hæc sunt frequentiores Entis divisiones, ad quas aliæ revocari possunt.

Quantùm ad tituli partém alteram, ens in tantum dicitur primum cognitum, inquantum prima notio, quam intellectus format de qualibet reipsa notio entis, seu quod talis res ut ens. Vt enim arguit D. Thomas 1.part.quæst. 85.art. 3. intellectus noster cognoscendo procedit de potentia ad actum, ideoque debet incipere à communioribus, confusiotibus, & imperfectissimis, procedendo ad distinctiores & perfectiores notiones, ut dicetur 1.Phys.text.3. Sed notio entis est omnium confusissima & imperfectissima (cognoscere enim quod res sit ens, & adhuc ignorare, quale sit ens, est rudis & confusissima cognitio;) ergo cognitio entis est prima, quæ sit in intellectu.

Id confirmari potest ex eo quod omnis alia cognitio supponat notionē entis; nam impossibile est intelligere rem esse tale, vel tale ens, nisi intelligamus eam esse ens; ergo notio entis est omnium prima. Adde experientiam, qua sentimus nos de omnibus rebus, quas aliqualiter cognoscimus, statim certos esse, quod sint entia; sed sæpe ignorare, qualia sint entia: ut omnes certi sunt rem esse ens, sed quidam dubitant, utrum sit substantia, vel accidens; ergo cognitio entis præcedit omnes alias.

Hic tamen diligenter observandum est, nos posse habere duplicem entis notitiam; alteram scientificam, penetrando scilicet ipsa entis principia, divisiones, proprietates, & distinctionem à formalitatibus particularium entium; alteram imperfectam & rudem, quâ solum intelligimus ipsam entitatem confusè, & ut distinctam à nihilo. Dum ergo D. Thomas dicit ens esse primum à nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi & imperfecta, quâ omnes etiam maximè rudes intelligunt quid sit ens, ipsumque distinguunt à non ente. Gæterùm prima illa cognitio scientifica entis non pertinet nisi ad sapientes, unde in illa occupatur Metaphysica omnium scientiarum sublimissima. Et in hoc sensu dixit Aristot. 1. Metaph. *Universalia esse maximè difficilia ad intelligendum*; id est, notione scientifica & principiorum, causarum, proprietatumque penetrativa.

ARTICVLVS II.

Vtrùm ens sit univocum, vel potiùs analogum respectu suorum inferiorum.

DIximus in Logica, Vnivoca esse, quorum nomen commune est, & ratio per nomen significata est simpliciter in omnibus eadem: Analoga verò, quorum nomen quidem est commune, sed ratio per nomen significata non est simpliciter eadem in omnibus, sed solum secundum, quid est, per quandam veluti pro-

portionem. Hoc posito quæritur, utrum ens sit univocum ad sua inferiora, vel potiùs duntaxat analogum.

Et in primis, quod non sit univocum ad ens rationis, & ens reale, constat ferè apud omnes; quia ens rationis nõ habet nisi aliquod *esse* umbratile & diminutum. Solùm difficultas est respectu Dei & creaturarum; substantiæ, & accidentis Scotus tenet ~~an~~ esse univocum, at hæc omnia negat D. Thomas & communiter alii, etiam extra D. Thomæ scholam.

Dico primò: Ens non dicitur univocè de Deo & creaturis, sed solùm analogicè. Ita D. Thomas 1. part. quæst. 13. art. 5. & infinitis aliis in locis.

Probatur primò conclusio eius ratione: Effectus non adæquans virtutem suæ causæ: nõ cõvenit univocè cum illa: Sed ens creatum est effectus entis increati non adæquans eius virtutẽ ergo non convenit cum eo univocè. Maior certa est: Cùm enim effectus non adæquat virtutẽ suæ causæ, non recipit eius similitudinem, nisi diversimodè, & secundùm modum longè inferiorem, quod est contra leges univocorum, quæ debent eodem modo participare rationem communem, in qua sunt univoca: Minor verò probatur: Virtus Dei est infinita, ens verò creatum est finitum secundùm omnes formalitates; ergo non adæquat virtutem suæ causæ.

Respondebis, ex eo quod ens creatum non adæquet virtutem suæ causæ, scilicet entis increati, solùm sequi creaturam non convenire cum Creatore secundùm rationes particulares;

attamen posse nihilominus convenire secundùm universalissimam entis rationem.

Sed contra, Creatura non adæquat suam causam etiam in ipsa ratione entis; ergo etiam secundùm rationem entis non conveniunt univocè. Probatur antecedens: Vmbra, & imperfecta participatio, levissimumque vestigium essendi non adæquat totam entis plenitudinem & veritatem, etiam in essendo: Sed ens creatum comparatum enti divino non est nisi aliqua huius verissimi entis umbra, imperfecta participatio verissimi entis umbra, imperfecta participatio, & aliquale vestigium; ergo ipsi non adæquatur, etiam secundùm rationem entis. Maior videtur certa ex terminis, Minor verò sæpe inculcatur à Scriptura Patribus & Theologis, imò ipsis antiquis philosophis. Nam Plato, ut refert Augustinus lib. 8. de Civit. cap. 12. dicit, *solum Deum esse simpliciter, eo quod omnes perfectiones contineat*: Et Dionysius, creaturam quidem existere, sed Deum superexistere: Imò in scriptura Deus dicitur *ipsum ens* Exodi 3. *Ego sum qui sum*: At verò creatura coram Deo dicitur *non ens*: Quod pereleganter ponderans Isaias c. 40. *Omnes gentes*, inquit, *quasi non sint sic sunt coram eo, & quasi nihilum & inane reputata sunt ei*: Ergo creatura respectu Dei non est nisi umbra, tenuis participatio, & leve vestigium entis increati.

Probatur secundò alia D. Thomæ ratione: Quidquid prædicatur de aliquibus secundùm idem nomen, & non secundùm eandem rationem, non prædicatur de illis univocè: Sed ens, licet prædicetur de Deo & creaturis secundùm idem nomen, non tamen prædicatur secundùm eandem

eandem rationem ; ergo non prædicatur de illis univocè probatur minor : Nam ratio entis desumitur ab *esse* : Atqui *esse* non convenit eodem modo Deo & creaturis ; ergo etiam ratio entis non predicatur de Deo eodem modo ac de creaturis. Declaratur minor : Nam modus essendi Dei est, ut sit ipsum *esse* purissimum, irreceptum, infinitum, à se ipso, immensum, æternum, independens, in sua simplicitate omnes perfectiones essentialiter importans : Modus verò essendi creaturæ est, ut sit per existentiam à sua essentia distinctam, sitque ens per participationem ; limitationem, dependentiam & per infinitarum perfectionum exclusionem ac negationem ; ita ut, sicut optimè notat Plato, Deus sit tantum *esse* nihil habens de non *esse*, etiam annotavit D. Thomas c. 5. de ente & essentia. At verò creatura plus habeat de non *esse*, quàm de *esse*, fuit enim nihil per totam æternitatem, & dum existit, constat ex infinitis non *esse*, ut homo habet quidem *esse* humanum, sed habet infinita non *esse*, ut non esse, Angelum, non esse solem, non esse cælum, &c. Vnde creatura (si nomen sumatur à principaliori) deberet potius dici non ens, quam ens: ideóque meritò Propheta supra relatus dicit creaturas esse *quasi non sint, & quasi nihilum & inane*, Deus verò solus, ut supra notatum est, dicitur propriè *ens ego sum qui sum*. seu ut vertunt Septuaginta, *ego sum ipse ens*, ἐγὼ εἰμὶ ὤν. Ergo Deus & creatura non habent *esse* eodem modo, sed longè diverso.

Dices : Non est contra leges univocationis, ut gradus communis participetur diversimodè : nam animal longe diverso modo est in homine, ac in verme, aut in alio bruto ;

est enim in homine cum dote rationalitatis, in bruto verò sine tali dote, & in verme cum infinitis imperfectionibus.

Respondeo quod licèt diversitas, quæ non refunditur in ipsam rationem communem sed solùm attenditur secundùm differentias adventitias, non tollat univocationem; attamen diversitas, quæ attenditur secundùm rationem communem penitus tollit univocationem. Cùm igitur homo & vermis non differant in ratione communi animalis, quippe cum eodem modo sentiant, totumque discrimen sit penes differentias adventitias rationi communi, nihil mirum rationem communem manere in illis univocam. At verò Deus & creatura non solùm differunt per differentias adventitias rationi entis, sed etiam in ipsa ratione entis, quæ est in illis diversa, inquantum in Deo reperitur per essentiam & secundùm veritatem, in creatura verò non nisi per participationem & umbraticè; illéque dicitur propriè *ens*, quia est ipsum *esse* subsistens; illa verò diminutè, quia solùm participat *esse*.

Probatur tertiò alia ratione: Illa non conveniunt univocè in aliqua ratione, quorum unum participat talem rationem cum essentiali dependentia ab alio: sed creaturæ participant rationem entis cum essentiali dependentia à Deo; ergo non conveniunt univocè cum illo in ratione entis. Minor certa est: Nam entitatis creaturæ est essentialiter participatio divinæ entitatis, à qua dependet, ut à sua origine, suoque exemplari. Major verò declaratur: ut enim de ratione univocorum est, ut ratio communis æqualiter descendat ad omnia particularia; ergo contra

rationem eorum est, ut essentialiter unum dependeat ab alio : hoc ipso enim quod in sua essentia includit hanc dependentiam, quam aliud non includit, non se habet eodem essentiali modo ad rationem communem.

Confirmatur ex D.Thoma : Si ens esset univocum ad Deum & creaturam, esset genus ad utrumque quod est expressè contra Aristotelem, siquidem verè esset natura communis Deo & creaturis, quæ contraheretur per finitatem & infinitatem tanquam per differentias. Adde etiam quod plus distat Deus à creaturis, quàm creaturæ distent ab invicem : Sed propter distantiam unius creaturæ ab alia, tollitur univocatio, v.g. inter hominem verum, & hominem pictum; ergo inter Deum & creaturam non datur univocatio.

Ex his infertur cum D. Thoma 1.part.quæst. 13.art.5.nihil esse univocum Deo, & creaturis: Quia eædem rationes, quæ probant rationem entis non esse univocam Deo & creaturis, idem suadent de aliis perfectionibus. Vnde quidquid dicitur de Deo & creaturis, ut Sapientia, Iustitia, Prudentia, &c. longè alio superiori modo convenit altissimæ illi entitati ac conveniat creaturis. Hinc est quod Dionysius dedignatur vocare Deum nostris nominibus, dicitque non esse propriè *bonum*, sed *super bonum*, nec propriè *sapientem*, sed *supersapientem*, &c.

Dico secundò : Ens non est etiam univocum respectu substantiæ & accidentis. Ita tenent omnes suprà citati contra Scotum.

Probatur primò Conclusio : Tum iisdem ferè rationibus, quas supra pro præcedenti adduxi-

nus:Substantia enim & accidens non participant ens eodem modo,sed diversimodè,Substantia quidem simpliciter, accidens verò secundùm quid:Substantia per priùs, accidens verò per posteriùs:Substantia sine dependentia& ordine ad accidens,accidens verò cum dependentia& ordine ad substantiam. Tum etiam ratione speciali:Nã contra rationem univocorum est,ut unum definiatur per aliud:Sed accidens definitur per substantiam, dicitur enim *entis ens*,id est substantiæ;ergo non convenit univocè cum illa.

Probatur secundò ratione universali pro utraque conclusione : Vnivoca sunt,quæ contrahuntur per differentias extra rationem communem positas ; analoga verò sunt, quæ determinantur per varios modos participandi rationem communem : Atqui ens non potest contrahi per differentias extra rationem entis positas, sed solùm per diversos modos essendi ; ergo non est univocum. Major est D. Thomæ in 1.dist.22. quæst. 1. art. 3. ad 2. & patet ex definitione univocorum : Quippe definiuntur quorum nomen est commune , & ratio æqualiter est in omnibus ; unde non differunt in ipsa ratione communi , quasi diversimodè illam participent, sed solùm per aliquid adventitium rationi communi : Vt animal non differt in homine & bruto secundùm diversum modum essendi in utroque (homo enim & brutum eodem modo participant rationem animalis, & ejus proprietates , ut sentire , dormire , comedere , &c.) sed solùm differt per adventitias differentias , scilicet rationalitatem & irrationalitatem, Minor verò probatur : Differentiæ propriè dictæ debent esse extra rationem communem:Sed nulla differen-

tia potest esse extra rationem entis; ergo ens non potest habere differentias. Probatur minor: Nam ejusmodi differentia vel esset aliquid, vel nihil: Si nihil, profectò non est differentia entis; si aliquid, non est extra rationem entis, ut patet: ergo ens non habet differentias extra se. Vnde si contrahatur ad Deum & creaturam, ad accidens & substantiam, hoc non fit per differentias ei superaditas, sed per varios modos habendi rationem entis: Deus enim est ipsum *esse* purissimum & plenitudo essendi, creatura verò est quædam illius participatio & tenue vestigium; & in creaturis substantia est simpliciter ens, accidens verò secundùm quid, seu modus entis.

Responderi potest cum Scoto; ens formaliter non includi in ultimis differentiis; aliàs enim illæ differentiæ convenirent & disconvenirent; disconvenirent, quia differentiæ sunt; convenirent quia essent entia.

Sed contra: Nam, ut arguit Cajetanus de ente & essentia, cap. 4. proprietates entis conveniunt per se ultimis differentiis; ergo etiam conceptus entis includitur in illis. Consequentia patet; nam ex Aristotele primo Posteriorum; in quo sunt proprietates debet esse etiam essentia, seu subjectum, quia sunt illius individuæ comites: Antecedens etiam videtur certum, nam etiam ultima differentia est una & vera. Neque verò inconveniens est, ut differentiæ illæ conveniant analogicè: quia nihil est tam diversum, ut non conveniat analogicè cum aliis in ratione entis: nihil enim potest subterfugere ens, aliàs esse nihil purum.

Dico tertiò: Ens est analogum suis inferiori-

bus, tum analogia attributionis, tum analogia proportionalitatis. Conclusio est satis communis.

Et in primis, quod ens sit analogum, patet ex dictis. Cùm enim non sit nomen purè æquivocum, sed à consilio impositum ad significandam rationem communem essendi, & aliunde demonstravimus non esse univocum, restat ut sit analogum.

Quòd verò sit analogum analogia attributionis, probatur: Analoga attributionis sunt, quorum unum participat rationem communem cum habitudine ad aliud principalius, ut medicina dicitur *sana* per habitudinem ad hominem, quem curat: Atqui creatura participat rationem entis cum habitudine ad Deum, cuius est participatio, & accidens cum habitudine ad substantiam, cuius est modificatio, ergo ens est analogum analogia attributionis.

Quòd verò sit etiam analogum analogiâ proportionalitatis, probatur: Analoga proportionalitatis sunt, quæ se habent ad rationem communem cum quadam proportione, sicut Leo, & Ludovicus XIV. in ratione *regis* analogantur, quia proportionaliter se habent ad excellendum inter res sui generis, inquantum sicut Ludovicus XIV. dignitate præstat supra reliquos Gallos, ita quoque Leo suo modo præeminet inter omnes feras, ideoque dicitur *rex ferarum*, sicut ille dicitur *rex hominum*: Sed Deus & creatura, substantia & accidens, se habent cum quadam proportionalitate ad rationem entis, sicut enim Deus dicitur *ens*, quia est ipsum *esse*, ita creatura dicitur *ens*, quia participat *esse*, & sicut substantia se habet ad *esse* sim-

pliciter, ita & accidens ad *esse* secundùm quid, ergo ens est analogum analogia proportionalitatis.

Objicies primò contra utramque priorem conclusionem: Quod dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus, est univocum (univocum enim est *quasi unius vocis, & unius conceptus:*) Sed ens dicit unicum conceptum ab inferioribus præcisum: ergo est univocum. Probatur minor: Ille conceptus est unus præcisus ab inferioribus, de quo possumus esse certi, dum adhuc sumus de inferioribus incerti: Sed possimus esse certi rem aliquam esse ens, & incerti utrum sit accidens, vel substantia; ergo ens dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus. Declaratur minor; Antiqui enim erant certi animam & lucem esse entia, sed dubitabant utrùm essent substantiæ, vel accidentia.

Respondeo primò distinguendo majorem; Vnivocum est, quod dicit conceptum ab inferioribus præcisum, & ad illa æqualiter descendentem, concedo; & inæqualiter ad illa descendentem, nego: Ad hoc enim ut conceptus sit univocus, necesse est illum ita præscindi ab inferioribus, ut etiam ad illa æqualiter descendat, ipsisque eodem modo conveniat: si enim inæqualiter conveniat, tollitur univocatio. Vnde quantumvis *sanum* dicere videatur unum cõceptum, scilicet *id, quod respicit sanitatem*, quia tamen aliter applicatur Medicinæ, & aliter animali, non est univocum. Patet autem quod ens, licèt quadantenus dicere videatur unum conceptum confusissimum distinctiones inferiorum

non explicantem, sed conglobantem, scilicet, *id quod habet esse*, attamen non descendit æqualiter ad Deum & creaturam, ad substantiam & accidens: Deus enim est ens per plenitudinem, & est ipsum *esse*, creatura verò est ens per participationem: substantia est ens simpliciter, & accidens modus entis.

Respondeo secundò cum Caietano Op. de analogia entis cap. 4. distinguendo minorem: Ens dicit unicum conceptum præcisum ab inferioribus præcisione distinctâ & perfectâ, nego; confusa & indeterminata, concedo. Non enim ens significat aliquam formalitatem perfectè præcisam à constitutivo differentiali Dei & creaturæ, substantiæ & accidentis, ita ut ex illa formalitate, & ratione differentiali divinitatis v.g. formetur conceptus tertius, sicut ex animalitate & rationalitate fit conceptus hominis: Siquidem & ipsa differentia divinitatis est ens, sicut & quidquid est in Deo: Vnde à nullo, quod sit in Deo aut creatura, potest perfectè præscindi ratio entis; sed solùm imperfectè, inquantum significat omnem quidditatem Dei & creaturarum (quæ inter se simpliciter differunt) ut invicem proportionantur secundùm *esse*, ex qua proportione sortiuntur nomen entis: Sicut *sanum*, solùm exprimit id, quod respicit sanitatem, prout proportionatur in tali respectu sanitatis. Vnde sicut sanum est analogum, quia solum significat sua inferiora ut proportionata in respicienda sanitate, ita ens est analogum, quia solùm significat sua inferiora ut proportionata in habenda ratione entis.

Ad probationem, respondeo, ut possimus esse certi, quod aliqua res sit ens, & incerti quale sit

ens, solum requiri quod conceptus entis non significet explicatè & determinatè ipsa inferiora, & modos quos in illis habet, quamvis significet illa in confuso & indeterminatè. Vnde quidam Scotista meritò deridet hoc argumentum suorum Confratrum; quia, inquit, si canis marinus, & canis terrestris essent in sacco, & unus moveretur, certè essemus canem moveri, incerti tamen quisnam esset canis ille, marinus, an terrestris: Et tamen propterea nemo dicet conceptum canis esse univocum marino, & terrestri est enim purè æquivocus; ergo quod possimus esse certi de ratione communi, dum adhuc sumus incerti de inferioribus eius, non arguit eius univocationem.

Instabis: Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicitè & in confuso, de quocumque prædicaretur ens, prædicarentur inferiora, scilicet Deus & creatura, substantia & accidens: Consequens est falsum; ergo & antecedens. Probatur sequela: Cùm prædicatur aliquid de alio simul prædicatur omnia inclusa in illo; ergo si inferiora includerentur in ente, de quocumque diceretur ens, dicerentur & inferiora, unde omne ens esset Deus creatura, &c.

Respondeo distinguendo maiorem: Si ens includeret inferiora determinatè & quasi copulativè, concedo; indeterminatè & quasi disiunctivè nego: Ens autem non includit inferiora determinatè & coniunctivè, ita ut ad rationem entis requirantur omnia inferiora; sed solùm indeterminatè & quasi disiunctivè, inquantum significat aliquem modum essendi, quisquis ille sit. Cùm verò descendit ad inferiora, modus ille essendi

qui erat indeterminatus, determinatur alius in Deo, alius in creaturâ, alius in accidente, alius in substantia.

Objicies secundò: perfectè cognoscimus Deum secundùm gradum entis; ergo perfectè convenit cum creaturis in gradu entis. Antecedens patet: Nam demonstrativè probamus *esse* divinum cum suis perfectionibus; ergo perfectè ipsum cognoscimus: Quæ enim perfectior cognitio esse potest, ~~quàm quæ enim perfectior cognitio esse potest~~, quàm quæ habetur per demonstrationem? Probatur verò consequentia: Gradus entis divini non cognoscitur à nobis nisi per creaturas; ergo si perfectè cognoscatur debet perfectè convenire cum creaturis.

Respondeo distinguendo antecedens: Perfectè cognoscimus Deum secundùm gradum entis quantùm ad certitudinem cognitionis, concedo; quantùm ad penetrationem illius gradus, nego. Quamvis enim scientia, quam habemus de Deo, sit certissima; non tamen perfectè penetrat ens divinum, & modum quo *esse* convenit Deo, nisi fortè per negationem, inquantum cognoscimus Deum longè sublimiori modo esse ens, quam sint creaturæ.

Instabis: Si conceptus entis non sit univocus Deo & creaturis, nullo modo potest à nobis concipiens divinum: Consequens est falsum; ergo & antecedens. Probatur sequela: Omnis conceptus, à qui nobis intelligitur, debet relucere in phantasmate creaturarum: Sed si creatura non conveniat univocè cum Deo in ratione entis, ens divinum non reluceret in phantasmate creaturarum; ergo non posset à nobis ullo modo intelligi. Probatur minor: Quod nullo modo

continetur in creatura, non relucet in phantasmate creaturæ: Sed si ens non esset univocum, ratio entis divini ullo modo contineretur in creatura; ergo, &c. Probatur minor: Vel enim contineretur formaliter, sicut gradus animalis in homine, & hoc non, quia in ratione entis Deus & creatura non assimilantur formaliter; Vel virtualiter; & hoc non, quia causa non continetur virtualiter in suo effectu.

Respondeo negando sequelam. Ad probationem, nego minorem. Ad eius probationem, nego etiam minorem. Ad cuius probationem, respondeo, ens divinum relucere & contineri in phantasmate creaturæ participativè, tanquam in effectu proprio quidem, sed tamen non univoco. Vnde sicut ratio causæ cognoscitur per effectum & participationem suam, ita quoque ratio entis divini, quamvis eminentior, cognoscitur ex ente creato.

Objicies tertiò: Obiectum scientiæ debet esse univocum: Sed ens est obiectum Metaphysicæ, ergo est univocum. Probatur maior: Nam definitio obiecti est medium ad demonstrandas proprietates: Sed medium demonstrandas debet esse univocum, ergo definitio obiecti scientiæ debet univocè convenire, ac proinde obiectum ipsum esse univocum. Probatur minor: Quia medium debet esse perfectè unum, & ideo defectu unitatis terminus æquivocus non potest esse medium demonstrationis: Atqui terminus & definitio analoga non sunt unum perfectè, ergo non possunt esse medium demonstrationis.

Respondeo negando maiorem absolutè: Nam

de analogis potest dari una scientia, inquantum conveniunt in una ratione analoga, & possunt ostendi per eadem principia. Sic Medicina est non solùm de homine sano, sed etiam de herbis sanis, de urinis, de pulsu, &c. Ad probationem, nego minorem. Ad eius probationem distinguo majorem: Medium demonstrationis debet esse perfectè unum, unitate excludente æquivocationem, concedo; unitate includente univocationem, nego. Quod enim unitas analoga sufficiat ad medium demonstrationis, luce clarius patet in hac demonstratione: Principium in creatis est prius principiato: Sed fons est principium rivi; ergo est prius rivo: & tamen constat, *Principium* esse terminum analogum. Millæ aliæ sunt demonstrationes optimæ, quæ constant medio analogo.

Quæres, quare ens dicatur transcendens, & quid sit transcendens?

Respondeo transcendens esse, quod imbibitur in omni formalitate rei, de qua prædicatur, ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Ens autem, cùm sit prædicatum universalissimum, imbibitur in omnibus rei formalitatibus, ita ut nihil sit in ea, quod non sit ens: Vt in homine nihil est quod fugiat rationem entis. Nam animalitas est ens, rationalitas est ens, &c. Non modo autem ens est transcendens, sed etiam eius proprietates, scilicet unitas, veritas, & bonitas, sunt transcendentales, sicut & quædam vocabula, quæ convertuntur cum ente, scilicet *res* & *aliquid*: nulla enim differentia invenitur in rebus, quæ non sit ens, vera, bona, una, res, & aliquid.

Observandum tamen est ex Caietano de ente

& essentia cap. 4. ita transcendentia, scilicet ens, unum, verum, bonum, res, & aliquid, non importare alium gradum, seu aliam quidditatem à gradibus, seu naturis eorum, quibus attribuuntur. Cùm enim dico, ens homo, unus homo, bonus homo, verus homo, res homo, aliquid homo, nullum alium gradum ab humanitate significo, sed illam solùm diversi modis explico: Siquidem *Ens* significat humanitatem, prout habet *esse*; *Vnum* illam exprimit, prout non est divisa in se actualiter; *Bonum* prout est perfectiva appetitûs, id est, potest illum terminare; *Verum* prout potest terminare intellectum, *Res* prout ponit entitatem in rerum natura non fictam, sed realem; *aliquid* prout est aliud quid à cæteris.

ARTICVLVS III.

De distinctione essentiæ & existentiæ.

CElebris est hæc difficultas, & una ex fundamentalibus in doctrina D. Thomæ: Quæ proinde, ut clarè proponatur, quantùm patitur conditio subtilissimæ & abstractissimæ materiæ, Recolendum est quòd, ut diximus in principio ens est quod habet *esse*, id est, existentiam: Vnde in ente duo, saltem ratione, distinguuntur, scilicet id quod habet *esse*, & ipsum *esse*. Illud, quod habet *esse* dicitur *essentia*; seu *quidditas*, seu *natura*, hæc enim omnia pro eodem communiter sumuntur à Metaphysicis & Logicis; unde essentia definitur, Potentia ad

essendum. Ipsum autem actuale exercitium essendi vocatur *existentia*, seu *esse*, & solet definiri, actualitas, quâ res sistitur extra nihilum & causas, seu Vltima entis actualitas, seu, ut nos initio Physicæ definivimus, Rei extra causa & nihilum sistentia.

Quærimus utrum talis actualitas essendi sit distincta ab essentia & quidditate. Fatentur omnes in entibus creatis distingui saltem per rationem: Possumus enim concipere quidditatem & essentiam, nihil concipiendo de existentia. Imò omnes scientiæ considerant rerum essentias ab existentia præcisas. Solùm dubium est, utrum distinguatur secundùm rem. Negant plures extra D. Thomæ scholam; Thomistæ verò, & plures alii cum D. Thoma tenent essentiam in creaturis distingui realiter ab existentia: Scotus medium iter tenet, scilicet existentiam distingui ab essentia distinctione suâ formali ex natura rei.

Dico primò: In ente increato, scilicet Deo, existentia & essentia nullo modo distinguuntur, saltem realiter. Ita omnes cum D. Thoma 1. part. quæst. 3. art. 4.

Probatur: Deus est ipsum *esse* purissimum, seu ipsa existentia subsistens; ergo non distinguitur à suo *esse*, seu existentia. Deinde si essentia Dei esset distincta ab ejus existentia, compararetur ad ipsam ut potentia ad actum, ac proinde Deus realiter componeretur ex actu & potentia, nec esset actus purus. Idque ut mittam alias quamplurimas rationes.

Dico secundò: In omni ente creato essentia realiter distinguitur, ab existentia: ita ut essentia sit potentia determinata ad essendum, existentia

verò sit actus receptus in tali potentia, modo à nobis explicato in prima parte Phys. disp.1.q.1. art.3.

Antequam probetur Conclusio, paulò uberiùs explicanda nobis est; præcipuè cùm in illa res se habeat ut in principiis, quæ explicatione potiùs quàm probatione suadentur. Igitur ut clarè proponatur, Solum Deum Optimum Maximum habemus ut ens simplex & purum in actualitate essendi, quod proinde minimè sit constitutum ex potentia essendi & actu essendi; sed sit ipsum *esse* purissimum ac subsistens. Cæterùm id nulli enti finito & creato concedimus; proindeque nullum habemus ut purum & simplex, sed ut compositum, & ut potentialitati permixtum. Vnde in omni ente creato duo ut ita dicam essendi elementa distinguimus, quorum unũ se habeat ut inchoatio & fundamentum essendi, nempe potentia & capacitas receptiva ipsius, *esse* aliud verò ut cõplementum & ultima perfectio essendi, nempe actus essendi. Et quidem in entibus creatis substantiali mutationi obnoxiis hæc duo principia essendi concedenda esse, luce clariùs demonstravimus in Physica, ostendimusque eorum essentiam constitui ex duabus rebus, nempe ex potentia versatili in diversas entis species nempe materiâ; & ex actu determinativo ad unam essendi rationem nempe formâ. Cæterùm cùm ibidem annotaverimus esse quasdam formas quæ solæ subsistere valent, ac integræ essentiæ rationẽ habere, ut Angeli, manifestum est in illis locum non habere compositionem illam ex potentia essentiali & actu essentiali, sed illorum essentiam esse simplicem: At rursus, cùm pro comperto habeamus, nullum ens creatum posse esse actum

simplicem & purum; necesse est etiam in illis rationem entis componi ex aliquo essendit actu aliquave potentia; proindeque eorum essentiam non esse ipsam ultimam essendi actualitatem, quam nomine *existentiæ*, seu *esse* exprimimus, sed comparari ad illam ut potentiam ad suum actum; sicque distingui in illis essentiam ab existentia. Conclusio etsi hac solâ explicatione satis perspicua effecta sit, variis tamen argumentis confirmanda est.

Probatur ergo primò authoritate Scripturæ, Patrum & Conciliorum dicentium soli Deo convenire quod sit suum *esse*, seu ipsum *esse*: Vnde nomen illud retragrammaton scilicet יהוה *jehowah*, quod habetur ut propriissimum Dei nomen, significat ipsum *esse*; nam derivatur à verbo Hebræo substantivo היה *hajah*, seu הוה *havah*, quod significat *esse*; ergo cæteræ creaturæ non sunt suum *esse*; proindeque earum essentia distinguitur ab *esse* seu existentia.

Probatur secundò rationibus D. Thomæ: Nam de eius mente dubitari non potest, cum perpetuò inculcet in aliis entibus præter Deum *esse* & essentiam distingui: Vnde 1. part. quæst. 54. art. 3. *In omni ente creato*, inquit, *essentia differt à suo esse, & ad ipsum comparatur, ut potentia ad actum.* Et Opusc. 48. tract. de substantia, cap. 2. dicit, *esse essentiæ, & esse actualis existentiæ distinguuntur realiter, ut duæ diversæ res*; quod ibidem probat: Et Opusc. 15. cap. 8. *Esse rei non est nec forma ejus nec materia, sed aliquid ad veniens rei per formam.* Cùm igitur constet de eius mente, solùm superest, ut id rationibus eius probetur, quarum prima sic proponitur.

Quod recipitur in essentia tanquam actus in sua potentia,realiter distinguitur ab essentia:Sed omnis existentia creaturæ recipitur in eius essẽtia tanquam actus in sua potentia,ergo realiter distinguitur ab ea. Maior est nota, nam nihil potest recipere seipsum. Minor verò probatur,tum ex communi modo loquendi,quo solemus dicere *creaturas recipere à Deo esse, seu existentiam*:Tum etiam ratione:Nam existentia creata non potest esse irrecepta , ergo debet recipi in essentia tanquam in propria potentia. Consequentia patet : non enim assignari potest aliud subiectum , in quo recipiatur existentia , præter essentiam,quæ etiam idcirco dicitur *potentia*, seu *subjectum essendi*. Antecedens verò probatur : Existentia irrecepta est actus purus : Sed existentia creaturæ non est actus purus : ergo non est irrecepta. Minor est certissima , solus enim Deus est actus purus. Maior verò declaratur : Actus purus est,qui nulli potentiæ permiscetur : Sed existentia irrecepta nulli potentiæ permiscetur ; ergo est actus purus. Maior patet : Nam actus amittit puritatem , inquantum admiscetur potentiæ. Minor verò probatur : Actus miscetur potentiæ , vel quia est actus alicuius potentiæ , vel quia est in potentia ad ulteriorem actum : Sed existentia irrecepta non est actus alicujus potentiæ,cùm in illa non recipiatur , nec ordinatur ad ulteriorem actum, cum sit actus ultimus in linea entis , ergo existentia irrecepta est actus purus , seu ipsum *esse* purum , à se subsistens, & incompositum.

Respondebis , existentiam substantiæ creatæ

non esse actum purum, quia licet non recipiatur in aliquo, recipit tamen aliquid, scilicet subsistentiam.

Sed contra: Nam in primis responsio est apertè contra D. Thom. qui perpetuo inculcat *esse*, seu existentiam, *non comparari ad alia sicut recipiẽs ad receptum, sed sicut receptum ad recipiens*, ideoque ipsum vocat, *actualitatem omniũ rerum, etiam formarum* 1. part. q. 3. art. 4. & q. 4 art. 1. ad 3. Est etiam contra rationem; nam existentia est ultima essendi actualitas; ergo non potest recipere aliam actualitatem. Consequentia patet: Probatur antecedens: Existentia est veluti extra nihilum & causas sistentia: Atqui res non censetur sisti extra nihilum & causas, nisi quando habent ultimam essendi actualitatem; ~~ergo existentia est ultima essendi actualitas~~; ergo existentia est ultima essendi actualitas. Adde demùm cum Ioanne à S. Thoma in Phys. 1. part. quæst. 7. art. 1. personam, seu suppositum esse id, quod recipit existentiam; suppositum enim est quod generatur, id est, ducitur ad *esse*; ergo subsistentia non recipitur in existentia, sed è contra.

Confirmatur magis præcedens ratio: Nam, ut inculcat D. Thomas pluribus in locis, ut 1. part. quæst. 54. art. 1. & 1. contra Gentes cap. 42. *Esse* abstractum & subsistens, seu quod idem est, existentia irrecepta est unica & infinita: Sed existentia creaturæ non est unica, nec infinita, ergo non est irrecepta. Minor constat. Probatur major ex eodem D. Thoma 1. part. quæst. 7. art. 1. & de ente & essentia, cap. 5. Nam actus limitatur & multiplicatur inquantum recipitur in potentia (& ideo forma Angelica, quia non est recepta in materia, non multiplicatur, sed est unica in sua

specie; & Plato, qui ponebat hominem irreceptum in materia, ponebat ipsum unicũ, qui causaret cæteros in materia receptos;)ergo *esse*, seu existentia irrecepta erit unica & infinita in linea essendi.

Cæterùm ut intelligantur hæc profundissima D.Thomæ principia, scilicet *actũ multiplicari, & limitari per potentiã, in qua recipitur, & à qua si sit liber, erit infinitus, & unitus*; quę principia licet videantur plerisque mysteria, attamẽ D. Thomæ adeo certa & clara visa sunt, ut illis perpetuò utatur ad demonstrandam Divinã unitatem & infinitatem, & 1.part.quæst. 75. art. 7. dicerit, *non posse intelligi aliquam formam separatam* (id est, in potentia irreceptam) *esse nisi unam in specie.* Vt, inquam, intelligantur hæc sublimissima & verè Angelica dogmata, Nota, quod in rerum natura sunt duo extrema, scilicet actus purus, id est, Deus, in quo reperitur tota plenitudo essendi; & potentia pura, scilicet materia, in qua est tota vacuitas essendi, quam ideo Augustinus vocat, *proprè nihilũ*, quod nihil habeat de ente, nisi potentiam essendi, sicut tenebrosum nihil habet de luce nisi potentiam recipiendæ lucis. Vnde quãtò magis aliquid accedit ad potentiã, ipsique immergitur, tantò magis finitur, minuitur, imperficitur, & quasi annihilatur, proindeque multiplicatur, quia *quæ sũt unita in superioribus, sunt multiplicata in inferioribus.* E cõtra vero quantò magis actus recedit à potentia, tantò magis accedit ad Deũ, qui est plenitudo essendi, ideoq; magis perficitur & dilatatur, & consequenter adunatur, quia *quæ sunt dispersa in inferioribus, sũt unita in superioribus.* Vnde sicut potentia deprimi actum, ita

quoque eum multiplicat & limitat. Et ideo si
5 ut aliquis actus liber ab omni potẽtialitate & materia, erit expers limitationis & multiplicatis, Vnde D. Thomas optimè dicit, actum irrecepptum esse unicum & infinitũ: Quod quidem principium ita certum habet, ut videatur illud accepisse ab Angelis; ideoque perpetuò tanquam evidentissimum inculcat.

Confirmatur secundò: Existentia non recepta inessentia nihil habet sibi conjunctum, præter suum *esse*. Sed omnis existentia creata habet aliquid sibi adjunctũ præter suum *esse*, scilicet plura accidentia, ut albedinem, quantitatem, &c. ergo omnis existentia creata est recepta in sua essentia. Minor Patet. Probatur major: Non potest concipi aliquid conjungi existentiæ, nisi vel quia recipitur in illa: vel quia recipitur cum illa in aliquo subjecto: Atqui nihil potest recipi in existentia, eùm ipsa sit ultima actualitas rei; nec recipi cum illa in aliquo tertio subiecto, si ejusmodi existentia sit irrecepta, ergo existentia irrecepta non potest habere aliquid sibi coniunctum præter suum *esse*. Vnde Boëtius dixit, quòd id quòd habet existentiam (id est essentia) potest recipere aliquid cum suo *esse*, scilicet formas accidentales, sed ipsum *esse*, seu existentia, nihil aliud potest recipere.

Confirmatur tertiò: Nulla creatura potest esse sua ultima actualitas: Sed si essentia non distingueretur ab existentia creaturæ, esset ultima essendi actualitas, ergo distinguitur. Maior est S. Thomæ atque ex eo cõstat, quod id entificare sibi suam ultimam actualitatẽ est proprius character actus puri. Minor verò est perinde certa:

Et enim existentia est ultima essendi actualitas & mera;ergo essentia quæ est idem cum existentia identificat sibi ultimam essēdi actualitatem ; unde non est ens compositum & potentiale,sed ipsum *esse* simplex & purum.

Addi demum potest ratio Theologica:Quæ separantur,realiter distinguuntur : Sed existentia in Christo separata est ab essentia Christi,scilicet humanitate;ergo realiter distinguuntur.Maior patet :Probatur minor : Humanitas Christi non existit per existentiam creatam,sed per existentiam Verbi Divini ; ergo fuit realiter separata ab existentia sua. Probatur antecedens authoritate 6.Synodi dicentis in Epist.Sopronii , *Humanitas Christi in Verbo, & non in se ipsa, habuit existentiam unam.* Hanc rationem fusiùs prosequuntur Theologi in tractatu de Incarnatione.

Obiicies primò: Existentia non potest recipi in essentia;ergo non distinguitur ab ea. Probatur antecedens: Existentia non potest recipi in nihilo : Sed essentia exclusâ existentiâ est nihilum, ergo existentia non potest recipi in illa.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem,respondeo,concessâ maiore,distinguendo minorem: Essentia precisâ existentiâest nihil nihilitate existentiæ , concedo,nihilitate essentiæ , nego, Cùm enim distinguamus in ente duo principia constitutiva , scilicet essentiam & existentiam, seclusâ existentiâ, essentia non est aliquid existens, ideoque potest dici nihil nihilitate existentiæ,sicut materia seclusâ forma non est aliquid actu : Attamen sicut materia præcisâ formâ habet realitatem essen-

tiæ potentialis;ita quoque essentia præcisâ existentiâ habet realitatem propriam , quamvis non existentem ex se ipsa,sed solùm potentem existere,seu quæ sit subjectum existentiæ.

Instabis:Quod non est extra causas,est purum nihil : Sed essentia præcisâ existentiâ non est extra causas ; ergo est purum nihil. Probatur minor:Existentia est extra causas sistentia;ergo essentia præcisâ existentiâ non est extra causas.

Respondeo primò concessâ majore distinguendo minorem : Essentia præcisâ existentiâ non est extra causas completè & ultimatè,concedo ; non est extra causas, inchoativè & incompletè,nego.Eodem modo intelligenda est hæc distinctio ,quo in Physica dicebamus ,materiam præcisâ formâ esse extra causas inchoativè.

Respondeo secundò aliâ distinctione:Essentia ut præcisa ab existentia non est extra causas,ut præcisa præcisione realis separationis,concedo ut præcisa præcisione solùm distinctionis , nego.Explicatur;Essentia potest dupliciter præscindere ab existentia:Primò præcisione separationis,ita ut realiter destituatur omni existentia:Secundò præcisione distinctionis realis,quatenus licet sit sub existentia,attamen sumitur ut res distincta ab illa,~~tanquam sumitur ut res distincta ab illa,tanquam~~ à sua actualitate.Primo modo sumpta essentia non est extra causas,nec potest esse in rerum natura,sicut nec materia separata ab omni forma. Secundo verò modo sumpta dicit aliquid in re & extra causas,subjectum scilicet participans actualitatem essendi.

Vrgebis, Ergo secundùm nos essentia cõsun-

ditur cum materia prima. Probatur consequentia. Materia prima est potentia essendi: Sed etiam secundùm nos essentia est potentia essendi: ergo invicem utramque confundimus.

Respondeo negando consequentiam. Ad probationem respondeo materiam esse puram potentiam, non solùm in linea existentiæ, sed etiam in linea essentiæ, quia ex se non est determinata ad certam essentiæ speciem, sed determinatur per formam, quæ est actus essentiæ. Sed rursus compositum ex materia & actu illo essentiali, scilicet formâ, quod dicitur *essentia*, comparatur ad existentiam tanquam ad suam ultimam actualitatem. Et ideo forma dicitur *actus primus*; at verò existentia *actus ultimus, ultimaque actualitas*. Vnde, ut ait S. Thomas quæst. de Spiritual. creat. art. 1. *in rebus compositis est considerare duplicem actum & duplicem potentiam. Nam primò materia est ut potentia respectu formæ, & formæ est actus ejus. Et iterum natura, seu essentia, composita ex materia & forma est ut potentia respectu* esse, seu existentiæ, *inquantum est susceptiva ejus*. Vnde in corporeis substantiis duplex est compositio, altera essentiæ & existentiæ ad constituendum ens perfectum: At verò in substantiis spiritualibus est tantùm unica, nempe essentiæ & existentiæ.

Objicies secundò: Existentia creata, sicut & aliæ res, propriam habet essentiam: Sed non distinguitur realiter à propria existentia, aliàs existentiæ daretur existentia in infinitum: ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur à sua existentia.

Respondeo, dum dicimus essentiam creatam distingui ab existentia, nos loqui, non quidem de ipsa essentia extstentiæ, sed de essentiis aliarum rerum, quæ participant existentiam, putà hominis, Angeli, &c. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam, actio verò ut agat non eget aliâ actione, sed suo modo agit per seipsam, ita & omnes creatum quod existit, eget existentiâ à se distinctâ quâ fiat existens, attamen ipsa existentia, quâ res existunt, non eget aliâ existentiâ, ~~sed per se ipsam suo modo existentiâ~~, sed per se ipsam suo modo existit.

Obiicies tertio: Quæ non possunt separari, non distinguuntur: Sed existentia non potest separari ab essentia; ergo non distinguuntur.

Respondeo primò, maiorem esse falsam: Plura enim distinguuntur, quæ separari non possunt, ut materia non potest separari ab omni forma.

Respondeo secundò, etiam de facto existentiam posse separari ab essentia: Nam in Christo essētia, seu humanitas fuit realiter separata à sua existentia, cuius loco subrogata est existentia Verbi, ut iam dictum fuit.

ARTI

ARTICVLVS IV.

De Subsistentia, Suppositio, & Persona.

SVbstantia completa differt ab accidentibus, & entibus incompletis, quòd sit sui ipsius, in se subsistens & terminata. At verò accidentia non sunt sui ipsius, sed alterius, scilicet subjecti; & partes sunt sui totius. Vnde si substantia completa: v.g. homo, aliquid operetur, operatio tribuitur ipsi. At verò si accidens, vel pars hominis agat, v.g. si musica causet cantum, & manus percutiat. nec manus, nec musica dicuntur agere, sed homo per musicam, & per manum: Manus enim & musica non sunt sui ipsius: sed hominis. Hæc perfectio, per quam substantia ita completur, ut sistat in se ipsa, sitque sui ipsius, & non alterius, dicitur *subsistentia*, quasi *in se ipso sistentia*. Circa illam tria sunt explicanda: Primò quid sit, quidve suppositum, & persona: Secundò quomodo distinguatur à natura, seu essentia: Tertiò quomodo distinguatur ab existentia.

Dico primò: Subsistentia est actualitas, quà natura ita sustentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum & operandum Dicitur in primis, *actualitas*, per quod convenit cum aliis perfectionibus. Cæteræ verò particulæ tenent locum differentiæ; proprius enim character subsistentiæ est reddere naturam in se sustentatam, & terminatam, ita ut non indigeat

alteri communicari ut sit & operetur. Dico, *non indigeat*, quia natura Divina, quamvis sit subsistens in se ipsa, est tamen ulteriùs communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita fœcunditate.

