



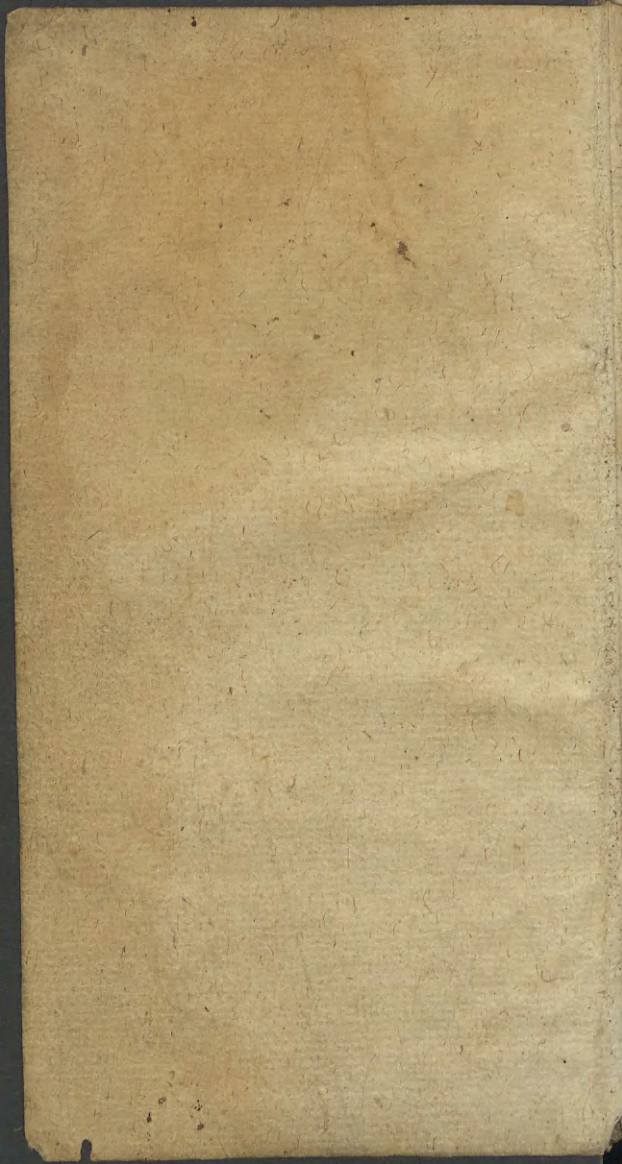
BIBLIOTHECAE
CONVENTUS
GENERALIS
VILNENSIS SANCTI
SPIRITUS ORDINIS
PRAEDICATORUM.

95

M

25

Applicatur



* *liber Regius*

PHILOSOPHIA
JUXTA INCONCUSSA,
TUTISSIMAQUE
DIVI THOMÆ DOGMATA.
Quatuor Tomis comprehensa,

Authore P. F. ANTONIO GAUDEN, Lemovi-
censi, Ordinis Prædicatorum, Provinciæ
Tolosanæ Alumno, in Sacra Facultate
Parisiensi Doctore Theologo, & in
Majori Conventu & Collegio Parisiensi ejusdem Ordinis Regente,

Editio prioribus accuratior,

Juxta novissimam Colontensem, ab Authore ex integro recensitam, emendatam, & figuris æreis illustratam præcipue ubi de modernis experimentis, & observationibus, atque recentiorum Philosophorum placitis, & systemate

TOMUS QUARTUS,

Moralem & Metaphysicam complectens.



V E N E T I I S, MDCCLXXXVI.

Typis Dominici Lovisa.

SUPERIORUM PERMISSU.

ex uno libro Eximij St.
P. L. Mgi Remicz Sui
vocalis quondam huius die
Provincialis, Commissarij
Visitationis et M. Vicarij
Vong reg. S. Lud. Bertr.
ab eodem applicat ma
iori Bibliotheca M.
M. Vm S. Spiritus
O. B. sub Prioratu St.
P. Mgi Remicz Pa
horowski 19 Martij
1924 B.

Orth. p. applicante.



0-18-0-693 IV

8°-5718

INDEX TITULORUM

TOMI QUARTI.

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ,

MORALIS.

P raefatio.	Pag. 1.
Quaestio Praeambula, De Objecto, Natura, qualitate, Divisione Moralis Scientia, deque idoneo ejus Auditore.	3
Articulus unicus.	ibid.
Quaestio I. De ultimo Fine, seu Felicitate.	8
Ar. I. De ultimo Fine morum.	9
S. I. An detur ultimus finis vitae humanae, & quis sit.	10
S. II. An homo plus fines ultimos habere possit, & quomodo in fine ultimo sibi praestituendo bona malis differant.	14
Art. II. De Felicitate objectiva, seu de re, cujus possessio hominem naturaliter felicem efficere potest.	18
S. I. Felicitas hominis in nullo bono creato potest consistere.	20
S. II. Felicitas, etiam naturalis, in solo Deo consistit.	29
Ar. III. De Felicitate formali, seu adeptione rei, qua felices sumus.	34
S. I. An Felicitas formalis in hac vita possit obtineri, vel solum in altera.	35
S. II. In quo sita sit Felicitas hujus vitae, quae ratione possit obtineri.	40
S. III. In qua operatione consistat Felicitas formalis.	49

INDEX TITULORUM

Quæstio I. De actibus moralibus, seu de Voluntario, præcipuè Libero.	60
Art. I. De Voluntario in genere, quid sit, à quibus tollatur, quomodo dividatur.	ibid.
Art. II. De Voluntario Libero.	66
§. I. De variis libertatis acceptionibus, & divisionibus.	ibid.
§. II. De origine Liberatis Arbitrii.	68
§. III. An indifferentia sit de ratione Libertatis arbitrii.	73
§. IV. Quæ Indifferentia sit de ratione Liberatis	82
Art. III. De Actibus Voluntariis speciatim.	89
Quæstio III. De Passionibus,	96
Art. I. De Passionibus in communi.	ibid.
Art. II. De Passionibus partis concupiscibilis.	99
§. I. De Amore & Odio.	ibid.
De Natura Amoris.	100
Amoris Causæ.	101
Effectus Amoris.	103
§. II. De Desiderio & Fuga.	106
§. III. De Delectatione & Tristitia.	109
Delectationis Natura & Divisio.	110
Delectationis Causæ.	112
Delectationis Effectus.	114
De Tristitia, ejusque remediis.	115
Art. III. De Passionibus partis Irascibilis.	116
Quæstio IV. De Bonitate & Malitia Morum.	124
Art. I. Quid sit Moralitas, deque ejus divisione.	124
Art. II. An detur actus indifferens.	126
Art. III. De Regula Morum.	130
De Conscientia.	133
De Lege.	134

TOMI QUARTI.

Quæstio V. De virtute in genere .	138
Art. I. De Natura & Proprietatibus Virtutis .	
ibid.	
Art. II. De Causis & divisione Virtutis .	141
Art. III. De Contrario Virtutis , scilicet Vitio .	
147	
Quæstio VI. De Virtutibus in particulari .	150
Art. I De Prudentia .	151
§. I. De partibus integralibus Prudentiæ .	153
§. II. De partibus subjectivis Prudentiæ .	157
§. III. De partibus potentialibus Prudentiæ .	
159	
Art. II. De Justitia .	161
§. I. De partibus integralibus , & subjectivis Justitiæ .	163
§. II. De partibus potentialibus Justitiæ .	167
Art. III. Temperantia .	171
§. I. De partibus integralibus , & subjectivis Temperantiæ .	172
§. II. De partibus potentialibus Temperantiæ .	
175	
Art. IV. De Fortitudine .	177
Art. V. De Conexione Virtutum .	184

QUARTA PARS PHILOSOPHIÆ , METAPHISICA .

P Ræfatio .	189
Quæstio Proœmialis , De ipsa Metaphysica .	190
Articulus unicus .	ibid.
Disp. I. De Ente in communi .	196
Quæst. I. De principiis Entis .	ibid.
Art. I. De principiis cognitionis Entis .	197
Art. II. De principiis Entis constitutivis .	199

Qui

INDEX TITULORUM

Quid & quotuplex sit A&us.	ibid.
Quid & quotuplex sit Potentia.	100
Ar. III. De Potentia obiectiva.	202
Art. IV. De Potentia Obedientiali.	204
Quæstio II. De Ente secundum se.	209
Art. I. Quid & quotuplex sit Ens, & quomodo sit primum cognitum.	ibid.
Art. II. An Eas sit univocum ad inferiora.	211
Art. III. De distinctione Essentia, & Existentia.	221
Art. IV. De Subsistentia; Supposito, & Persona.	228
Quæstio III. De proprietatibus Entis.	230
Art. I. De Unitate.	ibid.
Art. II. De Distinctione.	235
§. I. De variis Distinctionum generibus.	ibid.
§. II. Non datur Distinctio Scoti.	237
§. III. Solvuntur ejus argumenta.	240
Art. III. De Veritate.	244
§. I. De Falsitate.	251
Art. IV. De Bonitate.	251
Disput. II. De Entè spirituali.	255
Quæstio I. De Deo.	ibid.
Art. I. De Existentia Dei.	ibid.
Art. II. De Attributis Dei.	267
Quæstio II. De Angelis, & Anima separata.	271
Art. I. De Angelis.	ibid.
Art. II. De Anima separata.	273
Quæstio III. De Præmotione, seu Influxu Dei in causas secundas.	277
Art. I. Quæstionis status, & variaz sententia.	278
Art. II. Quid sit Concurfus simultaneus, Quid Præmotio Physica; Quid Motio Moralis	

T O M I Q U A R T I.

ralis.	283
Art. An possit Deus etiam causas liberas, il- læsa libertate, Physicè præmovere.	288
Art. IV. An re ipsa Deus omnes causas ad agendum Physicè præmoveat; deturne Præ- motio.	293
§. I. Probatur Præmotio autoritate Scriptu- ræ.	295
§. II. Probatur Præmotio ex Conciliis.	297
§. III. Probatur Præmotio ex Ecclesiæ preci- bus.	302
§. IV. Probatur Præmotio ex SS. Patribus.	303
§. V. Probatur Præmotio autoritate Philo- sophorum.	304
§. VI. Probatur Præmotio ex S. Augustino.	308.
§. VII. Probatur Præmotio ex S. Thoma.	310
§. VIII. Probatur Præmotio rationibus.	314
1. Ratio. Præmovet Deus, Quia est pri- mus Motor.	ibid.
2. Ratio. Quia causæ secundæ sunt Instru- menta Dei.	316
3. Ratio. Quia Deus causat influxum cau- sæ secundæ.	318
4. Ratio. Quia est universalis Provisor.	319
5. Ratio. Quia causa secunda est indiffe- rens & contingens.	320
6. Ratio. Quia Deus est omnium Domi- nus.	323
7. Ratio. Quia virtus creaturæ non est acti- va, nisi in actu primo.	324
Probatur Præmotio exemplis.	328
Probatur ultimò Præmotio ex inconvenien- tiis.	329
Art. V. Utrùm, & quomodo Deus præmo- veat ad actum peccati.	331

INDEX TITULORUM TOMI IV.

Art. VI. Explicatur natura Præmotionis, & modus, quo dispensatur.	333
Art. VII. Solvuntur objectiones.	338
Art. VIII. Declaratur ampliùs concordia libertatis cum Præmotione, ac ea in re Thomistas esse omnium remotissimos ab Hæreticis.	356
Quæstio IV. De Accidentibus spiritualibus, præcipuè de Scientia.	360
Art. I. De Virtute intellectuali in genere.	361
Art. II. De Scientia secundum se.	364
Art. III. De Unitate sententiarum.	367
Art. IV. Utrum intellectus de eodem objecto possit simul habere Scientiam & Opinionem.	370
Art. V. Positne Scientia esse simul cum Fide Divina.	374

APPENDIX.

De Enterationis.	380
Art. I. An, quid, & quotuplex sit Ens rationis.	ibid.
Art. II. Quæ Facultas efficiat Ens rationis.	382

Finis Indicis Tomi IV.

TER.

I

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ ETHICA, seu MORALIS.

P R Æ F A T I O.



N hac Philosophiæ Parte non ita longa commendatione rerum, de quibus dicturi sumus. Ex ipso enim titulo patet, eam occupari circa notitiam Morum, id est, circa artem bene recteque vivendi, qua nihil in scientiis præstantius, ac utilius esse potest. Unde ab Antiquis appellata fuit Georgica, id est, Agricultura, Animæ, quod

ut agrorum cultura illos ex se aut steriles, aut infelicitum duntaxat plantarum feraces, exercendo, curando, artificioseque tractando, non ornatiores modo efficit, sed utilium, suaviūque fructuum multiplici proventu felices; sic Ethica humanum Animum sine cultura rudem, agrestem, squalidum, brutescentem, horrentemque vitis, non modo præceptis suis informando politiores, mitiores, ornatioresque efficiat; sed etiam virtutum, quibus nihil in humanis exoptabilius, formosiusque existit, inerrimo fructu cumulatum. Que ars quam ceteris præstet, satis omnes norunt; illeque luculenter indicavit, qui in modum Oraculi edidit, ut quisque seipsum agnosceret, ea compendiosa voce, quid homini potissimum expediret, comprehendens. Et plane dedit sollicitam in ceteris scrutandis Mentem, in propriis negotiis cecutire non turpi tantum, sed perniciose quoque socordia: cum ceterarum rerum cognito curiosa prope magis sit, quam necessaria; vivendi vero ars & notitia sax sit homini ad virtutem & felicitatem pergenti, qua nisi præliis
Philos. R. P. Gaudin. IV. Pars. A ceat.

2
 ceat, ut navis in ceca tempestate agitata, non errori mo-
 do, sed etiam cortissima ruina exponetur. Maxime cum ne-
 mo casu, bonus, ac vere felix evadere possit sed ea virtu-
 tis, quo boni felicesque sumus, prima conditio sit, ut quis
 sciens operetur. Age igitur tam necessariam, tam fructuo-
 sam scientiam aggrediamur, & cum superiori Philosophiæ
 parte de Anima rationali, deque potentis ejus dixerimus,
 nunc qua arte seipsam, suosque motus regere, formare,
 tractareque debeat, ut bene feliciterque vivat, paucis ape-
 riamus. Sed cum eorum, quæ ad Moralem pertinent, ma-
 ximam partem sibi Theologia jure vindicet, ingensque sit af-
 finitas inter res Morales & Theologicas, ne, ut ajunt,
 saltemus extra chorum, & in tempestrum falcem in alienam
 messem mittamus, ita stylus nobis temperandus est, ut ni-
 hil aliud de moribus differamus, quam quod ex naturali-
 bus principis humana rationis lumine deduci potest. Id
 nempe discutiendum proprie spectat ad Philosophum, nec in
 alio argumento accuratius diligentiusque insudarunt antiqua
 illa Philosophiæ lumina, Socrates, qui, ut notat Cicero,
 Philosophiam in rebus naturalibus morosius hærentem ad mo-
 res primus inter Græcos deduxisse videtur, eamque devo-
 casse e cælo, & in urbibus collocasse, & in domos etiam
 introduxisse, & coegisse de vita & moribus, rebusque
 bonis, & malis querere. 5. Tuscul. Plato in nulli re ma-
 gis, quam in hac parte Divinus. Aristoteles, in quo hu-
 mana ratio, quousque in moralibus progredi posset, osten-
 disse videtur. Idque, ut mittam Stoicos pene nimia virtu-
 tis reos, si tamen nimia virtus esse posset, quæ in medio
 consistit; Epicureos morum corruptiores, potius quam tra-
 ctatores; Cynicos, quibus impudentia pro Heroica virtute
 fuit. Sed ad rem veniamus.





QUÆSTIO PRÆAMBULA

*De Objecto, Natura, Qualitate,
Divisione Moralis scientiæ,
deque idoneo ejus
Auditore.*

ARTICULUS UNICUS.

Moralis Scientiæ objectum esse Mores humanos ex ipso ejus nomine constat. Porro quid sit Mos luculenter declarat D. Thomas 1. 2. qu. 58. ar. 1. Mos, inquit, duo significat. Quandoque enim significat Consuetudinem, sicut dicitur Act. 15. Nisi circumcidamini secundum morem Moyfi, non poteritis salvi fieri. Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum: unde & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur 2. Machab. 11. quod Leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos. Et sic accipitur mos in Psal. 67. ubi dicitur: Qui habitare facit unius moris in domo. Et hæc quidem due significationes in nullo distinguuntur apud Latinos, quantum 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 ἦθος per ε. Dicitur autem virtus moralis à more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Hæc ille. Ex quibus constat, Mores hic sumi pro inclinationibus, seu affectibus, aut a natura inditis, aut aliunde contractis, iisque non purè sumptis, & quales brutis etiam competunt, sed rationis judicio tractabilibus, & ad bonum, aut malum flexibilibus, quales duntaxat homini proprie insunt, qui & libertate in bonum, ac malum flexilis est, & ratione seipsum regit, cujus proinde actiones & affectiones propriè Moris nomine designantur. Verum cum tria distinguantur in objecto,

materiale, formale, & ratio, sub qua; ut hæc breviter circa Moralem dilucidentur.

Dico 1. Obiectum materiale Moralis sunt affectus, seu actus humani; formale vero est moralitas, cuius tales actus, seu affectus sunt capaces; ratio vero, sub qua, sunt prima principia practica.

Declaratur conclusio quoad singulas partes. Et in primis, quod affectus humani (id est, quos duce ratione, ac libertate comite elicimus) sint obiectum materiale Moralis, constat. Siquidem licet actus illos aliquatenus attingat Physica, quatenus sunt vitales motus, eos tamen discutit Moralis, quatenus sunt subiectum boni & mali moralis, proindeque eos habet, ut obiectum materiale. Quod vero Moralitas, seu, ut explicat S. Thomas in Proœmio Ethicæ, *ordo ille, quem ratio facit in actibus voluntatis*, sit formale obiectum Moralis Doctrinæ, sic probatur. Obiectum quidem scientiæ est res, de qua agit. Obiectum vero formale est illa ratio, quam in tali re considerat & discutit; Sed Moralis circa humanos affectus non considerat aliud, quam moralitatem, id est, rationem boni & mali, seu recti & iniqui, quam induere possunt: Ergo moralitas est obiectum formale Moralis. Porro cum ex obiecto materiali & formali fiat unum obiectum totale, id respectu Moralis aliud esse non potest, nisi Ens morale, seu Actio moralis.

Tertia conclusionis pars etiam suadetur. Ratio, sub qua cuius libet 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, eligendaque illuminamur: Ergo sunt ratio, sub qua Moralis. Horum vero principiorum habitualis cognitio vocatur *synderefsis*, seu *synterefsis*, a verbo Græco *smytirisa* quod est *observare*, a quo *smytirisis*, id est, *observatio*, eo quod ille habitus sit instar vigilis cuiusdam censoris omnes actiones observantis, malas perpetuo carpentis, ac reprehendentis, ideoque improbum animum tacite corrodentis, vellicantis, flagellantis.

Ex hac conclusione intelligi potest, cur Moralis dicatur subalternari Physicæ. Quia scilicet, ut solent scientiæ subalternatæ, format suum obiectum addendo aliquam differentiam obiecto Physicæ. Physica enim considerat motus vitales, & inter alios, humanos affectus, præcise secundum quod motus sunt vitaliter ab anima procedentes. Moralis vero de his agit non præcise, ut motus vitales sunt, sed ut subiacent moralitati, id est, quatenus ad rationis regulas collati bene, vel male fieri possunt.

Dico

Dico 2. *Moralis est vera scientia a Prudentia realiter, distincta.*

Probatur prima pars. Siquidem *Moralis* ex certissimis principiis plures conclusiones evidenter deducit & demonstrat; imò evidentioribus fere nititur principiis, quam plures aliæ scientiæ. Quis enim adeo hebes, stupidus, protervus, qui neget homini secundum 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 maxime incultas, barbaras, ac feras receptissima, quibus ut principiis *Moralis* Doctrina nititur: Ergo est vera scientia.

Probatur etiam secunda pars, quæ est contra Epicurum, pluresque alios, *Moralem* scientiam cum prudentia confundentes. Primo. Scientia dividitur contra Prudentiam. Omnes enim quinque virtutum intellectualium species distinguunt, Intelligentiam, Sapientiam, Scientiam, Prudentiam, & Artem; Sed *Moralis*, ut jam diximus, est scientia: Ergo distinguitur a Prudentia.

Confirmatur. Habitus diversi sunt, qui habent diversa principia, diversum objectum, diversos actus, diversa corruptiva; Sed hæc omnia diversa sunt in Scientiæ *Moralis* & Prudentiæ: Ergo sunt diversi habitus. Probatur minor quoad singulas partes. In primis habent diversa principia; ut enim notat D. Thomas 1.2. quæst. 38. ar. 5. principia Prudentiæ non sunt principia universalia sciendi, quid bonum sit, aut malum in communi, quod pertinet ad *Moralem*, sed principia particularia, quibus judicatur, quid hic & nunc in particulari eligendum sit. Unde, ut ibidem ponderat S. Doctor, fieri potest, ut quis scientificè noscat, quid turpe sit, & quid honestum illudque fugiendum esse, hoc vero eligendum; & tamen in particulari imprudenter eligat turpe, & repodiet honestum: Quatenus, inquit, hujusmodi universale principium cognitum per intellectum, vel scientiam, *Moralem* nempe corrumpitur in particulari per aliquam passionem sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet si contra universale judicium rationis: Ergo Prudentia & Scientia *Moralis* nituntur diversis principiis.

Quod etiam habeant diversum formaliter objectum, suadet ex Aristotele 6: Eth. c. 9. Nam licet utraque respiciat gibilia, seu operationes voluntatis; attamen *Moralis* respicit illas in universali, ut scientificè cognoscibiles. Prudentia vero in particulari, ut hic & nunc operabiles, ac recte regulabiles; seu ut dicit D. Thomas.

Quæst. 4. de Virtutibus in communi, ar. 6. *Ad Scientiam* (Moralem scilicet) *pertinet universale judicium de agendis, sicut fornicationem esse malum, furtum non esse faciendum; sed ad prudentiam pertinet recte judicare de agilibus singulis, prout sunt nunc agenda; Atqui hæc duo in ratione objecti formaliter differunt: Ergo Prudentia & Moralis respiciunt objecta formaliter diversa.*

Quod vero habeant diversos actus, probatur. Actus Scientiæ Moralis est scire; vitiorum, virtutumque naturam subtiliter indagare, veraciter penetrare, evidenter demonstrare; unde Scientia Moralis utitur syllogismis logicalibus, quemadmodum & aliæ scientiæ. At verb actus Prudentiæ est ex bona finis intentione de congruis mediis judicare, ac quid eligendum sit præcipere; unde Prudentia non utitur syllogismis logicalibus, sed longe alterius generis, in quibus scilicet recta finis intentio est quasi major; Judicium vero medii assumendi, quasi minor; & Electio quasi conclusio: Ergo Prudentia & Moralis habent actus diversos.

Quod demum habeant diversa contraria & corruptiva suadet. Nam Prudentia corruptis affectu vitii corrupto, quantumvis intellectus maneat circa agibilia illustratus; unde vir Moraliū rerum cognitione versatissimus potest esse imprudentissimus, si sit malus. Nam, ut recte ait Aristoteles 2. Eth. *Scire parum, vel nihil prodest ad virtutem*; & rationem subjungit, *quia multi non operantur ea, quorum scientiam habent*, quod scilicet affectus vitii depravetur, ac prudentiale judicium passionibus corrumpatur. At vero scientia Moralis non tollitur per vitia, sed per ignorantiam; ideoque vir pessimus potest esse in Moralibus doctissimus: Ergo scientia Moralis, & Prudentia habent diversa contraria, & corruptiva.

Dices. Prudentia est recta ratio agibilium, seu virtus intellectiva rationem rectificans circa agibilia; At idem Scientiæ Morali competit: Ergo idem sunt.

Resp. Distinguo: Prudentia est recta ratio agibilium: ut hic & nunc formaliter agibilia sunt, præcipiendo quid agendum sit, concedo; ut in communi scibilia sunt, speculando Rectum & Honestum, nego. Id enim proprium est Scientiæ Morali.

Instabis. In Mente idem est habitus docens & utens, ut de Logica diximus; Sed Moralis docet regulas morum. Prudentia iis utitur: Ergo idem habitus est solo munere diversus.

Resp. Distinguo maiorem; in speculativis, concedo; in agibilibus, nego. Nam nova & præcipua difficultas regularum actionis in ipso usu consistit; tum ob circum-

stan-

stantias particulares, tum ob passiones iudicium particulare corrumpentes. Et ideo præter habitum Scientiæ, qui speculationem regularum dirigit, opus est alio, quo ratio practica firmetur ad earum usum in particulari, ne vel passionum præoccupatione seducatur, aut circumstantiarum varietate confundatur. Id vero spectat ad Prudentiam, quæ singulis attendit, & de his sincere iudicat: unde magis ex usu & bona voluntate pendet, quam ex doctrina & mentis præstantia.

Dices 3. *Moralis est Scientia omnino practica.*

Probat. Tum ex illius fine, qui est practicus, scilicet dirigere intellectum ad bene regulandas operationes voluntatis. Tum ex ejus objecto, quod est etiam aliquid practicum, scilicet ipsum opus voluntatis, ut induit rationem honesti & turpis, ac bene vel male fieri potest a nobis. Tum demum ex ejus principiis, quæ sunt practica, utpote ad synderesim pertinentia, quæ est habitus primorum principiorum practicorum, sicut intelligentia est habitus primorum principiorum speculativorum.

Quantum ad Divisionem hujus Philosophiæ Partis, secundum eundem ordinem, quem tenuit Aristoteles, quidquid circa Mores dicendum occurrit, sex Quæstionibus complectemur. Prima erit de Ultimo Fine Morum, seu de Felicitate. Secunda de Subjecto Moralitatis, scilicet de actibus voluntariis, ubi præcipue de libertate agetur. Tertia de Passionibus, quæ participant Moralitatem, quatenus a 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.

Verum antequam ad Moralem Doctrinam accedamus, quidpiam dicendum est de idoneo ejus Auditore. Aristoteles in eo tres exigit conditiones. Primam ex parte intellectus, nempe docilitatem, ut scilicet non exactam in Moralibus subtilitatem & Mathematicam certitudinem exigat, sed qualem natura rei patitur. Quippe, inquit lib. 1. cap. 1. *est hominis, probe instituti tantam in unoquoque genere subtilitatem, ac tractationis exactitudinem desiderare, quantam rei natura recipit.* Cum igitur, ut superius dixerat, in iis rebus quæ honestæ, quæque justæ sunt, (id est, in Moralibus) tanta sit dissensio, tantaque versetur erratio, præcipue ubi ad particularia sit descendus, satis erit, si in illa rudem quandam veri formam adumbramus.

Secundam conditionem requirit ex parte affectus, ne scilicet afferatur ad hoc studium animus vitiiis correptus, ac passionibus serviens, sed qui ratione suos affectus dirigat. *Moralis enim Speculatio circa Actiones versatur, &*

Ideo, qui male afficitur circa Actiones, de Veritatibus Moralibus vix potest sincere iudicare, sicut gustus depravatus de saporibus: unde inanem, atque inutilem operam in audiendo infumet, nec ex eo studio, quem oportet fructum, reportabit.

Tertiam demum exigit conditionem ex parte ætatis, ne scilicet, qui in hanc Scientiam incumbit, sit iuvenis, sed maturus & gravis. Tum quia iuvenes sunt actionum moralium adhuc imperiti. Tum quia passionibus in hac ætate fervidis, nondum satis robusta ad eas frænandas ratione, obtemperare solent. Verum, quia, ut egregie notat Aristoteles, quod iuvenis sit ineptus ad Moralem scientiam: *Culpa non est in ætate, sed in eo, quod passionibus deordinatis convenienter vivat, & quidquid libuerit, effreni animo persequatur*; ideo cum apud Christianos virtuti militet omnis ætas, iuvenesque timore Domini, ac gratiæ Divinæ auxilio defectum rationis supplente, passionibus suas frænare debeant & soleant, scientiæ Morali discendæ inepti habendi non sunt; ideoque Salomon in ipso doctrinæ moralis limine, id est, Prov. cap. 1. dicit se scribere: *ut detur parvulis assuetudo, adolescenti scientia, & intellectus.*

QUÆSTIO PRIMA

De Ultimo Fine Morum, seu de Felicitate.

TRaſtationem Morum cum Aristotele auspicamur ab ultimo eorum Fine, quia hic est scopus nobis, ut ille ait, *tanquam sagittariis propositus*, ad quem in omnibus collimare debemus; mensura & regula totius reſtitutionis moralis; clavus vitam noſtram dirigens, rectamque inter vitiorum procellas tenens, ac veluti Sidus Nauticum, cui intendendo vitæ curſus ab errore, ac naufragio ſecurus ſit; potius dixerim portum, ad quem huiusce vitæ noſtræ navigatio ſuſpirat & tendit. Unde licet ſit ultimus in eſſecutione, eſt tamen primus in intentione, proindeque in cognitione, quia nihili volitum, quin præcognitum; & ut ſæpe advertit cum Aristotele D. Thomas, ſe habet in moralibus, ſicut primum principium in ſpeculabilibus, cuius cognitio præſupponi debet, tanquam

cæterarum omnium fons, radix, & cardo. Quæ vero de Ultimo Fine, seu Felicitate, dicenda occurrunt, tribus complectemur Articulis. In 1. agemus de Ultimo Fine secundum se spectato. In 2. de Felicitate objectiva, seu de re, cujus adeptio hominem felicem efficit. In 3. de Felicitate formali, seu de adeptione illius rei, qua homo felix efficitur.

ARTICULUS PRIMUS.

De Ultimo Fine Morum humanorum.

Actionum, quæ ab homine fiunt, pervulgata divisio est in *actiones humanas*, & *actiones hominis*. Actiones hominis dicuntur, quæcumque ab homini fiunt. Actiones vero humanæ sunt, quæ non solum ab homine, sed etiam modo homini proprio fiunt. Porro agendi modus homini proprius est, qui rationem, qua homines sumus, consequitur. Differt autem agens rationale ab aliis, quia cum cætera instinctu impetuque naturæ ad suos actus abripiantur, agens rationale per intelligentiæ lumen & voluntatis libertatem se ipsum regit, de suis actibus per propriam deliberationem disponit, sicque illorum dominium habet: unde actio humana propriè dicitur, ut definit D. Thomas 1.2 q. 1. ar. 1. *Quæ ex voluntate deliberata procedit*, ratione scilicet præfulgente, ac in quem finem tendendum sit, ostendente; voluntate vero subsequente, ac non cæco naturæ impetu in bonum irruente, sed ex iudicio rationis in id, quod expedire visum fuerit, se inclinante. Actiones vero, quibus alterutra deest conditio, id est, quibus aut rationis lumen non præfulget, aut voluntatis liber consensus non accedit, hominis quidem dici possunt, quippe ab eo fiunt; at non propriè humanæ, quia modo homini proprio non fiunt. Huiusmodi sunt motus primo præmi, sic dicti, quod rationis iudicium ante vertant; interni plerique passionum insultus, quos mens advertit, sed voluntas non approbat; membrorum varii motus, quos duce sola imaginatione homo ciet, ut dum frigentes manus confricat, palpebras identidem claudit & aperit, cutem prurientem *scrapit*, &c.

Verum quia intellectus in tantum præfulget voluntati, eamque movet & dirigit, in quantum ei bonum ostendit in quod tanquam in centrum inclinatur, ut in eo motus suos finiat & quietet; ideo necesse est, omnem actionem humanam tendere in aliquem finem, qui si ulterius non referatur, dicitur *ultimus*; si vero ad alium ulteriorem ordinetur, dicitur *intermedius*. Porro quomodo definitur finis, quid sit agere propter finem, & quomodo cum

omnia naturalia quadantenus agant propter finem, sola agentia intellectualia sese dirigunt in illum, proindeque magis proprie dicuntur *agere propter finem*, abunde dictum est in Physica 1. par. disp. 2. quaest. 5. de Causa Finali.

Hic solum agemus de Ultimo Fine Morum, seu vitae humanae, circa quem quaeri duo possunt. 1. An sit, & quid sit, seu quomodo definiatur. 2. An idem homo possit plures ultimos fines intendere, ac quomodo boni a malis in ultimo fine sibi praestituendo differant.

Q. I.

*An detur Finis Ultimus vitae humanae.
quid proprie sit.*

Finis duobus modis *ultimus* dici potest. Primo secundum quid, & respectu alicujus particularis negotii. Secundo simpliciter, respectu scilicet totius vitae. In primis constat, in quolibet negotio dari aliquem ultimum finem, in quem tota ejus series tendat & terminetur; ut in Medicina, eiusque operationibus finis ultimus est sanitas; in studio scientiarum, cognitio veritatis; in bellicis expeditionibus, victoria & pax in dominio: habitata enim sanitate quiescit sollicitudo Medici; veritate cognita, cessat inquisitionis studium; parata victoria, & pace gloriosa ac utili firmata, bellicae curae ac labores terminantur. Quæritur, an & totius vitae sit aliquis ultimus finis, cuius adeptio appetitum omnino quietet, hominemque felicem constituat.

PRIMA CONCLUSIO.

Necesse est dari aliquem totius humanae vitae finem ultimum. Ita Aristoteles hic, D. Thomas 1. 2. qu. 1. ar. 4. & communiter alii.

Probatur ratione D. Thomae 1. 2. qu. 1. ar. 4. Impossibile est, ut intentio hominis in dispositione vitae procedat in infinitum in finibus: Ergo necesse est dari aliquem ultimum finem, in quo quiescat. Consequentia patet. Propter antecedens. Tum quia generaliter in causis subordinatis procedi non potest in infinitum, ut probat Arist. 8. Phys. text. 34. Tum specialiter, quia si daretur processus in infinitum in finibus, nullusque esset, in quo voluntatis Intentio ultimo sisteret, nullus etiam esset, a quo voluntas primo moveri inciperet; Atqui necesse est dari aliquem finem, a quo primo voluntas moveatur, alias nunquam moveri inciperet: Ergo non datur processus.

tus in infinitum in finibus, sed debet esse aliquis ultimus in quo voluntas tandem quiescat. Minor patet. Probatur major. Ultimum in executione, in quo voluntas quiescit, est primum in intentione, a quo moveri incipit; ut patet in consultatione Medica, quæ quia ultimo quiescit in sanitate obtenta, primo incipit ex sanitate intenta: Ergo nisi daretur aliquis ultimus finis; in quo voluntas ultimo quiesceret, non daretur aliquid primum in intentione, a quo voluntas primo moveri inciperet.

Confirmatur ratione Aristotelis hic cap. 1. Nisi daretur finis ultimus humanæ vitæ, appetitus humanus esset irritus & inanis; Sed hoc dici nequit, cum omnis appetitus sit inclinatio impressa ex ordinatione primi moventis, scilicet Dei, qui nihil in cassum agit, nec frustra movet. Ergo datur finis ultimus vitæ. Probatur sequela majoris, ille appetitus est irritus & inanis, qui nunquam satiari potest & pervenire, quo tendit; Atqui appetitus humanus nunquam satiari posset & pervenire quo tenderet, si in nullo posset ultimo quiescere: Ergo esset irritus & inanis: Maxime quia omnis inclinatio ad bonum, est propter quietem in bono, quod ideo dicitur *finis*, quia quietando finit & terminat desiderium appetitus: unde appetitus, qui nunquam quiescere potest, sed quocumque obtento ulterius procedit, est irritus & inanis.

Obj. Humanum desiderium in ulla re plene quiescit: Ergo non datur finis ultimus vitæ. Probatur antecedens ex ea inquietudine, qua homines nunquam bonis expletos nova semper accumulare desideria videmus: ut avari nunquam satiantur divitiis, voluptuosi voluptatibus, ambitiosi honoribus, sed semper in infinitum in suis desideriis procedunt: unde Aristoteles E. Polit. cap. 6. dicit: *Instituto concupiscentia existente homines infinita desiderant.*

Resp. Nego antecedens. Ad probationem respondeo hanc humani cordis inquietudinem & novorum desideriorum accumulationem non probare, quod non datur finis ultimus, in quo appetitus humanus quiescat, aut quod ejusmodi homines non præstuant sibi aliquem finem ultimum in dispositione vitæ suæ; Sed solum, quod illum finem nunquam obtinent, quia in illis rebus eum quærant, in quibus non est. Omnis enim homo sibi quidem præstituit aliquem ultimum finem, quo plene obtento satius quiesceret; scilicet summum bonum, seu perfectam satisfactionem, ex cujus intentione primo ad operandum movetur; Sed quidam homines hanc perfectam satisfactionem, quam pro ultimo fine habent, in quibusdam quærant, quæ ad illam minime sufficiunt: quibus proinde obtentis non quiescunt satiati, sed usu ipso cognita

eorum insufficientia iis spretis ad nova quærenda procedunt. Et hæc est radix inquietudinis cordis humani felicitatem in bonis perituris quærentis; hocque passio cuncti pravi in infinitum procedunt. In nulla enim res quiescunt, sed novis semper desideriis æstuant; nec miserum eorum bonis concupitis magis expletur, quam fabulosum Danaïdum dolium aqua.

SECUNDA CONCLUSIO.

Ultimus humanæ vitæ finis recte definiri potest, ille, quem propter se tantum volumus, cætera vero propter ipsum. Ita definitur ab Aristotele lib. I. Ethicorum c. 1. & à D. Augustino 19. de civitate Dei, c. 1.

Declaratur. In primis quod ultimus finis propter se tantum quæri debeat, palam est; si enim ad ulteriorem ordinaretur, ultimus non esset. Quod etiam cætera omnia ad ipsum referri debeant, suadetur. Primo quia primum in unoquoque genere est causa cæterorum; Sed ultimus finis est primus in intentione, ut ex dictis patet: Ergo est causa omnium, quæ intenduntur, seu ratio volendi cætera. Secundo appetitus omnia refert ad id, in quo solo ultimo quiescit; nisi enim referret ulterius, in illis ultimo quiesceret, ut de se patet; Atqui ultimus finis est, in quo solo ultimo quiescit appetitus. Ergo cætera debet tandem referre ad ipsum. Tercio demum, ultimus finis plene satiare debet appetitum, perfecte ipsi dominari, totaliter ei adæquari, alias non in illo ultimo sisteret, proindeque finis ultimus non esset; Atqui nec plene satiare appetitum, si aliquid ad ipsum non pertinens quæreretur; nec dominaretur totaliter affectui, si omnes ejus motus sibi non subiceret; nec adæquaretur ei, si aliquid extra eum desideraretur, quod propter ipsum non quæreretur: Ergo ultimus finis est, propter quem cætera omnia volumus, quique proinde dicitur *felicitas*, seu *summum bonum*, eo quod in se omnia bona colligere debeat, eoque pæssefecto perfecte satiatur appetitus.

Porro qua ratione omnia referantur ad ultimum finem, seu beatitudinem, & quomodo amor illius sit fons, origo, radix omnium aliorum affectuum, declarari amplius potest non solo 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 longe præclarius comparisonem apud D. Thomam frequentissima intellectus cum voluntate. Sic enim se habet amor ultimi finis in appetibilibus, sicut cognitio principiorum in intelligibilibus; unde sicut

prima principia sunt prima cognita, ita beatitudo, seu finis ultimus primum volitum; Et sicut non assentimur particularibus conclusionibus, nisi quatenus cohærent cum primis principiis, ita nec volumus bona particularia, nisi quatenus connexa sunt cum ultimo fine, scilicet beatitudine; Et demum sicut cognitio principiorum movet ad omnes alias cognitiones, quatenus per eam illustrati, cætera intelligimus, ideoque radix est omnium cognitionum, imò cætera 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 ducunt, quærimus, estque prima omnium affectuum radix; imò cæteri affectus non sunt nisi quidam illius primi amoris ramus, propagines & diffusiones; seu lineæ, ab hac circumferentia natæ, & in ejus centrum, scilicet beatitudinem, terminatæ: unde præclare Boetius 3. de Consol. Prosa 2. *Omnis Mortalium cura, quam multiplicum studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire.* Et D. Augustinus lib. 13. de Trin. cap. 5. *Omnes homines beati esse valunt, & hoc ardentissime appetunt, & propter hoc cætera appetunt.*

Obj. Illi, quorum Deus venter est, ut loquitur Apostolus ad Philippenses 3. habent sine 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 angustum, tam brutale bonum humana voluntas tam latè patens omnes affectus referat & coarctet;

Resp. Nego minorem; ob id enim dicuntur ab Apostolo habere ventrem, id est, voluptates ventris, pro Deo, quia cuncta aliquatenus ad ipsas referunt. Id verò quomodo fiat, facillè intelligitur; si rem altius repetendo annotemus; beatitudinem, seu perfectam appetitus satisfactionem esse finem ultimum omnium hominum. Licet autem humanus appetitus tam latè pateat, ut sola boni infiniti possessione satiari possit, homines tamen falsa existimatione decepti plenam desiderii satisfactionem sæpe reponunt in rebus angustæ, umbraticæque bonitatis: ut avari in pecunia, voluptuosi in delitiis corporis, ambitiosi in honore; quatenus putant, in his rebus se sui desiderii perfectam quietem reperturos; & ideo, dicuntur eam habere pro Deo suo, id est, pro summo bono. Hujus verò miserimæ deceptionis radix est, quod homo in hac mortali carne passionibus potius, quàm ratione agitur; corpus enim, quod corrumpitur, aggravat, id est, affectibus ex se natis trahit, animam: unde quid sibi bonum sit, passionum magis gustu, quàm rationis lumine sæpe determinat.

Contingit autem, passionum aliquam ita vehementer intendi, ut cæteras opprimat, aut ad se trahat, sicque voluntati sola dominetur, quam ita excæcat, & coarctat, ut solum illius passionis bonum advertat & appetat; sicut oculos per foraminis angustias respiciens, ea solum advertit, quorum species foramen admittit: unde sic coarctata voluntas illo unico bono obtento se perfectè felicem fore putat: ideoque omnem affectum ad ipsum dirigit, quod præcipuè videre est in hominibus profani amoris aestroperciis. Verùm quando boni amati possessione passionis ardor sedatur, voluntas quasi laxato vinculo: nativam ad amplitudinem redit, illiusque boni in sufficientiam detegens nova quærit, quibus vastissimum desiderii hiatum explere possit. Et hæc est ratio, cur mali suam felicitatem in vilissimis rebus ponant, & ramen in nullo quiescere possint, sed novis semper desideriis æstuent.

Q. I I.

An Homo plures Fines ultimos habere possit, & quomodo in Fine ultimo sibi præstituendo mali à bonis differant.

QUANTUM 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, delicias, &c. Sed procedit de Fine ultimo formaliter spectato, pro ipsa ratione summi boni, an scilicet rationem summi boni possit homo pluribus rebus ita tribuere, ut simul quamlibet divisim sumptam habeat pro ultimo fine.

P R I M A C O N C L U S I O.

IMPOSSIBILE est, hominem plures ultimos Fines simul & semel habere. Ita D. Thomas 1. 2. q. 1. a. 5. & communiter alii.

Probatur 1. Authoritate Christi Domini 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.

2. 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 sum-

Summum, ac plenum appetentis bonum; Atqui si homo duos ultimos fines haberet, ad neutrum eorum omnia referrentur, cum saltem unus ad alium non ordinaretur; neuter perfectè satiaret appetitum, cum obtento uno, alius adhuc esset appetibilis, neuter esset summum, ac plenum appetentis bonum; ut enim arguit Boetius 3. de Consol. Prosa 2. *Summum honorum cuncta intra se continet, quia si quid abforet, summum esse non posset; quoniam relinqueret extrinsecus, quod posset optari*: Ergo finis ultimus cujuslibet hominis non potest esse nisi unus.

3. Dum quod naturaliter appetitur, non potest esse nisi unum; Sed finis ultimus naturaliter appetitur: Ergo non potest esse nisi unus. Major videtur certa, quia natura est determinata ad unum: unde sicut unus rei non est nisi unica forma unam rei speciem determinata, ita nec nisi unica inclinatio naturalis ad unum finem, tali formæ proportionatum. Minor vero 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. artic. 2. *Cum natura in operibus suis bonum intendat, & conservationem eorum, que per operationem natura fiunt; in omnibus natura operibus semper principia sunt permanentia, immutabilia & retitudinem conservantia*. Unde ut ait 1. 2. Q. 17. ar. 9. ad. 3. *Principia oportet esse naturalia*; Atqui amor finis ultimi est principium omnium affectuum: Ergo oportet, ut sit naturaliter inditus voluntati, sicut cognitio principiorum naturaliter inest intellectui.

Obj. Non repugnat, ut quis se felicem fore arbitretur, si aut summas divitias, aut summos honores obtineat: Ergo duos ultimos fines sibi potest proponere.

Resp. Repugnare, ut qui res duas sibi appetibiles iudicat, alterutra se summè felicem fore arbitretur. Nam una obtenta, altera nihilominus sollicitaret ejus affectum; imò jam sollicitat in Hypothesi.

Quantum ad secundam tituli partem, in primis constat omnes homines sive bonos, sive malos in hoc convenire, ut beatitudinem, seu perfectum, plenumque bonum appetant, ut ultimum finem. Certum est præterea secundum rei veritatem, hoc bonum, hanc hominis beatitudinem in unica tantum re posse reperiri, quamvis eam varii in variis requirant, quatenus, ut præclare ait Boetius 3. de Cons. *Cum mentibus hominum veri boni sit naturaliter inserta cupiditas, ad falsa devius error adducit*. Superest igitur malos à bonis differre, non in appetitu beatitudinis, sed in modo determinandi sibi hanc beatitudinem, quatenus excæcato intellectu, depravatoque

vitiiis, ac passionibus affecto, illam in his rebus quærunt, in quibus non est, ea re neglecta; in qua verò est, & hoc modo quærunt, quo minimè debent, imò quo nequaquam reperient. Caterùm cùm in hac beatitudinis inquisitione pravi homines tot, itaque diversis viis procedant, & eorum cor veluti æstuosum mare tot, tamque invicem pugnantibus cupiditatibus agitetur, difficile est, in his affectuum ambagibus hujus Labyrinthi filum adinvenire, & unum tot, tamque erraticis motibus scopum determinare, in quo & omnes mali convenient, & à bonis differant. Porro rem non discutimus de homine, ut elevato ad finem supernaturalem, & secundum principia fidei, quo pacto spectat ad Theologos, sed præcisè spectato in ordine naturæ, & quatenus ea de re veritatem venari possumus ex principiis lumine naturali notis. Hoc posito, sit.

SECUNDA CONCLUSIO.

Differunt Mali à Bonis, quod Mali sibi pro fine ultimo præstituant bonum proprium taxatum, non secundum rationis regulas, sed juxta effrænis, depravatæque passionibus voluntatis libitum; proindeque in his rebus, in quibus minimè reperitur, quærendum: Boni vero è contra summum suum bonum, ac beatitudinem juxta rectæ rationis regulas sibi determinent, proindeque in illa requærant, ubi verè reperitur. Quænam autem res illa sit; dicetur Articulo sequenti. Unde finis ultimus Malorum est bonum proprium, *non absolutè, sed dissolutè* quæsitum; finis vero 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 se ipsum amare, sibi que bona procurare, inter bonos & malos illud discrimen statuit, quod mali in procurando sibi bono suis cupiditatibus, & affectibus, eique animi parti, que rationi expers est, obsequantur, proindeque in bonis fallacibus suam beatitudinem constituent, in pecunia, in honoribus, in voluptatibus denique corporis, sibi ipsis majorem partem tribuendo, ac vindicando, unde & à multitudine hominum, quæ ea bonæ magni æstimat, mali dicuntur philanti, id est, sui amatores, eo quod immoderatè hæc sibi procurant. At vero boni res pulcherrimas, atque 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 re-

sto, quod cum uterque bonum proprium quærat, (quippe cum omnis appetitus sit inclinatio in bonum proprium naturæ, à qua fluit) rectus omnes motus suos rationis ducatur, pravus vero effræni licentia rationis metas exeat; Atqui mali in determinando sibi fine, & quærendo bono ducuntur appetitu corrupto, ideo enim mali sunt; boni vero appetitu recto; Ergo differunt mali à bonis, quod mali sibi ultimum finem determinent in bono proprio non secundum rectæ rationis regulas, sed juxta pravæ voluntatis libitum taxato; boni vero in eodem bono proprio à recta ratione regulato.

Porro quomodo voluntas hominis boni à charitate altius eversa bonum proprium ulterius referat in Divinum, quatenus est in se ipso, id est, quatenus est bonum ipsius Dei; & quomodo voluntas peccatoris quantumvis moralibus virtutibus instructi, postquam per peccatum exclusa charitate à bono Divino, ut est in se, excidit, in bono proprio culpabiliter torpeat, expendere pertinet ad Theologiam.

Cæterum, quod dixi in conclusione, malos repudiato rectæ rationis ductu in proprium bonum, ac felicitatem cæco impetu irruentes, eam in his rebus quærere, in quibus minimè sint reperturi; proindeque quidquid immoderata sibi satisfaciendi aviditate moliantur, semper inquietos, inanes, ac miserrimos remanere, non solum sancti Prophetæ, ac sacri Doctores cælitus edocuit nobis vehementer inculcant, sed etiam solo rationis lumine, ac vi pervidit, luculenterque expressit Aristoteles 9. Ethicorum cap. 4. cujus verba aureis characteribus inscribi digna non pigebit pro hujus Articuli epilogo referre. Hujusmodi autem sunt. *Semper (improbi) secum pugnant ac dissident, aliaque volunt, alia concupiscunt. Iis enim spreto, ac rejectis, quæ sibi bona esse opinantur, jucunda sequuntur, & quæ sunt damnosa sumunt* (quippe ut Poeta ait, aliud ve cupido, mens aliud suadet.) Propter ignaviam autem, ac desidiam ab iis agendis, quæ sibi optima ducunt, longè se remonent, & cum multa faciliora admitterint, propter improbitatem vitam oderunt ac fugiunt, stibique violentas manus inserunt. 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 amabilis affectus, qui solet esse inter amicos, habent ad se ipsos. Neque enim secum una latantur, neque una dolent, sed in eorum animo discordiæ, ac seditiones concitantur, quatenus altera pars animi propter improbitatem, quia à quibusdam reprimitur, dolet, (pars scilicet sensitiva)

altera (pars rationalis scilicet, quæ judicat abstinendum esse à malo) interdum letatur, & huc trahit altera, illuc altera, animum quasi discerpentes. Quod si fieri non possit, ut quis simul doleat & lateatur, at certe pravius, paullo post quod letatus sit, dolore conficitur, nolletque hac sibi voluptatem attulisse. Malos enim assidue actionum suarum poenitet. Non videtur igitur homo malus ne in se ipsum quidem amico esse animo, quia nihil habet amabile. Unde tandem peregre concludit. Quod si ita affectum esse valde est miserum, acerima contentione sugienda est improbitas, operaque cuique danda, ut sit vir bonus. Cuius pacatissimam, jucundissimamque vitam paullo ante descriperat.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Felicitate Objectiva, seu de re, cujus possessio hominem naturaliter felicem efficere potest.

CUM in felicitate duo sint, res, quæ felices sumus, & consecutio illius rei; primum dicitur *felicitas obiectiva*, secundum *felicitas formalis*. De ista inferius dicitur de felicitate verò obiectiva nunc nobis sermo est. Quamquam verò in ea otius Moralis cardo vertatur, utpote cum sit omnium actionum finis, mensura, & præmium, in nulla tamen Philosophiæ parte vehementius erraverunt antiqui Philosophi lumine veri destituti. Cum enim formarent sublimem, magnificam, augustamque felicitatis ideam, nullum in his bonis, quæ in hominem cadere possunt, detegebant satis amplum, purum & excelsum ad tantum munus implendum. Unde, 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 afflueret, sed quæ minus misera esset. Quorum nomine Plinius: *Si verum iudicium ferre volumus, inquit, ac repudiata omni fortuna ambitione discernere, mortalium nemo est felix. Abundè igitur atque indulgenter fortuna decidit cum eo, qui iure dici non infelix potest.* Nam, inquit Cicero 5. Tusculi. ut *quaestiosa mercatura, fructuosa aratio dicitur, non si altera semper omni damno, altera omnis tempestatis calamitate semper vacet: sed si multo majari ex parte exsistat in utraque felicitas, sic vita non solum si undique repleta bonis est, sed si multo maiore & graviore ex parte bona propendent, beata rectè dici potest.*

Sed animosiores hac in parte Stoici, ut plenam felicitatem

tem homini vindicarent, certissimè adtribuerebant, virtutem esse summum bonum, vitium verò summum, imò unicum malum; proindeque sapientem, id est, omni virtutum dotè ornatum virum, etiam in Phalaridis tauro, ac exquisitissimis doloribus esse perfectè felicem. Quidam felicitatem perfectam reponebant in tranquillitate animi, quam Democritus εὐθυμία, seu εὐεστία appellabat, quasi bonum animi statum. Heraclitus verò εὐαρίεστος id est, placibilitatem, seu pacationem animi. Pyrrho autem ἀταραξία, id est, statum animi imperturbabilem, & qualem magnificè describit Horatius 3. Carm. Ode 8. His verbis:

*Iustum & tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida, nec Ausper
Dux inquieti turbidus Adriæ,
Nec fulminantis magna Jovis manus.
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum serient ruina.*

Anaxagoras, Possidonius, Herillus, Pythagoras, & alii ad felicitatem principaliter exigebant rerum Cognitionem, ac Contemplationem. Aristoteles verò; cum Contemplationi, ac Virtuti primas daret, addebat præterea bona fortunæ & optimum corporis statum. Aristippus & cum eo Cyrenaici cæteris omnibus deliciis corporis præferebant; quem brutalem errorem multi è vulgo pravorum in præxi sequuntur, cum alii divitias & voluptates, alii honores & imperia, ut præcipua bona consecutentur. Imò, quasi homines ad se ipsos excruciantos geniti essent, quisque solet in iis felicitatem reponere, quæ sibi cum desint, in aliis admiratur: ut ignari in scientia, pauperes in divitiis, ægroti in sanitate, subditi in principatu, &c.

Demum ne singula memorem, notissimum est, Epicurum vitam beatam in Voluptate reposuisse: quam verò intellexerit, an animi, an corporis, an utriusque nihil attinet discutere. Unum adnotare juvat, illum ut puriores pararet voluptates sive bonis, sive malis, illa omnia convellere fuisse conatum, quibus fruitio voluptatis turbari solet. Unde negavit vigilantem supra nos Dei Providentiam, cujus formidabilis censura & ultor oculus lancinat inter ipsas delicias corda malorum. Omnia naturæ opera retulit ad ludum Atomorum, ut ea securius spectaremus, nihil ex tam innoxilis causis formidantes. Mortis pavorem cunctas vitæ delicias amantudine diluentem evertere studuit, dicendo, eam esse nihil

nihilum, & post ipsam nihil nostri superesse, quo dolere possimus, proindeque non magis timendam, quam somnum. Vnde consequenter poenas 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 penitus aboleret, vel saltem deliniret; efficeretque, ut homines praesentis vitae usuram, quoad Natura concedit, jucundè, blandèque carperent, ut pereleganter describitur Sapientiae 2. aut, ut rem dicam brevius, ut securè impii essent. Verum, ut hic omnibus sententiis, quatenus veritati obstant, confutatis, vera sententia stabiliatur,

§. I.

*Felicitatem Hominis in nullo bono creato
posse consistere.*

PRIMA CONCLUSIO.

Felicitas hominis non consistit in divitiis. Conclusio est contra Avaros, qui tanta cura opes sectantur, ut quasi pro summo bono habeant: unde Apostolus vocat avaritiam, *simulacrorum & idolorum servitutem*.

Probatur ratione D. Thomae 1. 2. quaest. 2. art. 1. Divitiae aliae artificiales sunt, ut denarii: aliae naturales, ut frumentum, vinum, &c. Primae sunt propter secundas, secundae vero propter vitae sustentationem: Ergo neutrae sunt finis ultimus, sed tantum media ad aliquem finem, scilicet vitae sustentationem. Vnde annumerantur inter bona utilia, quibus repugnat ratio finis ultimi, ac beatitudinis.

Confirmatur 1. Bonum hominis consistit magis in retinendo beatitudinem, quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius 3. de Consul. dicit: *Divitiae effundendo magis, quam coarctando melius nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas*. Vnde comparantur fimo, qui dispersus prodest, agros impinguando, coarctatus vero foetet: Ergo in illis beatitudo non consistit.

2. Pecunias consequitur cura servandi, sitis augendi, timor amittendi. Praeterea segnitiei fomenta sunt, litium rixarumque incentiva, scelerum irritamenta, virtutis impedimenta; ideoque à Christo spinis comparantur, quae virtutum sementem suffocant; imo saepe, ut dicitur Ecclesiastae 5. *Conservantur in malum domini sui nec unquam ejus appetitum satiant; sed, quae quidem habentur, contemnuntur, quae non habentur, anxie quaeruntur*. Vnde praclare Bernardus: *Im-*
possi-

impossibile est, cor satiari auro, sicut nec corpus aera: Ergo non faciunt felicem suum possessorem, sed potius famelicum.

3. Demum, ut omnes concedunt, felicior est pauper sanus, quam dives podagra, aut aliis doloribus laniatus: hic enim vellet sanitatem totis thesauris coemere. Imo pauper AglausPsophidius in Arcadiæ angulo parvum, seu annuis victibus sufficiens prædium sine ulla cupiditate colens. Gyge rege amplissimo felicior habitus ab Oraculo, ut refert Plinius lib. 7. cap. 48. Et ne plura commemorem, nullus est, qui Respublicas Romanam, Lacedæmoniensemque beatiore fuisse non arbitretur, cum sine divitiis ista Græci, illa magnæ orbis parti virtute armisque imperaret, quam cum succedentibus divitiis, ac earum pedissequis vitiis utraque labefactata est: Ergo divitiæ ad felicitatem hominis non conferunt.

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

..... Quid non mortalia pectora cegit

Auri sacri fames;

Similiter in divitiis cetera humana bona quadantenus continentur: unde Aristoteles 5. Ethicorum: Ad hoc, inquit, nummus inventus est, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo, quodcumque homo voluerit. Quod luculenter expendens Horatius Serm. lib. 2. Satyra 3. ait:

..... omnis enim res.

Virtus, fama, æcus, divina, humanaque pulchris

Divitiis parent, quas qui construxerit, ille

Clarus erit, sortis, justus, sapiens etiam, & rex;

Et quidquid volet.

Ergo divitiæ sunt maximum hujus vitæ bonum.

Resp. Divitias dominari solum affectibus stultorum, qui venales animas habent. Nam vir sapiens, ne minimum quidem turpe admittet propter cupiditatem divitiarum, ut videre est, non solum in veris Christianis, qui cælitus sunt edocti: Beatos esse pauperes spiritu, sed etiam in pluribus Antiquis, qui solo rationis lumine illustrati animum à divitiarum corruptela immunem servaverunt, ut patet in Lacædomonis & Antiquioribus Romanis. Adde, quod ejusmodi divitiarum dominium in animos hominum non est blandum, dulceque imperium, quale summum bonum decet, sed dura quædam tyrannis, quæ mentem miserè opprimit, & sexcentis malis reddit ubnoxiam: nam, ut ait Apostolus, radix omnium

maborum cupiditatis. Unde avari comparantur servis illis, qui apud Æthiopes Macrobios aureis catenis vincebantur, quos eleganter Tertullianus vocat *tanto miseres, quanto distiores.* Quæ verò bona in divitiis contineri dixit Aristoteles, sunt solum venalia, id est, minora: nam spiritalia vendi non possunt, ut scientia & virtus. Vnde Salomon Prov. 17. *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit.* Quod vero satyricè, ironicèque dixit Poeta, divitem esse justum, sapientem, &c. intelligendum est non secundum veritatem, sed secundum adulationem; quatenus homines blandiendo divitibus, eis virtutes & dotes tribuunt, à quibus longissime absunt.

SECUNDA CONCLUSIO.

Felicitas hominis non consistit in honoribus. Conclusio est contra ambitiosos, qui honoris causa cuncta moliantur.