Faciliùs fortè potest exponi hæc definitio, dicendo, subsistentiam esse, quâ fit, ut natura sit sui ipsius, & non alterius. Vnde quidquid agit natura subsistens, non alteri, sed sibi operatur. Et ideo, quia natura humana Christi fuit spoliata illâ perfectione, & loco propriæ subsistentiæ fuit subrogata subsistentia Verbi, natura illa non erat sui ipsius, sed erat natura Verbi, nec sibi operabatur, sed Verbo Divino. Vnde quidquid aut egit, aut passa est, id totum attribuitur Verbo agenti per illam.

Suppositum autem est concretum subsistentiæ, sicut vivens est concretum vitæ. Persona verò nihil aliud significat, quàm ipsum suppositum, non cujusque naturæ, sed intellectualis: non enim dicimus personam equi, aut lapidis, sed personam vel Divinam, vel Angelicam, vel humanam. Vnde persona nihil addit supra suppositum, nisi aliquam dignitatem & excellentiam petitam ex natura intellectuali. Quod autem Latini vocant *personam & suppositum*, Græci dicunt, *Hypostasim*.

Dico secundò: Subsistentia est quid positivum realiter distinctum à natura, seu essentia.

Probatur conclusio, quæ est communis. Et in primis quòd subsistentia sit quid positivum, quamvis videatur negare Scotus, tamen suadetur: Nam subsistentia significat quandam perfectionem & actualitatem. Quòd enim natura sit sui ipsius, & non indigeat altero sustentante, est

maxima perfectio ; ergo subsistentia exprimit aliquid positivum. Vnde sancti Doctores dicunt Verbum Divinum non assumpsisse subsistentiam naturæ humanæ, sed eam consumpsisse & loco ejus Divinam subsistentiam subrogasse, quod dici non posset de purâ negatione.

Secunda verò pars, scilicet subsistentiam realiter distingui à natura, probatur ex incarnatione, in qua subsistentia naturæ humanæ fuit realiter separata à natura humana ; ergo distinguuntur ab invicem.

Quantùm ad tertium quæsitum, divisi sunt Authores, etiam Thomistæ. Quidam dicunt subsistentiam & existentiam solùm virtualiter distingui, & esse duo munera unius entitatis, quæ quatenus sistit naturam, & eam ita terminat, ut non sit alterius, nec alteri communicabilis, vocatur *subsistentia*. Quatenus verò ultimatè complet rem ipsam, & eam ponit extra causas, dicitur *existentia*. Quidam verò dicunt esse duas modalitates ejusdem rei. Quidam demum tenent esse duas actualitates realiter distinctas.. Hæ omnes opiniones sua possunt habere fundamenta etiam in doctrina D.Thomæ. Cæterùm prima id commodi habet, quod facilè explicat distinctionem existentiæ ab essentiæ : Si enim existentia & subsistentia sunt idem, luce clariùs constat distingui ab essentia ; quia doctrina Ecclesiæ tradit, subsistentiam in Incarnatione fuisse separatam à natura humana, proindéque ab illa distingui. Attamen tertia sententia videtur conformior. D.Thomæ, qui sæpè dicit, suppositum, id est, subsistentiam cum natura, recipere existentiam. Deinde existentia præcisè dicit ultimam actualitatem essendi, ideoque communis est tam

accidentibus, quàm substantiis. At verò subsistentiæ est perfectio conveniens tantùm substantiis completis, & illas distinguens ab accidentibus; unde videtur esse actualitas longè diversæ rationis ab existentia. At de his parciùs; Quippe subsistentiæ notitia ut maximè petiæ solet ex fontibus fidei, nempe Trinitatis & Incarnationis, ita jure remittitur ad Theologos; Eam delibasse nobis sufficiat.

QVÆSTIO II.

De Proprietatibus Entis, scilicet Vnitate, Veritate & Bonitate.

CVM ens sit id quod habet *esse*, manifestum est ipsum esse unum, verum, bonum. Omne enim, quod est, habet unum *esse*, verum est esse, & bonum est esse. Habet quidem unum *esse*, aliàs non esset ens, sed multitudo entium. Verum est esse, quia hoc ipso, quod est, potest terminare veram cognitionem & actionem intellectûs, cujus objectum est veritas. Et demum bonum est esse, quia bonum est quod appetitur: omne autem ens naturaliter appetit esse. Et præterea omne quod est, voluntati primæ causæ (scilicet Dei) conformatur; aliàs non esset, si prima causa ipsum ut bonum non appro-

baret, juxta illud Sapient.11. *Quomodo aliquid permanere posse, nisi tu voluisses?* De illis tribus entis proprietatibus agemus singulis articulis, adiiciemusque specialem de distinctione; si tamen primò admonuerimus non esse proprietates physicas, id est, realiter ab ente distinctas, sed solùm quasdam notiones, quæ omni enti tribui solent, ideoque dicuntur *proprietates attributales virtuales, & notionales.*

ARTICVLVS PRIMVS.

De Vnitate.

VNum dicitur, Ens indivisum in se, & divisum à quolibet alio: cùm autem quodlibet ens tandiu sit quandiu est unum, & amittat rationem entis, quando amittit unitatem, ut patet in homine, qui desinit esse, quando partes ejus non uniuntur, ideo unum nihil addit supra ens, sed solùm exprimit entitatem cum negotione divisionis. Circa unitatem sic explicatam tria quærimus: Primò in quo consistat principaliùs, an in negatione divisionis, an in entitate ut connotante indivisionem: Secundò quotuplex sit: Tertiò unde sumatur unitas & multiplicatio rerum.

Dico primò: Vnum essentialiter significat entitatem ut connotat negationem divisionis. Vnde significat aliqiud positivum in recto, negationem verò in obliquo.

Probatur facilè ex definitione Vnius, quâ

dicitur, Ens indivisum in se, & divisum ab alio: Et unitas dicitur, entitas indivisa, ergo primariò, principaliter & in recto significat entitatem positivam, indirectè verò & de connotato negationem divisionis.

Confirmatur: Proprietas entis, cùm sit aliquid positivum & convertibile, cum ente, non potest significare primariò & principaliter solam negationem; ergo debet principaliter significare ipsam entitatem ut connotat negationem divisionis.

Dico secundò: Vnitas præcipuè videtur esse triplex, scilicet generica, specifica, & purè numerica.

Declaratur: Cùm enim unum significet ens indivisum, tot erunt unitates, quot sunt divisiones. Res autem præcipuè dividuntur ab invicem vel genere, ut lapis ab homine; vel specie, ut leo ab equo: vel numero, ut Petrus à Paulo; ergo tres erunt unitates, quarum quæ negat divisionem generis, dicitur *generica*; quæ negat divisionem numericam, dicitur *numerica*, seu *individualis*.

Circa unitatem genericam & specificam nihil speciale occurrit. Solùm advertendum est, nisi accedat unitas individualis, non esse à parte rei perfectas unitates, sed solùm negationes diversitatis, ut dictum est in Logica.

Circa unitatem numericam; gravis difficultas est, unde oriatur unitas & multiplicatio purè numerica, seu quæ sit causa, cur in rebus quædam intra eandem speciem solo numero differant, & multiplicentur.

Dico tertiò: Vnitas, & multiplicatio purè nu-

merica substantiarum oritur ex materia quantitatem connotante. Ita Thomistæ omnes contra Scotum.

Probatur conclusio primò, authoritate Aristotelis, qui expressè docet lib. 12. Metaph. cap. 8. *Ea, quæ sunt multa numero, habere materiam.* Ex quo infert primum motorem numero non multiplicari, quia caret materia. Ex Plato, qui posuit ideas separatas à materia, dixit ob eam causam eas non multiplicari numero, sed distingui specie. D. Thomæ authoritates non refero, quia de ejus mente nemo dubitare potest.

Probatur secundò ratione desumptâ ex eodem D. Thoma: Vnitas, & multiplicatio materialis debet oriri à materia; ideò enim dicitur *materialis:* Sed unitas & multiplicatio numerica est materialis; ergo oritur ex materia. Probatur minor. Tum quia unitas, quæ peritur à forma, sicut & multiplicatio, constituit formalem & specificam diversitatem; ergo unitas purè numerica non potest esse nisi materialis: Tum præcipuè quia multiplicatio in partes ejusdem rationis est multiplicatio materialis: Sed multiplicatio numerica fit in partes ejusdem rationis; ergo est materialis. Minor patet: Ea enim censentur purè numerica distingui & multiplicari, quæ cùm sint ejusdem rationis (id est, similis essentiæ) solâ divisione distinguuntur, ut duæ guttæ aquæ, duo ignes, &c. Major verò probatur: Nam essentialiter materiæ convenit habere partes ejusdem rationis; est enim radix quantitatis cujus essentiale munus est distribuere substantiam in partes ejusdem rationis; ergo materiæ proprium est dividi in partes ejusdem rationis; ideóque si com-

petat formæ, hoc oritur ex communione, quam habet cum materia.

Confirmari prætereà potest conclusio : Primò aliâ ratione D.Thomæ : Ab eo radicaliter oritur multiplicatio numerica, quod est ratio cur forma aliqua sit multiplicabilis numericè : Sed ratio cur planta v. g. sit multiplicabilis numericè est materia ; ergo, &c. Probatur minor : Nam actus est multiplicabilis propter potentiam in qua recipitur, ut abundè ostensum est suprà q.1. art.1. Atqui potentia in qua recipitur forma est materia prima ; ergo forma habet à materia prima quod sit multiplicabilis.

Secundò : Infima distinctionum & unitatum sumi debet ab eo quod est infimum in rebus : Sed unitas & distinctio numerica est infima omnium; ergo debet sumi, à materia quæ est in rebus infima. Præcipuè quia distinctio numerica fundatur in divisione quantitativa, quæ originatur à materia.

Tertiò demum accedit experientia, qua videmus nos ubi primùm abstrahimus id quod est formale in rebus ab eo quod est materiale in eis, ut quando definimus quidditatem hominis, circuli, trianguli, &c. hoc ipso abstrahere rem ab omni multiplicitate numerica & individuali : unde omnium individuorum non datur nisi una communis definitio ; ergo signum est multiplicitatem numericam oriri à materia.

Ex his infertur res purè spirituales, seu formas in materia nullatenus receptas, quales sunt angeli, nullo modo posse multiplicari numericè, proindéque unicum individuum possibile esse in talibus speciebus, in quo individuo natura spe-

cifica tota subsistit. Remotâ enim causâ necesse est ut effectus removeatur. Cùm igitur in his naturis non sit materia, quam probavimus esse causam multitudinis numericæ, necesse est, ut & omnis multitudo purè numerica procul ab illis exultet.

Obiicies primò: Quilibet Angelus est unus numero; ergo unitas numerica non petitur à materia, quæ non est in Angelis.

Respondeo in Angelis licèt sit unitas numerica, non esse tamen unitatem purè numericam, quâ scilicet unus Angelus distinguatur ab alio solo numero intra eandem speciem. Tenemus enim cum D. Thoma in qualibet specie dari & possibilem esse unum tantùm numero Angelum. Vnde argumentum nihil efficit contra conclusionem, quæ est de unitate purè numerica.

Instabis: Animæ rationales differunt & multiplicantur etiam solo numero; & tamen non habent materiam; ergo materia, saltem in illis, non est causa multiplicationis numericæ.

Respondeo animas rationales, quamvis possint esse sine materia, essentialiter tamen destinari ad materiam, cui proinde proportionari debent; quia *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.* Vnde solo numero sunt multiplicabiles, sicut aliæ formæ in materia receptibiles non quidem ex materia, quam in se habeant, sed ex ipsa habitudine ad materiam.

Vrgebis: Vnitas & distinctio numerica debent desumi ab aliquo principio intrinseco: Sed anima separata intrinsecè non habent materiam; ergo non desumit unitatem & distinctionem numericam à materia.

Respondeo distinguendo majorem : Vnitas numerica debet desumi à principio intrinseco, proximè, concedo ; radicaliter, nego. Licet enim id, per quod res immediatè sortitur unitatem numericam, debeat esse ipsi intrinsecum ; attamen illud potest rursus dependere ab aliquo extrinseco, ad quod essentialiter destinatur. Vnde anima separata proximè quidem individuatur à propria entitate : Sed tamen quòd illa entitas sit distincta solo numero, habet ex hoc quod sit receptibilis in materia, quæ est prima parens distinctionis numericæ ; seu ex comparatione ad materiam, tanquam ad proprium receptivum.

Objicies secundò : Hæcceitas individuat substantias ; ergo non est quærenda ulterior ratio unitatis individualis.

Respondeo hæcceitatem esse ipsam differentiam individualem : Sed rursus de illa quæritur, unde habeat, quòd sit multiplicabilis numericè, id est, cur plures hæcceitates possint reperiri intra eandem speciem. Vnde Scotus nihil dicit ad quæstionem, dum ait, hæcceitatem individuare substantias.

Instabis : Omnis differentia desumitur à forma : Sed unitas individualis est aliqua differentia, ergo desumitur à forma.

Respondeo distinguendo majorem : Omnis differentia formalis, & quæ est per modum diversitatis, concedo ; omnis differentia materialis, & quæ est solùm per modum quasi quantitativæ divisionis, nego : Nam sicut forma est radix diversitatis, ita materia est radix divisionis. Vnde sicut diversitas specifica sumitur à forma, ita distinctio numerica sumitur à materia.

Objicies, tertiò : Eadem materia pertinere po-

test ad plura individua, ergo non est principium unitatis numericæ.

Respondeo distinguendo antecedens: Eadem materia materialiter sumpta, concedo; eadem materia formaliter sumpta, nego. Materia sumitur materialiter dum sumitur præcisè secundùm suam entitatem, quam constat posse successivè pertinere ad plura individua. Materia verò sumitur formaliter, quando ejus entitas consideratur ut substans tali actioni; & connotans talem numero quantitatem. Sic autem sumpta materia non potest pertinere ad plura individua.

Dico quartò: Accidentia desumunt suam unitatem & multiplicationem numericam à subjecto formaliter sumpto, id est, prout subest tali actioni agentis, à quo recipit ipsum accidens, talique durationi, &c.

Probatur conclusio: Tum quia subjectum tenet locum materiæ respectu formæ accidentalis; ergo debet eam individuare. Tum quia forma multiplicatur per suum receptivum. Sed forma accidentalis recipitur in suo subjecto; ergo ab illo desumit multiplicationem & limitationem numericam.

Objicies: Accidens separatum à subjecto, adhuc est unum numero, ut patet in mysterio Eucharistiæ; ergo non individuatur à subjecto.

Respondeo accidens separatum semper retinere habitudinem ad subjectum, ac proinde potest individuari ab illo, sicut dicebamus animam rationalem individuari à corpore, ad quod dicit habitudinem.

ARTICVLVS II.

De distinctione, ubi celebris difficultas agitatur circa modum, quo gradus metaphysici ab invicem distinguuntur.

QVæ in titulo discutienda suscipimus, etsi à pluribus præmaturè tractentur in Logica, oportunius tamen visum est huc usque differre. Cùm enim eadem scientia sit de contrariis, explicatâ unitate congruè agetur de distinctione. Et quia præcipua difficultas, quæ circa distinctionem agitatur, ea est quam celebrem Scotus fecit, de distinctione graduum metaphysicorum, (id est, illarum formalitatum, quas gradatim in qualibet re distinguimus, ut in Petro formalitatem rationalis, animalis, viventis, substantiæ, &c.) ideò de illa dicendum est operosiùs; idque totum tribus paragraphis. In primo referentur varia distinctionum genera. In secundo statuetur sententia D. Thomæ circa distinctionem graduum metaphysicorum. In tertio solventur objectiones.

§. I.

De variis distinctionum generibus.

VNitas & distinctio sequitur ens, ut sæpe repetit S. Thomas: intantum enim res aliqua distinguitur ab alia, inquantum non est idem cum illa. Vnde sequitur distinctionem esse duplicem; realem scilicet & rationis. Res enim una potest non esse alia, vel de facto à parte rei; & hæc est distinctio realis, inquantum scilicet sunt duæ res à parte rei, ut Petrus & Paulus: vel per considerationem intellectus, inquantum rem in se unicam in varios conceptus distinguimus: & hæc dicitur distinctio rationis.

Distinctio realis est triplex: Maior, minor, & virtualis. Distinctio realis major est distinctio rei à re: sic Petrus distinguitur à Ioanne, anima à corpore. Distinctio realis minor est distinctio rei à modo quo afficitur, id est à tenuissimis quibusdam entitatulis; quæ propriè non obtinent nomen rei propter suum exiguitatem, atque adeo dicuntur *modi*: Sic Petrus distinguitur à sua sessione; linea à sua obliquitate. Hæc distinctio solet etiam dici *modalis*. Distinctio virtualis non est tam distinctio, quàm fundamentum distinctionis: & est in illa re, quæ unica in se æquivalet pluribus; ideoque præbet fundamentum; ut eam distinctis actibus cognoscamus, diversasque in ea formalitates distinguamus; Sic nummus aureus habet quidem unicum valorem, scilicet librarum sex circiter; attamen ille unicus valor æquivalet duplici

valori duorum numerorum argenteorum; ideoque possumus illum distinguere in duos valores partiales. Similiter anima hominis est quidem in se unica, attamen præstat quidquid præstant animæ plantarum & pecudum: dicitúrque ob id virtualiter multiplex; ideoque potest distingui per intellectum in tres gradus vegetativum, sensitivum, & rationalem.

Hanc distinctionem virtualem Scotus non putat sufficere; & ideo aliam ejus loco subrogat, quam vocat *Distinctionem formalem actualem ex naturæ rei*, quæ sit, non quidem inter rem & rem, aut rem & modum, sed inter duas formalitates ejusdem rei; ut inter animalitatem & rationalitatem, quarum una ante omnem mentis operationem non sit formaliter altera, neque de intrinseco constitutivo alterius, quamvis utraque non sit nisi unica res; sicuti in lapide triangulari tres angili sunt unus & idem lapis; & in fabuloso Iano bifronte duæ erant facies, sed unum caput.

Dicit igitur Scotus, hanc distinctionem, quamvis sit actualiter in rebus, non tamen esse realem, quia non est distinctio rerum, sed solùm formalitatum, quæ adeò propriè dicenda sit *formalis*. Hanc verò liberaliter concedit in omnibus rebus, etiam in attributis divinis, adeo ut in una simplici re & entitate integrum formalitatum exercitum aliquando excitet ex quibus aggregetur: unde definit essentiam divinam per *Cumulum perfectionum & formalitatum*.

Quantùm ad distinctionem rationis, triplex quoque assignari potest: Major, minor, & minima. Distinctio rationis major est, dum ratio

nostra entitatem virtualem multiplicem distinguit in varios conceptus perfectè distinctos, quorum unus nullo modo includitur in alio; ut dum distinguimus humanitatem, in animalitatem, & rationalitatem, nam conceptus animalitatis nullo modo continet actu conceptum rationalitatis, ideoque attribui potest rebus etiam irratiñabilibus. Distinctio rationis minor est; cùm intellectus rem eandem distinguit in varios conceptus, quorum unus explicitè quidem non continet alium, id est, ipsum formaliter non exprimit; implicitè tamen ipsum involvit & includit: ut dum distinguimus in ente verum, & bonum; & unum; siquidem conceptus boni continetur implicitè in conceptu veri, nam omne bonum est verum. Distinctio rationis minima est, dum absque ullo fundamento ex solo beneplacito, vel ex infirmitate sua, intellectus dividit rem unicam in varios conceptus, ut si quis distinguat vestimentum ab indumento, & voluntatem divinam à suâ volitione. His præsuppositis, ut ad distinctionem graduum metaphysicorum redeamus.

Duplex est sententia: Prima Scoti, qui vult tales gradus, v. g. animalitatem & rationalitatem in homine, distingui actualiter ante opus intellectus, distinctione illa quam vocat *formalem ex natura rei*, ita ut, licet concedat in homine animalitatem & rationalitatem esse eandem rem, velit tamen esse duas formalitates actu & de facto independenter ab intellectu. Scotum sequuntur ejus discipuli: sed deserunt communiter alij, ut hac in parte de illo dixeris, quod de Ismaële dictum est: *Manus eius contra omnes, & manus omnium contra eum.*

Secunda sententia est D. Thomæ & communiter aliorum, qui tenent gradus illos distingui quidem actualiter per intellectum: ante operationem verò intellectus solùm fundamentaliter & virtualiter; quatenus scilicet eadem simplex formalitas, licet in se una, quia tamen æquivalet pluribus, præbet occasionem intellectui distinguendi in ea varios conceptus; quibus non correspondet in re nisi unica simplex entitas diversimodè concepta; sicut in circulo, diversis lineis à circunferentia ductis correspondet idem centrale punctum virtualiter solùm multiplex. Vt hæc scientia stabiliatur.

§. II.

Statuitur scientia Thomistarum, gradus scilicet metaphysicos esse tantùm virtualiter distinctos ante opus intellectus.

Dico primò: Non datur distinctio actualis formalis Scoti inter formalitates ejusdem rei, sed distinctio unius entitatis in varias formalitates & varios conceptus objectivos fit ab intellectu. Ita D. Thomas in hac re adeo clarus, ut nihil necesse sic testimonia adducere.

Probatur conclusio unicâ, sed efficaci ratione. Distinctio illa non est necessaria; ergo nec admittenda. Probatur antecedens: Distinctio virtualis potest facere quidquid facit distinctio illa Scotica; ergo non est necessaria, Probatur antecedens tum ratione, tum inductione: Ratione quidem ex Cajetano de ente & esse quæst. 12. in fine: Quod æquivalet alteri potest facere,

quidquid alterum faceret, si adesset: Sed distinctio virtualis æquivalet actuali; ergo potest facere quidquid distinctio actualis faceret, si adesset. Major aperta est: Sic enim nummus aureus facit quidquid facerent duo argentei, si adessent, sic punctum in centro positum, quia est virtualiter multiplex, potest terminare varias lineas æquè ac si essent varia puncta. Minor verò manifesta est, ideo enim dicitur *distinctio virtualis*, quia per illam res æquivalet pluribus realiter distinctis.

Probatur etiam inductione. Tria sunt, quæ Scotus tribuit suæ distinctioni formali actuali, & propter quæ illam necessariam putat: Primò ut de unica re possint verificari contradictoriæ propositiones. Secundò, ut possit terminare diversos conceptus. Tertiò, ut possit definiri diversis definitionibus: Sed hæc omnia præstare potest sola distinctio virtualis, ergo, &c. Probatur minor: Nam hoc ipso, quod res sit virtualiter multiplex, secundùm unam partem ejus ut ita dicam, virtualitatis potest aliquid verificari de illa, quod non verificarut secundùm aliam, ac proinde sufficit ad verificanda contradictoria: Sic in nummo aureo, licet sit unus valor sex librarum, potest dici, quod nummus ille aureus, quatenus continet valorem unius argentei, non sufficit ad solvendum debitum quatuor librarum, bene tamen quatenus excedit argenteum. Vnde D. Thomas 7. de potentia, a. 1. ad 5. *De illo*, inquit, *quod est idem secundum rem, sed ratione differens, nihil prohibet prædicari contradictoriæ, ut dicit Aristoteles 3. Physicorum; sicut patet quod idem punctum re, differens solùm ratione est principium & finis.*

& secundùm quod est principium non est finis, & è contrario. Deinde, quod etiam distinctio virtualis sufficiat ad terminandos diversos conceptus & varias definitiones adhuc apertiùs patet. Hoc ipso enim, quod una res æquivalet pluribus, potest concipi & definiri præcisè secundùm quod æquivalet uni, & deinde præcisè secundùm quod æquivalet alteri. Et rogo Scotistas, si re ipsa nolint esse, saltem fingant in rerum natura existere formalitatem in se quidem unicam & simplicem, quæ tamen idem præstet quod plures, id est sit æquivalenter multiplex: An non continuò palàm erit de ea diversimodè considerata posse predicari contradictoria, posse formari plures conceptus inadæquatos, posse demum constitui plures definitiones eam sub illa diversa consideratione diversè explicantes? Ergo virtualis distinctio ad hæc tria sufficit.

Dico secundò: Gradus metaphysici non distinguuntur actu in re ante opus intellectus, sed tantùm virtualiter: Vnde tota illorum distinctio actualis fit ab intellectu distribuente eandem entitatem virtualiter multiplicem in diversas formalitates, v.g. hominem in animalitatem & rationalitatem.

Conclusio posset probari ratione jam facta: Si enim non datur distinctio Scoti, gradus quoque illi non possunt distingui tali distinctione, sed præterea.

Probatur ratione fundamentali: Gradus metaphysici sunt una & eadem formalitas virtualiter tantùm multiplex; ergo non distinguuntur actu, sed solùm virtualiter. Probatur antecedens: Cùm enim formalitas sit effectus formæ,

oportet illam proportionari & adæquari formæ, à qua procedit. Vnde sic argumentor. Eodem modo loquendum est de formalitatibus & de formis, à quibus procedunt : Atqui forma à qua procedunt gradus metaphysici, ut anima rationalis in homine, non est ex pluribus animabus tertia anima, sed unica simplex, virtualiter solùm multiplex ; ergo etiam humanitas in homine non est tertia formalitas composita ex pluribus partialibus, animalitate scilicet & rationalitate, sed unica simplex virtualiter tantùm multiplex.

Declaratur ampliùs dissipando inanem Scoti subtilitatem. Ecquid enim tandem sibi vult per *formalitatem*, quo nomine imperitos hoc toto in negotio deludit? Planè apud æquos nominum æstimatores *formalitas* id ipsum est in abstracto, quod *forma* in concreto : Cùm igitur, ut explicuimus 1. Phys. q.3. a. 1. forma sit qua res determinatur ad certam essendi rationem, formalitas, nihil aliud est, quàm determinatio rei ad propriam essendi rationem : ac proinde ubi est unica res determinata ad unum essendi modum, est unica quoque non modò forma, sed etiam formalitas illi formæ proportionata : Nisi velimus relicta soliditate rerum evanescere in inanitates & abstractionum abstractiones. Deinde sicut forma est res, ita & formalitas est realitas; vana ergo subtilitas est inducere in formis distinctionem formalem non realem, seu formalitatum & non realitatum. Sicut igitur unius entis est una forma æquivalens pluribus, ita & una formalitas æquivalens pluribus.

Illustratur illud totum ex S. Thoma 1. part. q.76. a.3. Rerum enim species differunt secun-

dum perfectum, & minùs perfectum, sicut in rerum ordine, animata sunt perfectiora inanimatis, animalia plantis, & homo animalibus: unde Aristoteles comparat rerum species numeris & figuris, in quibus perfectior continet imperfectionem, & excedit. Sicut ergo pentagonum continet trigonum, & numerus senarius continet ternarium, ita humanitas continet animalitatem & vegetabilitatem, non quidem per aggregationem, ut cumulus lapides, sed per æquivalentiam, ut nummus aureus argenteos; quæ enim sunt distincta in inferioribus, adunantur in superioribus. Vnde in homine eadem simplex formalitas est radix discurrendi, sentiendi, & vivendi: Attamen intellectus noster, qui distinguit illa, quæ sunt unum, apprehendit illam simplicem formalitatem præcisè quatenus est principium sentiendi; & sic eam vocat *animalitatem*, formatque gradum animalis: deinde illam concipit, ut est principium ratiocinandi, sicque eam vocat *rationalitatem*, quamvis hæc omnia sint una & eadem entitas solùm virtualiter multiplex. Idem dicunt Theologi de attributis divinis: quòd scilicet Deus est una simplicissima entitas, imò una in re formalitas, quæ tamen æquivalet infinitis. Vnde ratio nostra concipiens illam quatenus punit, vocat *justitiam*; quatenus parcit, vocat *misericordiam*; quatenus providet Vniverso, vocat *providentiam*; &c. Quamvis in re, ut ait S. Thomas 1.p.q.13.a.4.ad 2. *Omnibus illis rationibus respondeat unum quid simplex; per omnia hujusmodi multipliciter & imperfectè repræsentatum.*

§. III.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò cum Scoto: Animalitas, etiam nominis, distinguitur actu ante mentis operationem ab ejus rationalitate; ergo datur distinctio actualis formalis inter gradus metaphysicos. Consequentia patet: Probatur antecedens: Illa sunt distincta actu re, de quibus verificantur contradictoria: Sed de animalitate, & rationalitate verificantur contradictoria, ergo distincta sunt actu in re. Minor patet: Nam de animalitate dicitur, quod nam est principium ratiocinandi; de rationalitate, quod non est principium sentiendi, quæ sunt contradictoria. Major verò probatur: Contradictoria non possunt verificari de uno & eodem; ergo illa, de quibus verificantur contradictoria, non possunt esse actu idem; ergo debent esse actu distincta.

Respondeo negando antecedens: Ad probationem nego majorem: Ad cujus probationem distinguo antecedens: Non possunt verificari contradictoria de uno & eodem tam secundùm rem, quàm secundùm rationem, concedo; de uno & eodem secundùm rem, multiplici tamen secundùm rationem, nego. Solutio est D. Thomæ loco citato in probatione primæ conclusionis. Vel alio modo: Contradictoria non possunt verificari de uno & eodem virtualiter multiplici, nego; non virtualiter multiplici, concedo. Vt enim diximus; de uno & eodem nummo aureo dicitur, quod si sumatur

prout continet tantum valorem trium librarum, non sufficit ad solvendum debitum; At verò ut continet valorem sex librarum, sufficit: *sufficere autem & non sufficere* sunt contradictoria. Similiter de eodem puncto dicitur, quod, quatenus incipit lineam, non est finis, quatenus verò finit aliam est finis; ergo patet quod de uno & eodem virtualiter multiplici possunt verificari duo contradictoria.

Instabis: Animalitas hominis formaliter sumpta est ejusdem rationis ac animalitas leonis: Sed animalitas leonis ex natura sua distinguitur à rationalitate; ergo etiam & animalitas hominis.

Respondeo primò, argumentum nimis probare, nempe non solùm formalem, sed etiam realiter diversa à rationalitate.

Respondeo secundò distinguendo majorem: Animalitas hominis est ejusdem rationis ac animalitas leonis, quantùm ad munera quæ illi competunt, secundùm quod dicitur animalitas, concedo, quantum ad alia quæ ipsi conveniunt ratione eminentiæ hominis supra leonem, nego. Id est, formalitas illa, quam in homine vocamus *animalitatem*, continet quidquid est in animalitate leonis, est enim radix sentiendi, dormiendi, vigilandi, manducandi, &c. Attamen in homine habet plura munera, quæ non habet in leone, scilicet quòd sit etiam principium ratiocinandi, secundùm quod munus dicitur *rationalitas*: & ideo quantum ad hoc, quod est excludere rationalitatem, non est ejusdem rationis in homine & leone.

Vrgebis: Ergo falso dicitur, quod animali-

tas in homine non est principium ratiocinandi, si unica formalitas est quæ sentit & ratiocinatur.

Respondeo negando consequentiam. Licèt enim in homine sit unica formalitas quæ sentit, ratiocinaturq: attamen intellectus potest illam concipere præcisè, ut est principium sentiendi; & sic eam vocat *animalitatem*: & præcisè, ut est principium ratiocinandi, & sic eam vocat *rationalitatem*. Patet autem, quòd præcisè ut est principium sentiendi non est principium ratiocinandi: & ideo merito dici potest, quod animalitas non est formaliter rationalitas, quia exprimit tantùm humanitatem, ut est principium sentiendi, & non prout est principium ratiocinandi.

Dices: Etiam in homine animalitas est natura diversa à rationalitate, ergo distinguuntur ab invicem. Probatur antecedens: Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa: Sed animalitas & rationalitas, etiam in homine, habent diversas definitiones, ergo sunt diversa. Minor certa est: Nam animalitas definitur, principium sentiendi, rationalitas verò, principium ratiocinandi. Major verò probatur: Definitio explicat naturam rei, ergo ubi sunt distinctæ definitiones, sunt etiam distinctæ naturæ.

Respondeo negando antecedens: Ad probationem distinguo majorem: Quæ habent diversas definitiones essentiales sunt diversa, vel actu, vel æquivalenter, concedo, actu semper, nego: Quod enim æquivalet pluribus potest facere quidquid facerent plura, si adessent, ac proinde diversis nominibus exprimi, diversis defini-

tionibus explicari, & diversis conceptibus attingi.

Replicabis: Vbi sunt diversæ operationes, ibi debent esse diversa principia talium operationum: Sed animalitas & rationalitas sunt principia diversarum operationum: ergo sunt inter se diversa. Major videtur certa: Quia principia cognoscuntur per suos effectus, suasque operationes, sicut arbor per suos fructus. Minor verò constat: Nam animalitas est principium sentiendi, & rationalitas principium ratiocinandi: Sentire autem, ratiocinari sunt diversæ operationes.

Respondeo solutione sæpiùs data; ubi sunt diversæ operationes, sunt diversa principia, diversitate actuali, nego; diversitate virtuali, concedo. Nam sicut idem truncus sufficit ad varios ramos, ita idem principium virtualiter tantùm multiplex ad varias operationes.

Objicies secundò & simul instabis contra datam solutionem. Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, & per aliud differt ab illis, non sunt unum & idem. Sed per animalitatem homo convenit cum brutis, per rationalitatem verò differt ab illis; ergo non sunt unum & idem.

Respondeo primò, argumentum nimis probare: Probaret enim nullam dari simplicem formalitatem: quia nihil adeo simplex est, quod aliquo modo non conveniat cum aliis rebus, & aliquo modo non differat ab illis. Vnde, si per idem res non potest convenire & disconvenire, sequitur etiam simplicissimam formalitatem esse distinguendam in alias duas, & utramque iterum in alias duas, & sic in infinitum.

Respondeo

Respondeo secundò, præter solutiones jam datas, quæ huic argumento aptari possent, distinguendo majorem: Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, & per aliud differt ab illis, non sunt unum & idem, eodem modo sumptum, concedo; diversimodè sumptum, nego. Nam eadem simplex entitas, quatenus sumitur uno modo, potest convenire cum aliis, & quatenus sumitur alio modo, potest ab illis differre. Sic igitur humanitas sumpta ut est principium sentiendi, convenit cum brutis: sumpta verò ut est principium ratiocinandi, differt ab illis.

Objicies tertiò: De ratione partis est ut à comparte distinguatur: Sed animalitas & rationalitas sunt partes naturæ humanæ; ergo ab invicem distinguuntur.

Respondeo concessa majore, distinguendo minorem; Animalitas & rationalitas sunt partes naturæ humanæ; partes realiter, nego; partes secundùm rationem, concedo. Vt enim dicit D. Thomas, ex animali & rationali componitur homo, non sicut ex duabus rebus aut formalitatibus tertia res vel formalitas; sed sicut ex duobus conceptibus tertius conceptus: Vnde non distinguuntur secundùm rem, sed solùm secundùm rationem & conceptum.

Instabis: Partes metaphysicæ sunt reales: Sed animalitas & rationalitas sunt partes metaphysicæ hominis: ergo sunt reales.

Respondeo distinguendo majorem; sunt reales quantum ad entitatem, concedo; quantùm ad distinctionem, nego: Id est, partes metaphysicæ dicunt quidem aliquam naturam realem, sed

tamen non exigunt, ut illa natura realis sit secundùm rem divisa in utramque partem, sed sufficit dividi per intellectum.

Vrgebis: Si animalitas & rationalitas sunt unica formalitas à parte rei, quid igitur nos eam concipimus per modum compositi metaphysici ex animalitate & rationalitate, & non potiùs per modum cujusdam simplicis entitatis utrique æquivalentis.

Respondeo, id fieri propter conditionem intellectus nostri, qui non percipit intuitivè rerum essentias, sed solùm ex effectibus sensibilibus eas colligit: Vnde si ex una essentia plures procedant effectus, plures quoque de illa format notiones, quas postea componit ad invicem, illaque compositio dicitur *metaphysica*. Sed Angelus, qui videt intuitivè verbi gratia, humanitatem, videt etiam illam esse unicam simplicem formalitatem virtualiter tantùm multiplicem, quatenus cùm sit una, duo tamen munera præstat, scilicet sentire, & ratiocinari.

Objicies ultimò: Illa distinguuntur actu, quorum unum non est actu aliud: Sed animalitas in homine non est actu rationalitas; ergo distinguuntur actu. Major est certa: Intantum enim unum distinguitur ab alio inquantum non est illud. Minor verò probatur: Animalitas non est actu id, quod ipsa negat: Atqui animalitas negat rationalitatem, ergo non est formaliter rationalitas. Probatur minor: Id, quod convenit negat id quod non convenit: sed animalitas in homine est id quod convenit cum bruto; ergo negat rationalitatem, quæ est id, quod non convenit cum bruto.

Respondeo primò, argumentum evidenter nimis probare: Probaret enim nihil in mundo esse simplex: quia nihil est, quod cum aliis aliquo modo non conveniat, & aliquo modo non differat.

Respondeo secundò negando minorem. Ad probationem, nego minorem; Ad cujus probationem distinguo majorem; Id quod convenit negat id quod non convenit, absolutè & in ipso subjecto quod comparatur, nego; respectivè saltem & in termino, ad quem fit comparatio, concedo: Et ad minorem, Animalitas est id, quod convenit, cum brutis, & rationalitas id quod differt, concedo; & ad consequentiam; ergo animalitas negat rationalitatem, absolutè & in ipsa humanitate, nego; respectivè & in bruto, cui humanitas comparatur, concedo.

Explicatur solutio: Vt aliquid dicatur conveniens & non conveniens alteri, non est necesse ut id in quo convenit, excludat id in quo non convenit in utroque extremo comparationis, sed satis est ut neget in termino comparationis, v.g. ut homo conveniat cum brutis per animalitatem, & ab illis disconveniat per rationalitatem, non est necesse ut animalitas in ipso homine distinguatur à rationalitate, ipsamque neget & excludat, sed satis est ut talis negatio & exclusio se teneat ex parte ipsius bruti, seu in bruto sit animalitas sine rationalitate, proindeque negans & excludens rationalitatem. Hoc enim ipso, quòd in bruto est animalitas sine rationalitate, quantumvis in homine eadem res, imò eadem formalitas sit & rationalitas & animalitas, attamen illa simplex & unica hominis formalitas negabit convenientiam cum bruto,

quatenus deest bruto rationalitas; & tamen dicet cum eo convenientiam, quatenus in eo reperitur animalitas.

Ratio autem radicalis hujus solutionis est: quia prædicata respectiva, cum sint ad alterum, distinctionem & oppositionem desumunt per ordinem ad alterum. Cùm igitur *esse conveniens* & *non esse conveniens* sint prædicata respectiva, eorum oppositio non emendicatur semper ex distinctione & oppositione, quæ sit in utroque extremo comparationis, sed solùm in termino: & ideo ut idem eidem dicatur conveniens & non conveniens, non requiritur aliqua distinctio in illo, sed satis est ut ea quæ in illo sunt identificata, in alio, cui comparatur, sint divisa; seu, ut unum sit sine alio in termino comparationis.

Respondeo tertiò, posse huic objectioni adaptari solutionem toties datam: id quod convenit negat id quod non convenit, negat actu semper, nego, virtualiter, concedo. Hoc enim ipso quod in homine animalitas & rationalitas sunt eadem formalitas virtualiter multiplex, secundùm unam virtualitatem negat convenientiam; quam dicit secundùm aliam: Vt enim sæpiùs diximus, distinctio virtualis cùm æquivaleat actuali, idem facit, quod ista faceret, si adesset.

ARTICVLVS III.

De Veritate.

CElebris est divisio veritatis in formalem, & transcendentalem. Veritas transcendentalis est ipsa rei entitas, ut conformabilis intellectui. Nam sicut in coloribus visibilitas importat entitatem coloris ut attingibilem à potentia visiva; ita in entibus veritas transcendentalis significat quidditatem rerum ut attingibilem ab intellectu. Veritas verò formalis dicitur, Adæquatio cognitionis cum re cognita. Vnde intellectus dicitur *verus*, quatenus concordat cum rebus cognitis, ita ut ea cognoscat esse id, quod sunt. Circa utramque veritatem tria quærimus. Primò in quo consistat veritas transcendentalis. Secundò in qua mentis operatione, sit veritas formalis. Tertiò quænam sit prior, an veritas rerum: an veritas intellectus.

Dico primò: Veritas transcendentalis est ipsa rerum entitas prout dicit ordinem ad intellectum (præcipuè divinum.)

Declaratur conclusio: Et in primis quòd veritas transcendentalis non sit aliquid distinctum ab ente, patet; hoc ipso enim quod res est, verum est ipsam esse: unde non est vera per aliud quàm per se ipsam. Quod autem veritas transcendentalis sit entitas rei non præcisè, sed ut dicit ordinem ad intellectum, constat: Nam verùm per se primò competit intellectui à quo

derivatur ad res, ut probat D. Thomas 1. p. quæst. 16. art. 1. Quod demum veritas attendatur principaliter per ordinem ad intellectum divinum, constat: Tum quia intellectus divinus est prima regula aliorum: Tum quia res dependent ab intellectu divino ut à sua mensura & principio. Vnde, ut advertit D. Thomas, intantum dicuntur veræ, inquantum concordant cum id eis, quas habet divinus intellectus de ipsis: ut lapis dicitur verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundùm præcognitionem divini intellectus.

Dico secundò: Veritas formalis propriè sumpta non est in prima mentis operatione scilicet apprehensione; sed in secunda solùm, scilicet judicio affirmante vel negante. Ita D. Thomas 1. p. q. 16. art. 2. ubi notat, veritatem posse dupliciter esse in intellectu, primò materialiter tanquam in re vera; secundò formaliter tanquam in cognoscente, & exprimente ipsam veritatem. Primo modo veritas est in omni operatione intellectus, imò in ipsis operationibus sensuum, inquantum scilicet eorum cognitio conformatur rei cognitæ: Sed secundo modo veritas non est nisi in intellectu judicante.

Probatur conclusio: Veritas formaliter ut cognita est in ea operatione, quæ cognoscit & exprimit conformitatem intellectus cum re cognita: Sed sola secunda operatio, scilicet judicium cognoscit & exprimit conformitatem intellectus cum re cognita; ergo veritas ut cognita formaliter est solùm in illa operatione, quæ cognoscit hanc conformitatem. Minor verò probatur: Sola secunda mentis operatio judicat rem

se habere sicut cognoscitur; ergo proprium ejus est cognoscere conformitatem rei cum intellectu, ipsamque exprimere per enunciationem, proindeque in ea solùm reperitur veritas vel falsitas formaliter sumpta.

Dico tertiò: Veritas intellectus divini est prior, quàm veritas rerum: attamen veritas rerum est prior, quàm veritas intellectus humani.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ: Intellectus divinus est mensura entitatis & veritatis rerum, quæ dicuntur veræ, quatenus concordant divinæ cognitioni, divinisque ideis; ergo veritas est prius in intellectu divino, quàm in ipsis rebus naturalibus. At verò res naturales sunt mensura veritatis nostrorum conceptuum: qui intantum dicuntur veri, inquantum concordant cum ipsis rebus. Vt enim dicit Aristoteles. *Ex eo quod res est, vel non est, propositio dicitur vera vel falsa*; ergo veritas rerum est prior, quam veritas intellectus nostri.

De falsitate nihil dicendum occurrit; cùm enim sit opposita veritati, facilè colligitur eam cõsistere in difformitate intellectus & rei cognitæ; ita ut si res deficiat ab intellectu, à quo regulatur & originatur, dicatur *falsa*: v.g. si dum fabricatur moneta, deficiat à regulis monetæ, non servando materiam, quam intellectus principis præscripsit, dicitur *falsa moneta*. Et si quædam res naturales deficere possent ab idea, quam habet de ipsis intellectus divinus, dicerentur *falsæ res*. Vnde peccata, quia non concordant ordini intellectus divini, dicuntur *mendacia*, & *falsitates*; sicut bona opera, quia concordant intellectui divino & regulis ab eo

præscriptis, dicuntur *veritates*. Si autem intellectus à quo non dependent res, sed qui dependet à rebus, qualis est intellectus humanus, non concordat cum ipsis rebus, dicitur *falsus intellectus*, ut si judicet, Petrum ægrotare, quando non ægrotat, aut Antipodas non dari, qui tamen dantur.

ARTICVLVS IV.

De Bonitate.

BOnitas definitur ab Aristotele, *Quam omnia appetunt*. Quæ definitio non sic accipienda est, ut nihil sit bonum, nisi ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, quatenus appetitur, bonum est. Vnde quia omnia appetunt *esse*, ideo ens dicitur bonum. Circa bonum tria quærimus. Primò quid sit. Secundò quotuplex sit. Tertiò quibus conveniat.

Dico primò: Bonum est ipsum ens, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipuè divinam, Ita definiunt omnes.

Et in primis quod bonum sit ipsum ens, patet: Nam quodlibet ens, inquantum est ens, est bonum; ideoque appetit suam conservationem. Deficit autem à bonitate, inquantum deficit à sua entitate. Quod verò ens sit bonum, ut dicit conformitatem ad appetitum, constat: Quia bonum idem est ac appetibile, quod sine dubio importat respectum ad volun-

ratem. Sed quia divina voluntas est regula cæterarum, quæ intantum dicuntur bonæ, inquantum concordant cum divina, ideo ens dicitur bonum per ordinem ad voluntatem, præcipuè divinam.

Dico secundò: Bonum dividitur in transcendens, & morale. Declaratur? Ea enim quæ appetuntur, quatenus appetuntur præcisè, sunt bona transcendentaliter; quatenus verò appetuntur conformiter ad aliquam regulam, cui subiicitur voluntas appetentis, dicuntur bona moraliter. Vnde bonum transcendentale, est ipsa rei entitas præcisè ut movere potest appetitum. At verò bonitas moralis est ipsa conformitas rei cum regulis morum; scilicet lege æterna, & recta ratione distante quomodo, & quantum quælibet res sit appetenda, de qua in Morali dictum est.

Dividitur præterea bonum in Vtile, Honestum, & Delectabile. Ea enim quæ appetuntur à natura rationali, vel quæruntur, ut serviant alteri, sicut medicina sanitati: & hæc dicuntur *utilia*, vel propter se ipsa, & hæc dicuntur, *honesta*, honestum enim est, quod propter se est appetibile à natura rationali, & rationabiliter appetente. Vnde definitur ab Aristotele lib. 1. Rhet. cap. 9. *Quod cùm per se eligibile sit, laudabile est*; à Cicerone verò lib. 2. de finib. *Quod tale est ut detracta omni utilitate, sine ullis præmiis fructibusque, per se ipsum possit jure laudari*; nempe præcisè quia decet, & congruit rationi ac legibus ab ea constituris. Demum quatenus quietant appetitum per sui fruitionem; dicuntur *delectabilia*; nam delectatio est quies in bono possesso.

Quia tamen appetitus irrationabiliter agens in quibusdam jucunde quiescit, quæ minimè honesta sunt, ideo delectabile latiùs patet quàm honestum.

Dico tertiò : Bonum convenit rebus in ordine ad existentiam. Vnde res non dicuntur bonæ, nisi ut dicunt ordinem ad existendum : ideoque possibilia, præcisè ut possibilia non sunt bona.

Probatur conclusio, quæ est communior inter authores : Bonum enim est, quod perficit appetitum : Sed appetitus non perficitur à rebus, nisi quatenus possidentur & existunt ; ergo res non sunt bonæ, nisi per ordinem ad existentiam. Major patet. Minor probatur, tem ratione, tum inductione. Ratione quidem, quia in hoc differt intellectus à voluntate, quod intellectus trahat res ad se, ideoque abstrahit eas ab existentia quam habent in se ; at verò voluntas trahitur ad res ipsas, ideoque tendit in eas, ut in se existentes. Inductione etiam idem suadetur : Voluntas enim avari, v. g. non perficitur à divitiis nisi possessis & existentibus. Nec infirmus juvatur à sanitate, nisi quatenus eam realiter possidet ; unde voluntas non amat sanitatem & divitias ut possibiles præcisè, sed ut acquirendas, ac proinde in ordine ad existentiam.

Confirmatur conclusio : Tum quia bonum habet rationem finis : Sed finis dicit ordinem ad existentiam : movet enim ad sui assecutionem, quæ assecutio non est sine existentia, ergo, &c. Tum etiam quia voluntas movet ad executionem intellectus verò movet solùm specificativè. Vnde id, quod terminat intellectum, debet solùm esse specificatum ; sed id, quod movet & ter-

minat voluntatem, debet cadere sub executionem, ac proinde dicere ordinem ad existentiam.

Circa malum, cùm sit oppositum bono, sequitur ipsum esse duplex, scilicet morale & transcendentale. Malum transcendentale est privatio entitatis debitæ, ut sit oculus desit homini, si pes, si sanitas, si virtus, &c. hujusmodi privatio dicitur *malum transcendentale.* Malum verò morale consistit in deformitate ad regulas morum, ut si homo occidat innocentem si rapiat aliena, hujusmodi actio est malum morale, quia discordat à regulis morum, scilicet recta ratione, tum divina tum humana. Vtrum autem illa deformitas sit respectus positivus, vel puta privatio, non est præsentis loci disputare, sed id ex professo discutitur à Theologis. Dividi præterea potest malum in nocivum, quod opponitur utili; turpe, quod opponitur honesto, & dolorificum, quod opponitur delectabili, de quibus omnibus speciatim dicere non est necesse.

QVÆSTIO III.

De Ente spirituali scilicet Deo, Angelis, & Anima separata.

AD Metaphysicam pertinet de rebus spiritualibus disputare : Quia tamen Theologia in his rebus tota occupatur, ideo parciùs hic attingi solent. Primum autem ens spirituale, à quo dependent omnia tum spiritualia, tum corporalia, est Deus, cujus ministri sunt Angeli, quos ideo Plato vocat *secundarias & diminutas divinitates.* Anima verò rationalis est imago Dei, & Angelorum post separationem à corpore socia. Vnde in primo articulo agemus de existentia Dei : In secundo de divinis attributis : In tertio de Angelis : In quarto de anima separata.

ARTICVLVS PRIMVS.

De Existentia Dei.

DEus est ens à seipso, à quo proinde cæ-cera dependent & procedunt, & in quo consequenter reperitur tota essendi plenitudo, ut in primo fonte. Dari autem ejusmodi ens omnes nationes fatentur, dum ipsum adorant, invocant, & certis ritibus colunt, qui cultus dicitur *Religio.* Imò ipsa natura fundamentalem hanc veritatem inseruit menti, quam ideo vocat Cicero, *Anticipationem naturæ, quia sine ne doctore, sine more, sine lege omnibus nota est.* Hanc tamen cognitionem quædam gentes immani stupiditate & feritate ad bruta declinantes in seipsis opprimunt; & in ipsis politioribus populis quidam impietate propriâ excæcati ita obruunt, ut sibi persuadeant non dari Deum impietatis ultorem, ne illum timere cogantur. Sed magnum divinitatis testimonium est, ut ejus notitia non nisi cum humanitate & virtute ab hominibus exuatur. Dubitari solùm potest, utrùm existentia Dei, ut mentibus nostris naturaliter indita est, sic rationibus quoque demonstrari possit, iisque ita efficacibus, ut convincant intellectum rectè depositum.

Dico: existentia Dei naturaliter demonstrari potest. Ita tenuêre famosiores antiquitatis Philosophi, & tenere debent omnes Catholici, cum

dicat Apostolus, *invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intelligi:* Et reprehendantur Sapient. 13. *Qui de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; nec operibus attendentes cognoverunt quis esset artifex:*

Conclusio non aliâ viâ meliùs stabiliri potest, quàm tantisper attingendo demonstrationes, quæ naturali lumine haberi possunt de Dei existentia. Porrò eæ reduci solent ad quinque capita, juxta quique præcipua attributa, sub quibus Divinitas nobis innotescit. Hæc sunt, ratio primi motoris immobilis, ratio primæ causæ, ratio entis necessarij, item entis perfectissimi, & demum ratio supremi Mundi Gubernatoris. Si demonstremus esse in mundo naturam aliquam has quinque dotes obtinentem, res confecta est, tenetur demonstrata Divinitas: Imò si vel una ex iis probè stabiliatur, statim cæteræ consequentur: Neque enim esse potest primus motor immobilis, quin statim sit prima causa; nec prima causa, quin sit à se necessariò, &c. Agè igitur hæc præclarissima rationis humanæ de Divinitate testimoniæ tantisper attingamus, quibus addemus aliqua confirmationes, ac postremò confutationem objectionum, quibus Athei conantur tam fulgida lumina obscurare,

§. I.

Demonstratur existentia Dei sub ratione primi Motoris immobilis.

NEmini dubium est, & nos & ea quæ circa nos sunt, mutationi obnoxia esse; id est, non uniformiter perseverare in suo *esse*, sed ab uno essendi modo ad alium transire. Ex hoc notissimo phænomeno, cui tota Physica incumbit, quodque unicum est omnium quæ in natura conspiciuntur, exploratissimum, hoc pacto erui potest existentia primi Motoris immobilis.

Datur in natura fons & principium omnium mutationum, quæ in rebus cernuntur: Sed fons ille debet esse Primus Motor immobilis; ergo datur Primus Motor immobilis. Major est certa: Cùm enim videamus ad oculum mutationes illas procedere ab una re in aliam, ut ab anima procedit motus in manum, à manu in baculum, à baculo in lapidem, &c. necesse est istius ut ita dicam torrentis quo cuncta abripiuntur, extare fontem & causam; cum etiam per se notum sit nihil fieri sine causa. Minor verò, in qua totum negotium positum est, duo dicit, fontem illum debere esse primum aliquod movens; & præterea, primum illud movens debere esse immobile, quibus semel demonstratis, res omnino confecta censebitur.

Probatur ergo prima pars: In moventibus & motis, seu quod idem est, in mutantibus & mutatis, non potest procedi in infinitum; ergo fons motûs & mutationis necessariò collocandus est in aliquo primo movente. Consequentia patet

ex terminis; quippe illud in quo sistitur processus est primum movens. Antecedens probatur tripliciter. Primò, in moventibus motis subtracto primo medium non movet; Et enim non movet nisi quia movetur, id est quia supponit aliquid priùs à quo motum sit: Atqui si procederetur in infinitum, omnia essent moventia mota, & nullum haberet simpliciter rationem primi moventis; ergo nunquam movere possent; ergo extra totam collectionem moventium motorum oportet esse aliquid movens non motum ab alio, id est primum movens. Et certè si tota collectio sit mota ab alio, vitari nequit, quin, si nihil aliud sit præter collectionem, dicatur mota ab eo quod non est.

Secundò: Causa instrumentalis non movet nisi mota à principali, ut pote cùm de ejus ratione sit ut agat in virtute principalis: Sed si procedatur in infinitum in moventibus motis, omnia erunt instrumenta motûs, & nulla ejus principalis causa; ergo impossibile est ut procedatur in infinitum in moventibus motis, ita ut non assignetur extra illa aliquid per se movens principaliter. Declaratur minor: Et enim, id quod movet motum, se habet in motu ut instrumentum ejus à quo movetur ut moveat; ergo si omnia sint moventia mota, & nullum movens ab alio non motum, omnia erunt instrumenta, & nulla causa principalis.

Tertiò demum: Movens motum non se habet nisi ut medium, & ut canalis deferens motum, & magis ut mobile quàm ut movens; ergo vel assignandus erit fons motûs à quo primò deriver in illos quasi canales, & respectu cujus tota illa multitudo se habebit ut unum mobile; vel fa-

tendum esse aliquod mobile quod movetur sine motore, & canalem qui fluat sine fonte in illum influente; quæ tam repugnant, quàm, ut vulgò aiunt, esse baculum sine extremis, & montem sine valle.

Dici tantùm posset, Aristotelem admittendo generationes ab æterno, debuisse admittere processum in infinitum in generantibus genitis.

Sed facilè respondetur, Aristotelis positionem nihil obstare ratiociniis jam factis, quippe quorum vis posita est, non in eo ut esse nequeant infinita generantia genita, & moventia mota, sed in eo ut præter illam multitudinem seu finitam seu infinitam moventium motorum oporteat esse aliquem fontem motûs, quia ab alio illũ non accipiat, & huic multitudini communicet. Et certè si repugnat esse unũ aut duo moventia mota, quin statim sit aliquid præterilla, à quo moveantur; à fortiori repugnat esse infinita moventia mota, nisi præter illa sit aliquid aliud à quo infinita illa multitudo constituatur in motu, exciteturque illud, ut ita dicam, commercium quod est in accipiendo & dando motum. Vnde confugiendo ad infinita moventia mota Athæi non vitant necessitatem primi motoris, sed magis commendant motûs ab eo derivati efficaciam, quod potuerit in infinita propagari.

Probatur verò secunda pars minoris principalis, nempe primum illum motorem deberet esse immutabilem. Omne quod mutatur ab alio mutatur: Sed primus ille motor ab alio mutari nequit, ergo est prorsus immutabilis. Minor patet ex terminis: neque enim esset primus motor,

si priorem supponeret, à quo mutaretur. Maior verò à nobis demonstrata fuit in fine Physicæ: Et præterea manifesta est tum experientiâ, quâ videmus mobilia quiescere, donec aliquid in ex motum excitet: Tum communi animi notione, quâ notum habemus, inter movens & mobile esse relationem & subiectionem, quatenus id quod mutatur dependere censetur à suo motore; patet autem non esse relationem, dependentiam, ac subiectionem eiusdem ad seipsum: Cum demum ex ipsis fontibus mutationis; Etenim per se subiectum mutationis est potentia privata actu, ac verò per se causa, efficiens mutationis est actus. Patet autem quod privatio actûs non potest esse per se, actus & causa efficiens actûs, aliàs *non esse* efficeret *esse*; ergo necessariò distingui debet movens à mobili, seu causa efficiens mutationis ab eius subiecto.

Atque exinde confutata manet responsio quæ petit posset ex fontibus Scoti; nempe in eo quod mutatur posse esse virtutem mutationis causativam, ut in pipere est virtus causativa caloris: Vt enim se habeat hac in parte opinio Scoti, non enervat vim nostri argumenti; quippe semper oportet illam virtutem esse reipsa distinctam à subiecto quo transmutat. Vnde vel illa virtus, quæ supponitur primus fons mutationum, est etiam per se mutabilis vel non; si non est mutabilis, iam tenemus id quod quærimus, nempe motorem immutabilem, solâmque discutiendum supererit, an illa virtus Primo motrix immobilis sit accidens vel substantia, subsistens vel recepta, &c. Si autem illa virtus motrix sit rursus mutabilis, iam oportebit eam comparari

ad aliam priorem ut subiectum transmutabile ad suum transmutativum.

Vnicum effugium superesse potest Atheis adversùs efficacissimum hecce ratiocinium: Nempe illud quidem satis demonstrare inesse rebus fontem quendam motûs ac mutationum: At illum non esse Deum, sed aut naturam, at vult Plinius; aut elementa, ut vel Empedocles, aut, quod proprium semper fuit Philosophorum Atheizantium perfugium, Atomos seu particula infinitas in infinitio spatio ab æterno & in æternum innatâ sibi vi agitatas.

Sed facilè excluduntut ab hoc effugio: In primis enim *natura* vacuum & inane nomen est, nisi determinetur ad aliquam primam naturam moventem immotam: Elementa verò, cùm ipsa mutationi ac generationi obnoxia sint, aliundeque constet ex iam dictis oportere primum fontem mutationum esse immutabilem, manifestè non possunt esse prima moventia. Porro atomi, præter quàm quod sunt magna fabula, etsi darentur, ad summum haberent rationem materiæ, ut lapides respectu domûs. Vnde præterea oporteret addere causam effectricem ac moventem illam materiam: Vt meritò Tullius reprehenderit ineptum philosophandi modum Epicuri, qui cùm positis infinitis atomis immensam materiam quasi collegerit ad fabricam mundi, causam efficientem præcipuam prætermisit.

Replicari posset, in Atomis duo esse, molem & gravitatem; quæ duo ita se habent invicem, ut moles quidem sit quasi materia patiens, gravitas vero quasi primum æternumque hujus materiæ principium movens.

Sed facilè confutatur : Et enim gratis admissâ æternâ gravitate atomorum, hæc esse non posset primus fons omnium mutationum. Primò, quia cùm gravitas sit virtus inhærens substantiæ atomorum, non potest esse illis immutabilior, proindeque nec prima virtus movens immobilis. Secundò, quia cùm subjectum ex se nequeat se reducere in actum, oportet assignare causam, quæ ab æterno fecit ut substantia atomi quæ ex se est subjectum capax gravitatis, esset actu gravis. Tertiò demum, quia oportet primam virtutem motricem esse fontem omnium motuum, quos in mundo cernimus. Quis autem adeo desipiat, ut sibi persuadeat vitam, sensum, appetitum, rationem, libertatem, ariosque tam præclaros motûs quos in nobis experimur, oriri ex illa cæca, stupida mortuaque gravitate? Furor est perfectò, furor, negato Deo vivo & vero, quem natura inspirat, ratio demonstrat, totus mundus prædicat, hæc portenta chimerarum loco ejus substituere, illisque absurdissimis principiis vitam, mentem, sapientiam, omnia bona accepta referre. At impiissimis hominibus hæc pœna debebatur, ut qui optimum patrem ac principem agnoscere recusant, tam vilibus primis principiis sese turpiter subiiciant.

§. II.

Demonstratur existentia Dei sub ratione primæ causæ, entis necessarii, entis perfectissimi, suprimi moderatoris Vniversi.

SEcunda demonstratio existentiæ Dei petita ex ratione primæ causæ hoc pacto cõfici potest. Manifestum est in rerum natura quædam effici, cùm antea non essent, id est accipere esse ab alio, nempe à sua causa effectrice. Et enim nobismet conscii sumus, nos non semper fuisse, sed ab aliquo præexistente accepisse esse; quod & idem meritò sentire possumus de aliis viliioribus animâ nostrâ, nempe tellure, aqua, igne, imò astris ipsis ac cælis, quippe cùm hæc sint imperfectiora mente & ratione in nobis ab aliquibus annis exortâ & vigente. Atqui impossibile est omnia accepisse esse ab alio, ita ut nihil in mundo sit à se; ergo deveniendum est ad primam causam incausatam, quæque sit prima origo essendi. Major patet: Minor ita demonstratur. Quæ habent esse ab alio, non sunt nisi sit illud aliud à quo habent esse: Sed si omnia sint ab alio, non est illud aliud à quo omnia dicuntur esse; ergo si omnia essent ab alio, reipsa nihil esset. Major nota est. Minor declaratur; etenim non est aliud ab omnibus; non enim diceres *omnia*, si aliud supponeres præter illa, ergo si omnia sunt ab alio, sunt ab eo quod non est, seu non est id à quo supponuntur esse.

Responderi solet nomine Atheorum, omnia quidem divisivè sumpta esse ab alio, non tamen collectivè, ut omnes homines singularim sumptos

esse quidem ab alio, ut Roboam à Salomone, Salomonem à Davide, Davidem à Iesse, Iesse ab Obed, & sic in infinitum procedendo versùs æternitatem; cæterùm ipsum genus humanum à nulla alia causa extra se positâ esse causatum, quia nunquam cœpit.

Sed hæc responsio puerile est effugium, ad quod antiqui illi Philosophi, etiam si quid Deum negavere, non recurrebant; quippe qui omnino persuasum habere, necessariò admittendum esse in rebus aliquem primum essendi fontem. Primò, quia tota collectio entium ab alio, seu effectuum, est eiusdem rationis ac singula, nihilque illis addit quàm numerum: Patet autem quod numerus effectuum non excludit causam, sed quantò magis multiplicantur effectus, tantò magis multiplicatur necessitas causæ; ergo si intelligi nequit unus effectus sine causa, ita nec à fortiori infinita collectio effectuum. Secundò, quod ex sui ratione dicit non esse, nunquam incipiet esse, nisi sit aliquid extra illud à quo esse accipiat: Sed ex sui ratio collectio entium ab alio dicit ex se non esse, non enim dicuntur *entia ab alio*, nisi quia ex se non habent quo sint; ergo supponit causam à qua acceperit esse. Tertiò, difficilius est esse per totam æternitatem quam per annum: Sed ea quæ sunt ab alio hoc anno, nunquam fuissent, nisi fuisset aliquid extra illa à quo accepere esse; ergo à fortiori collectio entium ab alio esse non potuit per totam æternitatem, quin fuerit extra illam causa aliqua æterna dans illi non modò esse, sed etiam perennem illam essendi successionem. Sicque luce clarius demonstratum manet admittendam esse causam essendi æternam, à qua sint quæ sunt ab alio. Quod ratiocinium duobus verbis

complexus est Propheta regius; *Scitote*, inquit, *quoniam Dominus ipse est Deus; ipse fecit nos & non ipsi nos.* Quasi diceret, ut nos nobis *esse* non dedimus, ita nec ullus unquam hominum: Vnde quærendus est aliquis generis nostri Dominus, cui acceptum *esse* & nos & quinque fuere homines, debeamus: Quique ob id sit Deus noster.

Tertia Demonstratio petita ex dote entis necessarii sic breviter conficitur. Impossibile est ut omnia sint contingentia, cùm enim contingens sit quod possibile est non esse, possibile esset nihil fuisse, imò nihil esse potuisset, quia quod possibile est esse, non potest sibi dare esse; ergo oportet dari in natura immobilem essendi basim, cui necessariò competat esse: Imò quæ sit ipsum *esse* subsistens; non enim ei necessariò & à se competeret esse, si esset solùm subjectum essendi & non ipsum *esse*, quia omnis essendi potentia ab alio existente in actu debet habere esse.

Antiqui Athei videntur ad id respondisse, necessariam illam æternamque essendi basim non aliam esse quàm materiam. Verùm cùm materia non sit nisi essendi potentia, saltem formaliter inquantum est materia; nisi corresponderet æternæ materiæ æterna quoque causa efficiens ac dans illi *esse*, non esset ab æterno nisi æterna quædam essendi privatio. Vnde hac in parte peccarunt apertissimè contra prima Philosophiæ fundamenta materiam sine causa effectrice sibi proportionata inducentes.

Quarta Demonstratio petita ex ante infinitè perfectio ita proponi potest. Cùm in rebus aliæ aliis perfectiores sint in essendo, ut animalia plã-

tis, homines animalibus, oportet rem omnium perfectissimam dari, aliàs fieret processus in infinitum in perfectione essendi; imò sic daretur infinita res perfecta, quamvis ad eam numerando perveniri non posset. Sed res illa perfectissima est Deus, quippe id sibi volunt omnes qui *Deum* nominant, ergo datur Deus. Et confirmatur: Etenim cùm ea quæ possunt esse non sint possibilia nisi quatenus continentur in existentibus, res perfectissima omnium non est aliquid merè possibile, sed necessariò debet esse existens.

Neque dicas, rem perfectissimam non esse aliquam unam, sed totam rerum summam: Etenim quia in ipsa summa una res est perfectior aliâ, oportet ut gradatio perveniat ad unam in summa perfectissimam.

Quinta demum eaque illustrissima demonstratio petitur ex ratione supremi gubernatoris. Hæc dos præcipua est Divinitatis, adeo ut cæteris concessis, illâ solâ negatâ, negetur Deus. Quapropter Athei censeri debent illi omnes, qui etsi admittant primum fontem motûs, primam causam, ens necessarium ac perfectissimum, negant tamen illud esse intellectu præditum ac regere naturam, ut Epicurei, & ex Antiquis naturalistis non pauci. Cæterùm ut hæc demonstratio magni momenti est ita non tam humano ratiocinio, quàm publico totius naturæ testimonio constat. Quippe per se notum est, iis effectibus præesse summam perfectamque rationem moderatricem, in quibus relucent omnes agentis perfectissimè intelligentis ac sapientissimè universa disponentis characteres; Aliàs enim, quod absurdum est retribueretur effectibus causa, à qua se

se totis abhorrent, & denegaretur illa conata ac germana, quam se totis exiguunt: Atqui in dispositione mundi ac effectibus naturæ relucent omnes agentis propter finem characteres; ergo mundo & naturæ præsidet causa agens propter finem, id est sapientissima & intelligentissima. Minor, in qua sola est difficultas, fuit à nobis satis luculenter demonstrata in Physica agendo de causa finali, ut nihil necesse sit jam satis inculcata repetere. Vide ibi dicta.

§. III.

Adduntur quædam confirmationes, & solvuntur que objectiones Authorum.

PRæter has quinque illustres demonstrationes, existentia Dei potest aliis rationibus confirmari; sed quas brevitatis causas indicasse sufficiat.

Prima petitur ex consensu omnium ætatum, ac nationum mundi ac veluti communi conspiratione in agnoscenda colendaque Divinitate. Ecquæ enim tanta vis colligat tot homines, tum in aliis dissentientes, in hac sententia, coëgitque etiam sapientissimos & independentiæ avidissimos, ut Divinitatis dominium sponte, constanter, lætique agnoscerent, si totum chimæricum esset? Planè ea alia non fuit, quàm ipsius Authoris naturæ Dei, qui sui notionem omnibus inservit, ut totius vitæ rationalis præcipuum fundamentum.

Secunda petit, potest ex ipsa anima nostra, quam sentimus ratione, sensu, libertateque præditam esse, divinumque aliquid respirare, ac corporibus naturaliter præeminere; imò dum illi

jungitur, præsidere ac dominari, nec tamen prorsus independentem esse, sed alicui subjici, qui & eam effecerit, & corpori alligarit, & legibus quibusdam astrinxerit, &c. Quis igitur est author hujus animæ? Quis eam corpori huic morali præfecit? Quis alligavit? Quis etiam repugnantem coërcet? Quis ei corpus aptavit? Quis subjecit? Quis utrique utriusque tantum amorem inspiravit? An agens irrationale ac corporeum? At ipsa naturaliter præeminet corporibus, repugnatque irrationale rationali essendi, vivendique, atque omnium perfectionum principium esse. Agnoscamus igitur Patrem illum spirituum, & rationis fontem, eumque non mortuum ac irrationalem, sed perfectissimè vivum ac intelligentem.

Tertia repeti potest ex analogia mundi cum homine. Quippe sapientissimè celebrarunt Antiqui, hominem esse mundi quoddam compendium. Vt igitur anima præest corpori, & ratione suâ illud regit; ita par est æstimare totam hanc molem corporum in unum universum ut plura membra in unum corpus adunatam subesse alicui universali rationi: Neque enim ratio nostra regens corpus tot tamque insignibus indiciis se prodit extrinsecùs, ac ratio illa suprema regens mundum. Quippe nimium felices sumus, si in componendis nostris negotiolis, mundi naturæque ordinem vel à longè possimus imitari.

Quarta demum, ne plura accumulem, repeti potest ex illis ipsis, qui Deum ignorant aut negant. Quippe primi sunt homines stupidi, ac tantùm non belluini: Nam inter omnes politiores populos Divinitatis notitia & cultus semper floruere. Secundi verò sunt homines aut attabiliosi

& quodam furoris œstro correpti, qui immanem hanc impietatem ut non vulgatis ingenij audaciam affectant ; Aut facinorosi ac perditissimæ conscientiæ, qui ut omne humanum divinumque jus liberiùs violent, extirpatis cæteris æqui ac boni columinibus, hoc postremum totius bonæ vitæ fundamentum in corde suo subvertere nituntur ; Aut scioli quidam reipsa inepti, sed usque ad insaniam superbi, ac præsidentes, quibus heroïcum quoddam facimus videtur certissima quæque audacissimè pernegare; Aut voluptuosi ac vitæ mollitie perditi, quorum mens sepulta in carne & sanguine nihil divinum potest sapere : Aut demum scurræ ac ridiculi nebulones, nullius frugi, nullius nisi ad malignas nugas ingenij, toti ad seria & optima quæque facetiis corrumpenda geniti. Ex hac hominum colluvie, ex his humani generis approbriis emergunt. Athei : Qui omnes sublato negatoque Deo, malignè exultant ut de quodam egregio facinore, instat seditiosorum civium optimo principe ac reipublicæ parente obtruncato.

His omnibus addi possent illustres confirmationes ex ordine gratiæ petitæ. Sed hoc genus argumenti totum Theologicum est, à quo proinde libenter abstinemus; quippe cùm ad veritatem tam apertam demonstrandam ea pauca quæ de fontibus naturæ de promptsimus, sint sufficientissima. Nunc ad objectiones pergamus. Quamquam infirmæ admodum sunt ; quæque nullam aliam vim habent, quàm vel in audacia proponentium qui ut suas fabulas confidentissimè divendunt, ita quidquid suæ perfidiæ adversatur, pertinacissimè inficiantur; vel certè in imbecillitate audientium, qui innatâ quadam cordis hu-

mani improbitate, cùm in veris ac optimis dogmatibus non nisi multis argumentorum arietationibus defigi valeant, minimo probabilitatis flatu in prærupta falsitatum ac malignatum opinionum facilè abripiuntur. Sed ut se habent hæ objectiones, referendæ nobis sunt ac refutandæ.

Igitur objici potest primò: Res tanti momenti, ut est Deus, non debet induci in rerum natura sine gravissimo fundamento: Malè enim consuleretur libertati hominum, si tantus tamque timendus Dominus eorum cervicibus gratis imponeretur. Atqui rationes quæ Deum probant, esto sint efficaces, nos tamen omnino convincentes sunt, quippe videntur solvi posse; ergo non videtur admittendus.

Secundò, si extaret Deus summè bonus, nihil malè fieret; non enim summè bonus est qui mala impedire non vult, aut non potest: Atqui plurima mala fiunt; ergo non datur Deus summè bonus.

Tertiò; nemo prudens patitur sibi à subditis irrogari injuriam, si prohibere possit: Sed ab impiis & blasphemis videmus impunè irrogari injuriam Deo; ergo videtur non existere Deus qui illos coërcere possit.

Quartò videmus res humanas pessimè administrari, malos prosperè agere, bonos opprimi, seductores & hypocritas suum virus latè diffundere, simplices & veraces contemni, &c. ergo videtur non esset Deus, qui hæc curet.

Quintò; si esset Deus, curaret utique homines, neque proinde sineret eos tot ærumnis miserè conficei: ergo nullus esse videtur.

Sextò, verus Deus veto suo culti provideret,

ac proinde tot religiones erroneas non permitteret. Atqui innumeræ sunt inter se pugnantes, ac genus humanum miserum in modum discerpentes; ergo aut Deus non est, aut certè homines non curat.

Hæ simlisque fursuris argumentationes sunt quas Atheï jactare solent ut invictas demonstrationes. At quis sanæ mentis non videt puerilia ratiocinia esse, quæque comparatione gravissimarum rationum quibus stabilitur existentia Divinitatis, nullius prorsus momenti habeantur. Atque ut in singulis, quàm facilè confutari possint, ostendamus.

Respondeo ad primam, in primis nullam veritatem, etiam earum quibus homines maximè confidunt, tot tamque validis argumentis stabiliri, ac divinitatis existentiam. Sed nihil mirum, Atheos eorum vim minimè sentire, quippe qui nihil magis cordi habent, quàm ut ab oculis amoliantur motiva quibus ad Deum reduci possent: cùm è contra toti sint in exaggerandis iis quæ suæ perfidiæ tantisper favent. Addo tamen præterea hominem bonum ac minimè protervum etsi essent, minùs quàm sunt, valida, debere iis libenter acquiescere, quia Deus non est aliquid gravè & onerosum, ut illi ineptè calumniantur, sed optima ac convenientissima res quæ cogitati ac optari possit, proindéque digna quam omnes boni cupiant existere. Sed radix totius mali est, quod Athei, cùm sint pessimi, optimi principis potestatem ac censuram reformidant, ut rei judicem quantumvis bonum: Atque idcirco nullum non moliuntur lapidem ut illum recusent. Quàm meliùs foret, ut omnes boni esse satageremus, atque tales in quibus nemo bonus quidquā vale-

ret reprehendere ! Planè tunc sentiremus Deum non esse formidabilem Dominum, quem nobis expediat non esse, sed magis optimum patrem, quem totis votis nobis præesse cupiamus. Qui sunt hujusmodi, facilè agnoscunt quàm validis argumenti stabilita sit Dei existentia.

Respondeo ad secundum, Decere summum bonum, ut ea mala non impediat, ex quibus majora bona redundant. Vnde nihil mirum, si Deus licèt optimus non omnia mala tollat. ne majora bona impediat; Præcipuè quia ita fert conditio rerum ab originale nihilum.

Respondeo ad tertium, Dei sapientiam decere ut unumquodque regat juxta suam conditionem. Cùm igitur homo ex naturæ suæ conditione sit liber libertate defectivâ, oportuit ut tantisper sibi permitteretur, suaque frueretur libertate; etiam si illà esset aliquando abusurus in contemptum Dei. Non enim contemptus ille nocet Deo: sed magis suo tempore punitus ejus justitiam commendabit.

Ad Quartum respondeo, res humanas plerumque malè administrari, quia administrantur ratione humanâ. quæ plerumque deficit; sed corrigetur suo tempore à ratione divina. Neque interim præjudicium fit bonis, quia injuriæ ipsæ transeunt illis in illustrem materiam virtutis. Vnde non sunt jacturæ, sed semina copiosâ messe suo tempore compensanda.

Ad Quintum respondeo; admodum ingratum esse, qui videre nolit quanta bona hominibus largita sit divina benignitas. Quod si quibusdam malis permixta sint, ea ferè omnia proficiscuntur ex malignitate hominum divinis beneficiis ac suâ liberalitate abutentium ad sese mutuò devoran-

dum ac divexandum. Sed ecce Epicuræos in hac parte sibi egregiè contradicentes; Quippe ex una parte celebrant miserias humanas ad eliminandam Divinitatis providentiam; cùm aliunde jactitent nemini malè esse, nisi propter suam insipientiam, naturamque nobis bonorum plusquam satis semper tribuere ad bene beateque videndum.

Ad sextum respondeo Deum satis providisse cultu suo; tum per lumen naturale, quod nos Dei agnoscendi amandique continuò admonet; tum per specialem instructionem, quam primis parentibus commisit posteritati tradendam, atque identidem collapsam restauravit. Sed hominum socordia & malitia in causa est tot errorum utrumque lumen extinguentium, quatenus alij quidem seducere gestiunt, alij verò seduci. Quam pruriginem, ut docet Theologia & confirmat experientia, malus quidam genius inflammat. Vnde ex eo argumento nihil quidem adversùs Dei providentiam colligi debet, sed tantùm conjectandi locus datur, genus humanum scelere quodam in omnes vulgato iram Dei potuisse provocare, atque idcirco propriæ nequitiæ ac malorum geniorum potestati esse permissum. Sed hæc de re plusquam satis.

ARTICVLVS II.

De Attributis Dei, ac potissimùm de Deo creatore.

Demonstratâ Dei existentiâ ac positâ communi illâ Divinitatis notione, quâ omnes intelligunt nomine *Dei* Ens à se, quod iis omnibus quæ sunt, est ut fons & principium essendi, facilè deduci possunt ejus attributa : Atque ut rem, quam pro merito expendunt Theologi, tantisper solùm, & ut aiunt, crassâ Minervâ delibemus.

In primis, cùm tantopere celebraverimus actum & potentiam ut cõstitutiva entis, sequitur manifestè Deum esse actum purissimum, plenissimamque essendi actualitatem nullâ potentialitate dilutam. Quippe cùm in compositis ex actu & potentia essendi, & oporteat potentiam reductam fuisse ad actum essendi ab aliquo existente in actu; non enim est seipsa reducta esse potest, cùm magis ex seipsa dicat privationem actûs cum capacitate illum ab alio recipiendi : ergo primum essendi principium, scilicet Deus, non potest esse per constitutionem potentiæ & actûs; sed per omnimodam actualitatem.

Secundò sequitur Deum esse unicum & infinitum : Quia actus non finitur & multiplicatur nisi per potentiam, in qua recipitur, ut supra ostensum est : ergo si *esse* divinum est actus irreceptus, erit unicus & infinitus.

Tertiò sequitur Deum esse immutabilem: Omnis enim mutatio supponit potentiam ad terminum mutationis, & etiam supponit causam mutantem & moventem: Deus autem nec est in potentia ad aliquid, nec subjacet causæ à qua moveri possit.

Quartò sequitur Deum esse æternum: Quia æternitas est mensura entis omni ex parte immutabilis.

Quintò sequitur Deum esse immaterialem & spiritualem: Est enim actu purus, ac proinde omnis materialitatis expers.

Sextò sequitur Deum esse intellectu & voluntate præditum: Quia istæ perfectiones conveniunt substantiis spiritualibus: ergo sicut Deus est maximè spiritualis, ita & maximè intellectualis.

Sequitur septimò Deum esse libertate præditum, proindéque omnia liberè producere: Quia libertas est proprietas voluntatis.

Sequitur octavò Deum esse summè bonum: Quia continet in se plenitudinem omnium perfectionum, quas communicat creaturis.

Sequitur nonò Deum esse omnipotentem: Quia cum contineat totam essendi plenitudinem, omnia potest intra lineam entis. Non potest tamen contradictoria, quia contradictio destruit ens.

Sequitur decimò Deum esse immensum, & ubique præsentem, ac omnia cognoscentem: Cùm enim si omnium causa, necesse est, ut ubique sit præsens, & omnia cognoscat, sicut peritus artifex cognoscit sua artefacta. Verùm iis leviter delibatis, solùm tantisper dicendum de emanatione rerum à Deo; Quippe de qua idem-

tidem mentio nobis incidit in decursu Philosophiæ.

Igitur cùm omnes, qui Deum agnovere, illum semper habuerint ut omnium aliorum causam & Dominum, non omnes tamen eodem modo intellexere hanc rerum à Deo emanationem. Quippe alij, cùm non satis caperent immensam Dei potestatem, putavere huic emanationi præsupponendam esse materiam, quam proinde æternam habuere, & ex quâ Deus cuncta conficeret: Alij verò è contra non modò Deo, sed etiam aliis rebus potestatem attribuere producendi aliquid ex nihilo. Vt utrumque confutetur.

Dico primò: Deus creavit omnia, etiam materiam primam. Conclusio est de fide.

Probatur ratione D. Thomæ. Causa universalis entis debet producere omnia, quæ sunt sub linea entis participati: Sed Deus est causa universalissima entis; ergo debet causare omnia, quæ sunt sub linea entis. Atqui materiam prima comprehenditur sub linea entis, est enim potentia ad essendum; ergo non solùm omnia alia, sed etiam materia prima est causata à Deo.

Confirmatur: Tum quia Deus est universalior causa, quàm cætera entia ab ipso producta; ergo debet minus præsupponere, quàm ipsa. Atqui cætera entia solùm præsupponunt materiam primam, ex quas suos effectus producunt, ergo Deus non debet illâ supponere. Tum quia Deus producit entia immaterialia, ut Angelos, qui non producuntur ex aliqua materia, sed ex nihilo; ergo potest elucere suos effectus de nihilo, ac proinde causare totum id, quod est in rebus, etiam materiam primam.

Dico secundò: Nulla creatura potest creare per

modum causæ principalis.Ita D.Thomas 1.part. quæst.45. art.5.

Probatur conclusio ejus ratione: Nulla creatura potest respicere ens sub universalissima ratione entis: Atqui causa creans debet respicere ens sub universalissima ratione entis: ergo nulla creatura potest creare.Minor constat:Nam causa creans nihil supponit de ente,ergo debet respicere universalissimam rationem entis comprehendentem omnes essendi modos. Major verò declaratur:Etenim ens sub universalissima ratione entis est effectus proprius Dei,oportet enim universalissimæ causæ assignare universalissimum effectum.

Dico tertiò: Creatura non potest esse instrumentum physicum ad creationem. Ita expressè D.Thomas 1. part.quæst.45 art.5.

Probatur conclusio ratione D.Thomæ: Intantũ aliqua causa cooperatur instrumẽtaliter alteri, inquantum per aliquã actionem sibi propriam attingit subjectũ,circa quod operatur causa principalis:Atqui nulla creatura potest habere actionẽ attringentem subjectũ ipsius creationis;ergo non potest instrumentaliter creare. Minor constat: quia creatio non supponit subjectũ. Major verò declaratur: Si enim instrumentũ non ageret per actionem sibi propriam circa tale subjectum,non posset dici instrumentum, sed tantùm medium.

Confirmatur utraque conclusio. Nulla virtus eductiva est ullo modo creativa, ut patet ex terminis, creativum enim est quod agit ex nihilo, eductivum verò quod agit ex præsupposito subjecto:Atqui omnis virtus recepta in creatura est eductiva: ergo nullo modo est creativa. Declaratur minor ex D.Thoma 1.p. q.45. art.3,ad 1.

Cùm enim omnis virtus quæ est in creatura sit participata ab aliquo subjecto, nihil ampliùs facere potest, nisi ut subjectum aliquid participet: Atqui facere ut subjectum aliquid participet, est educere, ergo, &c.

Objicies primò, ex Augustino tractatu 72. in Ioannem, *Majus opus est ut ex impio justus fiat, quàm creare cælum & terram*: Sed creatura potest esse instrumentum physicum justificationis impij; ergo & creationis. Secundò ad creationem non requiritur virtus infinita; ergo sufficere potest virtus creata. Probatur antecedens: effectus creationis est finitus; ergo non exigit virtutem infinitam.

Respondeo ad primum cum D. Thom. 1. 2. q. 113. art. 9. distinguendo majorem: Iustificatio est majus opus, quàm creatio, quantùm ad substantiam operis, concedo; quantùm ad modum productionis, nego. Quamvis enim gratia, per quam justificamur, sit dignissima creaturarum, quia tamen fit ex præsupposito subjecto, quantùm ad modum fiendi non est tantùm opus, nec requirit tantam virtutem, quantam exigit productio minimæ creaturæ ex nihilo.

Ad secundum nego antecedens. Ad probationem, distinguo antecedens: Effectus creationis est finitus, materialiter & entitativè, concedo; formaliter & in ratione effectûs, nego. Quamvis enim res creata sit finita, v. g. musca; attamen cùm fiat per creationem, debet terminare virtutem respicientem ens sub universalissima ratione entis, ideoque infinitam: Vnde etiam musca sub ratione entis creati est effectus exigens virtutem infinitam. Adde præterea ex D. Thoma 1. part. quæst. 45. art. 5. ad 3. *Quod si tantò major*

virtus requiritur in agente, quantò potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla est proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quàm præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Vnde effectus creationis ex modo finiendi est infinitus.

ARTICVLVS III.

De Angelis.

ANgelos vocat Dionysius, *Mundissima divinitatis specula*, eo quòd in illis divinæ cognitionis claritas, ut solis fulgor in speculo resplendeat. Nulla ferè natio est, quæ non noverit Angelos, quamvis cæca gentilitas eos cum Deo confunderet, Deosque vocaret, ex quo Idololatria pullulavit, quæ adorabat simulachra malis Angelis dicata. Circa Angelos disputant Theologi, Metaphysicus verò solùm quædam faciliora prælibat, scilicet an dentur, quomodo intelligant, & invicem loquantur, & ad corpora se habeant. Pro quorum explicatione.

Dico primò: Dantur in Vniverso substantiæ incorporeæ, quæ dicuntur *Angeli*. Conclusio est contra quosdam Antiquos, qui vel negabant dari spiritus, ut Sadducæi & Epicuræi, vel dicebant omnem spiritum esse receptum in corpore, excepto Deo. Vnde dabant corpora etiam Angelis

quamvis subtiliora. Pro qua sententia referuntur quidam ex sacris Ecclesiæ Doctoribus.

Probatur tamen conclusio, quæ modò est doctrina Ecclesiæ: Omne agens intendit perfectè assimilare sibi effectum suum quantùm ejus conditio patitur. Sed mundis non assimilaretur perfectè Deo, nisi darentur Angeli; ergo dantur. Major patet, præcipuè de Deo, qui condidit mundum, ut in illo repræsentaretur. Minor verò probatur: Tunc opus censetur perfectè simile agenti, quando imitatur ipsum secundùm id, per quod agit: Sed Deus causat mundum per modum agentis intellectualis & incorporei; ergo debent dari in mundo creaturæ incorporeæ & intellectuales, quæ repræsentent Deum quantùm ad spiritualitatem & incorporeitatem omnimodam.

Si verò dicas dari animam rationalem, quæ hanc Dei spiritualitatem satis repræsentat; contra instatur: Nam anima rationalis est solùm imperfectè incorporea & spiritualis, siquidem emendicat cognitionem intellectivam à sensibus, & est capax informandi corpus; ergo præter ipsam dari debent in mundo substantiæ perfectè spirituales & intellectuales. Probatur consequentia, Vt enim acutè ait Cajetanus, natura est magis solicita de rebus perfectis, quàm de imperfectis. Vnde si produxit substantiam spiritualem imperfectam, à fortiori debuit producere aliquam perfectè spiritualem.

Confirmatur: Tum quia cùm videamus esse res purè corporeas, ut arbores; & alias partim corporeas, partim spirituales, ut homines; debent etiam dari res purè spirituales, scilicet Angeli. Tum quia plures Angelorum effectus legimus in

historiis : constat enim homines correptos fuisse ab huiusmodi spiritibus, ita ut per aëra rotarentur : linguis, quas nunquam didicerant, loquerentur res absentes manifestarent, &c. quæ omnia fieri non possunt à spiritibus illis separatis, qui dominantur corporibus ; ergo dantur huiusmodi spiritus incorporei.

Dico secundò : Angeli intelligunt per species à Deo infusas, in quibus res omnes naturales clarissimè cognoscunt. Vnde non discurrunt, sed in illis speciebus omnem veritatem, cujus sunt capaces intuentur. Loquuntur verò invicem per directionem conceptuum, inquantum scilicet unus Angelus vult cogitationem suam innotescere alteri, hoc ipso enim dat ei jus in suum secretum, sicque fit ut talis cogitatio incipiat relucere in ejus speciebus.

Prima pars patet : Cum enim non habeant sensus corporeos, quibus colligant species rerum, sicut anima rationalis, necesse est ut illas recipiant ab eo, sub quo immediatè collocantur, & à quo immediatè receperunt intellectum suum, proindeque species intelligibiles, quibus perficitur.