Probatur tribus momentis. 1. 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 tantum denominatio extrinseca nihil in eo boni ponens: Ergo non eum felicem efficit.

2. Honor est duntaxat testimonium excellentiæ, quam non facit, sed supponit, cuique quasi tributum & appendix accedit; Sed felicitas est honorum excellentissimum: Ergo honor eam non facit, sed supponit.

3. Bonum, quo felices sumus, debet esse solidum, ac stabile? Sed honor est instabilis & inanis, utpote qui pendet ex opinione hominum. Vnde Jacobi 4. comparatur Vapori ad modicum apparenti, & Sapient. 2. *Umbra transiunt,* & Danielis 2. *Marinis fluctibus;* imò, ut inquit Seneca ad Polybium: *Honores cum labore possidentur, cum invidia conspiciuntur, eosque ipsos, quos exornant, onerant & premunt:* Ergo felicitas non consistit in honore.

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

Resp. Cum D. Thoma 1. 2. quæst. 2. ar. 2. *quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosus operantur; sed accipiunt honorem ad hominibus loco præmi, quasi à non habentibus ad dandum majus.* Sicut Rex Persarum à quodam paupere haustam utraque vola 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 colit, etiam dispendio famæ & hono-

honoris recta operatur, ut videre est in Apostolis, qui abant gaudentes à conspectu concili, quoniam digni habiti essent pro nomine Jesu contumeliam pati.

TERTIA CONCLUSIO.

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

Probatur 1. Felicitas debet consistere in bono solido & vero. Sed, ut ait Boetius 2. de Consol. Prosa 6. gloria fallax sæpe & turpis est. Plures enim magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius excogitari potest; nam qui falso prædicantur, suis ipsis necesse est laudibus erubescant: Ergo in illa non consistit felicitas.

2. Gloria, ut ait Ambrosius, est clara cum laude notitia, cujus fama est quædam divulgatio. Notitia autem Divina est quidem causa rerum, ideoque in ea, ut in causa vera felicitas consistit: unde D. Francisci effatum: *Domine, tantus unusquisque est, quantus tibi apparet.* At vero humana notitia causatur à rebus: unde bonos non facit, sed supponit, si vera sit; si autem falsa, ad felicitatem nihil juvat, sed infelicem reddit eum, qui propriæ conscientiæ testimonio confusus, de ea, veluti de falso teste erubescit, unde qui verè sapit, famam non querit, sed etiam in nemore solus, ut inquit Plato, aut Gygis anulo protectus virtuosè agit.

QUARTA CONCLUSIO.

Felicitas 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; ceteris rebus pietatem colas.* Unde antiqui Romani, quorum Respublica ex latitudine domini felicitatem suam aestimabat, tancita religiosè fœdera, cum dilatando imperio obstarent, callidis interpretationibus corrumpebant, uti & nunc Turcæ faciunt.

Probatur 1. Felicitas omnem sollicitudinem & metum abigere debet; Sed potestas animum potius innumeris curis & pavorebus lancinat, ut egregiè indicavit Dionysius Sicilia Tyranus, se ipsum comparando homini inter lautissimas dapes epulanti, cujus capiti gladius tenui filo vix retentus, & tantum non cadens impenderet: Ergo potestas non felicem, sed miserum hominem efficit, & ut

& ut de Curru Solis imperito Phaetonti concessio, ait Ovidius:

.... Hoc vero nomine pena,
Non honor est.

Quod etiam egregie Boetius 3. de Cons. his verbis expressit: *Potestas sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Felicem censes, cui Satellites latras ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit?*

2. Potestas se habet per modum principii procurantis felicitatem alienam; dat enim jus applicandi alios, & instituta est, ut dicit Apostolus, à Deo propter bonum Reipublicæ, malorum punitionem, bonum protectionem: Ergo ipsa non est felicitas, sed potius medium quadantenus inserviens felicitati.

3. Felicitas firmat hominem in bono. Atqui potestas se habet indifferenter & ad bonum, & ad malum, ut patet in bonis & malis Principibus: Ergo non constituit felicitatem.

4. Vel princeps abutitur potestate, vel bene utitur. Si abutatur, dominium est ei miscipila, & certissimæ ruinæ occasio, ut patet in Tarquiniis, Caesaribus, Dionysiis, &c. Si vero bene utatur, dominium est ipsi labor, & onus, ut patet in Moyse, Lycurgo, Solone, Codro, & Vulgus tamen principes putat felices, quia videt solum exteriorum splendorem. Qui vero secretum cordis norunt, infelicissimos reputant, & veluti ea Antiquorum simulacra, quæ exterius aurum erant, interius vero lutum. Hinc contemptus regni apud sapientes frequens, ut patet in Numa Pompilio, qui non nisi per vim regnum suscepit; Anacharsi Scythæ, qui Philosophiam regno anteposuit, idque ut sexcentos alios mittam.

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

1. Felicitas excludit omne malum, ideoque non nisi in virum bonum cadit; Sed divitiæ, honores, gloria, & potestas, sunt munera cæcæ fortunæ, malis sapius, bonis rarius concessa: Ergo non constituunt veram felicitatem.

2. Felicitas sola homini sufficit. His autem demptis plura desunt, ut sanitas, robur, scientia, virtus.

3. Ex beatitudine nemo fit pejor. Ex his vero plures deteriores evadunt. Honores enim mutant mores, ut patet in Heliogabalo, Tiberio, &c. Divitiæ sæpe cadunt in malum possessoris sui, ut videre est in Cræso. Crasso, Romanis, & Lacedæmoniis, quorum urbes paupertas excoluit, ac servavit, opes vero perdiderunt. Principatus etiam est sæpe causa ruinæ & mortis, ut patet

in Julio Cæsare, & omnibus fere Cæsaribus. Gloriæ deum, seu famæ amor sæpe ad peccatum inducit, ut videre est in Lucretia, quæ quamvis maxime pudica, ne tamen servili concubitu falso infamaretur, vero consensit adulterio: & Empedocles, ut Deus haberetur, in Ætnæ voragine se sponte præcipitem dedisse fertur.

4. Tandem felicitas consistit præcipue in bonis stabilibus & internis animæ, quæ dignior hominis par est. Prædicta vero bona solum externa sunt, arbitrio instabilis fortunæ versatilia, & ut inquit apud Livium expertus Annibal, *innumertis casibus subiecta*. Unde plures prolapsi sunt ex principatu ad servitutem, ut Sedecias, Manasses, Perseus, Balazeth, &c. E divitiis ad summam paupertatem, ut Belizarius, Cræsus, & Crassus ille, cui cum pecuniæ magnitudo locupletis nomen dedisset, inopia decottores superlationem injunxit: *Itaque*, inquit Valerius Magnus, *turpi sugillatione non caruit, quia cum egens ambularet, dives ab occurr. entibus salutabatur*. E summa fama ad insignem ignominiam, ut Aman, & Sejanus. E florentissimis honoribus ad statum servilem, ut Dionysius Siciliæ Tyrannus, Annibal, &c. Vnde pereleganter Valerius Maximus lib. 6. c. 9. *Caduca nimium hac fragilia, puerilibusque consentanea crepundia sunt, quæ vires, atque opes humane vocantur. Affluunt subito, repente dilabuntur; nullo in loco, nulla in persona stabilibus nixa radicibus consistunt, sed incertissimo statu fortunæ huc, atque illuc acta, quos in sublime extulerunt, improvise cursu destitutos, profundo cladum miserabiliter immergunt*. Vnde jure concludit, *Itaque neque existimari, neque dici debent bona, quæ ut inflatorum malorum amaritudine desiderium sui duplicent, propensione favore delinictos, majore postea malorum cumulo opprimere solent*. Haberi ergo ad summum possunt, ut ex se indifferentia: quippe quæ, ut sapienter dixit Terentius Heautontim. Act. 1. Sce. 2.

*Perinde sunt, ut illius animus, qui ea possidet.
Qui uti scit, ei bona; illi, qui non utitur recte mala.*

QVINTA CONCLUSIO.

IN voluptatibus corporis, imo in nullo corporis bono vera felicitas consistere potest.

Conclusio est contra Libertinos, qui animam immortalem, imo spiritualement negantes, sola bona corporalia agnoscunt & sectantur; quod idem, saltem in praxi, sequitur pravorum vulgus, præcipue illi, quorum Deus venter est. Idem tenuisse videntur Epicurei, cum & ipsi animam corporalem, mortalemque assererent; imo &

Mahometes paradifum fuum ex gulæ, tactufque voluptatibus fœdiffimè confingens.

Cæterum hic error non tam rationibus impugnandus eſſet, quam ſinceris deſlendus lacrymis. Nam quis, quæſo; ſiccis oculis recogitet hominem paullo Angelis minorem creatum, ad imaginem Dei factum, intellectu, quo nihil ſublimius, capacius, ac excellentius in rebus eſt, præditum, ita brutefcere, ut generoſæ illius, divineque ſcintillæ ad æterna & divina bona innato quodam impetu ſeſe ſurrigentis ardore, ac vigore oppreſſo, porcorum ſiliquis, ideſt, abiectiſſimis, pecudibusque conceſſis delitiis, tanquam ſummo bono turpiſſime inhiet? Verum, ne quæſtibus ſolum res agatur.

Probatur conclusio rationibus. 1. Felicitas conſiſtere nequit in perfectione rei ulterius 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. Maior etiam ex eo conſtat, quod felicitas eſt ultima hominis perfectio, quæ proinde debet illi competere ſecundum præcipuam partem, & ad aliam nobliorem non ordinatam.

2. 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. Cum enim duplex ſit in nobis vis appetitiva, intellectiva ſcilicet & ſenſitiva, bona corporalia ſatiant ſolum ſenſitivam.

3. Cum homo per intellectum apprehendat bonum univerſale, & tempore non circumſcriptum, ſed æternum ac ſtabile, non poteſt quietari eius appetitus bonis particularibus & extemporaneis; Sed bona corporalia ſunt admodum inſtabilia, & cum ſint inſima in rerum ordine, non niſi diſperſam, diviſam, diminutam, particularemque bonitate capiunt; Ergo in illis felicitas hominis eſſe non poteſt. His rationibus utitur D. Thom. 1.2.q.2.a.5.& Opuſc.2. p.2. c.9.

Confirmatur præcipue quantum ad voluptates corporis. Tum quia turpes ſunt, & de quibus homo naturaliter erubeſcit. Tum quia, cum ut plurimum ſine crimine non guſtentur, relinquunt poſt ſe amaroſ penitentia aculeos; unde Boetius 3. de Conſolat. Proſa 7. *Trifles*, inquit, *exitus eſſe voluptatum, quifquis remiſſi ſuarum libidinum volet, intelliget*. Et Apoſtolus ad Rom. 6. *Quem fructum habuiſtis in illis, in quibus nunc erubeſcitis?* Tum demum quia nec adeſſe poſſunt omni tempore, nec luturnæ eſſe queunt, nec animum unquam explent, ſed, dum habentur; ſatiſidium ſui afferunt, & dum uſque ad ſatieta-

tem

tem percipiuntur, corpus labefactant, mentis lumen & vigorem extinguunt, gravissimisque incommotis usuram sui dividentes, vehementius affligunt, quam delectaverint, ut de voluptuoso jure dixerit August. Ps. 36. Conc. 1. *Et si semper sic esset, plangendus esset.*

Adde tandem, quod, ut inquit Boetius, si voluptates ceteraque corporis bona beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beata esse dicantur; imo beatiores hominibus, cum à multis brutis homo his in bonis superetur: ut ab Elephante in diuturnitate vitæ; à Leonibus in fortitudine; à Cervis in velocitate; & ne singula attingam, ab omnibus fere in sanitate, quippe cum corpus hominis, & frequentioribus, & gravioribus morbis urgeatur, quam corpora pecudum. Imo voluptates corporis puriores, sincerioresque animalia, quam nos, capiunt; utpote quas nec insatiabilis aviditas insufficientes efficit, nec verecundia turpes, nec potentia amaras, nec nimietas fastidiosas, nec sollicitudinum, curarum, timorum importuna commixtio ingratas: Ergo vel dicendum, bruta esse hominibus feliciora, quod nullus, quantumvis brutalis, admittet; vel felicitatem in corporeis bonis minime repositam esse.

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

Resp. Hominem etiam naturæ instinctu præferre bonæ animi bonis corporis; neque enim vel ipse Epicurus, quam se habere putabat sapientiam & virtutem, sensibilis voluptatis pretio vendere voluisset. Imo nec voluptatem sensibilem probat, nisi temperatam rationem, id est, nisi aliquis in ea boni honesti splendor eluceat. Unde ejus nomine pronunciat Torquatus apud Ciceronem lib. 1. de Fin. *Non posse jucunde vivi, nisi sapienter, honeste, justeque vivatur.* Quod igitur spiritus animi, rationisque bonis plerique hominum voluptati se totos dedant, in causa est non naturæ inclinatio, sed vel ignorantia, vel desperationi, vel rationis infirmitas. Quatenus animi bona, aut ignorantes, aut assequi desperantes, aut certe contra voluptatum illecebras tenere non valentes, ad bona corporis, quæ quotidie experiuntur, & in promptu se habere putant, quorumve blanditiis æger & puerilis eorum animus fallitur, totum suum impetum melioribus destinatum convertunt; ideoque illa vehementiore aviditate arripiunt, quam pecudes ipsæ. Et cum in eis minime repariant bonitatem ardori, ac spei suæ respondentem, con-

nantur copia saltem compensare umbratilis bonitatis inanitatem. Hinc illa libidinum portenta ad insaniam & furorem usque prorumpentia. Atqui non id naturæ consilium fuit, cum necessaria mortalitati nostræ officia voluptate quadam condivit, sed potius horum laborem hoc lenimento mollire, nosque ut pueros blanditiis ad illa exercenda adhortari, indita interim ratione, quæ & modum adhiberet, & nos melioribus genitos non debere languidarum instar pecudum hisce tam vilibus delectationibus inhærere admoneret.

SEXTA CONCLUSIO.

ET si virtus ad felicitatem pertineat, attamen in ea non est perfecta hominis felicitas. Conclusio est contra Stoicos.

Probatur 1. Via distinguitur à termino; Sed virtus est via ad felicitatem, cum dirigat affectus hominis ad eam consequendam: Ergo non est ipsa felicitas. 2. Felicitas est premium virtutis: Ergo non est ipsa virtus. 3. Demum virtus non satiat appetitum hominis, sed solum ipsum reficit. Vnde homo, etiam perfecta virtute præditus, ad bona intelligibilia ulterius suspirat: Ergo non reddit hominem perfecte felicem.

Quantum autem spectat ad sententiam superius relatam, quæ felicitatem collocabat in tranquillitate, pacatione, aut imperturbabilitate animi, eam fusius impugnare non est necesse. Nam vel sumit hanc pacationem, tranquillitatem, imperturbabilitatem mere privative, pro carentia passionum immoderatarum animam agitantium. 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 solum quædam præparatio ad finem; ita nec passionum sedatio est felicitas hominis, sed quædam ad felicitatem dispositio. Si vero hæc tranquillitas sumatur pro positiva quiete animi in ultimo bono, non solvit quæstionem: nam ulterius determinandum superest, quodnam sit illud tam perfectum, tam immensum bonum in cuius possessione felix animus perfecte quietatur.

§. II.

C O N C L U S I O .

Felicitas hominis in solo Deo consistit.

Conclusio intelligenda est etiam 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. Porro sequitur ex his, quæ præcedenti §. dicta sunt. Cum enim, ut ostendimus, nullum bonum imperfectum, diminutum & particulare possit plenam hominis felicitatem constituere, vel negandum est, hominem posse esse perfecte felicem; vel furrigenda est altius cogitatio ad illud sublime, plenum, redundansque bonum, in quo tanquam in fonte bona creata continentur. Vnde non solum apud Christianos Philosophos certa est, sed etiam ab Antiquorum quamplurimis, quantumvis lumine fidei destitutis, non obscure fuit tradita. Nam, ut innuit D. August. 8. de Civ. Dei c. 9. in eam sententiam quadantenus consensisse videntur Pythagoræi, Athlanticæ, (idest, Antiquissimi illi Philosophiæ cultores Platoni non semel memorati) Ægyptii, Indi, Persæ, Chaldei, Scythæ, Gallorum Druidæ, Hispani, &c. Sed eodem S. Doctore annotante, tum ibidem c. 5. & 8. tum Epistola 56. nulli luculentius, apertius, animosiusque hanc sententiam asseruerunt, ac propugnarunt, quam Platonici, quorum princeps Plato nihil frequentius inculcat, quam Deum esse *totius pulchritudinis pelagus*, *cujus participat ione homo sit beatus*, *dum scilicet p̄lo fruatur*, *non sicut amicus amico*, *sed sicut oculus luce*, idest, clarissima contemplatione, ut refert idem S. Doctor, adeo ut non immerito de Platoniciis dicat: *Nulli nobis, quam isti, proprius accesserunt.*

Probatur primo ratione, quam habet D. Thomas 1. 2. qu. 2. ar. 8. Felicitas est bonum adeo sufficiens & perfectum, ut in eo quiescat & satiatur appetitus; Sed in solo Deo quiescere, ac satiari potest appetitus humanus: Ergo solus Deus est felicitas hominis. Major constat. Ut enim supra ostensum est, felicitas est ultimus finis, ultra quem appetitus nequit se extendere, sed in quo satiatus quiescit. Minor vero probatur. Appetitus humanus in eo duntaxat bono satiatus quiescere potest, in quo tanquam in fonte, ac universali bonitatis pelago cetera imperfecta & particularia bona colliguntur; Atqui solus Deus est illud immensum & universale bonum, in quo

alia tanquam in fonte, pelago, centroque bonitatis comprehenduntur quippe cum ab illo in varios dispersa rivulos effluxerint: Ergo in solo Deo quiescere, satiariq; potest appetitus humanus. Minor patet. Major declaratur ex ipsa ratione voluntatis humanæ, quæ cum sit capax omnis boni, quemadmodum & intellectus omnis veri, bonis particularibus expleri non potest, sed illis superior ita dominatur, ut possit vel repudiare, qua parte insufficientia sunt; vel, si libeat, amare, qua parte aliquid bonitatis obtinent: unde summa desideriorum ejus ab iis nimium angustis rivulis sitibundo ardore ulterius fertur, ad ipsum scilicet fontem boni, quo solo vastissimus desideriorum ejus hiatus impleri potest; quo obtento necesse est, ut satiata plene quiescat: quia cum in eo sit omne bonum, quod appetit, & in eo nihil sit mali, quod fugit, ab eo recedere nequit: imo in eo consistat necesse est. Vnde acute dixit Cajetanus, à Deo possessio voluntatem averti non posse, *quia ab ejus immensa bonitate undique circumdatur.*

Scilicet, ut præclarissimo effato simul & rationi sua lux afferatur, voluntas nostra est quasi punctum, à quo infinitæ desideriorum lineæ quoquo. versum procedere possunt; Divina vero Bonitas est tanquam circumferentia in se principium, finemque bonitatis conjungens. Ut ergo a puncto in centro defixo, quamquam infinitæ lineæ duci possint, ulla tamen est, cui circumferentia non occurrat; ita quoque dum voluntas humana in possessione Dei stabilietur, ita ab ejus immensa bonitate undique circumdabitur, ut quamquam non fecus, ac antea, infinitas desideriorum lineas à se procedere possit, omnibus tamen illis occurrat Divina bonitas, tanquam illud bonum, in quod tendunt, perfectissime continens, ideoque omnes voluntatis motus plenissime terminans, quod proprium felicitatis munus est.

Probatum secundo alia ratione, quæ videtur à Platonis deprompta, qua utitur D. Thomas in supp. qu. 92. ar. 1. Ultima perfectio rei cujuslibet; proindeque ultimus finis, est in conjunctione ad suum principium; Atqui Deus immediate est principium animæ rationalis & potentiarum ejus: Ergo ultima perfectio animæ, voluntatisque rationalis, proindeque 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 declaratur tum inductione, tum ratione. Inductione quidem: nam videmus, omnia tunc perfecta, suoque modo beata esse, cum ei iunguntur, & adhærent, à quo tanquam proprio principio suum esse trahunt; à quo dum avelluntur, aut omnino pere-

pereunt, aut non nisi agere subsistunt. Sic quia influxus celestis est elementorum principium, terræ quidem, quatenus viget in centro; ignis vero, quatenus viget in circumferentia; aliorum autem, quatenus viget in medio, quod est inter centrum & circumferentiam, ideo terra fertur ad centrum, ignis ad circumferentiam, alia ad medium, ut sic suo reddita principio quiescant, ac pro modulo suo felicia consistant. Sic quia Cor est principium spirituum vitalium, & Cerebrum animalium, utrique tunc perfecte se habent, dum illi Cordi, isti Cerebro coniunguntur; interrupta vero cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur. Et demum, ne plura memorem, sic plantæ, quarum principium est genialis Solis calor, suo vertice adeo avide lucem, influxumque illius astri quærunt, ut circumstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu Solis prohibitæ, gracilem truncum tandiu extendant, donec emergentes in apertum, Solis luce libere frui possint: unde amor, quo suam perfectionem cuncta cupide quærunt, nihil aliud est, quam inclinatio redeundi ad suum principium, seu, ut loquitur Dionysius, *circulus à bono in bonum revolutus*. Quod eleganter expressit Boetius lib. 4. de Consol. his verbis:

Hic est cunctis communis amor.

Repetuntque boni sine teneri;

Quia non aliter durare queant,

Nisi conversus rursus amore,

Resistant cause, qua dedit esse.

Ratione quoque idem suadetur: Etenim ut quælibet res est per aliquam participationem sui principii; ita quoque perfecte est per participationem perfectam illius; ut enim fert axioma, *sicut se habet simpliciter ad simpliciter ita secundum quid ad secundum quid*; Sed tunc res perfecte participat principium suum, cum ei perfecte coniungitur, ut patet: Ergo habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per coniunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipue locum habet in Spiritualibus Creaturis, quæ cum à Deo habeant esse intelligere, & velle, tunc solum ultimam suam perfectionem obtinere possunt, cum ei, quantum naturaliter fieri potest, adhærent, in quo, ut ait D. August. lib. 8. de Civitate Dei, cap. 5. *invenitur & causa subsistendi, & ratio intelligendi, & ordo vivendi, seu volendi, sine quo, ut idem ait cap. 4. nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit; nullus usus expedit*. Vnde merito concludit, perfectionem hominis in eo sitam esse, ut ipse quæratur. *ubi nobis secuta sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia.*

Probatur demum tertio ratione D. August. Ep. 56. circa medium, ubi sic discurre: *Et fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere; cum illud non propter aliud, sed propter se ipsum diligatur. Et ideo finis ibi dicitur; quia jam quo excurrat, & quo referatur, non invenitur, proindeque ibi requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillum illissimum gaudium optimæ voluntatis; Atqui solus Deus est illud tam eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter se ipsum est amabile; cetera vero bona sunt propter ipsum amabilia, quatenus scilicet de illo participant, & in ipsum ducunt: Ergo solus Deus est illud bonum, cuius fruitione homo felix fieri potest.*

His omnibus adjici potest experientia: nam videmus, Cor humanum nullis finitis bonis expleri, sed quanto uberius illa affluunt, tanto amplius ipsum dilatarī, & cum copia commoditatum crescere desideria. Quis cumulatior fortunæ, corporis, animique bonis, quam Alexander magnus? Sed quis avidior? quis inquietior? Id sane illustre argumentum est, cor humanum infinito cuidam bono, ut fini suo ultimo, destinatum esse; ideoque minoribus satiari non posse. Vnde peregre S. August. 2. Confess. c. 1. *Fecisti nos, Domine, ad te; & inquietum est cor nostrum; donec perveniat ad te.*

Obji. Discrimen servari debet inter felicitatem naturalem, quæ viribus naturæ naturali auxilio adiutæ acquiri potest, & felicitatem supernaturalem, quæ solius gratiæ auxilio potest obtineri; Sed Deus est supernaturalis felicitas hominis: Ergo naturalis eius felicitas in Deo non consistit, sed minori bono infra Deum.

Resp. Deum esse felicitatem hominis tam in ordine naturæ, quam in ordine gratiæ; cum ipse sit ultimus finis non solum gratiæ, sed etiam naturæ; cui proinde immediate coniungi debent creaturæ in rerum vertice positæ, quales sunt substantiæ intellectuales, ut felices sint; quippe cum cetera bona sint infra ipsas, ideoque illas ultimo perficere, ac satiare nequeant: unde acute S. Augustinus fl. 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. Unde ordo gratiæ, & ordo naturæ in eo duntaxat differunt, ut cum uterque in Deum tendat, non tamen æquali modo & perfectione illum attingant. Cum enim Deus dupliciter possideri possit, eo scilicet modo quo se ipsum possidet amando & cognoscendo & alio inferiori modo viribus naturalibus creaturæ intellectualis acco immutato: gratia, quæ est Divina Naturæ, ut in se est,

est, participatio, tendit ad fruendum Deo, eo prorsus modo; quo ille se ipso fruitur; idest, videndo ipsum, ut est in se, per eandem speciem, qua se ipsum videt; amando illum charitate aliqua ejusdem, quantum creatura conditio patitur, ordinis cum ea, qua se ipsum amat; & demum fruendo ineffabili quadam societate vitæ, qua ipse vivit. Natura verò in ipsum obtinendum modo longe inferiori tendit, cognoscendo scilicet cognitione perfectissima intra eas, quæ de illo viribus nature & speciebus naturalis ordinis haberi possunt; amando amore, non quo se ipsum amat, sed quo maximo voluntas creata per sua naturalia potest; & demum adhaerendo illi non per modum elevationis ad consortium vitæ, ac regni ejus, sed per tranquillam subiectionem ut optimo ac maxime benefico & amico substantiarum spiritualium Principi.

Obj. 2. 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 vero Deus infinitus.

Resp. Cum D. Th. tum 1.2. q. 2. a. 8. ad 3. tum pluribus aliis in locis, distinguo minorem: Appetitus hominis est finitus subjective, concedo; objective, nego. Et similiter distinguo consequens: Ergo summum hominis bonum est aliquid finitum; subjective, concedo; objective, nego. Bonum subjectivum est, ut explicat D. Thomas, *cujus homo est capax, ut rei intrinsecæ & inherens*. Bonum vero objectivum est illud, quod tanquam ad suum subjectum attingere potest. Quamvis autem nihil infinitum inherere possit homini, attamen aliquid infinitum ab eo tanquam objectum attingi potest. Cum enim intellectus sit veri in communi, & voluntas boni universalis, illud præcipue à voluntate & intellectu attingi potest tanquam objectum, in quo ratio boni & veri perfectius reperitur: illud autem est aliquid infinitum, scilicet Deus; & ideo etiam in Deum tanquam in objectum voluntas & intellectus hominis ferri possunt.

Instabis. Inter objectum & potentiam debet esse proportio; Sed inter Deum & potentias hominis nulla est proportio: Ergo potentia hominis non possunt tendere in Deum ut objectum. Probatur minor. Finiti ad infinitum nulla est proportio; Sed Deus est infinitus, potentia vero hominis sunt quid finitum: Ergo, &c.

Resp. Nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem. Inter finitum & infinitum nulla est proportio; quantitativa & commensurationis, concedo; obiectiva & habitudinis, nego. Quamvis enim res finita non possit comparari Deo infinito secundum aliquem determinatum

excessum, quæ est propria quantitatum proportio potest tamen dicere habitudinem ad Deum ut ad suum principium, vel objectum. Solutio est D. Th. in Suppl. q. 92. ar. 1. ad 6.

Dici præterea posset inter finitum & infinitum modo infinito 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.

Obji. 3. Felicitas debet satiari appetitum; Atqui Deus naturali lumine cognitus, quantum scilicet relucere potest in speciebus creatis, non satiat, sed potius excitat appetitum ad quærendam cognitionem ejus ut est in se; ut enim ait D. Th. 1. p. q. 12. ar. 1. *Naturale est hominis visus effectibus, & ex illis cognita causa desiderare videre causam in se ipsa, nec quiescit donec ipsam ejus essentiam clare videat*: Ergo Deus naturali lumine cognitus non est naturalis felicitas hominis.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas debet satiari appetitum; quantum ad desideria inefficacia & impossibilia, nego; quantum ad desideria efficacia, concedo. In naturali autem beatitudine appetitus excitatus ad videndum Deum ut est in se, & eo modo, quo se ipsum videt, non est efficax; quia non est possibile, ut per sua naturalia intellectus videat Deum; unde ut homo sit naturaliter felix, non est necesse, ut tale desiderium expleatur; sed id reservatur beatitudini supernaturali, quæ idcirco vocatur Lucæ 6. *mensura bona, & coactata, & supereffluens*, quod omnia omnino desideria non modo satiet, sed etiam excedat.

ARTICULUS TERTIUS.

De Felicitate Formali; seu de adeptione illius rei, quæ sumus felices.

CONSTAT igitur, hominem adeo sublimem, amplamque inclinationem fortitum esse, ut nullo creato bono expleri, sed solo Deo satiari possit, proindeque rem, quæ felices sumus, esse ipsum Deum. Nunc superest, ut discutiamus, quo pacto fiat illius tam eximii boni adeptio; atq; id quidem tribus conficemus, paragraphis. In primo quæremus, in quo statu fiat illa felicissima adeptio Dei, an in præsentī vita, an in altera. In secundo dicemus speciatim aliquid de felicitate hujus vitæ. In tertio demum latè discutiemus, in qua operatione consistat essentialiter Felicitas formalis.

§. I.

An Homo Felicitatem suam adipisci, obtinereque possit in hac vita, vel solum in altera, cum scilicet anima fuerit a corpore separata.

Quæstio minime nobis hic est cum illis, qui errore toti humano generi maxime injurio animum hominis mortalem facere, quique proinde putarunt, omnia hominis bona per mortem finiri; sed solum cum iis primæ notæ Philosophis, qui duplicem animæ statum asseruerunt, alterum conjunctionis cum hoc mortali corpore, alterum separationis. Et quidem Aristoteles ultra sensibilia vix sese asserens, cum hanc quæstionem moveat 1. Ethic. c.11. *Vivere, an mortui, ut Solon voluit, beati sint dicendi?* In primis ita exponit, Solonem, quasi duntaxat voluerit, felicitatem hominis, quandiu vivit, incertam & timoribus malorum fututorum obnoxiam esse; ideoque nullum, quandiu in tam periculosa alea versatur, debere beatum dici; sed expectandum vitæ diem supremum, tanquam cæterorum arbitrum, quo prospere transacto, tum quisque beatus existimandus est, non quod tunc beatus sit, sed quod antea fuerit; in quo sensu acceptam Solonis sententiam egregie impugnat. Deinceps vero adstruere conatur, etiam in hac vita hominem posse esse felicem, non perfecte quidem & omnibus numeris, sed ut hominem, idest, in quantum mortalitatis conditio patitur. Cæterum de statu Animæ post separationem altum apud eum silentium est, nec aliud in hoc ea de re innuit, nisi res futuras nobis esse incertas, viderique res nostras ad mortuos non nihil pertinere, sed ita & tantum, ut neque beatos non beatos efficiant, neque quidquam aliud tale: unde ut advertit D.Th. in 4. Dist. 49. q. 1. a. qu. 3. *Felicitatem, quæ est post hanc vitam, nec asserunt, nec negavit.* At vero Plato sublimis ingenii aciem à sensibilibus ad spiritualia, à temporalibus & fluxis ad æterna & immutabilia erigens, aperte animoseque adstruit, veram felicitatem non nisi post separationem a carne obtineri posse, nec nisi per paucos 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 linguens transabis in æthera apertum,

B 6

Im-

Immortalis erit Deus, amplius haud mortalis.

Pro hujusce difficultatis resolutione, ut in Platonis, Aristotelisque hac de re sententiæ concilientur, sit.

PRIMA CONCLUSIO.

Perfecta beatitudo, etiam naturalis, obtineri nequit in hac vita, sed reservatur alteri melliori.

Prima pars est D. Thomæ 1. 2. qu. 5. ar. 3. & D. Augustini lib. 19. de Civit. cap. 5. ubi eam fuscè probat, præcipue ex miseris, quibus homo, quandiu vivit, opprimitur. Hanc etiam docuerunt, non solum Socrates & Plato, sed etiam antiquissimi quoque Philosophi, ut Parmenides & Trismegistus; qui etiam corpus, in quo vitam hanc agimus, vocat *sepulcrum portatile, indumentum pravitatis, & ignorantie, vinculum corruptionis, sensitivum cadaver*, ita ut non immerito Euripides in hanc sententiam dixerit: *Quis scit, an vivi sint mortui, & mortui vivi.*

Probatur itaq; 1. Ex miseris, quibus hæc vita subiacet; sed hoc argumentum experientia satis urget.

2. 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 vero minora bona, ut sanitas, opes, &c. majori adhuc inconstantia versantur: Ergo felicitas, in quacunque tandem collocetur, in hac vita perfecte obtineri nequit.

3. Felicitas consistit, ut supra dictum est in Deo; Sed quandiu vivimus, Deo perfecte conjungi non possumus; quippe cum corpus, quod corrumpitur, aggravet animam, & sensibilibus addictus intellectus nequeat satis ad Divina assurgere: Ergo felicitas in hac vita nequit saltem plene obtineri.

4. Perfecta felicitas est præmium virtutis, requies laboris, vitæ terminus; Sed in hac vita satis digna præmia virtutis non rependuntur, sicut nec vitæ supplicia; nec datur ulla stabilis requies à laboribus, quos bonis contra vitia pugnando subeunt; nec unquam terminatur intellectualis vita, cum semper aliquid novi addiscendum, & aliquid mali emendandum occurrat; Ergo in hac vita felicitas humana perfecte haberi nequit.

5. Felicitas in eo sita est, ut homo perfecte obtineat bonum intelligibile, cujus est capax, sicuti felicitas oculi consistit in eo, ut perfecte fruatur bono visibili; Atqui quandiu sumus, in corpore bonum intelligibile, scilicet

et veritas, non nisi admodum imperfecte, umbratice, & cum infinitorum errorum mixtione obtineri potest: Ergo in hoc mortali corpore perfecta felicitas haberi nequit. Minor patet tum ipsa experientia, qua videmus, humanum ingenium mire caligare, non solum erga Divina, ad quæ, inquit Aristoteles, se habet ut oculus noctua ad Solem, sed etiam in ipsis naturalibus. Tum ratione; nam omnis nostra cognitio oritur a sensibilibus, quæ non sunt nisi umbræ entium, ut observavit Plato: unde dies nostri non solum sicut umbra transeunt, sed etiam inter umbras aguntur; propter quod dicit Prophetæ Psal. 38. *In imagine hominem pertransire*, ut interpretatur D. Thomas; ideoque hæc vita comparatur somno, in quo umbræ, inanisque 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 perfecte felix, sed quibus se dirigere, ac erigere possit ad beatitudinem cupiendam, quærendam, obtinendam.

6. Demum idem suadetur ex egregio discrimine, quod statuit D. Thomas inter Angelum & Hominem, quale cernitur inter cœlestia corpora & sublunaria. Nam ut illa suam naturalem perfectionem in sua productione statim sortita sunt, ista vero per motum ducuntur ad perfectionem suam successive proficiendo; sic Angeli statim in sua productione omnem naturalem perfectionem, ac prout beatitudinem naturalem, obtinuerunt; at vero Homo, ut ad illam perveniat, motu quodam eget & longiuscula via, quæ est ipsa vita, quam agimus, qua ad seculum intelligentiarum, id est, ad ipsam veritatis intellectualisque luminis patriam, pergimus: Ergo in hac vita felicitas consistere nequit, sed solum viæ ad felicitatem.

Secunda vero pars est de Fide, quantum ad felicitatem supernaturalem; quantum vero ad naturalem, de qua sola nobis sermo est, eam D. Thomas in pluribus locis insinuat, fereque eadem rationes probant, quas pro felicitate supernaturali adducit. Inter Antiquos vero cum Aristoteles, ut supra ex D. Thoma notavimus, rem indecisam reliquerit, Plato eam accerrime semper adstruxit cum Pythagora, Trismegisto, pluribusque aliis; præcipue vero in Phædone & libris de Repub. ac legibus, ubi ait: *Quod cum e vita decesserimus, si modo purgati exeamus, tunc verum ipsum, & id, quodontos, id est, vero est, Deum videlicet, intuentes, fruemur re tantopere nobis concupita, hoc est, veritate, ac rerum omnium cognitione. Itaque sicut oculo virtus, munusque nullum est, si lux absit, ipseque in tenebris agens sempiterno more consumitur; si vero accedat Sol ipse nobis, fungitur*

ut & vita sua, magnoque cum gaudio spectat & agit: sic intellectus noster corpore solutus, si desit ei lux veritatis, Deus scilicet, torpeat, mereaturque necesse est, si adsit, letetur, ac fruatur ea luce, in qua insunt vitae, expressaque rerum omnium species: quo fit, ut felicitas nostra sita sit in perfecta pura sapientiae Divini luminis affectione. Quid praeclarius à Viro fidei lumine non illustrato potuit de futura illa felicitate praedicari?

Probari autem potest. Primo, quia felicitas debet esse praeium virtutis, sicut è contra summa miseria vitiorum poena; ut sic bene se habeat respublica Mundi, dum à supremo ejus Moderatore malis pro supplicio miseria, bonis vero pro praeio felicitas rependitur. Cum igitur in hac vita nec mali pro merito puniantur, nec bonitatis digna praeia referant; superest, ut perfecta felicitas bonis, & summa miseria malis in altera vita referatur.

2. Felicitas consistit in conversione ad Divina, ut patet ex dictis; Atqui intellectus separatus à corpore convertitur ad superiora & Divina, suas species & cognitionem à Deo immediate recipiens: Ergo felicitas perfecta contingere debet post separationem à corpore.

3. De ratione felicitatis est, ut sit à miseriis pura, mutationi non obnoxia, sed aeterna & inamissibilis; Atqui anima post separationem à miseriis liberatur, & in bono suo in aeternum desigitur, ac stabilitur: Ergo tunc veram obtinet felicitatem, per modum praeii pro honestis laboribus inamissibiliter concessi ab Authore naturae.

Contra conclusionem objici possunt difficultia quadam argumenta. Primo felicitas perfecta debet competere toti homini, & non parti solum; sicut & totus homo est, qui collaborat virtuti, cujus est praeium; Sed in altera vita sola superest Anima; resurrectio enim corporis non spectat ad ordinem naturae: Ergo felicitas perfecta nequit esse in altera vita.

Secundo si felicitas perfecta solum competeret Animae pro statu separationis, sequeretur, animam naturaliter inclinari ad separationem; Atqui potius refugit separationem à corpore: Ergo in illa non obtinetur vera felicitas.

Tertio si in separatione obtineretur felicitas, sequeretur, conjunctionem ad corpus non esse propter melius animae, quippe cum in ea obtinere non possit suum bonum. Consequens est falsum, ut patet ex D. Th. 1. p. q. 89. a. 3. Ergo, &c.

Resp. Platonicos ab his argumentis se se facile expedivisse, dicendo, corpus non pertinere ad essentiam hominis, sed hominem esse Animam solam, ut etiam ob-

ser.

servat D. Thomas loco proxime citato . Verum, quia secundum nos, & secundum veritatem corpus est essentialis pars hominis, ideo argumenta videntur difficilia, sistendo præcise intra ea, quæ naturaliter fieri videmus . Cujus ratio est, quia licet homo condi potuerit in statu naturæ puræ; attamen de facto non est in eo conditus . Unde res humanæ aliter disponuntur propter ordinem gratiæ, cui subjacent, quam fuissent in statu naturæ puræ dispositæ præcipue quantum ad moralium virtutum præmia, & flagitiorum punitionem .

Ildefonsus Thomista egregius putat, quod stante ordine naturæ puræ corpus etiam ad consortium perfectæ felicitatis pertinuiſſet, quatenus Author naturæ viros bonos mori non permisisset, sed ad meliorem vitam integros transfuſiſſet, ut contigit sancto Henoch . Vel certe si mori permisisset, statuto tempore illos reſuscitaſſet, in integrum præmiandos . Hæc solutio fundamentum habet in D. Th. 4. cont. Gent. c. 79. ubi probat, reſurrectionem fieri debere rationibus etiam in ordine puræ naturæ convincentibus, inter quas est illa, quæ petitur ex perfectæ præmii retributione .

Verum si hæc solutio non placeat, absque recurſu ad reſurrectionem, ſatisfieri poteſt argumentis, dicendo ad primum, beatitudinem perfectam naturalem ſoli Animæ competere poſſe, utpote cum in intelligibilibus 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 formeretur, 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, quod ſicut puer naturaliter reſugit exire ab utero matris ante ſtatum à natura tempus poſtquam vero ſatis, ut ita dicam, ad vitam maturuit, extra prodigere geſſit . Ita & Anima in ſtatu naturæ puræ creata reſugereſt ante ſtatutum tempus à corpore exire, appetente vero matura ſeneſcunt, & jam per virtutem meliori vitæ aptior facta, nihil prohiberet, quin appetereſt, appetitu elicio, & ſecundum partem ſuperiorem, diſſolvi & conjungi Authori 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, iſſi enim duo ſtatus &

conjunctionis, & separationis sunt propter bonum Animæ etiam in ordine naturæ puræ; quatenus in primo per bona opera dignam se reddit præmio in altero statu recipiendo. Cæterum absolute loquendo & abstrahendo ab omni perfectione in præmium virtutis reddenda, proindeque à felicitate, sitne perfectior Anima corpori unita, quam separata, & modus intelligendi sine corpore perfectior, quam in corpore, aliaque ejusmodi ad naturam Animæ separatæ spectantia discutere non est hujus loci. Videri potest D. Thomas 1. p.q. 89. a.1. & ibidem Cajetanus.

SECUNDA CONCLUSIO.

Potest homo etiam in hac mortali vita aliqualem, imperfectamque felicitatem obtinere. Conclusio vix ab ullo negari potest. Eam perpetuo docet Aristoteles, & non semel S. Th. 1. 2. q. 5. præcipue a. 3.

Probatur ratione, quam ibidem innuit S. Doctor. Etenim ut felicitas perfecta consistit in perfecta participatione summi boni, ita & imperfecta felicitas in aliqua ejus participatione; Atqui homo non est ita elongatus à Deo in hac mortali vita, quin summum illud bonum possit aliquammodo participare cognoscendo, amando, & pro suo modulo imitando optimum illum Mundi Principem: Ergo potest aliquam felicitatem, etiam in hac mortali vita obtinere. Sed res uberius expendenda est. Itaque sit.

§. II.

In quo sita sit hujus vitæ Felicitas, quavè ratione possit obtineri.

Cum omnis authoritas Philosophiæ consistat in beata vitæ comparanda, ut optime dicit Cicero lib. 5. de Finib. hic infumendus foret non unus paragraphus, sed totus operis nostri conatus. Ecquid enim optabilibus, quidve Philosophorum omnium cura & investigatione dignius, quam ut tandem certo noverint homines; in quò posita sit vera felicitas, quavè ratione valeat comparari? Verum quia res, ut olim omnibus Philosophis obscura visa est, ita non facilis & explorata habetur beneficio Evangelii, quò nobis commonstratæ sunt veræ beatitudinis semitæ, traditaque ea vivendi ratio, quæ quæ tenent, non modo immensis bonis, atque omni spe humana majoribus, quæ nempe præparavit Deus diligentibus se, in futuro cumulabuntur: sed etiam præsentis vitæ cursum optime, ac quantum finit condicio mortalis vitæ, felicissime peragunt:

gunt : Idcirco nihil necesse est officium à Christo , tam
luculenter expletum , ex Aristotele , ac humana ratione
operosius emendicare . Vt tamen tantisper hanc Moralis
Philosophiæ partem : quantum lumine naturali fieri po-
test , attingamus , sit .

PRIMA CONCLUSIO.

Nemo rationis compos est , nullaque vitæ conditio ,
cui non suppetant mediæ vitæ præsentis bene , ac
felicitè transigendæ : unde semper in culpa hominis est ,
quod sit vere miser , etiam in hac vita . Dixi *vere miser* ,
nam quæ vulgo *miseria* dicitur , cum scilicet infans desi-
deriis affatim vitæ comoda non respondent , vitari qui-
dem per sæpe nequit ; at non est vere miseria , ut patebit
ex infra dicendis .

Conclusio in primis constat omnium Sapientium con-
sensu , qui toti sunt in refutandæ inscitia vulgi existiman-
tis , vitæ bene , ac beate 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. adversus quem errorem acriter
sic insurgit Horatius Epist. 11. lib. 1.

Strenua nos exercet inertia : navibus , atque

*Quadrigis primus BENE VIVERE : quod petis , hic ,
est ,*

Est Ulubris ; animus si te non deficit equus .

Memorat autem Ulubris , speciatim , nempe ignobilem
Italiæ vicum , ut doceat nullum locum , nullamve con-
ditionem excludere à vita bene , ac felicitè ducenda .

Probatur ratione . Natura & Deus non deficiunt in
necessariis ; Sed nihil tam necessarium homini , quam ut in
promptu habeat mediæ vitæ optimè , ac felicitè transi-
gendæ : Ergo ea nemini prorsus negata sunt , sed paterna
Dei liberalitate unicuique pro suo captu , ac modulo
concessa ; adeo ut in culpa ejus sit , quod iis non utatur .
Et sane impium est existimare , Authorem naturæ , cum
nostro corpori tam solerter providerit omnia necessaria
ad obtinendam , tuendamque optimam ejus habitudinem
adeo ut , cum aliquid ex iis deficit , manifeste appareat
non esse in culpa artificem , sed materiam perpetuitati
repugnantem ; Animo vero , rei tam excellenti , dene-
gasse mediæ ad consequendam , tuendamque bonam ha-
bitudinem , in qua consistit vera felicitas , adeo ut non
hominis culpa sit , sed naturæ duritia , quod miser ex-
sistat .

Confirmatur inductione . Quippe , dum convertimus
men-

mentis oculos in tantam varias hominum conditiones, videmus, splendorem conditionis & abundantiam rerum, quas vulgus habet, ut media certa ad felicitatem vitæ, aut parum, aut nihil ad eam conferre, sed quamplurimos in illis sublimioribus conditionibus, atque in rerum omnium copia miserrimam vitam ducere, nempe nequitia, curis, invidia, timore, dolore, cupiditatibus, ira uno verbo omnibus animi ægritudinibus misere divexitam. Cum è contra alii in re tenui & angusta, imo, ut vulgus existimat, in ratione vivendi satis dura, felicis, ac bonæ vitæ suavitates omnes degustent. Cujus quidem rei, cum hæc scriberemus, incidit illustre testimonium Viri pietate heroica, eruditione insigni, candore, ac celsitudine animi incomparabilis R. P. Vincentii Baronii Inquisitoris Tolosani Ordinis Prædicatorum. Quippe optimus senex morbo, quo brevi confectus est, prostratus, cum occasione dolorum, quibus lancinabatur, incidisset nobis de hujus vitæ miseris sermo, in hæc verba non sine insigniri quadam explicantis se internæ suavitatis nota prorupit: *Sibi quidem magnopere ingratos videri homines, qui innumeris cumulati beneficii propter pauca incommoda Deum incusant. Se vero, cum recogitaret, quanta bona mihi merenti contulisset Deus, etsi ad nativum nihilum sibi redeundum foret, pro anteaacta vita infinitam gratiam illi habiturum. Adjecit præterea, quod etsi ad rem nunc minime facit, tacendum tamen non est: Se imminentem aternitatem ita expectare, ut divino de se judicio, quodcumque tandem foret, libentissime subscriberet, probe tenens, optimum Patrem Deum, nihil iustius optimum de suis filiis decreturum. Atqui vir egregius durum vitæ genus perpetuo coluerat, ab omnibus illis, in quibus fatui homines prosperæ, felicisque vitæ rationem reponunt, quam maxime alienum; imo cum incurrentibus molestiis, tum sponte susceptis laboribus asperissimum; Sed cum ea, quæ erat, æquitate animi rem æstimaret, censebat, vitam bonam, in quantavis dura conditione, nunquam esse miseriam, illique tantum suavitatis inesse, quantum satis est ad eam habendam, ut magnum Dei beneficium, ac beatitudinem quandam imperfectam.*

Nec vero his repugnant querelæ illæ in Sanctorum, tam frequentes adversus hanc vitam. Hæ quippe rejiciendæ sunt in vitia ipsa, quibus bona vitæ corrumpuntur. Aut certe nihil aliud probant, quam felicitatem hujus vitæ, quantumvis bonæ, non esse plenam, imo comparatione melioris, quam speramus à Deo, videri nullam. Cæterum omnium sententia fuit, in bona vita satis suavitatis esse, ut etiam sine alio præmio amari, ac coli debeat.

Obijci potest argumentum, quod queruli homines palmare putant, nempe petatum ex miseris, quibus etiam boni gravantur. Ut cum acerbè torquentur, cum fame pereunt, cum obruuntur calumniis, aliisque ejusmodi, quæ satis esse videntur ad expungenda penitus omnia felicitatis lineamenta.

Sed respondeo in primis, maximam partem miseriarum, quibus premitur vita, prefici ex nostra insipientia & nequitia, ut merito celebraverit D. Chrys. *Neminem laedi, nisi à se ipso*. Et Poeta quidam:

Quam falso accusant superos, stultique queruntur

Mortales: etenim nostrorum causa malorum

Nos sumus, & sua quemque magis recordia vexat.

Quapropter, his amaritudinum fontibus per virtutem semel probe occlusis, pauca, eaque levia restant mala, quæque majoribus bonis diluta non penitus corrumpunt bonæ vitæ suavitatem, quamvis fateamur illam minuere. At non contendimus hic felicitatem perfectam.

Addo præterea, quæ vulgo habentur ut magnæ miserix, dum scite tractantur, cedere in bonum vitæ, atque adeo in partem felicitatis. Nempe sunt ut fructus acerbi, qui cum ex se nihil habeant, nisi ad cruciandum gustum. conditi tamen cedunt in delicias.

At audiendus hac in re Aristoteles lib. I. Ethic. cap. I. In his (nempe calamitatibus vitæ) splendet, atque elucet ipsum honestum; cum quis multas & magnas calamitates fert leniter & placide; non quod doloris sensu careat, ut deinceps voluerunt Stoici) sed quod generosi & magni sit animi. Imo qui vere bonus & bene sane mentis est, omnes fortunæ casus (non solum) decenter & ex persona suæ dignitate feret (sed etiam) ex iis res pulcherrimas aget: quomodo bonus imperator eo exercitu, qui præsto est, semper utitur bellicosissime; & peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delatæ sunt, calceum pulcherrimum conficit. Unde concludit peregrei, **SI VIRTUTES VITÆ DOMINÆ SINT, NULLUS BONIS EX BEATO MISER ESSE POTEST**, quamvis vulgo talis habeatur, si in Priami calamitates, id est, maximas, incideret. Ob hanc causam vocat virum perfectam virtute instructum, *Tetragonum sine vituperio*, id est, perfectum, & exactum, eo quod, ut explicat S. Thomas lect. 16. sit ad similitudinem corporis cubici habentis sex superficies quadratas; propter quod bene fiat in quolibet superficie: similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet. Imo fortunæ casus sua sapientia emendans, eos in suum commodum inclinat, ut peritus Nauta contrarios ventos: cum è contra insipiens etiam prosperos eventus in sui cruciatum, & perniciem tandem convertat. Quam industriam ad bene vivendum capitaliter necessariam

lepidè his versibus expreſſit Terentius in Adelphis,
 Ad. 4. Sc. 7.

Ita vita est hominum, quasi, cum ludas Tesseris:

Sic illud, quod maxime opus est jactu, non cadit,

Illud, quod cecidit forte, id arte ut corrigas.

Adde hunc conflictum animi nostri, cum calamitatibus vitæ, atque splendendam de illis victoriam, (si res æque æstimemus) esse iucundiorē omnibus bellicis expeditionibus. Ut igitur Imperator non semiferum existimat, cum multis, magnisque laboribus insignes victorias reportarit, sed magis ex eo letatur; ita potiori jure Vir bonus felicitati deputare debet hanc virtutis suæ cum calamitatibus luctum, emergentesque exinde victorias.

Instabis. Non omnes habent hunc mentis vigorem, illamque ingenii præstantiam, qua possint tam sublimia pervidere, præcipue in adversis: unde facile se obrui sinunt: Ergo non habent media ad vitam feliciter agendam.

Resp. Stupidiores posse sapientioribus credere, ac se se formandos tradere: etenim ut recte Horatius Epist. 1. lib. 1.

Nemo adeo serus est, ut non mitescere possit,

Si modo cultura patientem commodet aurem.

Cæterum, qui æque per se valent ad rectum dispiciendum, tenendumque, nec sapientioribus obtemperant, audiant, inquit Aristoteles 1. Eth. cap. 2. Hesiodi versus:

Optimus est, sese qui novit cuncta magistro,

Ad finem usque videns, quæ semper sunt meliora;

Et bonus ille etiam, qui paret recta momenti.

Atqui mentis inops aliorum audire recusat

Consilia, hic malus est, telluris inutile pondus.

SECUNDA CONCLUSIO.

ETiam imperfecta illa præsentis vitæ felicitas non est posita in aliqua re creata, sed in Deo, nempe quatenus homo illi adhæret, ut Authori naturæ, ac fontibus bonorum, quantum sunt mortalitatis conditio.

Conclusio est capitaliter contra Epicureos, qui eo furoris erupere, ut putarent, non posse jucunde, id est, feliciter vivi, nisi sublato omni cum Deo commercio, omnique providentia. Ad instar nempe perditissimorum civium, qui sub optimo Principe semper pavidi, cum demum se felices, ac securos arbitrantur, cum illum trucidaverint, aut in ultimas oras abiegaverint. Ecquid enim aliud sonat seditiosa illa Vellei Epicurei vox apud Ciceronem lib. 1. de Natura Deorum? Itaque impossibilis

cervicibus nostris sempiternum Dominum, quem dies & noctes timeremus. Qui enim non timeat omnia providentem, & cogitantem, & animadvertentem, & omnia ad se spectantem, curiosum, & plenum negotii Deum; Horrendam sane blasphemiam, & quas mirum potuisse homini venire in mentem. At, ut exclamat Sapiens, Eccli. 17. *Quid nequius, quam quod excogitavit caro & sanguis; Atqui ante illa generis humani pestes longè aliter senserant prima Græca Philosophiæ lumina, quorum, referente Plutarcho lib. de Audit. capitale ad bene vivendum præceptum illud fuit, epi-theo. Sequere Deum. Quapropter Aristoteles Ethic. lib. 10. cap. 9. cum beatam vitam definisset: Quæ fungeretur muneribus virtuti consentaneis, eam tandem ex eo cumulatè beatam fore ait, quod conjungat Deo ut amico: Erit, inquit, sapiens Deo carissimus; & tunc hoc modo erit beatissimus. Quamquam, ut verum fateamur, peccarunt omnes antiquitatis Philosophi, quod cum ipsa rei perspicuitate convicti cogerentur fateri, summam beatitudinis esse Deo conjungi, id tamen dictis & factis admodum frigide celebraverint, ut merito queratur Apostolus ad Rom. 1. illos, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificasse. At exinde non fit præjudicium veritati solaribus hisce radiis splendidiori, sed solum inde conjectandi ansa datur, genus humanum grandi, & in omnes vulgata plaga percussum, ac malo quodam genio agitatum, hoc ad felicitatem iter tam apertum tam planum, tam simplex, nec satis videre, nec prorsus tenere valuisse.*

Probatur conclusio iis argumentis, quibus superius demonstravimus, appetitum hominis satiari non posse, nisi conjungatur ipsi bonorum fonti; proindeque plenam ejus beatitudinem esse perfectè Deo conjungi; inchoatam autem, cum incipit ipsi adhærere. Scilicet res se habet in hac rerum universitate, ut in ordinatissima civitate: ut enim in ista felicitas cujusque civis est, ut adhæreat in omnibus optimo principi ac legislatori, atque hoc pacto tuta & tranquilla vita in civitate perfruatur: sic omnis nostra felicitas, ut viventes in illa mundana spirituum republica, pro viribus jungamur supremo illius regi Deo, atque hoc pacto sub ejus optima ditione vitam bonam, ac securam agitemus. Sed ut res dicatur explanatus.

TERTIA CONCLUSIO.

Conjunctio hominis cum Deo, in qua hujus vitæ felicitas posita est, perficitur Intellectu & Voluntate. Intellectu quidem, quatenus de Deo rectè sentimus. Voluntate vero, quatenus illi, ut optimo legislatori placide.

acide, ac studiosè in omnibus subijcitur, affectuumque nostrorum cursum eo modo dirigimus, quo illi gratum esse intelligimus.

Antequam probetur conclusio, tantisper declaranda est. Igitur cum conveniat, hominis beatitudinem attendendam esse secundum functiones mentis, cognitionem scilicet & affectum, manifestum est, illum non posse aliter conjungi Deo, ut objecto beatificanti, quam utraque hæc functione, cognitione scilicet & effectu. Sed cum duplex sit cognitio Dei, altera subtilis & arguta, quam homo acquirit laboriosis contemplationibus, ac disputationibus altera vero simplex, naturalis, & nulli non pervia, quam etiam maxime rudex facile possunt consequi. Quamquam prima, utcumque conferat ad vitæ felicitatem, uti & aliz 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 rationis participes sint. Ejus bonitatem, ac benignitatem tantam esse, ut nullus melior princeps aut optari, aut cogitari possit. Ea præditum esse sapientia, ut nihil ordinatius, quam quod ille disposuerit. Omnia in ejus manu esse, nec quidquam nobis contingere posse, nisi ejus bonitate approbante, ac sapientia ordinante. Nos, si boni esse velimus, ei carissimos fore, ut filios ingenuos optimo patri. Erratris nostris, cum tamen illa fortis emendavimus, in ejus clementia præsidium fore; nec nos unquam deserturum, nisi nostra insipientia, ac nequitia nos perdere priores ipsi decrevimus. Nihil nobis metius esse, quam illi obsequi, illum pro modulo nostro imitari, justitia, clementia, bonitate, prudentia, omnibus demum virtutibus, quas in eo summas intelligimus. Huic labori, ac studio magnum præmium apud illum nobis fore, quamquam & istud maximum sit, illi placere. Hæc igitur & similia, quæ inspirante, ac ubique resonante natura facile quisquis sanæ mentis intelliget, si animo alte defixa, ac probe explorata habuerimus, contendimus, fore columna vitæ bene, ac beate 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 odorem, splendoremque respiremus, &c. His ita constitutis.