Secunda verò sequitur ex prima : Si enim recipiant species à Deo, in quibus vident veritatem, non indigent inquirere illam per discursum, sicut homo, qui ex rebus notis infert ignotas.

Tertia tandem pars ex eo collegitur, quod inter Angelos debeat dari communicatio cognationis, sicut & inter homines, aliàs non possent invicem conservari, nec proinde societatē instituere. Non apparet autem alius modus expeditior communicandi conceptus inter substantias purè spirituales, nisi per directionem voluntatis, quatenus unus Angelus vult suam cogitationem

innotescere alteri, sicque dat illi veluti jus in sua secreta.

Dico tertiò: Angeli præsunt corporibus omnibus, sibique formare possunt corpora aërea; in quibus licèt non exerceant opera vitæ, attamen omnia quæ rebus vitalibus competunt, exercere possunt secundùm apparentiam.

Prima pars probatur. Cùm enim mundus sit ordinatissimus, oportet ut inferiora obediant superioribus; unde sicut corpus animatum subjacet animæ, à qua movetur, ita omne corpus subjacet Angelis tanquam sublimioribus spiritibus, ut ab illis possit moveri, prout ipsis placuerit. Nec subjacent modò Angelis corpora, sed etiam ob eandem, quam diximus, rationem gubernantur ab illis. Vnde Augustinus lib. 83. qq. dicit *quod unaquæque res visibilis in hoc mundo habet Angelicam potestatem sibi præpositam.* Et Gregorius 4. dialog. quod in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.

Secunda verò pars constat ex Scripturis & Historiis, sequiturque ex præcedenti; si enim Angelus præest corporibus, quid obstat quominùs aërem, v.g. possit movere, ad densare, figurare, & ad nutum formare.

Tertia verò pars ex eo constat, quod opera vitæ necessariò exigunt formam vitalem: Angeli autem non possunt esse formæ vitales corporum, unde nequeunt exercere opera vitæ, nisi secundùm apparentiam; juxta illud Raphaëlis ad Tobiam, *Videbar vobiscum manducare, & bibere: sed ego cibo invisibili, & potu qui ab hominibus videri non potest, utor.*

ARTICVLVS IV.

De Anima separata.

CVm anima rationalis sit immortalis, & corpori suo superstes, necesse est illam duplicem habere statum, conjunctionis scilicet cum corpore, & separationis ab illo. De primo statu agit Physicus de secundo verò agere pertinet ad Metaphysicum. Cæterùm quamvis de illo statu plura fides doceat, pauca tamen ratio investigare potest, quæ, ut explicentur unicâ conclusione.

Dico primò: Anima separata retinet intellectum & voluntatem. Secundò non tamen potest intelligere per solas species, quas secum tulit ex hac vita. Tertiò, sed intelligit per species à Deo sibi infusas. Quartò, & illæ species infusæ complent eas, quas secum detulit ex hac vita, ita ut quantò plura noverit in hac vita, tantò etiam plura cognoscat in altera. Quintò, in illis verò speciebus cognoscit etiam singularia, quæ gessit, dum viveret (unde Lucæ 16. dives Epulo recordabatur fratrum suorum in inferno,) cognoscit etiam Angelos. Sextò demum, non tamen cognoscit quæ aguntur in hoc mundo, saltem naturaliter, sed tantùm si Deus voluerit revelare. Tota conclusio desumpta est ex D. Thoma 1. part. quæst. 89.

Probatur prima pars : Quia intellectus & voluntas non dependent à corpore, sunt enim potentiæ spirituales : ergo remanent sine corpore in anima separata. Cæteræ tamen potentiæ communes brutis non manent in anima separata, nisi radicaliter, quia subjectantur in composito & organis corporeis.

Probatur secunda pars : Quia species, quas anima habet in hac vita, dependent à phantasmatibus, ita ut nihil repræsentent nisi per conversionem ad phantasmata : Vnde quantumvis docti nihil possunt intelligere turbatâ imaginatione : ergo tales species non sufficiunt animæ separatæ ad cognoscendum, cùm in ea non sit imaginatio.

Probatur etiam tertia pars : Nam anima separata ingreditur conditionem Angelorum, sicut anima conjuncta corpori ingreditur conditionem animalium : ergo sicut anima conjuncta corpori acquirit species per sensus sicut & animalia, ita quoque separata à corpore debet acquirere species à Deo, sicut Angeli.

Probatur quarta pars : Deus debet perficere unumquodque juxta suam conditionem : ergo naturaliter loquendo infundit animæ separatæ species repræsentantes ea, quæ gessit in hac vita, & quæ ad ipsam pertinuerunt, & etiam substantia separatas, scilicet Angelos, cum quibus conversari debet in altera vita : Per quod etiam patet quinta pars.

Demum probatur sexta pars : Quia species illæ solùm repræsentant ea, quæ scire debet anima, illa verò; quæ geruntur in hoc sæculo non pertinent ampliùs ad animam separatam, quæ

est extra hoc sæculum. Attamen species angelicæ repræsentant ea, quæ geruntur in hoc mundo, quia naturaliter Angeli sunt Ministri Dei ad gubernationem mundi: Vnde scire debent ea, quæ geruntur in hoc mundo, utpotè ad illorum ministerium pertinentia, quod non competit animæ separatæ.

QVÆSTIO IV.

De Deo præmotore: Seu, de influxu causæ primæ in causas secundas.

CVM superiùs dictum sit de Deo creatore déque notabilioribus substantiis ab eo immediatè productis, in quibus ejus imago luculentius expressa relucet, tunc dicendum de modo, quo influit in causas à se productas, maximè in voluntatem substantiarum spiritualium, quam cùm apud omnes constet, non modo à Deo moveri, sed etiam præveniri (licet de modo quo prævenitur sit controversia) ideo quæstionem hanc merito inscribimus, *De Deo Præmotore.* Vt verò celeberrima his temporibus difficultas accuratiùs expendatur, & ea quæ veritati lucem aut robur afferre possunt, clarè & distinctè tradantur, rem omnem octo ar-

ticulis ita comprehendemus, ut nos quantùm fieri poterit, intra proprias, id est naturalis ordinis, metas contineamus, remissis iis, quæ ad supernaturalem gratiæ ordinem spectant ad Theologos. In primo igitur articulo statum quæstionis & sententias referemus. In secundo terminos, quorum frequens est in hac difficultate usus, explicabimus. In tertio queremus, possit ne absolutè Deus causas secundas physicè præmovere. In quarto utrum de facto præmoveat & applicet, ubi sententiam D. Thomæ omni argumentorum genere stabiliemus. In quinto, quomodo Deus moveat voluntatem quantum ad actum peccati. In sexto solventur Adversariorum objectiones. In septimo explicabitur concordia libertatis cum divina præmotione. In octavo demum ostendetur sententiam Thomistarum circa Dei motionem omnium remotissimam esse à sententia hæreticorum: Imò è diametro eis oppositam esse, eorumque sacrilega fundamenta radicitus extirpare.

ARTICVLVS PRIMVS.

Aperitur status quæstionis, & Authorum sententiæ referuntur.

CAusas secundas egere Dei influxu ad agendum nemo negare potest, cùm ipsa Scriptura expressè dicat, Deum operari in omnibus, & effectus tum naturæ, tum voluntatis ipsi attribuat: Vt Iob.10. *Manus tuæ, Domine, fecerunt me:* Et Isaiæ 26. *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine:* Et ipse Deus in alio Propheta, *Faciam,* inquit, *ut in præceptis meis ambuletis:* Et demum D. Paulus 1.ad Corinth.12. de Deo, *Omnia,* inquit, *operatur in omnibus.* Vnde necesse est admittere, Deum in omni agente operari. Durandus tamen in 2.dist.1.quæst.5. tenet hunc Dei influxum non esse immediatum, nec distinctum à creatione, quâ dedit omnibus facultates operatrices, & à conservatione, qua res ipsas & earũ virtutes activas conservat. Hæc tamen sententia reiicitur ab omnibus, qui præter actionem creativam & conservativam admittunt alium influxum, quo Deus operetur cum ipsis creaturis. Nam (præterquam quod id satis expressè innuit Scriptura) causæ creatæ non possunt ita emancipari à Deo, quin etiam ad actu agendum indigeant aliquo ejus influxu. Vnde cùm influxus creans & conservans sit solùm ad *esse* & non ad *agere*, præter ipsum oportet alium dari qui sit ad operandum. Quod etiam luculentiùs infrà

onstabit iis omnibus argumentis, quibus necessitas divinæ præmotionis statuetur, Sed ingens controversia est, quomodo se habeat hujusmodi influxus ad actionem creaturæ, utrum scilicet sit physicus & prævius, applicans creaturam ad agendum; an verò sit solùm simultaneus, cooperans creaturæ agenti; seu consistens in quadam associatione influxuum, ita ut Deus dicatur influere in effectum, inquantum influxus Dei & influxus creaturæ associantur ad producendum unum eundemque effectum.

Molina in libro à se edito circa annum 1588. cui titulus est, *Concordia*, & in Commentariis supra quæstionem 19. Primæ partis, aliisque in locis tenet Deum causas secundas physicè & intrinsecè non movere, nec ad agendum effectivè applicare, aliquidve prævium physicum influere, sed omnem activum Dei concursum consistere in quadam conjunctione influxuum, inquantum scilicet virtus Dei virtus creaturæ associantur ad producendum unum effectum, cujus sunt partiales causæ, non quidem partialitate effectus, quasi eius, quod agitur, partem Deus efficiat, partem creatura; sed partialitate causalitatis, quia nec influxus Dei solus sufficit, nec solus creaturæ influxus, sed uterque exigitur. Vnde Deum & creaturam dicit se habere respectu effectus producti, sicut duos homines trahentes simul unum navim, aut idem pondus, ad quod neutrius virtus sola sufficit, portantes. Ecce verba eius 1. part. q. 19. art. 8. disput. 6. *Quo fit ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat & producat effectum suum, sed immediatè cum causa in illius: actionem & effectum, &c.* Et in

fine disputationis, *Cùm dicimus*, inquit, *neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas, esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant, non verò de partialitate effectus. Totus quippe effectus & à Deo est, & à causis secundis, sed neque à Deo, neque à causis secundis ut à tota causa, sed ut à parte causa, quæ simul exigit concursum & influxum alterius, non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, &c.*

Ex quo patet juxta Molinæ ac eius sectatorum sententiam duo manifestè sequi circa concursum causæ primæ cum secundis. Primum est quod propriè physiceque loquendo causa prima non facit ut causa secunda faciat, sed potiùs facit cùm causa secunda facit; ideoque si res suis nominibus exprimantur, Deus non est in singulis creaturarum actionibus physicus motor agentium, sed cooperator; nec dux actionis, sed socius; nec primus virtutum activarum applicator, sed simultaneus adiutor. Non enim juxta hanc sententiam activè movet causas ad agendum, quod formale motoris causarum munus est, sed ipsis agentibus cooperatur. Neque virtutes activas sibi subditas physicè applicat ad actionem, ultimum agendi vigorem, complementum, ac exercitium illis influendo, sed ipsis ex parte sua influentibus influxum suum coniungit & associat ut effectus perfectè sequatur, qui ut sine illis esse non poterat, ita per illas solas produci nequibat, quod sine dubio non ducis applicantis officium est, sed socii adiuvantis.

Secundum quod ex illa sententia sequitur, est

creaturam magis propriè determinare & applicare Deum, quam ab eo determinari & applicari. Cùm enim duo eidem operi simultaneè collaborant, quorum unus ad agendum pro sua parte semper expeditus, paratus, promptusque est, suamque operam alteri sic offert, ut nihil ampliùs ad agendum expectetur, nisi ut iste acceptet, suumque influxum impendat, sicque alium ex otioso efficacem reddat; quis, inquam, ex his duobus dicendus est alterum determinare & applicare? Ille profectò cujus nutus expectabatur, qui propriè cooperationis suspensione remoram actioni adhibeat, qui demum socium suum otiosum, expectabundum, & quasi pendulum actu agentem reddidit, id quod ultimò ad agendum deerat, quoque in alterius potestate non erat impendendo. Atqui apud authores hujus sententiæ res ita constituuntur, ut velint Deum ex parte sua suum partialem concursum continuò creaturis offerre; semperque quantum in se est, paratum, expeditumque esse ad cooperandum, sed expectare creaturæ nutum, consensum, & cooperationem, ut de facto agat: Imò quod magis ad rem facit, putant concursum divinum offerri creaturis indiscriminatim ad omnia, & de se indifferens cùm sit & vagus ac indeterminatis, à creaturis flecti ad hoc genus, ad hunc modum, ad hanc rationem actionis & effectus; cum tamen nolint Deum pari jure indifferentem creaturam flectere ac determinare; ergo propriè loquendo in ordine physico & efficientiæ propriè dictæ. creatura Deum potius determinat, quàm ab eo determinetur, juxta ejusmodi opinionem.

Verùm cùm jus applicandi ac determinandi creaturam

creaturam in ordine physico ac efficientiæ propriè dictæ Deo denegent, ut aliquatenus suam mitigent sententiam, præter concursum simultaneum, qui pertinet ad genus causæ activæ, admittunt motiones morales, etiam prævias, tum exteriores, ut sunt prædicationes, exempla bonorum, occasiones opportunæ, &c. tum interiores, ut sunt sanctæ cogitationes, illustrationes, &c. quibus Deus moraliter alliciat, moveat excitetque causas liberas & cognitione præditas, quæ solæ hocce genere motionis sunt capaces. Sed illud non præteteundum, has motiones morales nihil speciale Deo vindicare, cùm non modò boni Angeli, sed etiam dæmones voluntatem moraliter movere possint: sed de his in discussione difficultatis ampliùs.

Altiùs de Deo divinaque motione sentiunt Thomistæ, docentes cum tota antiquitate, primatibus Theologis & Philosophis, præcipuisque orbis Academiis, Deum non solùm cooperari creaturis, causasque liberas ad bene agendum moralibus motionibus excitare, sed etiam agentia omnia physicè, activè præviéque applicare & movere ad omnes & singulas actiones. Vnde veluti cor membris omnibus vitam, motum & efficaciam inspirat, cujus influxu subtracto omnes vitæ facultates in paralysim incidunt, ita quoque divina Providentia toti orbi, & omnibus causis agentibus vim & efficaciam inspirat, applicando virtutes activas per quemdam impulsum prævium, physicum, & intrinsecum, quem si Deus subtraheret, omnes illæ virtutes languescerent, ut jure in sacris Ecclesiæ hymnis dictus sit, *Rerum tenax vigor*. Hunc impulsum vocant *Præmotionem Physicam*, *Mo-*

tionem, quidem, quia omnes creaturæ illam ad agendum moventur, *Præviam* verò, quia omnes actiones naturaliter præcedit; *Physicam* demum, quia non consistit in illis excitationibus & persuasionibus, quibus etiam homo hominem movere potest, & boni Angeli suos clientes ad virtutem interius excitant, sed in subministratione interioris virtutis, & activa applicatione, sicut magis infra constabit. Solet etiam vocari, *Predeterminatio physica*, quod per illam virtus activa creaturæ ex indifferenti & otiosa reducatur ad actum determinatum.

ARTICVLVS II.

Quid sit concursus simultaneus: Quid præmotio physica; Quid motio moralis.

FRequens est horum vocabulorum usus in hac quæstione. Vnde ne eorum ignorantia tenebras quæstioni offundat, & Andabatarum more quasi clausis oculis de ignotis pugnemus, statim in ipso limine constituendum est quid hæc vocabula significent.

Concursus simultaneus est influxus per quem Deus causis secundis cooperatur, inquantum cum illis eundem effectum producit: illudque idem quod creatura, producit tanquam causa inferior ac limitatòr, ipse quoque attingit & producit tanquam causa superior & universalior. Vnde concursus ille non movet nec applicat intrinsecè causam creatam,

imò non recipitur in illa, sed tantùm in effectu; ideoque per illum Deus nihil intrinsecè ponit in agentibus creatis, nec propriè facit ut faciant, sed solùm ipsis ex se agentibus cooperatur. Est præterea talis concursus de se indifferens ad producendum vel non producendum effectum, & ad istud potiùs quàm aliud ponendum; ideoque ut efficax sit, & hunc potiùs, quàm alium effectum producat, expectat creaturæ cooperationem; cui etiam sic se attemperat & accommodat, ut cum igne ignem, cùm planta plantam, cum volente volitionem, cum nolente nolitionem, cum alio aliud efficiat. Vnde ex eo ratio reddi non potest, nec cur creatura agat potiùs quàm non agat; nec cur istud potiùs quàm aliud efficiat.

Præmotio physica est influxus causæ primæ receptus, non quidem immediatè in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet & applicat, non solùm objectivè ac moraliter, alliciendo & suadendo; sed etiam physicè & activè, interiùs inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam statim sequitur actio; influendo: & ideo dicitur, *Motio physica*. Sed quia motio & applicatio virtutis activæ ad agendum est priùs natura quàm ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, & omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur, *prævia motio*, seu *præmotio*, quam ritè comparaveris illi impulsui, quo voluntas movet potentias sibi subditas, (si tamen aliquid activè influendo moueat) quo anima vivificat organa vitalia; quo cælum & sidera mo-

vent arbores ad fructificandum; quo manus movet baculum, & artifex securim, licèt ista omnia exempla non ex omni parte quadrent. Vnde per illum influxum Deus activè propriè facit ut creatura faciat, redditque illam à se dependentem, non ut concausam concausæ, sed ut secundum agens primo agenti, & ut causam subditam ac inferiorem superiori, à qua applicatur ac determinatur, cui proinde non solùm effectum suum debet, sed etiam propriam suam in productione effectus cooperationem.

Motio tandem moralis est invitatio quædam objectiva nihil imprimens voluntati, sed solùm eam metaphoricè movens & trahens per modum allicientis suadendo, illustrando, deprecando, comminando, præcipiendo, consulendo, &c. quomodo ait Poëta,

——— *trahit sua quemque voluptas,*

& alius, *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Vnde solæ creaturæ cognitione præditæ sunt capaces illius motionis: nec enim ignis, v. g. vel arbor minis, aut precibus, aut blanditiis moveri possunt, ut patet; cùm tamen ista moveant hominem. Imò aliquando bruta animalia istis moventur, inquantum cognitione aliquali prædita sunt.

Ex his habes definitiones & discrimina triplicis illius motionis. Definitiones quidem: Nam motio moralis est, propositio objecti, vel occasionum, vel motivorum ad agendum invitantium, sive talis propositio interius fiat inspirando, sive exteriùs sensibilia objecta, quibus voluntas solicitari nata est, offerendo. Concur-

sus simultaneus est influxus, quo Deus non agit in causam secundam ut agat, sed agit in effectum simul cum causa secunda, eum scilicet attingendo sub altioribus & universalioribus formalitatibus, dum creatura illum sub limitatioribus attingit, Præmotio autem physica est influxus, quo Deus præviè, activè & intrinsecè applicat causam secundam ad agendum.

Discrimina verò: Nam motio moralis solùm invitat ad agendum, physica verò intrinsecè & activè applicat ad agendum. Concursus autem simultaneus creaturæ agenti cooperatur. Prima movet solùm objectivè per modum finis allicienda. Secunda movet effectivè per modum agentis applicando. Concursus verò simultaneus se habet solùm per modum concausæ cooperando & adjuvando. Movere moraliter possunt omnes creaturæ, præcipuè verò Angeli boni bona inspirando, Angeli mali tentando, homines persuadendo. Movere physicè, præcipuè voluntatem, soli Deo proprium est, qui solus omnes virtutes activas in manu sua habet, voluntatique illabitur ac præest tanquam ejus Author, conservator, ac moderator. Concurrere verò physicè, etsi speciali modo conveniat Deo, attamen & suo modo creaturis potest competere.

Res omnis sensibili exemplo declarari potest Pictor dum præcipit discipulo, ut pingat, est motio moralis. Si apprehensam ejus manum simul cum penicillo moveat & applicet ad pingendum, est motio prævia physica. Si demum ipsi cooperando difficiliora tabellæ lineamenta perficiat simul cum discipulus faciliora expe-

dit, erit concursus simultaneus. Ita quoque Deus dum bonum præcipit, suadet, consulit voluntati, eamque præmiis & pœnis excitat ad agendum, sive per suos prædicatores, sive per pias actiones, sive per interiores illustrationes, est motio moralis. Dum voluntatem interiùs & activè applicat, movet, & inclinat ad amplectendum bonum, est motio physica: Dum nobis agentibus cooperatur, altiores formalitates operis attingendo, quæ nostram virtutem superant, est concursus simultaneus.

Verùm circa duo postrema, concursum scilicet simultaneum & præmotionem physicam, quæri potest, primò an nùm semel admissâ præmotione superfluat concursus simultaneus, proindeque illi qui tenent præmotionem physicam, negare debeant dari concursum simultaneum ab ea distinctum, ut potè inutilem?

Respondeo concursum simultaneum probè explicatum debere ab omnibus admitti, etiam ab iis qui præterea ponunt præmotionem physicam. Ratio est, quia non solùm causæ secundæ dependent à Deo ut primo motore & applicatore omnium virtutum activarum, sed etiam quæcumque in rerum natura fiunt ab eo immediatè fiunt, ut à prima causa, quæ tamen non excludit causalitatem agentium creatorum. Vnde non solùm admitti debet divinus quidam influxus in causas secundas, quo ad agendum moveantur ac applicentur, quippe, ut infra dicetur ampliùs, est ipsissima præmotio, sed præterea necessarius est alius, quo Deus tanquam prima causa immediatè influat in effectum, ipsum attingendo sub altiori quadam formalitate

soli primæ causæ correspondenti, dum agens creatum illum attingit sub inferiori formalitate sibi propria; & hic influxus est concursus simultaneus. Quamquam autem hi duo influxus communiter comprehendi soleant ab Authoribus, præcipuè antiquis; sub communi vocabulo *Divini concursus & influxus*, attamen reipsa distincti sunt ac diversi: quia prævius recipitur in causa secunda, quàm applicat ad agendum, simultaneus verò in effectu, quem producit saltem eo modo quo recipi dicitur. Sed de hoc infra. Primus cessat cessante causalitate agentis creati, secundus perseverat quandiu manet effectus productus, & ut in productione rei habet munus influxus effectivi, sic ea in *esse* perseverante habet munus influxus conservativi. Primus nihil de effectu attingit, quod & agens creatum non attingat, quia eatenus effectum attingit, quatenus causam secundam ad illum attingendum complet, determinat, actuat, applicat. At verò secundus quasdam formalitates in effectu attingit, quæ à causa creata non attinguntur, quales sunt eæ, quæ primæ causæ ita singulariter; Respondent, ut ab inferioribus nequeant respici. Ejusmodi est in primis materia prima in rebus corporeis, quæ à solo Deo immediatè creatur, & licèt deinceps conservetur eâdem actione, qua & composita genita ex illa, attamen non conservatur per illam actionem ut procedentem ex influxu causarum secundarum, sed ut procedentem ex concursu Dei, qui est proprius author ac conservator materiæ, & præterea *esse* absolutè ac simpliciter sumptum in omnibus rebus est immediatè à di-

vino concursu. Vt enim profundè advertit D. Thomas 2. part. quæst. 45. art. 5. ad 1. & 3. contra Gent. cap. 66. causæ creatæ non producunt *esse* absolutè, sed solùm ipsum applicant ad hoc subjectum. Vnde *esse* rerum ut productum absolutè soli concursui divino correspondet, ut verò eductum de tali subjecto correspondet virtuti agentium creatorum, à Deo tamen motorum. Et ideo solus Deus est immediata causa cur res sint, agentia verò creata sunt causæ cur res ab ipsis productæ taliter esse participent. Vnde annotante eodem S. Doctore præsupponunt semper subjectum capax tali & tali modo participandi *esse*, & de quo possint illud educere.

Dixi autem expressè in responsione *concursum simultaneum probè explicatum ab omnibus admitti debere*; quia ut à Molina ejusque Affectis explicari solet, ita ut scilicet sit quidam influxus partialis & dependens à creatura, non solùm non est necessarius, sed etiam indignus qui primæ causæ adscribatur. Et quidem partialis esse non potest, nam oportet Deum in ratione primæ causæ totum effectum attingere, cum nihil in eo sit, quod ejus causalitatem subterfugere possit: unde influxus ille quo effectum attingit, est totalis in suo ordine; proindéque, ut ait D. Thomas 3. contra Gentes cap. 70. *Non sic idem effectus causæ naturali & divinæ virtuti attribuitur, quasi partim à Deo, partim ab agente naturali fiat, sed totus est ab utroque, secundùm alium & alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, & principali agenti etiam totus.* Vnde

Opuscul. 1. cap.23. rejicit expressè exemplum Molinæ comparantis concursum Dei & creaturæ duobus portantibus idem pondus, vel trahentibus eandem navim, ut videas Adversarios longissimè hac in re D. Thom. mente aberrare. Concursus præterea Dei nequaquam dicendus est dependere à creatura cui cooperatur, tum quia contra ordinem est ut superior quatenus superior dependeat ab inferiori; concursus autem ille est Dei agentis ad modum causæ superioris: Tum etiam quia, ut arguit Ioannes à S. Thomas ex Angelico Præceptore 3. contra Gentes cap. 70. licet influxus Dei non producat effectum sine causa secunda, attamen hoc ipsum non est ex insufficientia & indigentia, sed ex abundantia & redundantia ipsius in creaturam à qua participatur; ergo ex hoc non dependet à creatura, sed solùm eam à se dependentem constituit.

Verùm rogabis secundò, Qua ratione fieri possit ut effectus qui est totaliter à Deo sit etiam à creatura & quomodo si influxus Dei sufficit ad productionem effectus, cooperatio creaturæ non sit superflua.

Respondeo breviter ex D. Thoma loco jam citato, quia alio & alio modo respicitur à Deo & à creatura: à creatura quidē ut ab agente proprio, & sub ratione particularis talis entis; à Deo verò ut à causa universalissima rerum, & sub ratione entis absolutè ac simpliciter. Vnde sicut idem effectu totaliter attribuitur & causæ principali & instrumento, ita poterit sub diversa quoque ratione attribui causæ primæ & secundæ; maximè quia causalitas unius ordinis non impedit, nec

excludit causalitatem alterius, quamvis sit totalis in suo ordine. Id totum exemplo maximè sensibili declarari potest in tecto domus, quod portatur & à parietibus tanquam à proprio ac particulari suo fulcimento, & præterea à tellure, tanquam generali omnium corporum basi, ita ut quodlibet ex illis duobus sit totalis ratio in suo ordine. Quemadmodum ergo terra, licet sit sufficiens & totalis omnium gravium basis, eaque proinde sustineat, non impedit tamen quin supra ipsam unum corpus aliud sustineat, sed potiùs simul cùm eo concurrit ad talem sustentationem: ita Deus licèt sit sufficiens & totalis causa totius entis, proindéque totum ens ex se profundat, attamen non impedit quin in entibus à se productis unum dependeat ab alio tanquam à causa proxima, sed potiùs idipsum, facit concurrendo cum propriis ac secundis causis ad productionem effectuum.

ARTICVLVS III.

Possit-ne Deus de potentia absoluta causas secundas tum liberas, tum necessaria, physicè præmovere & applicare ad agendum.

PRoposito difficultatis statu, explicatisque terminis, ut gradatim accedamus ad ejus decisionem, in hoc articulo quærimus, an Deus de potentia absoluta possit applicare ac movere physicè causas secundas ad agendum quippe cum Deus plura possit, quæ tamen non facit. Quidam ex Adversariis veluti aliqua Divinæ omnipotentiæ reverentia perculsi non audent negare Deum posse causas secundas, etiam liberas, physicè præmovere sine libertatis præjudicio: Sed dicunt id minimè necessarium esse, eo quod causa libera possit se ipsam applicare ac determinare. Alij verò negant etiam divinitus posse voluntatem moveri præviè & physicè sine libertatis præjudicio, rati suæ sententiæ columen præcipuum funditus ruere, si semel admittatur, possibile esse voluntatem præmoveri à Deo salva libertate. Sed mirum est homine ad eo liberales in admittendis casibus longè difficilioribus, ut quod materia esse possit sine forma; quod idem corpus possit simul esse quantitativè in duobus locis, &c. in hoc uno scrupulosos esse, quasi verò magnum inconveniens sit, Deum authorem

voluntatis illam salvâ ejus libertate posse applicare præviè, physicè & infallibiliter ad id, quod sibi placuerit.

Dico primo: Deus potest physicè præmovere causas naturales ad agendum.

Hanc conclusionem nemo potest negare salvâ Fide, qua tenemus Deum esse omnipotentem; & rerum omnium Dominum. Non enim erit integrè omnipotens, nec rerum, supremus Dominus, nisi virtutes naturales, ita ipsi subiaceant, ut possit illas ad nutum vel suspendere ab actione, vel applicare ad agendum. Deinde si Angeli possunt physicè applicare virtutes naturales, ut dum tempestates cient, urbes evertunt, morbos inferunt, possiones excitant, phantasiam conturbant poterit à fortiori Deus virtutes creatas applicare, cùm, ut dicit Scriptura. *In manu ejus sint omnes fines terræ, & in ejus ditione universa sint posita*, cujus imperium sentiunt omnes creaturæ, quippe demum est Rex universorum, ut ipsa movere & applicare ad nutum possit.

Dico secundò: Deus non solùm causas necessarias & naturales, sed etiam liberas, potest physicè præmovere, applicando scilicet eas activè præviè, infallibiliter & intrinsecè ad operationem. Conclusio sequitur ex præcedenti: Nec enim Deus minùs dominatur voluntati humanæ, quàm cæteris creaturis. Attamen quia cardo difficultatis ipsi incumbit.

Probatur primò authoritate Scripturæ dicentis Proverbiorum 21. Corda hominum esse in manu Dei, ut quo voluerit, illa inclinet; & Isaiæ 10. Deum uti voluntate hominum sicut artifex utitur secuti, quam versat, ut placet.

Ipse etiam Deus, ut hanc mutandi versandique cordis humani potentiam ostendat, dicit per Prophetam Ezechielem cap. 36. *Dabo vobis cor carneum*, id est, duram, & rebellem vestram voluntatem mutabo in voluntatem docilem & obedientem, & *Faciam ut in præceptis meis ambuletis, & judicia mea custodiatis & operemini.* Quibus verbis, pluribusque aliis quæ infrà magis ponderabimus, Scriptura sacra luculenter exprimit efficaciam divinæ voluntatis ad movenda corda hominum, supremumque dominium, quo Deus potest etiam activè, intrinsecè ac infallibiliter inclinare nostras voluntates, id est, physicè præmovere. Hinc est, quod Augustinus sæpè inculcat. *Deum habere cordium, quò voluerit, inclinandorum omnipotentissimam potestatem*: Et in Enchir. cap. 98. *Quis*, inquit, *ita desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum convertere non posse*; aliàs, ut ipse discurrit Enchiridij, c. 95. *periclitatur ipsum nostræ fidei confessioni initium, quâ nos in Deum omnipotentem credere profitemur*, nisi possit Deus facere, ut aliquid velimus, idque per motionem efficacem & potentissimam. Imò, ut idem dicit de corrept. & grat. cap. 14. *Deus magis habet in sua potestate voluntates hominum, quàm ipsi homines.* Ergo ut etiam expressè dicit D. Thomas quæst. 22. de Verit. art. 8. si homo possit se ipsum liberè applicare ad agendum, poterit à fortiori Deus. Vnde idem D. Thomas 1. part. quæst. 111. art. 2. hanc Deo tribuit prærogativam, ut possit movere voluntatem non solùm persuadendo, id est; moraliter, sed etiam activè, interiùs inclinando ad id, quod voluerit, id est, physicè

& infallibiliter. Sed utriusque sancti Doctoris loca exactiùs infra expendemus.

Probatur secundò Conclusio ratione fundatâ in triplici principio D.Augustini & D.Thomæ. Ille potest, nedum moraliter persuadendo, sed etiam Physicè applicando, movere voluntatem, cujus voluntas est efficacissima, qui supremum dominium habet supra corda hominum, qui est creator ipsius voluntatis: Atqui Deus habet voluntatem efficacissimam, est supremus cordium Dominus, est author voluntatis humanæ; ergo potest physicè & activè applicare ac movere voluntatem. Minor est de fide. Major verò, præter quam traditur à S.Augustino & S. Thoma, quos suis locis infrà citabimus, probatur quantùm ad omnes partes.

Et primò quidem demonstratur ex efficacia divinæ voluntatis: Vt enim ait D.Thomas 1.part. quæst.19. art.8. ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet non solùm ut res fiant, sed etiam ut fiant eo modo, quo vult fieri: Atqui nisi posset applicare physicè & præviè voluntatem ad liberè volendum, non posset facere ut res fierent eo modo quo vellet fieri; ergo potest physicè & præviè applicare voluntatem ad liberè volendum. Major, præterquam est D.Thomæ, videtur ex se aperta. Minor verò ex eo constat, quod nec motio moralis, nec concursus simultaneus sufficiant ad faciendum, saltem efficaciter, ut voluntas velit.

Probatur etiam eadem major ex secundo capite, scilicet supremo Dei dominio supra nostram voluntatem. Siquidem domini est uti re sua, id est, applicare eam ad operationem: usus enim, ut definit D.Thomas, nihil aliud est, quàm applica-

tio rei ad operationem : ergo cùm Deus sit supremus voluntatum Dominus, poterit eas applicare ad operationem.

Probatur demùm ex tertio, scilicet ex eo quod Deus sit creator voluntatis, quia, ut dicit D.Thomas, ille qui est author voluntatis, *potest eam transferre de non ad aliud, eam interiùs inclinando per modum causæ efficientis*, ut loquitur quæst.22. de verit.art.10. & 1.2.quæst.70.art.1. Atqui Deus est author voluntatis; ergo potest eam activè inclinare ad volendum, ac transferre ab uno actu in alium, id est, physicè promovere: nihil enim aliud sonat physica præmotio. Minor est de fide. Major verò declarari potest ex D. Thoma, apud quem perpetuò inculcatur. Inclinatio enim sequitur naturam, unde sicut ab eo datur, qui dat naturam, ita & illi manet semper perfectè subdita, ut eam prout libuerit, immutet, ac verset. Cùm igitur voluntas sit inclinatio naturæ intellectualis, datur à Deo qui est author rerum spiritualium, eique solicita subditur, ut possit ab eo inclinari ac flecti, ut ipsi libuerit. Hanc rationem egregiè ponderat D. Fulgentius lib.de Incarnat. & gratia cap.29. ubi ait: *Ita ne verò rerum ordo credi putative permittitur, ut Deus qui est creator hominis, valeat hominem facere, non mutare: & qui nullius eget adjutorio ut hominem faciat, operari tamen quod vult in hominis voluntate non possit, priusquam in homine ipsum velle repererit? Hanc amentiam & à fidelibus suis arceat, & ab infidelibus auferat Deus.*

Respondebis primò: Deum posse quidem applicare voluntatem per motiones morales, &

concursum simultaneum, non tamen per præmotionem physicam.

Sed contra; Motio moralis & concursus simultaneus non salvant efficaciam divinæ voluntatis, nec dominium quod habet in corda hominum, nec ipsi tribuuntur prærogativam dignam authore voluntatis; ergo præterea concedenda est aliqua intimior & fortior motio, scilicet physica. Consequentia patet: Quid enim potest excogitari præter concursum simultaneum, motionem moralem, & præmotionem physicam? Antecedens verò probatur: Atque in primis de efficacia divinæ voluntatis: Hæc enim non salvatur per motionem ex se inefficacem & concursum indifferentem: Sed motio moralis est ex se inefficax; concursus verò simultaneus est indifferens, id est; non magis inclinans ad agendum, quàm ad non agendum, expectat enim juxta Adversarios voluntatis humanæ cooperationem; ergo nec motio moralis, nec concursus simultaneus salvant divinæ voluntatis efficaciam. Quòd etiam non sufficiant ad supremum dominium supra corda hominum, probatur: Supremum dominium non salvatur per motionem & concursum humanæ voluntati subditum, sed solùm per concursum, qui sibi subdat humanam voluntatem: Atqui motio moralis, secundùm veritatem & concursus simultaneus secundum Adversarios subduntur humanæ voluntati, ergo non salvant supremum dominium supra corda hominum. Probatur minor: Nam concursus simultaneus de se indifferens est, nec facit ut voluntas faciat, sed potiùs hoc ab ea expectat. Motio verò moralis desumit suam efficaciam à voluntate humanâ, in

quam nihil possunt persuasiones, comminationes, blanditiæ, & aliæ motiones morales, nisi sinat se ipsam moveri. Quòd demum ex illis nulla detur prærogativa Deo digna authore voluntatis, probatur: & in primis de concursu simultaneo: Nam cooperari alicui rei convenit indifferenter & causæ talis rei: Atqui concursus simultaneus est cooperatio Dei cum voluntate: ergo per concursum simultaneum nulla tribuitur prærogativa Deo ut authori voluntatis. De motione etiam morali idem evidentiùs constat; siquidem Angelus, quamvis non sit author voluntatis, potest tamen eam moraliter movere; imò sæpè nostrâ improbitate fit ut motiones morales, quibus diabolus nos movet tentando, sint efficaciores, quam quibus Deus nos movet: ut plurimùm enim homines faciliùs credunt diabolo tentanti, quàm Deo bona suadenti; ergo ex illa motione nulla Deo tribuitur prærogativa digna authore voluntatis.

Respondebis secundò, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physicè & præviè, ut volunt Thomistæ; sed nunc voluntatem non fore liberam.

Sed impugnatur responsio, primò urgendo authoritates relatas. Nam Scriptura, D. Augustinus & D. Thomas agnoscunt voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem, quia illi, de quibus Deus dicebat, se facturum ut in suis præceptis ambularent, sine dubio liberè in illis erant ambulaturi, aliàs nihil meruissent: Augustinus etiam, sive dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, sive corda hominum inclinare, semper loquitur respectu ope-

rum bonorum & meritoriorum, opus autem per bonum est, nec meritorum, nisi sit liberum. Et tandem D.Thomas expressè in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis, ut possit non solùm facere ut faciamus, sed etiam ut liberè faciamus, id est, ut cum motione divina quantumvis efficaci libertatem conservemus: ergo Deus movendo nos physicâ illa applicatione, non lædit libertatem.

Secundò impugnatur urgendo rationes: Deus est Dominus & author voluntatis etiam reduplicativè ut libera est, id est sine præjudicio libertatis: ergo potest eam activè applicare ad actum etiam ut liberum. Sed falluntur hac in parte Adversarij, quod concipiant Dei motionem ad modum cujusdam virtutis è diametro oppositæ voluntati, & contra ipsam militantis, quam renuentem fortior vincat, liget & ut placuerit etiam repugnantem trahat, non secus ac victor victum. Cùm tamen illa sit quædam efficacissima quidem, sed blandissima vis omnibus cordis nostri fibris sese lenissimè insinuans, & à fine ad finem fortiter quidem, sed suaviter attingens, ut ait Scriptura. Vnde applicat intellectum ad cogitandum ac deliberandum; & voluntatem ad eligendum conformiter ad dictamen intellectûs, in quo ratio libertatis consistit: sicque per nos ipsos liberrimè agentes exequitur, quidquid ipsa destinaverit, ut non semel annotat D. Augustinus.

Addi posset pro confirmanda conclusione vulgatissima quidem, sed efficacissima hac in parte ratio Deus potest quidquid non implicat contradictionem: Atqui non implicat contradictionem

ut Deus activè, præviéque applicet voluntatem ad liberè volendum; ergo id potest. Major patet: Minor verò ex eo constat, quod non satis appareat hæc implicantia. Quod enim Adversarij objicere solent, actum voluntatis sub illa motione fore liberum ut supponitur, & tamen non fore liberum, abundè solvetur articulo 6. & 7. interimque ex eo confutari potest, quod non sit contra rationem causæ liberæ creatæ, ut inclinetur ad suum actum ab authore totius libertatis, dependeatque à suo creatore ut ab applicante, ut millies repetit D. Thomas ergo liberè agit etiam sub motione & applicatione Dei, proindéque actus ejus remanet perfectè liber.

ARTICVLVS IV.

Præmoveat-ne de facto Deus causas secundas.

Hic cardo difficultatis vertitur, an scilicet creaturæ ita Dei præmotione indigeant, ut sine illa nunquam operentur.

Negant Molina & ejus assecla: Sententia verò affirmativa est omnium; qui Molinam præcessêre si tamen paucos excipias, qui Durandum, & aliàs opiniones omnino improbabiles secuti sunt; quomodo enim aliam tenere potuerunt nondum propalatâ inter Catholicos Molinæ sententiâ? Præcipuè cùm Suarez dicat, non posse explicari concordiam divinæ Providentiæ cum libertate humana sine Molinæ invento, aut Thomistarum

præmotione. Hanc sententiam tenent Thomistæ omnes cum utroque gratiæ Doctore Augustino & Thoma. Tenent primates Theologi & Philosophi, quorum catalogum texere longiùs esset. Tenent præcipuè Orbis Academiæ, Salmanticensis, Lovaniensis, Duacensis, &c. Tenent præcipui Religionum Ordines; & demum omnes, qui sincerè profitentur se D. Thomam sequi, physicam præmotionem ut Scholæ Thomisticæ tesseram agnoscunt. Accedunt quoque primates Societatis, ut Salmeronius, Toletus, Bellarminus, Pererius, Azorius, Cosmas Alamannius, Henriquez, &c. quorum testimonia videri possunt apud R.P. Gonet, 1. 2. disput. 6. art. 2. §. 5. Imò nuper anno 1654. quidam primæ classis Iesuita in Vniversitate Viennensi publicè defendit, *Iterum iterumque esse passibilem qualitatem; quæ ex essentia sua physica & reali infallibilem consensum induceret salvâ libertate*, ut refert Caramuel lib. 1. Theologiæ fundamentalis c. 1. nota 4. & plures, quos ut fieri solet educatio implicuerat opinioni contrariæ, ubi D. Augustinum & D. Thomam, eorumque invictissima fundamenta paulò accuratiùs examinarunt, sapientiores facti, illam ejurarunt, ut referunt Salmanticenses. Secutus ergo saniorem & majorem partem.

Dico: Deus non solùm dedit & conservat virtutes activas causarum secundarum, & simultaneè cum illis concurrit; sed etiam eas ad agendum applicat, applicatione præviâ & physicâ, quæ rectè *præmotio*, seu *prædeterminatio physica* nuncupetur.

Explicatur magis hæc conclusio, in quam tota difficultatis moles incumbit. Dicimus ergo

Deum ut primum & universalem omnium motorem applicare physicè & præviè omnes causas secundas ad agendum; ita ut sicut in ratione primi entis influit continuò rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum prævium & physicum, utpotè qui causat ipsam rerum existentiam, sicut probat D. Thomas 1. part. quæst. 108. art. 1. Ita quoque in ratione primæ causæ cæteris omnibus influit ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, activè applicando virtutes operativas ad agendum juxta cujusque naturam & conditionem. Vnde D. Thomas Opusc. 2. cap. 147. per egregiè, inquit, *Quòd sicut motus cordis, qui est ab anima in corpus, est vita corporis, ita motus, quo universum movetur à Deo, est quasi vita universi*; ideoque ob id dicitur Deus omnium Vivificator, Motor, Gubernator, & Vigor. Hunc igitur influxum, hanc applicationem, quâ Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, quâ virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, quâ omnibus ultimum agendi vigorem influit, vocamus *præmotionem*. Sic explicata conclusio.

In primis quantùm ad priores partes, scilicet Deum dedisse & conservare omnes virtutes activas, est de fide: & suprà demonstrata est cùm ostendimus Deum esse primum omnium principium. Quòd etiam simultaneè concurrat cum causis secundis modò conceditur ab omnibus, & abundè probatum ac declaratum fuit suprà art. 2.

Vltima verò & præcipua pars, scilicet Deum virtutes activas activè applicare per præmotionem, probanda nobis est omni argumentorum ge-

nere per undecim paragraphos. In quorum primo probabitur authoritate Scripturæ. In secundo ex Conciliis. In tertio ex Ecclesiæ precibus & communi fidelium consensu. In quartò ex Patribus. In quinto ex antiquis Philosophos. In sexto ex Augustino. In septimo ex D. Thoma. In octavo & nono rationibus. In decimo exemplis. In undecimo inconvenientibus.

§. I.

Probatur Præmotio authoritate Scripturæ.

INculcat sæpe nobis Scriptura supremum dominium, efficacissimam potestatem, & infallibilem illam motionem, quâ Deus omnia sibi subjicit, etiam corda hominum, quæ immutat & transfert ab uno affectu ad alium, & applicat prout placuerit, applicatione, inquam, cui nihil resistit. Vnde Hester 13. dicitur, *Dominus rex omnipotens, in cujus ditione cuncta sunt pota, ita ut non sit, qui possit resistere voluntati ejus.* Sed hæc omnia nihil aliud sonant nisi ipsissimam Thomistarum præmotionem; nam concursus simultaneus est de se indifferens, & magis expectat quam det applicationem agendi, juxta Adversarios: Motiones verò morales sunt ex se inefficaces; ergo juxta Scripturam admittenda est physica præmotio. Loca omnia prosequi longiùs esset, hic solùm quædam expendemus.

Illustris præcipuè locus est Isaiæ 60. ubi Deus asserit se movisse cor Sennacherib Regis Assyriorum, ut artifex suam securim, & manus baculum movet. Vnde vocat cum, *Virgam furoris sui & baculum*; ejusque superbiam inculpans ait; *Num-*

quid gloriabitur securis, contra eum qui secat in ea, aut exaltabitur serra contra eum, à quo trahitur? quomodo si elevetur virga contra elevantem se, & exaltetur baculus, qui utique lignum est. Quâ expressione clariore potuisset Scriptura physicam præmotionem nobis explicare & dependentiam creatarum causarum à Deo creatore? Neque dici potest hîc intelligi motionem moralem; nam hæc responsio destruit textum. Si enim Deus movet solum moraliter ergo non sicut artifex securim, sed sicut spes prædæ movet militem, minister Regem, consiliator eum cui dat consilium.

Expressus etiam locus Prov. 21. *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini est, quocumque voluerit inclinabit illud.* Vides dominium Dei supra corda regum hîc luculenter expressum per dominium agricolæ supra aquas, quarum rivulos per agrum sine vi derivat, eas vel coërcendo, vel impellendo prout placet; ita Deus habet in manu sua corda hominum, quæ vel cohibere, vel inclinare potest, ut vult, absque illa resistentia. Vnde meritò Augustinus de correp. & grat. cap. 14. inculcat, *Deum de ipsis hominum voluntatibus quod vult facere.* Hoc dominio usus est Deus, dum irati Regis Assueri cor transtulit ab indignatione ad mansuetudinem, Hester c. 15. ut notat ac ponderat Augustinus lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 20. Vtitur etiam quotidie, dum non solùm suadet interiùs inspirando, sed etiam *immutat cor principum populi terræ*, ut dicitur Iob 12. cujus exemplum habetur in Saüle, *Cui Deus immutavit cor aliud*, ut dicitur 1. Reg. c. 10. Neque tantùm principum, sed etiam omnium hominum, quorũ corda appli-

cat ad se; ut dicitur Ieremiæ 3. *Applicabo, & accedent ad me.* Vnde Ieremiæ 31. introducitur populus Dei dicens; *Converte me, & converter: quia tu Dominus Deus meus*; ut indicetur motum cordis humani à Deo incipere.

Accedit celebris D. Pauli authoritas Rom. 9. dicentis de bonis operibus: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, qui, ut idem Apostolus dicit ad Philip. 2. *operatur in nobis velle, & perficere.* Quæ verba intelligi non possunt de motione morali, cùm illa nihil operetur, sed solùm ad operandum invitet; imò totam efficaciam mutuetur à voluntate consentiente; ergo si solùm Deus moveret nos motione morali, bonum opus non esset propriè Dei moventis, sed voluntatis consentiens, & vocem Dei audientis. Neque etiam intelligi possunt de concursu simultaneo; ut enim arguit D. Augustinus in Enchiridio, cap. 32. *Si ideo dictum est, Non est volentis hominis, sed miserentis Dei, quia voluntas hominis id sola non implet,* (id est, quia fit ex concursu simultaneo Dei & hominis) *cur non è contrariò rectè dicitur, Non est miserentis Dei, sed volentis hominis, quia id misericordia Dei sola non implet?* Vbi funditus evertit sententiam adversariorum per solum concursum simultaneum explicantium activam Dei motionem: & postea concludit, *Restat ut totum sit Dei, qui voluntatem hominis præparat, & præparatam adjuvat*; id est, non solùm cooperatur voluntati agenti, sed etiam applicat eam ad agendum.

Mitto cætera loca, ut dum Scriptura dicit, *Deum operari omnia in omnibus*; ergo etiam operatur ipsum influxum ac cooperationem creaturæ, idque

que præviè, nam, ut infra dicimus, id per quod Deus operatur influxum creaturæ, debet priùs esse, saltem natura, quàm influxus creaturæ. Non autem dicit, Deum operari omnia *cum omnibus*; sed *in omnibus*; ut significaret ipsa opera creaturæ non esse ab illa nisi per Deum applicatâ. Similiter Christus Ioan. 6. dicit, *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*: traxerit, inquam, *indeclinabiliter* & *insuperabiliter*, ac *occultissimâ* simul & *efficacissimâ virtute*, ut non semel inculcat D. Augustinus. Quæ verba sancti Doctoris sic accipienda sunt, non quasi Deus necessitet voluntatem, sed quia virtus Dei habet in sua manu omnes voluntatis motus, ita ut non solùm eam applicet ad id, quod vult, sed etiam omnes resistendi motus suspendat; sicque facit non solùm ut creatura velit, sed etiam ut sine ulla resistendi cogitatione velit cum summa libertate, & totius inclinationis suæ consensu. Hinc est quòd Christus Matthæi 10. præcipit nihil à creaturis timendum esse, quia ne passer quidem cadit sine Patre nostro Cælesti; id est, ne minima quidem mutatio in rebus contingit, quam Deus non disponat & veluti primus motor efficiat. Quæ omnia, & infinita alia, evidenter persuadent, Deum esse primum motorem omnium motuum, qui cernuntur in creaturis tam liberis, quàm necessariis; non solùm per motiones illas inefficaces & morales, quæ non modò non sunt ineluctabiles, sed etiam ut plurimùm inutiles: Neque per concursum duntaxat simultaneum, qui nihil ponit in causis secundis, neque facit ut agant, sed solùm ipsis agentibus cooperatur, quique sicuti motio moralis non dat, sed expectat cooperationē crea-

turæ:Sed per illam applicationem,quâ Deus disponit de virtutibus omnium creaturarum eas movendo, vel suspendendo, prout placet. Et certè si verum fateri velimus, hac solâ integrè salvantur expressiones Scripturæ, cæteris non nisi diminutè.

§. II.

Probatur Præmotio authoritate Concilij Tridentini.

PLures authoritates variorum Conciliorum referri solent pro præmotione, quas tamen omittere brevitas cogit,ut unicam Concilij Tridentini accuratiùs expendamus.In sacra ergo illa Synodo die 13. Ianuarij anno 1547. Sessione 6. Can 4. contra Lutherum & Calvinum definitum est, *liberum arbitrum motum & excitatum à Deo,cooperari divinæ motioni, & posse dissentire, si velit*; id est,& retinere sub divina motione potestatem ad oppositum. Contendo ibi traditam esse ipsissimam præmotionem Thomistarum,& simul declaratum non auferre libertatem, seu potentiam ad oppositum,quæ duo sunt capitalia sententiæ nostræ columina. Sic igitur argumentor.

Concilium admittit illam motionem, cui definit voluntatem humanam cooperari,& cum illa retinere potentiam ad dissensum: Atqui Concilium ibi definit voluntatem cooperari præmotioni physicæ, & cum illa retinere potentiam ad dissensum; ergo ibi Concilium admittit præmotionem physicam. Major patet: Nam quod non est,non habet proprietatem; unde motioni,

quæ non datur, non possumus cooperari, nec dici cum illa retinere potentiam ad oppositum. Minor probatur: Concilium ista dicit loquendo de illa motione, cui Calvinus & Lutherus dicebant nos non cooperari, & cum illa non retinere potentiam ad dissentiendum: Atqui hæc est ipsa præmotio physica: ergo Concilium ibi loquitur de præmotione physica. Minor est Adversariorum, qui Thomistis objiciunt eos docere Calvini & Lutheri motionem, quamvis nunc adeo ineptâ recriminatione parciùs uti soleant. Major verò probatur: Nam Concilium ibi agit contra Calvinum & Lutherum, quorum doctrinæ opponit contradictorium decretum; ergo debet loqui de eadem motione de qua loquuntur Calvinus & Lutherus, aliàs nihil directè & contradictoriè contra illos dediceret. Et quæso te, si Titius contenderet vineam sibi injustè usurpatam à Sempronio: & Iudex definiret, domum esse restituendam, appositam esse sententiam ad decisionem litis, quæ nulla est de domo, sed de vinea? Ita pariter si hæreticus contendit creaturam, non cooperari præmotioni physicæ, ac cum illa non retinere potentiam ad dissensum, & Concilium definiat de alia motione, ut de morali aut simultanea, profectò nihil definit contradictoriè, sed adhuc definiendum restat an motio illa, de qua loquitur hæreticus; auferat potentiam dissentiendi.

Argumentum validius erit, si tantisper hîc duo ponderemus. Primum est, sapientissimos Concilij Patres optimè novisse Calvinum & Lutherum, cùm dicerent motionem Dei ita absorbere voluntatem, ut nec cooperandi nec dissentiendi

locum ei relinqueret, locutos fuisse non de motione morali, aut simultanea primæ causæ cum secundis cooperatione, sed de motione interiori physicè applicativâ voluntatis. Si igitur hæc physica motio aut minùs admittenda, aut minimè cohærens cum libertate visa illis fuisset, annum connaturalissima pravæ hujus doctrinæ extirpandæ via erat ut saniorem aliam motionem commendarent, illam ut spuriam aut apertè damnarent, aut certè minimè retinerent? Atqui non modò non damnant, sed etiam retinent; nec retinent tantùm; sed præterea ab impuris characteribus, quos illi affingebant hæretici, sedulò vindicant; verantque sacrum illum divinæ potentiæ radium interfectæ libertatis calumniâ infamare; ergo suâ illâ decisione omnino favent Præmotioni physicæ.

Alterum verò, illudque faventissimum, est, Quod Patres Concilij qui decretum præfatum formavere, doctrinam præmotionis in scripris suis expressè docuerunt. In primis enim Cornelius Mussus Episcopus Ordinis Minorum, qui ejusmodi decretum disposuit, eam docuit lib. 2. de Divina Historia cap. 10. cujus authoritas cùm sit maximi momenti ad penetrandam Concilij mentem idcirco placet ejus verba hîc attexere: *Moventur*, inquit, *à Deo omnia tanquam à primo movente, quod nisi moveat priùs, necesse est quod nihil omnino moveat in rerum natura.* Referuntur quoque Cardinalis Seripandus ex Ordine D. Augustini super cap. 8. Epist. ad Rom. Ioannes Antonius Delphinus è Casali majori Ordinis Minorum Episcopus lib. 4. de Libero Arbitrio. Andreas Vega itidem Ordinis Minorum

quæst.11. de justificatione, & lib.6. supra Trid. cap.6. ubi vocat præmotionem, *ignotam divinæ virtutis applicationem, & voluntatis nostræ mirificam inflexionem, & inclinationem.* Citatur Salmeronius ex primis sanctissimi Patriarchæ Ignatij Sociis, disp.19. in Epistol. ad Rom. ubi etiam utitur nomine, *firmæ atque invincibilis prædeterminationis.* Idque ut mittam quàm plures alios, tum præcipuè omnes Ordinis nostri Patres, qui numerosissimi Concilio Tridentino interfuerunt; recensenturque viginti tres inter Prælatos, novemdecim inter Theologos, præter eos qui à Principibus, præcipuè à Summo Pontifice missi sunt, qui omnes Thomisticæ doctrinæ principiis imbuti, non aliam aut in sacro Concilio, aut in libris à se conscriptis docere potuerunt, & quod majus est, illi iidem magna ex parte fuere, quos deinceps exorta Molinæ opinio adeo vehementer commovit.

Vrgentius adhuc argumentum ad evincendam Concilij Tridentini mentem pro præmotione physica desumitur ex Catechismo ejusdem Concilij; Nam illa motio est de mente Concilij Tridentini, quam tradidit in suo Catechismo; Sed Concilium Tridentinum ipsissimam præmotionem physicam tradidit in suo Catechismo; ergo est de ejus mente. Major est certa: Nam in Catechismo Concilij doctrina ejus continetur: Minor probatur, adducendo locum Catechismi Tridentini ex 1. part. de 11. de Symboli articulo num.22. *Non solùm Deus universa quæ sunt providentiâ suâ tuetur, atque administrat, verùm etiam quæ moventur, aut aliquid agunt, intimâ virtute ad motum atque actionem ita*

impellit, ut quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertingat. Et quemadmodum Sapiens testatur, Attingit à fine usque ad finem fortiter: & disponit omnia suaviter. Quare ab Apostolo dictum est, cùm apud Athenienses annunciaret Deum, quem ignorantes colebant, Non longè est ab unoquoque nostrum: in ipso enim vivimus, movemur, & sumus. Potuisset-ne Thomista luculentiùs exprimere, & clarioribus coloribus depingere præmotionem physicam? Planè cæcum aut protervum esse oportet, qui non videat ipsissimam, quam tuemur sententiam ibi apertè fuisset traditam.

Adversarij, cùm hac authoritate se insigniter premi ac penitùs confici sentiant, triplicem solutionem excogitarunt. Primò, Catechismum non esse tantæ authoritatis, ut quem composuerint ipsi Patres Ordinis Prædicatorum, nempe Leonardus de Marinis Archiepiscopus Lancianensis, Ægydius Foscararius Episcopus Mutinensis, Franciscus Forerius Concilij Trident. Secretarius, approbaveritque B. Pius V. ex eodem Ordine Pontifex.

Sed responsio admodum temeraria est, atque idcirco ut sanctæ Sedi omnino injuriosa ex Præfatione Delrij Iesuitæ ad lib. Disquisit. Magic. jussu Summi Pontificis expuncta. Deinde advertere debuerant Adversarij, non solùm à Sanctissimo Pontifice B. Pio V. sed etiam à Gregorio XV. insigni Societatis benefactore approbatum fuisse hunc Catechismum, & ab universa Ecclesia exceptum ut genuinum Concilij Tridentini

fœtum & interpretem. Vnde relictâ illâ solutione, ut quæ pœnam magis, quàm longiorem impuguationem meretur.

Respondent secundò ex eo loco solùm inferri præmotionem esse doctrinam sanam & Catholicam, non tamen articulum Fidei. Modesta quidem & verissima responsio: Libenter enim admittimus præmotionem non esse articulum Fidei, aliàs eam negantes essent hæretici, quod absit. Satis est quod Ecclesia in celebertimo illo Catechismo sanam doctrinam fidelibus proponens, Thomisticam præmotionem tanquam Catholicam sententiam, & ad explicandam Dei Omnipotentiam omnino idoneam expenderit. Hic solùm operæ pretium est ponderare eorum inscitiam & malam fidem, qui dicunt præmotionem esse Alvaris & Bannesij, duorum Ordinis Prædic. Doctorum; qui post Concilium Tridentinum scripsere, inventum: Quibus adhuc non modo ineptiores, sed maligniores longè sunt, qui apud ignaros mussitant præmotionem physicam esse à Concilio Tridentino damnatam, & parùm diversam à sententia hæreticorum. Planè dedecet viros ne dicam Catholicos, sed bonæ fidei vestigium retinentes, tam insulsis uti calumniis.

Respondent tertiò aliqui, qui amant luci meridianæ tenebras offundere, Catechismum loqui de motione morali. Sed hæc solutio ne quidem apparentiam probabilitatis habet, & facilè refutatur ex ipso textu. Loquitur enim Catechismus de motione communi omnibus agentibus: Sed motio moralis, ut de se patet, non est communis omnibus agentibus, sola enim agentia libera propriè sunt illius capacia: ergo non loqui-

tur de illa. Deinde motio moralis non pertinet ad attributum omnipotentiæ, cùm homo & angelus possint movere moraliter hominis voluntatem: Concilium autem ibi intendit ostendere vim & efficaciam divinæ Omnipotentiæ, ut patet ex articulo Symboli, occasione cujus hæc dicit; ergo non loquitur de motione morali. Demùm motio moralis nec occulta est, nec *intimæ virtutis* nomine propriè potest explicari; ergo de illa non loquitur. Adde præterea quod Catechismus loquitur de illa motione, de qua loquebatur Apostolus Act. 17. dicens *In eo* (scilicet Deo) *vivimus, movemur, & sumus*: Sed nemo dicet hunc locum Apostoli intelligendum esse de motione morali; ergo nec de illa loquitur Catechismus Concilij.

§. III.

Probatur Præmotio ex Ecclesiæ precibus, & communi fidelium consensu.

THeologi fusiùs hoc argumentum prosequuntur agendo de efficacia divinorum decretorum; potest tamen adaptari præmotioni physicæ sub hac forma. Datur illa motio, quam Ecclesia petit Deo: Atqui Ecclesia non petit à Deo concursum simultaneum, aut solam motionem moralem, sed etiam physicam & præviam, quæ scilicet activè & efficaciter immutet voluntatem humanam; ergo datur illa motio prævia, physica, & efficax. Probatur minor: Et in primis quod Ecclesia non petat in suis precibus concursum simultaneum, de se patet; quippe

hic concursus sine miraculo deesse nequit, sed omnibus etiam non orantibus præstò est. Vnde sicut nemo petit à Deo, ne cœlum cadat, aut ut Sol luceat, & ignis comburat, quia hæc sine miraculo aliter esse non possunt; ita quoque nemo petit concursum simultaneum, qui sine miraculo deesse non potest. Quòd verò Ecclesia non petat solas motiones morales, quæ consistunt in propositione motivorum excitantium, sed etiam motionem physicam & præviam, intrinsecè & activè immutantem corda nostra; probatur ex expressionibus, quibus suas preces concipit: Nempe hæ sunt; *Vt Deus rebelles nostras ad se compellat ire voluntates; Vt infideles ex nolentibus credere volentes faciat; Vt applicet cor nostrum bonis operibus; Vt det nobis bonam voluntatem: Vt convertat & pertrahat nos ad se; Vt auferat cor lapideum, & det nobis cor carneum, seu docile: Vt immutet voluntates nostras, easque inclinet ad bonum*, &c. Sed hæc omnia fieri nequeunt à motione morali, quæ nec immutat corda, nec bonam voluntatem subministrat, nec transfert nos à malo in bonum, nec facit nos ex nolentibus volentes, &c. sed solùm suadet, invitat, & allicit; ergo præter istam motionem moralem Ecclesia petit aliam fortiorem, & victricem humanæ obstinationis, quâ Deus quamvis pertinaces, suaviter quidem, sed tamen fortiter & ineluctabiliter nos trahit & applicat ad se, corda nostra immutando, & faciendo ut ea nobis placeant, quæ antea displicebant, & ut liberrimè velimus, quæ antea pertinaciter recusabamus.

Confirmatur primò ex promissionibus divinis:

Sæpè enim Deus promittit amicis suis futura opera hominum ut promisit Abrahæ conversionem gentium : ut autem arguit D. Augustinus, Deus promittit ea, quæ ipse facturus est ; absurdum enim est dicere, Deum promittere & homines Dei promissa adimplere; ergo Deus ipse facit ipsam conversionem hominum, non solùm quia persuadet, ut convertantur, (hoc enim non est propriè *facere*, sed *ad faciendum invitare*) sed quia interiùs corda hominum immutat, ea inclinando per physicam præmotionem à malo in bonum.

Confirmatur secundò ex ipso consensu fidelium, qui dum aliquid boni egêre, totum illud Deo veluti primo authori cor nostrum applicanti attribuunt : Imò suam cooperationem fatentur esse munus divinæ Bonitatis ; ergo ne falsa sit pia ista confessio, fatendum est Deum non modò suasorem esse bonorum operum, inquantum movet moraliter, nec solùm cooperatorem inquantum simultaneè concurrit ; sed etiam authorem, inquantum activè movet interiùs, & applicat corda nostra. Vnde ipsi adversarij sententiam illam, quam in disputationibus adeo acriter impugnant, reipsâ quotidie ad aras piè sinceréque profitentur. At de his satis.

§. IV.

Probatur Præmotio ex Patribus.

NOmine *Præmotionis*, ut jam dictum est, intelligimus motionem omnium causarum, ut ita dicam, vivificatricem & veluti vitalem impulsum, quo Deus causis secundis ultimam agendi

activitatem influit, eásque efficacissimè applicat. Hanc motionem docuerunt Patres, dum sæpius asserunt causas secundas non agere nisi motas & applicatas à Deo rerum omnium motore, ac prædeterminatore; sic enim eum vocat Dionysius 6. de divin. Nominibus, dum voluntatem Dei asserit *esse rerum omnium prædeterminativam*, & proinde nostrarum quoque voluntatum. Vnde eodem cap. de Deo inquit; *Principium unum est, ex quo est ipsum esse, & omnis virtus, omnis habitus, omnis actus & omnis motus*: & sæpe repetit, *Deum omnia*, quæ agunt, *movere*. D. Ambrosius lib. de dignitate hominis cap. 2. *Deus*, inquit, *unus est omnia vivificans, movens & gubernans; sicut anima in corpore ubique tota viget, vivificans illud, movens, & gubernans*: Vbi explicat modum, quo Deus creaturas movet exemplo animæ; quem imitatus D. Thomas 1.2. quæst. 17. art. 8. ad 2. ait, *sicut Deus movet mundum, ita & anima corpus*: Certum est autem vere. Et D. Basilius constitutionum cap. 1. *Deus*, inquit, *naturæ Dominus est, & aliter quàm ille promisit, res cadere non potest; omnium enim potens est, & arbitratu suo cuncta commutat*. Et Chrysostomus Homil. 13. in Matthæum, Cuncta, inquit ab illa nihil laborante Dei manu tum creatum mota in nostram dispensantur salutem: Vnde Epiphanius vocat Deum, *totum moventem & efficientem*. Gregorius etiam in Mor. ait, *quæ creata sunt, intantùm moventur inquantum occulto Dei instinctu disponuntur*: nbi loquitur de instinctu communi omnibus creaturis, qui sine dubio non est moralis, sed physicus. Et Bernardus libro de Grat. & libero arbitrio. *Deus*, inquit,

voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati: Vbi duas motiones non modo distinguit, sed etiam eleganter aptéque exprimit: unam moralem, quâ Deus explicat & proponit nobis quid sit agendum, & aliam physicam, quâ Deus nos applicat ad agendum. Plura alia referri possent: sed ex his satis constat Patres agnovisse occultam illam Dei motionem, quâ Deus omnia applicat ad agendum. non moraliter, sed physicè, non suadendo solùm, sed etiam activè inclinando. Nihil autem aliud intelligunt Thomistæ nomine *præmotionis*, seu *prædeterminationis*. Imò Sancti Patres sæpe usurpant ipsum vocabulum, nam προοιμιον Græcè, quo sæpe cum D. Paulo utuntur, nihil aliud latinè significat quàm *prædeterminationem*. Vnde in aureo illo libello de Imitatione Christi: Deus vocatur *Promotor actionum*; promotor inquam efficacissimus, *cui non est aliquid quid velit, aut possit resistere*, ut dicit Boëtius 3. de Consolat.

§. V.

Probatur Præmotio authoritate Philosophorum.

TRrita sunt veterum philosophorum axiomata; *causas secundas non agere nisi motus & applicatas à causa prima, in cujus virtute agunt, & quæ coniungis omnia agentia suis effectibus*: imò *ad quam cæteræ causæ comparantur ut instrumenta ad artificem*, &c. Sed hæc axiomata sunt ipsissima Thomistarum doctrina circa præmotionem; ergo Philosophi Antiqui docuerunt præmotionem.

Respondent primò quidam ex Adversariis,

hæc omnia intelligenda esse metaphoricè & impropriè; ita ut Deus dicatur *movere, applicare, & impellere causas secundas*, non quod in eis aliquid intrinsecum ponat, quo applicentur ad agendum, sed quia simul cum illis agentibus concurrit.

Sed adeo frigida responsio ex illo facilè confutatur, quod non explicet, sed penitus destruat veritatem horum axiomatum. Si enim Deus solùm adjuvat causas secundas, inquantum cum illis extrinsecè cooperatur ad eundem effectum, sicut equus cooperatur equo ad trahendum currum, non verò inquantum ipsas intrinsecè applicat & immutat, ergo falsa sunt illa Philosophorum axiomata, Deum movere & applicare causas secundas ad agendum. Rogo enim, qua loquendi proprietate dici potuit, *Deum movere causam secundam ad agendum*, si nullam in illa motionem producit; *eam applicare*, si solùm ipsius cooperationem expectans, ei agenti cooperatur? Deinde saltem ex hac responsione habetur antiquos philosophos propriè & sine metaphora explicatos in hac parte consentire Thomistis. Vnde rejectâ istâ responsione.

Respondent secundò alij, & sanè longè conformiùs ad sua principia, hæc omnia axiomata falsa esse, nec Deum activè movere aut applicare causas secundas, quia in illis nullam motionem imprimit, quâ applicentur actioni, sed solùm cum illis simultaneè concurrere, associando suam virtutem virtuti creaturæ, ut ex hac societate unus producatur effectus, qui sit partim Dei partim creaturæ.

Cæterùm hæc Responsio non solùm toti derogat antiquitati, cùm primates Philosophi hæc

axiomata tam rata habeant; sed etiam D. Augustino & D. Thomæ, imò aliis Patribus, qui illa inculcant agendo de providentia Dei, ac de dignitate primi Motoris.

Præter has communes authoritate, expressus est Aristoteles 8. Physic. cap. 5. *Primum movens*, inquit, *movet ultimum, sed ultimum non movet primum*, Ergo agnoscit Aristoteles causas secundas moveri à prima, ut agant. Vnde Deus apud eum dicitur *Primus Motor*, quòd omnia moveat.

Si autem respondeas, causam secundam moveri quidem à prima, non tamen motione prævia.

Contra est, quod ipse Aristoteles 4. Met. c. 23. ratum habeat, *motionem moventis esse priorem motione mobilis ratione, & causalitate*, Ergo motio primi motoris, quâ moventur omnia ad agendum est prævia motio. Vnde 3. Metaph. cap. 3. vocat Deum, *Motorem immobilem, non solum servatorem, sed etiam parentem omnium, quæ fiunt in mundo, qui in omni voluntate & natura operatur, quique rerum omnium meritò dici possit vita*; quàm expressionem secutus D. Thomas in compendio Theologiæ cap. 147. eleganter appellat Dei providentiam, *cor mundi*, quòd ab illa motus omnes creaturarum, ut à primo fronte profluant, Vnde in libro de causis dicitur, *Quod causa secundæ non agunt nisi in virtute primæ*. Plato ut illud luculentiùs exprimat, vocat creaturas, *Instrumenta Dei*, Deumque dicit esse *animam mundi*; quod ita accipiendum non est, quasi Deus substantialiter informet mundum, sicut anima corpus, sed quia omnia movet, vivificat

& applicat, sicuti anima vivificat & applicat membra sui corpori. Vnde Homerus dicit, *talem esse hominum voluntatem, qualem eam indies Iupiter inducebat:* qui si per Iovem intellexit corpora cælestia, ut quidam interpretantur sine dubio erravit; nam corpus cæleste non dominatur voluntati humanæ: Si verò intellexit primam causam, quæ apud antiquos vocabulo *Iovis* intelligi consueverat, sine dubio verissimè locutus est.

§. VI.

Probatur Præmotio authoritate Augustini.

SEntentia D. Augustini circa materiam de auxiliis, Ecclesiæ doctrina est, ut constat ex Conciliis Milevitano, Cartaginensi, Arausicano, & ex pluribus summis Pontificibus Innocentio, Zozimo, Bonifacio, Hormisda, Clemente VIII. & Paulo V. Vnde cùm quæstio præmotionis sit valde affinis quæstioni de auxiliis, maximi quoque ponderis est in illa authoritas D. Augustini. Neque verò ac in parte minùs expressa est, quàm magna: liceret enim non quædam loca, sed libros integros afferre, de Gratia Christi, de Prædestinatione, de Correptione & Gratia, & alios ejusmodi, in quibus asserit Deum ita movere voluntates hominum, ut sine præmotione physica explicari nullo modo possit. Vnde Molina ingenuè agnoscit D. Augustinum sibi non satis favere, sed explicandi modum à suo alienum tenuisse, quam-

vis ejus Affectæ eum ut possunt explicare conentur.

Probatur ergo præmotio physica authoritate Divi Augustini. Ille admittit præmotionem physicam, qui docet motionem de se efficacem, ineluctabilem insuperabilem, cujus efficacia fundetur in omnipotentia Dei, & dominio, quod habet in nostras voluntates, per quam Deus agit in cordibus nostris quidquid voluerit, & illa inclinat ad agendum, transfertque ab uno affectu ad alium: Sed Augustinus talem motionem perpetuò docet; ergo admittit præmotionem physicam. Major patet: Tum quia Thomistæ nihil aliud tribuunt præmotioni: Tum quia concursus simultaneus non facit ut faciamus, nec movet & applicat ad agendum, sicut abundè suprà ostendimus; motio verò moralis non est ineluctabilis, sed sæpe inutilis, cujus efficacitas non petitur ex dominio & omnipotentia Dei, sed ex consensu creaturæ. Minor verò patet legenti Augustinum & probatur adducendo quædam ejus loca; nam de Grat. & Libero arbitrio cap. 20. *Deus*, inquit, *dominatur voluntati hominum*; ex quo principio capite sequenti infert, *quod agit omnipotens Deus in cordibus humanis motum voluntatis ipsorum, & operatur ad inclinandas eorum voluntates.* Et de Correptione & Gratia cap. 14. *Deus de voluntatibus hominum quod vult, cum vult: facit, habet enim cordium inclinandorum omni potentissimam potestatem.* Vnde ibidem cap. 12. exclamat, *subventum esse humanæ infirmitati, ut tam insuperabiliter & indeclinabiliter traheretur.* Et jam citato Libro de Gratia & Libero Arbitrio c. 17.

Deus, inquit, *facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati.* Hæc & similia millies repetit, quæ nisi sunt ipsissima Præmotio, nescio quibus verbis luculentiùs exprimi possit.

Confirmatur primò ex loco quem ex eo refert Hilarius in sententia 48. ubi sic ait: *Divinas voluntas est suprema causa omnium corporalium spiritualiumque motionum; nihil enim fit visibiliter, quod non de invisibili & intelligibili summi imperatoris aula vel jubeatur* (pro bonis) *vel permittatur* (pro malis. Secundò quia Pelagius non negabat concursum simultaneum, quem videtur intellexisse per *adjutorium possibilitatis*; nec motiones morales, ut excitationes, illustrationes, &c. ut evidenter constat ex libro de Gratia Christi; & tamen ipsum impugnabat Augustinus; ergo præter concursum simultaneum & motionem moralem exigebat aliam motionem quæ non daret tantum posse, nec ad agendum duntaxat moraliter excitaret, sed voluntatem interiùs applicaret actioni: Tertiò demum quia omnia argumenta, quæ Adversarij solent objicere Thomistis, Augustinus sibi proponit & solvit; ut quod tolleretur libertas; quod Deus esset author mali; quod præcepta essent impossibilia, &c. Ergo Augustinus idem tenuit, quod docent Thomistæ, idem refutavit quod in Adversariis refutant Thomistæ.

§. VII.

Probatur Præmotio ex D.Thoma.

PRæmotionem esse de mente D. Thomæ fatentur ipsi Adversarij, inter quos refertur primò Molina in concordia disput. 26. Referuntur Conimbricenses 2. Phys. cap.7. quæst. 13. art.1. Refertur libellus de ratione studiorum compositus à Patribus Societatis cap. de delectu opinionum; libellus, inquam; ille non qui circunfertur posteriorum editionum, in quibus hoc egregium testimonium suppressum est, sed primæ editionis Romanæ, anni 1586. de quo vide R. P. Gonet 1. 2. disput.6. art.2. §.5. Imò ipse Suarez agnoscit D. Thomam eam docuisse quæstione 3. de potentia art.7. sed, inquit, illam deinceps retractavit, dum in Summa 1. p. q.105. non dicit, *Deum applicare creaturas ad agendum*, sicuti dixerat in quæst. de potentia, sed *quasi applicare*. Mira sanè subtilitas, quæ tantum negotium ex una vocula dissillaba perpendit: Si tamen advertisset calcem articuli; reperisset D. Thomam absolutè dixisse *Deum movere causas secundas applicando earum virtutes*. Vnde evanescit fictiria illa retractatio, manetque semper D. Thomam constantissimè docuisse Deum effectivè & præviè causas secundas ad agendum applicare. Loca omnia referre longiùs esset, plura videri possunt apud P. Gonet 1.2. dip.6. art.2. §.1.2.3. & 4. nos solùm quædam hîc expendemus.

Probatur ergo breviter præmotio ex D.Tho-

ma. Deum creaturas physicè præmovere nihil aliud est, quàm eas ad agendum applicare, motione prævià effectivâ, id est, quæ consistat non in sola repræsentatione objecti sicut moralis, sed in impulsu activo, & quæ infallibiliter consequatur effectum: Atqui D.Thomas talem motionem & applicationem perpetuò docet; ergo docet præmotionem. Major patet: Probatur minor referendo loca D.Thomæ: Nam 1. quæst. 105. art. 5. docet Deum dedisse creaturis virtutem agendi, & eam conservare, & præterea eam ad agendum applicare: Idque per motionem intrinsecam & effectivam; quippe quæst. 106. art. 2. expressè distinguit duplicem motionem, unam per modum suadentis, seu moralem; & aliam per modum agentis interiùs immutantis, seu physicam: & postea subdit, quod solus Deus movet voluntatem hoc secundo modo. Et 1. 2. quæst. 109. art. 1. *Nulla natura*, inquit, *quantumcumque ponatur perfecta, potest procedere in suum actum, nisi moveatur à Deo*, quod idem repetit cap. 9. ad Rom. infinitisque in locis: Vnde pro rato habet 1. part. quæst. 60. art. 1. ad 2. Omnia quæ sunt in toto mundo agi ab aliquo, præter primum agens, & quæst. 22. de Veritate art. 8. & 9. *Deus*, inquit, *transfert voluntatem ab uno actu ad alium, eam interius immutando, & in illam per modum agentis directè agendo*: Idque motione aliqua infallibili; ut enim dicit quæst 6. de malo art. 2. *Deus movet immutabiliter voluntatem propter efficaciam suæ voluntatis*. Vnde ait 1. 2. quæst. 10. art. 4. *Si Deus moveat voluntatem nostram ad aliquid impossibile est, ut ad illud non moveatur*. Et demum expressissimè 3. de Potentia,

art.7.tradit Deum imprimere motionem omnibus causis agentibus ipsas applicantem ad proprios effectus; qui locus adeo apertus est, ut evasionem Suarez non repererit, ut suprà diximus. Hanc autem motionem esse præviam clarè docet & probat 3. Contra Gent. cap. 149. quia *motio moventis præcedit motionem nobilis ratione, & causalitate:* Quippe exinde conficitur, quòd cùm Deus sit motor movens omnes causas secundas ad agendum, motio quâ creaturas applicat, præcedat cooperationem creaturarum. Adde præterea quod omnes rationes, quibus probare solemus præmotionem physicam, desumuntur ex D. Thoma; omnes objectiones, quas proponere solent Adversarij, sibi proponit D. Thomas; solutiones quas illis afferre consueverunt Thomistæ, dat ipse D. Thoma, ut patebit ex infrà dicendis; ergo doctrina præmotionis est ipsissima S. Thomæ doctrina.

Dicere verò eum loqui de motione morali, non modò falsum, sed neque verisimile est. Quippe cùm motio moralis nec sit communis omnibus causis, nec effectiva, nec infallibilis, nec absolutè necessaria. Imò D.Thomas expressè distinguit duplicem hanc motionem, moralem, & physicam, seu, ut ipse loquitur, *per modum suadentis, & per modum agentis*; dicitque Deum movere creaturas, atque specialiter voluntatem, hac ultima motione. Quod etiam non loquatur de concursu simultaneo: ex eo constat, quod ille concursus nec sit infallibilis, nec prævius, nec intrinsecus ipsi causæ agenti, nec eam movet, nec eam applicat, sed solùm ipsi cooperanti cooperatur. Et demum

quod S. Doctor expresè rejiciat modum quo Adversarij explicant suam de concursu simultaneo sententiam non verba ejus Opusc.1.cap.23. *Dupliciter aliquid dicitur cooperari alteri, uno modo quia operatur ad eumdem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino, & instrumentum artifici, à quo movetur, alio modo inquantum operatur eamdem operationem cum ipso, sicut diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quod unum alteri cooperatur. Secundùm primum modum creatura potest dici cooperari Creatori: secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur.*

Porrò quod dici posset, D. Thomam nullibi usurpasse nomen præmotionis & prædeterminationis, abundè solvetur in responsionibus ad objectiones.

§. VIII.

Probatur Præmotio rationibus.

IVstissima causa æquis semper rationibus abundat; quæ autem justior causa esse potest, quàm quæ dominium Dei, & dependentiam causarum secundarum à prima defendit? Vnde nec nobis hac in parte plures & efficaces rationes deesse possunt ex quibus faciliores solùm hic breviter referemus, quarum præcipuæ ex D. Thoma depromptæ sunt.

Prob. ergo primò hoc efficacissimo simul ac facillimo ratiocinio. Causę secũdę nõ agũt nisi motæ & applicatæ à Deo: Sed illa motio est physica & prę via motio, ergo datur physica prę motio.

Major in primis est, non modo expressissimè D. Thomæ 1, part. quæst. 62. art. 1. ad 2. & q. 105. art. 5. & 12. q. 19. art. 1. infinitisque aliis in locis, sed etiam trita, tum apud Philosophos, tum apud Patres, tum in ore omnium, qui idcirco Deum habent ut primum motorem, quod omnibus motum inspiret, omnia vivificet omnibus agendi movendique vigorem inspiret, etiam approbante confirmanteque Scriptura sacra; ut planè nullius locus relinquatur Adversariis tam ratam Doctrinam inficiendi. Minor verò duo dicit: Primò: divinam illam motionem *esse physicam*; Secundò, *esse præviam*. Probatur ergo quantùm ad primum; Motio illa dicitur habeturque propriissimè *physica*, quæ est effectiva & per modum causæ agentis, cùm è contra illa dicatur *moralis* & *metaphorica*, quæ est solùm objectiva & per modum finis allicientis, ut etiam radicitus explicavimus prima parte Physicæ agendo de causa finali: Atqui motio quâ Deus universa movet, applicat ac vivificat, non est tantùm objectiva & per modum finis allicientis, sed effectiva & per modum agentis, ut expressè habet D. Thomas locis citatis in declaratione majoris, & constat ex eo quod illa motio sit propria Deo inquantum est primum agens, ac primus fons totius efficientiæ quæ est in rebus; ergo motio illa non est moralis & metaphorica, sed activa & physica. Probatur verò eadem minor quo ad alteram partem, nempe motionem illam divinam esse præviam: Tum Authoritate D. Thomæ ex Aristotele expressissimè tradentis, *Motionem moventis præcedere motionem mobilis, ratione & causa*, id est prioritate naturæ 3. cont. Gent. cap. 149. Tum ratione ab eo insinuata;

Quippè omnis causa est prior suo effectu,& omnis motio itidem prior suo termino : Sed actio creaturæ est effectus & terminus motionis illius divinæ,moventur enim à Deo creaturæ ad agendum, imò illa motio est ipsissima applicatio ad agendum , ut perpetuò inculcat S. Thomas, aliique superiùs citati, ergo est motio prævia. Hæc ratio tota confecta est ex ipsissimis D.Thomæ principiis , atque tam plana, ut prorsus non videam relinqui Adversariis evadendi viam, nisi evertendo ea quæ non modò D.Thomas, sed & cæteri Patres atque uno ore Philosophi rarissima semper habuere.

Probatur secundò : Causa secunda non agit nisi in virtute primæ ; ergo priùs debet recipere virtutem à prima, quàm agat. Antecedens est certum : Nam virtus divina est fons, à quo dimanat omnis virtus agendi , omnis motus , & omnis actio , ut dicit Dionysius 5. de divin. nom. Consequentia verò ex eo suadetur quod prius sit habere virtutem agendi, quàm agere. Si autem dicas, creaturam recepisse virtutem agendi, quando primò producta est, Contra est, quod licèt per creationem creatura recipiat virtutem agendi in actu primo, non tamen recipit virtutem agendi in actu secundo, seu activitatem ultimam agendi, quâ constituatur actu profundens actionem, reddaturque dependens à Deo in ratione agentis, sicut per creationem dependet ab eo in ratione potentis agere ; ergo, præter virtutem quam recipit à Deo in prima productione, debet recipere complementum seu applicationem illius virtutis : sicut serra, quando fabricatur recipit quidem virtutem rodendi in actu primo, sed tamen præ-

terea, ut de facto corrodat, debet recipere motionem applicativam ab artifice. Hæc ratio desumitur ex D. Thoma 3. de Potentia art.7.ad 7. ubi etiam expressissimè docet motionem, quâ Deus applicat creaturas ad agendum, esse diversam à virtute, quam illis in prima sui productione contulit. En ejus verba. *Virtus naturalis, quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum & fixum in natura: sed id quo facit Deus in illis ut actualiter operentur habet quoddam esse incompletum, eo modo, quo colores sunt in aëre, & virtus artis in instrumento artificis.*

Probatur tertiò: Quod conjungit & applicat ea usum secundam ad suum effectum, præmovet illam. Sed Deus conjungit & applicat omnes causas secundas ad agendum; ergo illas præmovet. Probatur major: Nam præmotio nihil aliud est, quam applicatio conjungens causas secundas ad suos effectus: Neque enim ad id valet concursus simultaneus ut qui nihil ponat in causa secunda, quo ex non operante, fiat operans. Minor verò est axioma, quod D. Thomas refert ex lib. de causis 1.p. q.36. a. 3.

Probatur quartò: Instrumentum non attingit effectum causæ principalis, nisi priùs ab illa moveatur: Sed creaturæ, dum agunt: attingunt effectum proprium Deo; ergo debent moveri ab eo, priùs quàm agant. Major probata est suprà agendo de instrumentis, & præterea suaderi potest ex eo quod instrumentum non agit, nisi subordinatum causæ principali, quæ utitur instrumento: Vsus autem fit per applicationem ac agendum; ergo causa principalis,

principalis, ut sibi subordinet instrumentum & utatur illo, debet illud applicare. Minor verò probatur: Ratio entis est effectus proprius Dei: Sed omnis creatura, dum agit, attingit rationem entis; ergo attingit effectum proprium Dei. Minor certa est: Nam ratio entis est transcendentaliter imbibita in omni effectu. Major verò declaratur: Nam causæ universalissimæ debet correspondere effectus universalissimus: Effectus autem universalissimus est ratio entis ut potè quæ reperitur in omnibus rebus; ergo ratio entis est effectus proprius causæ universalissimæ scilicet Dei. Hæc ratio est D. Thomæ quæst.3. de potentia, art.3. ubi eam egregiè expendit.

Probatur quintò, Deus causat ipsam cooperationem causæ secundæ: Sed non potest illam causare per concursum simultaneum; ergo præter concursum simultaneum debet admitti alia motio causativa cooperationis creaturæ, ac proinde prævia ad illam; omnis enim causa præcedit suum effectum. Major adeo certa est, ut D. Thomas habeat ut hæreticum, dicere aliquid positivum in mundo esse, quod non causetur à Deo: ergo ipsa cooperatio creaturæ causatur à Deo. Minor verò probatur: Virtus causans aliquid debet esse prior illo. Sed concursus simultaneus non est prior cooperatione creaturæ; ergo non potest illam causare. Adde præterea, quod concursus simultaneus nihil ponit in causa secunda etiam fatentibus Adversariis, ergo non potest causare influxum & cooperationem causæ secundæ, sed solùm cum illa effectum producere. Hanc rationem indicat D. Thomas in 2. dist.37. q.2. art.2.

Probatur sextò: Quod est indifferens ad utrumlibet non ,agit nisi priùs determinetur ab alio : Sed ut plurimum causæ secundæ , præcipuè voluntas humana , sunt indifferentes ad utrumlibet : ergo non agunt nisi priùs determinentur ab aliquo , scilicet à causa prima ; quæ sola potest determinare voluntatem. Minor patet ipsa experientia quâ sentimus nos esse indifferentes ad utrumlibet , v. g. ad agendum & non agendum, ad odio habendum & ad amandum. Major verò certa est , quia ab eo quod est indifferens , non exit determinatus effectus ; siquidem nemo dat quod non habet. Hæc ratio est D. Thomæ 1. part. quæst. 19. artic. 3. ad 5. & 2. Phys. lect. 8.

Respondebis primò , Causam secundam se determinare per suam actionem.

Sed contra : Actio non exit nisi à causa determinata, ut dicit D. Thomas 2. Physic. lect. 8. Ergo priùs est causam determinari, quàm quod ab illa egrediatur determinata actio.

Respodebis secundò , Causam liberam determinari ab objectis, ut homo indifferens ad amandum , determinatur ad amorem per beneficium, quod ab alio accepit.

Sed contra : Illa determinatio objectiva est solùm aliquid extrinsecum respectu voluntatis, & quo posito voluntas adhuc remanet indifferens : ergo præter illam requiritur alia effectiva & intrinseca.

Respondebis tertiò , Hanc determinationem fieri à concursu simultaneo.

Sed contra est ; tum quia conversus simultaneus est indifferens, ut dicunt Adversarij, & expectat cooperationem & determinationem crea-

turæ ; ergo illam causare non potest : Tum quia talis determinatio est prior naturæ ipsa cooperatione creaturæ ; ergo non potest causari à concursu simultaneo, qui non est prior cooperatione creaturæ.