Probatur conclusio. In ea conjunctione posita est vera vitæ beatitudo, cui insunt omnes omnino dotes, omniaque bona, quæ Philosophi optarunt ad beatitudinem;

At-

Atqui in illa cognitione Dei & affectibus illi commensuratis cumulate repetitur, quidquid optarunt Philosophi ad veram beatitudinem: Ergo in illis consistit veræ vitæ beatitudo. Declaratur minor. In primis reperitur illa animi celsitudo, illudque *Honestum*, ac *Decorum*, quod unice bonum putavere Stoici. Quid enim celsius, quid honestius, ac magis decorum, quam adhærere Deo, illum imitari, ei carum esse? Reperitur itidem imperturbabilis animi adamantina firmitas, quam nulli eventus possint violare. Ecquid enim pavebit, qui certo tenet, nihil in vita evenire, quam quod jusserit amantissimus pater, optimusque amicus, qui nihil nisi optimum potest decernere imo nihil nisi quod tandem veritat in commodum amicorum suorum? Insunt quoque huic vivendi rationi præclaræ illæ vitæ rationalis functiones, quam habui Aristoteles, ut veram beatitudinem. Quæ enim præclarior functio, quam de Deo bene sentire, atque secundum illum totius vitæ cursum componeret? Adest pariter illa jucundæ vitæ vera suavitas ab Epicureistam celebrata, sed extra Deum, imo contra Deum, tam nefarie quesita, quam nec pavor irati numinis conturbet, nec mortis metus exagitet, nec cupiditatum inexplebilis fames cruciet, quæque dolores leniter ferat, bonis oblati tranquille fruatur, illaque usque ad medullas degustet. Qui enim Deum, ut par est, novit, & sincerè amat, eum habet non ut iracundum tyrannum, sed ut clementissimum principem, à quo nemo lædi potest, nisi qui sibi ipsi prius nocere voluerit, avertendo se ab hoc boni fonte. Mortem non timet, probe sciens, perficiente vita se non ruiturum in profundam nihil voraginem (quod ab Epicureis decantatum, mortis metum non lenit, sed auget) sed in manus Patris amantissimi, qui cum nobis nihil tale meritis vitam, ac multa bona dederit, majora secreto à mortali corpore animo concedet, si hic illum dilexerimus. Quam suavissimam spem celebrans Plato in Epimenide: *Præclara*, inquit, *spes est, fore, ut post mortem consequatur quis omnia, quorum desiderio accensus, instituerit, transigeritque quam optime potuerit vitam*. Cupiditate inexplebili non torquetur, quia certo novit, sibi nihil deberi, proindeque non modo pro sufficienti, verum etiam pro magno habet, quidquid illi Deus concesserit. Dolorem consolatur, non inani Epicuri dilemmate: *Si summus, brevis, si productior, levis*; sed constanti persuasione. Quæ Dei medicas manus non torqueret, nisi ut profint. Quæ in vita jucunda occurrunt præ cæteris suavis degustat, primo quia virtute, ut sale, condita sunt ei sapidiora. Deinde quod puriori sit palato, ac passionum agritudine in inime depravato. Postremo quod cum omnia vitæ bona

ha-

habeat, ut Dei beneficia, gratius illa suscipit de tam digna & amica manu, lætusque cogitat convivam magni regis. Imo, quia Deum habet ut amicum, non modo de bonis ab eo susceptis purissimam percipit voluptatem; sed etiam diviniore perfruitur delectatione, cum cogitat, quam bene sit amico suo: Quam sit potens: Quam late regnans: Quam dives: Gaudeat quippe de his omnibus, ut filius de paternis bonis. Cum vero tali modo affectum, animum afferet ad Mundi & Naturæ contemplationem, quam puro, quam casto, quam suavi gaudio perfundetur: Hic luce meridiana clarius perspiciet præsentis ubique Dei, idest, patris, & amici, potestatem, bonitatem, sapientiam, beneficentiam, quo nullum ei jucundius spectaculum. Nec ad hæc opus est Mente acuta, sed simplici, quieta, pura, & Deum amante. Huic Cæli enarrant gloriam Dei. Hæc in Divinis Operibus exultat. Huius sunt castæ illæ jubilationes: *Quam magnificata sunt opera tua, Domine: omnia in sapientia fecisti: impleta est terra possessione tua: tuus est Dies, & tua est Nox: Tu fabricatus es Auroram & Solem, alia, quæ ex hac plenitudine gaudii Regius Vates passim, ac præcipue toto Ps. 10 effundit.*

Sed fusior essem, si singula persequerer. Tantum. quæso, te, tantisper proponastibi animo virum cujuscvis fortis & genii, sed cui alte animo infederint cognitio & amor Dei, emergentesque exinde affectus, ut à nobis tantisper delineati sunt; plane eum habebis, non modo ut beatissimum hominem, sed ut visibilem quendam Deum. Quæ cum ita sint, nihil læcundandum, sed capeſcenda uniuersum nostrum hæc vitæ forma, atque contra omnes vitiorum impetus constanter tenenda: Sed rem delibasse sufficiat: est enim, ut superius monuimus, exigenda uberior horum cognitio ex fontibus Christi, qui hæc naturaliter quidem manifesta, sed tam parum à Philosophis animadversa commostravit; atque insuper adjecit longe præstantiora bona, spem, ac sortem nostram in immensum superantia, adoptionem filiorum, gratiæ Thesaurus, Spiritus sui consolationem, amoris innumera pignora, regni hæreditatem, æternæ vitæ societatem, &c. Sed de his ad Theologiam.

9. II.

*In qua Operatione consistat essentialiter
Beatitudo formalis.*

Beatitudo, seu Felicitas formalis, ut supra diximus, est summi boni possessio; seu actio, qua illud consequimur. Porro, ut ostendi, summum hominis bonum est Deus. Unde formalis beatitudo consistit in ea operatione, qua Deo jungimur, ac illum posidemus, quæ quidem alia esse nequit, nisi partis intellectivæ: non enim sensu, sed mente Deo jungimur, quippe cum sit bonum intelligibile, non sensibile. Hæc apud omnes rata sunt. At cum in parte intellectiva duæ sint facultates, quæ Deum attingunt, Intellectus, & Voluntas, subtilior movetur questio, Vtrius potentia actus hæc in re primas obtineat, atque adeo essentiam formalis beatitudinis constituat. Scotus præfert actum voluntatis. S. Thomas, Thomistæ omnes, pluresque alii præferunt actum Intellectus. Quidam ex utroque essentiam beatitudinis constituunt. Pro resolutione sit.

PRIMA CONCLUSIO.

Beatitudo formalis non consistit essentialiter in pluribus actibus.

Conclusio supponit distinctionem hic apprimè observandam Beatitudinis quoad statum, & quoad essentiam. Beatitudo quoad statum est integra complexio bonorum omnium, quæ statui beato debentur: unde a Boetio definitur. *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Beatitudo quoad essentiam est Consecutio summi boni, ex qua cætera bona prosuunt: unde licet hæc desint, modo summum bonum possideatur, stat beatitudo quoad essentiam. Vt Sancti Deum videntes, etsi gloriam corporis nondum habeant, quæ tamen ad plenitudinem beatitudinis requiritur, *beati* nihilominus essentialiter dicuntur, quod Deum mente possideant. His positis.

Probatur. Beatitudo essentialis est actio, qua homo primario consequitur, ac possidet summum bonum; Sed illa actio est unica: Ergo beatitudo essentialis consistit in una actione. Major constat ex jam posita definitione. Minor probatur. 1. Quia illa actio est omnium præstantissima: Ergo unica. 2. Bonum simplex & unum una quoque actione ipsi correspondente possidetur; Sed summum bonum est unum & simplex: Ergo una ei correspondente actione possidetur. 3. Summum hominis bonum est Deus, *Philos. R. P. Gaudin. IV. Pars.* C ut

ut supra ostendimus. Deus autem est bonum intelligibile, ut patet, proindeque, ut infra ostendimus, intellectiōne, seu contemplatione possidetur: Sed illa contemplatio est una simplex actio, ut constat: Ergo possessio summi boni est posita in una tantum actione.

Confirmatur. In pluribus ordinate se habentibus, oportet, esse unum principale; cui cetera subordinentur; imo ordo in eo consistit, ut multa reducantur ad unum. Unde tritum, ac verissimum effatum est: *Omniem multitudinem reduci debere ad unitatem*; Atqui actus pertinentes ad beatitudinem ordinati esse debent. Ergo debent reduci ad unum primum & principale, qui proinde essentialē beatitudinem constituit.

Obji. Felicitas est summum bonum, summaque perfectio; Sed plures operationes sunt meliores, quam unica. Ergo in pluribus consistit felicitas.

Resp. Distinguo maiorem: Felicitas est summum bonum, summaque perfectio: aggregative & extensive, nego: radicaliter & intensive, concedo. Differt enim felicitas quoad statum a felicitate quoad essentialē, quod illa sit aggregatio bonorum & perfectionum omnium ad felicitatem concurrentium; ista vero sit in illis perfectiōnibus excellentissima, in qua cetera, ut in fonte continentur, & ad quem reducuntur. Porro haec una est. Addi posset, felicitatem formalem non esse summum bonum ut quod, & entitative, sed ut quo & consecutive, id est, operationem, qua consequimur primario & principaliter summum bonum, quae non est nisi unica.

Instabis. Felicitas essentialis debet implere omnia iusta desideria; Sed unica operatio ea non implet; quippe aliae operationes supersunt expetendae: Ergo felicitas essentialis non est unica, sed multiplex operatio.

Resp. Distinguo maiorem: Felicitas essentialis debet implere omnia iusta desideria; formaliter, nego: radicaliter; concedo. Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Quemadmodum enim essentia hominis non debet formaliter dare, sed solum radicaliter praestinare omnia, quae pertinent ad hominem; ita nec felicitas essentialis debet formaliter dare omnes perfectiones ad statum felicem pertinentes, sed solum radicaliter eas praestare.

Urgebis. Felicitas essentialis consistit in unione perfectissima cum summo bono; Atqui per unicam operationem non fit perfectissima unio, quippe cum adhuc supersit ulterior peragenda per alias operationes: Ergo felicitas non consistit una operatione.

Resp. Distinguo maiorem: Felicitas consistit in perfectissima unione; perfectione primaria & possessiva, concedo:

da; perfectione omnimoda, nego. Essentia enim rei est id, quod est perfectissimum in re, non quidem perfectione omnimoda, quippe cum ulterius perficiatur per accidentia superaddita; sed solum perfectione primaria, a qua, ut a fonte alia profluunt;

SECUNDA CONCLUSIO.

Felicitas formalis non potest consistere in actu voluntatis.

Probatur ratione fundamentali D. Thomæ 1. 2. q. 3. ar. 4. Felicitas est essentialiter consecutio summi boni; Sed impossibile est, consecutionem summi boni esse actum voluntatis: Ergo felicitas formalis non est essentialiter actus voluntatis. Major patet. Ut enim felicitas objectiva est bonum summum, quod felices, ita felicitas formalis est consecutio illius boni. Minor probatur tribus momentis.

1. Ex ipsa ratione voluntatis, quæ est inclinatio in bonum. Inclinatio autem non est assecutiva boni, alias ut assequeremur bonum, satis esset ipsum velle. Imo non tangit bonum nisi affective, in quantum affectus ejus terminatur ad ipsum; cæterum actus effectivus, & possessivus boni fit per aliquid aliud, quam per inclinationem, & affectum ad ipsum: Vt si sit bonum sensibile, per sensum; sicuti harmonia sonorum possidetur auribus, sapor gustu, &c. Si sit bonum naturale, per unionem naturalem, puta per contactum & indistantiam localem, quomodo lapis possidet centrum; vel per inhaesionem. sicut homo possidet sanitatem. Si vero sit bonum intelligibile, per intellectus, sicut doctus intellectu possidet scientiam.

2. Inductione, nam ut insinuat D. Thomas 1. 2. ar. cit. & amplius declarat in 4. Dist. 49. q. 1. ar. 1. Omnis actus voluntatis erga bonum vel est inclinatio in bonum absens ut amor, desiderium, spes, intentio, &c. vel quietatio in bono presenti, 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 fit illius assecutio, constat ex terminis. Quo vero etiam quietatio in bono non fit assecutio illius, suadetur: nam quies in bono supponit possessionem & assecutionem ejus, siquidem ideo voluntatis motus quiescit, quia respicit bonum ut possessum, quod respiciebat antea ut acquirendum: Ergo quies in bono non est ejus adeptio, sed potius complac-

centia de adeptione præsupposita, seu affectio consequens ex possessione boni.

3. Demum suadetur eadem minor, specialiter de amore & fruitione. Nam amor abstrahit a præsentia & absentia; amamus enim bonum & absens & præsens. Fruitio vero, cum sit jucunda quies in bono posseto, non facit possessionem boni, sed eam consequitur: ut enim egregie observat D. Thomas 1.2.q.3. ar. 4. voluntas fruitur bono & delectatur in ipso, ex eo quod sit præsens & possetum; non autem e converso bonum sit possetum & præsens, ex eo quod voluntas fruitur ipso, & in eo delectatur.

Objic. Plures Patrum autoritates, qui reponunt felicitatem in gaudio, delectatione, fruitione, jucunda, fructiva, suavique Dei præsentis dilectione, &c. quas omnes referre longius esset; imo Scriptura vocat felicitatem *gaudium*: Ergo est actus voluntatis.

Resp. In locis, quæ adduci solent, Patres solum descriptivè definire beatitudinem, non vero essentialiter. Patres enim rethorice magis, quam philosophice res tractare solent; ideoque frequentius utuntur descriptionibus, quæ sunt rhetoricæ definitiones, rem per proprietates & adjuncta notiora explicantes, quam subtilibus & quidditativis definitionibus. Scriptura vero vocat felicitatem *gaudium*, non formaliter, sed objective, quatenus felicitas est summi gaudii objectum: quo loquendi modo Christus vocari solet *nostra spes, salus, amor, corona, gaudium, &c.* non formaliter, sed objectivè.

Objic. 2. Ex ipso D. Thoma in 4. Dist. 49. q. 1. ar. 1. quæstionc. 1. ad 3. homo perfectius conjungitur Deo, qui est felicitas ejus, per affectum, quam per intellectum; Atqui felicitas essentialis consistit in perfectissima conjunctione cum bono: Ergo sit per affectum.

Resp. Ex eodem D. Thoma ibidem, ideo hominem perfectius conjungi Deo per affectum, quia unio affectiva supponit intellectivam, cui advenit decorans & perficiens ipsam, sicut proprietas essentialiam. Primo enim necesse est, assequi bonum intelligibile, & hoc fit, ut mox dicetur, per intellectum. Deinde ex effectiva consecutione derivatur in voluntatem quædam affectiva adhesio & veluti spiritualis complexus boni posseti, quatenus ei tanquam centro affectio uniuntur & adhærent, cupientes ipsum firmiter retinere. Vnde in forma: homo perfectius unitur bono per affectum; perfectione consummativa & completiva, concedo; perfectione essentiali & quidditativa, nego.

Instabis. Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus & consecutivus summi boni, quam ullus alius; Ergo in
eo

eo felicitas essentialiter consistit. Probatur antecedens: nam proprium amoris, qui est actus voluntatis, est unire amatum cum amante, ut probat D. Thomas 1. 2. qu. 28. ar. 1. Vnde Dionysius cap. 4. Divin. Nom. vocat amorem *omni unitivum*, & S. Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 19. Amor, inquit, est *junctura quedam, duo copulans*. Immo amor est transformativus: unde S. Augustinus Tract. 2. in Epistolam Joan. *Si terram diligis, terra es; si Deum, Deus eris*, & confessionum lib. 4. cap. 6. *Quidam bene dixit de amico suo, dimidium esse anime sue*: Ergo perfectissima unio sit per actum voluntatis.

Respond. Distinguo antecedens: Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus; unione affectiva, concedo; unione effectiva & possessiva, in qua consistit felicitas, nego. Voluntas enim & amor non uniunt possessive, ut ostensum est in probatione, sed solum affective. Quæ affectiva unio præcipue consistit in tribus. Primo per appropriationem, quatenus amicus se habet ad amicum, sicut ad se ipsum in amore amicitiae, ipsumque reputat alterum se: unde communiter dicitur, *amicus est alter ego*; in amore vero concupiscentiae amans se habet ad bonum amatum, non ut ad se, sed ut ad aliquid sui. Secundo per conformitatem, quatenus amor est, quædam coaptatio cum re amata, & amicorum est idem velle & nolle. Tercio per ecstasim & raptum, quatenus amor si sit fortis, rapit omnes affectus & cogitationes amantis ad amatum: in quo sensu dixit Christus: *Ubi est thesaurus tuus, ibi erit & cor tuum*, id est, affectus & cogitatio: quomodo etiam intelligi potest illud Platonis effatum: *Anima magis est ubi amat, quam ubi animat*. Cæterum unionem effectivam & possessivam amor non facit, sed querit; in quantum instigat ad eam, sicut gravitas ad centrum: ut voluptuosus per voluntatem instigatur ad cibos delicatos, quos tamen gustu consequitur; & amici, ut refert Aristoteles 2. Polit. cap. 2. ex Aristophane: *per amorem desiderant fieri unum*; sed, quia ex hoc accideret & vel ambos, vel alterum corruptum, quarunt unionem, qua decet & convenit, quam consequuntur per familiarem convivium, & colloquutionem.

Urgebis. Felicitas essentialis est quid ultimum; Sed actus voluntatis, scilicet fruitio & delectatio, sunt ultimæ operationes amici circa bonum: Ergo felicitas essentialiter consistit in actu voluntatis.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas essentialis est quid ultimum; simpliciter & per modum consecutionis, concedo; secundum quid & per modum complementi & proprietatis ex consecutione boni derivantis, nego. Et pariter

ad minorem : fruitio & delectatio sunt ultimae operationes ; simpliciter & per modum consecutionis , nego ; secundum quid & per modum ornamenti , complementi , & proprietatis , concedo : & nego consequentiam . Ut enim in generatione forma substantialis dicitur ultimus terminus simpliciter , proprietates vero ab ea dimanantes sunt solum quid ultimum secundum quid : ita felicitas essentialis , seu consecutio summi boni , dicitur simpliciter ultimus terminus , operationes vero illam consequentes , ut delectatio & fruitio , sunt solum quid ultimum secundum quid & per modum ornamenti & proprietatis : unde Aristoteles dicit , quod *delectatio est perfectio operis , sicut decor juventutis* .

Dices . Actus , in quo felicitas essentialiter consistit , debet respicere rem , qua sumus felices , sub ratione boni . Sed voluntas sola respicit obiectum sub ratione boni , intellectus autem sub ratione veri . Ergo felicitas essentialis pertinet ad voluntatem . Confirmatur . Eiusdem potentiae est tendere in bonum , & ipsum assequi ; Sed sola voluntas tendit in bonum : Ergo sola consequitur bonum .

Resp. Distinguo maiorem : Actus , in quo felicitas consistit , debet respicere rem , qua felices sumus , sub ratione boni appetibilis , nego ; consecuti , concedo . Et distinctione applicata minori , nego consequentiam . Felicitas enim sita non est in appetendo , sed in possidendo bono : unde actus , quo constituimur felices , non debet respicere bonum ut appetibile , sed ut consecutum . Quamvis autem sola voluntas respiciat bonum sub ratione appetibilis , est enim appetitus boni , non tamen sub ratione consecuti : sed si sit bonum sensibile , consecutio pertinet ad sensum ; si bonum intelligibile , ad intellectum . Ad confirmationem responderi posset eodem modo . Sed praeterea distingo maiorem : Eiusdem potentiae est tendere in bonum affective & ipsum consequi affective , nego ; eiusdem potentiae est tendere in bonum executive & ipsum assequi affective , concedo . Quamvis autem sola voluntas tendat in bonum affective , aliae tamen potentiae tendunt in ipsum executive , sicut sensus in bona sensibilia , & intellectus in bona intelligibilia : unde affectio & possessio boni ipsis competit , non voluntati .

TERTIA CONCLUSIO.

Felicitas formalis naturalis essentialiter consistit in actu intellectus , contemplatione scilicet perfectissima , quae intra naturae ordinem de Deo haberi possit : Supernaturalis vero in visione divinae essentiae , de qua Theologi .

Conclusio est non solum D. Thomæ, sed etiam Aristotelis, imo & Platonis egregie docentis: *Animam esse beatam, non ut pulchro & caro fruatur Deo, in quo est delectatio, quæ est actus voluntatis, sed ut vero, id est, per cognitionem, quæ est actus intellectus, tamen si pulchritudo statim consequitur; & proinde delectatio, ut in Philebo disserit, nec se juncta hæc esse possunt. Nemo enim Deum contempletur, nisi simul admiretur, & cognita pulchritudine bonoque amet cum summa oblectatione. Eandem tradunt Sancti Patres, qui a Theologis fuisse referuntur. Præceteris vero expressus est S. Augustinus lib. 82. qq. quæst. 5. ubi ex professo hanc difficultatem versans, concludit, felicitatem consistere in cognitione: Eo quod habere summum bonum nihil aliud sit, quam nosse. Vnde preleganter ait: *Quid est aliud beate vivere, nisi aliquid æternum cognoscendo habere? omnium enim præstantissimum est, quod æternum est, & propterea id habere non possumus, nisi ea re, qua præstantiores sumus, id est, mente: quidquid autem 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 hereditas, inquit, intelligendo & vivendo Deum possidetur.**

Probatur itaque Conclusio ratione S. Augustini, quæ utitur S. Thomas 1.2.q. 3. ar. 4. Felicitas essentialiter est consecutio & possessio summi boni; Sed hæc fit per actum intellectus: Ergo in eo consistit essentialiter felicitas. Major constat. Minor probatur. Summum bonum est bonum intelligibile, ut constat, Sed bonum intelligibile non aliter, quam intelligendo possidetur & habetur, ut sensibile sentiendo; Ergo ejus possessio & consecutio consistit in actu intellectus.

Illustratur amplius hæc ratio. Sicut se habet natura sensitiva ad bonum sensibile, ita & intellectiva ad bonum intelligibile; Atqui natura sensitiva non possidet, nec consequitur bonum sensibile per appetitum, sed per sensum, ut saporis gustatu, lucem visu, harmoniam auditu: Ergo & natura intellectiva intellectu bonum intelligibile possidet.

Confirmatur ex discrimine Intellectus & Voluntatis. Voluntas enim est inclinatio in objectum: unde S. Augustinus: *Amor meus pondus meum; eo seror quocumque seror.* At e contra Intellectus est apprehensivus objecti. Vnde voluntatis est querere bonum intelligibile, ac in eo possessio & apprehenso quiescere: at vero proprium est intellectus bonum illud possidere. Atque vel id confirmat ex-

perientia. Nam quantumvis nervos omnes contendat voluntas, nunquam bonum intelligibile se ipsa consequetur, sed quandiu ejus cognitio deest, absens dicitur, & voluntas inquieta manet: at cum mente percipitur, tunc possideri dicitur, & motus voluntatis quiescit.

Huic præcipuæ rationi quædam aliæ addi possunt.

1. Felicitas essentialiter consistit in operatione præstantissimæ facultatis; in subordinatis enim cætera ordinantur ad id, quod principalius est: unde merito Aristoteles 1. Ethic. c. 7. felicitatem definit operationem secundum perfectissimam virtutem; Sed, ut ostendimus in fine Phylicæ, intellectus est perfectior voluntate: Ergo in ejus actu felicitas consistit.

2. Ut arguit S. Thomas 3. Contra Gent. cap. 26. cum felicitas sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet, ut secundum eam potentiam ei conveniat, quæ est illi maxime & per se propria; Atqui potentia maxime propria intellectuali naturæ non est appetitus, sed intellectus: Ergo felicitas debet ei competere secundum operationem intellectus, & non appetitus, seu voluntatis. Declaratur minor. Quod est proprium rei ratione sui, est ei magis proprium, quam quod appropriatur ei tantum ratione alterius; Atqui intellectus est proprius intellectuali naturæ per se ipsum & ratione sui; appetitus vero non est proprius nisi ratione intellectus, quatenus ab eo dimanat, ipsumque participat: Ergo intellectus est maxime proprius naturæ intellectuali, non vero appetitus. Minorem luculenter offendit D. Thomas his verbis: *Appetitus omni bus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc, quod res diversimode se habeant ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum: quæ vero habent cognitionem sensitivam, & appetitum sensitivum habent; quæ vero habent cognitionem intellectivam, & appetitum cognitioni huic proportionatum habent, scilicet voluntatem. Ergo voluntas secundum quod est appetitus, non est propria intellectuali naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se est proprius intellectuali naturæ.*

3. Demum contemplatio summi veri, scilicet Dei, habet omnes conditiones ad veram felicitatem requisitas: nam præter quam omnia vitæ humanæ officia huic tantum ultimo fini suo inserviunt, ut pereleganter offendit D. Thomas 3. contra Gentes c. 37. est radix omnium ad felicitatem consequentium, ut amoris fructivi, quietis fatietatis sine fastidio, delectationis summæ, pacis, securitatis, amoris fructivi, &c. Obtinetque præterea quinque veræ felicitatis dotes a Boetio 3. de Cons. enumeratas; sufficientiam, quam promittunt divitiæ; jucunditatem;

tem, quam promittunt deliciae; celebritatem, quam promittit fama, reverentiam, quam promittit sapientia: securitatem, quam promittit potentia. Hæc quinque excellenter tribuit æterna, perfectaue Dei contemplatio. Sufficientiam quidem, nam per eam Deus habetur, qui solus sufficit. Et veritas perfecte cognoscitur, quod unum est intellectualis naturæ, qua talis, votum. Affert etiam iucunditatem, 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, quam qui Deum perfecte contemplatur; Tribuit demum securitatem a malis & in bonis: nam summa illa contemplatio in præmium virtutis in altera vita concessa, æterna est & inamissibilis, Deoque arctissime conjungit, in quo est omne bonum, ad quem nullum malum accedere potest.

Obji. 2. Felicitas essentialiter consistit in operatione ulterius non ordinata; Sed contemplatio Dei ordinatur ad amorem; nam, ut ait D. Anselmus in libro: *Cur Deus homo*, Perversus ordo est amare ad intelligendum, rectus vero intelligere ad amandum: Ergo felicitas essentialis non consistit in contemplatione, sed magis in amore.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas consistit in operatione ulterius non ordinata; ut medium ad finem, concedo; ut causa ad effectum, & ut primaria operatio ad secundariam, quam perficit, nego. Et ad minorem, contemplatio Dei ordinatur ad ejus amorem: ut medium ad finem consequendum, nego; ut primaria operatio beatitudinis ad aliam ex ea consequentem, quam perficit, concedo. Amor enim Dei suspirat ad visionem ejus et ad finem & centrum, in quo quiescit, juxta illud Davidis: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*. At rursus ex ea visione amor completur & perficitur: unde secundum rectum ordinem visio tendit ad perfectionem amoris Nec aliud evincit allata autoritas. Aliter exponi potest. Nempe de perfectione caritatis est, ut homo se & omnia sua, etiam propriam felicitatem ordinet in Deum. Et ideo perfecta Caritas non amat Deum propter visionem ejus, in qua est felicitas hominis secundum nos; imo nec ut in eo delectabiliter quiescat, sicque eo fruatur, in quo Adversarii felicitatem constituunt: sed potius ipsam visionem ac fruitionem Dei querit propter Deum, ut plenius ametur. Vnde autoritas nihil juvat Adversarios: nam perinde dici potuisset: *Perversus ordo est amare Deum, ut eo fruaris, rectus vero, eo velle frui, ut firmitus ames*. Itaque non inde adstrui potest, essentialiam

beatitudinis consistere in amore: sed perfectum amorem in ipsa amantis beatitudine non sistere, sed eam ulterius ad Deum amatum referre, quod verissimum est. Sed de his fufius Theologi.

Instabis. Amor Dei perfectior, est, perfectiusque unit Deo, quam quælibet cognitio, saltem extra intuitivam visionem; Sed contemplatio illa, de qua loquimur, non est ipsa Dei visio, cum hæc sit premium in ordine gratiæ: Ergo amor est perfectior, perfectiusque unit Deo, quam talis contemplatio, proindeque aptior est, ut sit essentialis felicitas. Probatur maior: nam amor tendit in Deum ut est in se, ipsique immediate unitur: at vero contemplatio extra visionem non tendit in Deum nec ipsi unitur ut est in se, sed solum ut repræsentatur per species creatas, id est, valde imperfecte.

Resp. Distinguo maiorem: Amor perfectior est, perfectiusque unit Deo, quam cognitio extra visionem; in ratione possessionis & afsecutionis, nego; alio modo, transeat. Amor enim, quantumvis aliis prærogativis excellat, ex sui ratione non est possessivus & consecutivus, proindeque minus aptus, ut sit essentialis felicitas. Sicut & unio hypostatica, quamvis perfectius uniat Deo, quam ipsa supernaturalis visio: quia tamen non conjungit Deo ut bono intelligibili possessio, sed ut supposito substantanti, idcirco esse nequit essentialis felicitas.

Urgebis. Per contemplationem (præcipue quæ sit per species creatas, de qua solum loquimur) anima non unitur Deo entitative, sed solum intelligibiliter & in esse intentionali: Ergo in illa nequit consistere essentialis felicitas.

Resp. Nego consequens. Ad felicitatem enim non requiritur unio entitativa, sed possessiva objecti beatificantis. Porro unio illa intentionalis & intelligibilis est possessio boni intelligibilis; sicut in natura sensibili unio intentionalis & sensibilis est possessio boni sensibilis. Bonum enim naturæ intellectualis est veritas, quæ non nisi per unionem intelligibilem & actualem manifestationem possidetur. Vnde S. Augustinus: *Summum bonum habere nihil aliud est, quam nosse*. Itaque quamquam naturalis cognitio Dei fiat per species creatas, attamen quia est intelligibilis Dei possessio, quantum potest in statu naturæ possideri, fumi ad felicitatem ordinis naturalis.

Obji. 2. Ex S. August. lib. de Moribus Ecclesiæ. Beatus dici non debet, qui non amat, quod habet, etiam si optimum sit, quod habet: Ergo felicitas non in eo consistit, ut summum bonum cognitione habeatur, sed ut cognitum & habitum ametur.

Resp. Distinguo consequens: felicitas consistit in eo, ut

ut bonum cognitum ametur; tanquam in dispositione requisita, concedo; tanquam in essentia, nego. Nam essentia beatitudinis sita est in possessione boni, seu ut bonum habeatur. At requirit ex parte subiecti, ut bene ad illud bonum se habeat, id est, ut amet illud; nec aliud intendit S. Augustinus.

Instabis. Anima separata quantumvis Deum perfecte cognosceret in ordine naturali, posset ipsum non amare: Ergo posset esse non beata, proindeque felicitas naturalis non consistit in cognitione illa naturali, esto supernaturalis sita sit visione, quam necessario consequitur amor. Probatur antecedens. Nulla quantumvis sublimis cognitio Dei extra claram visionem necessitat ad ejus amorem. Ergo posita illa cognitione naturali posset anima Deum non amare.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo: nulla Dei cognitio extra visionem necessitat ad amorem ejus, omnimodum, id est, tam naturalem, quam supernaturalem, concedo: ad amorem naturalem, nego. Nam cum ea summa cognitio naturalis, quæ foret præmium ordinis naturæ, clare suo modo manifestaret, Deum esse summum bonum ordinis naturæ, inferret quoque necessario amorem ejus in ordine naturæ. Et ideo docent Theologi, quod Angeli, quotali modo Deum cognoscebant, tanquam fierent visionis ejus participes, eum ut auctorem naturæ necessario diligebant, atque ita in ordine naturali fuisse impeccabiles. Adde, quod Anima per separationem a corpore in æternum firmatur in bono amato. Cum ergo illa summa cognitio Dei, ut auctoris naturæ non retribueretur nisi iis, qui Deum in via dilexissent, eos in æternum firmaret in amore; sicque beatos efficeret, quia per eam Deum amatum, quantum naturaliter possibile esset, possiderent.

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

Resp. Nego minorem. Ad probationem dico, id verum esse cæteris paribus, & quando actus alterius potentia non est summum bonum suppositi. Contemplatio autem Dei, ut ostensum est, est summum bonum naturæ intellectualis; & ideo voluntas, quæ est inclinatio totius suppositi, ardentius amat contemplationem illam, quam proprios actus.

QUÆSTIO SECUNDA

De Actibus moralibus, seu de Voluntario, præcipue Libero.

Actum est de Ultimo Fine hominis. Nunc dicendum de motibus, quibus itur ad illum finem, seu de Actibus Voluntariis & Libris. His enim velut gressibus natura intellectualis pergīt ad suum finem; suntque proprie materia & subjectum moralitatis, id est, bonitatis, & malitiæ. Quamquam autem variae, præclarissimæque quæstiones agitari soleant circa actus voluntarios, quia tamen eas sibi vindicant Theologi, cæteris vel delibatis, ea solum accuratius exsequemur, quæ maxime ad naturalem Philosophiam pertinent. Itaque dicenda tribus complectemur articulis. Primus erit de Voluntario in genere. Secundus de Voluntario Libero, deque Libertate, cujus notionem summe necessariam huc usque distulimus. Tertius de Actibus Voluntariis singulatim.

ARTICULUS PRIMUS.

De Voluntario in genere, quid sit, a quibus tollatur, quomodo dividatur.

Voluntarium definitur ex Aristotele 3. Ethic. c. 1. Cujus principium est ab intrinseco, cum cognitione finis.

Explicatur ex D. Thoma 1. 2. qu. 6. ar. 1. Nomen voluntarii proprie importat, ut motus & actus sit a propria illius, qui movetur, inclinatione; proindeque perfecte a principio intrinseco, quippe ea, quæ ab intrinseco sunt, 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 perfecte ab intrinseco procedere, proindeque voluntarius, cujus hæc omnia principia sunt ab intrinseco, ita ut in eo, quod movetur, non solum sit principium talis motus susceptivum, uti est in corpore cœlesti; aut etiam activum, uti est in omni motu vitali, sed etiam finale, uti est in agentibus cognitione præditis, quæ ex finis cognitione se movent ad agendum; ut animal

ex cognitione cibi, qui est finis localis motus, se movet ad ejus prosecutionem. Hæc autem omnia comprehendit jam data definito, principium quidem passivum & activum, dum dicit, motum voluntarium esse, *cujus principium est ab intrinseco*; finale verò, dum additur, *cum cognitione finis*.

Ex ea Voluntarii notione deduci potest, à quibustollatur Voluntarium, & Involuntarium inducatur. Ut ea tamen accuratius explicentur.

PRIMA CONCLUSIO.

Violentia penitus Voluntarium perimit, quæ tamen propriè talis est, nempe sufficiens & absoluta.

Conclusio supponit duplex genus Violentiæ. Alia *sufficiens* dicitur, S. Thomas *compellentem*, Jurisæ *absolutam* vocant. Alia est, quam *in sufficientem* dicunt, S. Thomas *impulsivam* vocat, Jurisæ *conditionatam*. Violentia sufficiens, quam etiam *Physicam* propriè dixeris, est, cum actus aliquis vi ineluctabili à nobis invitis & repugnantibus extorquetur. Hæc locum habet solum in actibus externis, non in ipso voluntatis actu: repugnat enim, ut fiat nobis nolentibus, cum essentialiter sit volitio; atque adeo non fit, si nolumus, sicque nobis invitis fieri nequit. Violentia verò insufficientis est, quæ etiam *Moralis* dici potest, cum dolore, ac suppliciiis consensus voluntatis extorquetur. Sic dum Tyrannus vim infert corpori, ut voluntatem adigat ad abnegandam fidem, violentia quidem est, sed insufficientis, impulsiva, conditionata, & moralis: nam absolutè possumus id, quod exigitur, non agere. At si violentè arrepta manus cogatur ad impiam subscriptionem, aut si plena thure coram Idolo prunis aduratur, donec ignium ardore soluta in subjectas prunas thus emittat, palàm est, esse violentiam sufficientem, compellentem, absolutam & physicam.

Dicimus itaque, hanc violentiam sufficientem perimere omnino Voluntarium. Siquidem contra rationem Voluntarii est, ut sit ab extrinseco & renitente inclinatione; Sed quæ tali violentia extorquentur, sunt omnino ab extrinseco & renitente inclinatione: Ergo voluntaria non sunt, proindeque nec bona, nec mala moraliter. At quæ sunt per violentiam insufficientem, sunt tamen absolutè voluntaria: nam Voluntas absolutè potest non consentire; atque adeo peccat, qui suppliciiis impellentibus rei turpi consentit.

Dices. Qui suppliciiis ad actus rei bonæ consentit, non propterea bene agit: Ergo nec malè qui iisdem coactus rei malæ consentit.

Resp.

Resp. Nego paritatem. Nam bonum ex integra causa, malum vero ex quo iis defectu. Et ideo, ut quis bene agat, requiritur non solum, ut consentiat operi bono; sed etiam, ut ex motivo honesto consentiat, quod non est in eo, qui solum suppliciis coactus bonum agit. At ut quis malè agat, satis est, ut contra officium volens agat; quovis motivo ad id ducatur. Itaque malè agit, qui ut fugiat dolorem, re turpi consentit, minuitur tamen inde operis malitia, quia minus voluntarium est.

SECUNDA CONCLUSIO.

Ignorantia quoque perimit voluntarium, sed non omnis.

Explicatur simul & probatur conclusio. Triplex distinguitur ignorantia, Antecedens, Consequens & Concomitans. Ignorantia *antecedens* est, quæ nullo modo est volita, & est causa volendi aliquid, quod non eligeretur, si adesset cognitio: ut dum quis amicum in sylva latentem incautus percutit, putans esse feram. Ignorantia *subsequens*, est, quæ aliquo modo est volita, vel expressè, ut illorum qui Job. 22. dicunt Deo: *Recede à nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*; & illius, de quo dicit Scriptura: *Noluit intelligere, ut bene ageret*. Hæc dicitur *malitiosa & affectata*. Vel tacitè & interpretativè, ut in illis, qui socordia negligunt ea addiscere, quæ scire possunt & tenentur: hæc dicitur *crassa*. Ignorantia demum *concomitans* dicitur, quæ quidem non est, volita, sed supponit sufficientem curam, ut tollatur; est tamen causa volendi aliquid, quod perinde fieret, si cognitio adfuisset: ut dum quis ira percitus hostem in sylva latentem quæritat ad interimendum; at spe inveniendi adempta venationi incumbens, putansque in senticeto Aprum latere, telum vibrat, quo perimitur hostis, quem si advertisset, perinde occidisset. His positis.

Constat 1. Ignorantiam antecedentem omnino tollere voluntarium, ac proinde rationem meriti & demeriti. Nam tollit omnino cognitionem, quæ est de ratione voluntarii, atque inducit ad opus voluntati repugnans.

Constat 2. Ignorantiam consequentem non tollere prorsus voluntarium. Nam cum volita sit, censetur & volita, saltem in causa, quæ propter eam sunt.

At vero ignorantia concomitans, ut mediat inter antecedentem & concomitantem, ita medio modo se habet. Non enim tollit positivè rationem voluntarii, sicut antecedens. Nec efficit, ut actus ipse censeatur volitus, sicut consequens; sed negativè se habet, efficitque, ut opus nec volitum, nec nolitum actu censeatur.

TERTIA CONCLUSIO.

Metus minuit quidem Voluntarium, non tamen omnino tollit. Unde actio ex metu facta mixta est ex Voluntario & Involuntario.

Antequam probeatur conclusio, tantisper explicanda est. Metus definitur, Passio causata ex malo imminente difficile vitabili. Alius dicitur gravis, & qui cadat etiam in virum constantem; alius levis, & non cadens in constantem virum. Metus gravis est, cum malum impendens est grave & certum: levis vero si malum impendens vel leve sit, vel incertum. Sæpe ergo metu alterutro extorquetur ab homine consensus in rem, quam abhoret: ut mercator metu naufragii pretiosas merces ad alleviandam navim projicit in mare. In quo quidem casu tria concurrunt. Primo amor minoris boni, scilicet mercurium. Secundò, amor majoris boni, scilicet vitæ. Et tertio consensus in carentiam minoris boni ad conservandum majus. Dicimus ergo, hunc consensum metu extortum esse mixtum ex voluntario & involuntario.

Probatur. Quod est ex inclinatione, est voluntarium; quod vero est contra inclinationem, est involuntarium; Sed consensus ex metu partim est ex inclinatione, partim contra inclinationem: Ergo est mixtus ex voluntario & involuntario. Declaratur minor. Ut enim mox notatum fuit, in agente ex metu duplex est inclinatio, alia major, qua vult servare v. g. vitam; alia minor, qua vult cum vita, si potest, retinere pecuniam; Sed consensus in jacturam pecuniæ propter conservationem vitæ est iuxta primam inclinationem, & contra secundam: Ergo est mixtus ex voluntario & involuntario.

Confirmatur. Nam, ut peregregiè observat D. Thomas, actio ex metu est partim ab intrinseco, partim ab extrinseco: Ergo est partim voluntaria, partim involuntaria. Declaratur antecedens. Quod ex amore agimus, ab intrinseco agitur, quia amor est motus ab intimis voluntatis visceribus enascens; quod vero est ex metu, est quadantenus ab extrinseco, qui metus est passio appetitui minimè naturalis, sed forinsecus ab urgente periculo intrusa; Atqui actio facta ex metu partim procedit ex amore servandi majus bonum, partim ex timore incurrendi malum: Ergo, &c.

Quæres. Cum actio ex metu sit mixta ex voluntario & involuntario, estne dicenda simpliciter voluntaria, an involuntaria.

Respondco cum Aristotele & D. Thoma, esse simpliciter voluntariam, & secundum quid tantum involuntariam.

Quod

Quod enim attentis omnibus circumstantiis efficaciter est volitum, censetur simpliciter voluntarium; quod vero non nisi inefficaciter & conditionatè est non volitum, censetur solum secundum quid involuntarium. Cum igitur id, quod fit ex metu, ut projectio mercium in mare ad vitæ conservationem, attentis omnibus circumstantiis sit volitum, idque voluntate efficaci & inferente effectum; fit autem dumtaxat inefficaciter & conditionatè non volitum, si scilicet esset alia evadendi commodior via, simpliciter est voluntarium, & secundum quid tantum involuntarium.

Inferes, in his, quæ sunt etiam ex gravi metu, esse sufficiens voluntarium, ut peccata sint, quando sunt mala: imo contractus factos ex gravi metu esse validos; sunt enim simpliciter voluntarii. Attamen sunt quædam, quæ ex natura rei plenum, perfectumque voluntarium requirunt, eo quod perpetuam & indissolubilem obligationem importent, cujusmodi sunt matrimonium & votum solenne: unde irritantur a jure, si fiant ex metu, non quidem levi, sed cadente in constantem virum.

Q U A R T A C O N C L U S I O .

Concupiscentia non tollit, sed potius facit voluntarium. Ita D. Thomas 1. 2. quæst. 6. ar. 7. Per concupiscentiam vero intelligitur motus appetitus sensitivi in bonum delectabile.

Probatur 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 solum invitam quadantenus voluntatem necessitatis vinculis trahit, ideoque opus ex metu remanet semper displicens, ac odiosum, proindeque aliquatenus involuntarium. At verò concupiscentia movet ad opus reddendo illud gratum, quatenus suis illecebris inclinat in illud voluntatem, ut in aliquid omnino amabile. Unde in his, quæ ex concupiscentia victrice sunt, voluntatis præcedens inclinatio emollitur, enervatur, expungitur, novaque illi subrogatur, qua opus prius displicens, de novo gratum & amabile, proindeque voluntarium, fiat. Sic Davidi ardentem legem Dei amanti concupiscentia ex aspectu Bethsabeæ nata cor emollivit, & suis blanditiis ita subvertit, ut frigescente charitate, inardescente cupiditate, non invitum id, quod displicebat, elegerit; sed mutatus id, quod antea nolebat, optaverit.

Dices

Dices 1. Concupiscentia diminuit peccatum; ut enim docet D. Thomas, magis peccat, qui transgreditur præceptum ex malitia, quàm qui ex passione: Ergo diminuit voluntarium. 2. Concupiscentia diminuit cognitionem, ideoque dicitur *excitare*: Ergo non facit, sed potius impedit voluntarium.

Respond. Ad 1. ideo concupiscentiam minuere peccatum, non quòd diminuat rationem voluntarii, sed quia impedit perfectam deliberationem. In his enim magis meremur, aut demeremur, quæ ex pleniore iudicii deliberatione agimus. Resp. Ad 2. Cum D. Thoma 1. 2. quæst. 6. ar. 7. ad 3. hanc ipsam diminutionem cognitionis esse aliquatenus voluntariam, quatenus voluntas passione præoccupata retrahit iudicium à diligenti examine. Unde talis inconsideratio non tollit rationem voluntarii.

Quantum ad voluntarii divisionem, primo 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 ejus bonitatem apprehendendo, sed etiam formaliter ejus merita ponderando, & cum mediorum utilitate conferendo. Tale Voluntarium solis agentibus intellectualibus competit, quia solius intellectus 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 rationem formalem finis, ejus cum mediis proportionem examinando. Tale Voluntarium reperitur in brutis, pueris, amentibus, motibus primo primis, &c. ac potius dicitur *Spontaneum*.

Dividitur secundo Voluntarium in *liberum* & *necessarium*. Voluntarium liberum est, quod regulatur per iudicium indifferens, & ita est sub potestate, dominioque voluntatis, ut de eo ad beneplacium disponat. Voluntarium necessarium est, quod regulatur per iudicium ad unum determinatum, nec relinquit voluntati dominium de eo disponendi.

Dividitur tertio voluntarium in *formale* & *virtuale*. Voluntarium formale est, quod procedit à voluntate per actum proprium. Voluntarium vero virtuale est, quod procedit ex aliquo actu precedente, in quo virtualiter includitur, & à quo sequitur. Sic dum quis iter facit, singuli passus dicuntur *voluntarii virtualiter*, quia procedunt ex voluntaria, efficaci que intentione, quæ se commisit viæ.

Dividitur quarto Voluntarium in *positivum* & *negativum*, seu, ut alii vocant, in *directum* & *indirectum*. Voluntarium directum & positivum est, quod fit per actus posi-

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

Dividitur quinto in voluntarium *elicatum* & *imperatum* . Voluntarium elicatum 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 sexto Voluntarium in *Physicum* & *Morale* . Physicum est , quod est à voluntate propriae personae . Morale vero , 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 , agendi occasio sese superius obtulerit , cum de ipsa voluntate in fine Physicæ differebamus , opportunius tamen visum est , totius Moralitatis fundamentum , in Morali , tanquam in propria sede discutiendum , ac pro rei momento paullo accuratius , fusiùsque examinandum reservare . Quæ vero de Libertate dicenda occurrunt , quatuor complectemur paragraphis . In 1. Variæ Libertatis divisiones referentur . In 2. Radix & origo Libertatis arbitrii investigabitur . In 3. Discutietur , an indifferentia sit de ratione Libertatis arbitrii . In 4. 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 . Primo à principio externo cogente , ac violentiam inferente . Secundo à principio intrinseco ad unum naturaliter determinante & restringente , cuiusmodi est naturalis instinctus , quo res non ex propria deliberatione , sed ex naturali dispositione ad aliquid rapitur . Tertio à perverso habitu , aut passione voluntatem impellente , ac trahente .

te, & à rectitudine morali dimoyente. Quarto à lege obligante. Quinto à miseria & pœna invitum multante, ac opprimente. His enim omnibus principiis voluntas obnoxia, subiectaque esse potest. Hinc oritur quintuplex Libertatis species. Prima dicitur *Libertas spontaneitatis & libentia*, consistitque in exemptione à violentia & coactione. Secunda dicitur *Libertas arbitrii*, consistitque in exemptione ab instinctu, naturalique iudicio 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 singulis ut tantisper dicamus.

Prima Libertas, *Spontaneitatis* scilicet, & *Libentia*, in omnibus reperitur, quæ non invito & per vim, sed sponte, ac ex inclinatione agunt. Unde competit etiam brutis, quæ agunt, non quasi ab extranea vi impulsæ, sed ab interiori instinctu, naturalique iudicio determinata. Imo transfertur ad res cognitione prorsus carentes, ut aqua dicitur libere fluere, & lapis libere cadere, cum remotis obicibus naturæ suæ utrumque relinquitur. Dicitur quoque de omnibus illis animi nostri motibus, quos aut natura ipsa nobis indidit, ut est amor boni in communi, (quæ est in voluntate, non tamen, ut ab ipsa ex proprio arbitrio excitatus; sed ut ipsi ingenitus, ac à natura inditus) aut præfinitus impetus à nobis abripit, quales sunt motus primi.

Secunda Libertas, *Arbitrii* scilicet, seu naturæ intellectuali competit, quæ non operatur ex iudicio sibi à natura præscripto, & instinctu ad unum necessario applicante; sed ex iudicio à se formato, actuque, ad quem se ipsam per deliberationem applicat & determinat. Cum enim intellectualis natura ex naturali conditione circa bona particularia sit indifferens, in tantum ad illa fertur, in quantum se ipsam per rationem determinat, conferendo de agendis, examinando rerum merita, penetrando habitudines, ac detegendo proportionem 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 iudicium & instinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipsorum motui non subiacet, sed præsidet. Homines vero agunt diversis modis, quia se ipsos per arbitrium & proprium iudicium à ratione formatum determinant.

Ratio autem ad diversissima viam habet ; refleditur enim supra se, potestque rem uno modo constitutam reformare, abrogare & mutare , juxta quod exigunt rerum diversae habitudines , ad quas attendit .

Tertia Libertas , *A peccato* scilicet , solis bonis convenit ; in quibus mitigatis passionum insanis motibus , & excusso peccati iugo , tranquillum est voluntatis , ac rationis regnum & regimen soli Deo subditum ; cetera vero sibi subjiciens . Ut enim notat D. Thomas , cum pax ex D. Augustino sit tranquillitas ordinis,ordo vero creaturae rationalis in eo , consistat , ut Deo subiciatur , & cetera sibi subiciat , ejus pax & libertas sita est in perfecta subjectione ad Deum,& pacifica tranquillaque ceterarum rerum gubernatione , quae pax , & libertas per peccatum , & inordinatos passionum motus turbatur .

X Quarta Libertas , scilicet *A lege* , primario quidem & principalius Deo convenit , qui nemini subditus , solus sibi ipsi lex est , & regula : secundario tamen , & participative justis convenit . Justus enim , cum sit Divinae Naturae quadantenus particeps , omnes affectus rectos habet , nec in his eget legis directione , sed ipse quaedam lex & regula animata est , ut etiam saepius annotavit Aristoteles . Unde licet nulla lex ei posita esset , quasi conaturaliter & ex propria inclinatione ea , quae sunt legis servaret : quod praecipue verum est in illo , qui justus est justitia supernaturali , de quo loquendo dixit Apostolus , quod *lex non est posita justo , sed impio* .

Quinta demum Libertas , scilicet *A miseria & pena* , illis competit , qui ad felicitatem perfectam pervenerunt , cujus munus est , omnia mala , defectusque omnes procul abigere , & omnia bona largiri . Unde hic quidem habetur in spe , sed in futuro solum habebitur in re .

Circa primum , tertium , quartum , & quintum Libertatis modum nihil speciale controversitur ; ideoque totum difficultatis pondus ad solam arbitrii Libertatem tendit , quae judicio plenius discutienda nobis est .

§. II.

De Origine Libertatis Arbitrii .

Jucundum est rerum radices scrutari & notitiam veluti ex fonte haurire . Nam *dulcius ex ipso fonte bibuntur aquae* . Sed accessum saepe difficultas negat , quae nullibi major est , quam in ipsis rerum originibus , quas omnes profunda quadam nocte , quasi de industria , Natura circumtexit . Verum quia periti ducis sequentibus vestigia nihil invium & inaccessum esse potest , tentabimus in hoc pa-

Paragrapho, præeunte D. Thoma, ipsos humanæ Libertatis fontes penetrare, origines quantumvis occultas lustrare, radices in ipsis, non terreæ, 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, ideoque ab eodem fonte oritur, à quo & voluntas ipsa. Est autem voluntas, Inclinatio consequens formam intellectualem & immaterialem. Unde consequens est, ut libertas quoque oriatur à forma intellectuali & immateriali. Id verò, ut altius repetatur, sciendum est, quòd, ut sæpissime inculcat D. Thomas, omnem formam sua sequitur inclinatio ipsi proportionata, ideoque juxta variam perfectionem formarum attenditur varietas & perfectio inclinationum. Formarum autem perfectio sumitur ex earum elevatione supra materiam. Quippe materia est, quæ limitat, deprimat, imperfectamque reddit formam, ut patet ex D. Thoma 1. par. quæst. 7. ar. 1. Sicut & omnis potentia limitat, deprimat, imperfectumque reddit actum suum, ut generaliter observat S. Doctor 1. contra Gentes, cap. 45. ratione 4. Unde sicut actus tanto perfectior est, quanto à potentialitate purior; ita forma tanto nobilior, perfectiorque censetur, quanto altius è materiæ facibus emergit. Quod adhuc clarius 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 à S. Augustino *prope nihil*. Unde quia media, quæ propius accedunt ad alterum extremorum, eo magis naturam ejus sapiunt, ideo quanto magis aliquid materiæ immergitur, tanto magis minuitur, limitatur, deprimatur, ac annihilatur. E contra vero quanto longius aliquid à materia recedit, tanto propius ad Deum accedit, ideoque perficitur, dilatatur, ac de plenitudine entis in se capit.

Porro formarum è materia gradatim emergentium triplex est ordo, proindeque triplex inclinationum eas consequentium gradus. In primo ordine sunt eæ formæ, quæ penitus in materia immerguntur, proindeque valde imperfectæ sunt, ac limitatæ. Ejusmodi 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, circumferentiam, aut aliquid hujus.

huiusmodi , Quod pondus nihil juris , ac potestatis supra se rebus , quibus inest , relinquit , cum sit proprietas à natura indita , essentiam necessario consequens , proindeque nullius , nisi Authoris naturæ , arbitrio subjacens . Vnde in tali appetitu ne umbra quidem Libertatis , ac dominii apparet , sed solum cæca necessitas ad unum urgens & alligans , quod capitaliter repugnat Libertati : Ecce verba D. Thomæ quæst. 23. de Veritate , ar. 2. hanc doctrinam luculenter expendentis : *Res materiales , in quibus est , quidquid eis inest , quasi materie obligatum & concretum , non habent liberam ordinationem ad res , alias , sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis : unde hujus dispositiones ipse res materiales non sunt sibi ipsis cause , quasi ipse 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 facibus aliquatenus emergit , quæque medium obtinent inter formas purè materiales , & spirituales . Mundus enim , ut sæpe annotavimus , non constat ex partibus dissipatis , sed miro artificio unitis , ac compaginatiss : unde cum extrema uniantur per media , semper inter duo extrema medium aliquod utrique accedens Natura excogitat . Hæ igitur formæ mediæ quatenus à materiæ angustis sese eximant , & ad spirituales formas accedunt , quandam amplitudinem obtinent , per quam possunt aliarum rerum formas intra se admittere , ac recipere , non secundum esse physicum , (hoc enim impossibile est) sed secundum aliquod esse defæcatius , quod vocatur esse intentionale sic oculus omnis coloris expers , omnium colorum formas intentionales admittit , & imaginatio infinitis rerum formas , ut Protheus alter , figuratur . Has formas sua sequitur proportionata inclinatio , quæ appetitus sensitivus dicitur , qui aliquid amplitudinis & indeterminatæ obtinens , non ad unum cæco impetu rapit , ut appetitus naturalis , sed præeunte cognitionis luce ad varios actus & motus sese extendit juxta varias formas , quas appetens præconcepit : quippe ut appetitus naturalis sequitur naturalem formam , ita ille sensitivus appetitus formam sensibus acceptam sequitur , & ad ejus variationem variatur . 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 , (quippe cum forma sensibilis à materia dependeat , tanquam ab organo & subjecto) ita nec perfecta amplitudo , indeterminatio , & libertas . Vnde appetitus has formas consequens non ad omnem bonum patet , sed

intra limites boni sensibilis coercetur. Imo cum inter tot bona sensibilia, quæ se offerunt, natura sensitiva discernere nequeat, quid sibi expediat, quidve noceat, (quippe cum discretio opus sit proprium rationis res invicem conferentis, ac merita cuiusque ponderantis) ideo appetitus sensitivus regitur iudicio, instinctuque à natura inditis, & ad unum determinatis, quæ arbitrio naturæ sensitivæ non subjacent, sed ipsam naturam, ejusque appetitum sibi omnino subiciunt. Vnde talis naturæ appetitus non est perfectè liber, sui que juris, nec se ipsum regit, sed ab Authore naturæ mediante iudicio, instinctuque natura iter indito regitur. Ecce verba D. Thomæ Quæst. 23. de Verit. ar. 1. id totum egregiè declarantis: *In substantia sensitiva licet recipiantur forme rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter, & absque materia conditionibus (limitatione scilicet & imperfectione) ex hoc, quod recipiuntur in organo corporali. Et ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis limitatio & similitudo sit: Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt. Sed inclinari in id, quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni propria: quia, ut inquit 1. par. quæst. 83. ar. 1. judicant naturali iudicio, & instinctu.*

In tertio demum, supremoque ordine sunt illæ formæ, quæ actui puro viciniores à materiæ facibus ita recedunt, ut etiam sine ullo ejus consortio subsistere possint, & *subsistentes* dicuntur. Ejusmodi sunt Anima rationalis, & Angeli. Harum formarum latissima capacitas est, adeo ut licet ex conditione entis creati ad certum rei genus definiantur, sua tamen vastissima amplitudine omnium omnino entium formas intelligibiliter recipere possint, ob quam causam D. Thomas 1. par. quæst. 54. ar. 2. eas infinitas esse dicit, non quidem secundum actualitatem entitativam, (id enim solius Dei est) sed secundum capaciter intellectivam. Tales formas sua quoque sequitur proportionata inclinatio, ideoque amplitudinis infinitæ, ac ad omne omnino bonum parens. Vnde si ad aliquid naturalem ordinem habeant, ut à natura ipsa determinentur, hoc solum est ad summum, universaleque bonum, quod naturaliter & necessario amant, habitu quidem semper, actu vero cum ipsis debite proponitur. Et hunc summi boni naturalem amorem pro arbitrio mutare non possunt; nec in ipsum jus, dominiumque obtinent; sed illum habent à natura inditum pro semine, principio omnium affectuum, ac motuum suorum. Oportet enim principia esse à natura, ut ait D. Thomas 1. par. quæst. 82. ar. 1. quia natura est primum in unoquoque, pro-

proindeque principium aliorum. Caterum quantum ad omnia bona particularia, in quibus tota boni plenitudo non est, inclinatio ipsis præminet, ac dominatur, ita ut possit vel ea diligere quatenus bona sunt, vel respicere qua parte sunt defectiva. Unde 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 ipsi præminet, ac dominatur, tanquam sibi inferioribus; tum quia ad ea non alligatur, utpote sua 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 iudicium, ac particularem instinctum sortita est, sed rationem, intellectumque omni iudicio, instinctuque naturali universaliorē, quo deliberat, discutitque quid faciendum, fugiendumque sibi sit, sicque non à natura, sed à se ipsa, proprioque iudicio regitur. Imo quia iudicium illud est aliquod particulare bonum, de ipso per reflexionem disponere, iudicareque possunt agentia tali intellectu, voluntate prædita, illud emendando, revocando, mutando, prout ipsis videtur; sicque perfectè sui juris sunt, de suis motibus disponunt, plenumque sui iudicii, ac determinationis dominium obtinent, præter quod ad perfectam libertatis arbitrii rationem nihil aliud requiritur.

Ex his omnibus, quæ ad mentem D. Thomæ paullo fufius pro rei momento ponderavimus, jam manifestè apparet, primam Libertatis radicem esse elevationem alicujus naturæ super materiam: causam verò propinquiorem esse amplitudinem tum cognitionis, quæ ad omne ens ferri potest; tum iudicii, quod cuncta, etiam seipsum per reflexionem, ad tribunal suum examinat, tum appetitus, qui ad omne bonum patet, ideoque particularibus bonis eminet & dominatur: Formales verò Libertatis arbitrii constitutivum consistere in pleno dominio supra proprios motus, seu in jure regendi seipsum, ac de propriis actibus disponendi, non ex naturali determinatione, sed ex propria electione. Propter quod Aristoteles i. *Metaphys.* cap. 2. peregre dixit; *Liberum est, quod est causa sui; & ex seipso agit*. Quippe, ut exponit D. Thomas variis in locis, cum ad actionem tria concurrant, instrumentum exsequens, forma principaliter efficiens, & finis ad agendum movens, agentia libera hæc omnia ex se ipsis habent; nec enim solum motus suos exsequuntur, ac formas illos causantes per propriam cognitionem accipiunt, sed etiam sibi finem agendi præstituunt, in quem sese, ut libuerit, dirigunt. Videatur D. Th. i. p. q. 18. ar. 3. §. III.

§. III.

An Indifferentia sit de ratione Libertatis arbitrii.

HAtenus 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, proindeque ad illam requiri indifferentiam aliquam, ut tamen id amplius expendatur, Libertatisque essentia luculentius innotescat, difficultatem ex professo movemus in hoc paragrapho: pro cuius intelligentia nomen, variaeque divisiones *Indifferentiae* in ipso limine occurrunt explicandæ.

Indifferentia ex ipsa vi nominis est, qua unum perinde se habet ad plura: unde opponitur limitationi & determinationi ad unum. Quatuor modis dividi potest. Primo in indifferentiam *activam* & *passivam*. Indifferentia passiva est, qua subiectum perinde se habet ad plura recipienda. Indifferentia vero activa est, qua facultas activa perinde se habet ad plures affectus producendos: sic Cera dicitur passive indifferens ad figuras omnes, quia eas indiscriminatim recipit; Sol vero active indifferens ad indurandum & emolliendum, quia utrumque præstare potest.

Secundo dividitur indifferentia in *objectivam* & *subjectivam*, seu *formalem*. Indifferentia objectiva est, qua obiectum proponitur potentia ut perinde se habens ad terminandos oppositos ejus actus, puta volitionem, aut nolitionem. Indifferentia subjectiva, seu formalis est, qua potentia vicissim ex parte sui perinde se habet obiectum vel acceptandum, vel respuendum.

Tertio dividitur in indifferentiam *quo ad specificationem*, & *quo ad exercitium*; seu, quod idem est, *contrarietatis*, & *contradictionis*. Indifferentia quo ad specificationem, seu contrarietatis, est, qua potentia perinde se habet ad actus contrariæ speciei, puta ad amorem & odium. Indifferentia quo ad exercitium, seu contradictionis, est, qua potentia perinde se habet ad ponendum, vel non ponendum eundem actum, ut ad amandum vel non amandum.

Quarto indifferentia dividitur in *Physicam* & *Moralem*. Indifferentia Physica est facultas agendi, vel non agendi. Indifferentia Moralis est facultas bene, & male agendi. His positis.

Dux sunt oppositæ sententiæ. Prima est Jansenii, ac quadantenus Scotti. Contendit ille, ad rationem perfectam. *Philos. R.P. Gaudin. IV. Pars.* D sit

Hæc libertas arbitrii requiri solum lumen, directionemque rationis voluntati præfulgentis, ac exceptionem à coactione; adeoque voluntatem, modo hæc duo adsint, libere velle, etiam quæ necessario vult & absque indifferentia. Ex quo infert, Amorem quo Beati Deum, & Deus seipsum amat, esse liberum; quamvis sit necessarius de absque indifferentia. Cateri fere omnes Theologi, ac Philosophi aliquam indifferentiam ad libertatem arbitrii requiruntur.

C O N C L U S I O.

Indifferentia est de ratione Libertatis arbitrii: unde quæ voluntas vult ex necessitate suæ naturæ, non vult libere Libertate arbitrii, sed solum improprie dicta, nempe libenter ac spontaneitatis.

Conclusio duo supponit. Primo, distinctionem Libertatis supra explicatam in Libertatem Spontaneitatis, & Libertatem Arbitrii, ac solum de hac posteriore procedit.

Supponit secundo, Voluntatem ad aliqua inclinari naturaliter ex necessitate suæ essentia; ad alia vero, cum sit naturaliter indifferens, sese propria electione determinare. Dicimus itaque, Libertatem arbitrii locum non habere circa prima, sed solum circa secunda; sicque ad eam requiri indifferentiam, saltem eam quæ excludit naturalem necessitatem ad unum determinantem.

Hæc suppositio cum liberi arbitrii notitiam, ac conclusionem illustraret, operæ pretium fuerit paullo accuratius expendere ipsis S. Thomæ verbis qu. 22. de Veritate a. 5. *In rebus, inquit, subordinatis oportet primum includi in secundo, & in secundo inveniri non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed etiam quod competit secundum rationem primi. Sic homini non solum convenit ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam quæ est rationale, sed etiam uti sensu & alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal... Natura autem & voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne, quod in rebus invenitur, quædam natura est, & ideo in voluntate oportet inveniri non solum quod est voluntates, sed etiam quod est natura. Hoc autem est cujuslibet natura creata, ut à Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud: unde & voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi naturaliter, convenientis. Et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem & non necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quæ naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum à se ipsa determinatur, &*
non

non ex natura; & ideo sicut natura est fundamentum voluntatis, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium, & fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum, & principium eorum, quæ sunt ad finem, cum, quæ sunt propter finem, non appetantur, nisi actione finis; & ideo quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, nempe beatitudo, seu, ut passim ait, (bonum universale, atque illud in quo clare continetur omnimoda boni ratio: voluntas enim est essentialiter appetitus boni per intellectum apprehensi, & ideo ex sua essentiali ratione determinatur ad id, quod ei proponitur ab intellectu sub omnimoda boni ratione) Ad alia vero (nempe ad bona particularia non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Hanc doctrinam passim repetit 1. p. q. 66. ar. 1. & 2. qu. 82. ar. 1. 1. 2. qu. 10. ar. 1. & c. eamque illustrat ex analogia intellectus, qui naturaliter adhæret primis principiis, ac ex illis se movet ad assensum conclusionum: sic voluntas naturaliter inclinatur in bonum universale, seu finem ultimum, ac ex eo se movet & determinat ad bona particularia. Quippe Oportet, inquit 1. p. qu. 82. ar. 1. ut quod naturaliter convenit & immobiliter, sit fundamentum & principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, & omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Probatur sic explicata conclusio 1. Authoritate S. Thomæ, qui hic adeo expressus est, ut mirum sit, Jansenium conari eum in sua pertrahere sententiam. Ex innumeris locis hæc duo sufficiant. *Liberum arbitrium*, inquit 1. p. q. 29. a. 1. habemus respectu eorum, quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Appetitus vero naturalis, ut ait q. 83. a. 11. non subiacet libero arbitrio. Et q. 41. a. 2. Voluntas & natura secundum hoc differunt in causando, quia natura est determinata ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. . . Eorum igitur voluntas est principium, quæ possunt sic, vel aliter esse: eorum autem, quæ non possunt nisi sic, esse: principium natura est. Vnde ubique opponit S. Doct. libertatem arbitrii naturali necessitati & determinationi ad unum, 1. p. q. 83. a. 2. q. 24. de Ver. a. 5. & c.

Probatur 2. ejus ratione. Voluntas libera est libertate arbitrii, cum agit voluntas se determinando; Atqui in his, quæ vult necessario, naturaliter, & absque indifferentia, non agit ut voluntas seipsam determinando; sed ut natura ex sua essentia ad unum determinata: Ergo in his non est libera libertate arbitrii. Major est S. Thomæ, & constat. Nam libertas dos est voluntatis ut voluntas est: ut enim ait q. 22. de Ver. a. 5. ad 7. Hoc proprium est

voluntatis in quantum voluntas est, ut sit domina suorum actuum, idest, libera. Vnde agens naturale & agens liberum dividunt agens ut sic, ut genere & modo agendi diversa. Minoretiam est evidens: nam proprium est naturæ ad actionem determinari ex necessitate suæ essentiæ; voluntatis vero se ipsam determinare. Imo proprie libertas arbitrii sita est in iure sese determinandi, ut vel ipsa vox Arbitrii sonat.

Hoc argumentum acute & profunde duobus verbis sic expressit Cajetanus 1.2q.10.a.1. Differt voluntas à natura, quod natura causat, quia est, nempe ex necessitate suæ formæ naturalis; ac proinde necessario unum, quia unius non est nisi una naturalis forma; voluntas vero causat, quia vult, nempe non ex suæ naturalis formæ, sed ex propria determinatione; Atqui voluntas actum, ad quem non est indifferens, sed naturaliter necessitata, non causat præcise, quia vult, idest, ex propria determinatione; sed quia est, idest, ex naturæ determinatione: Ergo illum non elicit libere ut voluntas, sed naturaliter ut natura. Declaratur minor. Nam determinari est ejus, quod ante indifferens erat & indeterminatum, ut constet ex terminis: Ergo ut voluntas se determinet ad actum, oportet, ut ad illum ex sua natura sit indifferens: nam si ad illud naturaliter determinetur, determinatio non illi us est, sed naturæ, in quam nullum jus habet voluntas.

Resp. naturam à voluntate differre, quod illa cæco impetu, hæc vero agat cum luce & directione rationis; proindeq; voluntatem non elicere has volitiones ad quas necessitatur, ut naturam, sed modo voluntati proprio, cum in his à propria ratione dirigatur.

Sed contra. Etli natura cognitione destituta cæco agat impetu, attamen hoc non est de ratione naturæ, ut sic, sed solum ut agat ex suæ essentiæ determinatione. Hoc enim à natura est, quod à rei essentia necessario profluit. Vnde in natura cognoscente motus illi naturales sunt, ac ab ea ut natura est procedunt, ad quos ex sua essentia determinatur, licet cognitionem supponant.

Confirmatur. Principium libertatis arbitrii non cadit sub libertate; eam enim antevertit; Sed volitiones illæ naturales & necessariae sunt principia libertatis arbitrii, sicut quæ sunt naturaliter nota sunt principia discursus, ut sæpe ait S. Thomas: Ergo non sunt liberæ libertate arbitrii.

Probatu 3. Conclusio. Liberum est libertate arbitrii, cujus domini sumus, quod est in potestate nostra, quod nostro subditur imperio & arbitrio, quod inest nobis à nobis: unde liberum dicitur: *Quod est causa sui*. Sed volitio naturalis & necessaria his omnibus caret dotibus. Ergo

Ergo non est libera libertate arbitrii. Major est per se notata unde Liberum arbitrium à Græcis dicitur *antexussion*, id est, quod sui habet potestatem. Minor quoad singula declaratur: nam cum natura sit primum in re, naturalia nostrum præveniunt dominium. Necessitas vero legem & dominium nescit, ut vulgo dicitur & constat: unde hæc Axiomata per se nota S. Thomas admittit: *Nihil suæ naturæ dominium habet*, 1. p. q. 60. a. 1. *Ejus quod ex necessitate est, non sumus domini*, 1. p. q. 82. a. 1. Nec itidem id nostra est potestate, nec nostro subditur imperio, sed naturæ, quæ sui in sua nobis non finit, sed præcipit, ac sibi uni vendicat. Unde illud vulgo tritum, Quod natura dedit, tollere nemo potest. Itaque hic voluntas non præst, sed naturæ, ac necessitati subditur & servit. Demum quod nobis naturaliter & ex necessitate inest, non est nobis à nobis, id est, ut à nobis causatum, sed ut à natura datum. Unde in naturalibus agimur potius, quam agamus. Hinc S. Th. 3. Eth. c. 11. *Si operari est in nostra potestate, oportet, quod non operari sit etiam in nostra potestate, alias operari non esset à nobis, sed ex necessitate*. Et 1. p. qu. 83. ar. 1. *Sumus Domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc, vel illud eligere*.

Ex his colligitur, ad libertatem arbitrii, prætere exemptionem à coactione, quæ omni voluntario essentialis est duo requiri. 1. Lumen ac directionem rationis 2. Indifferentiam à naturali necessitate ad unum determinante. Hæc enim necessaria sunt ad plenum actus dominium. Lumen quidem, directioque rationis, ne cæco brutalique impetu abripiamur, sed disponamus de nostro actu tanquam nos regentes, nostrique compotes. Indifferentia vero à naturali necessitate, ut agamus ex nostra, non ex naturæ determinatione, ita ut tota ratio, cur actus fiat potius, quam aliter, sit, quia volumus, id est, nostra electio, non vero quia sumus, id est, naturalis conditio. Horum quodvis desit, deest arbitrii libertas. Defectu prioris conditionis motus primo primi non sunt liberi, quia plenam advertentiam præcurrunt. Defectu posterioris, amor beatitudinis non est liber, quia voluntas ex natura sua ad illum determinatur ac necessitatur, habitu quidem semper; ac actu vero, quando est in aliqua dispositione, inquit S. Th. 1. 2. q. 10. ar. 1. id est, cum ea res, in qua beatitudo, evidenter ei ab intellectu proponitur.

Obji. Jansenius lib. 6. de Gratia Christi, integram illam auctoritatem S. Augustini, ex quibus hoc argumentum pro Epiphonemate eruit. Omnis volitio est essentialiter libera, etiam perfecta, seu arbitrii libertate; Sed non omnis volitio est cum indifferentia, ut constat de

amore beatitudinis & Dei clare visi: Ergo indifferentia non est de ratione libertatis. Sic probat Majorem. Liberum est libertate perfecta, quod est in nostra potestate; Sed omnis volitio est essentialiter in nostra potestate: Ergo est essentialiter libera. Major constat. Minorem sic probat. Illud est in nostra potestate, quod fit, cum volumus, & non fit, cum nolumus; Sed omnis volitio est talis, ut constet ex terminis; si enim nolumus, non erit volitio, sed nolitio: Ergo omnis volitio est in nostra potestate. Minor constat. Major vero usurpatur à S. Augustino ut principium certissimum in Lib. de Spiritu & Litera. Hoc, inquit, quisque in sua potestate habere dicitur, quod si vult facit; si non vult non facit. Vnde concludit Lib. 3. de Lib. Arbit. c. 3. *Voluntas ergo nostra nec esset voluntas, nisi esset in nostra potestate. Quia, ut inquit lib. 3. de Civ. Dei, c. 16. Si volumus, est; si nolumus, non est. Idem sexcentis in locis inculcat.*

Ad hoc argumentum, quod Jansenii Achilles est, Resp. Nego majorem. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, distinguo majorem: Illud est in nostra potestate, quod fit, cum volumus; ita ut tota ratio, cur fiat potius, quam non fiat, fit, quia volumus, concedo; si tota ratio, cur fiat potius, quam non fiat, non fit, quia volumus, sed quia ita sumus à natura determinati, nego. Itaque hoc S. Augustini principium verissimum est, modo verba in sensu formali accipiantur. Quod enim quisque si vult, facit, si non vult, non facit, hoc in ejus est potestate & arbitrio, modo fiat præcise, quia vult; at si volendi necessitas ei à natura imponatur ea jam volitio non est in ejus arbitrio & potestate electiva, sed in naturæ necessitate. Nec de tali volitione proprie dici potest: *Fit, si velimus; non fit, si nolumus;* Sed potius dicendum: *Natura facit, ut velimus, & ut non velle non possimus.* Porro quod non velle non possumus, nemo dixerit in nostra esse potestate, nec hoc unquam dixit S. Augustinus.

At ne quis de ejus mente dubitet, ea constat ex ipso Libro 3. de Libero Arbitrio. Nam cum Evodius ibi c. 1. hoc principium ut per se notum posuisset. *Nulla culpa, proindeque nulla arbitrii libertas, reprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur*, illud non reprehendit, sed amittit S. Augustinus, ac facetur, quod si voluntas à naturali necessitate ad bona commutabilia converteretur, jam ea volendo non peccaret. Sed c. 17. contendit, ideo peccare, quia non natura & necessitate, sed propria determinatione ad ea fertur, nec alia ulterior causa dari queat, cur avarus v.g. ultra modum pecunias inhiere, quam quia vult. Cæterum fatetur, quod si hujus volitionis causa

causa alia esset, quæ huic volutati inservisset, puta, natura ipsa, jam peccatum non esset, nempe defectu libertatis. Unde tandem concludit: *Hoc brevissimum tene: Quæcunque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur. Si autem potest, non ei cedatur, & non peccabitur. Quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri potest. Ut autem ait Lib. 1. de Spiritu & Litera c. 30. Cum potestas datur necessitas non imponitur.*

Fatendum tamen, S. Augustinum in sua cum Evodio disputatione lib. 3. de Lib. Arb. c. 2. paullo latius hoc principium extendere: *Nos id habere in potestate, quod, cum volumus, adest; atque inde concludere, omnem volitionem esse in potestate, quia cum volumus, adest, ideoque liberam esse. At tunc latius sumit liberum pro voluntario, seu pro eo, quod est juxta inclinationem voluntatis.* Unde Evodius, aut potius ipse S. Augustinus in persona Evodii, non ita acquievit huic suo ratiocinio, quin rursus c. 17. quærat, an volitio, ut ut libera, & in potestate nostra dici possit, esset tamen libera libertate sufficienti ad peccandum, id est, libertati arbitrii, si ex necessitate inesset voluntati ab aliqua altiori causa. Ad quod respondet, quod si hæc volitio insita esset voluntati ab aliqua causa, ita ut voluntas oppositum non posset velle, omnino culpabilis non esset, nec proinde libera libertate arbitrii. Ex quo constat, S. Augustinum ut certum supponere, ad libertatem arbitrii requiri indifferenciam à naturali necessitate, nec proinde sensisse, volitiones, ad quas voluntas naturaliter determinata est, esse liberas libertate arbitrii, sed solum libertate latius sumpta, seu libentia.

Instabis. Amor beatitudinis est ex naturali conditione voluntatis; Sed amor beatitudinis est perfecte liber, ut sæpe S. Augustinus & D. Thomas innuunt: Ergo etiam volitio procedens ex natura voluntatis est libera.

Resp. 1. Distinguo minorem: Amor beatitudinis est liber; libertate naturalis inclinationis & spontaneitatis, concedo; libertate dominii & arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis, & est expresse S. Th. 1. p. q. 82. a. 1. ad 3. ubi ait: *Appetitus ultimi finis (id est, beatitudinis) non est deus, quorum dominii sumus.*

Resp. 2. Distinguo eandem minorem; Amor beatitudinis est liber; quoad specificationem, nego; quoad exercitium, subdividinguo; si summum bonum, in quo est beatitudo, clare proponatur voluntati, nego; sin minus concedo. Voluntas enim ex naturali sua conditione determinatur ad amandum summum bonum, seu beatitudinem; & ideo non est libera quantum ad speciem actus, quem

quem debet habere circa illud : hic enim necessario debet esse amor. Sed quantum ad actuale exercitium illis actus voluntas non est naturaliter necessitata pro omni statu, sed solum quando rem, in qua est summum bonum, evidenter proponitur intellectus : tunc enim naturali impetu in illud voluntas rapitur; imo tunc ipsum exercitium amandi pertinet ad fruitionem summi boni, ideoque non magis repudiari potest, quam ipsa beatitudo oblata recusari.

Urgebis. Amor summi boni clare visi, scilicet Dei, qualis est in Beatis, est necessarius quoad exercitium. Sed talis amor est liberrimus: Ergo cum omnimoda necessitate fiat libertas. Minorem probare nititur Jansenius variis D. Augustini testimoniis, sed nullum satis expressum & apertum refert. Præcipuum desumit ex lib. 22. de Civ. c. ult. ubi sic habetur: *Erit una, & inseparabilis in beatis voluntas libera fruens indeficiente æternorum jucunditate gaudiorum.* Addit præterea D. Th. sæpe dicentem: *Beatos libere Deum amare*; imo qu. 18. de Pot. a. 1. ad 1. *Deum libere seipsum amare.*

Resp. 1. Solutione jam data, hæc intelligenda esse de libertate spontaneitatis & naturalis inclinationis, non vero dominii & arbitrii.

Resp. 2. Quod si aliquando uterque S. Doctor videatur docere, beatos libere 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. Quantum 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 solent desumi.

Repones. S. Th. 1. p. q. 82. a. 1. & q. 23. de Ver. a. 4. dicit, quod naturalis necessitas non repugnat libertati, sed sola necessitas coactionis; Atqui nec Deus seipsum, nec beati Deum amant necessitate coactionis, sed quasi naturali: Ergo hic amor liber est.

Resp. Distinguo majorem: necessitas naturalis non repugnat libertati spontaneitatis, libentia, ac ut loquitur S. Thomas - naturalis inclinationis, concedo; libertati arbitrii, subdistinguo; repugnantia contrarietatis, concedo; repugnantia diversitatis specificæ & impossibilitatis in eodem actu, nego. Seu, ut distinguit Cajetanus, non repugnat libertati arbitrii; causaliter, concedo; formaliter, nego. Non enim fieri potest, ut volitio, ad quam voluntas necessitatur naturaliter, sit libera libertate arbitrii, attamen fieri potest, imo necesse est, ut omnis volitio libera reducat ad aliquam naturalem, ut supra explicuimus; & ideo hæc volitiones non opponuntur

tur casualiter, nec contrarie, quia una est alterius causa, & cum ea in eodem subiecto reperitur.

Dice. Christus libere, etiam libertate arbitrii, adimpleat præcepta Patris; Sed ad implenda non erat indifferens; non enim fieri poterat, ut ea transgrediretur alias peccare potuisset: Ergo indifferentia non requiritur ad libertatem arbitrii.

Resp. Distinguo minorem: Christus non erat indifferens ad præcepta Patris; indifferentia physica, nego; indifferentia morali, concedo, Non enim humani Christi voluntas naturali necessitate, sed summa sua moralis rectitudine determinabatur ad præceptum implendum: unde poterat actum oppositum facere, sed non male. Porro, ut infra ostendemus, non est de ratione libertatis arbitrii, sed ejus defectus est, posse actum male facere. At hæc operosius Theologi.

Obji. 2. D. Th. in 1. dist. 25. q. 1. a. 4. *Libertum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest*: Ergo ad libertatem arbitrii sufficit exemptio à coactione, nec proinde requiritur indifferentia.

Resp. distingo antecedens: Libertum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest; adæquate, quasi sola exemptio à coactione sit totale constitutivum liberi arbitrii, nego; alias enim appetitus brutorum esset liber libertate arbitrii, cum & ipse cogi non possit. Dicitur inadæquate & partialiter, ita ut inter alia ad libertatem arbitrii requiratur exemptio à coactione, concedo; & nego consequentiam, Libertum arbitrium duo præcipue dicit, exemptione à coactione, & à naturali determinatione ad unum. Verum quia illi, contra quos agit D. Th. loco citato, non negabant, imo supponebant, liberum arbitrium esse indifferens ad utrumlibet, sed solum contendebant ad unum cogi posse ab extrinseco, ut per effrenem concupiscentiam, per Angelorum inspirationem, per coelestem influxum, ut illos refuter, solum expressus statuit coactionem capitaliter repugnare libertati arbitrii, proindeque ab his exterioribus motivis ipsum cogi non posse, sed solum moraliter inclinari.

§. IV.

Qua Indifferentia sit de ratione libertatis.

Constat igitur, ad libertatem arbitrii aliquam indifferentiam omnino requiri. Verum quia superius plures indifferentiarum modos attigimus, superest determinandum, quinam ex illis & requiratur, & sufficiat ad perfectam libertatem. Pro solutione.

PRIMA CONCLUSIO.

Indifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii. Vnde impossibile est, ut voluntas libere, libertate arbitrii, feratur in objectum, quod sibi necessario proponitur ut omnimode bonum & amabile; sed solum libere fertur in illa bona, quae sibi proponuntur, ut quadantenus bona, & quadantenus à bonitate deficientia, vel secundum veritatem, vel saltem secundum apparentiam.

Probatur. Voluntas non est libera circa objectum, in quod naturali necessitate fertur; Atqui voluntas naturali necessitate fertur ab objectum sibi sine indifferentia, seu sub omnimoda ratione boni propositum: Ergo ad illud non est libera. Major constat ex superiori §. Minorem sic petegregie probat S. Thomas 1.2. q. 10 a. 2. his verbis: *In motu cuiuslibet potentiae à suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam; visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum aversat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret. Posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu: & sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis: unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, & secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.*

Confirmatur. Voluntas non est libera libertate arbitrii respectu objecti, cui non dominatur & praeminet, sed potius de necessitate subicitur; Atqui voluntas non praeminet, & dominatur objecto sibi sine indifferentia &

cum

cum omnimoda bonitate ac amabilitate proposito, sed potius ei de necessitate subicitur: Ergo ad libertatem arbitrii requiritur, ut obiectum proponatur cum indifferentia, & non cum omnimoda bonitate, ac amabilitate. Major nota est ex terminis, quippe cum libertas arbitrii sit idem, ac libertas domini, proindeque præminentia: non enim dominamur, nisi his, quibus præeminemus, quæque nobis subjacent. Minor vero suadetur. Omnis potentia de necessitate subicitur suo adequato obiecto, & omne mobile suo sufficienti motivo; Sed omnimoda bonitas est obiectum adequatum, & motivum sufficiens voluntatis: Ergo voluntas de necessitate subicitur obiecto sibi proposito cum omnimoda bonitate. Minor est per se nota: Voluntas enim est appetitus summi & universalis boni, unde bona quidem indifferentia & particularia non adequantur voluntati, nec sufficienter eam movent; bene tamen bonum omnimodum & perfectum. Major vero declaratur. Dominium enim & subiectio, sicut actio & passio, sunt à proportionem majoris inæqualitatis, ut loquuntur Philosophi, ita ut, quod fortius est & superius, agat & dominetur; quod vero inferius & debilius, patiatur & subiciatur; Atqui omnis potentia necessario inferior est suo obiecto adequato, & omne mobile debilius est ad resistendum, sufficiens vero ejus motivum fortius ad movendum: Ergo potentia de necessitate subicitur suo obiecto adequato, & mobile suo sufficienti motivo. Hanc rationem duobus verbis expressit D. Thom. 1. p. q. 82. a. 2. ad 2. *Movens, inquit, tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis & perfecti, non subicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; & ideo non ex necessitate movetur ab illo.* At vero inquit 1. 2. q. 10. a. 2. & 3. *Bonum perfectum de necessitate movet voluntatem.*

Confirmatur amplius ex eodem S. Doctore. Eatenus actus voluntatis est liber, quatenus iudicium, à quo procedit, est liberum & in potestate voluntatis; Atqui iudicium non est liberum & in potestate voluntatis, si desit indifferentia obiectiva: Ergo indifferentia obiectiva requiritur ad libertatem. Major, quæ est D. Thomæ 1. p. q. 83. ar. 1. & Quæst. 24. de Veritate, ar. 2. ex eo constat, quod iudicium intellectus sit regula voluntatis, imo radix, origo, causaque libertatis, ut ostendimus §. 2. Minor vero videtur nota ex terminis, quippe cum libertas iudicii in eo sita sit, ut obiectum iudicari possit indifferenter bonum & amabile: unde tollitur per hoc, quod iudicium sit necessario determinatum ad iudicandum aliquid omnimode bonum & amabile.

Obji. contra hanc rationem. D. Th. locis mox citatis, iudicium in potestate nostra & liberum est, secundum quod possumus de eo judicare per reflexionem, & quatenus formatur à ratione per collationem; Atqui possumus judicare per reflexionem de iudicio, licet careat indifferentia ipsamque per collationem rationis formamus: Ergo tale iudicium est liberum. Major est D. Th. Minor vero ex eo constat, quod ratio sit supra suos actus, etiam necessarios, reflexiva, & de rebus iudicet cognoscendo, & conferendo invicem earum habitudines.

Resp. Nego minorem quoad utramque partem. Cum enim, ut millies repetit D. Thomas, voluntas proportionetur intellectui, & agibilia speculabilibus, sicut in speculabilibus ratio non iudicat de primis principiis, sed secundum ea de cæteris iudicat, nec illa cognoscit per collationem, sed per naturalem determinationem: ita in agilibus primum iudicium, quo iudicamus, bonum adæquatum & omnimodum esse necessario amandum, non formatur per collationem, sed per naturalem determinationem; nec est in nostra potestate, ut de eo proprie iudicemus, ac deliberemus, sed secundum ipsum de aliis omnibus agilibus iudicamus & deliberamus. Per quod etiam patet ad probationem. Quamvis enim intellectus reflecti possit supra iudicium necessarium, reflexione cognoscitiva, cognoscendo scilicet ipsum; non tamen cognitione iudicativa & deliberativa: nam principium deliberationis & iudicii agibilium non cadit sub deliberatione. Nec similiter tale iudicium fit per collationem, quia collatio agibilium fit, quatenus conferuntur media cum fine: unde iudicium necessarium de ultimo fine non habetur per collationem, sed per naturalem determinationem.

Obji. contra conclusionem. Liber est, qui ex seipso agit, qui est causa sui, qui seipsum disponit, ac regit ex proprio iudicio, & non ex alieno præscripto; Atqui ille, qui agit sine indifferentia objectiva, nihilominus ex se ipso agit, est causa sui, seipsum ex proprio & non ex alieno iudicio dirigit, ac disponit: Ergo stat libertas sine indifferentia objectiva. Major est ipsa notio libertatis arbitrii. Minor vero suadetur. Beatus v. g. qui movetur ad amorem Dei, apprehendendo ipsum ut omnimode bonum & amabilem, proindeque absque indifferentia, imo cum summa necessitate objectiva, nihilominus ex seipso producit hunc amorem, ac in illum se movet ex proprio iudicio, ponderando scilicet divinæ bonitatis merita, & illi necessarium, ac summum amorem impendendo, quia videt, ac iudicat illam summo, necessarioque amore dignam: Ergo in tali amore Beatus est causa sui, seipsum
per.

perfecte dirigit, ac de actu suo disponit, non ex alieno præscripto, sed ex proprio iudicio.

Confirmatur. Eatenus agens intellectuale ab Aristotele & D.Th. dicitur causa sui, seque disponens, & proinde liberum, quatenus ex se habet non solum executivum principium, & formam principalem sui motus, sed etiam principium finale, quo se movet; Atqui beatus necessario iudicat, Deum amandum esse; habet tamen ex se non solum 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 perfecte liber.

Resp. Nego minorem. Ad probationem respondeo, Beatum se habere ad Divinam bonitatem, proportionem servata, 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; unde sicut in amore beatitudinis in communi & universalis boni voluntas non se movet per propriam deliberationem ac determinationem, sed necessario movetur, & à natura determinatur, ut superius fuisse ostensum est; ita nec Beatus producit amorem Dei clare visi, sese movendo cum dominio & per propriam determinationem, sed tantquam raptus à magnitudine bonitatis objecti, ex ipsa voluntatis per charitatem elevatæ naturali determinatione; unde in forma vel negari potest antecedens, vel ita distinguui: Beatus ex se Producit amorem Dei, ac in illum se movet ex proprio iudicio, *vitaliter & elicitive*, producendo scilicet actum vitalem consequentem ad proprium iudicium, concedo; se movet *applicative & determinative*, sibi finem præstituendo ac determinando, ac de suo actu disponendo cum dominio & præminencia supra objectum & iudicium formatum de objecto, ut requiritur ad libertatem arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis. Quod vero additur, Beatum se movere ad talem amorem ex ponderatione, ac veluti libratione sui amoris & meritorum divinæ bonitatis, formaliter loquendo, falsum est. Quamvis enim particulares fines & bonitates voluntas libret & ponderet consultando, deliberando, & æstimando earum amabilitatem ex proportionem, quam habent cum ultimo fine perfecta scilicet & universali bonitate, quæ est mensura aliarum; attamen universalis bonitas evidenter proposita voluntati, non subjacet eius ponderationi, ac examini, sed potius eam sibi subicit, ac immenso pondere abripit.

Per

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. Ut enim aliquis dicatur ex se ipso habere finale principium sui actus, proindeque perfecte causa sui, perfecteque liber non satis est, ut finem, eiusque bonitatem cognoscat, sed oportet ut illum sibi ex proprio arbitrio præstituatur, id est, præ aliis statuatur ac determinetur, deliberando & eligendo ipsum; non vero in illum sibi à natura determinatum, ac constitutum ex necessitate tendendo. Cum ergo Beatus amet Divinam bonitatem, non ut per deliberationem eligens ipsam, sed ut necessario raptus ab ea, & ex naturæ suæ determinatione ad illam amandam necessitatus, non dicitur proprie habere à seipso, & in sua potestate principium finale talis amoris.

Dices. Ex S. Thoma 1. 2. q. 10. ar. 2. aliisque in locis, voluntas à nullo obiecto necessatur quoad exercitium; Sed, ut infra dicetur, ad libertatem satis est non necessitari quoad exercitium; Ergo ex S. Thoma voluntas libera est circa obiectum etiam sub omnimoda boni ratione propositum; sicque ad libertatem non requiritur indifferentia obiectiva.

Resp. 1. Cum Caietano, S. Thomam velle solum necessitatem quoad exercitium, etsi semper sit circa summum bonum ut tale ab intellectu iudicatum, non oriri effective ab obiecto, sed esse ex ipsa voluntatis natura. Nam intellectus movet solum voluntatem quoad specificationem, ad exercitium vero actus ipsa movetur vel à se, vel à propria natura, vel à Deo.

Resp. 2. S. Thomam spectare voluntatem pro eo statu, in quo potest applicare, vel non applicare intellectum ad cogitandum de summo bono. Tunc enim potest seipsam indirecte retrahere ab eius actuali amore, avertendo intellectum, ne de eo cogitet. Cæterum supposito, quod intellectus obiectum ut summe bonum voluntati proponat, nec possit à voluntate averti ab eo iudicio, ut contingit in Beatis, quorum mens à nulla re potest averti à summi boni contemplatione, voluntas in illud tendit necessario etiam quoad exercitium.

SECUNDA CONCLUSIO.

Indifferentia formalis & subiectiva est de ratione libertatis arbitrii.

Conclusio patet ex dictis. Tum quia hæc sequitur ex obiectiva: unde utriusque est par ratio. Tum quia ad libertatem arbitrii necesse est, ut voluntas indifferenter tendat in obiectum, ut superius ostensum est: non potest autem indifferenter tendere in obiectum, nisi ipsa sit formaliter indifferens. Tum demum 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.

TERTIA CONCLUSIO.

Indifferentia moralis, seu ad bene, vel male agendum non est de ratione, sed potius de imperfectione libertatis.

Conclusio est communis, quam D. Th. tradit in 2. Dist. 25. q. 1. a. 1. ad 2. his verbis: *Ad rationem liberi arbitrii 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 arbitrii cum summa impeccabilitate, & sine indifferentia ad malum.

Probatur 1. Ratione D. Thomæ in p. q. 62. ar. 8. Sic se habet liberum arbitrium ad eligenda ea, quæ sunt ad finem, sicut ratio ad deducendas conclusiones ex suis principiis; Atqui non pertinet ad perfectionem, sed ad defectum rationis, quod prætermisio principiorum ordine male inferat conclusionem; Ergo nec pertinet ad perfectionem, sed ad defectum libertatis arbitrii, quod possit prætermisio finis ordine male media eligere, sicque peccare.

Probatur 2. Ratione, quam D. Thomas insinuat in 2. Dist. 25. q. 1. ar. 1. Non est de ratione potentia in bonum ordinata, quod tendat & deflectat in malum; Sed liberum arbitrium ordinatur in bonum, sicut & ratio in verum; Ergo non est de ratione liberi arbitrii, quod tendat in malum peccando; sicut nec de perfectione rationis, ut tendat in falsum.

Confirmatur. Tum ex definitione liberi arbitrii ex D. Thoma deprompta, qua dicitur *Facultas electiva mediorum servato ordine finis*: Ergo non est perfectio, sed defectus, quod peccando possit turbare ordinem finis. Tum quia

quia liberum arbitrium constituitur per dominium supra proprios actus ; Atqui ad rationem dominii non pertinet potestas abutendi , sed solum 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 : nam omnis peccans ignorans ; Atqui deceptio intellectus non est de ratione liberi arbitrii , sed potius quidam ejus defectus , sicut defectus est , quod pes regatur ab oculo caligante , & exercitus ab imperatore imperio : Ergo non est de ratione liberi arbitrii , ut possit declinare in malum : unde D. Anselmus lib. de Lib. Arb. cau. 1. *Nec libertas , inquit , nec libertatis pars est posse peccare ; sed solum ut notat D. Thomas , quoddam ejus signum , sicut ægritudo est signum vitæ .*

Q V A R T A C O N C L U S I O .

AD libertatem arbitrii non requiritur necessario in-differentia contrarietatis , seu quoad specificatio-nem ; sed sufficit indifferentia contradictionis & quoad exercitium . Conclusio etiam communis est .

Probatur . Indifferentia contradictionis & quoad exer-citium sufficit ad perfectum dominium : Ergo ad liberta-tem arbitrii . Probatur antecedens , tum ex D. Thoma 2. contra Gentes , c. 47. ubi inquit : *Spiritualis substantia summa est actus sui , quia in ea existit agere & non agere .* Tum ratione : Hoc ipso enim , quod exercitium actus non sit voluntati ex necessitate præscriptum , voluntas cense-tur in eo ponendo perfecte sui juris , quatenus non solum in eo per lumen rationis se dirigit , sed etiam de eo ad arbitrium disponit , ipsamque elicit , non quia est , & ex naturæ determinatione , sed quia vult ex proprii consilii determinatione .

Quæres , quomodo definiatur liberum arbitrium .

Resp. cum varii varias definitiones afferant , præ cæteris placere eam , quæ ex D. Th. circumfertur , quam supra insinuavimus , quaque dicitur , *Facultas electiva medio-rum servato ordine finis . Per media intelliguntur omnia bona particularia , in quibus tota ratio bonitatis eviden-ter non relucet . Per finem vero , finis ultimus , idest , bonum perfectum , seu Beatitudo .*

Hæc autem definitio explicari potest cum S. Thoma 1. 2. q. 83. ar. 4. aliisque in locis , ex collatione voluntatis cum intellectu . Voluntas enim sequitur intellectum , ipsique proportionatur . Unde sicut in facultate intellectiva duo munera distinguimus , primum cognoscendi princi-pia naturaliter evidentialia , & secundum hoc munus facul-tas

tas intellectiva dicitur *Intelligentia*; alterum deducendi conclusiones ex his principiis, & secundum hoc munus 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 *voluntas*; sub secundo vero proprie dicitur *liberum arbitrium*: unde liberum arbitrium est Facultas eligendi, ac determinandi media ex præconcepta finis intentione; sicuti ratio est facultas deductiva conclusionum ex principiis per se notis. Imo, ut epilogice jam dicta colligamus, sicuti inferre conclusiones legitimo principiorum ordine prætermisso non est de perfectione rationis: ita nec est de perfectione arbitrii 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: unde sicut ratio non est de principiis, ita nec libertas arbitri 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 demum sicut intellectus non semper actu assentitur principiis, sed solum quando sibi debite proponuntur: ita voluntas, etsi naturaliter tendat in ultimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium semper ipsam vult, sed solum quando sibi debite presentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomisticæ circa libertatem, respondent enim extrema primis, media utrisque, omnia omnibus. Ex hisque, quæ pro rei momento fufius profecuti sumus, mirum in modum elucescunt alia pleraque dogmata cum libertatis doctrina connexa, quæ imperiti tantopere exagitant, ac reprehendunt, eo quod prætermiffa vera liberi arbitrii notione, rudem quandam & spuriam ejus ideam sibi confixerint.

ARTICULUS TERTIUS.

De Actibus Voluntariis speciatim.

UT de Actibus Voluntariis speciatim aliquid dicamus, in primis notum est, actum voluntarium, alium esse elicited, id est ab ipsa voluntate productum, ut *amare*; alium vero imperatum, id est, e voluntatis applicatione ab alia potentia factum, ut *loqui*. Actus eliciti, de quibus solis agere suscipimus, (quippe cum imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant) sunt sex, tres circa finem, scilicet simplex Volitio, Inten-
tio,

tio, & Fructio, & tres circa media, scilicet Consensus, Electio, & Usus. His accedunt ex parte intellectus sex alii dirigentes, quorum tres etiam versantur circa finem tres circa media. Horum omnium œconomia & ordo, ut ob oculos ponatur, colligendi, ac dirigendi sunt eiusmodi motus animi nostri, qui ita sibi succedunt & insubulantur, 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 pertinent ordo, directio, & obiectiva specificatio actuum voluntatis; sic rursus ad voluntatem spectat applicatio & exercitium aliarum potentiarum, etiam ipsius intellectus. Omnes itaque actus, qui ad opus morale concurrunt, tum ex parte intellectus tum ex parte voluntatis, sunt præcipue duodecim, qui in triplici classe ita disponuntur, ut alii finem respiciant, alii circa media assumenda negotientur, alii executionem perficiant.

Primo igitur chorum ducit ex parte intellectus Simplex boni Apprehensio, qua aliquid, ut bonum percipitur & voluntati proponitur, cui statim secundo respondet ex parte voluntatis Simplex Volitio, idest, complacentia in bono præsentato, quæ si sit fortis, excitat & applicat intellectum ad examinandum, num illud bonum sit adeptu expediens & possibile; sicque tertio sequitur Iudicium, quo intellectus bonum proponit voluntati, ut adeptu expediens & possibile, cui iudicio ex parte voluntatis succedit quarto intentio boni per media assequendi.

Post eiusmodi quatuor actus, qui sunt circa finem, succedit negotiatio de mediis. Vnde quinto in vi intentionis applicatur intellectus ad investiganda media ad consequendum finem opportuna, qui actus consilium, seu Consultatio dicitur, cui ex parte voluntatis correspondet sexto Consensus, quo voluntas approbat, seu potius appetit utilitatem illorum mediorum; in vi cuius consensus, seu appetitus approbativi movetur intellectus ad media illa examinanda & discernenda, 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 acceptat.

Hi quatuor actus sunt circa media in finem ordinanda, quibus expeditis manus, ut ita dicam, operi admoveatur. Nam in vi & efficacia electionis movetur intellectus ad intimandam executionem mediorum electorum; sicque fit nonus actus, scilicet Imperium, cui ex parte voluntatis

tis respondet decimo *Vsus Activus*, quo voluntas applicat potentias executivas ad assumenda, exsequendaque media. Huic activæ applicationi respondet undecimo in potentiis voluntati subditis *Vsus passivus*, idest, assumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, quæ mediante duodecimo tandem finis, in quem tota illa series actuum collimabat, acquiritur, ac possidetur, in qua possessione iucunde quiescit voluntas, quæ iucunda 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 matura & non præcipiti festinatione, aut sola imaginatione procurantur: quippe cum plures hominum sint, qui passionibus & imaginatione abrepti, vix ullum legitimi ordinis vestigium tenent, nullo consilio, nulla rerum faciendarum ponderatione, discussione, ac electione sese regentes; attamen etiam in hominibus prudentissimis hi omnes actus ita subito fiunt, ac sine mora sibi succedunt, imo inobservabilibus discriminibus miscentur, ut eorum ordo, ac distinctio vix agnosci, etiam ab ipso operante possit.

Ut de præcipuis aliquid attingamus, *Volitio* definitur, simplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præsentatio. Duplex distingui solet, prima & secunda. Secunda volitio est, ad quam ex alia priore movemur: quippe, ut in arbore ex uno ramo nascuntur alii; sic ex una volitione aliæ pullulant, ut ex volitione voluptatis sequitur volitio pecuniæ, quæ res voluptuosæ coemi possint. Prima vero 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 primo formamus, vel pro aliquo particulari negotio, ut est illa, quæ nobis aliæ agentibus, circa novum negotium cum iis, quæ gerimus nullatenus connexum primo incidit; verbi causa dum cui venationem toto studio exercenti subito incidit & cogitatio, & volitio deferendi seculum, ac religiosæ vitæ amplectendæ. De his omnibus primis volitionibus perpetuo, & constantissime 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, scilicet Deo, qui instinctus non est tantum physica præmotio, quæ omnis causa ad omnes & singulos actus applicatur à Deo, sed aliqua motio longe specialiter, quæ sibi actum ita vindicat,

92 *Tertia Partis Philosophia. Quæst. II.*
cat, ut nullum locum sese ad hunc applicandi relinquat voluntati.

Porro hanc veritatem, quam Theologi fufius expendunt, D. Tomas variis rationibus demonstrat 1. par. qu. 82. ar. 4. 1. 2. Quæst. 9. ar. 4. & 3. contra Gentes, cap. 88. aliisque in locis. Præcipuæ sunt, tum ea, quæ petitur ex proportionem intellectus & voluntatis, qua fit, ut sicut intellectus se ipsum quidem movet ex assensu principiorum ad assentiendum conclusionibus; sed ad assensum principiorum movetur & applicatur præcisè ab Authore suo; ita voluntas se ipsam quidem ex una volitione ad aliam applicat, sed ad primam applicetur tantum à suo Authore. Tum quia in tantum aliquid se movet, in quantum est in actu; Atqui voluntas ante primam volitionem non est in actu, sed solum in potentia: Ergo non potest movere se ipsam, 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 intellectus, & prima volitio voluntatis, eâ specialiter debetur. Tum quia omne multiforme variabile, defectibile, & contingenter conveniens, debet reduci tanquam in principium in aliquid uniforme, indefectibile, ac naturaliter conveniens, prouideque datum ab Authore naturæ: Sed ceteri voluntatis motus sunt multiformes, variables, contingenter convenientes: Ergo reduci debent in aliquem primum uniformem indefectibilem, naturaliter convenientem, ac ab Authore voluntatis specialiter inditum. Tum demum quia voluntas se movet & applicat mediante consilio; Sed primam volitionem nullum potest præcedere consilium, ut de se patet cum illa sit radix & origo totius consultationis; Ergo ad primam volitionem voluntas non se applicat; sed ab alio, Authore scilicet suo, applicatur & movetur. Unde sicut in formatione fœtus primo apparet pulsus cordis & generatione inditus, qui est radix vitæ, spirituum officina, fons & origo vitalium motuum; ita prius 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 perpetua concatenatione ad remotiora volenda nos ducit, & infinitis implicat negotiis. Sed de his fufius in Theologia.

Intentio definiri potest, Efficax voluntatis tendentia in finem per media consequendum. Quippe simplex illa boni complacentia, quam supra descripsimus sub nomine *voluntatis*, accedente iudicio de possibilitate consecutionis boni,

boni, crescit, roboratur, ac firmatur in constantem appetitum finis per certa media consequendi, sicque sit Intentio, quæ quidem principaliter est de ultimo fine; attamen etiam esse potest de finibus intermediis, qui & ipsi intendi possunt, quatenus per quædam media obtinentur.

Consilium dirigit electionem, ideoque definitur, Inquisitio, seu deliberatio de mediis eligendis. Est actus intellectus practici, qui ut perfectius, consummatusque sit, tribus gradibus constare debet. Primus est investigatio mediorum. Secundus examen & ponderatio utilitatis cujuslibet. Tertius iudicium dictans voluntati, quodnam sit de pluribus mediis assumendum, in quo iudicio tota consultatio consummatur. Ex his patet consilium esse tantum de mediis, quippe cum finis sit basis & principium totius consultationis, sub qua proinde non cadit; sicut in speculabilibus principia discursus non cadunt sub discursu, sed ad ipsum supponuntur. Patet etiam consilium non esse de rebus jam determinatis & certis, aut quæ non sunt in nostra potestate. Etenim quæ sunt certa & determinata, inquisitione non egent, quæ vero non sunt in nostra potestate, non possunt à nobis assumi ad consequendum finem. Consilium autem est inquisitio mediorum assumendorum.

Consensus sequitur consilium. Cum enim per consultativam inquisitionem plura media congrua voluntati proponantur, voluntas eorum utilitatem approbans dicitur consentire. Est autem proprie *consentire* cum alio *sentire*, & quasi in alterius sententiam ire: unde consensus est proprie voluntatis eorum, quibus intellectus tanquam utilis assentitur, approbatio. Tunc enim voluntas dicitur cum intellectu sentire, & quasi in sententiam ejus ire, & ideo consensus pertinet ad voluntatem, sicut assensus ad intellectum. Præclare autem notat D. Thomas 1.2. quæst. 15. ar. 4. consensum ultimum, & quem statim sequitur actio & electio, pertinere ad rationem superiorem. Id patet tum experientia, qua sentimus, quod quantumvis tumultuentur potentie inferiores, nunquam tamen procedit ad actum, quantumvis in promptu sit, nisi consentiat suprema mentis pars, cui cæteræ subjacent. Tum etiam ratione. Cum enim consensus in actum sit finalis sententia, ad illam animi partem spectare debet, quæ de omnibus finaliter iudicat. Hæc autem est suprema ratio, à cuius tribunali provocari non potest. Unde peccatum non censetur consummatum donec superior pars animæ ipsi vel tacite, vel expresse consentiat. Ex quibus habetur, hos omnes motus inimicitie, iræ, concupiscentiæ, &c. his omnes cogitationes invidiæ, blasphemie, im-

impudicitie, &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 resecto aliud pullulat) sed generoso dissensu, renuendo approbationem tum in opus, tum in delectationem, & ad meliora mentem convertendo.

Electio definitur ab Aristotele 3. Ethicorum, Desiderium præconiliati. Ex qua definitione, ista erui potest, Electio est unius præ alio discretiva quædam acceptatio: unde debet supponere consilium dirigens, proindeque propriè non est in brutis, quæ non consilio, sed naturæ instinctu reguntur. Grandis quæstio est circa electionem, possitne voluntas ex duobus mediis minus bonum eligere. Hanc in Theologia fusiùs discuti solitam ut breviter attingamus, in primis certum est, id, quod est minus bonum in se, imò quod ut tale judicatur in communi, aliquando præligi posse majori bono, quippe cum voluntas non sit eorum, quæ bona judicantur absolute & in communi, sed nobis & hic, & nunc in particulari. Unde merito Poeta inducit Medeam dicentem:

..... *Video meliora, proloque,
Detiora sequor.*

Caterum fieri nequit, ut quod hic & nunc ultimato iudicio minus eligibile, id est, minus bonum bonitate utilitatis judicatur, præligatur alteri, quod magis eligibile judicatur. Tum quia electio est appetitus præconiliati, id est, in consultatione prælati. Tum quia voluntas, cum supponat, ac sequatur intellectum, eo modo tendit in bonum, quo tendendum dicitur intellectus: Ergo impossibile est, ut si intellectus dicitur, aliquid præligendum & aliud postponendum, voluntas istud præligat, illud postponat; idque, ut mittam varias alias efficacissimas rationes. Verum quia id, quod secundum unam considerationem judicatur minus bonum & utile, secundum aliam judicari potest melius & utilius, alteri ad exercendam libertatem, ideo præligi quoque potest. Ex quo etiam solvi possunt, quæ in oppositum obijci solent.

Imperium definiri potest cum D.Th. 1.2.q.17. Intimatio ordinativa efficaciter movens ad agendum. Explicatur definitio. Postquam enim finis intentus, mediaque electa sunt, oportet, ut in petus fiat ad executionem mediorum & finis assecutionem. Hinc impetum executivum incipit imperium quatenus id, quod ordinatum est à ratione, & approbatum à voluntate, promulgat, intimat, & ut loquitur

tur D. Th. q. 22. de Ver. a. 12. ad 4. distribuit potentiis executivis. Unde in imperio tria sunt, intimatio rei faciendæ, ordinatio subditorum in id, quod faciendum est, & demum applicatio ad opus. Illa enim intimatio & ordinatio non debet esse pure 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.

Ceterum cum in actu imperii aliquid voluntatis reluceat, & aliquid intellectus, ambiguum est, ad quam potentiam substantialiter pertineat. D. Th. dicit, esse actum intellectus voluntatem præsupponentis. Ratio huius est, quia imperium est essentialiter intimatio ordinativa applicans ad opus: *intimare* autem, & *ordinare* pertinet ad intellectum, *applicare* vero ad voluntatem. Unde substantia actus imperii spectat ad intellectum, efficacia vero, quam habet ad applicandum ad opus, derivatur à voluntate, ab ipsa scilicet electione, quæ cum præcedat imperium, ipsi suam efficaciam inspirat: quia, ut optime dicit D. Thomas: *In subordinatis virtus prioris remanet in posterum*. Unde prudentia, quæ est virtus bene præceptiva, residet in intellectu.

Ufus definitur, Applicatio rei ad operationem. Unde quia proprium munus voluntatis est applicare ceteras potentias, ideo usus proprie est actu voluntatis.

Fruitio definitur, Quies & delectatio in fine, & bono præsentis. Unde cum bonum & finis dupliciter haberi possit, vel secundum esse intentionalis per spem, vel secundum esse reale per veram possessionem, duplex quoque distinguitur fruitio. Altera imperfecta & quali delibativa, qua delectamur in bono in spe possessio, sicut dicit Apostolus: *spe gaudentes*. Altera perfecta, qua jucunde quiescimus in bono secundum rem obtento. Cum autem fruitio à fructu deriveretur, videtur idem esse, ac fructus perceptio: fructus vero duo dicit, suavitatem, qua delectat, & rationem ultimi, in quantum finit & coronat labores agriculturæ. Unde licet secundum primum munus fruitio esse possit de quocumque bono, quatenus delectat, attamen secundum alterum munus non est nisi de ultimo fine, qui perfecte finit, quietat, & coronat omnes voluntatis affectus. Sed de his hæcenus.

QUÆSTIO TERTIA

De Passionibus .

Impetus illi animi nostri , qui ex appetitu sensitivo pul-
lantes, *Passionum* nomine designari solent , tanti mo-
menti sunt in negotio morum, ut & virtutum maxima pars
illis regendis occupetur , & vitia pene omnia ex eorum
deordinatione proveniant . Vnde non abs re fore visum
fuit quædam de illis deliberare , ac ex D. Thoma, qui hanc
materiam peregre profecutus est 1. 2. à Quæst. 22. ad
48. decerpta hic apponere , ne rem & ad notitiam morum
perneceffariam , & scitu jucundissimam neglexisse videamur .
Cæterum , ut brevitatî consulatur , quidquid de
Passionibus dicendum se offert , tribus complectemur Ar-
ticulis , quorum primus erit, de Passionibus in communi .
Secundus ad Passionibus partis concupiscibilis . Tertius
de Passionibus irascibilis .

ARTICVLVS PRIMVS.

De Passionibus in communi .

Quæ 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 *patema* dicitur , quam vocem Cicero
nomine *perturbationis* exponit ; Quintilianus vero nomine
affectus ; quamquam vulgata *Passionis* vox Græcæ origini
videatur accommodatior . Rem autem variæ variî desig-
niant . Stoici *Passionem* dicebant esse, *Aversam à ratione*
contra naturam animi commotionem . Verum hæc definitio
non passionis naturam , sed defectum explicat . Alii brevi-
us *Passionem* definebant , *Vehementiorem appetitum* . Alii,
Demissionem , vel *elationem animi* , aut ejusdem contractio-
nem , vel *effusionem* . Sed præstat cæteris definitionibus ,
quam ex S. Damasceno lib. 2. *Orthodoxæ fidei* D. Thomas
refert , quæ *passio* dicitur *Motus appetitiva virtutis sensibi-
lis ex imaginatione boni , vel mali* , cui ex eodem D. Th.
addi potest , *cum transmutatione corporali* , quippe cum
motus illi sensitivi appetitus semper sint cum aliqua cor-
poris alteratione , à qua nomen *passionis* obtinent .

Passio

De Passionibus in communi. Ar. I.

Passio in primis dicitur *motus*, id est, commotio, & veluti quidam impetus, ut hæc vox sit loco generis. Additur *virtutis appetivæ sensibilis*, ut per id incipiat discerni, tum ab aliis motibus & transmutationibus, quas corpus nostrum subit, tum à voluntatis affectibus, qui & ipsi quadantenus dici possunt *motus*. Dum dicitur *ex imaginatione boni, vel mali*, horum motuum propria causa assignatur: quippe proprium appetitus sensitivi motivum est bonum & malum imaginatione apprehensum, sicut proprium voluntatis motivum est bonum & malum intellectu apprehensum. Particulæ verò *cum transmutatione corporali*, non modo 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 solum intentionaliter; passio verò etiam physicè corpus mutat, præcipuè, ut notat D. Thomas 1. 2. quæst. 24. art. ad 1. Coripsum: nam ut ille ait, *in omni passione additur aliquid, vel diminuitur à naturali motu cordis, in quantum cor intensius, aut remissius movetur secundum systolen, aut diastolen*.

Quantum ad Passionum, divisionem, aliæ sunt partis concupiscibilis, aliæ partis irascibilis. Cum enim fiat motus sensitivi appetitus, eo modo dividi debent, quo & ipse appetitus. Appetitus autem alia pars dicitur *Concupiscibilis*, quæ scilicet versatur circa bonum & malum sensibile præcisè sumptum. Aliæ verò dicitur *Irascibilis*, quæ scilicet respicit bonum & malum, non præcisè, sed sub ratione ardui, ac proinde cum quadam pugna, & conatu attingendi; Differunt verò Passiones partis Concupiscibilis à passionibus partis Irascibilis, ut notat S. Thomas 1. 2. qu. 23. ar. 2. quod omnis passio Concupiscibilis aut tendat in bonum, aut recedat à malo. Vnde contrariantur invicem ex parte objecti, quia feruntur in contrarios terminos. At verò passionēs partis Irascibilis circa eundem terminum motibus oppositis feruntur, ut Spes tendit in bonum arduum. Desperatio verò ab eo recedit. Audacia iniurgit in malum. Timor verò ei succumbit. Vnde contrariantur invicem, non modo ex parte termini, sed etiam ex accessu, ac recessu ab eodem termino.

Passiones Concupiscibilis sunt sex, Amor & Odium, Desiderium & Fuga, Gaudium & Dolor. Amor est veluti pondus urgens in bonum, unde S. Augustinus: *Amor meus pondus meum*. Desiderium est motus in bonum ex illo pondere procedens. Gaudium est quies in bonum.

Et contra Odium est veluti pondus retrahens à malo, Fuga est motus ex illo pondere causatus. Tristitia est violenta quies in malum.

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 vero in causam mali animum incendit, & ad vindictam acuit. Omnis passio partis irascibilis oritur ex passione partis concupiscibilis, & in eam terminatur; quippe cum pars irascibilis sit veluti ministra partis concupiscibilis, istiusque sit & tendere in bonum, & quiescere in bono; illius verò impedimenta remove.

Quantum ad bonitatem & malitiam passionum nota est Stoicorum sententia, quæ passiones non modo virtuti inutilles afferebat, sed etiam omnes omnino ut malas damnavat, ut cum è contra Peripatetici laudarent passiones moderatas, & per rationem regulatas, tanquam bona. Sed cum hæ duæ sententiæ adeo inter se pugnare videantur, D. Thomas 1. 2. quæst. 24. ar. 2. annotat, discrimen solum in voce esse, cæterum in re convenire. Stoici enim, cum satis non discernent voluntatem ab appetitu sensitivo, omnes animi nostri affectus per rationem regulatos vocabant *voluntates*; qui vero rationis præscriptum vel excederent, vel tardius sequerentur, græce quidem *pathos*, latinè vero *perturbationes*, *agitationes*, morbosque appellabant. In quo sensu sumpta *passio*, ut scilicet à rationis regula recedit, etiam apud Peripateticos mala est, & vitiosa. At vero, ut rationi obtemperat & cooperatur, nec ab ipsis Stoicis condemnari potest.

Sed difficilior quæstio, est an passio, dum rationi, voluntatique cooperatur, diminuat, vel augeat voluntatis bonitatem. An, v.g. Judex, qui cum passione, ardoreque partis sensitivæ iustitiam exercet, melius, vel deterius agat, quàm si silente appetitu sensitivo totum opus pacata, nudaque voluntate perageret.

Resp. Illic cum S. Thoma esse distinguendum. Passio enim dupliciter ad rationem & voluntatem comparari potest, uno modo ut antecedens, alio modo ut subsequens. Aliquando enim præcurrentes passiones sollicitant & urgent voluntatem, etiam ad rem bonam, puta ad miserendum, puniendum, &c. Aliquando è contra præcurrentis ratio & voluntas passionum motus excitat, ut opus non frigide, sed ardentem, ac vividè peragatur: quippe passiones sunt veluti igniculi quidam, attentionem, vehementiam, ardorem, vigoremque operi inspirantes. Sic Judex ad malos terrendos iram excitat, & miles adversus hostem animum exacuit iracundia, quam eleganter veteres

terres Academici fortitudinis eotem dixerunt: unde vulgatum illud Homeri;

Virtuti immitte furorem.

Hoc posito facile elucescit difficultas. Nam passio præveniens, trahensque post se voluntatem diminuit bonitatem, tum quia obnubilat iudicium rationis, ex quo, ut fonte suo dependet bonitas moralis, quæ ideo, veluti turbato fonte rivulus, minus pura est. Tum quia diminuit libertatem, quippe cum voluntas passionis impetu abrepta, sit minus sui juris, ac actus domina. At vero passio subsequens, non diminuit bonitatem, sed cum dupliciter subsequi possit, uno modo per quandam redundantiam, quatenus voluntas, cum fuerit intensa, secum rapit appetitum inferiorem; alio modo per electionem, quatenus voluntas expressè, ac nominatim eligit aliquam passionem, puta *træset*, ad incutiendum timorem. Dum subsequitur primo modo, non addit quidem propriè, sed ostendit maiorem bonitatem; imo quatenus extendit ipsam. Secundo vero modo addit bonitatem actioni. Ad perfectionem enim boni moralis spectat, non solum ut homo bene agat secundum partem rationalem, sed etiam ut membra sua, omnesque affectus exhibeat arma iustitiæ, ut loquitur Apostolus.