Probatur septimò : Vt enim dicit D. Thomas 1. Periherm. lect.4. voluntas divina intelligenda est tanquam causa profundens totum eas & omnes ejus differentias : Sed applicatio creaturæ per quam conjungitur ad suum actum, est aliquod ens ; ergo debet causari à Deo , ac proinde Deus applicat causas secundas ad suos actus.

Probatur octavò : Ille qui respicit finem ultimum Vniversi , debet omnia præmovere & applicare ad suas operationes,& non solùm cùm illis concurrere : Sed Deus respicit finem ultimum totius Vniversi ; ergo debet omnes creaturas præmovere & applicare ad suos actus. Minor certa est, nec eam negare possunt adversarij. Major verò declaratur ; nam ille qui respicit finem ultimum totius Vniversi , debet omnia dirigere ad illum finem ; quod explicat D. Thomas exemplo ducis , qui applicat & dirigit omnes milites ad victoriam consequendam , quæ est finis totius exercitus : Sed non potest dirigere nisi applicando & præmovendo ; ergo debet præmovere & applicare. Probatur minor : Nam concursus simultaneus non dirigit actionem creaturæ, sed solùm ipsi cooperatur ; motio verò moralis non dirigit nisi moraliter & inefficaciter: ergo præter illam debet dari motio prævia & effectiva.

Probatur nonò : Nam datur motio, per quam Deus infallibiliter omnia disponat,&quæ sit exe-

cutio divinæ Providentiæ : Sed sola præmotio physica potest id præstare ; ergo datur. Major certa est : Divina enim Providentia in sui dispositione non fallitur, & semper finem suum attingit, ut memorat Scriptura, Ecclesia canit, & sæpe probat D. Thomas ; ergo necesse est dari aliquam motionem infallibilem, quæ sit executio talis Providentiæ. Minor verò probatur: Nam concursus simultaneus, cùm sit de se indifferenter paratus omnibus, non regit, nec movet creaturas infallibiliter, sed expectat indifferenter earum cooperationem: Motio verò moralis, præterquàm quod non est omnibus creaturis communis, illas quas movet, non applicat infallibiliter, sed plerumque inutiliter excitat ; ergo sola præmotio physica est executiva divinæ Providentiæ. Ideoque Providentia dicitur infallibilis, eo quod regat creaturas per motionem infallibilem. Hæc ratio efficacissima est & præclarissima, quâ utitur D. Thomas 1. p. q. 103. art. 8. ubi dicit quod, *Omnis inclinatio sive naturalis, sive voluntaria, nihil aliud est quàm impressio à primo movente ; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est, quàm impressio à sagittante.* Ex quo concludit, quod Dei gubernationi nihil resistit, *Eo quod omnia quæ aguntur vel naturaliter, vel voluntariè, quasi propriâ sponte perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur.*

Probatur decimò ex dominio Dei super omnem creaturam : De ratione domini est applicare res sibi subditas ad suas operationes ; moraliter quidem, si solùm habeat dominium morale, Physicè verò, si habeat dominium physicum : Sed Deus est supremus dominus, non solùm moraliter, sed etiam physicè, omnium creaturarum,

ita ut impossibile sit creaturam in qualibet actione non servire tanto domino; ergo debet applicare omnes creaturas ad agendum. Minor est certa: Major verò probatur: Nam actuale dominium consistit in usu rei; usus autem in applicatione rei ad operationem; ergo suprem i domini est omnia applicare ad suas operationes. Hac ratione utitur Augustinus, dum toties inculcat Deum movere voluntates hominum propter dominium quod habet illas & in omnia.

Probatur undecimò ex subordinationi causarum secundarum ad primam. Quando sunt plura agentia subordinata, agens inferius non agit nisi prius moveatur & applicetur à primo: Sed omnes creaturæ sunt naturaliter subordinatæ Deo ~~omnes creaturæ sunt naturaliter subordinatæ Deo~~; ergo non agunt nisi priùs moveantur & applicetur à Deo, Minor certa est; ideo enim dicitur Deus, *Prima causa*, quia cæteras sibi subordinat. Major verò patet: Nam subordinatio causarum in eo consistit, ut causa inferior agat sub prima, sicuti minister agit sub domino, id est ex applicatione ipsius domini. Hæc ratio est D. Thomæ 1.part.q.105.a.5. quam præterea inculcat 3.contra Gentes, cap. 147. ubi ait: *Sub Deo, qui est primus intelligens & volens, ordinantur omnes intellectus & voluntates sicut instrumenta sub principali agente*: & 1.p.q.2.a.3. *Secunda moventia non movent, nisi per hoc, quod sunt mota à primo movente; sicut baculus non movet, nisi per hoc, quod est motus à manu.*

§. IX.

Expenditur ultima ratio, adjiciturque profundior explicatio naturæ Præmotionis.

HAnc postremam rationem ut profundissimam ac efficacissimam, ut paulò accuratiùs expendamus, speciali titulo ab aliis separamus, cui etiam adiiciemus explicationem naturæ præmotionis, ex qua toti doctrinæ Thomisticæ non mediocris lux afferetur.

Igitur sit argumentor. Impossibile est ut creatura agat, nisi priùs constituatur in ratione principij in actu secundò operativi: Atqui non constituitur in ratione principij in actu secundo operativi per solùm concursum simultaneum, sed per præmotionem physicam; ergo creatura, ut agat, indiget præmotione physicâ. Vt argumentum omni ex parte convincat, probanda est utraque præmissa.

Probatur ergo major, quod scilicet creatura priusquam agat, debeat constitui in ratione principij in actu secundo operativi: Siquidem quod non est de se activum nisi habitualiter & in actu primo, nunquam aget, nisi constituatur in ratione principij actualis & in actu secundo operativi: sed omnes facultates creaturarum non sunt activæ nisi in actu primo & habitualiter; ergo ut agant, debent priùs constitui in ratione principi in actu secundo operativi, seu, ut loquuntur alij; debent reduci ab actu primo ad actum secundum agendi. Major certa est solùm

in actu primo & habitualiter operativa, sic enim non intelligitur satis completa & actualis ad profundendum actum, sed magis in potentia otiosa. Minor verò, quòd scilicet virtutes creaturarum de se non sint activæ nisi habitualiter & in actu primo, multipliciter probatur: Primò quia creatura in nullo ordine, identificat sibi suam ultimam actualitatem: id enim proprium est actus puri: Sed id per quod causa sit in actu secundo operans, est ultima actualitas ordinis operativi; ergo nulla virtus creata potest id sibi identificare & proinde virtus creata non est ipsa actualitas operandi, sed solùm habitualis potentia operativa. Secundò, *Operari* sequitur ad *esse* ipsique proportionatur: Sed nulla creatura est sua existantia; ergo etiam nulla creatura est suam *operari* in actu secundo, sed necessariò in illa distingui debet actus primus operandi ab actu secundo. Tertiò, Virtus creata semper habet aliquid potentialitatis admixtum? ergo quantùm est de se non est ultimò constituta in ratione principij operativi, sed ut actu agat, eget aliqua superadditâ actualitate excludente talem potentialitatem. Quartò, Idem suadetur inductione: Sic enim videmus nobilissimas facultatates operativas, scilicet intellectum & voluntatem, non esse nisi habitualiter & in actu primo operativas: unde sæpissimè cessant ab operatione: ergo idem à fortiori dicendum de aliis minùs nobilibus potentiis, eas scilicet de se non esse nisi in actu primo operativas, ideoque indigere reduci per aliquid ad actum secundum.

Minor verò ejusdem principalis argumenti,

quod scilicet per concursum simultaneum creatura non possit constitui in ratione principij actualiter operantis, variè probatur. Primò quia id quod non recipitur in causa secunda non potest eam constituere in ratione principij in actu secundo operantis; cùm enim nihil effluere possit ad extra ex virtute activa quandiu deest illi ultima activitas, ad quam statim sequitur actio, necesse est ut hæc ultima activitas sit aliquid intrinsecum in virtute activa receptum: Sed concursus simultaneus non recipitur in causa secunda, ut fatentur Adversarij; ergo non potest illam constituere in ratione principij in actu secundo operantis. Secundò, Concursus simultaneus est de se indifferens, & expectat cooperationem creaturæ; ergo non reddit illam in actu secundo operantem. Tertiò, Id per quod creatura constituitur in ratione principij actu operantis, est aliquid prævium ad cooperationem creaturæ: agens enim debet esse ultimò completum & actuatum in ordine principij activi, priùs quàm agat: Sed concursus simultaneus non est aliquid prævium ad cooperationem creaturæ; ergo non constituit eam in ratione principij actu operantis. Quartò demùm, Concursus simultaneus semper de se præstò est, & tamen creatura non semper operatur in actu secundo, ergo non constituitur operans in actu secundo per concursum simultaneum.

Vnicum effugium excogitari potest, nempe creaturam constitui in ratione principij actu operantis per suam propriam actionem, & non per aliquid ad eam prævium.

Sed contra: Oportet causam secundam esse

constitutam in ratione principij ultimò activi, seu habentis ultimam activitatem & excludentis omnem potentialitatem lineæ activæ, priusquam ab illa egrediatur actio: ergo non potest constitui in actu secundo operativa per suam actionem. Consequentia patet: Probatur antecedens; Cùm enim intantum aliquid agat, inquantum est in actu, actio sequitur virtutem activam, ideoque quandiu ista manet in actu primo & habitu agendi, illa quoque remanet in statu meræ possibilitatis: ergo ut actio extrahatur de possibilitate, & ponatur sub existentia, necesse est virtutem activam transferri prius de otio & statu illo potentiali ad statum actualiorem.

Hæc ratio profundissima est, quam variis in locis inculcat D.Thomas. Si enim semel concedatur facultates activas creaturarum esse solùm habitualiter & in actu primo operativas, manifestè sequitur eas indigere aliqua motione Dei præveniente, applicante, & illas transferente ab illo statu habituali ad actum secundum operandi, seu inspirante ultimum vigorem agendi, ut sic ultima actualitas & essendi & operandi debeatur Deo. Nihil autem aliud intelligimus per præmotionem nisi applicationem, quâ virtus creata reducitur ab actu primo ad actum secundum operandi. Quòd verò facultates activæ creaturarum sint solùm activæ habitualiter, præter rationes supra relatas, egregiè explicat Marsilius Ficinus ex doctrina Platonis & Dionysij, hoc exemplo. Sic enim videmus quòd sol, qui est veluti principium totius visibilitatis, corporibus dedit colores, qui sunt quædam lucis participationes,

Attamen colores isti non sunt visibiles nisi in actu primo, ideoque ut videantur indigent prævio solis illustrantis afflatu quo roborentur, compleantur, fiantque visibiles in actu secundo. Eodem modo primus ille actus, qui dicitur *Deus*, facultatem agendi largitus est omnibus creaturis: sed tamen illa facultas activa, cum in creaturis sit permixta potentialitate, debilis est, & ad operationes in actu secundo ponendas insufficiens nisi Deus eam per suum influxum vivificet, compleat, roboret, applicet, & ab actu primo reducat ad actum secundum operandi.

His omnibus rationibus satis demonstratum arbitror; quàm altis radicibus hæreat doctrina Præmotionis. Vtrùm ad hæc omnia dicere fortè quis posset Thomistæ, egregiè quidem probare Deum activè, seu physicè movere causas secundas, etiam motione prævia aliquomodo, vixque ullum posse id satis inficiari: At minimè explicare, quid propriè sit in creaturis illa motio, an sola præsentia creatoris omnia portantis & vivificantis: an qualitas creata addita creaturæ, an influxus ille idem quo Deus operatur *esse* in omnibus, constituiturque illis intimè præsens, &c. Quippe hæc non satis dicta & intellecta miram caliginem offundunt eorum sententiæ, enervantque vim omnem probationum quas pro præmotione stabilienda adducunt. Et quidem fateor hæc obscurissima esse, atque in quibus elucidandis non soli Thomistæ laborent, sed & omnes Philosophi ac Theologi. Et quæso te, si tam occulta sit virtus & ratio quâ infantuli membra formantur in utero,

ſperas intellectu faciliorem fore rationem & virtutem ; qua Deus Vniverſitatem rerum ac cauſarum adminiſtrat? Addiderim tamen de re tam ignota nihil præclarius, veroſimilius, ac profundius ab aliis circumferri, quàm quod ex D.Thomæ fontibus haurit Schola Thomiſtica, Nam, ut verum fateat, concurſus ſimultanei defenſores, cùm efficiendi vim quaſi ex æquo inter Deum & creaturam partiuntur ; cùm virtutem Divinam in excubiis collocant explorantem expectantemque creaturæ cooperationem ; cùm craturas ſuo jure vendicant à ſubjectione Dei ; cùm chimerici commercij leges inter illas & Deum ſtatuunt, cùm inepta equorum in trahendo eodem curru conjunctorum exempla inducunt, aliique ejuſmodi ; planè, ut benigniùs dicam, parùm magnificè de primæ cauſæ majeſtate loquuntur. Age ergo, quàm altius Angelica D.Thomæ doctrina ſeſe erexerit, tantiſper dicamus.

Atque ut rem radicitus aperiamus, Effectus omnes, qui in mundo fiunt, dupliciter conſiderari debent: Primò ſub ratione creaturæ ex nihilo originaliter eductæ & in nihilum rurſus delapſuræ, niſi continuò portaretur ac manu teneretur omnipotenti aliqua virtute : Secundò ſub ratione entis educti, id eſt per tranſmutationem facti ex alio ente. Quippe videmus primo Vniverſitatem rerum creatam ac continuò cõſervatam exiſtere : in ea verò ita conſtituta & exiſtente unum ens ex alio fieri, ut ex ligno ignem. Vnde ſecundùm hos duos modos res pendent à duplici cauſa & virtute: Nempe à virtute infinita Creatoris omnia in *eſſe* conſervantis, atque ne in

nihilũ decidant;manutenentis.Et præterea à virtute finita causarum, quæ supposito illo generali influxu creatoris,variis modis transmutant res sibi subjectas, atque ex una aliam efficiunt. Prima virtus est immediatè & unicè à Deo, imò est Deus ipse:quia nulla virtus creata & finita potest attingere ens sub ratione creaturæ, illudque ita portare, ut ex ejus subtractione sequatur annihilatio:neque verò aliud intelligi debet per concursum simultaneum probè acceptum, ut etiam diximus articulo secundo: Vnde concursus ille non est al quà qualitas aut influxus à Deo & effectu distinctus,sed est ipsa virtus Dei,ut importans ad extra effectum, illumque immediatè attingens sub ratione creaturæ, sive cùm fit, sive quandiu existit;diciturque *simultaneus*,quia cùm nullus effectus producatur in quo non sit imbibita ratio creaturæ, oportet cùm causæ secundæ attingunt suos effectus sub rationibus sibi correspondentibus, simul Deum illos attingere hoc superiori influxu sub ratione creaturæ.

At verò secunda illa virtus, nempe eductiva & transmutativa, est per quam propriè creatura agit: Vnde neque est Deus ipse præsens causis, nec ipsa actio causæ secundæ ut à Deo, sed perfectio quædam data à Deo causis secundis, illisque inhærens ad producendas suas actiones, & per illas effectus. At quomodo detur à Deo creaturis; operæ pretium est ut dicamus, Quippe ex eo pendet unicè notitia præmotionis, quæ & ipsa quoque comprehenditur sub illa virtute eductiva ut ejus complementum.

Porro id commodè intelligi explicativè potest ex duobus profundissimis D.Thomæ principiis:

Primum est, *Cùm plures causæ subordinatæ concurrunt ad effectum, oportere semper universaliores rationes correspondere universalioribus causis, nec attingi ab inferioribus, nisi quatenus agunt in virtute superiorum.* Secundum est, *Virtutem superioris causæ quæ residet in ea plenè ac permanenter, non communicari causæ inferiori, nisi per modum fluentis & incompleti:* Vide quæ latè diximus in prima parte Physicæ agendo de instrumentis. Cùm igitur ad effectus per eductionem productos concurrant plures causæ subordinatæ, aliæ inferiores, aliæ universaliores, juxta illud, *sol & homo generant hominem*, oportet virtutem eductivam ita dispensari à Deo inter causas secundas, ut causis universalioribus dederit virtutes eductivas correspondentes universalioribus rationibus, quæ sunt in effectu educto, ad eo ut inferiores causæ illas rationes non attingant, nisi in virtute superiorum, eaque per modum motionis transeuntis communicata, juxta secundum D. Thomæ principium. Porro in effectibus per eductionem productis relucet aliqua ratio, quæ licet per eductionem fiat, atque idcirco correspondere debeat alicui virtuti eductivæ, attamen adeo universalis est, ut nulla creata causa sit tam vastæ efficaciæ, quæ illam sibi ut propriam vendicet. Ea est, *esse* seu existentia quæ est ultima perfectissimaque formalitatum per eductionem productarum, adeo universalis, ut nullus sit effectus in quo non reluceat. Illa ergo soli universalissimæ causæ, nempe Deo, propriè correspondere debet, atque adeo, quamquam attingatur à causis secundis, non tamen attingitur ab illis, nisi in virtute ipsius Dei, id est

soli Deo propriâ, communicata tamen causis secundis per modum motionis transeuntis elevantis earum virtutes ad tam communem & nobilem effectum, easque constituentis in ultima activitate agendi, cui in effectu respondet ultima essendi actualitas nempe *esse* seu existentia. Atque id est quod tam sæpe celebrat D. Thomas, cùm ait, *Omnes virtutes creatæ comparari ad Deum ut instrumenta, causas secundas non dare esse nisi in virtute Dei, ab eo moveri, applicari, compleri; esse in illis virtutem illam divinam per modum motionis transeuntis, ut est virtus artis in instrumento, colores in aëre, &c.* Sicque habentur non modò profundissima ponendæ præmotionis fundamenta, sed etiam germani ac Thomistici characteres, per quos possit innotescere: nempe ut sit vis quædam activa à Deo derivata in causas secundas, non ut perfectio stabilis, ad instar earum virium activarum, quæ habentur ut proprietates, sed ut motio transiens & ultimò complens vim activam creaturarum, atque se habens in ordine agendi, ut *esse* seu existentia in ordine essendi. Sed hac de re hactenus.

§. X.

Probatur Præmotio exemplis.

NOn desunt plura & aptissima exẽpla, quibus explicari & cõfirmari possit præmotio physica, quæque non semel variis in locis usurpat D. Thomas. Generaliter enim videmus in causis sub ordinatis inferiorem non agere nisi motã & applicatam, à superiore, ut etiam notat D. Thomas variis in locis, ut 3. p. q. 19. art. 1. Ideoque 3. Cont.

Gent.cap.147.præclarè ait, *Divinæ Providentiæ legem esse ut unumquodque immediatè à proxima sibi causa moveatur.* Sic quia corpus & omnia ejus membra subordinantur animæ, non agũt nisi ex ejus motione & applicatione. Quia cæteræ potentiæ subordinantur voluntati tanquam suæ reginæ, non operantur nisi quatenus moventur ab illa. Quia membra subordinantur cordi, nullus in eis motus fit, nisi priùs ab illo vitalem influxum recipiant, quo intercepto vel penitùs cessante, ut in deliquio & morte, cætera membra torpent. Sic quia sublunaria subordinantur cælis, non agunt nisi priùs vivifico siderum influxu excitentur, ut patet in plantis, quarum virtus languescente per hyemem siderum calore manet otiosa. Idem patet in artificialibus. Sic enim prima horologij rota cæteris omnibus motum influit: & in politicis propter subordinationem miles non agit, nisi politicè applicetur à suo duce, & dux à Tribuno, Tribunus ab exercitus Imperatore, Imperator à Rege: Et Iudices inferiores nihil validè decernunt nisi inquantum mittuntur & applicantur à supremo, nempe principe.

Certum est autem creaturas magis dependere à Deo quàm corpus ab anima, potentias à voluntate, membra à corde, sublunaria à cælestibus, &c. Ergo à fortiori debent priùs applicari & moveri à Deo. Vnde mirum est Adversarios id denegare Deo respectu causarum secundarum, quod uni causæ secundæ competere videmus respectu alterius, cùm tamen magis dependeant causæ creatæ à Deo, quàm quælibet causa secunda ab altera.

§. XI.

Probatur ultimò Præmotio ex inconvenientibus.

PRimum inconveniens, quod ex negatione præmotionis sequitur, est, Deum non fore causam primam totius entis: Vt enim arguit D. Thomas in 2. dist. 37. q. 2. art. 2. *Non potest vitari quin voluntas humana sit primum agens, si ejus actio non reducatur in aliquod priùs agens*: Sed per concursum simultaneum actio creaturæ reducitur solùm in Deum simultaneè agentem; ergo ex illa sententia sequitur Deum non esse primum agens.

Secundò sequitur, influxum Dei subjici creaturæ, illamque esse priorem Deo in causando: Dicunt enim Adversarij, influxum Dei semper esse paratum, ut creatura illo utatur, vel non utatur, prout libuerit; ac proinde creaturam priorem & priorem faciunt in agendo, nam prior est qui utitur, quam ille quo utitur.

Tertiò sequitur, Deum non esse dominum creaturæ, saltem liberæ: Docent enim Adversarij, Deum offerre suum concursum indifferentem voluntati, & per scientiam mediam, ut vocant, explorare quomodo sit eo usura, totamque Providentiæ œconomiam & certitudinem committunt huic exploratrici scientiæ, sæpiùs usurpantes illud effatum, *Nihil Providentia decernit, nisi Præscientia exploraverit.* Ergo Deus in eorum sententia potiùs explorator est nostrarum actionum, quàm dominus nostrarum voluntatum.

Quartò sequitur, aliquid fore impossibile Deo

nempe efficere ut homo agat in illis circunstantiis & cum illis motionibus moralibus, in quibus Deus prævidet eum ex ipso non esse actuum. Dicunt enim, divinum influxum expectare cooperationem creaturæ; ergo per illum Deus non potest efficere, ut creatura consentiat, sed potiùs id à creatura expectat.

Quintò sequitur, Creaturam aliquid habere quod non acceperit à Deo: Vsus enim concursûs simultanei non datur ab ipso concursu simultaneo; ergo nisi admittatur præterea concursus applicativus, creatura ex seipsa & non à Deo habebit saltem quod utatur concursu simultaneo: Pono casum; Deus eundem concursum simultaneum offert Petro & Ioanni; & Ioannes illo utitur, non verò Petrus, an nùm potest gloriari Ioãnes supra Petrum se consensisse divino cõcursui? quod tamen est contra Apostolum dicentem, non esse gloriandum ex eo quod bene agamus, quia nihil habemus, quod non acceperimus. Hoc argumentum, sicut & plura alia inconvenientia prosequi solent Theologi agendo de voluntate & scientia Dei; atque idcirco de his parcùs nos.

Fateamur ergo tot testibus & rationibus convicti, Deum omnes creaturas ad singulas actiones applicare, ita ut nihil in mundo fiat nisi ex applicatione & præviâ Dei motione, illamque doctrinam esse omnium sæculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, à Patribus inculcatam, à Philosophis probatam, ab Augustino egregiè propugnatam, à D. Thoma illustratam, rationibus confirmatam ac demonstratam, exemplis demum & omnium argumentorum genere stabilitam. Vnde Deus non ob aliud primi mo-

toris nomen obtinuit, quàm quòd quæ agunt, priùs ab eo moveantur & applicentur ad agendum.

ARTICVLVS V.

Vtrùm & quomodo Deus præmoveat ad actum peccati.

IN peccato duo diligenter distinguenda sunt, *actio* scilicet & *malitia*, seu, *effectus* & *defectus*. Peccatum enim est monstrum. Vnde sicut in monstro duo sunt, entitas & deformitas, ita in peccato invenitur entitas actionis & deformitas malitiæ. Certum est Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam à Lutheranis fuerunt publicè combusti, ut enim dicit Fulgentius, *Deus non est autkor illius, cujus est ultor.* Aliqui tamen ex Adversariis feruntur docere, malitiam peccati esse à Deo simultaneè, quamvis non crediderim homines Catholicos ita sentire posse: quippe intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec author, nec socius esse potest peccati. Cæterùm quantùm ad entitatem, seu actionem, quæ reperitur in ipso peccato.

Dico: Deus causat actionem peccati, physicè promovendo ad illam, non ut mala est, sed præcisè ut actio est. Ita D. Thomas 1.2. q.79. art.2. & aliis in locis. D. Augustin. lib. de Gratia & Libero arbitrio, cap.1. ubi loquendo de Semei, di-

cit], *Deus voluntatem eius malam in hoc peccatum inclinavit.* Quod intelligendum est, non quantùm ad malitiam, sed quantùm ad substantiam actûs, seu, ut dici solet, non quantùm ad formale sed quantùm ad materiale peccati; sicuti & alia ejusdem sancti Doctoris loca, in quibus dicit Deum movere ad actiones malas.

Probatur primò Conclusio argumentis omnibus, quibus suprà generaliter ostendimus Deum movere & applicare creaturas ad omnes earum actiones: Sed in peccato reperitur actio; ergo Deus movet ad illam.

Secundò: Quodlibet ens derivatur à primo ente, ut à prima causa: Sed actio peccati est aliquod ens; ergo derivatur à primo ente, ut à prima causa.

Tertiò: Omnis motus causatur à primo motore: Sed Deus est primus motor omnium spiritualium & corporalium creaturarum; ergo causat omnes illarum motus, ac proinde etiam actionem peccati. Hæ duæ rationes sunt D. Thomæ 1.2. quæst.79. art.2.

Quæres, cur Deus, qui nos ita in sua potestate habet, ut nihil agamus nisi moti ab ipso, nos moveat ad actiones malas, & non semper ad bonas; præcipuè cum ipse adeo bonus sit, & bonorum amicus?

Respondeo, certissimum esse, quod Deus absolutè posset impedire omnia mala, & facere ut homines semper bona agerent, neque id negari potest salvâ Dei omnipotentiâ. Vnde ista difficultas omnibus solvenda est, & non solùm Thomistis. Porro commodè solvitur dicendo, Sapientiam divinam non debere impedire omnia mala, sed plura permittere. Quia, ut discurrit D. Tho-

mas 1.part.quæst.22.art.2.ad 2. Deus est provisor universalis omnium rerum; de ratione autem provisoris universalis est, ut permittat quosdam defectus, ne impediatur bonum Universi: si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent Universo; non enim esset vita leonis nisi esset occisio animalium, nec patientia Martyrum nisi esset persecutio tyrannorum. Permittit ergo Deus mala in mundo propter Universi pulchritudinem, ut ordinationes sæculorum tanquam pulcherrimum carmen quibusdam antithetis honestet, inquit D. Augustinus 11. de Civit. Dei, cap. 18. Nam Universi pulchritudo consurgit ex ordinata bonorum & malorum commixtione, sicut silentij interpositio dulciorem efficit cantilenam, ut ait D. Thomas 3. contra Gent. cap. 73. & umbræ ipsæ tabellas exornant, sine quibus omnis pictura, quantumvis lucidissimis coloribus expressa, esset imperfecta: Vnde præclarè Augustinus Serm. de Machabæis. *Pictor novit ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura, & Deus nescit ubi ponat peccatorem ut sit formosa creatura?* Deus tamen cùm sit optimus, etiam ex istis malis quæ permittit, majora bona semper elicit; juxta illud Augustini in Enchir. cap. 11. *Deus non sineret malum aliquod esse in suis operibus, nisi usque adeo esset omnipotens & bonus, ut benefaceret etiam de malo.* Addi præterea potest, quod Divinæ Sapientiæ lex exigit, ut Deus unumquodque moveat juxta ipsius conditionem, sicut perpetuò inculcat D. Thomas ex Dionysio. Cùm igitur sint aliquæ creaturæ peccabiles & defectibiles, debet illas ita movere; ut in actione ad quam movet, sæpè ma-

litiam permittat, quamvis eam nunquam attingat.

Quomodo autem fiat, ut motio divina ad istas malas actiones, non ut malæ sunt, sed ut actiones sunt, se extendat, egregiè explicat D. Thomas quæst. 3. de Malo, artic. 3. & 1.2. quæst. 79. Nempe quia motus primi motoris non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque juxta illius conditionem. Cum ergo aliquid est in dispositione debita ad recipiendam motionem primi motoris, sequitur actio perfecta juxta intentionem primi moventis. Sed si non sit in dispositione debita ad recipiendam talem motionem, sequitur actio imperfecta: Et tunc id quod est defectu, non reducitur in primum movens, quia talis defectus non est in actione, nisi inquantum agens secundum deficit à primo movente: Sicut quidquid est de motu in tibia claudicante, procedit ab anima movente tibiam; quidquid verò est defectu, est à tibia curva, secundùm quod deficit ab opportunitate mobilitatis. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium omnium motionum, si voluntas fuerit in dispositione debita ad recipiendam motionem Dei, semper sequetur actio bona, ut patet in Beatis: Si verò voluntas fuerit in prava dispositione, sequetur actio mala, ut patet in damnatis, qui semper peccant: Si demum voluntas fuerit in dispositione variabili & defectibili, sequentur modò bonæ, modò malæ actiones, ita tamen ut semper quidquid est de bono, reducatur in Deum, quidquid verò admiscetur de malo, reducatur in voluntatem creatam, Hæc ex D. Thoma collegimus locis suprà citatis, quæ videri possunt in fonte. Objectiones, quæ militare

possunt contra hunc articulum, solventur simul cum aliis articulo sequenti.

ARTICVLVS VI.

Solvuntur objectiones adversariorum.

EX quadruplici capite arguunt Adversarij. Primò, ex authoritate. Secundò, ex causalitate peccati. Tertiò, ex inutilitate præmotionis. Quartò, ex læsione libertatis. Cæterùm argumenta à priori, veluti sunt quæ desumuntur ex conditione causæ secundæ, ex dominio Dei, &c. nulla prorsùs extant apud illos.

Objicies ergo ex primo capite. Aristoteles dicit, quòd agens agendo non mutatur: Sed si præmoveretur physicè, mutaretur; ergo physicè non præmovetur.

Respondeo Aristotelem solùm velle quod agens non mutatur per suam actionem: quod tamen mutetur per impulsum primi agentis, expressè dicit, cum ait, *moventia secunda non movere nisi mota à primo.* Vnde in forma, distinguo: Agens non mutatur agendo, concedo; ad agendum, nego.

Quantùm ad authoritates D. Thomæ, quas partim truncatas, partim nihil ad propositum facientes, partim sinistro sensu explicatas accumulant Adversarij, cunctas referre prolixius esset. Vnde pro solutione omnium assignabimus quatuor generales regulas ex ipso D. Thoma de prōptas (quis enim meliùs explicet D. Thomam,

quàm ipse D.Thomas ?) quibus expediri facilè possint omnes hæ authoritates.

Prima est, Quoties D.Thomas, aut alij Patres, dicunt, Deum non prædeterminare actiones nostras, id intelligitur de prædeterminatione, quæ est per modum naturæ, seu per impositionem necessitatis, qualis est determinatio ignis ad comburendum, & avis ad tali modo nidificandum; non verò de prædeterminatione, quæ est per modum liberi, id est, per modum applicationis ad exercitium actûs liberi. Hæc Regula expressè traditur à D.Thoma 1.part.quæst.23.art.1.ad 1. & 3.cont.Gent.cap.90.ubi explicás illud Damasceni, Deus non prædeterminat ea, quæ sunt in nobis; dicit D.Damascenum sumere prædeterminationem pro impositione necessitatis; ex quo infert, per illa verba non excludi prædeterminationem, nec proinde præmotionem, quæ est Divinæ Providentiæ ac prædestinationis executrix.

Secunda Regula est, Quando D.Thomas aut alius author alicujus authoritatis in his materiis dicit, *voluntatem movere seipsam, se determinare, esse dominam sui actûs, eligere hoc potiùs quàm illud, esse positam in manu consilij sui*, &c. hoc intelligendum est in proprio ordine, seu per modum agentis proximi; quod tamen nõ excludit, sed supponit motionem & applicationem primi agentis: Non enim est de necessitate libertatis, quòd voluntas sit prima causa sui, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa. Deus igitur est prima causa movẽs causas naturales & voluntarias: & sicut naturalibus causis eas movendo non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas

voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potiùs hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundùm ejus proprietatem. Hæc regula est D. Thomæ etiam quantùm ad ipsa verba 1. part. quæst. 83. artic. 1. ad 3 & aliis in locis.

Tertia regula est. Quando D. Thomas dicit, Deum movere voluntatem nihil imprimendo in illa, non excluditur ipsa motio (implicat enim aliquid movere aliud non imprimendo ipsi motionem) sed solùm excluditur infusio novi habitûs. Id enim, per quod Deus facit ut creatura actu agat, est solùm in illa per modum motionis transeuntis, non verò per modum qualitatis permanentis. Ita D. Thomas 3. de Potentia, art. 7. & quæst. 22. de Veritate, art. 8.

Quarta demum regula est. Quando D. Thomas dicit, Deum movere voluntatem ad bonum in communi, aut ad bonum supernaturale; voluntatē verò movere seipsam ad bona particularia naturalia, sive vera, sive apparentia, hoc intelligendum est de motione speciali. Nam Deus speciali quodammodo movet voluntatem ad primam volitionem boni in communi, & ad bona supernaturalia. Cæterùm voluntas per generalem motionem, quæ ipsi datur juxta consuetum providentię cursum, quam exprimimus nomine *præmotionis*, quæque est ut ultimus vigore agendi à primo actionum fonte derivatus seipsam movet & determinat ad alias actiones. Nam ex D. Thoma nulla natura quantumvis perfecta procedit in suū actum nisi moveatur à Deo. Hæc regula sumitur ex D. Thom. 1, 2. quæst. 109. art. 1. ubi distinguit duplicem motionem, unam generalem

sine

sine qua creatura nihil agit, & aliam specialem, quâ indiget ad quosdam actus, ut peccator ad contritionem & pœnitentiam agendam indiget speciali motione divinæ gratiæ.

Ex his facilè explicantur authoritates D. Thomas, & aliorum Patrum. Quando enim D. Thomas in 2.dist. 39.quæst.1. art.1.dicit, actum voluntatis non esse ab alio exteriori principio *determinatè*, vel ut alij legunt, *determinante*, & determinationem alienam esse inimicam libertatis, loquitur de determinatione per modum naturæ, quæ non relinquit voluntati locum eligendi, & se ipsam proximè determinandi, non verò de illa determinatione; quæ fit per modum liberi, id est, quæ est applicatio descendens à primo libero movens & complens voluntatem ad eligendum & se determinandum.

Quando verò D.Thomas dicit, voluntatem se ipsam movere, determinare, applicare, & esse dominam sui actûs; hoc intelligendum est per modum causæ proximæ, quæ non excludit dominium, motionem, & applicationem primi moventis, ut patet ex secunda regula. Et hæ duæ regulæ sunt principaliores.

Quando verò 1. 2. quæst.9.art.6. ad 3. dicit, Deum movere voluntatem ad volitionem boni universalis, voluntatem verò sub hac motione se determinare ad hoc bonum verum, vel apparens; hoc intelligendum est de motione speciali, quæ locũ habet tantùm in prima volitione, & actibus supernaturalibus. Cæterùm voluntas in aliis volitionibus se determinat ut completa illâ generali Dei motione, quâ creaturæ applicantur ad om-

nes & singulas actiones, ut dictum est in quarta regula. Ejusmodi explicationes adeo claræ sunt versatis in doctrina D. Thomæ, ut nullus de his ambigere possit, nisi qui D. Thomam vel non legit, vel sinistris oculis percurrit, non ut ejus mentem exploret, sed ut illum ad suas opiniones pertrahat.

Dices: Nunquam D. Thomas usus est nomine *Præmotionis*, & *Prædeterminationis*: ergo eam non agnovit.

Respondeo primò negando consequentiam; sufficit enim quod docuerit rem ipsam, quam intelligimus nomine *Præmotionis*, & *Prædeterminationis*. Sicut enim Scriptura, licèt nomina *Incarnationis*, *Trinitatis*, *Purgatorij*, *Transsubstantiationis* non usurpaverit, nihilominus docuit talia mysteria, quia res, quæ his vocabulis intelliguntur, sub aliis terminis expressit: Ita D. Thomas, etsi nusquam nomen *Præmotionis* usurpasset, nihilominus rem ipsam docuit, quia illam aliis terminis explicavit.

Respondeo secundò, quòd *movere ad agendum* idem est ac *præmovere*, juxta illud principium D. Thomæ & Aristotelis de his quæ movent mota, *Motio moventis est prior motione mobilis*. Vnde sufficit D. Thomam dixisse, *Deum movere creaturas ad agendum*, ut præmotionem doceat; sicut & nos dicimus *artificem movere malleum*, non verò *præmovere*, quamvis ista motio sit prævia motio; & ipsi Adversarij ea quibus Deus moraliter nos excitat, vocant *motiones morales*, tùm tamen constet ejusmodi motiones esse prævias. Cur ergo à pari D. Thomas præviam motionem non vocaverit simpliciter motionem?

Præcipuè cùm ipse pro certo haberet motionem moventis esse priorem motione mobilis.

Respondeo tertiò D. Thomam etiam usurpasse nomen *præmotionis, & prædeterminationis*: Nam Quodlibeto 12. dicit, *omnia prædeterminari à divina providentia*: Et locis suprà relatis tradit, motionem Dei moventis esse *praeviam motionem*.

Objicies ex secundo capite: Si Deus præmoveret nos, esset author peccati; ergo non præmovet. Probatur antecedens: Ille est author peccati, qui præmovet ad actionem malam: Sed Deus præmoveret ad actionem malam: ergo esset author peccati.

Respondeo primò, Adversarios teneri ad solvendum hoc argumentum, & alia similia. Nam sicut Deus secundùm Thomistas applicat ad omnes actiones, ita quoque fatentibus Adversariis concurrit simultaneè ad omnes actiones; ergo si hæc argumenta probent in via Thomistarum Deum esse authorem peccati probabunt in via Adversariorum esse cooperatorem peccati, Quam ergo solutionem dabunt huic argumento, hâc eâdem uti poterunt Thomistæ.

Respondeo secundò negando sequelam. Ad probationem distinguo majorem: Ille est author peccati qui præmovet ad actionem malam, præcisè ut actio est, nego; ut mala est, concedo: Et ad minorem; Deus præmovet ad actionem malam, ut actio est, concedo; ut mala est, nego: seu, quod in idem redit, præmovet ad actionem, ut fiat, concedo, malè fiat, nego. Deus enim, licèt sit causa ut actio fiat, non est tamen causa, ut malè fiat, & ut mala sit. Sicut anima, licèt sit causa, cur tibia moveatur, non est tamen causa

cur tibia malè moveatur & claudicet; unde defectus qui est in claudicatione, non refunditur in animam, sed in tibiam. Solutio & objectio habentur in D.Thoma 1.2. quæst.79. art.2. Videbis.

Instabis: Homo est causa peccati, inquantùm est causa ipsius actionis, quæ est peccatum; ergo si Deus sit causa actionis peccati, erit etiam causa peccati. Probatur antecedens: Nam homo non intendit malitiàm, sed solùm ipsam actionem; ergo præcisè est author peccati, quia est causa actionis.

Respondeo cum D.Thoma, qui sibi hoc Adversariorum argumentum objicit ibidem ad 2. distinguendo antecedens: Homo est causa peccati inquantum est causa actionis peccati, præcisè ut actio est, nego; ut habet adjunctum defectum, concedo: Homo enim quantumvis non intendat malitiam, est causa non solùm actionis, sed etiam quod illa actio sit cum defectu: sicut calamus malè aptatus non solùm est causa scriptionis, sed etiam defectûs, qui est in scriptione. Deus autem, licèt sit causa actionis, attamen non est causa, quod actio sit cum defectu; sicut peritus artifex estquidem causa cur calamus pingat, non est tamen causa cur malè pingat; & anima est causa motûs tibiæ curvæ, non tamen causa cur defectus claudicationis reperiatur in tali motu. Vnde sicut isti defectus scriptionis & claudicationis non attribuuntur scriptori & animæ, sed calamo & tibiæ, ita nec defectus actionum tribuuntur Deo, sed creaturis, quamvis ipse moveat creaturas ad agendum. Solutio & exemplum posterius habentur in D. Thomæ loco citato.

Vrgebis : Defectus est inseparabilis ab actione peccati; v.g. ab odio Dei ; ergo si Deus præmoveat ad actionem , præmovet etiam ad defectum.

Respondeo primò negando consequentiam: Licèt enim in effectus inseparabiliter reperiatur defectus,non tamen propterea quod est causa unius, est causa alterius , ut videre est in tibia claudicante , quoties movetur ab anima.

Respondeo secundò distinguendo antecedens : Defectus est inseparabilis ab actione peccati , ut illa actio est à causa prima efficiente ; nego ; ut est à causa secunda deficiente , concedo. Vtraque solutio insinuatur à D. Thoma loco suprà citato.

Dices ; Cur me potiùs movet Deus ad actionem conjunctam cum malitia , quàm ab actionem conjunctam cum bonitate ?

Respondeo primò id esse , quia Deus movet unumquodque juxta propriam conditionem. Cum igitur liberum arbitrium sit versatile inter bonum & malum , ordo providentiæ communis exigit , ut aliquando determinetur ad actionem conjunctam cum defectu , præcipuè post peccatum originale , ex quo contracta est tanta pronitas ad malum. Deus tamen potest corrigere hanc defectibilitatem per specialem gratiam , quæ paucis datur , quia privilegia non debent esse communia. Et hæc ratio defectibilitatis liberi arbitrij est causa radicalis omnium peccatorum.

Respondeo secundò,id esse,quia voluntas moveri debet juxta dictamen intellectûs. Cum ergo intellectus sæpè judicet bonum, id quod est malum,ut furari inebriari,&c.voluntas debet move-

ii ad illud malum, quod judicatur apparenter bonum. Et hæc est causa proxima cur voluntas moveatur ad malum.

Replicabis; Deus est qui fecit voluntatem defectibilem, & intellectum capacem erroris; ergo radix peccati videtur refundi in Deum.

Respondeo negando antecedens: Sicut enim artifex aptando calamum, est quidem causa bonæ dispositionis calamis non tamen defectuum, quibus subjicitur calamus. Ita Deus est quidem author voluntatis, & omnium bonarum ejus inclinationum, non tamen defectibilitatis ipsius. Et ratio est, quia voluntas, sicut & intellectus, est defectibilis ex eo quod sit ex nihilo; Deus autem non est causa cur voluntas sit ex nihilo, sed hoc habet à se ipsa, & ideo defectibilitas ei competit ex se ipsa. Vnde radix peccati est ipsum nihilum, quod est veluti creaturæ peculium, Ex quo detegitur profunda simul & solida humilitatis radix. Cùm enim nihil habeamus ex nobis præter nihilum originale, & peccata, quæ ex nihilo ut ex primo fonte oriuntur, cætera verò acceperimus à Deo; in nullo gloriari possumus: sed in omnibus Deum laudare, Hæc solutio desumpta est ex D. Thoma in 2. dist. 37. quæst. 2. artic. 1.

Replicabis: Deus est causa creaturæ ut creata est: Sed creatura est ex nihilo; ergo Deus est causa cur sit ex nihilo.

Respondeo distinguendo majorem: Deus est causa creaturæ ut creata est, quantùm ad ea quæ accipit per creationem, concedo; quantum ad ea quæ non accipit per creationem, nego. Patet autem quod per creationem creatura non recipit nihilum; Et ideo Deus non est causa cur creatura

sit ex nihilo, sed solùm ut quæ de se nihil est, sit quidquid est.

Objicies ex tertio capite: Per concursum simultaneum creatura fit dependens à Deo; ergo non est necessaria præmotio.

Respondeo primò distinguendo antecedens: Fit dependens à Deo, ut à cooperatore concedo, ut à primo motore applicante, nego. Solutio patet ex ipsis terminis, quia per concursum simultaneum intelligitur influxus cooperans causæ secundæ, non tamen applicans causam secundam.

Respondeo secundò distinguendo idem antecedens: Per concursum simultaneum causa secunda est dependens à prima, ex parte ipsius effectûs; concedo; ex parte cooperationis, quâ simul cum Deo producit effectum, nego. Cùm enim concursus simultaneus nihil ponat in causa secunda, sed totus recipiatur in effectu, producit quidem ipsum effectum, illumque à se reddit dependentem, sed non producit ipsam actualem cooperationem causæ secundæ. Vnde præter concursum simultaneum, qui recipitur in effectu, admittendus est alius receptus in causa secunda, qui eam intrinsecè applicet ad cooperandum Deo.

Objicies ex quarto capite: Præmotio tollit libertatem; ergo non datur. Probatur antecedens: Liber est, qui agit ex se ipso, & se ipsum determinat: Sed præmotus non agit ex se ipso, agitur enim & determinatur à Deo; ergo non est liber.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem distinguo majorem; Liber est, qui agit ex se ipso, & se determinat, tanquam proximum

agens, concedo ; tanquam primum agens, nego id esse necessarium : Et ad minorem ; Præmotus non agit ex se ipso, nec se determinat, ut proximum agens, nego ; ut primum agens, concedo. Vt enim dicit Augustinus loquendo de his, quos Deus movet, *aguntur ut agant; non ut ipsi nihil agant.* Vnde præmotus agit & determinat se ipsum tanquam proximum determinans; Deus verò tanquam primum agens & primum determinans : non est autem de ratione libertatis, ut voluntas agat ex se ipsa, seque determinet, tanquam prima causa à superiori non dependens, sed tanquam causa proxima à primo motore applicata. Solutio est ex D. Thoma 1. p. q. 83. art. 1. ad 3.