ARTICULUS SECVNDUS.

De Passionibus partis Concupiscibilis.

A Passionibus partis Concupiscibilis incipimus, quod ille sint & principia, & termini passionum partis Irascibilis. Constat ex dictis, esse sex numero, Amorem & Odium, Desiderium & Fugam, Gaudium & Dolorem. De his ordine hic dicendum.

§. I.

De Amore & Odio.

Utrumque sub uno titulo comprehendimus, quia contraria contrariis innotescunt, ideoque oppositorum eadem est scientia. Ut autem ab Amore incipiamus, Amor (& idem dicendum de Odio) duplex est, sensitivus & intellectivus. Amor intellectivus est ille affectus, quo voluntas sibi complacet in bono per intellectum apprehenso. Amor vero sensitivus, est sensitivi appetitus passio, qua sibi complacet in bono per sensum apprehenso. Addi potest & tertius, scilicet naturalis, qui est inclinatio uniuscuiusque naturæ in id, quod sibi conveniens

niens est. De primo & tertio non agimus, sed solum de sensitivo, cujus naturam, causas, & effectus hic investigabimus.

De Natura Amoris.

Amor variè à variis definitur. A Platoniceis dicitur *Desiderium pulchri*, seu *Animus in pulchrum*. Verum hæc definitio in duobus deficit. 1. Confundit duas passiones, amorem scilicet & desiderium. 2. Diminuta est, quippe cum amor sit omnis boni, pulchrum verb non videatur esse nisi quædam boni species. Siquidem omne pulchrum est bonum, sed non omne bonum est pulchrum: non enim dicimus pulchros sapes, sed bonos. Imo pulchrum sæpe non videtur esse terminus amoris, sed potius hamus & esca, quo bonum allicit ad sui amorem. Est enim pulchritudo veluti flos, splendor, diffusioque bonitatis, quæ amatur. Sed de his exactius, agendo de causis amoris. Alii definiunt amorem, *Motum appetitus, quo animus bono adheret*, adhæsiōe, inquam, non effluiva, sed affectiva. Verum hæc definitio repugnantibus invicem terminis uti videtur, quippe cum moveri in bonum, & adhærere bono videantur invicem opposui; non enim per motum in bonum, sed potius per quietem in bono, sit adhæsiō voluntatis ad ipsum bonum. Placet igitur præ cæteris hæc D. Thomæ definitio, *Amor est Com- placencia appetibilis, seu boni*.

Hanc ingeniosissimam definitionem explicat D. Thomas 1. 2. quæst. 26. ar. 2. supponendo passionem esse effectum agentis in patiente. Quemadmodum ergo agens naturale dupliciter immutat patiens, primo quidem dando formam, quæ est principium motus: secundo mediante forma imprimendo motum, ut generans lapidem dat primo ei gravitatem, secundo mediante gravitatem motum ad centrum. Sic, ut verbis ejus utar, *appetibile dat appetitui primò quiddam quandam coactionem ad ipsum, quæ est quiddam complacencie appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile, nam appetitus motus circulo egitur, ut dicitur in 3. de Anima*. Appetibile enim movet appetitum, faciens in eo quodammodo ejus inclinationem, (id est, imprimendo in ipsum quasi pondus aliquid gravitans, & abique vi inclinans ipsum appetitum in bonum) & appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili, (id est, illa coactio, qua bonum appetibile in motu appetitum, illud sibi appropriando, vindicando, & ad se inclinando per impressionem cujusdam metaphysici ponderis, ac gravitatis, quæ sit principium tendendi in

De *Passionibus partis Concupiscibilis*. Ar. II. 101
in ipsam) vocatur amor, qui nihil aliud est, quam compla-
centia appetibilis. Ex hac complacentia sequitur motus in
appetibile, qui est desiderium; & ultimo quies, quæ est
gaudium.

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

Resp. Complacentiam esse ipsissimum amorem; sed con-
siderari potest in duplici statu. Primo ut recens, infirma,
tenera, nondum rapit, sed solum leviter commovet &
agitat appetitum: & tunc non dicitur propriè amor, sed
potius inchoatio amoris, aut simpliciter complacentia.
Secundo considerari potest ut jam robusta, firma, con-
stans, & appetitus domina, cum scilicet bonum non levi-
ter tantum commovet, sed potenter inclinat ad se ap-
petitum: & tunc dicitur propriè, ac perfectè amor.

Porro perfecta illa boni complacentia si sit cum electio-
ne, quâ iudicio discretivo bonum aliquod ex multis deli-
gitur, in quod affectus tendat, dicitur *Dilectio*. Si vero
præcisè sit ex impressione fortè ipsius boni rapientis affe-
ctum, retinet simplicis amoris nomen. Unde præclare
Dionysius 4. cap. de Divin. Nom. *Quibusdam*, inquit,
Sanctorum visum est, divinus esse nomen amoris, quàm
dilectionis: quia scilicet, ut egregiè interpretatur D.
Thomas 1. 2. qu. 26. ar. 3. ad 4. Magis homo in Deum po-
test tendere per amorem passivè quomodo ab ipso Deo attra-
ctus, quàm ad hoc eum propria ratio possit ducere, quod per-
tinet ad rationem dilectionis: & propter hoc divinior est amor,
quàm dilectio. Si autem complacentiæ accedat ingens
quædam boni amati appretiatio, quatenus id, quod ama-
tur magni pretii æstimatur, tunc vocatur *charitas*, quæ
idcirco locum habet propriè in amore divinatorum; non
vero, nisi impropriè, in amore bonorum corporalium,
quæ sunt vilis pretii. Si demum talis complacentia sit
personæ, cui tanquam nobis ipsis volumus bonum, vo-
catur amor *amicitiæ*, præcipuè cum recipiatur: vix
enim placere potest in persona se ipsa, eique bonum vel-
le possumus, nisi vicissim illa nobis bonum velit. Com-
placentia vero boni, quod personæ volumus, si ve no-
stræ, si ve alienæ, vocatur amor *concupiscentiæ*; maxime
cum tale bonum nobis ipsis volumus.

Amoris causa.

Amoris causa prima & præcipua, imo quæ est aliarum ratio, est Bonum. Amor enim est passio quædam appetitus, & complacentia amantis ad rem amatam. Patet autem, solum bonum esse proprium appetitus motivum, nullamque rem placere, nisi quatenus conveniens est appetitui, proindeque bona. Si autem dicas, etiam Pulchrum esse causam amoris, imo inter ejus causas efficacissimam. Resp. cum D. Thomas, pulchrum contineri sub bono, imo idem esse secundum rem cum illo, solumque ab eo ratione differre. Unde sicut Pulchrum est Bonum, imo quædam excellentia, diffusio, flos, splendorque bonitatis, juxta Platonicos, ita est causa efficacissima amoris. Discrimen autem Boni & Pulchri egregiè D. Thomas explicat 1. 2. quæst. 27. ar. 1. ad 3. his verbis: *Cum 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. Unde illi sensus præcipuè respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivus sunt, scilicet visus & auditus ratione de errantes; dicimus enim pulchra visibilia, & pulchros sonos. Insensibilibus autem aliorum sensuum, non uti-
mun nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros saporès & odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur, id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur, id, cujus ipsa apprehensio placet. Ex quo inferendum obiter, res tanto pulchriores esse, quanto magis habent de cognoscibilitate, proindeque in spiritualibus pulchritudinem longè excellentiorem reperiri, quàm in corporalibus.*

Secunda causa Amoris est Similitudo. Unde proverbium: *Simile simili gaudet*; & Eccles. 13. *Omne animal diligit sibi simile*. Verum præclarè D. Thomas duplicem distinguit similitudinem. Primam, quæ sita sit in eo, quod utrumque habeat idem actu; sicut duo homines sunt in humanitates similes, & duo alba in albedine. Secundam, quæ in eo sita sit, unum in potentia, non purè susceptiva, sed coaptata & inclinata, id habeat, quod aliud habet in actu. Potentia enim habet quendam similitudinem ad actum suum, non solum 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 amicitiae: simile enim reputatur ut unum suo simili, proindeque affectus unus se habet & tenet.

& tendit ad aliud, sicut ad seipsum, in quo sita est ratio amicitiae. Unde naturaliter homo homini amicus est propter naturalem similitudinem, & civis civi propter politicam similitudinem, &c. Secunda vero similitudo est causa amoris concupiscentiae, quia unicuique existenti in potentia inest appetitus sui actus, in cuius consecutione delectatur, si sit sentiens & cognoscens. Attamen per accedens prima similitudo causat odium, quatenus in consecutione boni unum simile impeditur aliquando à suo simili, quo fit, ut ipsum odio habeat tanquam noxium sibi. Unde Proverbium ex Aristotele depromptus: *Figulus figulo invidet*, quatenus ab eo impeditur in suo lucro; & inter superbos semper sunt iurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam singulariter cupiunt. Ad has amoris causas aliae reduci videntur, ut familiaritas, sympathia, societas, & communicatio in aliquo bono, &c.

Effectus Amoris.

Effectus amoris, cum innumeri sint, sex praecipue à D. Thom. recensentur. 1. Unio, 2. Adhæsiō, 3. Ecstasis, 4. Zelus, 5. Lesio amantis, 6. demum universalis quidam influxus in omnia, quæ aguntur ab amante.

Unio adeo proprius amoris effectus est, ut Dionysius eum vocaverit *virtutem unitivam*; & S. Augustinus 8. de Trinit. cap. 10. *Amor*, inquit, *est quasi iunctura quaedam duo copulans, vel copulare appetens amantem scilicet, & id, quod amatur*. Verum quia non omnis unio est Amoris effectus, ideo adnotat D. Thomas 1. 2. quæst. 28. ar. 1. ad 2. *Quod unio tripliciter se habet ad amorem*. Quaedam enim unio est causa amoris: & hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem, quo quis amat se ipsum; quantum vero ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis. Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor; & hæc est unio secundum coactionem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad se ipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris, & hæc est unio realis; quam amans quarit de re amata. Ut 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, quarunt rationem, quæ convenit & decet; ut scilicet simul converseantur, & simul colloquantur, & in aliis ejusmodi conjungantur*.

Adhæsiō & Inhæsiō dupliciter causatur ab Amore. Primo quantum ad cognitionem, quatenus amor altè defigit

amatum in apprehensione amantis. Vnde Virgilius Dido-
nis amorem describens ait :

Multa viri virtus animo, multusque recurſat

Gentis bonos; hærent infixi pectore vultus.

vicissimque idem amor amantis cogitationem deſigit in
amatum, ſicque efficit, ut perpetua contemplatione ipſi
adhæreat. Secundo quantum 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 incli-
nationem, unde & amor dicitur *intimus*, & dicuntur *vi-
ſcera charitatis*; ac vicissim amans omnes affectus ſuos
defixos habet in amato, ut non immerito dixerit Plato:
Animam magis eſſe, ubi amat, quàm ubi animat. Imo
per amorem amicitia ea inhaſio mutua perfectius ſit
per affectivam quandam identitatem, quatenus amicus
amicum reputat unum ſibi, & ut alterum ſe.

Ecſtaſim cauſat Amor, & ſecundum apprehenſionem,
& ſecundum affectum. Secundum apprehenſionem qui-
dem, quatenus facit, ut amans ſeu oblitus de amato
duntaxat cogitet; ſicque feratur extra propria, in quo
ratio Ecſtaſis conſiſtit. Secundum affectum vero, qua-
tenus amatum ita curas, affectusque omnes amantis ra-
piat, ut propriis neglectis, de amato ſolum ſollicitudinem
habeat, ſicque extra ſe ipſum exeat.

Zelus cauſatur ab Amore, quatenus Amor, cum inten-
ſus fuerit, non ſolum fertur in amatum, ſed etiam acri-
ter repellit omne ſibi contrarium & repugnans, in quo
ſita eſt ratio zeli. Verum in hoc differt amor concupiſcen-
tiæ ab amore amicitia, quod ille repellat non tam con-
traria amato, quàm poſſeſſioni, quam de ipſo habere
quaerit: ſicut vir, cujus zelus in amore concupiſcentia
fundatur, non tam repellit ea, quæ diſplicent uxori,
ipſique contrariantur, quàm quæ opponuntur ſingulari
ejus poſſeſſioni. At vero amor amicitia per zelum repel-
lit ea, quæ opponuntur ipſi amico, ac bono illius, in-
ſurgendo in ea, quibus ille offenditur. Et ideo de illis
bonis, quæ ſic poſſidentur à pluribus, ut à ſingulis inte-
grè habeantur, qualia ſunt bona divina, non eſt zelus
concupiſcentia, ſed ſolum zelus amicitia.

Laſionem amantis cauſat Amor, vel ratione ſui mate-
rialis, id eſt, illius corporaliſ tranſmutationis, quæ ad
rationem omniſ paſſionis pertinet; quippe cum intenſior
eſt, ſpiritus, quibus præ cæteris paſſionibus amor domi-
natur, nimis commouet, intendit, ac conſumit. Vel
etiam ratione ſui formalis, quando inordinatus eſt, &
his rebus adhæret, quæ nec decent, nec congruunt aman-
ti. At vero ſi rectus ſit, & vero bono adhæreat, non læ-
dit.

dit, sed magis perficit amantem. Quippe, ut inquit D. Thomas, amor significat coactionem quandam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem, quod coaptatur ad aliquid, quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur sed magis, si sit possibile, proficit & melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc laeditur & deterioratur. Præcipue quia cum amor sit fons affectuum & motuum, si sit malus, eos omnes in sua radice, ac fonte corrumpit.

Est demum Amor causa omnium, quæ ab amante aguntur, non modo quatenus, ut inquit Dionysius cap. 4. de Div. 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 appetitus, cuius est applicare ad agendum; radix omnium affectuum, ac passionum, quibus movetur animal; & potentissimus motor urgentissime stimulans, efficacissime applicans, imo agendi vires, industriam, ac perseverantiam miro quodam modo inspirans.

Præter hos celebriores Amoris effectus, quatuor alios proximos ei attribuit S. Thomas 1. 2. quæst. 28. ar. 5. Hi sunt Liquefactio, Fruitio, Languor, & Fervor. Liquefactio opponitur congelationi. Ea enim, quæ sunt congelata, in se ipsis 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 amoris. Sed Liquefactio importat quandam cordis mollicationem, qua se ipsum pervium exhibet amato subintranti. Si vero amatum est præsens, amor causat Fruitionem, quæ est affectivus quidam boni possessi complexus, quo amans ipsum veluti astringit, ac ardentè 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 velut quædam æstuantis animi ebullitio; sicque fiunt Amoris quasi paroxysmi, 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. Vnum admiratione dignum est, odium scilicet, quantumvis sit ab amore diversum ab eo tamen produci, nasci, ac educari. Amor enim quoddam pondus animi est; unde sicut ab eodem ponder

producitur & accessus ad centrum, & recessus à puncto, quod centro opponitur; ita & ab eodem Amore fit, & quod animus inclinatur in bonum, ipsique commensuretur, coapteretur, conformetur, ac in illo complacere, & quod ea, quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, displiceant & ingrata sint, in quo sita est Odiatio.

9. II.

De Desiderio & Fuga.

Desiderium & Fuga sunt veluti quædam animi pennæ, quibus & ad bonum absens fertur; & malum, quam longissimè potest, devitat & fugit. Quippe cum animalis commoda & bona extra ipsum sint, mala vero in ipsum incurrere possint, conveniens fuit, ut his duobus veluti pennis, aut pedibus instrueretur, quibus & mala fugere, & bona prosequi valeret. De his ut paucis dicamus.

Desiderium variis nominibus exprimi solet. Dicitur enim in primis *cupiditas*, atque *concupiscentia*, quamquam hæc nomina paullo latius sumi soleant pro aliis appetitibus concupiscibilis affectibus, præcipuè pro amore; nec ad desiderium significandum derivata, simplex, innocens, aut qualecumque desiderium signent, sed ardentius, effræne, immoderatum, ac rationem non sequens, sed turbans, ac rapiens. Solet etiam aliquando vocari *libido*, sed illa vox ex usu ferme restringitur ad illum impetum significandum, quo voluptates factus inordinatè appetuntur sicut ambitio, ac avaritia non simplex, sed vitiosum honoris, ac pecuniæ appetitum exprimunt. Vnde huius affectus, prout ab ordinato & inordinato abstrahit, proprium non est desiderium.

Denitur autem Desiderium, *Motus, seu affectus appetitus sensitivus tendens in bonum absens*, seu quo prosequimur possessionem boni. Quatenus dicitur *affectus*, convenit cum aliis passionibus; cætera verbè particula distinguunt desiderium ab aliis affectibus partis concupiscibilis. Nam amor est affectus, quo complacemur nobis in bono, sive præsentem, sive absentem. Delectatio vero versatur circa bonum præsens & possessum. At vero desiderium est propriè boni absentis. Imò per easdem particulas differt desiderium à passionibus partis irascibilis, præcipuè a specui magis affine videtur; spes enim non est, qualiscumque absentis boni prosecutio, sed ardua, ac difficultatis, bus circumsepti; nec quomodocumque in illud tendit sed cum quadam erectione, conatu, ac lucta contra difficultates animum deprimentes. At vero desiderium est simplex.

plex animi motus & affectus in bonum absens, quatenus præcisè bonum.

Verum natura Desiderii præclarior adhuc elucescet, si observemus ex dictis, hunc affectum medium esse inter amorem & gaudium, illumque habere, ut principium, illud vero ut terminum. Quippe amor pondus quoddam animi est, ipsum inclinans fortiter & suaviter in bonum. Vnde, ut si rebus naturalibus, si avulsa, ac remotæ sint à centro, suo ex pondere nascitur conatus, ac motus ad repetendum centrum, quo adepti, cessat talis motus, eique quies succedit: ita in animo si bonum amatum sit absens, ex amore nascitur ille motus, ac impetus, quo rapimur in illud, quippe *desiderii* nomine intelligitur; obtento vero bono, illi motui succedit quies in bono, quæ est delectatio.

Desideria, cum sint innumera, generalius 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 & potus, & aliorum naturæ necessariorum. Desiderium non naturale est, quod oritur, non ex naturæ necessitate, sed ex appetentis, judicio, & 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 facile expleri potest, & tendit non modo in aliquid finitum, sed etiam modicum; natura enim paucis contenta est. At verò desiderium non naturale inexplebile ac, infinitum, ideoque à quibusdam non immerito vocatur *inane*, non solum quia tendit in res minimè necessarias, sed quia nullo bono plenè satiari, ac impleri potest. Vnde præclare Lucretius Coræstians ejusmodi desideriis vocat *Pertusum*, quod nullo bono impleatur. Hujus ratio est, quia procedit ex rationis apprehensione: ratio autem in infinitum procedit, quatenus ex una cognitione sibi viam parat ad aliam, sicque perpetuam quandam desideriorum seriem insinuat. Aliam hujus rationem affert S. Thomas ex eo petitam, quod naturale desiderium fertur solum ad ea, quæ habent rationem medii ad solatium naturæ. Cum ergo media in tantum appetantur, in quantum conducunt fini, naturale desiderium non appetit res in infinitum, sed solum quantum exigit naturalis necessitas. At verò ratio sibi præstitui potest finem in his, quæ cupit, puta in divitiis: cum ergo finis appetatur, non secundum aliquam mensuram, sed quantum possibile est, desiderium consequens apprehensionem rationis cupit res absque mensura, puta habere divitias, quantum possibile est. En id

208 *Tertia Partis Philosophia . Quæst. III.*
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 , avarus , quod pro fine pecuniam ha-
beant , & non ut medium , illi parcere tanquam rei sa-
cræ .

..... *Congestis nadique saccis
Indormis inbians , & tanquam parcere sacris
Cogeris , aut pitis tanquam gaudere tabellis .*

Causa desiderii est amor cum indigentia . Amor qui-
dem , ex quo (ut superius dictum est) dimanat , ut à suo
principio , non secus ac motus deorsum ex gravitate . In-
digentia vero , quia non omnis amor desiderium parit ,
sed indigus , ac privatus bono amaro . Verum cum duplex
desiderium distinxerimus , Naturale , & Innaturale ; pri-
mum nascitur ex vera , naturalique indigentia , quatenus
natura dimora à suo bono , id est , a debita dispositione
(ut dum stomachus audior , calidiorque factus fuerit ,
quàm par sit ad bene , naturaliterque se habendum)
creat illarum rerum cupiditatem , quibus ad pristini sta-
tus restitutionem opus est , idque vel per modum innati
motus in his , quæ sensu carent ; vel per modum anima-
lis affectus , in rebus sensu præditis . Desiderium vero
non naturale nascitur ex indigentia per iudicium rationis
apprehensa , quatenus scilicet cum in homine facultates
sensitivæ per conjunctionem ad rationem quandam eleva-
tionem fortiantur , appetitus sensitivus ex hoc habet , ut
feratur ad res , non modo quatenus naturæ conveniunt ,
sed etiam quatenus per rationem disponuntur . Cum ergo
ratio ex his sensibilibus quædam ut bona apprehendat ,
quæ tamen naturæ necessitatem non concernunt , puta
vestes pretiosas , picturas , gemmas , opes , &c. eorum
indigentia apprehense desiderium creat , illudque tanto
vehementius naturali , quanto ex altiori fonte derivatur .

Effectus Desiderii , cum inter illos Unio & Ecstasis ha-
beri possint , quatenus desiderium , ut amoris minister ,
tendit ad unionem amanti cum bono amato , amantem-
que veluti extra se abripit , ut in rem amatam ferat .
Præterea recenseri possunt quidam ei peculiare , ejus-
modi sunt in primis Tedium , quod est dolor ex dilatio-
ne boni desiderati , cum adjunctio eorum , quæ habentur ,
fastidio . Item Importunitas , quæ est nimia , molestaque
solicitationis rei desideratæ . Suspiria , quæ huic affectui
adeo propria sunt , ut pene cum eo synonyma sint , sunt-
que retenti spiritus quasi eruptiones , suntque quatenus
in desiderio appetitus spiritum intus trahit , ut illum de-
inde quasi ejaculetur in rem amatam , non secus ac sagit-
tarius cordam arcus simul cum telo ad se trahit , ut for-
tius

tius deinde illud in scopum expellat. Accenseri etiam potest inter effectus, aut certe proprietates desiderii, conatus ille, quo in res prohibitas prorumpit, juxta vulgatum illud Ovidii:

Nititur in vetitum semper, cupimusque negata.

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

De Fuga, cum ea satis innotescat ex dictis circa Desiderium, non est cur operosius differamus. Vnum cum D. Thoma libet annotare, hunc nempe affectum proprio carere nomine: unde metaphorico, ac paullo communiori exprimitur, nempe *fuga*, seu *aversationis*.

§. III.

*De Delectatione, seu Gaudio, & Tristitia,
seu Dolo.*

HÆ duæ passiones sunt omnium aliarum terminæ quemadmodum amor & odium principia. Omnis enim animi nostri affectus ex amore boni, aut odio mali nascitur, & in delectationem, aut dolorem definit, ac consummatur. Vnde inter passiones præcipui momenti sunt, proindeque paullo accuratius explicandæ.

Delectatio variis nominibus exprimi solet. Dicitur enim *Gaudium*, *letitia*, *exultatio*, *jucunditas*, *voluptas*, *hilaritas*, &c. Quæ nomina ita exponi possunt ex D. Thoma, ut *delectatio* sit proprium, genericumque illius affectus nomen; *gaudium* vero illum significet, quatenus ad rationalem partem attinet, cætera vero a quibusdam illius effectibus imponantur: Nam, ut inquit S. Doctor. 1. 2. quæst. 31. ar. 3. ad 3; *Letitia* imponitur à dilatazione cordis, ac si diceretur *letitia*. *Exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exteriorius; in quantum scilicet interioris gaudium profilit ad exte-

teriora. *Fecunditas* vero dicitur à quibusdam specialibus *le-
titia* signis, vel *esse* tribus, præcipue *jois*. At vero *voluptas*
à *volendo* deduci videtur, quatenus *delectatio* est maxime
inclinacioni conformis, quamquam frequenter hoc no-
men restringatur ad *delectationes* corporales.

Delectationis Natura & Divisio.

Definiri potest hic affectus prout voluntati, ac sensi-
bili appetitui communis est: *Quies appetitus in bono*,
seu *Affectus causatus ex apprehensione boni poss. ssi*. Prout ve-
ro specialiter restringitur ad sensitivum appetitum: *Passio*
facta in appetitu ex presentia boni sensibilis, seu *Quies in bo-
no sensibili*. Hæ definitiones ex dictis innoscunt.
Quippe quemadmodum, ut diximus, ex amore boni na-
scitur quidam motus in ipsum, si sit absens, qui dicitur
desiderium; ita ex eodem amore nascitur quies, seu tran-
quilla quædam appetitus bene se habentis pax, quando
bonum apprehenditur, ut præsens. Porro quies & pax
illa in bono non est accipienda merè privativè, pro ces-
satione omnis motus, sed positivè, pro quodam affectu,
seu immutatione facta in appetitu, quatenus cum antea
elongatus à bono, ac tanquam extra centrum suum posi-
tus, violentiam quandam pateretur, ex possessione boni,
ac conjunctione cum ipso, bene se habet, ac quasi sta-
tui sibi proprio & optimo redditur, Unde Aristoteles 1.
Rhetor. cap. 11. definit voluptatem, *Motionem animi &
constitutionem subitam, ac sensibilem in statu naturæ suæ
convenienti*, sumendo scilicet *motionem* non pro tenden-
tia ad ulteriorem terminum, sub qua ratione quiesci op-
ponitur, sed pro quadam mutatione facta ex adeptione
termini, mutatione, inquam, non successiva, ut est
ambulare, loqui, &c. sed subita, qualis est visio, in-
tellectio, &c. Unde etiam D. Thomas advertit, *delecta-
tionem* non fieri in tempore per se, sed solum per acci-
dens, eo quod boni possessio, à qua causatur, consistit
in successione, ac veluti per particulas dispensantur.

Delectationum quædam sunt intelligibiles, ac spiritua-
les, quæ scilicet mente, ac voluntate percipiuntur; ut
ea, quæ consistit in contemplatione veritatis: quædam
vero sensibiles, quæ sensibus apprehenduntur, & ad ap-
petitum sensitivum pertinent, ut ea, quæ in cibo, po-
tu, pulchrarum rerum aspectu percipitur. Primæ sunt
secundum se perfectiores, puriores, ac majores; tum
quia percipiuntur à potentia nobiliori, mente scilicet,
quæ sensitivis potentiis longè præstat; cujus signum est,
quod, ut notat S. Augustinus, nemo est, qui non vellet
magis carere visu corporali, quam intellectu, eo modo,
quo

quo bestia & stulti carent. Tum quia sunt de nobiliore bono; spirituale enim bonum eminentius est bono sensibili, cuius signum est, quod propter bonum spirituale homines abstineant à maximis corporis voluptatibus, puta propter honorem & virtutem. Tum demum quia bona spiritualia perfectius, intimius, ac firmiter possidentur, quam sensibilia: unde cum possessio boni sit causa delectationis, maiorem quoque creant delectationem. Attamen delectationes corporeæ respectu hominis sunt vehementiores propter tria, ut notat D. Thomas 1. 2. quæst. 31. ar. 5. Primo quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quam intelligibilia. Secundo quia cum sint passiones sensibilis appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali, quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam à superiori appetitu ad inferiorem. Tertiò, quia delectationes corporales appetuntur, ut medicina quadam contra corporales defectus, vel molestias, ex quibus tristitia sequuntur. Unde dupliciter delectant, & propter bonum, quod afferunt; & maximè propter malum, quod auferunt. Imo quia, ut ait S. Augustinus lib. 83. qq. quæst. 36. nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem, idcirco voluptates sensibiles ardentius cupiuntur, eo quod tristitiam, quæ fere homo semper aliqua ex parte premitur, delinunt. Imo quædam avide quærantur & delectant, in quibus nihil aliud boni apparet, nisi quod auferunt tristitiam, quæ est ex labore, ut otium, ludus, & alia, quæ ad requiem pertinent.

Sensibilis vero delectatio, non secus ac desiderium, rursus dividi potest in naturalem, & non naturalem; seu, ut vocat Aristoteles 1. Rethor. cap. 11. in eam, quæ rationis experta est; & eam, quæ est cum ratione. Delectatio naturalis & rationis experta est, quæ causatur ex perceptione boni pure 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 vero 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 persuasionem rationis, id est, quia rationi, sensuique, quatenus ratione 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 quærit & amat.

Delectationis Causae.

Prima & universalior Delectationis causa est Operatio, tum quia omnis delectatio ex aliqua operatione nascitur, saltem ex consecutione ipsius boni, & cognitione illius, ut praesentis. Tum quia ipsa operatio quoddam bonum est, &, ut decentius, attentiusque fiat, voluptatis illecebris à natura conditur, ut praecipue videre est in his operationibus, quae ad individui conservationem, & ad speciei propagationem pertinent, quas et animal libentius exsequeretur, condimento voluptatis naturae Author commendavit. Attamen, quia operatio in tantum delectat, in quantum potentiae agentis commensuratur, si excedat, fit laboriosa & molesta, proindeque amplius non delectat, sed cruciat.

Secunda causa delectationis est Alternatio. Nam juxta Proverbium, *Patet varietas*: quod admirans Augustinus 8. Confess. cap. 3. *Quid est, hoc, Dominus Deus meus, inquit, cum tu in aeternum tibi ipsi sis gaudium, & quaedam de te circa te semper gaudeant, haec rerum pars alterno defectu & profectu, offensionibus & conciliationibus gaudet*. Hujus verb rationem egregie reddit D. Thomas. Tum quia natura nostra transmutabilis est. ideoque transmutatione, ut re sibi connaturali gaudet. Tum quia, cum delectatio fiat ex actione mediocri, & non superexcedente, rei delectabilis, quando continuat praesentia ejus incipit excedere mensuram naturalis habitudinis, efficitur onerosa, ac molesta, proindeque remotio ejus ex successione contraria fit delectabilis. Tum demum, quia homo desiderat totum cognoscere: cum ergo quaedam non possint apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, & aliud succedat, & sic totum sentiatur. Imò nimia prioris mora incipit esse tædiofa, 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 praeteriti. Cum enim ex praesentia boni nascatur delectatio, haec duo bonum in re abiens quadantenus animo praesens efficiunt. Nam per Memoriam ea, quae jam in re sunt elapsa, recolimus, ac nobis repraesentamus, per Spem verò quandam futuri boni praeliberam possessionem degustamus, quatenus adeptionem ejus nostrae potestati inesse sentimus. Sed cur etiam praeterita mala, dum recoluntur, delectant? Juxta illud Homericum:

Nam delectatur, memor est, quicumque laborum.

Cum res est multa passus, multasque peregit.

Ref.

Respondet Aristoteles. Rhetor. cap. 11. id fieri, quod exantlati labores relinquunt post se aliquid honestum & bonum, quod cum fiat præsens animo recolendo mala præterita, delectat. Addi potest, quod labores insignes pertulisse, periculaque evasisse, est aliquod victoriae genus, felicitatis pars, & re admiratione dignum efficiens. Cum 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.

Verum id mirum magis, non solum memoria dolorum, sed etiam ipse dolor, luctus, lacrymæque, quibus ob absentiam rei amatae perfundimur, sunt quædam delectationis causæ. Et quidem de luctu & lacrymis dici posset, causare delectationem, quod mitigent, ac deliniant amaritudinem doloris, eam exterius effundendo, & quasi propulsando. Hinc Ovidius:

..... Est quædam fieri Voluptas :
Expletur lacrymis, egeriturque dolor.

Verum alia ratio ex D. Thoma & Aristotele reddi potest, quia hæc omnia faciunt vivaciorem memoriam, ac cogitationem rei dilectæ: unde, ut inquit Aristoteles. Rhetor. cap. 11. *Licet molestia sit in eo, quod talis res non adsit, attamen voluptas in eo est, quod quis recorderetur, & videat quodammodo illam, & quid ipse ageret, qualisque esset.*

Quinta causa delectationis est Similitudo. Nam, *Simile simili gaudet*, & juxta frequentata Græcis proverbialia, *Cognosce terra feram; & Semper graculus cum graculo*. Similitudo enim est quædam unitas, sicque bonum bono unitum ipsum augeat, unde consequitur delectatio. Verum 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 aliquam cognitionem secum affert, amplioremque pollicetur: unde rara & mira sunt jucunda, sicut & omnes repræsentationes rerum, etiam in se minimè delectabilem: *Gaudet enim anima*, inquit D. Thomas, *in collatione unius ad alterum; quia conferre unum alteri est proprius & connaturalis actus rationis*. Tum Beneficentia, qua 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: *In quantum*, inquit D. Thomas, *videtur remove apparentem minorationem, quæ videtur esse*

ex præcedenti læsione. Cum 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, maxime dum fiunt à sapientibus. Imo vincere, redarguere, aliosque increpare jucunda sunt, non quatenus aliis malum inferunt, sed quatenus pertinent ad bonum proprium, quod homo plus amat, quam malum alterius adversetur. Vincere enim est delectabile, quia per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ; hinc & omnes ludi, in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles. Redarguere autem & increpare est delectationis causa, tum quia homo per hoc alteri benefacit, quod jucundum est; tum præcipue, quia hoc facit homini imaginationem propriæ sapientiæ & excellentiæ: increpare enim & corrigere est sapientum & majorum.

Effectus Delectationis.

Effectus delectationis sunt in primis Dilatatio duplex. Altera propriè sumpta, quatenus in gaudio cor sese explicare ac diffundere videtur, spiritusque diffusi sese uberius effundunt, quasi in occursum boni pergentes, tanta aliquando licentia, ut cor ipsum deserant, sicque deliquium & mors sequatur: ob hanc causam multi ex nimio, inopinatoque gaudio expirasse leguntur; nisi mavis, ejusmodi genus mortis causari, non præcisè quod spiritus cor deserant, sed quod nimis pulmones dilatent, nimiaque sanguinis affusione cor obruatur: sicque tam respiratrice, quam pulsatrice virtute afflicta, quasi duobus vitæ cardinibus concussis, deliquium, imo interitus inferatur. Altera vero dilatatio est metaphorica, quatenus in lætitia, apprehensio ex perceptione boni convenientis perfectionem quandam assequitur, quæ est spiritualis quædam magnitudo; & affectus, ut plenius bonum capiat, se se explicare videtur.

Secundus delectationis effectus est creare sitim ac desiderium, sui non modo quando absens memoria recolitur, sed etiam quando incipit haberi, & nondum perfecte habetur: tunc enim delibatio ejus acuit desiderium plenius eam degustandi. Verum 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 quo plenius habentur, eo ardentius 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 moderatior sit, multum distrahendo; (Delectatio enim, ut egregie notat Marsilius Ficinus est *esca* & *veluti hamus spirituum*, qui neglectis aliis functionibus ad eam percipiendam affatim accurrunt) vel demum vigorem iudicii practici emolliendo: unde Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. *Delectatio*, inquit, *corrumpit estimationem prudentie*.

Quartus demum delectationis effectus est, perficere propriam operationem, qua perficitur. Tum quatenus & ipsa est quoddam bonum, proindeque addita bono operationis ipsum auget, decorat, condit, ac perficit. Tum præcipue quatenus allicit attentionem, intentionem, contentionemque virtutis agentis; est enim condimentum quoddam reddens operationem suaviorem, cariorum, appetibiliorem; & veluti quædam esca spirituum. Unde prudens natura necessariis operationibus liberali manu voluptatem admiscuit, ut libentius, attentius, decentius, ardentius, efficaciusque peragerentur.

De Tristitia, ejusque Remediis.

TRISTITIAM, de qua peregregie D. Thomas 1. 2. diffinit per quinque quæstiones, ut breviter attingamus; ejus Natura, Causa, & Effectus satis intelligi possunt ex dictis circa delectationem. Definiri enim potest *Quies appetitus mali*; quies, inquam, non tranquilla & appetui 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 vero 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 præclare 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. Si tamen moderata sit, vitæ prodest; nam spiritus intus continent, ac veluti figit. Hinc Apostolus 2. ad Corinth. 7. *Quæ secundum Deum tristitia est, salutem; sæculi autem tristitia mortem operatur*.

Tristitiæ immoderata, cum sit quædam animi ægritudo, quædam ejus remedia & lenimenta commemorat D. Thomas, inter quæ primum est quælibet delectatio, quæ suavitati-

vitae sua, veluti balsamo quodam, vulnus à dolore inflatum consolidat, aut certe demulcet, reficitque fatigatum animum, ut quies membra labore soluta.

Secundum remedium & connaturalius sunt fletus, gemitus, suspiria, lamenta, cæteraque exteriora tristitiæ signa. His enim exoneratur animus, ac veluti evacuat, & extra effunditur quædam acerbitalis tristitiæ pars; intentioque animæ ab interiori doloris sensu ad exteriora illa signa divertitur; interimque aliqua satisfactio capitur in hoc opere connaturalissimo: quid enim tam naturale dolenti, quàm flere? Omne autem connaturale opus delectat.

Tertium est amicorum compassio, quæ dolorem delinquit, tum quatenus est egregium signum amoris eorum: signa verbò amoris, cum semper delectent, tum maximè dum affligimur, quia tunc magis aliena 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, qua mitigatur dolor, non solum quatenus per eam mentis acies à doloris sensu avertitur; animus, ne malis succumbat, erigitur; robur quoddam ac generosum sensibilem seu affligentium, seu delectantium contemptum concipit: sed etiam quatenus ipsa cum sit maximè jucunda, exasperatum animum demulcet, & suavitate sua acerbitalatem omnem perfundit.

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

ARTICULUS TERTIUS.

De Passionibus partis Irascibilis.

UT reliquas Passiones, quæ scilicet ad partem Irascibilem spectant, breviter expediamus; in primis patet ex dictis, quod cum aliæ ad Concupiscibilem pertinentes versentur circa bonum & malum simpliciter sumpta, istæ addunt rationem ardui, ac difficilis, suntque pro-

proinde veluti quidam animi conatus, quibus & ad bonum se erigit & contra mala insurgit. Sunt autem numero quinque, Spes & Desperatio, Timor & Audacia, & Ira, de quibus ut verbo dicamus.

Spes definitur, *Passio, qua appetitus tendit in bonum futurum arduum, adeptum tamen possibile.* Ut passio convenit cum aliis: ceteræ particulae eam ab illis distinguunt, à timore quidem quatenus objectum spei dicitur *bonum*; timor enim est de malo: à gaudio, quatenus dicitur *futurum*; gaudium enim est de presenti: 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, quòd 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, deiciuntque appetitus 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 spei sunt in primis Experientia, secundùm quod per eam erudimur 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. Secundo vires, quibus difficultates sunt superabiles; ad quam causam pertinent divitiæ, fortitudo, amici, &c. Tertio calor cordis, quo spiritus roborantur, ne ita facilè cedant difficultatum imaginationi, quæ retundantur. Quarto demum inconsideratio, qua fit, ut difficultates non reputentur, aut non advertantur. Propter has causas, & juvenes, & ebrii, & stulti sunt bonæ spei: Juvenes quidem, tum quia in eis est parum de præterito, multum verò de futuro, & ideo spe magis, quàm memoria vivunt. Tum quia optimam opinionem habent de suis viribus, difficultates vero parvipendunt, quia eas satis non penetrant, nec experti sunt. Tum demum quia abundante calore cor dilatante, & spirituum motum obfirmante. Ebrii vero, quia & in ipsis calor æstuat, & bene sentiunt de suis viribus, nec difficultates perpendunt. Stulti demum propter inconsiderationem periculorum. At vero Senes raræ spei, eo quod, cum in præteritis experti sint res plerumque in deterius cadere, in futuris idem suspicantur: & præterea difficultates magis ponderant ac penetrant: & demum languescens in illis calor non satis roborat spirituum motum, qui
pro

propterea facile retunduntur ex opinione difficultatum.

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

Desperatio satis innotescit ex dictis de Spe, cui contrariantur, non quidem penes objecti contrarietatem secundum bonum & malum, (utraque enim est de bono) sed penes accessum & recessum, quatenus spes est accessus ad bonum, desperatio vero recessus ab illo. Contingit enim aliquando, bonum desideratum tot difficultatibus circumvallari, ut illis obrutus animus succumbat, & ab ejus prosecutione recedat. Hic affectus dicitur Desperatio, quæ proinde definiri potest *Passio qua appetitus recedit à bono arduo adeptu impossibili*. Hæc vero impossibilitas non debet esse metaphysica, sed moralis, quatenus nimis difficilia, quæque conatum nostrum superant, reputantur ut impossibilia.

Audacia definitur *Passio, qua appetitus in surgit in malum terribile ad ipsum fugandum & superandum*. Ut passio, convenit cum aliis: cæteræ particulae proprium audaciæ characterem assignant, quæ ut intelligantur, advertendum cum D. Thoma, quod licet appetitus per se tendat in bonum, recedat à malo; per accidens tamen & recedit à bono, cum scilicet tot difficultatibus vallatur, ut non possit obtineri, sicque sit desperatio, & è contra tendit in malum, non obtinendum, sed vincendum, quando spes ipsius superandi affulget; & hic motus dicitur *audax*. Expressè vero diximus *in malum terribile*, quia mala levia contemptum potius, quam audaciam inducunt: unde audacia non est nisi circa magna & terribilia mala.

Causæ Audaciæ sunt in primis Spes; non enim quis movetur ad insurgendum contra mala, nisi ex spe vincendi ipsa: unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 8. ait: *Quod illi, qui sunt bonæ spei, sunt audaces*: ut juvenes, ebrii stulti. Omnia quoque, quæ spem foveant & augent, par ratione audaciam causant, ut divitiæ, amici, robur experientia in periculis, &c. Sed præ omnibus legitimam, audaciam facit confidentia divini auxilii: unde Aristoteles 2. Rhet. cap. 5. agnoscit, eos, qui bene se habent ad divina audaciter esse; adæque, qui in iuriam passi sunt, reddi audaciores, quod bene injustum passis auxilium ferat. Est præterea altera audaciæ causa ex parte materia-

rialis, calor scilicet cordis, qui roborat impetum spirituum, ne ita facile ab apprehensione Periculi retundantur; unde animalia, quæ habent cor parvum, sunt audaciora; quæ vero magnum, sunt timidiora, ut dicit Aristoteles lib. 3. de Partibus Animal. cap. 4. *Quia scilicet, inquit D. Thom. 1.2. quæst. 45. ar. 3. calor naturalis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Præterea quia timor opponitur audaciæ, ideo quæ timorem tollunt, audaciam causant: unde homo fit audacior ex eo, quod non habet inimicos, ac nemini 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 vehementiorem faciendam: unde audaces aliquando aggredientes periculum tremunt, ut de Alexandro Magno fertur, qui ante prælium tremore concuti solebat. Tum motus fortiores initio periculi facere, quàm in fine: unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 7. *Audaces, inquit, prævolantes sunt, & volentes ante pericula, in ipsis autem dicuntur.* Ratio est, quod illa passio regitur sensitiva cognitione, quæ cum non sit collativa, non discuit singulas periculi circumstantias: unde illi ex improvviso occurrentibus succumbit. Cum è contra vir fortis sit in ipso periculo constantior, quàm ante, eo quod singula præviderit, imò maiora aliquando: unde ex occurso minorum non terretur, sed sit confidentior.

Timor opponitur Audaciæ, ex cujus explicatione proinde innotescere potest: unde sicut Audacia erigit animum contra mala, ex spe superandi, ita Timor deiecit eum, ob difficultatem evadendi; ideoque definiri potest Passio, qua appetitus succumbit ingruenti malo terribili, ac vix evitabili; seu, *Dejectio animi viti à gravitate periculi.* Ut enim observat D. Thomas dum malum imminens est in apprehensione, sit quædam veluti lucta inter appetitum & malum: nam appetitus vincere, ac fugare nititur malum; & rursus malum natum est fugare, ac vincere appetitum. Si ergo in hoc veluti conflictu animal sentiat, vires suas esse superiores malo, inturgit in illo impetus ad aggrediendum, expugnandumque malum, qui est Audacia. Si autem sentiat vires suas esse minores, malum verù & periculum gravius, deiecitur, succumbitque victus appetitus, & sic fit Timor.

Ex his patet, quod causa Timoris sunt, tum defectus ex parte appetitus & appetentis, qui non sentit in se factis virum ad expugnandum malum. Tum gravitas ex parte mali quod ita ingruit, urgetque, ut vix evasions

copia eluceat. Dico *vix*, nam si nullum porcus effugium est, timor in desperationem degeneraret: unde ad timorem requiritur aliqua spes evadendi, non quidem orta ex excessu virium nostrarum ad vicendum malum, hæc enim ingenerat audaciam; sed ex quadam incertitudine mali eventus, quod non necessario, sed contingenter imminet. His causis accedit corporalis dispositio, tum ex parte imaginationis, quæ fuliginosa quadam nigredine horrorem rebus affingit: unde melancholici sunt timidi (nisi quibus melancholia facile inardescit; hi enim audaciores existunt) & tenebræ timorem, horroremque incutunt. Tum ex parte cordis, in quo calor modicus, parciorque ac debilioor spiritus existit: unde animalia, quibus cor magnum, & frigidus circum præcordia sanguis inest, sunt timidiora.

Effectus Timoris sunt in primis Contractio, eaque duplex. Altera metaphorica, quatenus appetitus à malo vitæ profligatusque recedit, & in seipso coligitur. Altera propria & corporalis quatenus in timore calor & spiritus exteriora relinquunt, & ad interiora, præcipuè ad cor, tendunt; ibique congregantur, non ut impetum faciant, sicut in Desiderio, ira, & Audacia, sed ut salventur; ideoque ibi non assuunt, sed non torpent, ac marcescunt, sicut victa civitate cives ad interiora & munitiora fugiunt, non gratia eruptionis commodius faciente, sed gratia salutis & effugii. Imò urgente apprehensione mali & cor expugnante, calor & spiritus vergunt ad interiora, quàm fugiendo apprehensionem mali à cerebro in cor derivantem. Inem ob eandem causam fit in morte, cujus timor gravis est quædam prælibatio, in qua calor & spiritus recedit ad interiora.

Verùm egregiè D. Thomas 1. p. q. 44. ar. 2. ad 3. notat verecundiam, quæ est quædam moris species, hunc effectum non inducere, sed potius oppositum, eo quod verecundia non causetur à malo naturam destruente, sed solum à quadam turpitudinis apparentiâ animum confundente, ac turbante; & ideo sanguis, calor, & spiritus non fugiunt ad arcem vitæ, sed potius turbulente ascendunt ad superiora, præcipuè ad faciem, ubi sentitur rubor ex turpitudinis deprehensione causatus quasi natura intendet non solum parti laboranti ferre opem, sed etiam velum quoddam inducere ad tegendam confusionem in ea relucentem: unde in verecundia rubet vultus ex affluxu sanguinis & spiritus ad faciem.

Caterum ex illo primo effectû plures alii sequuntur, ut tremor, pallor, crepitus in deficitu caloris, vigore, spiritusque membris; interclino quoque vocis, quasi spiritu foras eructare ad formandam vocem refugiente; ere-

Quo capillorum, compressis ob frigus porulis, ex quibus prodeunt, & quadam rigiditate ex frigore omnia membra invadente in illis causata; 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 contractione fit deliquium animi, frigore præcordia invadente; stupor, & quædam totius hominis rigiditas ob defectum caloris; sitis & ariditas faucium, destitutis scilicet illis partibus solita sanguinis irroratione: solutio alvi, propter contractionem ventris, & quod ex compressa fellis vena bilis copiosa influat in intestina, stimuletque ad ejectionem excrementi, intestinque musculi retentivi, sphinctores dicuntur, defectu spiritus debilitentur.

Ad effectus timoris spectant etiam turbatio mentis, stupor, & insensibilitas quædam, ita ut nimio timore percussus 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 sollicitudo evadendi mali ex timore causatur, & ideo ex hac parte timor dicitur *facere bene consultivos, & operationem adjuvare*, quali stimulando ad querendum consilium, & adhibendam curam, ut evitetur malum, quamvis ex alia mentem turbando, ac confundendo consultationem impediatur, & calorem, ac spiritum retrahendo, quæ sunt propria operationis adminicula, actionem retardet.

Ira, quam Gregorius Nyssenus eleganter vocat *Armigerum concupiscentie*, variè definitur. A Cicerone, *Inimicitia ulciscendi tempus observans*. Ab aliis, cum non unam simplicem passionem putent, sed cinuum & plexum passionum, *Affectus*, quo anima præ dolore ob injuriam acceptam, ac odio in illius auctorem concepto, pectoreque incaléscente ad ulciscendum concitatur, ut auctorem saltim pœniteat. Brevius definiri potest cum Aristotele l. i. de Anima, cap. 1. & lib. 2. Rbetor. cap. 7. *Appetitus ultionis aperta, cum fervore sanguinis circa cor*. Quatenus appetitus, convenit cum aliis passionibus, quæ sunt quidam appetitivi motus; reliquæ particula proprios Iræ characteres assignant: nam proprium iræ objectum est vindicta; seu ultio injuriæ, non quævis, sed aperta. Unde lib. 7. Ethic. cap. 7. Aristoteles Iræ vocat *Affectum apertum, minusque insidiosum*. Iratus enim vult innotescere ei, qui intulit injuriam, se esse, qui noceat, & ob illatam injuriam nocet, ut sic eum illatæ injuriæ pœniteat. Additur cum fervore sanguinis circa cor, ad significandum materialē Iræ, quæ quandam sanguinis ebullitionem circa præcordia excitat.

Inter causas Iræ primatē locum tenet parvipensio, seu iniustus contemptus: quippe cū omnis Iræ motiva ad istud reduci possunt. 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, aut parum, aut nihil irascimur. Quod autem aliquis ex certa scientia & electione injuriam inferat, hoc pertinet ad parvipensionem, cujus tres species enumerat Aristoteles, scilicet *despectum*, quo aliquis tanquam nulla re dignus negligitur: *incommodationem*, qua quis alienæ voluntati se opponit, non ut aliquid sibi eveniat, sed ne illi; & *contumeliam*, qua quis nocet & molestus est in iis, quæ cedunt in dedecus patientis, nullo alio quæsito fructu, nisi maligna quadam voluptate, quam percipit, quatenus malefaciendo alteri, putat se excellere supra ipsum. Quid ergo auget has parvipensionis species, laudet & iram, & ideo quia tanto parvipensio est gravior, quanto excellentior est persona, quæ contemnitur, excellentia offensus auget iram, excellentia verbō offendētis supra offensum eam minuit. Altera causa, disponens ad iram ex parte irascentis, est defectus ejus proprius. Qui enim alicui defectui obnoxius est, facilius putat, se contemni, ideoque ad iram pronior efficitur: nam ut ait Terentius in *Adelphis*, Scena 3. Actū 4.

Omnibus, quibus res sunt minus secunda, magis sunt nescio quo modo.

Suspiciosi, ad contumeliam omnia accipiunt magis,

Propter suam impotentiam se semper credunt negligi.

Effectus Iræ sunt primò quædam ei propria delectatio: unde Homerus Ira, inquit,

Dulcor 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 injuriam concepti. Secundo fervor quidam, non dulcis & lenis qualis est in amore, quique correspondeat sanguini; sed amarulentus & ad consumeudum exarsuans, qui correspondeat flavæ bili. Tertio turbatio, tum rationis, quæ ut quietos, tranquilliosque spiritus exigit, ita turbulentia eorundem ab Iræ fervore causata maximè confunditur, obnubilatur, obæcatur; tum etiam corporis, maximè membrorum illorum, in quibus, inquit D. Thomas, cordis vestigia relucēt, ut sunt oculi, facies, lingua, &c. quam perturbationem ita describit Gregorius 5. Moral. cap. 31. *Ira sua stimulus accensum cor palpitāt, corpus tremūt, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequam se cognoscunt noti; os quidem clamorem format, sensus*

ius, quid loquatur, ignorat. Vade non immerito quidam pro aptissimo sedandæ Iræ remedio habuit, ut iratus se in speculo inspiceret, ex illa exteriori turbatione vultus, dimotum sua sede animi 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, & fera providentia vindicandum proferre pertimescit.

Addi demum posset inter effectus Iræ Manifesta Operatio. Iratus enim non insidiosus est, sed apertus. Cujus rationem peregre repetit D. Thomas 1.2. qv. 48. ar. 3. ad 2. partim quidem ex impedimento rationis, quæ non potest discernere, quid sit occultandum & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. De magnanimo autem dicit Aristoteles 4. Ethic. c. 1. *Quod est manifestus exoror & amator, & manifeste dicit & operatur.* Partim demum ex discrimine, quod est inter Concupiscentiam & iram, Concupiscentia enim fertur circa delectabilia quædam, quibus adjungitur aliqua turpitudine & mollities, ob quam homo vult latere: unde concupiscentia vocatur ab Aristotele *Latens & insidiosa*. At vero ira respicit vindictam, in qua virilitas & excellentia quædam relucet: unde iratus amat agere in aperto, tanquam præclare se agere putans. Addi præterea posset, quod ira, cum subitos habeat impetus, quærit compendiosiorẽ viam; viæ autem occultæ & insidiosæ sunt sinuosæ, anfractuosæ, ac prolixæ. Et demum hoc ipsum maxime pertinet ad amoliendam parvipensionem, ut omnibus innotescat, offendentem non impunè læsisse; & ideo iratus non occultum, sed apertum quærit inferre nocumentum, ut plene sibi satisfaciatur. Sed de Passioni-
nus satis hactenus.

De Bonitate & Malitiâ Morum.

Hanc Moralis partem eo pressius transcurramus, quo fufius & Acuratius illam Theologi expendunt. Unde missis aliis, quæ circa Bonitatem & Malitiam moralem in Theologia uberius discuti solent, quidquid in hac quæ-

stione dicendum occurrit, tribus complectemur articulis. In 1. Agemus de Moralitate secundum se, deque divisione illius in Bonitatem & Malitiam. In 2. Discutietur, siue aliquis actus indifferens, In 3. de Regulis morum breviter differemus.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit Moralitas, quomodo in Bonitatem & Malitiam dividatur.

IN actu morali duo sunt, Entitas & Moralitas, quarum illa est veluti hujus materia & substratum. Entitatem actus moralis in eo sitam constat, quod sit quædam operatio vitalis & libera; nec enim alii actus morales habentur, quam qui vitaliter & liberè fiunt, quia sublata libertate, non fiat nec meritum, nec demeritum, nec laus, nec vituperium; nec bonum, nec malum, saltem morale. Verùm in quo moralitas propriè sita sit, non omnes conveniunt. Aliqui eam cum libertate confundunt, quasi nihil addat supra illam. Alii solam denominationem extrinsecam addere censent. Alii esse merum ens rationis. Verùm prima sententia materiam moralitatis confundit cum moralitate. Ut enim notat D. Thomas in proœmio Ethicæ, quemadmodum ordo artificialis consistit in dispositione, quam ratio inducit in materia externa; ita ordo moralis situs est in dispositione, quam ratio facit in actibus voluntatis. Unde sicut lapides, ligna, ferrum, aut aliud hujusmodi, quod arte disponitur, & solum materia artificiositatis; ita & actus voluntatis ob libertatem tractabiles à ratione, non sunt ipsa moralitas, sed illius subjectum & materia. Secunda verò & tertia sententia, cum in aliis deficiant, tum in hoc, quod non satis dignè sentiunt de moralitate. Unde iis relictis.

Dico 1. Moralitas formaliter consistit in ordine, quem ratio facit in actibus liberis, eos disponendo conformiter, vel difformiter ad regulas morum: seu in respectu transcendentali, quem actus voluntatis dicit ad objectum suum, non præcisè sumptum, sed ut regulis morum subiectum.

Uterque modus exprimendi conclusionem in idem reddit. 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. Unde 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 proemio Ethicæ, cum dixit, ordinem quem ratio facit in actu voluntatis, pertinere ad Philosophiam moralem. Secundo verò modo eam explicat 1. 2. quæst. 18. ar. 8. dum ait, *Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto elato ad principium humanorum actuum, quod est ratio.*

Probatur conclusio 1. Idem est distinctivum, ac constitutivum; Sed moralitas distinguitur in bonitatem & malitiam per respectum conformitatis & difformitatis ad regulas morum: Ergo moralitas consistit in tali respectu.

2. Eodem modo proportionaliter loquendum est de entitate, ac de moralitate actus humani: Atqui actus humanus desumit suam entitatem ex tendentia in objectum suum in ordine entitativo consideratum. Ergo debet desumere suam moralitatem ab illo ordine moraliter sumpto, id est, ad regulas morum comparato. Minor certæ est. Actus enim specificantur per objecta, sed etiam ostendimus in Physica par. 4. qu. 1. ar. ult. Major autem ex eo constare videtur, quod moralitas fundetur in entitate actus, tanquam modus quidem ei superraditus, ac velut quædam ipsius proprietas.

3. Demum Moralitas semper solet explicari per modum ejusdem 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 2. Moralitas essentialiter & adæquatè dividitur in Bonitatem, & Malitiam.

Probatur prima pars, illam Divisionem esse essentialem. Moralitas in communi debet dividi per aliquas differentias essentielles; Atqui nullæ videntur magis essentielles, quàm bonum & malum, siquidem moribus per se primò competit bonitas & malitia: Ergo bonitas & malitia sunt differentie essentielles. Unde D. Thomas 3. contra Gentes, cap. 9. *Bonum, inquit, & malum in moralibus ponuntur specificæ differentie.*

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 essentialiter dividitur in bonitatem & malitiam.

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 constituit speciem

mortalitatis: Ergo nihil cadit medium inter præfata membra. Major constat. Declaratur minor. Nam ex D. Th. 1.2.q.18.a.8. In tantum actus dicitur indifferens, in quantum non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis; Atqui quod non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, non est species moralitatis, cum tota sit in ordine ad objectum, ut subjectum rationis regulanti: Ergo actus indifferens non est media quædam Moralitatis species. At de his fustis Theologi. Solum dicendum aliquid de actu illo indifferenti.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De turne actus indifferens tam secundum speciem, quam in individuo.

Actus possunt dupliciter considerari, vel præcise secundum se, & quasi in actu signato, seu secundum suam speciem, vel quatenus hic & nunc sunt in actu exercito, cum tali intentione, ac in talibus circumstantiis, seu in individuo.

Constat, dari plures actus secundum suam speciem indifferentes. Id probat S. Th. 1.2.q.18.a.8. evidenti ratione. Actus enim habet bonitatem & malitiam ex conformitate, vel difformitate ad regulas morum; Sed plures actus sunt, qui secundum se & in specie sua considerati nec conformitatem, nec difformitatem habent ad regulas morum, ut ambulare, saltare, comedere, loqui, &c. Ergo dantur plures actus, qui secundum se nec boni, nec mali sunt, sed indifferentes ad utrumque. Difficultas solum est de Actibus in individuo spectatis.

C O N C L U S I O.

Nullus actus in individuo, seu prout sit hic & nunc, est indifferens, sed necessario debet vel bene, vel male fieri, proindeque esse vel bonus, vel malus.

Conclusio, quam expresse docet D. Thomas pluribus in locis, præcipue 1.2.q.18. a. 9. & cum eo innumeris aliis contra Scotum, intelligenda est de solis actibus deliberatis, seu qui procedunt ab homine deliberante, ac sibi finem præstituentem; non vero de illis, qui procedunt ex sola imaginatione, vel appetitus sensitivi imaginationem sequentis impetu, ratione nec iubente, nec satis advertente, sed permissive se habente, ut sunt fricare manus, caput scalpere, spuere, tussire, membra corporis varie disponere, &c. De his enim certum est, esse indiffe-

differentes, quamvis si ratio eos nimis luxuriantes negligat corrigere, possint degenerare in leviuscula peccata, quia licet non teneamur hæc omnia deliberatè facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Conclusio sic explicata probari in primis posset innumèris autoritatibus Patrum, quibus brevitatis gratia omittis.