Instabis : Causa libera debet esse indifferens : Sed præmotus non est indifferens ; ergo nec liber.

Respondeo distinguendo minorem ; Præmotus non est indifferens, indifferentiâ potentiali & suspensivâ, concedo ; indifferentiâ actuali, nego. Indifferentia potentialis est privatio omnis actus, cum capacitate ad illum ; sic homo otiosus dicitur indifferens. Indifferentia verò actualis est positio unius actûs cum potentia ad oppositum, ut ille qui actu diligit Deum, dicitur adhuc indifferens ad non diligendum, quia sic amat, ut semper retineat potentiam ad non amandum. Dicimus ergo præmotum esse sub ipsa præmotione indifferentem indifferentiâ illa actuali, quia sic ponit unum actum ut semper retineat potentiam ad non ponendum.

Vrgebis : Præmotus ad amorem non potest non amare : ergo nullo modo est liber. Probatur antecedens. Nemo potest id quod implicat: Sed im-

plicat, quod præmotus ad amorem non amet: ergo non habet potentiam ad non amandum. Hoc argumentum est Achilles Adversariorum, quamvis sit Thersite debilius. Vnde.

Respondeo primò, Adversarios teneri solvere hoc argumentum: Nam etiam implicat ea quæ sunt ordinata à divina providentia, non evenire; ea quæ sunt præscita à Deo & prædicta Prophetis, non fieri; Christum præcepta Patris non implere; imò hominem habentem gratiam congruam Adversariorum non agere. Et tamen nec Dei providentia, nec præscientia nec prophetiæ, nec præcepta Patris, nec gratia congrua tollunt libertatem: Ergo Adversarij tenentur solvere hoc argumentum. Sed quia scio eos in miras ambages sese conjicere in iis explicandis, eo quod uti nolint expeditissimâ Thomistarum solutione, imò quosdam eorum hoc argumento convictos dicere Christum Dominum non esse liberè mortuum, nec proinde meruisse eo quod elegerit mortem juxta præceptum Patris, sed eo quod elegerit quasdam circunstantias, quas non præceperat Pater, sed eius voluntati putè permiserat, quod fine dubio intolerabile videtur & sacræ Scripturæ testimoniis adversum, ideò.

Respondeo secundò distinguendo antecedens: Præmotus ad amandum non potest non amare, potentiâ possibilitatis, nego; potentiâ futuritionis, concedo. Explicatur Potentia futuritionis est, quæ pro aliquo signo est exercenda; potentia vero possibilitatis est, qnæ non est ex exercenda, saltem pro aliquo signo, & sub aliqua suppositione; sed remanet in nudo possibilitatis statu. Dicimus ergo, quòd præmotus ad amorem habet

potentiam, non quidem futuritionis, sed possibilitatis ad non amandum, quia potentia non amandi (suppositâ præmotione ad amandum) non exercebitur, sed remanebit pro illo signo in sua possibilitate. Adversarii obstupescunt ad illam distinctionem: Sed advertere debebant plerûmque causas etiam liberrimas habere solùm potentiam possibilitatis ad plures actus: Sic Deus potest creare varios mundos potentiâ possibilitatis, quæ nunquam exercebitur: Sic Christus, supposito præcepto Patris præcipientis mortem, poterat non mori potentiâ possibilitatis tantùm, quæ scilicet nunquam erat exercenda: Sic demum dum unum agimus, v. g. dum scribimus, possumus oppositum potentiâ possibilitatis tantùm quæ pro illo signo non exercebitur: Ergo potentia possibilitatis sufficit ad libertatem.

Et si dicas; Non datur potentia etiam possibilitatis ad id quod implicat: Sed implicat præmotum ad amorem, non amare: ergo ne quidem retinet potentiam possibilitatis.

Respondeo non dari potentiam possibilitatis ad id, quod implicat simpliciter & absolutè, benè tamen ad id quod secundùm se est possibile, & redditur solùm impossibile ex aliqua suppositione: Sic enim Deus habet potentiam possibilitatis ad creandum alium mundum, etiam postquam decreverit se creaturum unicum; & tamen ex suppositione quod Deus decreverit creare unicum mundum, implicat quod creentur de facto plures.

Respondeo tertiò solutione communi, quæ in idem redit cum præcedenti: Præmotus ad amandum non potest non amare, in sensu composito,

concedo: in sensu diviso, nego. Hæc distinctio est D. Thomæ quæst. 6. de verit. art. 4. ad 8, quam tamen Adversarii malignâ interpretatione conantur odiosam reddere, dicentes, Thomistas eam ita intelligere, ut præmotus possit oppositum, si tollatur præmotio, non possit verò, si ponatur præmotio, eo quod ferreis vinculis istius præmotionis sibi præcipiatur omnis facultas faciendi oppositum: sicut homo ligatus ad columnam potest ambulare, si tollantur vincula, non potest verò cum ipsis vinculis. Hæc explicatio falsa est, & Calvinistica, quam nunquam intenderunt Thomistæ: Dicimus enim, etiam sub ipsa præmotione ad amandum, remanere potentiam non amandi, & quicumque hoc negat, pro hæretico habemus, eo quòd contradicat definitioni Concilij Tridentini. Sed dicimus illam potentiam non amandi non respicere negationem amoris ut ponendam simul cum præmotione ad amandum: ita ut aliquis in eodem instanti sit præmotus ad amandum, & tamen non amet: Sed solùm respicit non amorem ut ponendum divisim à præmotione ad amorem: Sicut dum sed eo, etiam cum ipsa sessione, habeo potentiam ad ambulandum, quæ tamen potentia non respicit ambulationem in conjungendam cum sessione, implicat enim ut sedendo ambulem, sed solum ut ponendam divisim à sessione. Vnde sicut sedens dicitur habere potentiam ad ambulandum in sensu diviso, non tamen in sensu composito: ita dicimus præmotum ad amorem habere potentiam non amandi in sensu diviso, & non in sensu composito: & sicut propter potentiam in sensu diviso sedem-

do est liber, ita quoque præmotus ad amorem, liberrimè amat, eo quod talem potentiam retineat.

Quod autem ad libertatem sufficiat potentia in sensu diviso, & quòd illa distinctio sit omnino admittenda, luce meridianâ clariùs demonstratur. Et in primis quod sufficiat ad libertatem: Nam Deus post decretum, & Christus post præceptum sibi impositum est liber: quæ etiam prædicuntur à Prophetis, eveniunt liberè; imò in eo instanti, quo amo, sum liber; quis hoc negabit? Et tamen horum omnium oppositum non potest fieri nisi in sensu diviso; nam impossibile est, quod Deus conjungat oppositum ejus quod decrevit cum decreto, & Christus oppositum ejus, quod præcipitur, cum præcepto; & nos oppositum eorum, quæ prædicuntur, cùm prædictione, aut non amorem cum amore; ergo sufficit ad libertatem potentia in sensu diviso. Deinde quod hæc distinctio sit indispensabiliter necessaria, ostenditur: Nam certum est, quod in aliquo sensu non possumus resistere voluntati & motioni divinæ efficaci, ut enim dicitur Rom. 9. *Voluntati eius quis resistit?* Et Hester 13. *Non est, qui possit tuæ resistere voluntati.* Et Augustinus de Correptione, cap. 14. *Deo volenti salvum facere nullum humanũ arbitrium resistere potest.* Et D. Thomas 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus moveat voluntatem ad aliquid, impossibile est, quod voluntas ad illud non moveatur.* Et tamen aliunde certum est nos posse facere contrarium ejus, quod Deus vult, etiam voluntate efficaci; aliàs enim non impleremus illud liberè; imò id expressè definit Con-

cilium;ergo necessariò distinguendus est duplex sensus, unus in quo possimus, & alius in quo non possimus.

Replicabis:Præmotus ad amorem, ut sit liber, debet posse conjungere non amorem cum præmotione ad amorem;ergo nulla solutio. Probatur antecedens:Liber debet posse conjungere non actum cum omnibus prærequisitis ad actum:Sed præmotio est de prærequisitis : ergo ut quis sit liber, debet posse conjungere non amorem cum præmotione ad amorem.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem, distinguo majorem : Liber debet posse conjungere non actum cum omnibus? ad actum prærequisitis,prioritate temporis transeat, prærequisitis solùm prioritate naturæ,nego.Præmotio autè solùm prærequiritur prioritate naturæ; nam in eodem instanti est præmotio & actus, quippe, ut patet ex superius dictis, causa per præmotionem fit ultimò operans & profundens actionem ; unde eodem modo loquendum est de utroque. Sicut ergo ad libertatem non requiritur, ut aliquis possit simul amare & non amare; ita quoque nec requiritur,ut aliquis possit simul præmoveri ad amorem,& abstinere ab amore.

Dices : Præmotus nullam retinet potentiam ad oppositum ; ergo non est liber. Probatur antecedens : Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum : Sed si potentia ad oppositum præmotionis reduceretur ad actum, sequeretur absurdum,nempe præmotionem esse inefficacem; ergo nulla datur potentia ad oppositum præmotionis.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem, distinguo majorem : Possibili posito

in actu nullum sequitur absurdum, si ponatur eo modo quo poni potest, concedo si poneretur alio modo, nego. Potentia autem ad oppositum præmotionis non est reducibilis in actum conjunctum cum præmotione, sed solùm præcisum ab illa.

Obiicies adhuc ex eodem capite: Voluntas præmota non est domina sui actu; ergo non est libera. Probatur antecedens: Non est domina præmotionis; ergo nec actus, ad quem præmovetur. Probatur consequentia: Præmotio & actus sunt indispensabiliter coniuncta; ergo si non est domina unius; neque itidem alterius.

Respondeo negando antecedens: Ad probationem distinguo, voluntas non est domina præmotionis originativè sumptæ, concedo; terminativè sumptæ, nego; & nego consequentiam: Id est, voluntas non est domina principii, a quo descendit præmotio, nempe ipsius Dei; est tamen plenè & perfectè domina termini præmotionis, nempe proprii actus, etiam sub ipsâ præmotione; ideóque ipsum suspendere, revocare, & interrumpere ad nutum potest. Neque ex hoc ullatenus derogatur efficacitati & infallibilitati Dei moventis, quia hoc ipso quòd voluntas actum, quem ex præmotione inceperat, revocat, non est sine præmotione Dei; ideóque voluntas liberrimè ab uno actu ad oppositum excurrit, & innatâ libertate per diversa vagatur, & tamen divinæ motionis efficaciam nullatenus transilit. Cùm enim Deus (non secus ac D. Thomas 1. p. quæst. 103. art. 7. agendo de divinâ gubernatione argumentatur) sit universalis motor omnium agentium; ea quæ ab ipso moventur, possunt in diversa & contraria ferri, absque eo quod ejus

motionem effugiant, quia nihil sine eo movente & applicante agunt.

Illustratur magis hæc responsio, ostenditurque ampliùs hocce voluntatis dominium in actum suum & præmotionis terminum, etiam sub præmotione positum; aptissimo exemplo: Nam sicut Deus est omnium motor, ita & conservator; & sicut motio eius est efficax & infallibilis ita quoque influxus eius conservativus. Sed sicut conservativus eius influxus ita se rebus conservandis accommodat, ut corruptibilibus non auferat corruptibilitatem, sed relinquat; ita motio eius sic se causis quæ movet, accommodat, ut actui effectuique defectibili & contingenti non adimat defectibilitatem. Vnde sicut non obstante conservatione illâ efficacissimâ, quâ Deus avem conservat, homo tamen habet potestatem suprà vitam avis, quam potest destruere, & consequenter suprà conservationem avis, non quidem originativè, (non enim potest destruere avem impediendo ipsum Deum ne eam conservet) sed terminativè, quatenus ei subtrahere potest terminum; ita pari modo homo non obstante, imò salvâ efficaciâ divinæ motionis, quâ ponit actum habet plenum jus supra talem actum, potestque ipsum revocare, ut libuerit; sicque Dei motio dicitur esse in potestate hominis, non quidem originativè, quia non habet ius in ipsum Deum moventem, nec potest eum à movendo cohibere; sed terminativè quatenus potest ei subtrahere terminum, sicque cessabit. Et hoc est quod dicit D. Thomas 1.2.q.10.art.4. *Quod quia Deus omnia movet secundùm eorum conditionem, ideo sic Deus voluntatem movet, ut remaneat motus eius contingens & non necessarius.*

Sed addendum ad integritatem paritatis, quæ debitè ponderata magnam lucem hisce rebus afferet; quod sicut ex potestate, quam habent causæ secundæ ad destruendos effectus à Deo conservatos nihil deperit infallibilitati & efficaciæ divinæ gubernationis & conservationis; nec ullum creatur obstaculum, quominus Deus res defectibiles quantùm voluerit & quomodo voluerit conservet, eo quod ex doctrina D. Thomæ mox insinuata 1. part. quæst. 103. cùm sit generalis omnium conservator & gubernator, id ipsum quod causæ secundæ aliquid destruere possunt, & de facto destruunt, non fit nisi sub eo conservante & gubernante, ita pariter ex eo quod voluntas revocare suspendere, & mutare possit actum suum quem Deo applicante elicit, infallibilitati & efficaciæ divinæ motionis nihil deperit, quia cùm Deus sit generalis motor, hoc ipsum quod voluntas actum suum revocat & suspendit tanquam domina eius, non fit nisi sub Deo movente & applicante. Sicque omnia rectè cohærent in sententia D. Thomæ, salvaturque perfectum ac plenum ius voluntatis, sine præjudicio dominij jurisque primi motoris; sicque evanescit nubes illa, quæ ex nimio inordinatóque libertatis creatæ zelo nata, claram veritatis lucem eripere poterat: Verùm ut usque ad minimos glomos dissipetur.

Dices: Etsi passim revocare actum meum, quem ex applicatione Dei pono, & contrarium facere, attamen ut id fiat, ergo novâ præmotione me applicante: Atqui præmotio sæpe abest, & à Deo non datur: ergo non habeo plenum perfectumque dominium, sed potiùs meram instrumentum Dei sum, me prout placuerit versan-

tis, & quando placuerit otiosum relinquentis; aut potiùs utentis meipso ad dominandum actibus meis: cæterum nihil veri dominij mihi relinquentis.

Et confirmatur ac roboratur magis hoc argumentum: Nam ut verè & non nomine tenus simus domini actuum nostrorum, debemus habere in nostra potestate omnia necessariò requisita ad illos ponendos quando non sunt, & revocandos quando sunt: Atqui præmotio Dei, quæ ad id necessario requiritur, non est in potestate nostra, non enim possumus illam advocare, nisi Deus ultrò conferat; ergo non sumus perfectè domini actuum nostrorum secundùm Thomistarum sententiam.

Responderi potest primò solutione communi: Ad perfectum dominiũ libertatis creatæ sufficere, ut in potestate illius sint omnia requisita ex parte actus primi, nõ verò ex parte actus secundi; seu requisita ut possit; non verò requisita ut de facto agat: Præmotio autem nõ est de prærequisitis ex parte actus primi, & ad *posse*, sed solùm ex parte actus secũdi, & *ad agere*. Ratio solutionis est, quia dominiũ creaturæ supra actus suos essentialiter est Deo subordinatũ tanquam primo domino. Vnde non derogatur ipsi, si potestas quam habet supra suos actus subjiciatur Deo quantũ ad applicationem & usum, seu reductionem ad actũ secũdũ, & ideo ut creatura sit perfecte domina sui actus in suo ordine satis est ut habeat omnia requisita ad actũ primũ, seu ut possit ipsũ ponere, usũ verò hujus potẽtiæ à primo rerũ omniũ motore recipiat, & nõ ex se suoq; dominio primitus habeat. Vnde aliis terminis distingui posset, ut domini simus actuũ nostrorũ, debemus habere in

nostra potestate omnia prærequisita ex parte causæ creatæ, concedo; prærequisita ex parte Dei & causæ increatæ, nego. Hæc enim dare debet esse in potestate solius Dei.

Respondeo secundò, cum Ioanne à S. Thomâ solutione jam datâ distinguendo minorem: Præmotio illa ad novum actum prærequisita non est in nostra potestate, ex parte principii, concedo; ex parte termini, nego. Hoc ipso enim quod actus nostræ voluntatis cadit sub nostrâ deliberatione, ita ut si concludamus faciendum, fiat, si non faciendum, non fiat; habere præmotionem intelligitur esse in nosta potestate saltem terminativè, quod satis est ad libertatem. Quid enim ampliùs ad libertatem actus exigitur, nisi ut ita subsit; iudicio indifferenti ac deliberationi, ut si nobis visum fuerit, ponatur: sint minùs, non ponatur.

Respondeo demum tertiò ex S. Thoma 1. 2. quæst. 109. art. 4. ad 2. negando minorem confirmationis, in qua est nodus difficultatis, quod scilicet habere præmotionem non sit quadantenus in nostra potestate. Et ad probationem in ea inclusam, respondeo ut præmotio si in nostrâ potestate, non requiri ut eam advocare & quasi attrahere possimus, sed satis est, ut Deus possit eam nobis dare, imò semper eam nobis dispenset secundùm conditionem nostram: Si enim *ea quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possimus*, ut ex Aristotele dicit Angelicus Doctor à fortiori id erit in nostra potestate, quod habere possumus, non per amicum deficientem, sed per motorem iutimè presentem, quique omnibus rebus ita semper præstò adest, ut nunquam illis desit, in his quæ cuiuslibet conditio exigit.

Sed falluntur Adversarii, quod non satis penetrent illud ex Dionysio inculcatum à D. Thoma, *Primum motorem movere unum quodque juxta suam conditionem : neminique deesse in his quæ ad ipsum spectant, ita ut nunquam ille in causa sit, cur deficiat causa secunda* : Vnde numquam obstat ex parte illius & motionis eius quin actus sit plenissimè ac perfectè in nostra potestate.

Sed ne quis putet hæc & similia argumenta solos præmotionis defensores urgere, ecce fatentur omnes in supernaturalibus nos sine gratia Dei, etiam præveniente (sive ponas moraliter allicientem, sive physicè moventem nihil refert quantùm ad hoc) nihil posse operari, quæ quidem gratia non tam est in nostra potestate, quàm naturalis præmotio, cùm hæc ex lege providentiæ detur, illa non nisi ex misericordiæ beneplacito concedatur : & tamen impletio mandatorum supernaturalium in nostra potestate cẽsetur, alias trangressio nobis in culpam non imputaretur : Quidni ergo à pari actus nostros in potestate habebimus, quamvis ad illos ponendos necessaria sit præmotio ?

Instabis applicatio præveniens exercitium libertatis non potest ullo modo esse libera : Sed præmotio prævenit exercitium libertatis nostræ; ergo non est libera, neque in nostra potestate.

Respondeo primò distinguendo maiorem : Applicatio præveniens exercitium libertatis non est libera, formaliter, transeat (dinstingui enim posset sicut & præcedens argumentum) causaliter, nego : Nam talis applicatio datur ad exercendam & complendam libertatem. Vnde

causat ipsum exercitium nostræ libertatis, & proinde est libera causaliter. Non est autem necesse ut sit formaliter libera, quia sicut principium meriti non cadit sub merito, & principium deliberationis sub deliberatione, & principium discursus sub discursu: ita principium totius libertatis actualis non debet cadere formaliter sub actuali libertate. Præmotio autem est principium totius actualis libertatis.

Respondeo secundò, quod applicatio præveniens usum libertatis creatæ potest esse libera, si descendat à primo libro: præmotio autem descendit à Deo, qui est fons totius libertatis; Vnde illam non tollit, se magis complet tanquam participatio derivata à libertate divina.

ARTICVLVS VII.

Declaratur concordia Motionis Divinæ cum libertate nostra.

NOn est præsentis loci explicare essentiam libertatis, id enim satis præstitimus in Morali: Solùm breviter adducemus quatuor modos, quibus divina Motio cum libertate sic conciliatur: ut eam non lædat, sed perficiat.

Primus modus sumitur ex efficacia & universalitate Divinæ voluntatis, cujus præmotio est quidam influxus, Divina enim voluntas ita universalis est & efficax, ut non solùm attingat substantiam effectus: sed etiam modum. Vnde non solùm Deus movet voluntatem ad agendam

sed etiam ad liberè agendum, ad utrumque enim movetur voluntas, & ut agat, & ut liberè agat. Quis enim neget, Deum, qui omnia potest, non posse facere ut homo agat, & liberè agat! Hoc verò posito manifestum est hominem sic à Deo motum non solùm agere, sed etiam liberrimè agere. Thomistæ autem nihil aliud intelligunt per præmotionem, nisi influxum illum, quo Deus nos applicat & ad agendum, & ad liberè agendum: unde sub tali motione voluntas remanet liberrima. Hic explicandi modus est D. Thomæ 1.p.q.19.8.& 1.2. q.10.art.4. ad 2. aliisque in locis.

Secundus modus desumitur ex illo axiomate D. Thomæ & D.Dionysij, *Deus movet unũquodque secundùm proprietatem eius.* Cùm igitur proprietas libertatis sit ut causa libera non naturali necessitate sit ad unum determinata, sed per deliberationem se applicet ad agendum: Deus movet voluntatem ad hoc ut deliberet, & per electionem se determinet. Quis autem possit suspicari ex ea motione oriri præjudicium libertatis, quæ nos movet ad deliberandum, ut quod per deliberationem nobis expedire judicaverimus, deinde (Deo semper applicante) eligamus. Sed egregiè falluntur Adversarij, quod imaginentur Thomistarum præmotionem veluti adamantinam catenam & ferreos compedes, quibus constricta voluntas fatali quadam necessitate uni adhæreat, donec isti compedes solvantur, & aliis supervenientibus novæ rei alligetur. Hæc omnia sunt chimæræ & somnia: Nihil enim aliud per præmotionem intelligimus, quàm applicationem descendentem à Deo & moventem

voluntatem ad exercitium suæ libertatis, id est, ad deliberandum & erigendum juxta dictamen intellectus. Est enim nihil aliud præmotio, ut id à nobis millies dictum aliquando tandem exaudiant Adversarij, quàm ultimus agendi vigor descendens à prima causa & unicuique juxta suam conditionem dispensatus, quo compleatur ad agendum juxta suæ naturæ modum.

Tertius modus desumitur ex ipsis libertatis principiis: Libertas enim consistit in eo quod voluntas agat non quia est, sed quia vult, sicut subtiliter notat Cajetanus ex D. Thoma, & nos in Morali agendo de indifferentia ad libertatem requisitâ expendimus: id est, ut voluntas agat non naturali impulsione, sicut lapis dum tendit deorsum, sed ex propria electione, cujus electionis adhuc domina est, inquantum potest de illa disponere vel retractando, vel suspendendo, vel continuando, prout libuerit, id enim quotidie in nobis experimur, dum nostras electiones retractamus, suspendimus, & immutamus prout placuerit. Deus autem per suam motionem hoc dominium nobis non eripit, sed magis complet. Actus enim quem præmotus ponit, semper est in ejus potestate, ita ut sæpè ipsum suspendat, & ad libitum mutet, Deo tamen ad hæc omnia influente per modum primi motoris.

Quartus modus petitur ex indifferentia objecti ad quod voluntas præmota tendit: Recepta enim sententia est, quod voluntas sequitur intellectum: Vnde quandiu intellectus proponit objectum indifferenter amabile, voluntas quoque illud indifferenter amat. Divina verò motio non impedit, quin objectum, ad quod tendimus, proponatur indifferenter amabile ab intellectu,

& ideo non impedit indifferentiam & libertatem voluntatis.

Ex his omnibus habes quàm commodè divina motio cohæreat cum libertate; si tamen explicetur, ut eam ponunt Thomistæ, & non detorqueatur in sensus malignos, chimæricos, & omnino alienos, uti sæpè fit ab Adversariis: Datur enim ad exercendam libertatem, ut influxus solis arbori ad exercendam vim fructificativam. Et ideo sicut influxus solis non impedit quin arbor ex se ipsa fructificet, se potiùs hoc facit: ita Dei motio non impedit, sed facit ut liberè agamus.

ARTICVLVS VIII.

Ostenditur Thomistas in explicanda divina Motione esse omnium remotissimos ab Hæreticis.

CIrca motionem divinam duplex præcipuè fuit hæresis; altera Pelagii, altera Calvini. Calvinus enim docuit libertatem per peccatum originale funditus periisse, inquantum concupiscenitia rebellis victrici necessitate voluntatem ita captivat & subiicit, ut nihil veri dominii in actus suos ei permittat. Vnde infert non dari meritum; quia ubi libertas non est, meritum esse non potest. Infert etiam omnia hominum opera esse peccata ex se mortalia, etiam quæ

maximè laudantur ut Sanctis; eo quod ex corrupta radice, illisque suam malitiam communicante, pullulent; dicit tamen illa peccata non imputari electis. Idem autem quod tribuit concupiscentiæ, tribuit etiam Divinæ motioni, inquantum sicut cōcupiscentia necessitat voluntatem ut velit nolit impetum ejus sequatur, nullumque in ea dominium relinquit: ita pariter dicit divinam motionem necessariò trahere voluntatem, ita ut nullatenus possit dissenrire; Vnde apud illum voluntas absolutè caret libertate, quia in omni actione vel est serva concupiscentiæ, vel captiva divinæ motionis, cujus efficaciæ nullo modo reniti potest. Et si aliquando dicat sub motione Dei nos retinere potentiam ad oppositum, solùm loquitur de potentia passiva & contingentiæ, qualis est in bacula qui dum movetur sursum, retinet potentiam passivam ut moveatur deorsum: Cæterùm constanter negat remanere potentiam illam dominatricem, qua voluntas verè sit domina sui actus ac proinde libera: Putat enim tale dominium, in quo consistit libertas, non posse stare cum efficacia divinæ motionis, aut depravatione concupiscentiæ.

Econtra Pelagius negabat hominem aliquid detrimenti contraxisse per peccatum Adæ; imò tenebat voluntetem esse adeo fortem & independentem, ut sine ullo auxilio efficaci posset agere bonum? præcipuè quia concipere non poterat libertatem posse stare cum illa motione divina efficaci quam admittebat Augustinus. Cæterùm admisit quemdam concursum, quem vocabat, *Possibilitatis adiutorem*, & qui videtur correspondere concursui simultaneo. Admittebat etiam motiones

motiones morales excitantes, illustrantes, suadentes, ut patet per Augustinum lib.de Gratia Christi c.7. & 10.

Ex quibus manifestè constat hæc duo monstra, scilicet hæresim Calvini & Pelagij, quamvis inter se pugnent, eidem tamen principio inniti; scilicet quòd motio efficax tollat libertatem & potentiam ad oppositum: Ex quo principio subsumit Calvinus, Atqui datur motio de se efficax, ergo non datur libertas: Pelagius verò è contra subsumit, Atqui datur libertas; ergo non datur motio de se efficax. Rogo autem, quinam sunt remotiores ab istis duobus scopulis, & ab istis duabus hæresibus; vel qui fovent, imò qui stabiliunt pro fundamento suæ doctrinæ principium illud, cui utraque hæresis incumbit, vel qui penitus averrucant fatale illud principium & falsitatis collumnam? Profectò maius est ipsum hæresum radicem funditus extirpare, quàm illam fovendo & nutriendo, nascentes inde venenatos surculos tantùm amputare. Atqui Adversarii Thomistarum fovent hoc principium, cui utraque prædicta hæresis incumbit, scilicet, *motio divina tollit libertatem*; Imò illud supponunt pro fundamento suæ doctrinæ: Thomistæ verò ejusmodi principium radicitus extirpant docentes, *cum divina motione posse stare libertatem*, ergo doctrina Thomistarum est omnium remotissima ab utraque hæresi, Pelagiana scilicet & Calviniana; ipsasque radicitus evertit. Hinc est quod meritò adhibetur in Catechismo Tridentino veluti antidotum contra hæreses efficacissimum: & nuper Alexander VII. eam contra errores Iansenij Lovaniensibus adeo commendavit tanquam *tutissimam & inconcussam.*

Hæc de celebri illa quæstione dicta sufficiant; in quibus etsi non omnia, quæ à Thomistis pro tam justæ causæ patrocinio adduci solent, comprehenderim, nec singula quibus ab Adversariis impugnari solet, retulerim (quippe cùm solicitata tot altercationibus humani ingenij fœcunditas immensa hac de re profuderit, & nova in dies parturiat) satis tamen me egisse arbitror, ut quisque perspiciat quàm altis fundamentis Thomistarum sententia nitatur, quàm sanctè illi de Deo sentiant, quam altè illius in omnes creaturas dominium stabiliant, quàm profundè omnium causarum ab eo dependentiam scrutentur, quàm justè hæc sententia à tot sanctissimis doctissimisque viris pro aris & focis defendatur, quàm facilè contra impugnatores propugnetur, quàm injustè à Sciolis, aut malignis, tanquam dura, imò erroribus affinis apud plebeculam traducatur.

QVÆSTIO V.

De accidentibus spiritualibus, præcipuè de scientia.

HACTENUS egimus de substantiis spiritualibus, nunc dicendum de illarum accidentibus. Hæc verò accidentia partim resident in intellectu, ut habitus cognoscitivi; partim verò in voluntate, ut virtutes morales. De virtute morali egimus in Ethica: Vnde hic

solum agendum superest de habitibus intellectualibus per quinque articulos : Primus erit de virtutibus intellectualibus in communi : Secundus specialiter de scientia : Tertius de unitate scientiarum : Quartus de comparatione scientiæ cum opinione : Quintus de ejus comparatione cum fide divina.

ARTICVLVS PRIMVS.

De virtutibus intellectualibus in communi.

CIrca virtutem intellectualem : Primò quæritur quid sit : Secundò , quotuplex sit. Et tertiò , virtutes intellectuales sigillatim explicandæ sunt.

Dico primò : Virtus intellectualis rectè definitur, Habitus attingens infallibiliter verum.

Declaratur definitio : Et in primis , dicitur *habitus*, per quod convenit cum aliis virtutibus: dicitur *attingere verum infallibiliter* , quia virtus cum sit perfectio potentiæ , debet illam determinare ad attingendum proprium objectum modo perfecto : Objectum autem intellectus est veritas : Vnde virtus intellectualis debet perficere intellectum circa veritatem; inquantum determinat ipsum ad illam attingendam infallibiliter.Ex quo patet,opinionem, suspicionem, fidem humanam non annumerari inter virtutes intellectuales , quia non determinant intellectum ad attingendam veritatem infallibiliter , sæpe enim falluntur. Fides autem divina licet sit vir-

tus non recenſetur tamen inter naturales, ſed Theologicas.

Dico ſecundò: Quinque ſunt virtutes intellectuales Intelligentia, Sapientia, Scientia, Prudentia, & Ars.

Declaratur concluſio: Cùm veritas ſit objectum intellectus, aliqua veritas eſt de ſe manifeſta, & quæ non aliis quàm propria ſua perſpicuitate convincit intellectum: Ejuſmodi ſunt prima principia; & circa tales veritates verſatur Intelligentia. Alia verò veritas deducitur ex principiis per ſe notis; & quidem ſi deducatur ex altiſſimis principiis, pertinet ad Sapientiam: ſi verò deducatur ex principiis magis particularibus, pertinet ad Scientiam. Eſt autem quædam veritas; quæ reſpicit agibilia, inquantum rectè judicamus quid expediat agere & non agere ad bene vivendum: Circa illam verſatur Prudentia. Eſt demum altera veritas in rebus factibilibus, inquantum per certas regulas certò & infallibiliter judicamus quomodo ſit diſponenda materia externa, ut lapides ad domum. Hæc veritas pertinet ad Artem, cujus eſt judicare per regulas infallibiles quomodo tractanda ſit materia externa.

Habitus primorum principiorum, ſeu Intelligentia, definitur, Habitus quo principia de ſe manifeſta cognoſcuntur; dividiturque in habitum ~~speculabil~~ speculabilium & habitum primorum principiorum practicorum. Habitus principiorum ſpeculabilium ~~principiorum ſpeculabilium~~ retinet nomen genericum: Habitus verò principiorum practicorum vocatur *Syndereſis*. Iſti duo habitus continent ſemina omnium ſcientiarum virtutumque moralium. De ſapientia & ſcientia egimus initio Philoſophiæ, iterum acturi de Scien-

tia articulo sequenti : De prudentia verò abundè dictum est in Morali.

Ars definitur, Recta ratio factibilium, id est, habitus rectificans intellectum circa factibilia, ut circa fabricam domus, vestis, &c. Differunt autem factibilia ab agibilibus, quòd agibilia sint actus ipsius voluntatis, ut amare odisse, &c. factibilia verò, actus versantes circa materiam externam artificiosè disponendam, ut circa ferrum lignum, &c. Hîc autem loquimur de arte rigorosè sumpta, quæ dicit solet *mechanica*, & dividitur in septem generales hoc versu comprehensas.

Rus, nemus, arma rates, vulnera, lana, faber : *Rus*, significat Agriculturam ; *nemus*, Venatoriam, *arma*, Militiam ; *rates*, Nauticam ; *vulnera*, Chirurgicam ; *lana*, Textrinam vel Sutoriam ; *faber* Artem fabrilem in auro, argento, ferro, &c. Sed præterea sunt infinitæ sub illis comprehensæ, ut Pictura, Palestrica, Coquinaria, Saltatoria, Cytharistica, &c. Artium autem quædam sunt propter necessitatem, ut Coquinaria, Pistoria, Fabrilis, &c. Quædam propter vitæ commoditatem, ut Navigatoria, Mercatoria, &c. quædam ad vitam poliendam & defendendam, ut Grammatica, Rethorica, & Militaris, Quædam ad solas delitias, ut Pictoria, Cythastica, &c.

ARTICVLVS II.

An, quid, & quotuplex sit scientia.

DIco primò : Datur scientia. Conclusio est contra quosdam Veteres, qui negabant posse aliquid sciri.

Probatur tamen primò experientia, qua constat plura sciri, id est cognosci per causas certas & infallibiles, ut quinam syllogismus sit bonus, cur fiat eclipsis, justitiam esse sectandam, &c.

Probatur secundò ratione : Scire, est rem per causam, id est per principia certa & evidentia cognoscere : Sed plura sunt, quæ hoc modo cognoscuntur, ut quæ jam diximus, & quæ demonstrant mathematici ; ergo datur scientia.

Tertiò argumentor ad hominem : Qui negat scientiam, vel scit eam non dari, vel nescit : Si nescit, cur negat ? Si scit ; ergo datur scientia.

Quæres, Quarum rerum detur scientia ?

Respondeo in primis, omnia, etiam contingentia & corruptibilia, sciri posse secundum rationes universales. Deinde etiam entia rationis sciri possunt, quia habent principia per quæ demonstrentur : Imò non entia, ut privationes vacuum, umbræ, mors & alia ejusmodi possunt scientificè suo modo cognosci : Nam evidenter probatur dari mortem, & animal ipsi subiici. Cæterùm de singularibus contingentibus non est scientia, quia non habent causas infallibiles, sed

modo sunt, modò non sunt. De singularibus tamen incorruptibilibus: ut de Deo & de Angelis, dari potest scientia, quia innotescere possunt per principia certissima.

Dico secundò: Scientia est cognitio certa & evidens rei per causam: Vnde quia demonstratio probat evidenter rem per causam, scientia solet dici, cognitio per demonstrationem acquisita. Hæc verò cognitio aliquando est actualis, ut dum consideramus ea, quæ scimus, & tunc dicitur *scientia actualis*; aliquando verò solùm habetur habitu, ut à dormiente; & tunc dicitur *scientia habitualis*.

Quantùm ad divisionem scientiæ: Primò dividitur in speculativam & practicam. Speculativa est; quæ sistit in contemplatione veritatis: Practica verò, quæ suas veritates ordinat ad opus: ut Philosophus moralis contemplatur naturam veritatis, ut meliùs viuat & operetur.

Dividitur secundò in scientiam subalternantem & subalternatam: Scientia subalternata est, quæ desumit sua principia ex conclusionibus superioris scientiæ; subalternans verò est illa superior scientia, ex qua desumit inferior sua principia. Sic medicinæ principia probantur in physica, & musicæ principia probantur in arithmetica.

Dividitur tertiò scientia in naturalem & supernaturalem. Naturalis est, quæ de rebus naturalibus, & lumine naturali cognoscibilibus agit: Supernaturalis idem est, ac Theologia, quæ dividitur in Theologiam Beatorum, & Viatorum. Naturalis verò dividitur in realem & rationalem: Rationalis est, quæ respicit ens rationis, & videtur esse uni-

ca, scilicet Logica: nam Rhetorica & Grammatica, licèt respiciant ens rationis, scilicet congruitatem & ornatum sermonis; deficiunt tamen à ratione scientiæ, & pertinent ad artes sermocinales. Scientia realis dividitur in physicam, mathematicam & moralem. Physica sub se continet Medicinam, Moralis verò Politicam, Oeconomicam, & Iurisprudentiam. Mathematica dividitur in Geometriam, quæ agit de quantitate continua, & Arithmeticam, quæ agit de numero. Arithmetica continet sub se Musicam, quæ respicit proportiones numericas ut sonoras Geometria verò continet Astronomiam, Cosmographiam, Machinativam, & Opticam.

Quæres; Sitne scientia subalternata verè scientia in absentia subalternantis.

Respondeo quosdam etiam Thomistas negare scientiam subalternatam esse verè scientiam in eo qui ignorat, subalternantem; quia scilicet principia subalternatæ fiunt certa in subalternante, ut principia Musicæ in Arithmetica: Quandiu ergo non est Arithmeticus, nescit Musicus sua principia, sed solùm ea credit. Excipiunt tamen authores hujus sententiæ Theologiam quia licèt clarè non videat sua principia, attamen certa est de illis per fidem divinam infallibilem. Secunda sententia tenet esse veram scientiam, quamvis non sit in statu perfecto, donec conjungatur suæ superiori, in qua evidentiam habeat suorum principiorum: ut Musicus non est perfectè sciens, donec didicerit Arithmeticam, in qua probantur & manifesta fiunt principia Musicæ: attamen est aliquo modo sciens. Hæc sententia videtur conformior D. Thomæ, quæst. 14. de verit. art. 9. & probatur

ejus ratione: Ille habitus est verè scientia, qui probat conclusiones ex principiis certissimis & evidentibus: Sed scientia subalternata, ut Musica, & probat suas conclusiones per principia certa & evidentia; ergo est verè scientia. Probatur minor: Nam principia musicè sunt certa & evidentia. Si autem talia principia non, sunt evidentia formaliter respectu ejus, qui est Musicus, & non Arithmeticus; attamen sunt ipsi evidentia præsuppositive, inquantum scilicet præsupponit illa ut evidenter demonstrata ab Arithmetico.

Dices: Musicus, qui non est Arithmeticus, per se ipsum non cognoscit evidenter Musicæ principia, esto ea præsupponat cognita ab alio; ergo per se ipsum non est sciens.

Respondeo ad scientiam sufficere, quòd principia illius præsupponantur tradita ab aliquo, qui ea evidenter cognoscat; sicut patet in Theologia, quæ est verè scientia, quamvis ejus principia non sint Theologis evidentia, sed tradantur à Deo, cui sunt evidentia.

Instabis esse disparitatem inter Theologum & Musicum, quod Theologus per fidem divinam habet certitudinem infallibilem principiorum suorum: at vero Musicus non habet nisi ad summum fidem humanam, inquantum credit Arithmeticis dicentibus Musicæ principia esse demonstrata in Arithmetica.

Respondeo etiam Musicum habere certitudinem infallibilem suorum principiorum, quia non tenet illa solùm per fidem humanam, sed per quandam notitiam certissimum innixam communi & indubitato Doctorum omnium consensum ex quo convincitur principia illa esse evidentia,

in se ipsis, ita ut stultus esset, qui illa negaret. Vnde adhæret illis tanquam certissimis, assentiturque Arithmetico, non ut homini, sed ut demonstratori.

ARTICVLVS III.

De Vnitate scientiarum.

CIrca unitatem scientiarum tria quæruntur. Primo, sit ne scientia una simplex qualitas, vel coacervatio plurium particularium scientiarum, ita ut tot sint scientiæ v.g. in Logica, quot sunt conclusiones, ex quibus tanquam membris fiat unum corpus Logicæ: Secundò. unde desumatur unitas generica scientiarum. Tertiò, unde specifica.

Dico primò: quælibet scientia est una simplex qualitas; seu unicus habitus perficiens intellectum circa omnes conclusiones hujusmodi scientiæ. Ita D.Thom. 1.2. q. 54. art. 4.

Probatur conclusio ratione D.Thomæ: Quælibet scientia respicit omnes conclusiones sub unica ratione formali: ergo est unica. Consequentia patet: Sic enim potentia visiva est simplex qualitas, quamvis respiciat plures colores; quia illos respicit sub unica ratione visibilis. Probatur antecedens: quælibet scientia respicit conclusiones sub unico lumine, scilicet sub unico primo principio, ex quo gradatim nascuntur cætera principia conclusionum: sicut enim in arbore unicus est truncus, ex quo plures rami

fese diffundunt ; ita in qualibet scientia est unicum principium, scilicet objecti definitio ex quo cætera principia continua serie nascuntur,

Objicies ; Nova conclusio novam affert difficultatem ; ergo novum exigit habitum.

Respondeo distinguendo antecedens : Addit novam difficultatem formaliter, nego ; materialiter, concedo : Id est, nova conclusio affert materiam novæ difficultatis, sed quæ sciri potest per principia, quæ intellectus jam habet : unde non petit novum habitum, sed solùm extensionem præexistentis.

Instabis : Diversi actus generant diversos habitus : Sed pro qualibet conclusione est diversus actus ; ergo & diversus habitus.

Respondeo distinguendo majorem : Diversi actus non subordinati, concedo subordinati, nego. Idem enim habitus potest se extendere ad plures actus subordinatos, & quadam serie ac concatenatione ex uno fonte nascentes.

Vrgebis : Ergo qui scit primam Logicæ conclusionem habet totum habitum Logicæ, si unicus & simplex est.

Respondeo distinguendo consequentiam ; Habet totum habitum entitativè, concedo, extensivè, nego. Id est, habet quidem entitatem habitus scientifici ; sed illa entitas non est adhuc extensa ad omnes conclusiones suas ; extendetur autem, dum ipse proficiet in addiscenda Logica, & lumen adhuc modicum ulteriùs propagabitur.

Dico secundò : Diversitas generica scientiarum desumitur ex diversitate abstractionis à ma-

teria, quam dicit objectum scientificum. Ita D. Thom. Opusc.70. q.5.art.1.

Declaratur conclusio. Cùm enim objectum scientiæ tantò perfectius sit, quantò altiùs assurgit suprà materiam, juxta diversos gradus elevationis supra materiam, erunt diversi gradus generici scientiarum. Materia autem potest tripliciter considerari. Primò, ut affecta singularitate, & conditionibus individuantibus. Secundò, ut abstracta singularitate, sed tamen subjecta qualitatibus sensibilibus. Tertiò demum considerari potest præcisè secundùm se, ut est radix quantitatis. Primo modo dicitur *materia singularis*. Secundo modo dicitur *materia sensibilis*. Tertio modo dicitur. *materia intelligibilis*. Primus ergo gradus abstractionis est à materia singulari; quando scilicet res materiales considerantur in universali (nam de singularibus materialibus non datur scientia:) & primus iste gradus constituit primum genus scientiarum, quæ scilicet abstrahant à materia singulari, ut Physica & Medicina, quæ considerant mutationes sensibiles in communi. Secundus gradus abstractionis est à materia non solùm singulari, sed etiam sensibili, quando scilicet res considerantur separatæ non solùm ab omni singularitate, sed etiam à sensibili alteratione; ut Geometer considerat circulum & lineas non curando utrum sint in materia frigida, vel calida: & iste gradus abstractionis constituit secundùm genus scientiarum, quæ abstrahunt à materia sensibili, ut sunt Geometria & Arithmetica. Tertius gradus abstractionis est ab omni prorsus materia, quando scilicet considerantur

quædam formalitates ita elevatæ, ut possint esse sine materia: Vt Metaphysicus considerat veritatem, bonitatem, & alia, in quibus non involvitur materia, cùm possint convenire rebus etiam spiritualibus, & hic gradus constituit tertium genus scientiarum ab omni materia abstrahentium, quales sunt Metaphysica & Logica.

Dico tertiò: Vnitas specifica cuiuslibet scientiæ sumitur ex unitate principiorum, inquantum scilicet eius principia ita sunt invicem ordinata, ut unum sit ex alio, vel utrumque ex aliquo tertio; donec fiat resolutio ad unum primum principium illius scientiæ, quod est definitio obiecti, ex quo tanquam ex trunco cæterorum principiorum rami seriatim nascuntur.

Probatur prima pars: Principia sunt lumen & ratio formalis sub qua scientiæ attingunt suas conclusiones: ergo ex unitate principiorum desumenda est unitas scientifica conclusionum, ac proinde unitas specifica scientiarum.