Probatur 1. Autoritate ipsius Christi Domini, Matth. 12. dicentis: *Quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii.* Quod ponderans Tertullianus lib. de Patientia: *Traditum est, inquit, in doctrina Christi, manere nos omnis vane & supervacane verbi reatum.* Si ergo nec ipsa verba otiosa, id est, ut explicari solet ex Patribus, ad nullum bonum finem ordinata, indifferentia sunt, sed mala, quidnam erit actus indifferens?

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

Sed contra. Nam si fiant propter naturæ commoditatem, absque excessu, sunt bona & honesta. Ut enim dicit D. Thomas 1. 2. quæst. 18. ar. 9. ad 3. *Hoc ipsum, quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, 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 perceptio, pulchritudinis rerum inspectio, &c. Nec tamen ista videntur mala: superest ergo, ut sint indifferentia.

Sed contra. Nam dupliciter intelligi potest, hominem agere propter voluptatem. Primo, ita ut in sua actione bonum honestum excludat, nihil aliud intendendo, nisi sensibilibiter delectari. Secundo, ita ut voluptatem secundum regulam rationis taxet, eam sumendo ad recreandum corpus, ne sit spiritui grave, aut ut 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 laudabilius præmittatur propter amorem Dei; attamen & laudabiliter, imò aliquando necessariè, percipitur propter recreationem ad 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 appetitus sensibilis. At verò rationalis natura non habet pro fine voluptatem, quæ sensum delectat, sed honestatem, quæ rationi convenit; & ideo, dum agit propter solam voluptatem, etiam si aliunde non agat contra honestatem, deficit à proprio fine, & ad brutale bonum inordinatè se curvat & deprimit, sicque peccat.

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

Resp. 1. Non magnum inconveniens esse, si concedatur hæc peccatorum leviorum multiplicitas; cum Scriptura Proverb. cap. 24. insinuet etiam exquisitè, justos sapius cadere.

Resp. 2. Nego consequens. Nam etiam minùs rigidæ conscientia homines sufficientem curam plerumque adhibere solent, ut delectationi honestè indulgens. Ad hoc enim satis est, ut ex modo agendi modestiæ, temperantiæque limites hæc solatia non excedant, hac debito loco, tempore, & modo sumantur: hoc ipso enim regulatæ censentur & honesta, tanquam à ratione temperata.

Probatur 2. 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 idem, sunt contradictoria, inter quæ nihil cadit medium. Minor 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, licet illo careant.

Sed contra. Homo debet ordinem rationis omnibus suis actionibus, quas deliberatè facit: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Unicuique debetur ordo proprius, à quo si deficiat, erit malum in suo genere; ut artificiale carens ordine artis, & naturale carens ordine
na-

naturæ , consentur 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 1. Cum nihil rationem finis habere possit , nisi sub ratione boni , necesse est , hujusmodi finem , ad quem refertur actus , esse bonum vel secundum sensum , vel secundum rationem ; seu vel apparenter , vel verè . Si primum , reddet actionem malam & deordinatam , quia , ut jam dictum est , dedecet creaturam rationalem corperè , ac requiescere in bono sensibili . Si secundum actio erit bona & honesta : Ergo nullatenus indifferens .

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

Objectiones præcipuæ insinuatæ sunt , ac solutæ , referendo , refutandoque responsiones adversariorum . Solùm triplex superest . Prima desumitur ex illo vulgato Hieronymi : *Bonum est continentia , malum luxuria , inter utrumque indifferens ambulare ; si uere , &c.* Secundo , nullum est præceptum referendi omnes actiones ad finem bonestum : Ergo licet non referantur , non sunt malæ . Terrio , nulla species est , cujus aliquod individuum non existeret ; Sed sunt quidam actus , ex specie sua indifferentes , ut dictum est : Ergo debent dari individua , seu actus in individuo indifferentes .

Resp. Ad 1. D. Hieronymum explicandum esse de his actionibus secundum 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 bene , vel malæ fiant ; proindeque bonæ , vel malæ sint , non ex sua specie , sed ex suo fine .

Respond. ad 2. Hominem adstringi præcepto naturali ad rationaliter vivendum , & ad vitandam otiositatem ; proindeque ad præstituendum bonum , rationalemque finem actionibus , quas agit deliberatè & cum intentione finis .

Resp. ad 3. Distinguo majorem : Nulla est species , cujus in individuum non existeret , cum ea abstractione , quam di-

cit species, nego; sine tali abstractione, concedo. Et concessa minore distinguo pariter consequens: Ergo debent dari individua istorum actuum indifferentium, in quibus fit talis abstractio à bonitate & malitia, propter quam dicuntur *indifferentes*, nego; sine tali abstractione, & 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.

ARTICULUS TERTIUS.

De Regulis Morum, ubi de Conscientia & Lege.

Cum ex dictis constet, moralitatem consistere in commensuratione actus liberi cum aliqua regula, cui si concordet, bonus erit: à qua si discordet, pravus reputabitur, superest, ut dicamus de ejusmodi Regula.

PRIMA CONCLUSIO.

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. ar. 4.

Nomine *Legis æternæ* intelligitur, ut definit S. Thomas 2. 2. q. 93. ar. 1. *Ratio divina sapientiæ omnia in finem debitum dirigentis*; seu ut definit S. Augustinus lib. 1. de Lib. Arb. c. 6. *Summa ratio, cui obtemperandum est*. Ut enim Architectus, qui toti præest ædificio, ejus in mente rationem habet, cur inferiores, subjectique artifices pro suo quisque modulo debent obtemperare, ut recte agant; à qua si recedant, deficiunt: sic summus rerum omnium gubernator Deus rationem ordinis ab omnibus sibi subiectis observandi, ut recte agant, mente, ac sapientia sua ab æterno præconcepit, secundum quam & ipse semper agit & omnis inferior ratio, ut recta sit, agere debet, ac si ab ea declinet, peccat. Unde peccatum recte definitur à S. Augustino contra Faustum c. 6. *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam*.

Probatur sic explicata Conclusio ratione S. Thomæ 1. 2. qu. 93. ar. 3. In omnibus moventibus ordinatis secundum regulatur à primo, ut in politicis inferiores judices à pri-

principē, in artificialibus inferiores artifices ab architecto; Sed lex æterna est ratio superni omnium rerum principis & gubernatoris Dei: Ergo est prima regula omnium inferiorum rationum & actuum ab iis procedentium. Unde rectitudo aliarum legum, & bonitas actionum primò ac præcipuè censetur ex commensuratione ad illam legem eaque verè bona, recta, honestaque habenda sunt, quæ illi concordant, quantumvis rationi humanæ prima fronte inepta videantur. Nam sæpe hæc æterna lex eligit, quæ hominibus absurda videntur: ut dum æternæ salutis viam reposuit in adoratione hominis crucifixi, in contemptu amore, in ultronea paupertate, honoris, famæque fuga, spontanea laboris tolerantia, &c. Ea verò mala censenda sunt, quæ huic legi adversantur, quantumvis secundum humanam opinionem recta & admirabilia videantur. Unde tota illa politicæ humanæ solertia, quæ adeo scitè rerum publicarum momenta procurat: pacis, armorumque negotia astutissimè administrat; regnorum conservationi, amplitudini, prosperitati, dilatactioni providentissimè invigilat; imò quidquid virtutis admirabilioris specimen aliquod præse fert, nisi huic legi consonum sit, secundum Deum & veritatem merè aut astutia, aut stultitia est & iniquitas fuso virtutis larvata.

Hanc æternam legem, eamque omnium legum, ac totius honestatis fontem & regulam esse, non modò sacræ Doctores, sed ipsi quoque Philosophi naturali lumine pervidere, ut refert Cicerolib. 2. de Legibus: Hanc, inquit, video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenio fuisse excogitatam, neque scitu aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum Mundum regeret imperandæ prohibendique sapientia. Ita principem legem & ultimam, mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis, aut vetantis Dei. A qua deinde ait, omnibus rectè sancitis legibus vim in esse: Quævis, inquit, non modò senior est, quàm ætas populorum & civitatum, sed æqualis illius cælum atque terras tuentis Dei. Neque enim esse Mens Divina sine ratione potest; nec Ratio Divina non hanc vim in rectis, pravisque sancendis habere... Quamobrem lex vera, atque princeps, apta ad jubendum & ad vetandum, ratio est recta summi Jovis. Ex quo infert, nullas leges esse rectas, nisi quæ huic concordant.

Hinc liquet, Honestum & Rectum non ex hominum opinione, aut consuetudine, aut utilitate pendere, sed ex natura & veritate. Nam figitur & constat eadem causa, qua natura ipsa; nec ex hominum arbitrio censetur, sed ex ipsa lege & ratione divina, cui omnia naturaliter subiciuntur; ut etiam loco citato agnoscit Tullius.

SECUNDA CONCLUSIO.

Proxima, immediataque moralitatis regula est ratio dictans voluntati, quid sit bonum, quidve malum. Conclusio est D.Th. 1.2.q.71.a.6. Regula, inquit; voluntatis humana est duplex: una propinqua & homogenea, scilicet humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.

Probatur Conclusio, advertendo discrimen, quod est inter creaturas rationales & irrationales: nam creaturae rationales non se regunt, sed ab Authore naturae reguntur; Ideoque in se operis sui regulam habere non debent, sed in mente Authoris sui tantum supponere, sicut regula dirigens sagittam in scopum non est in sagitta, sed in sagittante. At vero creatura rationalis, sicut homo, habet jus regendi se, actusque suos ordinandi. Cum igitur omnis ordo sit secundum aliquam regulam in mente ordinantis existentem, ut intellectu artificis; ordo politicus, secundum regulas in mente principis conceptas, &c. debuit homini inferi aliqua regula quae se regeret, & actus suos bene ordinare posset. Et haec regula est ratio, quae, ut inquit D.Th. 1.2.q.19.a.4.ad 3. Derivatur à lege aeterna tanquam propria ejus imago. Unde cum Psalmista Ps. 4. dixisset: *Sacrificate sacrificium iustitiae*, idest bona opera: postea quasi obijciendo addit: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui objectioni respondet: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine:* quasi diceret, inquit D.Th. 1.1.q.29.a.4. *Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest ostendere nobis bona, in quantum est lumen vultus tui, idest, à vultu tuo derivatum.*

Dices. Præter illas duas morum regulas dantur plures aliae, scilicet leges, tum Ecclesiasticae, tum Civiles. Et præterea conscientia maxime regulat actuum moralitatem. Ergo insufficiens est præfata divisio.

Resp. Leges ejusmodi & conscientiam comprehendere sub duabus regulis, à nobis assignatis. Conscientia enim nihil aliud est, quam ratio actus dictans, quid fugiendum sit, quidve prosequendum. Ceterae vero leges nihil aliud sunt, quam quædam aeternae legis participationes, ac determinationes rationis Principis, qui communitati præest. Verum de Conscientia & Lege aliquid dicendum.

De Conscientia .

Conscientia variè à Patribus describitur . Origenes eam vocat *Spirituum correctorem*, & *pedagogum animæ sociatum*, quæ separatur à malis & adhaeret bonis . Basiliius *Naturale iudicatorium* . Damascens *Lumen intellectus nostri*, supple, *practicos* . Verum exactius definiri potest ex D. Thoma r. p. q. 19. ar. 13. *Judicium intellectus*, quo quis applicat suam scientiam practicam ad actum particularem ; unde conscientia dicitur, quasi cum alio scientia . Cum enim . ut jam dictum est, ratio dictans sit regula morum, in ratione duo considerari possunt . Primo universalis notitia principiorum practicoꝝ, & hæc dicitur *synderesis* . Secundo applicatio illius generalis notitiæ ad actum particularem, & hæc dicitur *conscientia* .

Huic tribuuntur varia munera, scilicet *testificare*, *ligare*, *instigare*, *excusare*, *accusare*, seu *remordere* . Quorum omnium ratio est, quod applicatio scientiæ practicæ ad actum possit tripliciter fieri . Uno modo per modum interioris convictionis, in quantum interiùs agnoscimus, nos aliquid egisse ; & sic conscientia dicitur *testificari* & *convincere* . Alio modo per modum iudicii agendorum discernentis honestum à turpi ; & hoc modo conscientia dicitur *instigare* dictando, quid agere oporteat, & *ligare* proponendo id, ad quod agendum obligamur . Postremo demum applicatur scientia operi, in quantum ea, quæ turbulente agimus, ad tranquillum rationis tribunal examinanda revocamus ; & hoc modo conscientia dicitur *excusare*, si id, quod factum est, bene factum interiùs iudicemus ; *accusare* vero & *remordere*, si dissonum luminis rationis deprehendatur .

Conscientiæ sic explicatæ septem præcipui status distinguuntur à Theologis, scilicet Conscientia Recta, Prava, Probabilis, Dubia, Certa, Scrupulosa, & Erronea . Conscientia recta est, quæ debite iudicat de honestate actionum secundum rationis sincerum, incorruptumque lumen & principia ; & hæc est semper principium boni actus . Conscientia prava est, quæ iudicat de agendis secundum passionis, aut voluntatis male affectatæ, ac per malitiam corruptæ libitum & gassum ; & ista semper est principium mali actus . Probabilis est, quæ iudicat de agendis secundum principia verosimilia, ut sunt auctoritates aliquorum Doctorum, exempla virorum timoratorum, rationes quadantenus suadentes ; retinendo tamen formidinem partis oppositæ, quod tripliciter fieri potest . Primo, ita ut probabilitas major sit de pravitate actus, quàm de honestate . Secundo è contra, ita ut sit

major probabilitas de honestate illius, quàm de pravitate. Tertio, itaut æqualis sit utrinque probabilitas. Receptum est, conscientiam probabilem posse esse boni actus regulam, si probabilitas plus inclinat in honestatem actus, quàm in ejus pravitatem; quia cum de agendis raro habere possimus exquisitam certitudinem, satis est, ut verosimiliora sectemur. Verùm an probabilitate utrinque æquali, vel etiam in condemnationem actus magis vergente, nihilominus ad eum procedere possimus, determinando, esse nobis licitum in tali casu, eo quòd probabilis illa bonitas eum eximat à pravitate: res est, quam pro merito expendendam sibi reservant Theologi. Solum dixisse hic sufficiat, non videri virum sincerè bonum, ac rectum, qui has probabilitatis umbras avidius sectatur, quo laxius vivat; quique actum non prætermittit, quem gravissimè rationes condemnant, etsi non ita evidentes sint, quin aliquem excusationis locum relinquant. En tutam hac in parte regulam, quam præscribit Apostolus, ad Thessalon. 5. *Omnia probate*, seu, ut est in Græco, *dochimazutes, explorantes. Quod bonum est tenete. Ab omni specie mala abstinete vos*. Conscientia dubia est, quæ inter duo judicia opposita fluctuat, nec habet, quo se determinet; & hæc non potest esse regula boni actus, eo quòd proponat voluntati actum manifestè periculofum, à quo proinde prudentia judicat abstinendum. Conscientia certa est, quæ sic adhæret iudicio honestatis actus, 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 morosius adhærans, iis in iudicio agendorum, fugiendorumque nititur, præcipuè verò fagiendorum. Conscientia deum erronea est, quæ ex falsis principiis format dictamen de agendis, & ipsum tanquam certissimam bene agendi regulam proponit: ut si gentilis firmiter tenens, Jovem esse Deum, ex hoc certò concludit, ipsum esse adorandum. Hæc obligat quidem, adco ut ille peccet, qui contra illam agit; attamen non excusat in his, quæ juxta illam fiunt, nisi error sit invincibilis.

De Lege.

L Ex dicta videtur à *ligando*, quòd liget, seu obliget, ex S. Thoma 1. 2. q. 90. ar. 1. Vel à *legendo*, quòd legi & promulgari debeat, ut vult Hidorus; aut potius, quòd

quod in ea *justum & jus legatur*, ex Cicerone lib. 2. de Legibus. Vei demum ab *eligendo*, ut idem ait lib. 1. quod convenientiora eligat.

Definitur à S. Thoma I. 2. q. 90. art. 4. *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui præst communitati, promulgata*. Est *ordinatio rationis*, seu ordo agendorum à ratione præscriptus; rationis enim est agenda dirigere. Additur *ad bonum commune*, quia ordo agendorum sumitur à fine ultimo; ultimus autem finis est bonum commune, cui particularia subduntur: unde lex bonum commune spectat. ac particularia in illum dirigit. Dicitur *ab eo, qui præst communitati*, quia dirigere in bonum commune subditos ad eum, qui præst communitati, spectat; proindeque jus legis statuendæ ad illud procurandum. Additur *promulgata*, quia lex habet rationem regulæ: porro mensura & regula imponitur, cum mensuratis applicatur, lex autem applicatur, cum subditis promulgatur, seu intimatur: unde promulgatio ad rationem legis & præcepti pertinet, sine qua non obligat.

Dividitur Lex in Naturalem, & Positivam. Naturalis est, quæ in ipsa rerum natura continetur. Positiva verb est, quæ huic veluti apponitur, quædam naturaliter indifferentia determinando.

Lex naturalis dividitur in Legem æternam, quæ veluti lex essentialis est; & Legem naturalem participatam, quæ est ejus quædam derivatio. Lex æterna, ut dixi, est Recta ratio agendorum in Mente Divina ab æterno existens. Lex naturalis participata est Æternæ legis impressio in creatura rationali, seu Lumen naturale practicum à divino lumine derivatum, quo honestum à turpi discernitur. Hæc lex nemini rationis compoti deest, ac per illam, ut dicitur Joan. 1. *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc Mundum*. Aliquaudo tamen passionibus, vitiosa consuetudine, prava educatione ita corrumpitur homo, ut non extinctio quidem, sed velato illo lumine putet bonum malum, & malum bonum. Fulget tamen vel in tenebris illis hujus lucis inextinguibilis splendor, dum malignum animum tacite arguit, increpat, damnat, flagellat, & corrodit.

Legis naturalis hæc summa est: *Declina à malo & fac bonum*. Porro bonum hominis principaliter attenditur secundum mentem, quæ in eo præcipua est; tum verò secundum alia menti subiecta. Et ideo lex naturalis est, ut primò mens hominis, se rectè habeat ad bonum suum, seu finem ultimum, nec in alio illum figat, quàm in Deo, qui verè bonum, & finis ultimus mentis. Unde primam legis æternæ impressionem, proindeque primum legis naturalis præceptum dicit S. Augustinus lib. 3. de Lib.

Arbit. Avertere amorem à temporalibus, & eum mundatum convertere ad æterna; seu, Diligere Deum ut summum bonum, ac ad eum omnes mentis affectus dirigere.

Deinde vero ad hanc legem pertinent, ut homo rectæ rationis ordinem servet tum in conservatione proprii esse, tum in propagatione suæ speciei, tum in passionum moribus, tum demum in convictum cum aliis hominibus, quibus naturali societate jungitur: ut, Parentes colat; Filios recte educet & instruat; Pacta servet; Bono communi collaboret; unicuique, quod suum est, tribuat; Aliis non faciat, quod sibi fieri nollit, &c. quibus præceptis naturaliter notis omne jus humanæ societatis nititur.

Quæres, An lex naturalis mutari possit, & ab ea dispensare quandoque liceat.

Resp. Cum S. Thoma 1. 2. q. 94. præcepta legis naturalis esse duplicis ordinis. Quædam enim sunt primaria, ac ut universalia principia practica per se nota: ut, Deum colendum; Parentes esse honorandos; Jus unicuique servandum, &c. Quædam verbò se habent ut secundaria, nempe, ut particulares conclusiones ex iis derivatæ: ut, deposita esse reddenda, secretum esse servandum, &c. Quantum ad prima, quæ propriè & per se naturalem legem constituunt, ea nec mutari queunt, nec ulla dispensatione solvi: sunt enim quædam impressiones legis æternæ, quæ immutabilis est; & superiorem, à quo solvi possit, non habet, cum sit ipsa Dei ratio. At vero quantum ad secundaria præcepta, quandoque mutari queunt, ac ab iis dispensari potest: ut etiam in speculativis conclusiones regulantur per principia, ita & hæc secundaria præcepta per prima. Porro contingit aliquando propter extraordinarias circumstantias hæc secundaria præcepta repugnare primis, aut non ita necessario iis connecti, quin primis illæ omitti possint. In primo casu, mutantur. In altero dispensationem admittunt à Deo, qui est legis naturæ author. Sic arma deposita furioso Domino reddenda non sunt. Sic olim circa quosdam dispensatum à Deo fuit, ut plures uxores haberent: nam et si naturæ humanæ, ac fini matrimonii congruat, ut unus viri una sit tantum uxor; adeoque pluralitas uxorum secundo naturæ præcepto repugnet, cui firmando appositum fuit præceptum divinum positivum Gen. cap. 2. attamen uxorum pluralitas non ita fini matrimonii repugnat, nec prohibe primis naturalis legis præceptis, quin iis illæ à Deo permitti potuerit, quo citius populus fidelis propagaretur.

Obij. Occisio innocentis, adulterium, ablatio rei alienæ, etiam primis naturalis legis præceptis prohibentur; Sed Deus in illis dispensavit, cum præcepit Abraham, ut
filium

filium occideret, Gen. 22. Indæis, ut mutuata ab Ægyptiis vasa auferrent, Exodi 2. Osee ut uxorem fornicatam duceret, Osee 1. Ergo à lege naturali dispensari potest.

Resp. Cum S. Thoma 1. 2. q. 94. ar. 5. In his propriè dispensationem non fuisse: sed solùm apposita præcepti divini circumstantia, id, quod absque illa fuisset contra jus naturale, jam ei conforme factum fuisse. Nam cum Deus sit omnium Dominus, non est contra jus naturæ ex ejus præcepto hominem interimere; aut rem, quæ prius ad alium pertinebat, sibi attribuire; aut ad aliquam mulierem, non servata ordinaria connubii forma, accedere; tunc eni fit legitima uxor ex assignatione Dei.

Lex positiva dividitur in Humanam & Divinam. Nam præter ea, quæ naturaliter justa & recta sunt, quædam & ab hominibus & à Deo sunt determinata, quæ prius erant indifferentia.

Lex Humana definitur Ordinatio rerum agendarum in mente principis præconcepta, & multitudini promulgata. Hæc lex omnino necessaria est ad faciendam 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 condiciones, dum ait lib. 5. Etym. cap. 21. *Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Dividitur præcipuè in Jus gentium, & Jus civile. Jus gentium, est, quo utuntur omnes gentes, quasi sub naturæ, rationisque autoritate viventes. Jus verb civile, quod quilibet respublica suis præscripsit.

Lex Divina est ordinatio à Deo constituta 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 ordinari debent ea, quæ ad regendam talem rempublicam conveniunt. Hæc lex dividitur in Veteram, & Novam; seu in legem scriptam, & legem gratiæ. Lex vetus, seu scripta versabatur circa figuras futuræ redemptionis. Lex verb nova, seu gratiæ, non figuras, sed apertam salutis viam continet.

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

QUÆ.

QUÆSTIO QUINTA

De Virtute Morali in genere.

Cum celebris sit divisio Virtutis in Intellectualem, quæ residet in intellectu, eumque perficit ad attingendam veritatem; & Moralem, quæ perficit appetitum circa bonum, de Intellectualibus dicturi in Metaphysica, hic Morales duntaxat paucis attingemus, inter quas complectimur & Prudentiam, quæ quamvis in intellectu sit, eumque ad attingendum verum perficiat, & ob id inter intellectuales censeretur possit, at tamen ad morales etiam maxime pertinet, quatenus nititur recta dispositione appetitus circa fines agendorum, ac in eo regendo unice versatur. Quæ vero de Morali Virtute in genere differenda occurrunt, tribus complectemur articulis. In 1. agemus de ejus Natura & Proprietatibus. In 2. De ejus Causis & Divisione. In 3. De Contrario Virtutis, seu de Vitio.

ARTICULVS PRIMVS.

De Natura & Proprietatibus Virtutis.

Quatuor Virtutis definitiones variis in locis tradidit Aristoteles Lib. de Cælo, c. 11. Virtutem in genere definit *Ultimum potentie*, idest, statum ejus perfectissimum. Quæ definitio etiam virtutis objecto tribui solet: nam objectum, ad quod maximus potentie conatus assurgere queat, *ultimum potentie* vocitatur.

Lib. 3. Phisic. c. 3. eam definit *Dispositionem perfectam ad optimum*. Quo in loco sumitur *dispositio* paullo latius, prout habitum etiam comprehendit. Virtus dicitur *dispositio perfectæ*, idest potentie, quæ dum habet virtutem, perfecta est: *ad optimum*, idest ad actus primo optimo modo efficiendos.

Specialius ab eo definitur Virtus moralis 2. Ethic. c. 6. *Habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum efficit*, *Habitus* est genus; cæteræ particule discernunt Virtutem moralem ab aliis tum habitibus, tum virtutibus. Hujus enim proprium est efficere hominem bonum, & ejus actum ex omni parte perfectum. Cæteræ enim virtutes dant solum facultatem perfectam agendi, sed bonum illius facultatis usum non tribuunt; ut scientia

na dat facultatem rectè attingendi verum, at bonum usum illius facultatis non tribuit: potest enim vir doctus malè uti sua scientia. At verb Virtus moralis ipsum usum eorum, quæ in nobis sunt, rectificat. Ufus enim ad appetitum & voluntatem spectat, cuius est applicare alias potentias. Cùm ergo virtus moralis appetitum rectificet, non solum dat facultatem rectè agendi, sed etiam efficit, ut omnibus, quæ in nobis sunt, facultatibus, rectè utamur. Unde homo simpliciter *bonus* non dicitur ex aliis virtutibus, ut quia doctus est, quia peritus artifex, &c. sed ex solâ virtute morali.

Exactius ibidem definitur ab Aristotele Virtus Moralis *Habitus electivus in mediocritate consistens, definita ratione quoad nos, prout vir prudens definitur*. Cujus definitionis hic sensus est, Virtutem moralem esse habitum rectificantem electiones, id est, inclinantem appetitum ad eligendum objectum rectæ rationi conforme; proindeque in mediocritate situm. Conformitas enim ad regulam est medium quoddam inter excessum & defectum. Additur *definita ratione quoad nos, prout vir prudens determinaverit*, quia hæc mediocritas censeretur debet per respectum ad eligentem ita ut quisque eligat, quod sibi congruit juxta rectam rationem, nec plus nec minus, prout prudentia præscripserit, cuius est eligibilia ponderare, ac quid conveniat, aut deficiat determinare.

Celebris est etiam hæc alia Virtutis Definitio ex Si Augustino lib. 2. de Lib. Arbit. cap. 18. & 19. *Bona qualitas mentis, qua, rectè vivitur, & nemo malè utitur.*

In ea definitione, *qualitas* est genus. *Bona* incipit discernere virtutem à vitiis. *Mentis*, explicat subjectum virtutis, & sumitur hic paullo latius pro omni eo, quod est rationis particeps, id est, pro intellectu, voluntate, imò appetitu sensitivo, quo participativè *rationis* dici potest, quatenus fulgor, directioque rationis etiam ad ipsum descendit. *Qua rectè vivitur*, explicat finem moralis virtutis, qui est vitam hominis rectam & optimam efficere. Addit, *qua nemo male utitur*, quia cum, ut explicui, perficiat ipsum usum, ei repugnat abusus.

Ex his duæ colliguntur Virtutis moralis proprietates, nempe prima, ut sit posita in medio; secunda, ut ea nemo per se abuti possit. Addi posset tertia, scilicet mutua connexio. De hac dicemus in fine quæstionis sequentis, quod vix intelligi queat, nisi explicata sit singularum virtutum natura. Ut prima & secunda explicentur.

PRIMA CONCLUSIO.

Omnis virtus moralis est in medio posita.
 Probatur. Bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad suam regulam, nempe ad rectam rationem: Sed adæquatio est media inter excessum & defectum, ut per se notum est: Ergo omnis virtus moralis est in medio quodam posita.

Obj. 1. Virtus est ultimum potentia; Sed ultimum repugnat medio: Ergo virtus non est posita in medio.

Resp. Distinguo maiorem: virtus est ultimum potentia; secundum perfectionem actus, concedo; secundum quantitatem materiae, circa quam versatur, nego. Itaque de ratione virtutis est, ut actum respiciat perfectissime conformem regulæ rationis, & sic habet rationem ultimi. At ei repugnat excessus, aut defectus materiae a regula rationis, & sic habet rationem medii.

Infiabis. Pleræque virtutes tendunt ad extremum suæ materiae, ut Magnanimitas respicit maximos honores, Magnificencia maximos sumptus, Virginitas abstinet ab omni venerea delectatione, voluntatis Paupertas ab omni possessione: Ergo nec ex parte materiae versantur in medio.

Resp. Distinguo: hæ virtutes tendunt ad extremum materiae suæ; absolutè consideratæ, concedo; comparatæ ad circumstantias, nego. Magnanimus enim tendit ad summos honores, sed ubi oportet, & quando oportet, & propter quod oportet: quod quidem medium est inter excessum, nempe tendere quando, ubi, & propter quod non oportet; & defectum, scilicet non tendere etiam quando, ubi, & propter quod oportet. Unde Aristoteles 4. Ethic. c. 3. *Magnanimus, inquit, est quidem magnitudine extremus; eo autem, quo oportet, modo.* Idem dicendum de Magnificencia, Virginitate, Paupertate Evangelica.

Colligitur. Virtutem moralem esse positam inter duos extrema vitia, sicque consistere in medio non solum casualiter, quatenus medium in sua materia attingit; sed etiam formaliter, quatenus ipsa mediat inter duos oppositos habitus vitiosos. Id inductione declarat Aristoteles 2. Ethic. cap. 7. Sic Fortitudo est inter Temeritatem & Ignaviam. Temperantia inter intemperantiam & insensibilitatem. Liberalitas inter Avaritiam & Prodigalitatem. Magnificencia inter luxum & sorditiem. Magnanimitas inter Fastum & Pusillanimitatem. Prudentia inter Stultitiam & Calliditatem. Iustitia vindex inter Crudelitatem & nimiam Indulgentiam. De aliis Iustitiæ speciebus minus

liquet esse inter duo vitia . Nam si quis alteri reddat minus , quam debet injustus est per defectum . At si plus alteri de suo tribuat , quam debet , excessus ille iustitiam non lædit , nec spectat ad vitium ei oppositum ; sed si immoderatus sit , ad prodigalitatem . Verum dici potest , hunc excessum , cum sit in ipsa commutatione , ac distributione , negligendo æqualitati attendere , videri pertinere ad vitium iustitiæ contrarium per excessum , quo aliquis potius eligit plus dare , quam æqualitatem servare . Quamquam eo vitio vix laborent homines ad sibi plus æquo retinendum longe prouiores .

SECUNDA CONCLUSIO .

Virtute morali nemo per se , ac proprie abuti potest .

Probatur . Tum ex definitione S. Augustini . Tum ratione : nam virtutis moralis perficit appetitum , ut recte utatur iis , quæ sunt in sua potestate : Ergo rei repugnat abusus .

Obji. Qui de sua virtute superbit , ea abutitur ; At plerique de propriis virtutibus superbiunt : Ergo .

Resp. Ea abuti , non ut agendi principio , sed ut actionis objecto . Vnde non est boni habitus malus usus , sed malus actus occasione bonæ rei elicitus .

Instabis . Qui habitu virtutis præditus est , ob malum finem ex eo potest operari : Ergo & eo abuti .

Resp. Qui agit propter malum finem , jam non agere ex habitu virtutis , sed potius eum corrumpere . Nam habitus virtutis inclinat ad agendum juxta dictamen rectæ rationis ; est enim facilitas quædam in appetitu ad obtemperandum rationi . Ed ideo , cum receditur à recta ratione , ab ipso virtutis habitu receditur .

ARTICULVS SECVNDVS .

De Causis Virtutibus moralis , ejusque Divisione .

Causa finalis virtutis moralis ex dictis constat ; est enim recta vita , seu actus bonus . Item formalis ; est enim commensuratio ad rectam rationem , qua à vitiis oppositis distinguitur . Superest Materialis & Efficiens . Materialis est duplex , nempe materia circa quam , & materia in qua , seu subiectum . Materia circa quam sunt actiones voluntatis & passionis appetitus . Eam specialius explicabimus agendo de singulis virtutibus . Itaque hic solum agemus de causa effectrice Virtutis moralis , deque ejus subiecto .

PRI-

PRIMA CONCLUSIO.

Virtutum semina insunt nobis à natura, sed habitus ipsi actibus iteratis produciuntur.

Prima pars constat. Nam insunt intellectui naturaliter quaedam principia naturalia honesti & recti, ex quibus omnis virtus manat. Voluntati etiam inest propensio quaedam ad bonum honestum, imò ipsi appetitus sensitivo insita est propensio quaedam ad aliquas virtutes, quæ *bona indoles* dicitur: ut videmus, alios ex sua complexione ferri ad misericordiam, alios ad castitatem. alios ad fortitudinem, &c.

Secundò quoque pars ipsa experientia constat. Nam ut *fabricandofabri, ita & iustas & temperatas actiones exercendo iusti & temperantes fiunt*, inquit Aristoteles 2. Ethic. cap. 1. Itaque Virtus assuetudine formatur, cujus tanta vis est sive ad bonum, sive ad malum, ut in alteram naturam transeat.

Verum cum ex actu virtutis ejus habitum fieri ferè omnes concedant, non ita facilè explicatur hujus formationis modus. Vnde, ut res scitu dignissima explicetur, advertendum ex D. Thoma 1. 2. quaest. 51. ar. 2 & Quaest. de Virt. in communi, ar. 9. agentium quaedam habere solum in se principium activum sui actus, sicut in igne est solum activum principium calefactionis: & in his non habet locum generatio habitus, & inde est, quòd res naturales non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere, ut dicitur in 2. Ethic. cor. Alia verò habent in se simul principium activum & passivum sui actus, quatenus immediatum elicitive principium non prorumpit in actum, nisi ut motum ab alio altiori existente etiam in eodem agente: & in his habet locum formatio habitus, in quantum à principio altiori movente derivatur in principium inferius aliqua impressio habitualiter permanens & facilitans ad ea peragenda, quæ facit ex motione superioris; sicut videre est in manu, quæ quia scribit, ut mota ab intellectu & voluntate, arte dirigente, ideo susceptiva est cujusdam impressionis ab illis principiis eam moventibus derivatæ, quæ sit habilior ad scribendum. Manifestum est autem, quòd respectu actuum seu intellectus, seu appetitus, est in homine duplex principium, unum activum, & aliud passivum. In primis enim cum distinxerimus in fine Physicæ duplicem intellectum Agentem & Passibilem, passibilis non exit in actum, nisi quatenus 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, & concupi-

sci-

scibilis natus est moveri à voluntate, eaque mediante ab intellectu. Unde his omnibus potentis gigni possunt habitus, quatenus motio superioris imprimitur in inferiori moto, ac in eo manet, firmaturque in habitum.

Verum cum ex illa D. Thomæ doctrina præclare, ac radice elucescat habituum omnium formatio, ut cum eodem Quæst. cit. de Virtutibus declarem ejuslibet habitus, intellectualis scilicet ac moralis, propriam generationem, observandum est discrimen inter actum intellectus passibilis ab intellectu agente, & appetitus ab intellectu. Actio enim intellectus fit per assimilationem intellectus cum re intellecta, moveturque intellectus passibilis ab intellectu agenti, quatenus ab illo illi imprimuntur species, quibus intelligat, ac objecta manifestentur. Unde virtus intellectualis fit, quatenus species illæ, notionefque per illas formatæ, permanentes firmantur in intellectu passibili, qui non fugaci, facileque deletibili impressione hoc characteres excipere natus est, sed eos semel impressos stabili, perennique tenacitate per se conservat. Quippe experientia constat, notionem, quas de rebus antea nobis ignotis semel formamus vel per alienam instructionem, vel per propriam ratiocinationem, non fugaci labilique fulgore statim evanescere, sed alta mente reponi, adeo ut quotiescumque illius rei cogitatio inciderit, in eam intellectus feratur, non ut in ignotam, sicut antea, sed ut in rem claram, sibi que jam manifestam. Hæc stabilis, tenaxque impressio in intellectu passibili conservata vocatur *virtus intellectualis*: ex quo obiter intelligitur, has virtutes intellectuales in instanti unico actu formari, eo quod species, notionefque semel impressæ intellectui stabiliter in eo figantur.

At verbò actio appetitus in appetibili fit per modum inclinationis; moveturque intellectus appetitum, quatenus eum ad aliquid inclinât. Quamquam enim appetitus ex propria sui ratione feratur ad bonum, attamen ex se indifferens est ad tendendum in illud, vel istud bonum, & ad ipsum ordinate, vel inordinate prosequendum; ideoque expectat intellectum proponentem bonum, in quod tendat, & determinantem, ac regulantem modum tendendi, sicque appetitus dicitur determinari, ac regulari per rationem, ut per proprium movens. Quemadmodum ergo tenera arbor de se indifferens, ut incurvetur ad dexteram vel ad sinistram, & ob id expectans manum agricolæ flectentis, cum multaties inclinata fuerit in unam partem, determinatur tandem ad hoc, ut sponte sua in eam vergat, sicque transiens illa motio firmatur in dispositionem constantem. Ita quoque appetitus de se indifferens ad honestum, vel turpe, cum multoties à ratione regulan.

lante inclinatus, determinatusque fuerit ad bonum honestum in aliqua materia, puta iustitiæ, motio illa regulativa transiens, ex assuetudine figitur, firmaturque in dispositionem stabilem, ac in appetitu permanentem: ita ut, qui prius extrinsece solum, & cum difficultate flectebatur ad bonum ordinate prosequendum, nova illa dispositione contracta, facile, jucunde, fortiterque in illud propendeat. Hæc stabilis, constansque dispositio vocatur *virtus moralis*.

SECUNDA CONCLUSIO.

Triplex est subjectum moralis Virtutis, Intellectus practicus, Voluntas, Appetitus sensitivus. Ita S. Thomas 1. 2. quæst. 56.

Probatur. Cum virtus moralis sit, quæ rectè vivitur, seu qua mores rectificantur, in ipsis rectæ vitæ, seu morum principis collocanda est; Atqui vitæ rectæ. ac morum principia sunt, primo Ratio practica, quæ vitam & mores dirigit; deinde Voluntas, quæ, inquit S. Augustinus, bene, vel male vivitur; tum demum Appetitus sensitivus, qui & ipse ad rectam vitam & mores maximè pertinet, quippe cum trahat voluntatem, eique in bonis, aut malis effectibus collaboret, ac sit principium passionum, circa quas virtutum magna pars versatur: Ergo in his tribus virtus moralis constitui debet. Horum enim quodvis si non rectè se habeat, vitam, ac mores vitari necesse est. Porro membra exteriora & cæteræ facultates virtutis moralis subjecta non sunt, quia cum eorum usus pendeat ex appetitu & ratione. illum dirigente, modo hæc bene se habeant, illis rectè utemur.

Confirmatur conclusio de appetitu sensitivo, quem propriè subjectum virtutis esse plerique negant, cum de ratione practica, & voluntate omnes conveniant. 1. Vbi morbus, ibi remedium apponi debet: Sed deordinatio passionum, proindeque morum, est ex appetitu sensitivo: Ergo ordo virtutis, ut remedium, ei apponi debet. 2. Igniculi & semina virtutum insunt appetitui sensitivo: nam in pueris sese exerunt ante usum rationis; At virtutes, & eorum rudimenta in diversis collocare subjectis absolum plane videtur. 3. Demum. Virtus moralis, ut mox explicui, est ut impressio rectæ rationis in potentia, quæ ab ea regulatur & movetur; Sed etiam appetitus sensitivus regulatur & movetur à recta ratione, eaque motio in eo figi potest, ut permanens, ac constans inclinatio, quæ est ipsissima virtus moralis: Ergo etiam in appetitu sensitivo residet virtus moralis.

Objc.

Obiic. 1. Virtus est bona qualitas mentis; Sed appetitus sensitivus non pertinet ad mentem: Ergo in eo proprie virtus non inest. 2. Virtus est habitus electivus; Atqui electio ad voluntatem spectat, non ad appetitum sensitivum: Ergo hic subjectum virtutis non est. 3. Virtutis moralis obiectum est bonum honestum; Sed bonum honestum, cum sit bonum rationis, ad voluntatem spectat, non ad appetitum, qui tendit in bonum sensibile: Ergo ad eum virtus moralis non spectat.

Resp. ad 1. Mentem latius hic sumi pro ea omni facultate, quæ mente regitur, ac rationis impressionem stabilem excipere potest; ut supra annotavimus.

Respond. ad 2. Appetitum duobus modis spectari posse. 1. Ut est in brutis, separatus a ratione. Ut est in hominē, conjunctus rationi. Hoc posteriori modo participative est electivus: nam electio est appetitus præconiliari. Porro non sola voluntas hominis, sed etiam ejus appetitus sensitivus fertur in bonum præconiliatum. Unde & ipse capax est virtutis cum inclinantis ad appetendos actus consilio rationis conformes, puta ad cibum juxta consilium prudentiæ præscriptum. Et sic ad eum spectat electio, & habitus ad hanc honestam electionem inclinans.

Ad 3. Idem dicendum, appetitum sensitivum ex conjunctione cum ratione in homine habere, ut etiam bonum sensibile juxta rationis præscriptum appetere possit, & habitu quodam ad id inclinari. Porro bonum sensibile a ratione regulatum induit ratione honesti.

Instabis. Membra exteriora, etiam ut rationi conjuncta in homine, non sunt capacia virtutis: Ergo nec appetitus sensitivus.

Resp. Nego paritatem. Ut enim notat S. Thomas 1. 2. quæst. 36. ar. 4. ad 3. *Aliter regitur corpus ab anima, & appetitus sensitivus a ratione. Corpus etiam ad nutum obedit animæ absque conditione in his, in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit 2. Politic. cap. 4. quod anima regit corpus despotico principatu, id est, sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam; & propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed appetitus non obedit ad nutum rationis, sed habet proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnat. Unde ibidem dicit Philosophus, quod ratio regit irascibilem & concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc oportet in irascibili & concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.*

Urgebis. Ibi remedium inesse debet, ubi origo mali: Sed deordinatio appetitus est in mala voluntate: Ergo voluntas, non ipse appetitus, est subjectum virtu-

is rectificantis motus appetitus .

Resp. Potius appetitum deordinatum esse radicem male voluntatis circa appetibilia sensibilia . Quod enim quis inordinate velit delectationem sensibilem , non ex ipsa voluntate , sed ex effræni concupiscentia provenit . Unde non labes appetitui inest circa illa ex voluntate , sed voluntati ex appetitu sensitivo ; & ideo virtus emendans hanc deordinationem appetitui inesse debet , qui , si sit recta voluntatis actio circa illa , facile consequitur .

Dices . Quoties ad actum duæ sunt facultates , quarum una est movens & altera mota , habitus princeps habet potius esse in facultate movente , quam in mota , ut patet in arte , quæ est in mente , non autem in membris : At qui in opere virtutis moralis , puta in temperantia , duæ concurrunt facultates , scilicet appetitus sensitivus & voluntas ; voluntas autem in eo actu est ut movens , appetitus ut motus : Ergo virtus princeps temperantiæ residere debet in voluntate ; in appetitu vero solum quidam habitus huic famulans , qui virtutis propriæ rationem non obtinet .

Respond. 1. Argumentum nimis probare . Nam cum voluntas moveatur ab intellectu , in eo solum virtutem residere ex argumento suaderetur .

Respond. 2. Distinguo maiorem : si facultas mota pure passive se habeat , ut contingit in membris , concedo ; si facultas mota & ipsa quoque active se habeat , immo vicissim aliam moveat , nego . Porro etsi appetitus a voluntate moveatur in negotio virtutis : at nec pure passive se habet , imo & ipse voluntatem movet & inclinât . Unde ut rectus sit motus erga materiam temperantiæ v. g. non factus est , imo parum est , ut voluntas recte se habeat ad delectationem ; sed maxime requiritur appetitus rectitudo , & habitus eam tribuens , qui proinde non ut famulans censeri debet , sed ut ipsius actus principium , proindeque ut Princeps habitus . Unde temperans non dicitur , qui appetitum erga cibum deordinate se habentem voluntatis imperio violente retinet ; sed cuius appetitus consuetudine ad cibum temperate se habet . Itaque virtus temperantiæ est proprie & consummate in appetitu , licet in voluntate , & mente quandam dispositionem requirat .

Divisio Virtutis moralis .

Virtus moralis vulgo & recte dividitur in quatuor generales species ; Prudentiam , Iustitiam , Temperantiam , & Fortitudinem . Hæ dicuntur *Virtutes Cardinales* , quod non solum principes sint , ad quas aliæ reducuntur ; sed his veluti cardinibus omnis bona , honestaque vita vertatur .

Pro-

Probatur divisio. Primo ex subiecto moralis Virtutis. Quatuor enim facultates sunt, quibus recte vivitur. Intellectus practicus, qui est prima recte vivendi regula. Voluntas, & Appetitus sensitivus, qui in Concupiscibilem & Irascibilem dividitur; Ergo dari debent quatuor veluti principes virtutes his correspondentes. Prudentia mentem erga agenda rectam efficit. Justitia Voluntatem erga bonum alienum; nam circa proprium non eget virtute, qua ad illud feratur, quia illud ex se satis appetit, nec in ejus amore excedit, nisi quatenus propter ipsum turbat alienum. Temperantia perficit partem Concupiscibilem, ut moderatè se habeat ad bonum sensibile. Fortitudo demum perficit partem Irascibilem circa bonum & malum arduum, ne aut ignavia succumbat, aut temeritate in ordinate insurgat.

Probatur 2. Ex objecto moralis Virtutis. Hæc enim respicit bonum honestum, id est, conforme ordini rationis. Tale autem bonum spectari potest, primo in suo fonte, ut scilicet a ratione regulatur, & hoc modo spectat ad Prudentiam. Secundo, ut applicatur actionibus voluntatis, & sic pertinet ad Justitiam. Tertio, ut reperitur in passionibus partis Concupiscibilis, & sic pertinet ad Temperantiam. Quarto demum, ut reperitur in passionibus partis Irascibilis, ac sua ea ratione respicitur a Fortitudine: Ergo hæc sunt quatuor principes virtutes. ad quas aliæ omnes referuntur, ut sequenti conclusionem explanabimus; nulla enim est, quæ ad hocce bonum non tendat.

ARTICULVS TERTIVS.

De Contrario Virtutis, scilicet Vitio.

ET si ea, quæ de Vitio dici possunt, ex his, quæ circa Virtutem dicta sunt innotescant, quippe cum unum contrarium per aliud cognoscatur, non pigebit tamen uberius doctrinæ gratia quædam breviter attingere circa vitiorum naturam, divisionem, causas, & actum, qui propriè peccatum dicitur.

Vitium definitur: *Mala qualitas mentis, qua male vivitur, & nemo bene utitur.*

Hæc definitio satis constat ex dictis circa Virtutis definitionem. Ut enim virtutis proprium munus est dare bonum usum, & vitæ nostræ cursum dirigere; ita & vitii est inclinare ad male utendum facultatibus nostris, ac vitæ nostræ ordinem corrumpere. Definiri præterea potest vitium, Dispositio imperfecti ad pessimum. Vitium enim significat dispositionem potentiae corruptæ, ac male se

habentis, estque veluti quædam spiritalis ægrotudo, inclinaturque ad peccaminosum actum, qui est pessimus.

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

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

Divisio probari potest. Tum quia contrariorum sicut est eadem ratio, ita & idem proportionaliter 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 cum habeat pro objecto bonum deordinatum, corrumpit bonum rationis. Tale autem bonum potest quadrupliciter turbari ac corrumpi. Primo, ut est in fonte suo, scilicet in intellectu, & circa hoc versatur Imprudentia. Secundo, ut est in voluntate derivatum, & talis corruptio fit per Injustitiam. Tertiò, ut extenditur ad regendos partis concupiscibilis affectus, & sic turbatur per Intemperantiam. Quarto demum, ut moderatur passiones irascibilis, & sic destruitur per vitium fortitudini oppositum.

Præter hanc partitionem dividi potest vitium. Primo in illud, quod consistit in defectu; & illud, quod consistit in excessu. Cum enim virtus medium teneat, omnis recessus a medio est vitiosus. Dupliciter autem recedi potest a medio. Primo per excessum, ut si quis plus comedat, quam oporteat. Secundo per defectum, ut si quis minus de cibo sumat, quam exigit recta ratio.

Secundo vitium dividi potest in vitium spirituale, & vitium corporale. Obiectum enim vitii est bonum deordinatum. Ex bonis autem deordinatis quædam possidentur modo aliquo spiritali, ut fama, honor, scientiæ, &c. alia vero possidentur, & delectantur per corporeum contactum, ut voluptates gulæ, & tactus. Vitia spiritalia sunt, quæ in bona primi generis deordinate tendunt: vitia vero corporalia, quæ versantur inordinate circa bona secundi generis.

Tertio demum ex vitiis quædam dicuntur *radices aliorum*, ut Cupiditas, quam Paullus vocat *radicem omnium malorum*, eo quod, ut peregrinie notat D. Thomas, sicut radix trahit & suggerit alimentum toti arbori, sic cupiditas colligendo divitias præbet nutrimentum toti arbori iniquitatis. Quædam vero dicuntur *capitalia*, eo quod sicut

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, quod omne peccatum in eo consistat, ut homo se subtrahat a subiunctione Dei, propriamque voluntatem divinæ anteponat, quod est sine dubio summa superbia. Similiter avaritia, luxuria, gula, pigritia, ira, & invidia, ducuntur, fovent, reguntque agmen vitiorum, & ideo *vitia capitalia* vocantur.

Causæ vitiorum, cum sint variae, omnes possunt ad duas classes reduci, extrinsecas scilicet, & intrinsecas. Causæ vitii extrinsecæ sunt in primis malignum quidam genius tentans, instigans, & concupiscentiam inflammans. Secundo occasiones & obiecta sollicitantia. Tercio pravi homines, qui verbis, factis, exemplisque alios ad iniquitatem trahunt. Causæ vero interiores vitiorum sunt in primis ignorantia, quæ extinguit lumen rationis dirigentis, sicque nos innumeris offendiculis exponit, non secus ac si quis lucernam extingueret homini in obscuro, lubrico, periculosoque tramite gradienti. Secundo malitia ipsius voluntatis, quæ habens intentionem corruptam circa finem, facile peccat circa media. Tercio passio, quæ sollicitat voluntatem & excæcat rationem. Quarto demum, præcedens peccatum, quod nisi per poenitentiam deleatur, pondere ad alia trahit.

Peccatum est propriè actus a vitioso habitu elicitus, & definitur a S. Augustino: *Deitum vel factum, vel concupitum contra legem æternam*. Dividi posset eodem modo, ac vitium, cuius proles est. Sed præterea varias speciales divisiones habet. Primo 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 vero duntaxat peccet contra media, retinendo tamen intentionem & ordinem finis ultimi. Siquidem in peccato mortali homo præfert creaturam Deo; in veniali vero, licet semper Deum omnibus præferat, attamen aliis non ita omnino utitur, sicut ordo finis ultimi exigeret, in quantum vel illis morosius adhæret, vel negligentius incumbit, vel aliquo alio modo minus ordinate ad illa se habet.

Secundo dividitur in peccatum cordis, oris, & operis, non quidem ut in distinctas species, sed ut in tres veluti gradus, quibus acceditur ad consummationem actus vitiosi, qui primo corde concipitur, secundo ore exprimitur, tertio perficitur opere: ut ira primo concipitur corde, secundo contumeliosis verbis se prodit, tertio usque ad facta iniuriosa procedit. Annotat vero D. Augustinus

lib. 12. de Trinitate , peccatum in corde tribus quoque gradibus perfici , nam primò cogitatione inchoatur , delectatione nutritur , consensu completur ,

Tertio dividi potest in peccatum contra Deum , contra proximum , & contra seipsum . Peccatum enim turbat ordinem rationalis . 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 se ipsum , 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 .

Porro in calce articuli , ut de formitas peccati profundius innotescat , non pigebit annotare octo præcipuè modos , quibus peccatum est contra Deum . 1. Deum offendit , ut supremum legislatorem , ejus præcepta contemnendo , & debitam obedientiam denegando . 2. Ut justissimum judicem , cujus judicium non formidat , & indignationem audacissime provocat . 3. Ut testem fidelissimum , non reverendo ejus præsentiam , & in oculis ipsius malè agendo . 4. Vt summum bonum , ei vilem satisfactionem præponendo . 5. Vt amicum & benefactorem , ipsi odium pro amore , injurias pro beneficiis rependendo , imò ejus beneficia convertendo in instrumenta injuriæ , quod est ingratitude culmen . 6. Vt supremum Dominum , contra ejus legitimum dominum protervè rebellando . 7. Vt primum principium , a quo deficit & sese subtrahit . 8. Demum , ut ultimum finem , ab eo aberrando ac sponte recedendo , sibi que eum insigni ejus contumelia finem ultimum in creatura præstituendo .

QUÆSTIO SEXTA

De Virtutibus in particulari.

Numerosam Virtutum familiam ita distribuit D. Thomas , ut omnes omnino virtutes morales reducat ad quatuor illas principes , quas *Cardinales* vocatas supra me-

mo-

moravimus. Neque enim in moralibus virtutibus ulla esse videtur, quæ non sit alicujus ex quatuor cardinalibus vel species, sub ea tanquam suo genere contenta; vel pars integralis, concurrens scilicet ad actum ejus perficiendum; vel demum, ut vocat D. Thomas, *pars potentialis* principali adjuncta, non secus ac potentia suæ essentia, ut per eam minùs principales actus perficiantur: sicut essentia per se, quod præcipuum est, præstat, alia vero per suas potentias perficit. Unde in hac quæstione has quatuor virtutes præcipuas quatuor articulis breviter attingendas suscipimus, in quibus etiam de adjunctis, integritatibusque virtutibus dicetur, deque earum speciebus, ut sic omnium moralium virtutum seriem aliquatenus delibemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

De Prudentia, & Virtutibus sub ea contentis.

Prudencia lux agendorum, ars recte vivendi, voluntatis oculus, cæterarum virtutum dux, fons, caput, norma, princeps, definitur a Platone *Scientia felicitatis effectrix*, eo quod ad hunc scopum omnes actiones dirigat; a Cicerone vero, *Rerum expetendarum scientia*, (porro hic sumitur *scientia* non stricte, sed late, pro quavis certa & infallibili notitia) eo quod hujus virtutis munus sit discernere, quid eligi debeat, quidve repudiari. Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. aptissime illam definit *Rectam rationem agibilem*, id est, virtutem rectificantem intellectum ad bene se habendum circa agibilia, seu eligibilia; coincidunt enim. Quippe cum intellectus sit regula & dux appetitus, ut bene hoc munere fungatur, recteque se habeat ad iudicandum de his, ad quæ appetitus fertur, & ea, quæ decent ac expedit, præcipiat, eget aliqua virtute, quæ *Prudentia* nuncupatur.

Ex hac Prudentiæ definitione quædam ad pleniorẽ ejus notitiam deduci possunt. Primò, principium, quo prudentia nititur, esse rectam finis intentionem. Prudentia enim negotiatur circa agibilia & eligibilia, in quibus finis se habet ut principium in speculabilibus: unde, ut conclusionum cognitio cognitionem supponit primorum principiorum, & in ea fundatur; ita tota prudentialis negotiatio circa agibilia fundatur in appetitu recto 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 alio-

rum mensura , quamvis ille , qui ad aliquem particularem finem bene ratiocinatur , ut ad victoriam , dicatur secundum quid *prudens* , scilicet in bellicis ; attamen ut quis sit simpliciter prudens , necesse est , bene se habeat circa finem ultimum vitæ , ac recte ratiocinetur de rebus agendis per ordinem ad ipsum .

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

Verum , cum virtus certa , infallibilisque esse debeat , & aliunde singularia sint maxime incerta , dubitari posset , qua ratione Prudentia possit certo & infallibiliter obiectum suum attingere , si versetur circa singularia . Sed id facile patebit , advertendo , quod licet ratio vix possit certo & infallibiliter attingere quid verum sit in rebus singularibus ; potest tamen certis & infallibilibus regulis discernere , quid in quolibet particulari negotio , quantum voveris incerto ac dubio , agere debeat homo , ut secundum virtutem in illo se gerat , vitæque deformitatem vitet . Prudentia non quærit quid verum sit in ipsis rebus particularibus , imò plerumque vir prudens quantum ad hoc errat ; sed solum quid amplectendum sit , omnibus expensis secundum exigentiam rei , loci , personæ , temporis , &c. Et quantum ad hoc prudentia est certa & infallibilis .

Tertio infertur , proprium Prudentiæ actum esse *Precipere* , seu *Imperare* . Cum enim rectinacet rationem practicam , debet illam perducere ad id , quod est perfectum , ultimumque in ratione practica : hoc vero est præcipere , seu imperare . Imperium enim statim infert executionem , quæ est finis rationis practicæ ; ideoque ceteri rationis practicæ actus , scilicet consultare , ac de consultatis recte iudicare , censentur imperfecti & steriles , nisi per efficacius imperium applicentur ad opus . Vnde præclare notat D. Thomas , perfectionem artis consistere in iudicando , prudentiæ vero in præcipiendo . Et ideo , inquit Sanctus Doctor 2.2. quæst. 47. ar. 8. *reputatur melior artifex , qui volens peccat in arte , quasi habens rectum iudicium ; (quod tamen sequi non curat) quam*

qui peccat nolens, quod procedit ex defectu iudicii. Sed in prudentia est *converso*; imprudentior enim est, qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentie, qui est *præcipere*, quam qui peccat nolens.

Quarto deducitur, Prudentiam aliis virtutibus medium præstitueret. Quamquam enim omnis virtus moralis ex se inclinatur ad medium in sua propria materia, neque hoc habeat à dictamine Prudentiæ, sed ab ipsa synderesis lumine distans, vivendum esse secundum rationem, ideoque nec plus, nec minus in unoquoque assumendum, quam ratio præscripserit, in quo medium virtutis consistit; attamen in quo situm sit illud medium in hoc particulari agibili, v. g. in eligenda comestione; synderesis immediate non præscribit, sed hoc deducere ac determinare ex principiis synderesis pertinet ad prudentiam. Unde ut notat Cajetanus, prudentia præstituit finem, mediumque virtuti non in abstracto, distans v. g. non esse recedendum à medio rationis in cibis propter delectationem, (ad hoc enim ducere synderesi inclinatur temperantia) sed in concreto, distans, ubi sit medium rationis, quod quærit temperantia in hoc particulari actu comestionis.

Verum his circa Prudentiam declaratis, ad plenioram adhuc huius virtutis explicationem operæ pretium fuerit, singulas ejus partes, tum integrantes, tum subiectivas, tum potentiales, singulis Paragraphis attingere.

§. I.

De Partibus quasi integralibus Prudentiæ.

Observat D. Thomas 2. 2. quæst. 48. ar. 1. quod cum triplex distingui possit partis genus, scilicet integralis, ut paries, tectum, & fundamentum respectu domus; subiectiva, quæ scilicet subicitur toti tanquam species generi, ut bos & leo animali; potentialis, quæ adjungitur toti, per modum potentiæ virtutem ejus participantis, sicut nutritivum & sensitivum dicuntur partes animæ, cujus virtutem inter se dividunt & inadæquate participant, omnes hi partium modi in qualibet Virtute Cardinali distingui possunt, sicque triplex partium genus eî attribui. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, non quod ipsa virtus sit aliquid in se compositum, (est enim quælibet 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, ad instar specierum sub-

ea, ut sub suo genere, contentarum; nam, ut dictum est in Logica, genus est totum aliquod commune, cuius partes sunt species et subiecta. Tertio ad instar partium potentialium, ita, ut partes potentiales alicuius principalioris virtutis dicantur alie virtutes cum ea connexæ, illique adiunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, in quibus ratio principalis virtutis plene, perfecte, exacteque non reperitur; quæque proinde totam eius potentiam non adæquant, sed solum aliquam illius particulam sibi vendicant, sicut nutritivum non adæquat totam virtutem animæ vegetativæ, sed solum aliquid illius sibi assumit. Hoc ita constituto in hoc quæritur, quot & quales sint partes integrales prudentiæ.

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. ar. 1. sex quidem primas ex Macrobio, septimam ex Tullio, octavam ex Aristotele. Quarum octo, quinque pertinent ad prudentiam quatenus est cognoscitiva, scilicet Memoria, Ratio, Intellectus, Docilitas & Solertia; alie vero tres pertinent ad eam, secundum quod est præceptiva, scilicet Circumspectio, Providentia, & Cautio.

Divisio non posset luculentius declarari, quam ipsis D. Thomæ verbis, qui huius diversitatis rationem ex eo assignat, *Quod circa cognitionem (practicam, & actus moralis regulativam) tria sint consideranda*. Primo quidem ipsa cognitio, quæ sit sit præteritorum, est Memoria; si autem presentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur Intellectus. Secundo ipsa cognitiones acquisito, quæ sit vel per disciplinam, (discendo 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. Eth. est Solertia, quæ est velox conjecturatio mediæ, ut dicitur 1. Phys. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum quod scilicet ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda, vel iudicanda, & hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc, quod rectè præcipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodatum ad finem, & hoc pertinet ad Providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad Circumspectionem. Tertio, 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*

nudè sumpta, sed instructa pluribus experimentis, quæ circa negotia præterita facta sunt, vel ab aliis audita, quibus magnopere adiuuatur prudentialis consultatio, quatenus ex his futura coniectamus. Cum enim, ut Aristoteles 6. Ethic. oportet principia conclusionibus proportionata esse, & ex talibus talia concludere; per experimentum negotiorum quid in pluribus eveniat discimus, sicque de agendis melius iudicamus. Sed egregie observat D. Thomas 1. 2. quæst. 49. ar. 1. quod cum, ex Tullio lib. 3. Rhetor. memoria non solum a natura perficiatur, sed etiam habeat plurimum artis & industria: Quatuor sunt, verbis eius utor, per quæ homo proficit in bene 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 eorum, quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices & spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligantur; quia humana cognitio potenter est circa sensibilia. Secundo oportet, ut homo ea, quæ vult memoriter retinere, ordinate disponat, ut ex uno memorato (quasi deducente aptæ compage, ac concatenatione rerum sese excipientium) facile ad aliud procedatur: unde Aristoteles dicit lib. de Mem. cap. 3. A locis videmur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertio oportet, ut homo sollicitudinem apponat & affectum adhibeat ad ea, quæ vult memorari; quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica; quod sollicitudo conservat integras simulaeorum figuras. Quarto oportet, quod ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit de Mem. cap. 3. quod meditationes servant memoriam, quia ut ibidem dicitur, consuetudo est quasi natura. Hæc ille apposite omnino.

Hic obiter nota deductam ex his principis artem, qua aliqui miro, ut videtur imperitis, memoriæ contritum plurima verba quantumvis barbara ordinate reddunt, immo ordine inverso. Nempe Animo disponunt seriem aut cellarum, aut hominum, aut aliarum rerum, quarum ordinem frequenti exercitatione probe tenent. His rebus hæc nomina alligant, prodigiosa quadam ac insolita connexionione conficta inter nomen & rem, ac multoties id repetunt, dum barbara hæc scribuntur nomina. Ea connexionione fit, ut nomen retineant, & eius seriem Hin utrumque facile reddunt.

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 negotii, circa quod versatur electio. Cum enim prudentia concludat aliquid singulare agibile, non sufficit intellectus universalium principiorum, quæ tenent locum majoris, sed præterea necesse est habere cognitionem singularis negotii, quod in consultationem vocatur, ut sit loco minoris: & hæc cognitio dicitur *intellectus*, quomodo etiam qui probè tenet aliquod particulare factum, solet dici *intelligens in illo*.

Docilitas est, qua aliquis sit alienæ instructionis bene susceptivus; ideoque importat, & affectum, & promptitudinem ad discendum. Hæc ad prudentiam summè necessaria est, cui cum prudentia versetur circa agibilia, in quibus sunt infinitæ diversitates, quæ non possunt satis ab uno perspicui, homo ad illam eget ab aliis erudiri: præcipuè à sensibus, quos tempus & experientia in agibilibus doctos fecere. Vnde, ut ait Aristoteles 6. Ethic. cap. 11. *Oportet attendere expertorum & seniorum, & prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus & opinionibus, non minus quàm demonstrationibus: propter experientiam enim vident principia*. Hoc autem pertinet ad docilitatem.

Solertia, seu *Enthecia* (pro eodem enim hic usurpantur, quam vis aliquatenus differant) definitur, *facultas subito reperiendi, quod expedit*. Vnde ad prudentiale iudicium maximè necessaria est; præcipuè quia plerumque negotia non relinquunt copiam diuturnæ consultationi, nec patiuntur, ut aliorum consilium requiramus.

Ex solertia derivatur *Sollicitudo*, sollicitus enim est quasi *solers citus*. Vnde sollicitudo importat supra solertiam quandam ad cito exsequendum animi applicationem, quæ etiam prudentiam spectat. Vt enim dicit Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. *Oportet operari quidem velociter consultata, consilium autem tardè*. Sed cum sollicitudo sit adeo commendabilis, nec virtutes inter se pugnent, paradoxum videtur id, quod dicit Aristoteles 4. Ethic. cap. 3. *Quod ad magnanimum pertinet pigrum esse & otiosum, quod tamen capitaliter sollicitudini opponitur*. Verum, ut præclare D. Thomas explicat: *Magnanimus dicitur piger & otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his, in quibus confidendum est; & circa illa non superflue sollicitatur*. Superfluitas enim timoris & dissidentia facit superfluitatem sollicitudinis. Vnde in tantum magnanimitas excludit nimiam sollicitudinem, in quantum excludit timorem & dissidentiam.

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 cum prudentia in finem assequendum omnia dirigit, id est, præsentia agibilia in futurum, debet & futurorum prospectum habere.

Circumspectio dicit attentionem quandam vigilantem ad observanda omnia, quæ negotium circumstant, & 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 & directe prædicantur, ut animal de bove, & leone. Pro illarum explicatione.

Dico 1. Prudentia dividitur tanquam in suas partes subjectivas, seu propriè dictas species, in Prudentiam, qua quis regit se ipsum; & Prudentiam, qua quis multitudinem regit: seu in *prudentiam monasticam*, id est, privatam, personalem, ac quasi solitariam; & in prudentiam gubernatricem, moderatricemque, qua quis regit corpus politicum ex plurium conventu conflatum.

Declaratur bonitas divisionis. Cum 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. Cum enim agibilium ratio desumatur ex fine, sicut conclusionem ratio ex principiis, agibilia in diversos fines ordinata sunt formaliter diversa, sicut conclusiones ex diversis principiis illatæ sunt diversa formaliter; Atqui agibilia circa propriam personam, quæ pertinent ad monasticam prudentiam, habent pro fine bonum propriæ personæ, seu privatum: agibilia vero circa communitatem, quæ respicit prudentiam gubernatrix, habent pro fine bonum publicum totius communitatis: Ergo sunt formaliter diversa.

Dices. Virtus propriè dicta habet versari circa bonum proprium, ut faciat bonum habentem; Atqui prudentia illa gubernatrix non querit bonum proprium, imò propter commune negligit proprium, ut videre est in optimis principibus & magistratibus: Ergo non est virtus propriè dicta, nec proinde species prudentiæ.

Resp. Cum D. Thomas 2. 2. qu. 47. ar. 10. ad 2. Quid ille, qui querit bonum commune, ex consequenti etiam querit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono commune vel familia, vel civitatis, vel regni. Inde Valerius Maximus de Antiquis Romanis dicit, quod malebant esse pauperes in divite imperio, quàm divites in paupere imperio. Secundò quia homo, cum sit parsidomus, vel civitatis, oportet, quod consideret, quid sit sibi bonum ex hoc, quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit lib. 3. Confess. cap. 8. Turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens.

Dico 2. Prudentia gubernatrix, seu moderatrix communitalis, dividitur in *Oeconomicam*, *Politica*m, & *Militarem*.

Declaratur divisio. Cum enim gubernatrix prudentia respiciat regimen multitudinis, distinguenda est secundum 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, cujus finis est vel educatio liberorum, vel paullo generalius, pacificus, tranquillisque convictus, nec dissidii domesticis turbatus, nec necessariorum inopia molestus, nec possessionum mala administratione in brevi dissipandus: & ad hanc multitudinem regendam, illumque finem procurandum datur prudentia oeconomica, cujus est filios rite educari, servis bene uti, possessiones conservare, quaestui legitimo studere. Est autem alia multitudo, non hominum sub uno testu convictique associatorum, sed plurimum familiarum convenientium sub iisdem legibus ad constituendam civitatem, vel regnum, cujus finis est pax, tranquillitasque publica: & ad hanc multitudinem regendam, ac in pace servandam datur prudentia politica. Est demum aliud multitudinis genus ad unum particulare negotium, scilicet victoriam, congregatæ: & hujus multitudinis regula est prudentia militaris.

Prudentia politica dividi præterea potest in *Architectonicam*, & *Politica*m simpliciter dictam. Prudentia architectonica

Ronica est, quia, qui præest, regit multitudinem, possetque subdividi in *Monarchicam*, *Aristocraticam*, & *Democraticam*, iuxta tres celebres regiminum formas; in quarum prima unicus est, qui cæteris omnibus imperat, in secunda optimates supremum regiminis clavum tenent in tertia populus se ipsum regit. Prudentia vero politica simpliciter dicta est, qua civis pro sua virili parte collaborat principi, seque disponit, quatenus est membrum reipublicæ, in ordine ad bonum publicum; seu qua aliis recte convivit in ordine ad bonum publicum.

§. III.

De partibus particularibus Prudentiæ, seu de virtutibus et adjunctis.

Pars potentialis sumitur hic non pro correlativo totius potentialis, de quo diximus in Logica minori; sed secundum analogiam ad divisionem virtutis rei in quasdam potentias essentia adjunctas, in quibus inadæquate reperitur, sicut supra dictum est §. I. Unde virtutes ille dicuntur *partes potentiales prudentiæ*, quæ illi adiunguntur ac ministrant in quibusdam actibus minus principalibus, nec plene rationem prudentiæ assequuntur sicut subiectivæ.

Tres sunt ejusmodi partes potentiales prudentiæ, seu virtutes adjunctæ, ut ei inserviant ad actus minus principales circa materiam prudentialem, scilicet *Eubulia*, *Synesis*, & *Gnome*. Ita D. Thomas 2. 1. qu. 51.

Declaratur, Ratio practica, quæ dirigitur per prudentiam, tres actus habet circa agibilia, scilicet consilium de agendis, judicium de consiliatis, imperium applicans consiliata ad executionem; quorum trium actuum, ut patet, imperium est principalior: Ergo necesse est, prudentiam quidem immediatè respicere imperium, ut actum principalem; habere vero virtutes sibi adjunctas, quæ immediatè procurent alios duos actus minus principales, consilium scilicet & judicium. Virtus quæ rectificat consilium, dicitur à Græcis, *eubulia*, id est latine *bene consiliativa*, seu *bona consultatio*, cui opponitur, *panurgia*, quasi latine *calliditas*, *versutios*, seu *astutia*, quæ malignis consiliis procurat affectionem finis. Quæ vero rectificat judicium circa consiliata, duplex est. Altera enim de consiliatis judicat secundum communes leges, & hæc dicitur, *synesis*, à verbo *synenai*, quod est latine *intelligere*, seu, *bene sentire*, aut secundum alios *sensate decernere*. Unde, inquit D. Thomas,

se-

*secundum synesim dicuntur aliqui syneti, id est, sensati, vel eusyneti, id est, boni sensus. Huic opponitur, Afynesia, id est, soliditas, ac stultitia. Altera deum de consiliatis, in quibus leges communes deficiunt, iudicat secundum altiora principia; sunt enim quandoque casus insoliti, quos aut lex non attingit; aut si attingat, patitur tamen exceptionem in illis propter aliquid circumstans, & ideo necesse est recurrere ad altiora principia, ut de illis rectum feratur iudicium. Virtus, quae id praestet, dicitur, *gnome*, quae licet apud Graecos sonet simplicem sententiam, ex usu tamen sumitur pro aliqua iudicii excellentia, importatque quandam animi sublimem perspicacitatem altioribus attendentem.*

Eubulia, ut de singulis quidpiam dicatur, duobus maxime corrumpitur, malo fine, vel malis mediis. Ut enim ait D. Thomas 2. 2. qu. 51. ar. 1. ad 1. Non est bonum consilium, siue aliquis malum finem in consiliando praestituat, siue etiam ad bonum finem malas vias adinveniat; sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, siue aliquis falsum concludat, siue etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Requiritur insuper ad hanc virtutem non solum adinventio, solersque excogitatio eorum, quae sunt opportuna ad finem, sed etiam aliarum circumstantiarum accessus, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tarde, nec praecipiti velocitate consultatio fiat, modus consiliandi, ut scilicet firmum, constansque sit consilium, &c.

Synesia, cum sit arbitra & ponderatrix consiliatorum, est maximi momenti in agendis: quippe cum multi sint bene consiliativi, qui tamen de consiliatis, inventisque nesciunt recte iudicare; Sicut etiam in speculativis quidam solerter, sagaciterque inquirunt, eo quod ratio eorum prompta sit ad discurrendum circa diversa propter excellentiam imaginationis diversa phantasmata facile, apteque formantis; qui tamen non pollent iudicio discernente, & quid cuique congruat apposite distante, propter defectum intellectus, qui maxime provenit ex mala sensus communis dispositione, ut notat D. Thomas 2. 2. quaest. 51. ar. 3. Ad hanc vero virtutem tria maxime requiruntur. Primo recta virtutis cognoscitiva dispositio, ad recipiendas res, ut sunt in se ipsis. Haec enim comparatur speculo, quod si fuerit recte dispositum, species rerum fideliter reddit; si autem male disponatur, omnia subversa, distortaque repraesentat. Secundo, ut animus non sit falsis, pravisque iudiciis praecipitatus, sed veris & rectis imbutus. Tertio demum, ut appetitus non sit vitii depravatus, nam de eligibilibus maxime iudicamus
se-

secundum appetitus dispositionem; quippe, inquit Aristoteles: *Qualis unusquisque est, talis ei finis videtur.*

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

ARTICVLVS SECVNDVS.

De Justitia, & Virtutibus sub ea contentis.

Justitia inter virtutes post Prudentiam prima est. 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, totiusque publici boni thesaurus, ex quo cuilibet, quod sibi congruit, tribuitur. Unde illius elogium est apud Aristotelem lib. 5. Ethic. *Quoddam sit præclarissima virtutum, & neque Hesperus, neque Lucifer sit adeo admirabilis; cuius, 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 cupiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid, aut etiam eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem, qui Archipirata dicitur, nisi æquabiliter prædam disperiat, aut occidetur, aut à sociis relinquetur.*

Sumitur Justitia, præcipue in sacris Litteris, paullo latius pro omni virtute, ita ut *vir justus* idem sit, ac omnium virtutum dotibus instructus. Cujus quidem acceptionis ratio est, quia sicut in omni vitio quidpiam injustitiæ reperitur, quatenus vel Deo, vel proximo, vel nobis aliquid debitum subtrahitur, vel indebitum tribuitur; ita in omni virtute aliquid justitiæ relucet, quatenus per eam unicuique, quod æquum est, tribuitur; aut secundum quod omnis virtus in adæquatione cum rationis regula consistit, quæ æquatio, justitia quædam est, secundum quod *justum* idem est, ac *adæquatum*. Sed proprie sumpta Justitia speciem quandam virtutis constituit, cujus est æqualitatem inter personas diversas, aut inter per-

sonam & aliquid gerens munus personæ, constituere, quæque proinde semper est ad alterum.

Hoc modo sumpta Justitia definitur, *Constans & perpetua voluntatis jus suum unicuique tribuendi*; quæ definitio à Juristis desumpta est, reduciturque à D. Thoma ad hanc exactiorem formam: *Justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit*. *Habitus* tenet locum generis; cætera particula proprios characteres justitiæ exprimunt. Hæc enim in hoc tota versatur, ut unicuique, quod suum est, rependat. Verum ut huic definitioni, ac justitiæ notioni major lux afferatur.

Ex hac definitione habetur primo. Justitiæ objectum formale esse Jus; materiam vero, res illas, in quibus jus constituitur, puta venditiones, emptiones, distributiones, &c. Sumitur autem jus tripliciter. Primo regulative, pro lege determinante, quid ex justitia unicuique tribuendum sit, & sic sumptum jus dividitur in *positivum, naturale, divinum, humanum, civile, canonicum, &c.* Secundo sumitur jus quasi fundamentaliter, pro potestate in lege fundata, qua nobis aliquid vindicamus; & sic sumptum describitur: *Legitima potestas ad rem obtinendam, vel ad aliquam functionem, aut quasi functionem, cuius violatio constituit injuriam*. Tertio sumitur jus formaliter & propriè, prout idem est, ac *justum, seu æquale ad alterum*. Quamvis autem his tribus modis sumptum jus pertineat ad justitiam, attamen primo modo pertinet ut regula, secundo modo ut quid præsuppositum, tertio vero modo ut proprium objectum. Justitia enim facit æqualitatem ad alterum, quæ æqualitas regulatur à lege, & fundatur in potestate, qua aliquis sibi rem debitam, id est, suam facit.

Habetur secundo, medium Justitiæ esse, non solum medium rationis, sed etiam medium rei. Medium rationis dicimus *Adequationem rei cum ratione*; medium vero rei *Adequationem rei cum re*. Primum ergo medium faciunt cætera virtutes morales, adæquando operationem regulæ rationis, nec curando an res rei adæquatur: ut temperantia non curat, an res, quibus vescimur, sint aut inter se, aut ad alterum adæquata, sed quod ipsa comestio sit adæquata rationi. At vero justitia non solum attendit medium rationis, ut scilicet operatio adæquetur rationi, sed etiam medium rerum, puta æqualitatem dati & accepti.

His circa Justitiam declaratis, ad pleniorum illius explicationem superest, ut singulas ejus partes, scilicet integrales, subjectivas, & potentiales singulatim attingamus.

§. I.

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

Partes integrales, & subjectivas Justitiæ sub uno titulo comprehendimus, quod pauca admodum de primis dicenda occurrant. Duplex assignatur pars integralis justitiæ, scilicet, declinare à malo, & facere bonum. Verum 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 specialius sumuntur, prout sunt ad alterum, sub qua ratione aliquis dicitur *maleficus*, eo quod injuste 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 vero divisionis ratio est, quia partes integrales alicujus virtutis sunt, quæ ad integritatem actus illius faciunt. Actus autem justitiæ, ut patet ex ejus definitione, est, unicuique jus suum tribuere, seu medium æqualitatemque ad alterum facere. Manifestum est autem adhuc, ut æqualitas ad alterum perfecte statuatur, duo concurrere debere. Primo ut bonum fiat, seu, ut quod alicui debetur, tribuatur. Secundo ut arceantur nociua & injuriosa, quibus bonum illud jam constitutum violaretur: Ergo partes integrales justitiæ sunt & bona facere & mala arcere.

Quantum ad partes subjectivas, Justitia universaliter sumpta dividitur in Commutativam, Distributivam, & Legalem, tanquam in species suas. Prima est partis ad partem. Secunda totius ad partes. Tertia partium ad totum.

Declaratur Divisio. Cum 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 tantum triplex: Ergo triplex quoque statuenda est species justitiæ. Declaratur minor. Cum enim homines constituant inter se societatem aliquam politicam, quæ est quoddam corpus morale, triplex est habitudo inter homines, non secus, ac inter membra corporis naturalis. Primo enim homo dicit habitudinem ad alium ho-

hominem, tanquam ad compartem corporis politici, cui tenetur rependere quod suum est: & hoc respicit *Iustitia Commutativa*, cuius est statuere æqualitatem inter duos æquales homines in venditionibus, emptionibus, commutationibus, à quibus & nomen traxit, contractibus, cæterisque officiis, quibus pars parti obligatur. Ad hanc spectat *Iustitia punitiva*, ut à Magistratu exercetur, huius enim est æquare poenam cum offensa. Secundo respicit *Iustitia*, seu corpus illud politicum ex hominibus tanquam membris constitutum, dicit habitudinem ad singulas suas partes, quibus debet aliquid rependere pro cuiusque contributione, largiendo per magistratus, & eos, qui reipublicæ præsumunt de publicis bonis unicuique pro meritis: & hoc respicit *Distributiva Iustitia*, ad quam spectat æqualitatem facere in distributione dignitatum, honorum, bonorumque communium. Tertio tandem quælibet huius politici corporis pars dicit habitudinem reciprocam ad totum, cui aliquid vicissim debet, ut scilicet talem se illi exhibeat pro sua virili parte, qualem decet, & bono totius convenit: & hoc respicit *Legalis Iustitia*, cuius est æqualitatem statuere in officiis, quæ bonus civis impendere tenetur erga rempublicam.

Cæterum, licet omnes istæ species iustitiæ respiciant æqualitatem, attamen non eodem modo illam constituent. Nam iustitia quidem *Commutativa* respicit & constituit æqualitatem quasi quantitativam, seu ut vocant *Arithmeticam*, quæ in hoc consistit, ut tantum detur, quantum acceptum est, v. g. si quis tres nummos mutuos accepit, tres nummos creditori rependere teneatur. Cum enim hæc iustitia 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, ideoque tantam quantitatem reddere debet, quantum accepit, in quo consistit æqualitas quantitativa. At vero *Iustitia Distributiva* non attendit æqualitatem quantitativam, sed æqualitatem proportionum, seu, ut vocant *Geometricam*, quæ in eo sita est, ut unicuique detur iuxta merita, seu, ut servetur eadem proportio inter præmia data, quæ est inter merita accipientium, ut si habenti sex gradus meriti, dentur tres nummi; habenti duodecim gradus meriti, dentur sex nummi. Eadem enim est proportio trium ad sex, quæ sex ad duodecim. Huius vero modi procedendi in iustitia distributiva ratio est, quia ratio dandi est habitudo partium ad totum, Unde cum non omnes partes eandem habitudinem dicant ad totum, sed quædam sint in eo principales, non omnes idem debent recipere à toto, sed quælibet iuxta dignitatis meritique sui proportionem. *Iustitia* vero *Legalis* attendit ad æqualitatem aliquam

quam ex utraque prædicta temperatam; quatenus enim quælibet pars dat toti, v. g. quilibet civis civitati, juxta proportionem virium suarum, quæ non in omnibus eadem 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 habita ratione aliarum dare debet quantum potest & ab ea exigitur, sic videtur esse quædam æqualitas quantitatum seu *Arithmetica*.

Legalis *Justitia* dividitur in *Legalem justitiam specialiter dictam*, & *Epukiam*; seu in eam, quæ in operationibus ad verba legis attendit; & eam, quæ ubi lex deficit propter speciales quasdam circumstantias à legislatore non prævisas, omittis verbis legis attendit legislatoris intentioni.

Declaratur. Cum enim *Justitia Legalis* id procuret, ut quælibet pars tribuat toti, quod debet secundum leges; aliquando debitum illud recte regulatur per verba legis, ut fieri solet in casibus ordinariis; & respectu hujus debiti reddendi secum habet *Justitia Legalis simpliciter dicta*. Aliquando tamen quidam casus insoliti & à legislatore non prævisi occurrunt, in quibus si verba legis servarentur, aperte iretur & contra bonum commune, quod est finis legis, & contra mentem legislatoris: v. g. Lex est, ne laicus sacra vasa contrahat, quæ si ad litteram servaretur, dum furentes hæretici irrumpunt in Ecclesiam, nullo alio præsentem nisi laico, sine dubio, iretur contra bonum à legislatore intentum, scilicet mysteriorum reverentiam. Ad hos casus ordinatur sublimior quædam *justitiæ species à Græcis dicta, epukia*, Latini *Æquitatem* reddunt, cuius munus est in insolitis casibus, prætermittis legis verbis, quid iuxta legislatoris intentionem æquum sit, statuere. Et hæc *justitiæ species* dirigatur per *Gnomen*, quam superius diximus, non iudicare de agendis secundum leges communes, sed secundum altiora principia.

Verum non pigebit hic monere, hanc *justitiæ partem*, ne deficiat, egere magna discretione, perspicacitate, ac sublimitate iudicii non secus, ac de *Gnome* supra diximus: & quod præcipuum est, diligenter cavendum, ne ob aliquod particulare bonum legis præceptum dimittatur. Cum enim legis exacta, literalisque observatio sit magnum, publicumque bonum, non debet ob quamvis utilitatem prætermitti, præcipue ob privatum commodum, sed solum ob insignem, evidentemque causam, eo quod nempe non possit observari sine præiudicio boni à legislatore magis intenti. Unde peccavit Saul contra *epukiam*, præter-

fermittendo exactam, litteralemque executionem mandati, quo jubebatur interficere omnes Amalecitas, rege ad pompam triumphi, & gregibus ad sacrificium, reservatio; melior enim erat exacta obedientia, quam sacrificium & triumphus apparatus. At vero 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 legislatore intentum, quam ceremonialis observantia.

Circa Justitiam, ut exercetur in Judiciis publicis, quaeri solet, an Iudex teneatur judicare secundum allegata & probata, etiam contra propriam scientiam.

C O N C L U S I O.

Judex tenetur judicare juxta allegata & probata, etiam contra propriam scientiam. *Ita S. Thomas 2. 2. qu. 67. ar. 2.*

Probatur eius ratione. Judicare pertinet ad iudicem, secundum quod fungitur publica potestate; Atqui publica potestas non attendit ad privatam scientiam, sed ad id, quod publicè constat depositione testium, secundum formam iuris facta: Ergo non ad suam privatam scientiam, sed ad hanc publicam probationem attendere debet iudex, iuxta illud Deuteronomii 19. *In ore, duorum, aut trium stabit omne verbum.*

Obi. 1. illud Exodi cap. 13. *Non suscipies vocem mendacii, nec sequeris turbam ad faciendum malum, nec in iudicio, plurimorum ac quiesces sententia, ut à recto devies.*

Resp. Mendacium non esse suscipiendum, cum constet esse tale. At depositio testium, quæ secundum formam iuris refelli nequit, publice mendax non habetur, sed vera censetur. Aliis verbis cavetur, ne iudex iniquis accedat sententiis, quæ scilicet legi palam repugnant, etiam si plures in eas eant; at non ut privatam scientiam publicæ probationi anteponat.

Instabis. Homo in iudicando tenetur se conformare divino iudicio; Sed iudicium Dei est secundum veritatem: Ergo homo eam sequi debet, non falsam testium depositionem.

Resp. Cum S. Thomas 2. 2. quæst. 67. ar. 2. ad. 2. Deum iudicare propria potestate, ac informari propria scientia. At iudex publica iudicat authoritate, quæ attendit ad publica testimonia, non ad privatam cuiusque scientiam: unde iudex nequit punire, quæ ipse punienda novit; sed solum, quia publice probata sunt.

Urgebis. Agere contra propriam scientiam est agere contra conscientiam; Sed iudex non debet agere contra

con.

conscientiam : Ergo nec iudicare contra propriam scientiam.

Resp. Scientiam iudicis, ut iudex est, esse eam, quæ iuridicis probationibus nititur; & ideo in hypothasi non ager contra eam scientiam, qua regulari debet in eo actu, nec proinde contra conscientiam.

Dices. Jus naturæ non est violandum propter ius positivum; Sed si iudex eum, quem certo novit esse innocentem capitalis criminis, qui tamen testibus reus convincitur, morti addiceret, violaret ius naturæ: Ergo eum condemnare non debet.

Resp. S. Thomas 2. 2. quæst. 84. ar. 6. ad 3. *Quod iudex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet cum superiori iudici relinquere iudicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegatam sententiam ferens; quia ipse non occidet innocentem, sed illi, qui eum afferunt nocentem. Itaque in hypothesi, quod iudicet, testes sequi debet: nec refert exinde consequens inconvenientis, quia si iudici sic liceret iudicare iuxta proprium arbitrium, ac publicis non stare probationibus, peiora sequerentur. Et tenetur tamen, quantum potest, ab eo abstinere iudicio. Unde si sit supremus iudex, cui ius gratiæ competat, tenetur pœnam relaxare; si inferior, rem ad superiorem remittere. At si neutrum fieri queat, quod vix contingit, an potius teneatur officium deponere, alia quæstio est ad Theologos morales spectans.*

6. II.

De partibus potentialibus Iustitiæ, seu de Virtutibus ei adjunctis.

Numerosus virtutum comitatus adiungitur Iustitiæ. Cum enim eius sit æqualitatem constituere in operationibus ad alterum, plures actiones sunt, in quibus hæc æqualitas exacte observari nequit, quæ proinde non ab ipsa Iustitia, sed à virtutibus ei adjunctis regulantur. De illis ergo ut speciatiim aliquid attingamus.

Virtutes, quæ adiunguntur Iustitiæ, quæque proinde partes eius potentiales habentur, sunt octo, scilicet Religio, Pietas, Observantia, Veritas, seu Veracitas, Gratiitudo, Iustitia vindicativa, Liberalitas, Amicitia. Ita S. Thomas 2. 2. quæst. 80.

Declaratur ex D. Thoma ibidem. Virtutes adiunctæ Iustitiæ sunt, quæ cum aliquatenus cum ea convenient, in

in quantum sunt ad alterum, deficiunt tamen à perfecta ratione illius; Atqui octo enumeratæ virtutes, etsi cum iustitia conveniant, quatenus sunt ad alterum, ac rectificent voluntatis operationes in reddendo debito alteri, ut de se patet; deficiunt tamen à perfecta ratione illius: Ergo sunt habendæ pro adiunctis iustitiæ. Declaratur minor. Cum enim ratio iustitiæ in eo sita sit, ut reddatur alteri secundum æqualitatem, quod ipsi debetur, dupliciter virtus ad alterum potest à iustitiæ ratione deficere, uno modo ex parte æqualitatis, quam non exacte facit; alio modo ex parte debiti, quod non est rigorosum & perfectum. Virtutes, quæ deficiunt à rigorosa iustitia ex parte æqualitatis sunt in primis Religio, quæ solvit quidem debitum Deo, sed non æquale. Secundo Pietas, quæ debitum cultum parentibus rependit quidem, non ita tamen exsolvit, quin semper remaneamus obligati, ut dicit Aristoteles 8. Ethic. cap. 16. Tertia Observantia, quæ virtutem, dignitatemque in altero existenti debitam reverentiam exhibet, sed non plene ad æqualitatem attingit, quia, ut inquit D. Thomas ex Aristotele 4. Ethic. cap. 5. *Non potest secundum æquale premium recompensari ab homine virtus.*

Ex parte vero debiti ex virtutes deficiunt à rigorosa iustitia, 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, qua quis se talem in dictis & factis exhibet aliis, qualis est. Ex parte vero eius, cui debetur, ordinantur duæ virtutes, scilicet Gratitude, seu gratia, qua vicem rependimus pro acceptis beneficiis; & Vendicatio, qua pro malis illatis servato legitimo ordine poena auctori infligitur. Est autem aliud debitum morale minus necessarium, sine quo morum honestas stare potest: & ad hoc reddendum duplex ordinatur virtus, Amicitia scilicet, qua dictis, factisve quis se alteri gratiosum amabilemque exhibet; & Liberalitas, qua ultro bona sua aliis moderate largitur. De his omnibus, ut verbo dicamus.

In primis Religio à *relegendendo* dicta, ut vult Cicero, eo quod ea, quæ sunt Divini cultus, relegat & inculcet; vel secundum Augustinum à *reellegendo*, quod per eam reeligamus Deum, quem per peccatum amiseramus; vel tandem, ut etiam deducit idem Augustinus, à *religando*, eo quod nos uni vero Deo liget ac iungat: Definatur à Cicerone

Virtus, quæ superiori cuidam naturæ, (quam divinam vocant eorum, ceremoniamque, vel cultum affert: seu melius secundum Theologos, Quæ debitum cultum Deo tribuit, tanquam primo rerum omnium principio; cultum, inquam, cum quadam submissione, ac propriæ dependentiæ protestatione, tum interioribus adibus, 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 desiderium coram Deo explicatio ad aliquid ab eo impetrandum. Tertiò Adoratio, quæ est honor externo corporis gestu exhibitus. Quarto Oblatio, quæ res sensibiles Divino cultui mancipat, cujus sacrificium quædam species est, superadditque simplici oblationi immutationem rei, quæ offertur, ad protestandum Dei in omnia summum dominium. Quintò Votum, quod propriè significat, non solum simplex propositum, sed promissionem, qua homo se Deo ad aliquid præstandum obligat. Sextò Juramentum, quod est invocatio Divini testimonii, seu attestatio Divini nominis ad fidem faciendam, Serinò tandem Laus Divini nominis, quæ per sermonem Dei excellentiam dilucidat.

Pietas definitur a D. Augustino lib. 82. qq. quæst. 83. ex Cicerone. Virtus, per quam sanguine conjunctis, patriæque benevolis officium, & diligens tribuitur cultus. Unde primo respicit patrem, & matrem tanquam conjunctiores. Secundo patriam, quæ nos, parentesque continet. Tertiò consanguineos, quibus ratione parentum conjungimur.

Observantiam definit ex eodem Cicerone S. Augustinus, Viriutem, per quam homines aliqua dignitate antecellentes, cultu quodam & honore dignantur. Hæc inter virtutes maxime necessaria ad servandam subordinationem inter homines, in primis quidem respicit personas, quæ nobis ex officio præfunt, scilicet superiores; sed præterea extenditur ad omnes, virtute, sapientia, dignitate, aut aliqua alia dote veneratione digna insignes. Comprehen- dit autem varios gradus pro merito Personarum, quas respicit, sed præcipue obedientiam respectu superiorum, quæ nos ad eorum implenda mandata exactos efficit.

Veritas, seu Veracitas, est virtus, qua nos tales discis, factisque exhibemus, quales re ipsa sumus. Hæc virtus non modo ad humanum convivium omnino necessaria est cum, sine illa nulla fides stare possit, sed etiam adeo efficax ad conciliandum aliorum amorem, ut adnotante Aristotele Rhetor. 2. cap. 4. etiam eos, qui vitia sua ingenue fatentur amemus.

Gratitudo definitur ex Cicerone, *Virtus; in qua amicitiarum, & officiorum alterius memoria, remunerandique voluntas continetur.* Hujus virtutis tria munera recenset D. Thomas. Primò beneficium agnoscendum. Secundo pro eo gratias agere. Tertio retribuere loco & tempore pro facultate recipientis.

Vindicta definitur à Cicerone, *Virtus, per quam vis aut injuria, & quidquid obscurum est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur.* Hæc virtus magna cautela indiget, cum 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, cuius est velle, ac procurare bonum etiam inimicis: Præterea si fiat propria privataque authoritate, est vitiosa, quia vindictæ executionem Deus sibi reservavit, juxta illud: *Mihi ut dicta, & ergo retribuam,* & ideo non pertinet ad privatas personas, sed ad ipsum Deum, & ad eos, qui locum Dei tenent in republica, apud quos resideret publica authoritas, quique ob id gladium portant, ut ait Apostolus. Unde hujus virtutis objectum est vindicta à legitimo iudice requisita, non animo nocendi, sed vel studio repetendi honorem injustè ablatum, vel amore illius honestatis, quæ splendet in punitione malefactoris, cui per se convenit & debetur pœna; sicut benefactori gratia; ut sic servetur ordo, in quantum qui per culpam ab ordine recti prolapsus est, ad illum per pœnam suo modo revocatur. Attamen quemadmodum virginitas conjugali continentia præstat, ita & condannatio injuriæ præ virtute vindicationis longè commendatur. Non enim tenemur iniuriarum propriarum ultionem prosequi, ideoque ad exemplum Salvatoris eas ultro remittere laudabilius est, si nihil exinde mali emergat.

Liberalitas est virtus, qua homo sit pecuniarum, aliarumque rerum pecunia æstimabilium bene profusivus. Quippe in tali largitione excessus esse potest vel nimia parcitate, vel immoderata prodigalitate; ideoque, ut decenter fiat, eget virtute liberalitatis. Ad hanc virtutem tres cautiones exigit Cicero. Prima est: *Ne obsit benignitas, & iis ipsis, quibus benigne videtur fieri, & cæteris.* Secunda, *Ne benignitas maior sit, quam facultas.* Tertia, *Ut beneficium non sine delectu tribuatur.* Ut enim ait Eunius,

Benefacta male locata, malefacta arbitror.

Amicitia duobus modis sumi potest. 1. Stridius, pro affectu quodam benevolo ad alios, qui est cum reciprocatione.

2. La-

2. Latius; pro affabilitate, qua aliquis in exteriori conversatione ad omnes sese amicabiliter habeat. Primo modo amicitia videtur magis aliquid consequens virtutem, quam virtus, ut dicit D. Thomas 2. 2. quæst. 23. ar. 3. ad 4. Nam, ut ipse ait ibidem, *non habet rationem laudabilis, & honesti, nisi ex obiecto, secundum quod scilicet fundatur super honestatem virtutum*. At secundo modo amicitia constituit specialem virtutem. Cum enim, ut ait 2. 2. quæst. 114 ar. 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: & ideo oportet, esse quandam specialem virtutem, que hanc convenientiam ordinis observet. Et hac vocatur amicitia, seu affabilitas.

ARTICULVS TERTIUS.

*De Temperantia, & Virtutibus sub
ea contentis.*

UT Prudentia rationem in agendis regit, Iustitia voluntatem in operationibus ad alterum perficit, sic Temperantia illam partem appetitus nostri, que concupiscentes dicitur, moderatur. Unde ordinem ipsarum potentiarum secuti, postquam de duabus primis virtutibus egimus, nunc dicendum de Temperantia, ac de Fortitudine deinceps articulo sequenti.

Temperantiæ elogia nemo unquam omnia complectetur. Hæc optima generis humani commensalis est, corporis & animæ salus, honestatis, dignitatisque homini supra pedes videtur, delectationum noxiarum rigida propulsatrix, innocentium verò æqua dispensatrix & veluti sal, quo conditæ sapiunt, & à putredine preservantur, passionum importunissimarum domitrix: *In qua*, ut ait Ambrosius 1. Offic. cap. 43. *maximè honesti cura, decorisque consideratio spectatur & queritur, quam Græci, Sophrosynem, quasi servatricem Prudentiæ; à Pythagora verò, Robus animæ; à Socrate, Fundamentum virtutis; à Platone, Omnium bonorum ornatumsum*. Dupliciter sumi potest. Primo paullo latius pro animi moderatione actiones omnes ad quandam temperiem reducens; & sic non una virtus est, sed modus quidam in omni virtute imbibitus. Secundo specialiter, pro illo habitu, quo temperatè nos habemus in usu delectabilium sensibilium:

& sic specialem virtutem constituit inter alias cardinales repositam .

Definitur Temperantia a Cicerone lib. 2. de Invent. *Rationis in libidinem , atque alios non rectos impetus animi (qua parte scilicet rapitur ad sensibiles voluptates) firma & moderata dominatio .* Paulo latius vero 5. Tusculan. *Moderatrix omnium commotionum .* Ab Aristotele 3. Ethic. cap. 13. *Mediocritas in voluptatibus corporalibus ;* seu Virtus , secundum quam modus ponitur in perceptione voluptatum corporalium , id est , ad corporis conservationem pertinentium , quales sunt voluptates tactus & gustus . Ut enim ibidem observat Aristoteles , cum duo genera sint delectationum , quatenus quædam ad animum pertinent , ut delectatio honoris , scientiæ cupiditas , discendi studium ; quædam vero ad corpus , ut delectatio cibi , & potus , primæ ad temperantiam proprie non attinent , sed solum secundæ , scilicet corporales ac sensibiles . Imo in corporalibus cum quædam sint , in quibus aliquid spiritualitatis relictet , quæque proinde soli homini propriæ sunt , ut delectatio , quæ percipitur ex florum , pulchrarumque rerum , aspectu , ex musico concentu , ex suavitate odorum , hæ non pertinent directè , ac primario ad temperantiam , sed solum illæ , quæ pure corporeæ sunt , quæque corporeo contactu percipiuntur , nobisque cum pecudibus communes sunt , scilicet voluptates gustus & tactus , quas idem Aristoteles vocat *serviles & belluas* .

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

§. I.

De Partibus Integralibus & Subjectivis Temperantiæ .

UT a partibus integralibus Temperantiæ incipiamus , duas assignat D. Thomas *Verecundiam , & Honestatem* . Verecundia ex Damasceno est timor turpis actus , confusionisque ex illo provenientis . Non est propriè virtus , sed potius quædam passio , bona tamen ac laudabilis . Nam timere turpitudinem exprobrationemque eam consequentem est bonum , eo quod fundetur in amore boni honesti . Unde verecundia non cadit , nec in pessimos , nec in optimos : in pessimos quidem , quia turpia non amplius apprehenduntur mala , nec proinde ex illis afficiuntur timore : in optimos vero , quia cum longe sint ab omni actu turpi , nihil in se habent , de quo verecundentur .

Hic.

Honestas sumitur dupliciter. Primo obiective, pro ipsa scilicet pulchritudine ac formositate spiritali rei petita ex commensuratione ad regulas rationis; in quo sensu D. Augustinus lib. 83. qq. quæst. 30. dicit, *Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem*. Cujus vim incredibilem ad intendendos animos celebrans Cicero lib. 2. Tuscul. Sumus, inquit, *natura studiosissimi, appetentissimique honestatis; ejus 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 obiectum. Secundò formaliter pro amore talis pulchritudinis spiritalis; & sic sumpta specialiter pertinet ad temperantiam, ut pars eius integralis.

Ratio, cur verecundia & Honestas ponantur partes integrales temperantiæ, reddi potest ex D. Thoma 2. 2. qu. 143. ar. 1. *quia Temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, & vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent*. Unde ut animus perfecte firmetur in huius virtutis actu, necesse est, ut turpitudinem, exprobrationemque refugiat, quod fit per verecundiam, quæ proinde, ut ait Ambrosius lib. sic Officiis, cap. 45. *facit fundamenta temperantiæ*; decorem vero, pulchritudinem spirituales in moderationem corporalium voluptatum, ut si quis quoddam in tenebris, præclarius fulgentem amet & amplectiatur, quod fit per honestatem.

Partes subiectivæ Temperantiæ, seu species eius, quatuor enumerantur; Abstinencia, Sobrietas, Castitas, & Pudicitia.

Ratio huius divisionis est ex eodem D. Thoma, quia species alicuius virtutis attenduntur iuxta diversitatem formalem materiæ, circa quam versatur. Est autem Temperantia circa illas delectationes sensibiles, quæ ad naturæ conservationem pertinent, quæ dividuntur in duo genera. Quædam enim ordinatur ad conservationem in dividui per nutrimentum; & in his quantum ad cibum est Abstinencia, quantum verò ad potum Sobrietas. Quædam vero ordinatur ad conservationem speciei per generationem, & in his quantum ad principalem actum est Castitas; quantum vero ad quosdam actus præambulos, aut circumstantes, ut sunt oscula, tactus, amplexus, aspectus libidinis incentivi, est pudicitia. De his ut speciatim dicamus.

Abstinencia est virtus moderatrix cupiditatum, voluptatumque, quæ circa esculenta versantur. Ad quam vero mensuram taxetur modus in cibis constituendus, luculenter explicat S. Augustinus lib. de Moribus Ecclesiæ cap. 2. his verbis; *Habet vir temperans in huiusmodi rebus vitæ regulam in utroque testamento firmatam; ut eorum*

nihil diligat , nihil per se appetendum putet ; sed ad vite hu-
ius , atque officiorum necessitatem quantum satis est usur-
pet , utentis modestia , non amantis affectu . Et lib. 10.
Confess. cap. 31. Hoc me , inquit , docuisti , ut quemadmo-
dum medicamenta , sic alimenta sumpturus accedam .

Sobrietas est virtus moderatrix affectus & usus cuius-
cumque potus inebriare valentis . Ad hanc enim virtutem
spectat , non solum valetudini corporis consulere in mo-
deratione talis potus , sed specialiter mentis serenitati
præcavere .

Si autem quæras , cur sobrietas censeatur specialis vir-
tus abstinence distincta , cum cibo & potus eodem
modo delectent , ac nutrant ? Resp. cum D. Thoma 2. 2.
quæst. 149. ar. 2. quia ubi est speciale bonum rationis , ibi
specialis constitui debet virtus illius boni custos . Cum
igitur potus inebrians speciali modo aliis alimentis mini-
mè communi bonum rationis perturbet , eius organum
subvertendo , ideo specialem exigit virtutem , à qua eius
usus temperetur .

Castitas est virtus moderatrix illius concupiscentiæ , quæ
est circa actum propagandæ speciei destinatum . Hæc vir-
tus tam excellentior est , ac pulchrior , quanto ille affe-
ctus est insolentior , fortior , ac rationis minus audiens .
In illa enim ob depræclarius elucet ordo vigor , impe-
riumque rationis supra insanientem appetitum . Dividi-
tur in castitatem specialiter dictam , & Virginitatem .
Castitas specialiter dicta est , quæ solum coercet impetum
ad delectationes illas illicitas , licitas vero moderatur , ut
siant sine , modo , tempore , aliisque servandis servatis :
potestque dividi in Iuvenilem quæ legitimas nuptias ex-
spectat ; Coniugalem , quæ nuptiis moderate utitur ; &
Viduaem , quæ pro illo statu se continet . At vero Vir-
ginitas est heroica quædam castitas ita concupiscentiam
domans , ut ne licitarum quidem voluptatum experientiam
voluntariam ei concedat , ut sic abdicatis omnibus carnis
illecebris , ac delectationibus , curisque ex illis conse-
quentibus , Divinis commodius , liberius , expeditiusque
animus vacet . Vnde ad Virginitatis virtutem tria requi-
runtur . 1. Integritas corporis , omnis voluntariæ delecta-
tionis , quæ ex actu generationis causatur experta . 2.
Propositum mentis ab hac delectatione perpetuo abstine-
re se eligentis . 3. Bonus finis , propter quem talis carentia
quæ de se nullam honestatem dicit eligatur . Unde S.
Augustinus lib. de Virginit. cap. 8. Nec non , inquit hoc
in Virginitate prædicamus , quod virgines sunt (id est fœ-
cunditatem omnem abdicant , spontaneamque sterilita-
tem corporis eligunt) sed quod Deo dicente pia continentia
virgines sunt , id est , in finem religionis & divini cultus à
nuptiis se abstinere .

Pudicitia est virtus moderatrix quorundam actuum minus principalium ad prædictam concupiscentiam pertinentium, ut sunt oscula, tactus, aspectus, amplexus, sermones lascivi, &c. Non est tamen iuxta D. Thomam specialis virtus à castitate distincta, sed solum eadem castitatem exprimens, quatenus versatur circa circumstantias aliquas. Siquidem omnes illi actus libidinosi antecedentes, concomitantes principalem, eadem regula, ob eundem finem, ac eodem modo à ratione coercentur. Dicitur autem *Pudicitia* à pudore, eo quod de his actibus, etiam dum licite fiunt, honestus animus maxime verecundetur, tum quod minus rationi subiaceant; tum quod in eis homo ad conditionem brutorum proximus accedat.

§. II.

De Partibus potentialibus Temperantia.

Cum proprius character virtutis Temperantiæ sit appetitum refrænare ac coercere, ne prorumpat immoderate in hæc sensibilia bona, in quæ propendet, principalis quidem virtus, quæ nomine *Temperantia* intelligitur, id, quod in hac materia præcipuum est ac difficillimum sibi moderandum assumit, tanquam proprium obiectum, delectationes scilicet ad individui conservationem & speciei propagationem pertinentes, quarum ad trahendum affectum, turbendamque rationem insignis est vehementia. Quæ vero virtutis affectuum nostrorum impetum minus ex se vehementem coercent ac moderantur, habentur pro partibus potentialibus Temperantiæ, seu pro virtutibus ei adiunctis.

Hæ vero virtutes adiunctæ tres enumerari possunt, scilicet, *Continentia*, *Mansuetudo*, *Modestia*. Cuius divisionis ratio est, quod cum temperantia versetur circa difficiliores motus appetitus retinendos, ex virtutes tanquam minus principales ei adiunguntur, quæ moderatorem adhibet in aliqua minus difficili materia, & appetitum prorumpentem in quedam bona minus efficacia ad ipsum rapiendum refrænant. Hoc verò tripliciter contingit. Uno modo in ipsis motibus voluntati commotæ ex impetu passionis; eam propter connexionem voluntas nata est moveri, ac sollicitati moribus appetitus sensitivi; & ad hoc ponitur continentia, ex qua fit ut licet homo immoderatas passiones patiatur, voluntas tamen non vincatur, Alio modo in motibus appetitus paullo vehementioribus, ac rationem conturbantibus, quales sunt motus iræ, appetitusque vindictæ; qui licet non ita diuturni, importuni, & illecebrosi sint, ac motus libidinosi, subi-

to tamen impetu rationem obnubilant, voluntatemque fortiter impellunt: & pro his moderandis ponitur Mansuetudo. Tercio modo hæc refrænnatio fieri potest in motibus pacatioribus, ac rationi vicinioribus, quales sunt amor excellentiæ, gestus corporis, &c. & pro his ponitur Modestia, quæ hic paullo generalius usurpatur pro moderatione cujuscumque motus sive interioris, sive exterioris, in quo & vehementia minor existit, & cum ratione major connexio relucet. De his ut sigillatim dicamus.

Continentia hic sumitur, non generaliter pro retractione appetitus ab eo omni, in quod immoderate tendit; nec pro virtute appetitum alibidinosis delectationibus coercente, quo pacto coincidit cum castitate; sed specialiter pro habitu residente in voluntate, eamque adversus passionum insurgentium impetus ita obfirmante, ut quantumvis intumescant, non trahatur ab illis in prævum consensum. Hæc non censetur perfecta, sed solum dimidiata virtus: quia virtus est opus perfectum facere, quod tamen continentia non facit. Hæc enim obfirmat quidem voluntatem contra rebellantes passionum motus, non tamen eos, ne immoderate insurgant, coercere sufficit: ideoque non plene subicit appetitum rationi, sed solum ex duobus principiis, quæ concurrunt ad actum, principalius, scilicet voluntatem, in officio continet; minus principale vero insanire permittit.

Mansuetudo est virtus iræ moderatrix. Verum quia in ira duo sunt, motus iræ, ac vindicta infligenda, hæc virtus duas sub se continet: alteram, quæ internam iræ motum moderatur, & ad illam redigit mediocritatem, quæ rationi congruit; & hæc retinet nomen commune Mansuetudinis, vocaturque præterea *Mitis*, seu *Lenitas*. Alteram vero, quæ externam vindictam, seu poenam ob injuriam infligendam temperat, quantum iustitia sinit, vocaturque *Clementia*. Hanc definit Seneca, *Temperantiam animi in potestate ulciscendi; seu Moderationem aliquid ex pena debita remittentem*. Quod, inquit D. Thomas 2. 2. quæst. 157. ar. 3. ad 3. provenit ex quadam dulcedine affectus, quæ quis abhorret omne illud, qui potest aliam contristare.

Modestia, prout hic paullo latius sumitur, defini ri potest. Virtus, quæ quis in motibus internis & externis, exteriorique apparatu modum conditioni suæ consonum tenet: unde dicitur *modestus*, quasi *modum tenens*, aut *in modo stans*. Dividi potest in Humilitatem, Studiositatem, Modestiam morum, Eutrapeliam, & Modestiam cultus. Hujus divisionis ratio est, quia ea, in quibus moderandis mediocritas tantum 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 suam sortem non excedat. Secundum est desiderium eorum, quæ pertinent ad cognitionem, & circa illud ponitur Studiositas, quæ opponitur Curiositati, efficitque, ut appetitus moderate se habeat in discendo. Tertium autem pertinet ad corporales motus & actiones, ut scilicet decenter & honeste fiant, tam in his quæ serio, quam in his, quæ ludo aguntur. Pro feriis ponitur modestia morum, cuius est debitam gravitatem apponere gestibus, nutibus, aliisque motibus exterioribus. Pro ludicris vero ponitur Eutrapelia, cuius est temperatam festivitatem, lepiditatemque miscere in ludis iocis, aliisque, quæ relaxandi animi gratia fiunt. Quartum demum pertinet ad exteriorem cultum & apparatus; & circa illud versatur modestia cultus, cuius est in exteriori ornatu modum statuere, ut & fastus vitetur & decorum tamen observetur.

ARTICULVS QVARTVS.

De Fortitudine, Virtutibusque sub ea contentis.

Supereff, ut de fortitudine dicamus, quæ irascibile appetitum perficit, ac rationi commensurat. Hec virtus, licet nobis ordinem potentiarum observantibus ultimo reponatur loco, dignitate tamen Temperantiam antecedit, quippe cum sit Heroum propria dos, ac præcipuum decus, oppressorum opitulatrix, publici boni munimentum, virutum omnium armigera, *quarum*, inquit Valerius Maximus lib. 3. cap. 2. *ponderosissima vis & efficacissimi lacerti in fortitudine consistunt.*

Definitur à Cicerone 2. de Invent. *Considerata periculorum susceptio & laborum perpassio vel ut habet 4. Tuscul. Scientia perferendarum rerum; seu Affectus animi inpatiendi, ac perferendo summe legi parens sine timore vel*, ut idem ibidem habet ex Chrysippo, *Constitutio stabilis iudicii in iis rebus, quæ formidolose videtur, subeundis & repelendis.* Ab Aristotele verò 3. Ethicorum cap. 9. *Mediocritas inter timorem & presidentiam constituta, id est, Virtus, quæ in metu & audacia moderandis posita est.* Quemadmodum Temperantia est appetitus impetum, quo in bona sensibilia irrumpit, frænare, & ad mediocritatem reducere; sic proprius Fortitudinis character est, cum in malis arduis ac periculis ita confirmare,

ut non succubat , nec à bono rationis recedat , sed , prout recta ratio ibet , sese habet .

Huic virtuti duo actus assignantur , *aggredi* scilicet & *sustinere* . Primus admirabilior , splendor , honorabiliorque videtur ; sed secundus ut difficilior , sic præstantior est , & in quo veræ , germanæque virtutis opera impensius adhibetur . Ratio est , quia aggressio iræ , audaciæque stimulis incitatur , & excellentiæ cuiusdam , quæ in hoc actu , relucet , illecebris nutritur , & spe victoriæ confortatur , ne deficiat ; ab ipso verbò periculo satis reprimitur , ne immoderato impetu , nimiaque animositate irruat : At vero in sustinendo animus his omnibus solatiis , subsidiisque destitutus sola virtutis firmitate , ne succumbat , fulcitur ; solo boni honesti amore stabilitur ; solo rationis vigore erigitur . Adde præterea , quod aggressio fit repentino impetù , respicitque malum absens ; perperessio vero durabili conatu cum præsentè malo lustratur .

Quantum ad partes Fortitudinis , nullæ subiective illi assignantur , sed ipsa censetur species atoma , eo quod circa materiam admodum specialem versetur , id est , circa mortis pericula adeunda , maximosque dolores sustinendos . Partes vero quasi integrales quatuor habet , scilicet Magnanimitatem , Magnificentiam , patientiam , & perseverantiam . Cum enim duos actus habeat , scilicet aggredi animose , & constanter sustinere , ut primus integre , perfecteque fiat , duo requiruntur , scilicet magnitudo quædam animi , quam præstat Magnanimitas , & magnorum externe exsecutio , quæ pertinet ad Magnificentiam . Ut vero malà perfecte sustineantur , duo etiam concurrere debent . Primo , ut animus magnitudine mali non frangatur ; & hoc pertinet ad Patientiam . Secundo ; ut diuturnitate eiusdem mali non fatigetur ; & hoc pertinet ad Perseverantiam .

Porro eadem virtutes predictæ , quæ , dum attingunt materiam fortitudini propriam , versanturque circa gravissima pericula , habentur quasi partes integrales fortitudinis ; in quantum versantur circa pericula minoris momenti , sunt distincte virtutes , fortitudini adiunctæ tanquam partes eius 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 obiectum , quod ut bonum ad specialem virtutem atinet sub ratione magni , ardui , sublimisque ad Magnanimitatem trahi potest . Imo quia honorabilia quæcumque ad

virtutem attinet, ideo non in solis virtutibus, sed in aliis honorabilibus rebus, quæ vel virtutis materia esse possunt ut dignitates ac functiones; vel eiusdem virtutis quadantenus præmia sunt, ut honor, fama, gloria, &c. magnitudinem convenientem operari pertinet ad magnanimitatem.

Huius vero virtutis characteres & munia cum præclare describat Aristoteles 4. Ethic. c. 7. & 8. non abs re fuerit quædam ex illo hac 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, moderate delectari: illos vero, qui à vulgo, & ob res parvas, deferuntur, contemnere: quippe cum sint infra eius meritum. Tertius, *In prosperis & adversis æquanimem*, ac moderate misere prætere: Magnanimus enim de celsitudine animi sui utriusque fortunæ vicissitudines, tanquam de cælo nubes, despicit, proindeque illis non movetur. Quartus est, *Queribundum ac supplicem non esse*: Hoc enim animi deiectioni, oppressique indicium est. Quintus, *Accepta beneficia cumulatim reddere*: Nam magnanimus dare mavult, quam accipere, quia illud melius, maiusque est. Sextus, *Vix quemquam rogare*. Tum quia paucis eget, eaque, quæ ab omnibus dari possunt, non magni facit. Tum quia non vult aliis debere. Septimus, *Ad magnas magnum se præbere*: erga mediocres vero moderatum, ut Deum scilicet imitetur, qui humilia respicit, & alta a longe cognoscit. Octavus est, *in amore & odio, dilectis & ætulis apertum esse*: Timentis enim est, & de claritate, honestateque illorum, quæ agit dissidentis, latere velle. Nonus est, *Non meminisse malorum & iniuriarum*: Quippe, inquit Aristoteles, Viri magnanimi non est memorem esse, præsentim vero malorum, sed ea potius 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. Undecimus, *Non facile admirari*: nichil 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 nichil magnum esse videtur. Propter has causas autem & vox acuta, & cæteris ingressus esse solet.

Si vero quæras, qua ratione stare possint hæc omnia cum virtute humilitatis, cui è diametro videtur opponi? Respondæo ex D. Thoma 2. 2. quæst. 129. art. 5. Quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono

Dei possidet, & aliquis delectus, qui competit ei ex infirmitate nature. Magnanimitas ergo facit quod homo se magnis dignificet, secundum considerationem bonorum, quæ possidet ex Deo. Sicut se habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit, quod ad perfecta virtutis opera tendat. Et similiter dicendum de usu cujuslibet alterius doni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit, quod homo seipsum parvi pendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter magnanimitas contemnit alios, secundum quod deficiunt à donis Dei; non enim tantum eos appetitur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios bonorat, & superiores estimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Ex quo concludit, quod magnanimitas & humilitas non sunt contrariæ, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversam considerationem.

Ex hac S. Thomæ doctrina haberi potest, has duas virtutes, Magnanimitatem, & Humilitatem, etsi è diametro opponi videantur, mirum in modum tamen consentire, haberi que posse, ut duos polos, quibus vita præclara & optima verti debet, Nempe dum recogitamus, quam ex nobis nihil sumus, quamque nihil nobis debeatur, innasci debet affectus quidam modestus, ex quo, ut ex fonte quodam, effunditur moderatio in omnia vitæ officia, quæ de manu Dei lati & grati suscipimus etiam minima beneficia, quæ leniter & placide subtractionem eorum ferimus, quæ sorte nostra contenti vivimus, quæ ferocientem arrogantiam radicitus extirpamus. Sed rursus cum in mentem venit, ad quam magna nos vocaverit Deus, quam capacem & amplum animum nobis indiderit, quam 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 despiciamus, ad ampla & illustria erigimur, cervilis abjectique animi labem expungimus, in omnibus nos Deo Patre dignos Filios exhibere conamur.