Probatur etiam secunda pars, scilicet unitatem Principiorum desumendam esse ex illa subordinatione, per quam unum ex alio deducitur: Tum authoritate Aristotelis cap. 23. de demonstratione: Tum quia, ut dicit D. Thomas ibidem, principium subordinatum alteri desumit ab ipso virtutem; ergo ubi sunt plura principia sub uno gradatim ordinata, non est nisi unica virtus, & unum lumen in diversos veluti radios propagatum.

Obiicies: Principia omnium scientiarum reducuntur ad principia Metapysicæ; ergo si talis reductio daret unitatem specificam, non esset nisi unica scientia de omnibus rebus.

Respondeo cum D. Thoma de demonstratione, lect. 41. principia inter se connexa esse una & dare unitatem scientiæ quandiu manent intra eandem abstractionem & idem genus scibillitatis: Quando vero principia gradatim ab uno descendendo transeunt ad novam abstractionem, tunc variant speciem, & constituunt novam scientiam specificam, ut quando Metaphysicus discurrit per sua principia de rebus communissimis, & ab omni materia abstractis, censetur habere unicam specie scientiam: Sed quando principia nascentia ex Metaphysica incipiunt applicari enti mobili, & materiæ sensibili, tunc formant novam specie scientiam, scilicet Physicam.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm idem intellectus, de eodem objecto, possit simul habere scientiam & opinionem.

CErtum est scientiam & errorem non posse esse simul de eodem obiecto in eodem intellectu. Dubitatur tamen de opinione; utrùm scilicet idem homo de eadem conclusione, v. g. quod Deus existat, possit habere simul scientiam & opinionem; scientiam quidem, inquantum tenet hanc veritatem per medium demonstrativum, v g. per ordinem Vniversi, quo luce clarius ostenditur dari unum primum gubernatorem;

Opinionem verò, inquantum tenet eandem veritatem per medium probabile; ut quia id docuere sapientiores philosophi Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, &c.

Notandum est autem dupliciter scientiam posse considerari; primò quoad actum; secundò quoad habitum. Scientia actualis est ille actus, quo de facto assentimur conclusioni per demonstrationem probatæ: Scientia habitualis est quidam habitus ex tali actu relictus. Ex eo enim quod aliquis semel cōvictus sit de veritate, in eo manet aliqua facilitas & determinatio ad assentiendum tali conclusioni quoties sibi propositæ fuerit. Hæc facilitas vocatur *habitus scientificus*; seu *scientia habitualis*. Similiter etiam opinio considerari potest vel quoad actum, vel quoad habitum. Vnde tripliciter comparari potest scientia cum opinione: Primò actus cum actu: Secundò habitus cum habitu: Tertiò actus cum habitu. Quidam tenent tam actum quàm habitum scientiæ & opinionis se posse compati: Quidam verò neque actum, neque habitum opinionis & scientiæ posse se compati: Quidam verò mediam viam tenent; dicunt enim actum scientificum non posse cohærere cum actu opinativo nec habitum cum habitu: bene tamen actum cum habitu.

Dico primò: Actus scientiæ non potest compati actum opinionis; ita ut quis simul sit opinans sciens respectu ejusdem conclusionis. Conclusio non sic intelligenda est ut duntaxat uterque actus non possit simul elici ab eodem intellectu, sed etiam ut manente memoriâ actûs sciētiæ non possit produci actus opinionis.

Probatur primò authoritate D. Thomæ, qui

pluribus in locis id docet, præcipuè verò 1. post lect. 44. *Manifestum est*, inquit, *quod non contingit omnino simul idem sciri & opinari; quia scilicet simul homo haberet, existimationem, quod res posset aliter se habere, & quod non posset aliter se habere.* Aristoteles ibidem idem affirmat nempè. *Non fieri posse, ut idem quis opinetur, & sciat.*

Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ: Impossibile est, ut intellectus sit de eâdem re certus & incertus: Sed intellectus sciens est certus de re, quam scit: intellectus vero opinans est in certus; ergo idem intellectus de eadem re non potest opinari & scire. Maior est certa: Nam certitudo repugnat incertitudini. Minor verò declaratur: Opinio enim essentialiter est cognitio incerta, per quam scilicet ita adhæremus uni parti, ut formidinem habeamus ne altera sit vera: Scientia verò est cognitio certa & firma, per quam scilicet ita adhæremus uni parti, ut nullam de contrari formidinem habeamus.

Respondebis primò, nihil obstare, quominus intellectus habeat duplex medium, unum certum & evidens, cui innitatur scientia; aliud incertum & dubium, cui innitatur opinio: Vnde ratione duplicis medii erit certus & incertus; certus per unum, incertus per aliud.

Sed contra: Intellectus de eadem veritate non potest esse certus & incertus, etiam per diversa media, ergo nulla solutio. Probatur subsumptum: Intellectus enim semel certus & plenè convictus de aliqua veritate non est ampliùs capax dubitandi de illa, quantumvis ei proponā-

tur media incerta; ergo per diversa media non potest esse certus & incertus de eadem veritate. Probatur antecedens tum ratione, tum experientiâ: Ratione quidem, non subiectum dum habet formam aliquam, manente formâ, est incapax privationis illius formæ, à quacumque causa supponatur causari: Sed incertitudo est privatio certitudinis; ergo intellectus habens certitudinem de aliqua veritate est incapax incertitudinis ex quocunque capite provenientis. Minor patet: Certitudo enim & incertitudo privatè opponuntur, sicut lux & tenebræ. Maior verò declaratur: Nam impossibile est ut in eodem subjecto sit forma & privatio, ex quocumque capite procedat illa privatio: Sicut impossibile est, quod dum sol illuminat aërem, aër sit obscurus ex quacumque causâ possit procedere obscuritas. Experientiâ quoque idem suaderi potest: sentimus enim in nobis, quod si semel de re aliqua certi simus per unum medium, non propterea simus incerti quamvis idem nobis persuadeatur per media incerta; ut quia certus sum me vivere, quantumvis aliquis multiplicaret media probabilia ad persuadendum me vivere, attamen propter illa media non me adduceret in aliquam dubietatem & incertitudinem illius veritatis.

Respondebis secundò: Non esse de ratione opinantis; ut si incertus ex parte sui, sed solùm quod rem teneat per medium de se incertum.

Sed contra: De ratione opinantis est, ut sit incertus etiam ex parte sui; ergo nulla responsio. Probatur antecedens; tum ex D. Thoma 2. 2. quæst. 1. art. 5. ad 4. ubi expressè dicit, *De ratione*

opinionis esse, ut quod est opinatum existimetur aliter se habere posse: Tum ratione : Nam opinio definitur cognitio incerta & formidolosa; impossibile est autem cognitionem esse formidolosam nisi cognoscens sit etiam incertus, & formidine affectus; nam intantum cognitio est formidolosa & incerta, inquantum intellectus formidat, ne id quod tenet, sit falsum, & oppositum illius sit verum. Ex quo patet totius quæstionis cardinem, & simul fundamentum conclusionis nostræ in hoc situm esse, quod opinans est incertus & fluctuans; è contra sciens est certus & firmus. Vnde quia repugnat eundem intellectum de eadem veritate simul esse certum & incertum, fluctuantem & firmum, ideo repugnat de eodem habere opinionem & scientiam.

Dico secundò: Habitus scientiæ non potest de eodem simul esse cum habitu opinionis. Conclusio videtur sequi ex præcedenti : sicut enim repugnat eundem intellectum esse simul certum & incertum actualiter; ita & habitualiter. Quippe hoc ipso quod sit habitualiter certus, excluditur incertitudo habitualis.

Dico tertiò: Actus opinionis potest esse cum habitu scientiæ, si sit in tali statu, ut non possit prorumpere in actum.

Ratio conclusionis est, quia habitus non opponitur ratione sui actibus habitus contrarij, ut habitus iniustitiæ nõ opponitur actibus justitiæ, sed illos pati potest; ergo contingere potest, ut quis habens habitum scientiæ impeditum ab actu, exerceat actus opinativos; sicut qui habet habitum injustitiæ, elicit tamen nonnunquam actus justos. Vtraque hæc conclusio magis confirmabitur ex dicendis articulo sequenti, conclusione

2. & 3. Quod enim ibi dicetur de actu scientiæ respectu habitûs fidei, proportionaliter applicandum est opinioni & scientiæ.

Obiicies primò D. Thomæ authoritatem ex. 3. sentent. dist 31. q. 2. a. 1. quæstiunc. ad 4. ubi sic habet: *Dicendum quod opinio & scientia, quamvis sint de eodem: Non tamen sunt secundùm idem medium, sed secundùm diversa, & ideò possunt esse simul.*

Respondeo primo cum Excellentissimo Archiepiscopo Avenionensi 2. 2. quæst. 1. art. 5. D. Thomam ibi sumere opinione non formaliter, & in statu opinionis, seu ex parte subjecti; sed materialiter, & ex parte medii, pro cognitione per medium probabile procedente. Fatemur enim adveniente sciētiâ remanere adhuc cognitionem per medium probabile acquisitam, sed negamus habere ampliùs statum opinionis in præsentia scientiæ: Quia opinio formaliter sumpta exigit subiectum dubium & fluctuans: unde cum per scientiam tollatur omnis dubitatio & anxietas à subiecto, tollitur etiam opinio in ratione opinionis.

Responderi potest secundò, D. Thomam loco citato non loqui assertivè, sed permissivè: Nam solvebat argumētum ex paritate sumptum; nempe illud, opinio potest manere cum scientiâ ergo fides potest manere cum visione beatifica: In responsione ad illud argumentum negat paritatem: quod scilicet, quamvis opinio possit esse cum scientia, fides possit esse cum visione. Quasi diceret, esto scientia pati possit opinionem, non tamen visio beatifica pati potest fidem; quia scilicet fides magis opponitur visioni, quàm scientia opinioni. Eodem loquendi modo sæpe utitur.

D. Thomas solvendo argumenta adversariorum quæ procedunt ex paritate: sæpe enim permittit adversariis suppositionem falsam, & negat paritatem, quia hoc sufficit ad solvendum eorum argumentum.

Obiicies secundò, & simul instabis ratione: Cognitio procedens per medium probabile est opinio: Sed ex concessis intellectus sciens aliquam veritatem, potest illam cognoscere adhuc per medium probabile; ergo potest habere opinionem de illa.

Respondeo distinguendo majorem: Cognitio procedens per medium probabile est opinio, si sit cum formidine contrarii, concedo; si sit sine formidine contrarii, nego. Et ad minorem: Intellectus sciens aliquam veritatem potest illam cognoscere per medium probabile, cum formidine & incertitudine, nego; sine formidine, concedo: Et nego consequentiam. Non enim omnis cognitio procedēs per medium probabile est opinio, sed solùm illa, quæ est cum formidine contrarii. Intellectus autem sciens aliquam veritatem non potest habere formidinem de contrario illius veritatis; & ideo non potest habere opinionem de illa, quantumvis eam cognoscat per medium probabile.

Instabis: Positâ causâ ponitur effectus: Sed medium probabile est causa opinionis; ergo posito medio probabili ponitur opinio.

Respondeo distinguendo majorem: Positâ causâ ponitur effectus, si subjectum sit capax illius concedo; si sit incapax, nego: Intellectus autem convictus per scientiam de aliqua veritate est incapax opinandi circa illam, quia est incapax dubietatis & incertitudinis: unde quantumvis

habeat media probabilia circa illam veritatem, in illo tamen non producitur opinio.

Vrgebis : Intellectus ex capax certitudinis & incertitudinis circa idem ; ergo intellectus est capax scientiæ & opinionis circa idem. Probatur antecedens : Non magis opponuntur certitudo & incertitudo, quàm dolor & lætitia : Sed voluntas de eodem objecto potest habere dolorem & lætitiam ; ergo etiam intellectus circa idem potest habere certitudinem & incertitudinem. Probatur minor : Nam voluntas Christi simul gaudebat & tristabatur de sua passione : Sed passio Christi est unum & idem objectum ; ergo de eodem potest voluntas habere dolorem & lætitiam.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem concessâ majore, distinguo minorem ; Passio Christi est unum & idem objectum, materialiter, concedo ; formaliter nego : Nam in passione Christi plures erant formalitates ; erat enim afflictiva Christi, & redemptiva hominum ; ut afflictiva Christi afferebat illi dolorem, ut redemptiva hominum causabat illi lætitiam : unde non sequitur, quod dolor & lætitia cadere possint supra idem objectum formaliter, sed solùm materialiter.

ARTICVLVS V.

Possit-ne scientia esse simul cum Fide Divina.

STatus quæstionis satis constat ex dictis superiori articulo. Solùm advertendum est fidem definiri, Cognitionem certam quidem, obscuram tamen, Dei testimonio innixam. Hæc cognitio, non secus ac de scientia dictum est, potest dupliciter considerari : Primò in actu, secundò in habitu. Fides actualis est actus, quo assentimur rebus revelatis : Fides habitualis est virtus in intellectu residens, quâ inclinamur ad assentiendum revelatis. Hoc posito, quærimus, utrùm fides, sive quantùm ad habitum, sive quantùm ad actum possit esse cum scientiâ; ita ut eadem veritas, ab eodem intellectu, possit esse simul scita & credita. Plures extranei affirmant; D. Thomas, Thomistæ omnes, & plures alij negant. Cùm enim scientia duo habeat, evidentiam, & certitudinem (dicitur enim cognitio certa, & evidens (sicut ratione certitudinis expellit opinionem quæ incerta est, ita ratione evidentiæ excludit fidem, quæ obscura est.

Dico primò : Actus fidei & actus scientiæ non possunt esse simul in eodem intellectu, de eodem objecto. Conclusio est D. Thomæ, qui perpetuò docet, *ea quæ sunt fidei non posse esse scita.*

Omissis ergo authoritatibus, quæ plurimæ referri possent.

Probatur primò Conclusio ratione D. Thomæ 1.2.quæst.67. art.3. Quæ opponuntur ex parte subjecti non possunt esse in eodem subjecto: Sed actus fidei & scientiæ opponuntur ex parte subjecti; ergo non possunt esse in eodem subjecto. Major patet: Quia oppositio est causa incompatibilitatis; unde quæ opponuntur, non possunt se compati in eo, in quo opponuntur. Probatur minor: Subjectum videns & subjectum non videns opponuntur: Sed subjectum fidei est non videns ea, quæ credit; subjectum verò scientiæ est videns ea quæ scit: ergo fides & scientia opponuntur ex parte subjecti. Major patet: Siquidem videre & non videre manifestè sunt opposita. Minor verò probatur: Et in primis quod subjectum scientiæ sit videns ea, quæ tenet per scientiam, nemo negat; nam scientia est evidens rei cognitio: Vnde illa quæ sunt scita, debent esse visa intelligibiliter, id est, evidentia. Quantùm verò ad secundam & præcipuam partem, quod scilicet subjectum fidei debeat esse non videns, id est, non habens evidentiam eorum, quæ credit, probatur tùm authoritate Apostoli 1. ad Corinth. 13. innuentis, quod ea, quæ sunt fidei, cognoscuntur solùm in ænigmate; id est sunt obscura credenti. Tum authoritate Patrum sæpe inculcantium, *fidem esse non visorum*; unde Augustinus: *Quid est fides? credere quod non vides*: Tum demum ex ipsa definitione fidei; quam tradidit D. Paulus ad Hebr. 10. dicens: *Fides est argumentum non apparentium*: ergo de ratione fidei est, ut ea

quæ creduntur non sint visa, sed obscura credenti.

Respondent Adversarii eundem intellectum posse simul esse videntem & non videntem eandem veritatem, inquantum illam attingit per diversa media: Est enim videns; quatenus eam attingit per medium scientificum & est non videns quatenus illam attingit per testimonium dicentis, quod est medium creditivum.

Sed contra: Fides exigit essentialiter, ut intellectus simpliciter & omni ex Parte non videat ea quæ sunt fidei; ergo nulla responsio. Probatur antecedens: Ea quæ sunt fidei, debent esse obscura & ægnimatica respectu credentis, ut expresè dicit D. Paulus, & patet ex locis citatis: Sed ex quocumque capite aliquid sit evidens, non potest ampliùs dici ægnimaticum & obscurum ei, qui illud videt; ergo fides essentialiter exigit, ut ea, quæ sunt fidei, ex nulla parte sint visa & evidentia. Probatur minor: Tum quia obscuritas & inevidentia est mera privatio; unde ex quocumque capite oriatur evidentia alicuius veritatis, fugatur obscuritas circa illam, nec ampliùs potest dici inevidens & obscura: Tum quia aliàs sequeretur, ea quæ sunt nobis notissima, posse dici ænigmatica, quia non percipiuntur ex aliquo capite: sicque dici posset magnum ænigma modò diem esse, quia licèt diem oculis evidenter percipiamus, non tamen ipsum percipimus auribus; ergo ut aliqua res dicatur alicui obscura, debet esset ei inevidens ex omni capite.

Probatur secundò conclusio egregiâ ratione D. Thomæ q. 14, de Veritate, art. 9. Fides exigit, ut

ut intellectus assentiatur rei creditæ ex confidentia luminis alieni, & quasi captivatus per authoritatem dicentis: Atqui ex quocunque capite intellectus habeat evidentiam rei, non assentitur ipsi quasi confidendo in alieno lumine, & se ipsum captivando sub alterius authoritate, sed ut confidens in proprio lumine, & jam de veritate ex se ipso securus; ergo intellectus ex quocumque capite habeat evidentiam rei, non retinet ampliùs fidem circa illam. Maior constat, Tum ex ipso nomine; nam fides dicta est *à fidendo*, eo quod scilicet per eam assentiamur rebus, non quasi securi de illis per lumen nostrum, sed quasi confidentes in veracitate dicentis, & nosmetipsos voluntariè captivantes sub illius authoritate: Tum etiam ex D. Paulo dicente, *intellectum credentem captivari in obsequium fidei*: Vt autem explicat D. Thomas, captivus est, qui non est sub propria iurisdictione, sed retinetur extra proprios terminos per potestatem extraneam: Terminus autem, in quo naturaliter quiescit intellectus, est evidentia rei; & ideo intellectus credens dicitur *captivus*, quia cùm sit extra naturalem terminum, scilicet extra evidentiam rei, attamen ei assentitur, quasi alligatus per alienam authoritatem. Minor verò, quod scilicet intellectus habens evidentiam rei, cui assentitur, non sit ampliùs captivus & confidens in alieno lumine declaratur: Tunc enim proprios terminos attigit, scilicet evidentiam, & per se ipsum est certus; ergo non censetur amplius *captivus & confidens in alieno lumine*, sed certus ex proprio lumine: Et ideo D. Paulus, dicit, fidem in patria evacuandam esse, non quòd præcisè per testimonium Dei id fiat evidens

in patria, quòd erat sub illo obscurum in via, sed quia per beatificum lumen illustratus intellectus adhærebit divinæ veritati, non quasi confidens in testimonio dicentis, sed quasi de illa per proprium lumen securus.

Dico secundò : Habitus scientiæ & fidei non possunt esse simul in eodem, respectu ejusdem objecti.

Probatur conclusio : Primò, quia non est possibile, ut idem subjectum sit habitualiter inclinatum ad actus oppositos; Sed actus fidei & scientiæ sunt oppositi, ut constat ex prima conclusione; ergo intellectus non potest habere simul habitus inclinantes ad ejusmodi actus. Secundò, sicut actus fidei exigit ut intellectus non sit actu videns id quod credit, ita habitus fidei exigit, ut intellectus non sit habitualiter videns id, quod credit : Atqui per habitum scientiæ intellectus sit habitualiter videns; ergo cum habitu scientiæ non potest esse habitus fidei.

Dico tertiò : Habitus fidei potest esse cum actu scientiæ, modò talis actus nullum producat habitum.

Probatur conclusio primò authoritate D. Thomæ, qui 2.2. q.175.a.3.ad 3. loquens de raptu, in quo Paulus vidit clarè Deum, & habuit scientiam Beatorum, sic ait: *Quia Paulus non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum* id est, actum scientiæ beatificæ, *consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen simul tunc in eo habitus fidei.*

Probatur secundò conclusio ; Tum ratione, tum exemplis. Ratione quidem : Cùm enim scientia expellat fidem, eo modo expellitur fides, quo introducitur scientia : ergo si scientia

solùm introducatur per modum transeuntis & quoad actum, expellet solùm fidem quoad actum. Exemplis quoque: Sic enim videmus quod quia ignis non introducit calorem in ferro, nisi per modum actus transeuntis, relinquit illud semper habitualiter dispositum ad frigiditatem: Sic, quia manus sursum projiciens lapidem non imprimit ipsi inclinationem habitualem ad sursum, sed solùm motionem actualem transeuntem, lapis quantumvis actu tendat sursum, semper tamen remanet habitualiter inclinatus deorsum: Sic quia unicus actus injustitiæ non producit habitum injustitiæ, cum tali actu manere potest habitus justitiæ. Et generaliter nullus actus excludit habitum, nisi inquantum producit contrarium habitum.

Obiicies primò contra primam conclusionem; Philosophus Christianus demonstrativè scit dari Deum, & tamen idem tenet per fidem; ergo de eodem habet fidem & scientiam. Antecedens quantùm ad primam partem supponitur, quantùm verò ad secundam probatur: Quilibet Christianus, etiam philosophus, tenetur credere omnes articulos fidei: Sed primus articulus fidei est, quòd Deus sit; ergo Christianus philosophus tenetur id credere.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem, distinguo: Christianus tenetur credere omnes articulos fidei, quandiu sunt sibi credibiles, concedo: quando sunt sibi evidentes, nego; Tunc enim desinunt esse articuli fidei respectu illius; nam fides est de rebus obscuris, ut supra dictum est.

Instabis: Qui non credit unum articulum, est

infidelis ; ergo si philosophus non crederet Deum esse, esset infidelis.

Respondeo distinguendo antecedens : Qui non credit unum articulum est infidelis, si non credat negando illum, concedo, si non, credat sciendo illum, nego.

Vrgebis D.Paulus ad Heb. 11. dicit, *Oportere accedentem ad Deum credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit* : Sed philosophus debet ad Deum accedere, sicut & alii fideles ; ergo debet credere Deum esse.

Respondeo dictum Apostoli intelligendum esse de Deo ut authore & remuneratore supernaturali; nam fides Dei ut authoris naturalis non est necessaria ad justificationem, nisi per accidens in eo, qui illum ignorat. Vnde Angeli, qui evidenter percipiunt Deum ut authorem naturalem, nunquam habuerunt fidem de illo ut authore naturali, & tamen justificati sunt.

Objicies secundò : Si philosophus Christianus non haberet fidem de Deo ut authore naturali, esset deterioris conditionis, quàm sit rusticus : Consequens est falsum ; ergo & antecedens. Probatur sequela : Ille deterioris conditionis, qui est minùs certus : Sed Philosophus minùs certus esset de existentia Dei, quàm rusticus: ergo esset deterioris conditionis. Probatur minor : Assensus fidei est certior omni scientiâ : Sed rusticus tenet per fidem Deum esse, Philosophus verò per scientiam; ergo Philosophus est minùs certus, quàm rusticus.

Respondeo negando sequelam. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, distinguo majorem : Assensus fidei est certiori scien-

tiâ, solâ, concedo; scientia per testimonium Dei confortatâ, nego. Solutio est Capreolei: Philosophus enim fidelis tenet Deum esse per duplex medium divinam scilicet authoritatem, & scientificam demonstrationem: Vnde scientia ejus confortatur à divina authoritate, à qua recipit certitudinem supernaturalem; sicut virtutes morales acquisitæ recipiunt supernaturale meritum ex subordinatione ad Charitatem. Solutio fundatur in D.Thoma 2.2. q. 4. art.8.ad 2. ubi dicit: *Quod aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundùm suam rationem videtur.* Ex quo patet, quod scientia potest confortari per testimonium dicentis.

Instabis: Ergo talis Philosophus habet assensum fidei simul cum actu scientiæ. Probatur consequentia: Assensus ille est fidei, qui innititur divinæ authoritati: Sed talis Philosophus, licet habeat scientiam quod Deus sit, adhuc tamen innitus divinæ authoritati; ergo, &c.

Respondeo negando consquentiam. Ad probationem distinguo majorem; assensus ille est fidei, qui innititur authoritati divinæ, tanquam totali motivo assentiendi rei aliunde obscuræ, concedo; tanquam confirmant id, quod aliunde est evidens, nego. Vt enim assensus aliquis sit actus fidei, necesse est ut sit totaliter propter authoritatem dicentis, per quam intellectus captivetur ad assentiendum iis, quæ sibi ignota sunt, ut supra dictum est.

Addunt præterea quidam, Philosophum Christianum habere certitudinem fidei de existentia Dei: Tum quatenus illam tenet per fidem, inquantum continetur in aliis creditis, verbi gratia, in

mysterio Trinitatis: Tum quia habet judicium actuale formatum per fidem, quo judicat ejusmodi articulum esse omni veritate naturali certiorem: Tum quia semper est in præparatione animi ad illum credendum, si scientiam amitteret: Semper enim retinet apud se fundamentum & columnam veritatis, scilicet divinam authoritatem, ad quam, deficiente ratione confugere possit, sicque credere: Nam in hac vita intellectus humanus adeo debilis est, ut in apertissimis veritatibus sæpe vacillet; sicut videre est in antiquis Philosophis, qui licèt acutissimi, attamen circa divina graviter erraverunt: & modò viri aliunde docti, ubi semel fidem perdidere, in immanes errores incidunt. Et ideo propter hanc humani ingenij infirmitatem datum est nobis lumen fidei, quod nos circa ea, quæ humanum captum superant; instrueret; & circa, quæ aliqualiter à nobis sciri possunt, ut circa Dei providentiam, immortalitatem animæ, & morum sinceritatem, confirmaret.

QVÆSTIO VI.

De umbra entis realis, scilicet Ente rationis.

ETsi plura sparsim attingerimus de Ente rationis, præcipuè de eo quod à Logica respicitur hîc tamen de illo communiùs sumpto dicendum est, idque paucis, quia quæ circa illud quæri possunt non videtur tantæ utilitatis ac necessitatis, Vnde quidquid dicendum occurrit duobus complectentur articulis, in quorum primo quæretur an, quid, & quotuplex sit Ens rationis: In secundò à quo formetur.

ARTICULUS PRIMVS.

An, quid, & quotuplex sit Ens rationis.

DIco primò: Datur ens rationis. Conclusio, etsi illam inficientur quidam, adeo tamen certa est, ut mirum sit potuisse negari.

Probatur ergo hoc pacto: Nomine *entis rationis* nihil aliud intelligitur, quàm quod habet so-

lùm *esse* in apprehensione rationis, quippe cũ ens dicatur ab *esse*, sicut id quod habet *esse* in rerum natura, dicitur *ens reale*, ita cuius *esse* totum consistit in apprehensione rationis, iure dicitur *ens rationis*: Atqui datur aliquid, quod cùm nullum prorsus *esse* habeat inter res naturales, aliquod tamen obtinet in apprehensione rationis; ergo datur ens rationis. Probatur minor, tum experientiâ, tum ratione: Experientiâ quidem, quippe sentimus non plerumque ea quæ minimè sunt in natura, quasi essent apprehendere, sicque dare illis aliquod *esse* apprehensum & obiectivum, ac loqui de illis ut de entibus: Vt cùm dicimus, *tenebras operire terram, mortem esse januam melioris vitæ, esse pretiosam in Sanctis*, &c. Quippe constat meras privationes esse, quæ non habent aliud *esse*, quàm in apprehensione. Ratione verò, Quia ea est intellectûs humani fœcunditas, ut possit formare aliquod *esse*, ut cùm varios respectus & ordines ex cogitat inter ea quæ secundùm naturam minimè ordinata sunt invicem, puta respectum prædicati, subiecti, medii, maioris extremi, &c. Sed cùm aliunde nihil possit ad extra parturire, quippe inquit Aristoteles, *Propter nostrum intelligere nihil mutatur in rebus*, tota illa interior fœcunditas, ad instar ovi subventanei, non effundit aliquod *esse* reale, id est inter res naturæ annumerandum, sed solùm *esse* rationis, id est, totum in apprehensione intellectus consistens, ergo datur ens rationis.

Obiicies: Ens rationis non habet causam, ergo non datur. Probatur antecedens: Vel enim illa causa esset realis, vel rationis: Si realis, effectus eius debet illam imitari, ac proinde esse rea-

lis: Si rationis, de illa causa rursus quæretur, an sit ab alia causa, vel rationis, vel realis.

Respondeo ens rationis habere causam eo modo, quo est: Unde quia non est nisi in apprehensione, ideo non habet causam nisi apprehendentem. Et hæc quamvis sit causa realis, non tamen producit ens reale, quia non agit per actionem effusivam *esse* ad extra, sed solùm ejus apprehensivam ad intra; atque adeo quæ dare tantùm valeat *esse apprehensum*.

Dico secundò: Ens rationis definitur, Quod habet *esse* objectivè tantùm intellectu.

Declaratur definitio, Tripliciter aliquid potest esse in intellectu, subjectivè, effectivè, & objectivè. Ea sunt subjectivè in intellectu, quæ ipsi inhærent tanquam accidentia subjecto, ut habitus, & species intelligibiles: Ea sunt effectivè in intellectu, quæ ab illo producuntur tanquam motus vitales ab eo physicè procedentes, ejusmodi est ipsa intellectio: Ea verò sunt objectivè in intellectu, quæ ab illo purè apprehenduntur. Ens igitur rationis est, quod habet tantùm esse objectivè in intellectu, id est, cujus totum *esse* in eo consistit, ut apprehendatur. Ex quo infertur non esse meram denominationem extrinsecam, sed aliquid ad modum entis apprehensum.

Dico tertiò: Ens rationis aliud est fundatum, aliud sine fundamento inventum.

Conclusio patet: Nam intellectus aliquando rationabiliter & ipsis rebus ita exigentibus novos adinvenit respectus: Et postquam distinxit hominem in *animal* & *rationale*, consequens est, ut utrumque conceptum invicem compatet; animal quidem ut superius; rationale verò ut inferius. Hæc entia rationis dicuntur *fundata*. Aliquando

verò sine necessitate ad libitum intellectus varia fingit, & invicem comparat, ut comparando varias partes animantium ad unum totum, facit chimæras, centauros, & alia ejusmodi gratis excogitata: & hæc entis rationis dicuntur *non fundata*.

Ens rationis fundatum dividitur in carentium ad modum formæ conceptam, & relationem rationis. Cùm enim intellectus non modo de ente, sed etiam de non ente disputet, ut de morte, de tenebris, &c. necesse est, ut illas carentias entis apprehendat ad modum entis; ut quando dicit, mortem esse omnium terribilium terribilissimum vacuum esse inimicum naturæ, istas negationes exprimit, quasi essent aliquid; unde facit primum ens rationis, scilicet carentiam entis ad modum entis apprehensam. Præterea etiam cogitur distinguere res in varios conceptus, quos deinde invicem ordinat, talis ordo apprehensus in rebus cognitis vocatur *relatio rationis*.

Carentia autem dividitur in negationem & privationem: Negatio est carentia formæ in subjecto non apto, vel sine subjecto; sic cæcitas in lapide dicitur *negatio*, & ipsum nihilum est etiam negatio. Privatio verò est carentia formæ in subjecto apto ut cæcitas in homine, tenebræ in aëre non sunt meræ negationes, sed privationes.

Relatio verò rationis sub se comprehendit omnes respectus, quos ratio adinvenit in rebus cognitis: Qui quidem respectus, si ordinentur ad cognoscendam veritatem scientifitè, dicuntur *secundæ intentiones*, & pertinent ad Logicam: Si verò ordinentur ad ornatum sermonis, ut si magis persuasivus, pertinent ad Rhetoricam: Si denum ordinentur ad congruitatem locutionis, pertinent ad Grammaticam.

ARTICULUS II.

Per quam potentiam fiat ens rationis.

Licèt ex ipsa entia rationis definitione satis pateat ipsum fieri à solo intellectu; ut tamen pleniùs id discutiatur, & simul declaretur quis intellectus formare possit entia rationis;

Dico primò: Nec sensus exteriores, nec interiores, nec voluntas possunt facere ens rationis.

Probatur conclusio unica sed efficaci ratione: Nam ens rationis est id, quod habet esse tantùm objectivè in ratione: Sed nec sensus interni, nec voluntas possunt formare aliquid, quod habeat esse objective in ratione; ergo non possunt facere ens rationis. Probatur minor: Nam illud quod habet esse objectivè tantùm in ratione, fit inquantum apprehenditur à ratione; ergo non fit per actionem aliarum potentiarum sed solius rationis.

Dices: Sæpe sensus apprehendit ea, quæ non sunt, quasi essent; ut oculus videt umbras, quæ nihil sunt, & in picturis planis videt prominentias, & distantias inter objecta, quæ tamen in ipsa superficie picturæ jacent æqualiter; ergo facit aliquod ens rationis; aut si mavis, ens sensibile.

Respondeo negando, quod sensus apprehendat ea, quæ non sunt, quasi essent. Et in primis oculus nn videt umbram putam, sed vel colorem minus illuminatum, vel ipsam illuminatio-

nis extremitatem, inquantum scilicet extremas corporis illuminari lineas videt finiri ad aliquem locum & constituere figuram, in cuius medio nihil videt. Cæterùm puras umbras & tenebras non videri patet experientia, dum sumus in caliginosa nocte; tunc enim nihil magis videmus apertis oculis, quàm clausis. Quantùm verò ad profunditates, quas repræsentant pictores, oculus non videt profunditatem, vel distantiam, sed aliquid ita simile profunditati, vel distantiæ, ut sensus communis non possit discernere, utrum sit vera profunditas, aut aliquid ipsi simile.

Instabis: Sæpe homo plura imaginatur, quæ nunquam extiterunt, ut chimæras, fabulas, flumina lactis, &c. Ergo imaginatio fabricat entia rationis, seu imaginationis.

Respondeo eiusmodi non concipi per imaginationem, apprehendendo non ens admodum entis, sed permiscendo species entium realium: Sicut enim pictor miscendo colores repræsentat chimæras, ita quoque imaginatio miscendo species rerum, quas habet apud se, format varias fabulas & chimæra. Sed sicut picturæ non dicuntur entia rationis, ita nec illæ imaginationes.

Et, si dicas, quare ergo chimæra dicitur ens rationis.

Respondeo quia in tali chimæra duo sunt; scilicet quidam ordo apprehensus inter partes variorum animantium ad componendum unum totum, & illa relatio est ens rationis, sitque ab intellectu; est etiam præterea in chimæra quædam mixtura phantasmatum, inquantum species variorum animantium confunduntur ad fabricam unius movi, & talis mixtura pertinet quidem ad imaginationem, sed non est ens rationis.

Dico secundò : Probabile est , intellectum Angelicum posse facere ens rationis , saltem aliquod,etsi ,non omne.

Probatur conclusio : Nam Angelus distinguit attributa Dei , quæ non sunt in se distincta : Sed talis distinctio est ens rationis ; ergo facit ens rationis. Maior patet : Nam intellectus angelicus , cùm sit limitatus non potest concipere unico conceptu totum Deum , proindeque cogitur formare plures de Deo conceptus , & illum in varia attributa distinguere. Minor verò probatur : Ens rationis est , quod habet tantum esse obiectivè in intellectu:Sed hæc distinctio habet esse tantum obiectivè in intellectu ; ergo est ens rationis.

Respondebis , Angelum concipere quidem attributa Dei diversis actibus , non tamen concipere illa ut distinctâ , nec proinde facere ens rationis.

Sed contra : Nam licèt Angelus non cognoscat attributa Dei ut distincta in re , bene tamen ut distincta in suo conceptu , inquantum de illis habet concepus obiectivos distinctos.

Dico tertiò : Intellectus divinus non facit entia rationis. Conclusio communior est inter Thomistas , etsi non habeatur expresè in D. Thoma.

Probatur efficaci ratione : Cognitio formativa entis rationis est essentialiter imperfecta , ergo non potest competere Deo. Probatur antecedens : Ens rationis fit cognoscendo rem aliter quàm sit in se : Sed cognitio attingens rem aliter quàm sit in se,est imperfecta , ergo cognitio formativa entis rationis est imperfecta. Major patet : Nam ens rationis fit , vel fingendo

chimæras & fabulas sine fundamento; vel apprehendendo carentiam entis, quasi esset verum ens vel demum referendo ea, quæ non sunt relata; quæ omnes cognitiones, ut patet, cognoscunt rem aliter, quam sit in se: Nam nituntur apprehendere id quod nihil est, quasi verè esset. Minor verò videtur certa: Nam cognitio censetur perfecta, quando attingit rem prout est in se; ergo illa cognitio est imperfecta, quæ cognoscit rem aliter, ac sit in se, quæque nititur apprehendere quasi esset, id quod de facto nihil est.

Confirmatur conclusio ex discrimine quod est inter intellectum divinum & creatum: Intellectus enim creatus est sterilis ad extra, & non est mensura realitatis eorum quæ apprehendit, sed magis ab illis mensuratur: Vnde si obiectum in quod fertur, non habet ex se realitatem non potest cognoscendo illam ei dare, sed solùm dat ei aliquod *esse* apprehensum, quod est merum *esse* rationis, sicque facit entia rationis. At verò cognitio Dei est causa realitatis rerum. & sicut eius *approbare* est *facere realiter*, ita sine approbatione cognoscere & apprehendere, est reddere realiter possibile; ergo hoc ipso quod aliquid est à Deo apprehensum, est ens reale, proindeque implicat merum ens rationis fieri à Deo sed quidquid ab eo fit, est reale. Hanc rationem frequenter insinuat D. Thom. præcipuè de verit. q. 2. a. 8,

Obiicies primò difficilem D. Thom. authoritatem 1. p. q. 15. a. 2. ad 3. & 4. Respectus ideales essentiæ divinæ ad creaturas sũt entia rationis, non enim sunt reales, ut expressè dicit S. Doctor loco jam citato: Atqui Deus causat tales respectus ex eodem D. Thom, ergo facit entia rationis.

Respondeo primò distinguendo minorem: Deus causat respectus ideales, formaliter apprehendendo aliquam relationem in sua essentia ad creaturas, nego; fundamentaliter, cognoscendo suam essentiam diversimodè à creaturis imitabilem, quæ imitabilitas est fundamentum respectuum idealium, quos in Deo formaliter intelligimus, concedo.

Respondeo secundò distinguendo maiorem: Respectus ideales Dei ad creaturas sunt relationes rationis, respectus ideales cogniti per modum relationum existentium subiectivè in Deo, concedo; cogniti per modum relationum in Deo solùm terminativè existentium, nego. Et similiter ad minorem; Deus causat tales respectus, eos apprehendendo ad modum relationum in sua essentia subiectivè existentium, nego: eos apprehendendo per modum relationum in creaturis subiectivè, in sua verò essentia terminativè existentium, concedo. Et nego consequentiam. Explicatur clarè distinctio, cuius termini paulò videntur obscuriores. Dupliciter potest concipi Deus respicere creaturam, & ad illam comparari. Primò tanquam relatus ad ipsam, ita ut relatio sit in Deo subiectivè, & in creatura terminativè. Secundò, tanquam terminans relationem, quæ est subiectivè in creatura. Fateor quidem, quòd primo modo concipere in Deo respectum ad creaturas, est facere relationem rationis, quia Deus non potest esse subiectum relationis realis ad creaturam. Attamen concipere secundo modo respectum in Deo, non est facere ens rationis, nisi fundamentaliter. Deus autem non facit respectus ideales quasi concipiendo in sua essentia relationem ad creaturas, cùm non dicat ad illas relatio-

nem, Sed dicitur facere ideales respectus & comparare suam essentiam ad creaturas, inquantum cognoscit in creaturis esse relationem ad suam essentiam, quam imitantur & participant, ita ut ille respectus dicat relationem subjectivè in creatura, & terminativè in essentia divina existentem.

Instabis: Illa solutio est expressè contra D. Thomam; ergo non explicat ejus authoritatem. Probatur antecedens: Primò quia D. Thomas expressè dicit respectus illos *esse in Deo & non in creaturis*, cuius oppositum solutio tenet Secundò quia dicit illos respectus *non esse reales, sed intellectos à Deo*, solutio autem explicat D. Thomam de aliquo respectu reali, quamvis non realiter Deo inhærente. Tertiò quia D. Thomas dicit tales respectus *causati ab intellectu divino comparante essentiam suam ad creaturas*, cùm è contrà solutio dicat causati in rebus, ex eo quod Dei essentiam respiciant.

Respondeo negando antecedens. Ad primam probationem respondeo etiam solutionem admittere respectus ideales esse in deo, & non in creaturis, non tamen sunt in eo tanquam respectus, ut ita dicam, activi referentes ipsum ad creaturas, sed passivi competentes ipsi, ex eo quod sit variè imitabilis à creaturis, sicque ab illis respiciatur ut exemplar. Ad secundum respondeo tales respectus ideirco non esse reales, sed intellectos tantùm à Deo, quia non dicunt aliquam relationem in Deo, sicut respectus personales, ut ibidem ait D. Thomas, sed solùm in eo consistunt, ut essentia Dei intelligatur per connotationem ad creaturas, seu ut, loquitur D. Thomas 1.p.q.13.a.7. *apprehendatur ut terminus*

relationis creaturarum. Ad tertium pariter respondeo, respectus illos causari ab intellectu divino, quia in eo consistit ratio ideæ, ut essentia Dei intelligatur variè imitabilis à creaturis, proindéque cum connotatione ad creaturas. Sed de his accuratiùs Theologi.

Obiicies secundò: Cognoscere ens rationis, est ipsum facere. Sed Deus cognoscit ens rationis, ergo facit Maior patet: Quia ens rationis fit cognoscendo. Minor verò prob. Nam Deus cognoscit syllogismos, & cognitiones quas habent homines, quæ plerunque terminantur ad ens rationis.

Respondeo distinguendo majorem: Cognoscere ens rationis est facere, cognoscere cognitione practicâ, nitendo scilicet apprehendere non ens admodum entis, sicque dando illi aliquod *esse* fictitium, concedo; cognoscere cognitione speculativâ tantum, nego. Deus autem solum speculativè cognoscit ens rationis, inquantum scilicet, quamvis non habeat talem cognitionem ad quam ens rationis consequatur, quæque ipsum fingat, *nitendo apprehendere non ens ad modum entis, ideoque fingendo illud ac si ens esset*, in quo iuxta D. Thomam Opusc. 42. cap. 2. consistit fabrica entis rationis; attamen cognoscit cogitationes nostras quæ fabricant ens rationis, & ipsum videt à nobis fabricatum, non apprehendendo illud ac si esset ens, sed cognoscendo illud non esse in se ens; & tamen à nobis apprehendi quasi esset ens, quæ cognitio non est factiva entis rationis, sed speculativa illius ab alio facti.

Objicies tertiò: Deus cognoscit privationes, ut mortem & tenebras, per modum entis; ergo facit ens rationis. Probatur antecedens; quia

quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur.

Respondeo negando antecedens : Ad probationem, distinguo. Quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur, si cognoscatur in se ipso esse aliquid, concedo, si non cognoscatur in se ipso esse aliquid, nego. Deus autem non cognoscit mortem in se ipsa, quasi esset aliquid sed cognoscit eam in ipsa vita, inquantum cognoscit mortem non esse vitam. Vnde dicit D. Dionysius *Deum cognoscere tenebras per lucem*, cum ipse sit perfectissima lux, in quo tenebræ non sunt ullæ, & ad cuius gloriam utinam cedant omnia, quæ huc usque diximus circa omnes Philosophiæ partes.

In quo quidem opere (Amice Lector) si quid boni & lucis est, eo utere tanquam dono Dei per Angelicum Doctorem nobis concesso, si quid à me peccatum, humanæ memor conditionis ignosce. Quæ verò hactenus scripsi, Ecclesiæ judicio libentissimè submitto.

Finis Metaphysicæ, ac simul Tomi quarti.

Extrait du Privilege du Roy.

PAR Grace & Privilege du Roy, donné à Paris le 13. Iuillet 1673. Signé, par le Roy en son Conseil, DESVIEUX, & Seellé: Il est permis au R. P. ANTOINE GOVDIN DE L'ORDRE DES FRERES PRESCHEURS, de faire imprimer, vendre & debiter par tels Imprimeurs & Libraires qu'il voudra choisir, le Cours de Philosophie qu'il a enseigné, Intitulé *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomæ dogmata, &c. in quatuor Partes divisa*; qu'il a reveu, corrigé & beaucoup augmenté en toutes ses Parties, & deffenses sont faites à tous autres Imprimeurs & Libraires, que ceux qu'il aura choisis, de les vendre, imprimer ny faire imprimer ny d'en faire venir de contrefaits des Pays étrangers, pendant le temps de dix années, à commencer du jour qu'il sera achevé d'imprimer pour la premiere fois, en vertu dudit Privilege: A peine de confiscation des Exemplaires contrefait, de trois mille livres d'amende & de tous dépens, dommages & interests, aux charges portées par ledit Privilege.

Registré sur le Livre de la Communauté des Libraire & Imprimeurs de Paris.

Signé THIERRY Syndic.

Ledit R. P. ANTOINE GOUDIN a cedé & transporté ledit Privilege à EDME COUTEROT Libraire à Paris, pour cette premiere edition, suivant l'accord fait avec luy, l'onzieme Iuin 1673.

Achevé d'imprimer le 1. Septembre 1674.

BOYDE
PHILOS

T. 0