Magnificentia, ut ipsum nomen sonat, est magnarum rerum fastiva. Unde differt a Magnanimitate, quod illa quidem animum ita obfirmet, ut tendat constanter ad ardua & sublimia: illa vero ipsum roboret in executione magnarum rerum. Ciceroneam definit lib. 2. de Invent. Rerum magnarum & excelsarum cum animi ampla quadam & splendida propositione cogitatio, atque (quod ei principaliter comperit) administratio. Porro cum res illæ exteriores splendide, ac magnæ, sine magnis sumptibus constare nequeant, magnificentia versatur circa magnos

gnos sumptus, roboratque animum, ne metu impensarum in executione deficiat.

Patientiam definit Cicero, *Honestatis, aut utilitatis causa, rerum a duarum, ac difficultum voluntaria & diuturna perpessio*. Hujus enim virtutis munus est sic obfirmare animum, ut in rebus molestis perpetiendis non succumbat, nec nimium deiciatur, 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*. Cum enim animus non solum gravitate molestiarum frangatur, sed etiam diuturnitate cujuscumque ardui fatigetur, præcipue quia & ipse instabilis est, ac vicissitudinis amans, eget quadam virtute, qua roboretur, ac stabiliatur in arduis diuturnis; & hæc est Perseverantia.

An sit actus fortitudinis in quibusdam casibus sibi ipsi mortem inferre, olim inter Antiquos celestis quaestio fuit, quæ modo nulla esse potest inter Christianos, cum lege divina vetitum sit homicidium, ac qui seipsum occidit, homicida manifeste sit. Unde S. Augustinus de Civit. Dei lib. 1. cap. 20. Restat, inquit, *ut de homine intelligamus illud, quod dictum est, Non occides; nec alterum: Ergoneque te; neque enim aliud, quam hominem occidit, qui seipsum occidit*. At quaeri potest, an etiam naturali rationi, proindeque fortitudini in ordine naturali spectatæ, id repugnet.

CONCLUSIO.

LEgi naturali repugnat occisio sui ipsius; nec proinde actus fortitudinis esse unquam potest, sed furoris, aut ignaviae.

Probatur prima pars contra Stoicos tribus S. Thomæ rationibus 2. 2. qu. 65. art. 5. Primo: *Qualibet res naturaliter se ipsam amat, & ad hoc pertinet, quod conservat se in esse, & corrumpentibus resistit, quantum potest*: Ergo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, & contra charitatem, qua quilibet debet se ipsum diligere, proindeque contra naturalem legem & charitatem.

Secundo. *Qualibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis. Unde in hoc, quod seipsum interficit, injuriam communitati facit*. Ea ratione utitur Aristoteles 1. Ethic. cap. ultimo.

Tertio. *Vita est quoddam donum divinitus homini attributum*.

butum, & Dei potestati subiectum; & ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat. Sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum cuius est servus; & sicut peccat ille, qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissâ. Quam rationem naturali lumine ipse Cicero perspexit, ac in somnio Sciopionis sic exprimit: Plus omnibus retinendus est animus in custodia corporis, nec injussa ejus, à quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum à Deo defugisse videamini. Eadem ratione usus est Plato in Phædone.

Secunda pars sequitur ex prima. Nam cum virtutis actus consistat in commensuratione ad regulam, seu legem, actus naturali legi repugnans, quæ est morum in ordine naturali spectatorum regule, non ad virtutem, sed ad vitium pertinet. Cum itaque occisio sui ipsius repugnet legi naturali, nec ad fortitudinem, nec ad aliquam virtutem spectare potest; sed vel ad furorem, cum quis impotenti concitus impetu in hoc facinus prorumpit. Aut si sedato animo fiat, ad fugienda quædam mala, quæ quis ferre nequit, ad ignaviam pertinet. Ut factum Democriti, qui seipsum sponte inedia peremit, ut decrepitate senectutis incommoda effugeret. Item Lucretiæ, quæ se gladio peremit, ut illata stupri infamiam dilueret. Attici Pomponii, qui insanabili morbo laborans, itidem inedia sponte periit. Catonis, qui se occidere maluit, quam Cæsari victori subesse, &c. Ut enim ait S. Thomas 2. 2. quæst. 64. ar. 5. *Quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt, estimantes seipsos fortiter agere. Non tamen est vera fortitudo, sed magis quadam mollities animi non valentis mala sustinere.*

Objic. 1. Homicidium naturali legi repugnat, quatenus est contra justitiam; Sed qui se occidit, sibi non est injurius, cum volens id faciat; volenti enim non fit injuria: Ergo id non repugnat legi naturali.

Resp. Cum S. Thomas quæst. cit. ad 1. *Homicidium esse peccatum, non solum quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati.* Vnde peccat; qui se occidit, non quod in seipsum injustus sit, sed quod contra naturalem charitatem agat. At ex eodem ibid. & quæst. 59. ar. 3. ad 2. aliunde etiam peccat contra justitiam, quatenus injuriam facit, non sibi proprie, sed civitati, cujus pars est, & Deo, cujus est servus & creatura. Sicut de Christiano fornicante ait apostolus, Deo esse injurium, quia Templum Dei, id est, proprium corpus Deo per baptismum consecratum, violat.

Instabis. Licet vitare majus malum, minore malo; ut

membrum amputare, ad salvandum corpus; Sed quandoque homo per occisionem sui ipsius vitat majus malum, ut miseram vitam, insaniam, stuprum, &c. Ergo ei licet seipsum perimere ad vitanda hujus vitæ pejora morte mala. Imo ad adeundam feliciorē vitam, ut ille Cleombrotus Ambraciota, qui ut citius ad beatorum cœtum perveniret, cum nihil ei accidisset adversi, è muro se in Mare abiecit, lecto Platonis libro de Immortalitate Animorum, aut potius cuiusdam Hegesiae, quo hujus vitæ mala, & alterius bona ita pathetice describebat, ut prohibitus sit à rege Ptolemæo illa in Scholis dicere, quod multi his auditis mortem sibi ipsis consciscerent, ut refert Tullius 1. Tuscul.

Resp. Cum S. Thoma quæst. cit. Quod bono constituitur Dominus sui ipsius per liberum arbitrium; & ideo licet potest de seipso disponere, quantum ad ea, quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorē non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; & ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorē transeat vitam. Itaque, inquit Cicero Tuscul. 1. Vir sapiens latus quidem ex his tenebris in lucem illam, alterius nempe vitæ, excedit. Nec tamen illa vincula carceris ruperit: (leges enim vetant) sed tanquam à magistratu, aut aliqua potestate legtima, sic à Deo evocatus, atque emissus exiit. Vetat enim dominans in nobis Deus, injussu hinc nos suo demigrare. Hæc ille, & præclare quidem.

Similiter, ut pergit S. Thomas, nec cuiquam licet se occidere, ut quasi libet miseras præsentis vitæ evadat. Quia ultimum malorum hujus vitæ est mors: & ideo interre sibi mortem ad alias hujus vitæ miseras evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitæ evadendam. Nec etiam licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi homo maxime nocet, quod sibi adimit necessarium penitentia tempus. Tum etiam, quia malefactorum occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alto corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieris per violentiam violata, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Similiter nulli licet seipsum occidere ob timorem, ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora & minus certa. Incertum enim est, an aliquis in futurum consentiat in peccatum. Potens enim est Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare à peccato.

Dices. Samson seipsum interfecit, ut habetur Jud. 16. qui tamen connumeratur inter Sanctos. Hebræi 11. Apollonia sponte in rogam irruit. Pleraque Christianæ feminae tempore persecutionis seipsas occiderunt, ut Pelagia cum filabus, quas S. Ambrosius lib. 3. de Virgin. memorat, ut impudicos persecutores fugerent, in altum fluvium irruisse. Item Razias quidam 2. Machab. 14. seipsum interfecit, *eligens nobiliter mori potius, quam subditus fieri peccatoribus, & contra natales suos injuriis agi.*

Resp. Cum S. Thoma loco cit. & S. August. de Civit. cap. 21. hæc facta fuisse interiori quodam Spiritus Sancti instinctu: nec enim aliter excusari possent. Et quidem de Samfone ita censendum. Item de iis feminis, quas Ecclesia, ut sanctas colit. De Razia vero, cum ejus facinus eo instinctu factum non constet, *Magnum fuit*, inquit S. Augustinus Epist. 61. *nec tamen bonum.* Quippe fortitudinis speciem, non rectitudinem habuit: unde, ut ipse ait: *Scriptum est, quod voluerit nobiliter mori: sed nunquid ideo sapienter;*

Repones. Potest homo manifesta adire pericula, ex quibus, evidenter videt, se non emersurum, propter bonum publicum: Ergo seipsum etiam interficere, saltem propter bonum publicum.

Resp. Nego consequentiam. Nam qui adit pericula, non seipsum interficit, sed cum id exigit officium & virtus, actionem per se bonam facit, cui per accidens adjungitur ejus mors ab alia causa illata. Porro non est contra virtutem, sed ei congruit, recte operari etiam propriæ vitæ periculo. At propter nullum bonum licet male facere, ut facit, qui jus in propriam vitam usurpat, seipsum perimendo.

ARTICVLVS QVINTVS.

De Connexione Virtutum.

PRimates illæ quatuor virtutes, quæ à nobis singulis Articulis explicatæ sunt, aliquando sumuntur ab Authoribus pro quibusdam generalibus conditionibus ad quodcumque perfectum virtutis opus concurrentibus, ita ut discretio pertineat ad Prudentiam, rectitudo ad Justitiam, moderatio ad Temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem. Et in hoc sensu manifestum est, illas virtutes esse connexas. 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 alijs. Sed præterea eadem

dem virtutes sumi solent magis proprie pro specialibus habitibus, quorum quilibet sibi proprium vindicat obiectum, circa quod affectum rectificet. De virtutibus illis hoc modo sumptis egimus præcedentibus Articulis, & nunc de iisdem quæritur, utrum sint connexæ, ita ut una sine altera non possit haberi.

Observandum, quod virtutes 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, siue talis inclinatio sit à natura, siue ex assuetudine; sed quæ inclinatio sit, vel debilis & 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 tener est, & ad plenam virtutis maturitatem non attingit. Exemplum secundi est in eo, qui vel naturali pronitate, vel longa assuetudine in bono cuiusdam virtutis solidatus, prudentiæ discretionem hunc affectum non regit. Id videre est in Paulo nondum à Christo vocato, qui Mosaicæ legis observationibus bonis, & piis imbutus, summo religionis zelo ees propugnabat, & bene. Postea vero propalato Evangelio culpabilis ignorantia tenebris involutus, amisso prudentiæ regimine, laudabilem zelum in perniciosum furorem commutavit. Virtus in statu perfecto est, quæ utraque ista dote præstat, perfecta scilicet subiectione ad prudentiam, & stabili firmitate contra omnes tentationes; seu, ut definit D. Thomas *quæ inclinat in bonum opus bene agendum.*

C O N C L U S I O.

Virtutes morales in statu quidem imperfecto non connectuntur invicem, bene tamen in statu perfecto.

Prima pars conceditur ab omnibus, & manifeste pater. Videmus enim etiam in hominibus perditissimis aliquod imperfectæ virtutis vestigium relucere; eumque, qui iniustus est, aliquando temperatum se præbere in voluptatibus, vel fortem in periculis.

Secunda vero & præcipua pars receptissima semper doctrina fuit, tum apud Patres Ecclesiæ, tum apud antiquos Philosophos, licet eam Scotus negaverit.

Probari autem potest primo autoritate: Tum D. Ambrosii super Lucam cap. 6. *Connexæ, inquit, sibi sunt, concateenatæque virtutes, ita ut, qui unam habeat, plures*

res habere videatur. Tum S. Augustini 6. de Trinit. cap. 4. Virtutes, inquit, quæ sunt in anima humana, nullo modo separantur ab invicem. Tum Gregorii 21. Mor. dicentis: Quod una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta. Unde Cicero 2. Tuscul. Si unam, inquit, virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.

Probatur 2. ratione D. Thomæ 1. 2. quæst. 65. ar. 1. Perfecta virtus esse nequit sine perfecta prudentia; Sed perfecta prudentia secum importat omnes virtutes morales: Ergo virtutes morales invicem ita connexæ sunt, ut una sine omnibus perfecte haberi non possit. Maior patet. Nam prudentia est regula virtutis moralis, quæ dicitur *Habitus electivus prout prudentia distaverit*, quæ proinde remota omnis bona inclinatio imperfecta est, ut patet in zelo Pauli ante conversionem, in generositate Alexandri, in constantia quorundam Hæreticorum. Minor vero probatur. Principium, quo fundamentaliter nititur perfecta prudentia, est appetitus perfecte relictificatus circa fines; Sed appetitus non potest esse perfecte rectus circa fines, nisi adsint omnes virtutes morales: Ergo nec perfectam fundare prudentiam. Minor patet. Nam omnes virtutes concurrunt ad integram appetitus relictitudinem, quæ proinde claudicat, si unica deficiat. Maior vero declaratur. Prudentiam enim, ut supra dictum fuit, est recta ratio agibilium; Atqui sit recte affectus ratio non potest esse recta circa agibilia, nisi appetitus circa fines: Ergo prudentia fundamentaliter nititur appetitu perfecte relictificato 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 recte se habere circa conclusiones, nisi intellectus bene se habet 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 relictificant eius intentionem, quælibet circa proprium bonum.

Responderi potest cum Scoto, Prudentiam non esse unicum habitum, sed plures partiales. Unde 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 necessario exigit prudentiam fundatam in appetitu circa om-

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 iudicium 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 iudicium perfectum . Antecedens vero probatur , tum ratione , tum inductione . Ratione quidem . Quia materiæ morales sunt ita inter se connexæ , ut frequentissime invicem concurrant , defectusque unius redundet in aliam . Inductione vero . Sic enim videmus , mitem ex libidine fieri crudelem ; ut David mitissimus ob amorem Bethsabeæ maritum eius neci exposuit . Sic quotidie iudex circa iustitiam bene affectus , sed pecuniarum avidus , à recto iudicio muneribus deturbatur : unde munera dicuntur *exacare oculos sapientum* . Sic mulier pudica , sed ambitiosa , metu infamiae potest effici adultera , ut Lucretia , quæ , teste Livio , mortis metu non fracta , timore infamiae victa consensit adulterio . Sic fortis , sed voluptuosus , potest emolliiri voluptatum illecebris , ut patet in Annibale , quem non Romana virtus , sed Campanæ deliciae fregerunt . Et aquid Poetas Hercules ipse Omphalæ Lydiorum Reginae amore captus , fertur , eius iussu laniatio dedisse operam ; & qui Mundi terror fuerat , istius mulierculæ indignationem formidasse : Ergo , ut prudentia sufficiat ad perfectè regulandam quamlibet virtutem , debet fundari in appetitu omni ex parte recto , & contra cuiuslibet vitii impugnationes obfirmato ; sicut urbs , ut sit perfectè secura , debet claudi muris nulla ex parte hostibus apertis .

Obic. 1. Impossibile est , ut homini occurrant obiecta omnium virtutum : Ergo impossibile est , ut omnes acquirat ; proindeque si connexæ sint , nullam perfecte habere potest . Probatur antecedens in paupere , cui non occurrat obiectum liberalitatis & magnificentiae . In felice , cui nullum patientiae obiectum sese offert . In innocente , cui poenitentiae materia non suppetit , &c.

Resp. cum D. Thoma , materiam præcipuarum virtutum , & omni statui communium facile nobis occurrere ; imo sæpe in unico negotio virtutum principalium obiecta conglobari possunt . Quantum vero ad illas virtutes , quarum materia non occurrit nisi in certo statu , vel sufficiunt actus conditionati ad eas , quantum necesse est , ut ceteræ perfectæ sint , acquirendas ; vel certe ad id satis est ipsa dispositio subiecti , quatenus aliquis in omni materia virtutum proprio statui congruentium versatus , modico

exer-

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, innocentia lapsu, &c. hæ non intelliguntur cum aliis formaliter connexæ.

Instabis. Potest homo unam virtutem studiose colere, v. g. castitatem: Ergo eam perfecte acquireret sine aliis.

Resp. illam virtutem tandiu imperfectam fore, quamdiu deerunt aliæ, propter rationem jam dictam: quia scilicet poterit corrumpi per tentationes aliorum vitiolorum. Ut patet in muliere casta, sed avara, quæ à castitatis bono pecuniæ aviditate retrahi potest.

Urgebis: Ergo virtutes debent simul acquiri.

Resp. simul acquiri, non quantum ad substantiam, sed quantum ad statum. In quantum scilicet appetitus circa cæteras bene affectus; dum circa ultimam rectè disponitur, in aliis ex consequenti perficitur: sicut surbs muris optimis clausa, sed ex una parte aperta, sit perfecte securus, dum ille aditus occluditur.

Objic. 2. 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.

Resp. Prudentiam actualem, seu, ut loquitur Cajetanus, *in fieri*, præcedere omnes alios habitus virtutum; habitum vero perfectum prudentiæ, seu *prudentiam in facto esse*, præcedi ab aliis habitibus virtuosis. Nam ex naturali lumine synderesis, & innato amore honestatis, formatur prudentiale judicium, quo regulantur adus appetitus, à quibus generantur virtutes morales. Deinde vero postquam appetitus habitualiter rectificatus est, sit capax fundandæ prudentiæ perfecte, cujus proinde habitus ultimus omnium perficitur.

Objic. 3. Nec scientiæ, nec artes, nec vitia sunt connexa: Ergo nec virtutes morales.

Resp. Nego paritatem. Vicia enim sunt defectus rationis; defectus autem non sunt connexi, sed plerumque inter se oppositi, ut patet in avaritia, & prodigalitate. Scientiæ vero, & 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, hætenus satis. Nunc pergendum ad ultimam Philosophiæ nostræ partem.

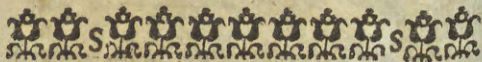


QUARTA PARS
 PHILOSOPHIÆ
 METAPHYSICA.
 PREFATIO.



Commendatam à S. Thoma & Aristotele Metaphysicorum secuti, hanc nobilissimam & omnium principem Philosophiæ partem postremo aditandam loco reservavimus, quod ea sit humanæ sapientiæ culmen & apex, ad quam proinde homo ritè non ascendit, nisi aliis partibus emensis. Tum vero quia hujus vitæ felicitas quadantenus sita est, cum Deum contemplatur; felicitas autem, cum

sit omnium finis, ultima obtinetur. Tum demum, quia hæc facultas respicit objectum abstractissimum, proindeque postremo loco contemplandum. Hæc verò, etsi latissime pateat, intra limites satis angustos à nobis concludatur, quod ea, quæ hic tractari possent, partim Logica præoccupaverit, partim in aliis Philosophiæ partibus explicata sint, partim vero Theologia reserventur.



QUÆSTIO PROOEMIALIS.

De ipsa Metaphysica, ejusque Divisione.

ARTICVLVS VNICVS.



Metaphysica græcè dicitur, quasi latine *Transmutalis*, quod res supra naturam sensibilem positæ contemplerentur nempe rationes & affectus omni Enti, siue, creato, siue increato; siue materiali, siue spiritali communes. Hinc *Prima Philosophia* nomen etiam obtinuit, quod non modo cæteras eius partes dignitate antecedit, sed etiam prima earum principia, supremasque rerum rationes complectatur, adeoque ad illam cæterarum omnium rationes & principia, veluti ramus ad truncum tandem reducatur: quam ob causam cæterarum princeps jure habetur, ac domina, quod si quid in earum principiis ambiguum sit, ad supremum eius tribunal discutiendum, ac confirmandum pertineat. Dicitur demum *Theologia naturalis*, quod sola de Divinis rebus, quantum naturali lumine sciri possunt, ex professo pertractet. Itaque *Metaphysica* nomine intelligitur Facultas, quæ de rebus supra sensum & materiam, positæ, seu sola mentis acie perceptis, naturali lumine discurret. Hæc ut uberius explicentur.

PRIMA CONCLUSIO.

Exsistit Metaphysica.

Probatur. Metaphysicæ nomine censetur ea facultas, qua communes entis rationes, ac res supra sensum & materiam positæ cognoscuntur; sed existit talis

talis cognitio: Ergo & Metaphysica. Minor declaratur. Etti nostra omnis cognitio à sensu, proindeque rebus corporeis, ortum ducat, mens tamen in ipsis sensibilibus rationes omni enti communes percipit, & ab iis, quæ rebus corporeis propriæ sunt, discernit; atque ita seorsim de illis ab his abstractis potest discurre, ut de ratione entis ut sic, eique propriis affectionibus, unitate, bonitate, veritate, essentia, existentia, actu, potentia, &c. Atque inde assurgit ad cognitionem substantiæ immaterialis, plerumque illius proprietatem: Ergo in nobis existit cognitio communium entis ut sic affectionum, ac rerum à sensu & materia secretarum.

Obi. Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu; Sed res supra sensum posita nusquam fuerunt in sensu; Ergo nec sunt in intellectu, proindeque nulla earum in nobis esse potest cognitio, atque adeo nec Metaphysica.

Resp. Distinguo maiorem: nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu: ut cognitum à sensu, nego; ut intellectum in sensu objecto, vel ex eo deductum, concedo. Solutio constat ex dictis.

Instabis. Objecti cognitio ejus speciem supponit; Sed nulla in nobis est species substantiæ immaterialis: Mens enim nostra intelligit per species à phantasmatibus abstractas, quæ solum sunt rerum corporearum: Ergo non datur in nobis cognitio rerum immaterialium, proindeque nec Metaphysica, saltem circa illas, ut in cæco, non est scientia colorum.

Resp. Distinguo maiorem: objecti cognitio ejus supponit speciem, ab objecto ipso semper impressam, nego; ex his saltem, quæ ab aliis objectis impressæ sunt, deductam, concedo. Fateor itaque, rerum spiritualium species ab iis impressas mentem non habere, ut contendebant Platonici: ex iis tamen, quæ à rebus corporeis abstractæ menti imprimuntur, ipsa deducit eas, quibus spiritualia cognoscit: idque tribus fere modis. Primo per depurationem, & remotionem; quatenus indita sibi vñ mens in objecto sensibili rationes altiores ab inferioribus contrahentibus ac imperficiantibus secernit, puta rationem substantiæ à corporeitate, entis à dependentia, &c. & sic format speciem entis independentis, ac incorporei. Secundo quasi per additionem, quatenus remotis imperfectionibus dispersas in objectis perfectiones colligit in una altiori ratione modo quodam excellentiori: & sic inquit S. Th. 1. p. q. 13. ar. 1. *Dens cognoscitur à nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, & per modum excellentiæ & remotionis*. Tertiò per analogiam, quatenus mens ex sui ipsius cognitione in cognitionem aliarum pure spiritualium rerum ducitur; atque ita earum speciem quandam sibi format.

SECUNDA CONCLUSIO.

Metaphysica est facultas ab aliis distincta.

Probatur. Facultates per objecta distinguuntur; Sed Metaphysica & aliæ distincta objecta respiciunt, hæ enim particularia objecta quædam habent, Logica ens rationis tantum, Physica ens mobile; Moralis ens morale: Mathematicæ, quantitatem; nec ad communes omni entium rationes excurrunt; Metaphysica vero ens ipsum & rationes omni enti communes contemplatur: Ergo est ab aliis distincta.

Confirmatur. In moribus præter particulares virtutes, datur superior alias dirigens, nempe Prudentia; in Sensibus, præter particulares sensus, datur sensus communis; in Artibus, præter inferiores, datur superior, quæ altiores faciendorem rationes respicit, ceterisque imperat: Ergo & in speculativis dari debet superior scientia, quæ rationes & veritates altissimas contempletur, ac inferiores confirmet & illustret: Et hæc est Metaphysica, quæ se habet ad alias facultates speculativas, ut prudentia ad virtutes: sensus communis ad particulares; ars superior & architectonica ad inferiores.

Obji. Metaphysica est concreta aliis scientiis: Ergo non ab iis distincta. Probatur antecedens. Nam cum duo Metaphysicam spectent, ens ut sic, eiusque divisio in decem suprema genera, & cognitio Dei quantum ex sensibilibus cognosci potest, consideratio entis ut sic, eiusque in decem suprema genera divisio pertinet ad Logicam; ad Physicam vero Dei cognitio ex sensibilibus parata: unde etiam de primo Motore, eiusque infinitudine, & æternitate.

Resp. Nego antecedens. Ad probationis primam partem, distinguo: consideratio entis ut sic, eiusque in decem genera divisio spectat ad Logicam; quoad ordinem & dispositionem, concedo; quoad quidditatem, nego. Logici quidem est res omnes, quo commodius ab apprehensione percipi queat, in certas classes disponere; atque hoc modo agit de omni Ente, illudque in decem suprema genera, rursusque hæc genera in suas species. At non item eius est Entis naturam ac proprietates, uti nec Prædicamentorum, discutere; quippe id vim eius principiorum excedit: unde si id fiat à Logico, non tamen ex ipsis Logicæ munere; nam altiore scientiam spectat, nempe Metaphysicam.

Secundam partem itidem distinguo: Cognitio Dei ex sensibilibus spectat ad Physicam, ut est principium motus, & ex sensibilibus sub ratione mobilium spectatis innotescit s. d.

scit; concedo; ut est primum essendi principium, & ex sensibilibus spectatis sub ratione entis participati ac dependentis innotescit, nego. Physica enim est quidem non ducit, ut sciamus esse aliquem primum motus corporei principium incorporeum, qui re ipsa Deus est. At ibi sistit, nec ejus naturam, attributaque discutit cum pleraque sint, quæ nullum dicunt ordinem ad motum sensibilem. Metaphysica verb ex intimis & altissimis entis principiiis Dei, ejusque attributorum notitiam longè diversam ac pleniorẽ eruit.

TERTIA CONCLUSIO.

Objectum materiale Metaphysicæ est Ens reale ut comprehendit creatum & increatum, substantiam & accidens. Formale verò est communis ratio entis abstracti ab omni materia. Conclusio supponit, quæ de objecto dicta sunt in Quæstione proœmiali Logica.

Probatur prima pars. Materia scientiæ sunt res de quibus agit; Sed de his omnibus tractat Metaphysica; Ergo sunt ejus materiale objectum.

Dices. Etiam agit de Ente rationis.

Resp. Distinguo: primario ut de propria materia, nego; secundario ut de umbra materiæ suæ, concedo. Per se enim agit de vero Ente, at veluti per accidens de Ente illo fictitio & adumbrato, seu de non ente ad modum entis apprehenso. Vnde ad propriam ejus materiam non spectat, ut nec falsa numina ad materiam Theologiam, licet de iis possit agere.

Probatur secunda pars. Formale objectum scientiæ est ea ratio, quam in sua materia scientia per se considerat. Sed in ente creato & increato, substantia, accidente, &c. Metaphysica propriè considerat rationes abstractas ab omni materia, alias verò materiæ concretas permittit inferioribus scientiis: Ergo ratio entis abstracti à materia est ejus formale objectum.

Obj. 1. Scientia debet agere de omni specie contenta sub objecto, alias illud non plenè explicaret, ut Physica agit de omni ente mobili, ejusque speciebus; Sed Metaphysica non agit de omni specie entis contenti sub ente ut sic, alias nulla præter eam esset scientia: Ergo non est ejus objectum.

Resp. Distinguo majorem: scientia debet agere de omni specie contenta sub ejus objecto, quatenus subest rationi formali, quam in objecto considerat, concedo; quatenus extra eam excurrit, nego. Nulla enim scientia fertur extra rationem suam formalem. Porro ratio formalis, quam sibi peculiariter in rebus assumit Metaphysica, est

ratio entis abstracti à materia : unde hanc in omni re considerat , sed non alias , quæ inferioribus scientiis propriæ sunt , proindeque omnia quidem considera , sed non sub omni ratione : sicut sensus communis omnia sensibilia attingit , at non sub omni ratione , sed solam sub ratione sensibilis ut sic . Unde dantur aliæ scientiæ particulares præter Metaphysicam , sicut & alii sensus præter communem .

Obj. 2. Metaphysica agit de quantitate , quæ est quid materiale : Ergo non abstrahit à materia .

Resp. Distinguo : agit de quantitate , ut est affectio corporis & materiæ , nego ; ut modus accidentis ut sic , concedo . Agit enim de ipsa ratione accidentis , quam in suos modos dividit , eosque explicat per generalia essendi principia ; non verò per principia propria entis materialis & sensibilis , quod spectat ad Physicam . Aliquando tamen Metaphysicus excurrans extra proprias fertur ad aliena ; & sic usurpat objecta aliarum scientiarum , ut non ex munere Metaphysicæ .

Ex his constat 1. Metaphysicam esse speculativam , quia tota in contemplatione rerum abstractissimarum versatur , & ne quidem de operatione cogitat . 2. Esse sapientiam , quia respicit causas , & rationes altissimas . Solum ambigi posset , utrum sit propriè , ac genericè scientia , id est , cognitio certa & evidens per demonstrationem acquisita .

Q V A R T A C O N C L U S I O ,

Metaphysica est propriè scientia , seu cognitio demonstrativa .

Probatur . Etenim procedit immediatè per prima , & universalissima principia , ac ex iis evidenter , plerisque deducit conclusiones circa proprietates entis , ac res divinas .

Obj. Scientia est cognitio clara & evidens ; Sed res divinas clarè non cognoscimus : Mens enim hominis ad eas se habet , ut oculus Noctur ad Solem , ex Aristotele : Ergo Metaphysica , saltem quatenus Deum spectat , non est scientia .

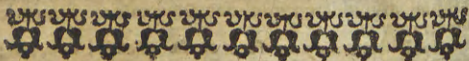
Resp. Distinguo minorem : Divina clarè non cognoscimus ; quoad quid est , concedo ; quoad an est , nego . Clarè enim demonstratur , & Deum esse , & æternum , immutabilemque esse ; at quid sit Deus , quid æternitas , quid immutabilitas , obscurè admodum cognoscimus : & hoc sensu loquitur Aristoteles .

Instabis. Scientia est cognitio rerum per causas; Sed Dei, ac divinarum rerum non sunt causæ: Ergo nec scientia.

Resp. Distinguo: non sunt causæ effendi, concedo; cognitionis, nego. Nam ex quorundam principiorum præcognitorum cognitione ducimur in cognitionem circa Divina. Quamquam etiam & effendi causæ sunt virtuales divinarum, quatenus unum attributum est causa virtualis alterius, ut immutabilitas æternitatis.

DIVISIO METAPHYSICÆ.

Cum Metaphysica versetur circa Ens à materia abstractum, ac ex universalibus effendi rationibus entium immaterialium cognitionem derivet, aptè dividi potest in duas partes, quarum prior Ens in communi, ac rationes ejus universales explicet, possitque adeo dici *Metaphysica universalis*, seu, *Ontologia*, id est Scientia entis; Altera de rebus à materia re ipsa separata disputet, nempe de Deo, Angelis & Anima separata; dicique possit *Metaphysica particularis*, ac propriè *Theologia naturalis*. Utramque partem duabus complectemur Disputationibus, quarum prior erit De Ente ut sic: Posterior vero De Rebus à materia separatis, seu De Deo, Angelis, & Anima separata. Addeamus appendix de Ente Rationis.



DISPUTATIO PRIMA

De Ente in communi.

QUæ de Ente in universum dicenda occurrunt, ea commodè reducuntur ad tria capita, quæ totidem complectemur Quæstionibus. Prima erit, De Principiis Entis. Secunda. De ipso Ente. Tertia, De Proprietatibus Entis. Hic agi posset De Causis Entis; item De ejus Divisione in decem Prædicamenta, deque iis singulatim: at primum confecimus in Physicæ; alterum vero in Logica.

QUÆSTIO PRIMA

De Principiis Entis.

PRincipium definit S. Thomas 1. p. q. 33. ar. 1. *A quo aliquid procedit.* Aristoteles verb 5. Metaph. cap. 1. *Primum, unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur.*

Hinc tria distingui solent principiorum genera, nempe *Compositionis, Generationis, & Cognitionis.* Principia compositionis sunt, ex quibus res constituitur; Generationis verb, quæ ad eius productionem concurrunt; Cognitionis demum, quæ ad ejus notitiam ducunt. De principii generationis dictum est in Physica. Superest hic agendum de principii cognitionis & compositionis Entis. Quod quatuor conficiemus Articulis. In 1. agemus De Principiis cognitionis. In 2. De Principiis Entis in genere. In 3. & 4. De iis in particulari.

ARTICVLVS PRIMVS.

De Principiis Cognitionis.

Prinzipium cognitionis est, cuius cognitio in alterius cognitionem ducit. Duplex est, Incomplexum, & Complexum. Principium incomplexum est aliquid simpliciter apprehensione cognitum, ex quo ducimur in aliorum cognitionem; sic signa ducunt in cognitionem significati; termini ritè percepti in cognitionem propositionis, quæ iis constat, ac ideo *per se nota* dicitur, quodd ex suis terminis clarè perceptis innotescat. De iis dictum in Minore Logica. Principium complexum est propositio, ex qua altera innotescit; eaque propriè principium dicitur, cum adeo clara & evidens est, ut probatione non egeat; sin minùs, principii rationem propriè non habet. Hæ propositiones dicuntur *Effata, Axiomata, Dignitates, Prima Principia*, ac in practicis *Maxima*.

Verùm, cum omnis multitudo ad unitatem reducatur, quamquam plura sint hæc principia, unum tamen in iis esse oportet simpliciter primum, in quod alia resolvantur, eoque nitantur; illud vero nullo altero. Hæc queritur, quodnam illud sit.

CONCLUSIO.

Primum cognitionis principium complexum illud est; *Impossibile est, idem simul esse & non esse*. Ita Aristoteles 4. Metaph. c. 4. S. Thomas 1. 2. qu. 94. ar. 2.

Probatur. Primum Principium est, quod ita certum & notum est, ut à nullo aut non intelligi aut negari possit; ita primum, ut nullum prius supponat; ita firmitum, ut in eo cætera nitantur, ut rectè ait Aristoteles 4. Metaphys. c. 3. Sed huic omnes hæc dotes insunt. Nam 1. ita notum & certum est, ut à quovis statim intelligatur, cum constet terminis omnium communissimis; nec ab ullo negari possit, cum fundetur in distinctione entis à non ente, quam inficiari nemo potest. 2. Ita primum est, ut nullum supponat, à quo probari queat, cum eo nitatur ars syllogistica, & cuiusvis alterius propositionis veritas; unde eo perempto, omnis probationis firmitas concidit. 3. Demum ita firmum est, ut eo cætera nitantur, ut v. g. *Totum est majus parte*, quia alioquin esset & non esset totum; *Homo est rationalis*, quia alioquin esset & non esset homo; unde ultima probatio est

198 IV. Partis Philosophia. Disp. I. Quest. I.
per reductionem ad hoc impossibile: Ergo est primum
principium.

Obji. Heraclitus hoc principium negavit, ex Aristote-
le 4. Metaph. cap. 3. Ergo non est adeo notum.

Resp. Vel ore tenus negasse, non mente; vel, ut exi-
mimo verosimilius, non negasse simpliciter, sed in sua hy-
pothesi respectu rerum materialium, nempe censebat He-
raclitus, eas continuo fluxu ab *esse* ad *non esse* rapi, adeo ut
vel eo momento, quo affirmantur *esse*, jam non sint; sed
ad *non esse* transierint, antequam ipsa figatur cogitatio,
atque ita in eadem duratione, quantumvis brevi, qua pu-
tantur *esse*, sint & non sint, sed non simpliciter simul.
¶ Instabis. Propositio simplex, & absoluta est prior mo-
dali. Sed hæc propositio: *Impossibile est, idem esse & non*
esse, est modalis: Ergo supponit aliquam priorem moda-
lem veram, puta istam, *Ens est id, quod est*, & sic non
est primum simpliciter principium.

Respond. Distinguo majorem; propositio absoluta est
prior modali; in ratione propositionis, concedo; in ra-
tione principii, nego. Nam vel hæc absoluta, *Ens est*
id, quod est, ista modali nititur: Si enim possibile esset,
idem esse & non esse, non *certò* constaret, *ens esse id,*
quod est, cum posset *esse* etiam *id, quod non est*.

Urgebis. Affirmativa non probatur per negantem; Sed
hæc propositio, *Impossibile est, idem esse & non esse*, est
negans: Ergo ea non omnes alie probantur.

Respond. Distinguo: affirmativa non probatur per ne-
gantem; directè, concedo; indirectè, seu per reductio-
nem ad impossibile, nego. Nam & syllogismi bonitas,
& propositio quævis alia per se nota, si negentur, pro-
bantur ultimo per reductionem ad hoc impossibile, *esse*
simul & non esse.

Ex his refelli possunt, qui ut hoc tollant, alia afferunt
prima principia, ut, *Nihil simul est & non est*. Aut,
Quidquid est, quando est, necesse est esse. Aut, *Necesse*
est, quodlibet esse, vel non esse. Aut, *Quodlibet est, vel*
non est. Aut, *Impossibile est, simul affirmare & negare*,
&c. Nam hæc cum illo coincidunt, aut eatenus constant,
quatenus illud involvunt.

At non ferendus hæc Cartesius, cum iubet omni alio
tantisper seposito principio, ut dubio, Mentem ab eo-
rum cognitionem auspicari: *Ego cogno*, ex quo statim
inferat: *Ego ego sum*. Nam, ut cætera non urgeam, si
cum aliis omnibus nostrum etiam principium mens, ut
dubium seponat, dubium quoque erit, an, quod cogi-
tat, sit vel non sit. Posset enim cogitare, & tamen non
esse, si possibile foret, *idem esse & non esse*. Itaque vel
illud ipsum Cartesii principium, seu potius Ent hymnema
nostro nititur principio.

A.R.

ARTICULVS SECVNDV.

De Principiis Entium constitutivis .

Prinicipia metaphysica entis constitutiva sunt, ex quibus ens ut ens constituitur . Vnde à principiis physicis eo distinguuntur, quòd hæc solùm sint constitutiva cuiusdam particularis entis, nempe substantiæ corporeæ, seu entis mobilis; ista verb entis cuiusvis, saltem compositi.

Duo præcipuè sunt, actus & potentia . Nam ens ut ens sit ex potentia & actu essendi . Et si quæ alia sint, ad hæc, ut communiora reducuntur, ut genus & differentia, *esse* & essentia, natura & subsistentia . Genus enim ad differentiam, essentia ad *esse*, natura ad subsistentiam comparantur, ut potentia ad actum; ac ipsa rursus ex actu, & potentia constitui possunt . Vnde actus & potentia per se primo nata sunt ens constituere, neque aliquid datur, quòd non sit aut actus, aut potentia, aut ex utroque constitutum . Hæc itaque duo principia hic præcipuè sunt explicanda .

Quid & Quotuplex sit Actus .

Actus est perfectio quædam, ut definit S. Thomas 1. p. quæst. 5. ar. 3. Vnde *esse actum* est esse perfectionem; *esse in actu* est suam habere perfectionem .

Actus dividitur in *actum*, *purum*, & *actum impurum* . Actus purus est, qui non est admixtus potentia . Duobus autem modis actus potest admisceri potentia . 1. Quia est actus alicujus potentia; ut anima est actus corporis . 2. Quia ipse est in potentia ad ulteriorem actum, ut Angelus est in potentia ad suum *esse*; non enim est suum *esse* . Itaque actus simpliciter purus est, qui nec est alicujus potentia, nec ipse est in potentia ad ulteriorem actum . Actus impurus dicitur, qui est admixtus potentia; seu qui vel est actus alicujus potentia, vel ipse est in potentia ad ulteriorem actum .

Actus impurus dividitur in *actum formalem*, & *actum essentiali*, seu in actum essentia, & actum existentia . Actus formalis est, quo essentia determinatur ad certam speciem rei: unde idem est, ac forma, de qua in phisica . Actus essendi est ipsum *esse*, seu existentia .

Dividi etiam solet in *actum primum*, & *actum secundum* . Actus primus est, qui alium non supponit, sed expectat; ut forma substantialis est actus primus; priorem enim non supponit, cum ipsa det primum *esse* . Actus secundus dicitur,

tur, qui priorem alium supponit, eique accedit: sic operatio est actus secundus; supponit enim formam. Existentia quoque in creaturis comparatur ad formam, ut actus secundus; *esse enim est actualitas omnis forme*, inquit S. Thomas 1. par. quæst. 3. ar. 4.

Actus primus dividitur in *actum subsistentem & non subsistentem*. Actus subsistens, est qui solus existere potest, ut Angelus & Anima rationalis. Non subsistens verb, qui solus esse nequit, sed solum cum sua potentia, ut forma lapidis, bruti, &c.

Actus subsistens dividi rursus potest in *actum complete subsistentem*, qui ita est in se ipso, ut in potentia recipi nequeat, ut Angelus; & *actum incomplete subsistentem*, qui ita solus esse potest, ut tamen ordinetur ad potentiam, in qua esse etiam possit & exigit, ut anima rationalis.

Actus non subsistens potest itidem subdividi in *substantialem & Accidentalem*. Substantialis est, qui dat *esse simpliciter* suæ potentia; ut forma quævis substantialis. Accidentalis vero est, qui supponit *esse* in sua potentia; ut albedo est actus accidentalis parietis, advenit enim eam jam existenti.

Quid & Quotuplex sit Potentia.

Potentia dicitur ad actum, est enim principium actus. Porro duobus modis potest aliquid esse principium actus: activè, quia ab ea est actus; & passivè, quia in eo fit actus. Vnde duplex est potentia, activa, & passiva. Potentia activa est principium agendi, seu à qua est actus. Potentia passiva est principium patiendi, seu aptitudo ad actum habendum. Potentia activa, cum ipsa sit actus, propriè, ac metaphysicè non est potentia. Vnde ea prætermissa.

Potentia passiva est, ut dixi, aptitudo ad actum habendum. Vnde *esse potentiam* est esse ipsam aptitudinem ad actum; *esse in potentia* est esse aptum ad actum absentem.

Potentia passiva dividitur in objectivam & subjectivam. Potentia objectiva est mera possibilitas actus, immo cuiusvis rei; seu non repugnantia, ut res sit. Hæc enim possibilitas, seu non repugnantia, importat aliquam aptitudinem, quæ dicitur potentia; minus tamen propriè, cum nihil ponat, nec tantum dicatur ad actum, sed ad quamvis rem possibilem, etiam ad ipsam realem potentiam: unde melius dicitur *possibilitas*. Vocatur *objectiva*, quod sit objectum activæ potentia; hæc enim pro objecto habet, quod sibi possibile est. Potentia subjectiva
de-

definitur ab Aristotele, Principium transmutationis ad alios subiectum, in quo actus recipitur.

Potentia subiectiva dividitur in puram & non puram. Pura est, quæ nullum actum habet, ut materia prima. Non pura est, quæ jam aliquem actum importat, sed ad ulteriorem ordinatum, qualis est potentia subiecti ad accidentia. Plures aliæ divisiones potentia afferri possent, ut in remotam & proximam; in physicam, quæ est physica transmutationis subiectum; metaphisicam, quæ actum respicit à sensibili mutatione abstractum; imo Logicam, quæ est ad actum, sola ratione distinctum, ut generis ad differentiam, &c.

Sed celebrior est, ac fere Theologis propria, divisio potentia in naturalem & Obedientialem. Naturalis est potentia ad actum naturæ viribus proportionatum qualis est aquæ ad calorem. Obedientialis verò est potentia ad actum naturæ iura prorsus superantem, & à Deo supra naturæ leges operante inductum.

Circa actum vix ulla hic moveri solet quaestio; at pleræque circa potentiam nempe obiectivam & obedientialem, de quibus propriis articulis agemus. At prius hic quædam Axiomata in notione actus, & potentia fundata notanda sunt.

1. Axioma, *In tantum aliquid est perfectum, in quantum est in actu, imperfectum vero, in quantum est in potentia.* Constat ex terminis, quia actus est perfectio. Et ideo quod est in actu, est perfectum, quod est in potentia est imperfectum.

2. *Actus omnino purus est omnino perfectus.* Sequitur ex primo: nam est omnimode actus, & nullimode in potentia. Itaque est omnino perfectus, & nullimodè imperfectus.

3. *Actus in aliquo ordine purus, in ordine perfectus omnino est.* Sequitur ex tertio: nam in eo ordine est omnino actus, & nullimode in potentia.

Ex his deducitur illud apud S. Thomam frequens. *Omne formam completè sufficientem esse in sua specie perfectissimam, ac proinde unicam.* Forma enim est actus speciei; Materia verò potentia. Vnde forma irreceptibilis in materia est actus purus in sua specie, ac proinde totam actualitatem speciei in se continet, adeoque perfectissima est, & unica.

1. *In tantum aliquid agit, in quantum est in actu; patitur vero, in quantum est in potentia.* Alio enim est actus diffusio; passio verò aut actus receptio, quæ est propria potentia.

5. *Potentia nequit se ipsam reducere ad actum, sed reduci debet ab alio existente in actu.* Reducere enim est
I 5 actum

alium est agere & perficere, quod potentia repugnat.
 6. *Omne ens mutabile constat actu & potentia.* Mutatur enim, vel quia incipit actu esse, quod erat in potentia, vel quia desinit actu esse, quod erat. Itaque mutatio fit, quatenus actus potentia vel additur, vel subtrahitur; sicque vel supponit, vel efficit compositionem.

ARTICULUS TERTIUS.

De Potentia Objectiva.

Potentia Objectiva est possibilitas rei, quæ ab aliqua causa produci potest. Vnde duo importat. 1. Non repugnantiam ex parte rei. 2. Potentiam activam ex parte causæ huius rei effectricis. Quaritur, à quo duorum per se primò repetenda sit entis possibilitas, an ex ejus non repugnantia; an ex Dei omnipotentia, quæ est propria, & per se causa entis?

CONCLUSIO.

Ens dicitur absolute, ac primario possibile ex non repugnantia ad essendum; secundario vero & respectivè ab omnipotentia divina. Ita S. Thomas 1. par. qu. 25 ar. 2.

Probatur prima pars. Opositorum opposita est ratio; Atqui impossibile absolute, ac primariò non dicitur, quòd à Deo fieri non possit, sed potius à Deo fieri non posse dicitur, quia repugnat ei, ut sit: Ergo possibile primariò, absolute & intrinsecè dicitur; qui ei non repugnat, ut sit seu quia in suo conceptu non importat contradictionem, scilicet esse & non esse. Vnde possibile definitur, cui non repugnat esse; seu, ut definit Aristoteles quo posito nullum sequitur impossibile. Non vero cum Philosophi disputant, sitne aliquid possibile, nec ne, aliud attendunt, quàm an illud esse repugnet.

Confirmatur ratione S. Thomæ. Si aliquid præcise possibile diceretur quia à Deo fieri potest, explicari non posset, quomodo Deus sit omnipotens. Sic enim diceretur omnipotens, quia potest omnia, quæ potest. Vnde præterquam nugatoria esset circulatio, hac sensu perinde foret omnipotens, quamvis pauciora posset, quàm nunc possit, quod planè absurdum est: Ergo non ex ipsa omnipotentia Dei res per se primo possibles dicantur, sed potius ipse omnipotens dicitur, quia potest omnia absolute possibilia, absolute vero possibilia dicantur, quæ in suo conceptu nihil enti oppositum involunt. Porro inquit

quit S. Thomas, nihil opponitur rationi entis, nisi non ens. Vnde absolute impossibilia sunt, quæ important esse & non esse simul. Quæ vero non important esse & non esse simul absolute possibilia sunt. Atque hac ratione omnipotentiam Dei explicuit Angelus Mariz Virgini, *Quia inquit impossibile non erit apud Deum omne verbum, id est, quidquid mente concipi, ac rationem entis habere potest. Id enim, inquit S. Thomas 1. par. qu. 25. ar. 1. quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.*

Secunda pars constat. Possibile enim duobus modis dicitur ex Aristotele 3. Metaph. Absolute, quod ei non repugnet esse; et respective, quod à causa fieri possit; Sed Deus est causa totius entis: Ergo ab eo possibilitas respectiva entis desumitur.

Obji. Possibilitas ab eo dicitur, quo sublato tollitur: Sed sublata omnipotentia Dei res possibiles non forent: Ergo ab ea proprie dicuntur possibiles.

Resp. Distinguo minorem: non forent possibiles absolute, nego; respective, concedo. Dicitur enim aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, aut secundum aliquas causas, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant, inquit S. Thomas 1. par. quæst. 25. ar. 3. ad 4. & quæst. 46. ar. 1. ad 1.

Instabis. Quod fieri nequit, non est possibile; Sed eo casu res fieri non possent: Ergo non essent possibiles.

Resp. Distinguo minorem, res fieri non possent quantum est ex se nego; defectu causæ concedo. In ea enim hypothese impossibili Deus diceretur non esse omnipotens, quia non posset omnia, id est, omne absolute possibile. Itaque aduc esse ex se possibile.

Urgebis. Ens ab alio non est ex se possibile, sed ab alio; Atque cætera, præter Deum, sunt entia ab alio. Ergo non sunt ex se possibilia.

Respond. Distinguo maiorem: non est ex se possibile; ut sit a se, concedo; ut sit Absolute, nego. Nam de ratione entis est saltem esse posse, Ens enim dicitur ab esse. Vnde omne ens ex ipsa sua essentia quovis alio respectu præciso habet, ut ei non repugnet esse; seu, ut quantum est ex se, possit esse.

Instas. Omnis perfectio est a Deo; Sed possibilitas rerum est aliqua perfectio: Ergo est a Deo.

Resp. Distinguo maiorem; omnis perfectio est a Deo; ut a causa eam efficiente dum existit, concedo; ut à forma eam possibilem absolute denominante, antequam actu existat, nego. Et ad minorem: possibilitas est perfectio, actu existens in re nego; possibilis, concedo. Et nego consequentiam sub distinctione data; Deus enim

est quidem causa efficiens, ut possibilis perfectio fiat actus est ejus possibilitatis non est causa efficiens, cum hæc possibilitas nihil actu effectum in re dicat . Neque itidem causa formalis eam absolute possibilem denominans, cum hoc habeat ex suis essentialibus principiis .

Dices . Positiva denominatio peti debet ab aliqua forma positiva ; Atqui *esse possibile* non est mera negativa denominatio , sed positiva ; esse enim possibile opponitur impossibili ; impossibile vero est aliquid negativum , cui non opponitur nisi positivum : Ergo esse possibile peti debet ab aliqua forma positiva ; Sed essentia creaturæ , antequam sit , nihil dicit positivum . Ergo ab ea res non denominatur possibilis . Melius itaque possibilis dicitur ab ipsa Dei potentia , à qua produci potest .

Respond. admitti posse, quod possibile sit denominatio positiva , quamquam etiam privativa quandoque sit , ut cum dicitur , *id quod existit , posse non esse* ; attamen *posse esse* videtur esse terminus positivus . Vnde hoc dato , distinguo maiorem : positiva denominatio peti debet à forma positiva ; actu posita semper , nego ; positiva saltem possibili , concedo ; Porro essentia rei & *esse* rei , antequam sit , sunt quid positivum possibile , ut constat . Itaque fundare possunt positivam denominationem *possibilis* .

Repones tandem . Vel ideo res sunt possibiles , quia possunt produci à Deo , vel ideo Deus potest producere res quia sunt possibiles : posterius dici nequit , alias potentia Dei dependeret à possibilitate rerum : Ergo prius dici debet .

Respond. neutrum proprie dici . Sed exactius dicendum cum S. Thoma 1. par. quæst 25. ar. 3. Deum esse omnipotentem quia potest producere omnes res absolute possibiles : Posse vero producere omnes res absolute possibiles , quia est ipsum *esse* subsistens , infinitum , præhabens in se totius *esse* perfectionem ; res demum esse absolute possibiles , quia ex se non repugnant . Qui explicandi modus nullam Dei à creaturis , sed summam creaturarum à Deo dependentiam importat .

ARTICVLVS QVARTVS.

De Potentia Obedientiali .

Potentia Obedientialis in genere definiri Potest . Potentia creaturæ ad actum naturæ vires excedentem à Deo habendum . Verum cum duobus modis potentia dicatur ad actum , activè , & passivè , quæri potest , 1. An in creaturis potentia obedientialis passiva, qua ali-
quid

quid supra naturæ vires positum à Deo possint recipere.
 1. An detur in illis etiam potentia obedientiali activa,
 qua earum virtus activa possit elevari à Deo ad aliquid
 supra consuetas vires positum. Utrumque sequentibus
 conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO.

Inest creaturis potentia obedientialis passiva ad actum
 naturæ vires excedentem à Deo habendum. Conclusio
 constat ex fide, quæ docet, Deum in creaturis quædam
 agere, quæ naturæ vires superant, ut est suscitatio mor-
 tuorum, infusio habituum supernaturalium.

Probatur ratione S. Thomæ quæst. 6. de Potentia,
 ar. 1. ad 18. *Quanta aliqua virtus activa est altior tanto
 subiectam sibi potentiam potest perducere ad altiores effe-
 ctus. Ut natura potest ex terra facere aurum, alius ele-
 mentis commixtis, quod arsfacere non potest. Et inde est,
 quod res aliqua est in potentia ad diversa, secundum ha-
 bitudinem ad diversos agentes; Atqui virtus divina est
 altior omni virtute naturali: Ergo creatura ei subiecta
 respectu eius est in potentia ad aliquos actus ab ea reci-
 piendos, qui naturæ vires superant. Et ista, inquit S.
 Thomas, vocatur potentia obedientia, secundum quod que-
 libet creatura Creatori obedit. Vnde inquit 3 p. quæst. 11.
 ad 1. In qualibet creatura consideratur duplex potentia pas-
 siva. Una quidem per comparationem ad agens naturale.
 Alia verò per comparationem ad agens primum, quod po-
 test quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altio-
 rem actu, in quem reducitur per agens naturale; & hæc
 consuevit vocari potentia obedientia in creatura.*

Obiic. In rebus naturalibus nihil est supernaturale;
 Sed potentia illa esset supernaturalis: Ergo non datur.

Resp. Distinguo maiorem: In rebus naturalibus nihil
 est supernaturale; actus naturaliter existens tale, conce-
 do; in potentia, nego. Nam natura est in potentia ad
 ordinem supernaturalem.

Instabis. Potentia debet esse eiusdem generis cum actu;
 Sed nulla res naturalis est eiusdem generis cum actu super-
 naturali: Ergo non est potentia ad illum.

Resp. Distinguo maiorem: potentia debet esse eiusdem
 generis cum actu proprio ad quem, ut ad sibi debitam
 perfectionem tendit, concedo; cum aliis, ad quos non
 tendit, sed quibus solùm non repugnat, nego. Porro
 potentia obedientialis non dicit essentialem ordinem ad
 illos actus naturæ vim excedentes, sed solum meram non
 repugnantiam, ut eos à Deo recipiat.

Coligitur, potentiam obedientialem, non esse reali-
 ter

ter distinctam à naturali, sed esse ipsam entitatem potentia naturalis, ut comparatam ad Deum, quatenus non repugnat ipsi aliquid supra naturæ ordinem ab eo recipere.

SECUNDA CONCLUSIO.

Non inest creaturis potentia obedientialis activa ad effectus naturæ vim excedentes operandos absque additio ne virtutis intrinsecæ.

Conclusio est contra plerisque Recentiores, qui duas potentias obedientiales in creaturis statuunt. Vnam passivam ad recipiendum quicquid illis dare voluerit Deus. Aliam activam ad agendum quicquid per eas agere voluerit; ita ut supposita sola voluntate Dei aut ejus cooperatione extrinseca, absque ulla additione virtutis, à qua v. g. possit activè producere ignem, imò gratiam; imò instrumentally creare omnes Angelos. Nihil sanè absurdius fingi potuit. Vt enim optimè statuit S. Thomas 1. 2. q. 109. ar. 1. *Unaquaque forma indita rebus creatis, à Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam; sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne.*

Probatur. Duobus modis explicari potest hæc potentia obedientialis activa. 1. Ita ut sit idem entitativè, ac ipsa potentia activa naturalis creaturæ. 2. Ita ut sit aliqua vis addita virtuti naturali, quæ insit omni creaturæ, veluti quædam participatio divinæ omnipotentia. Secundus modus palàm temerarius est, primus repugnat; Ergo non datur hæc potentia activa obedientialis. Maior completitur adæquatam divisionem modorum explicandi hanc potentiam obedientialem activam, cum detur membra opposita, nempe esse idem cum potentia naturali, & non esse idem. Minoris prima pars constat. Nulla enim ratione, aut autoritate habetur, Deum creaturis hanc vim naturæ vim excedentem inservisse. Deinde illa vis foret supernaturalis, cum daretur ad effectus supernaturales; & infinita, quia ad infinitos se extenderet. Quis verò ita desipiat, ut censeat omni creaturæ inesse vim supernaturalem & infinitam?

Secunda pars minoris suadetur, nempe hanc potentiam activam obedientialem non posse esse ipsam virtutem naturalem creaturæ, quatenus per eam Deus quosvis affectus operari potest. Repugnat, aliquid esse potentiam activam respectu affectus, ad quem est in potentia purè passiva; Sed tota natura est in potentia purè passiva obedientiali respectu supernaturalium; Ergo repugnat, ut aliquid natura-

turale fit potentia activa effectuum supernaturalium. Maior constat ex illo Axiomate, In tantum aliquid agit, in quantum est in actu, patitur verò secundum quod est in potentia: Ergo quod est in pura potentia passiva respectu effectus, non est in potentia activa respectu ejusdem. Minor verò evidens est ex terminis. Supernaturale enim dicitur, quod est supra naturam, id est, non continetur actu in naturalibus rei, sed ad summum in potentia passiva, imò obedientiali. Sed hæc operosius Theologi.

Obj. Potentia activa creaturæ tam subditur Deo, quàm ejus potentia passiva. Sed ratione hujus subjectionis potentia passiva potest recipere actus supra naturam positos: Ergo & activa agere effectus supra naturam positos.

Respond. Nego paritatem. Nam ut potentia passiva actum recipiat, non est necesse, ut sit in actu, sed potius eo esse privata debet. At verò, ut agat effectum, debet esse in actu respectu ipsius. Porro natura caret omni actu supernaturali. Vnde non repugnat, ut aliquem actum supernaturalem à Deo recipiat. At ut suis viribus producat actum supernaturalem, id omnino repugnat.

Instabis. Virtus principalis debet quidem precontinere effectum, at non itidem virtus instrumentalis: Ergo exinde non repugnat, creaturas habere virtutem, saltem instrumentalem, quia Deus per eas agere possit quosvis effectus etiam supernaturales.

Respond. Distinguo: Virtus instrumentalis non debet precontinere effectum, ratione suæ formæ, concedo: ratione motionis à causa principali participata, nego. Solutio est S. Thomæ 3. par. qu. 62. ar. 3. Et pariter distinguo consequens: non repugnat, Creaturam habere virtutem instrumentalem ad quosvis effectus, sibi innatam; nego; à Deo acceptam, qua elevetur, cum Deus per eam agit, concedo. Itaque fateor, Deum uti posse creaturam, ut instrumento ad effectus naturam excedentes, non quod innata sit creaturis aliqua vis ad illos effectus, ut volunt Adversarii; sed quatenus Deus virtutem aliquam ad hoc effectus instrumentaliter attingendos illis impertitur. Instrumenta enim non attingunt effectum causæ principalis, nisi per virtutem ab ea derivatam, ut ostendi in Physica, cum de Instrumentis.

TERTIA CONCLUSIO.

Agentia creata sunt in potentia passiva obedientiali, ut eleventur à Deo per virtutem illis additam, ad effectus naturæ vires excedentes.

Conclusio constat 1. Ex fide, quæ docet, protentias creaturæ rationalis esse de facto elevatas per habitus super-

pernaturales, fidem, spem, charitatem, lumen gloriæ, ad actus supernaturales. 2. Constat ex prima conclusione. Potentia enim passiva obedientialis respicit Deum non solum ut est principium essendi, sed etiam ut est principium agendi: Ergo potest ab eo aliquam perfectionem tum essendi, tum agendi naturali maiorem recipere. 3. Demum ex iis, quæ in natura ipsa videmus, colligitur. Agentia enim inferiora videmus posse participare aliquam virtutem ab agentibus superioribus, quæ elevantur ad effectus talium agentium attingendos, ut in homine appetitus sensitivus ex conjunctione ad rationem virtutes morales participat, quibus juxta rationem appetit; cogitativa ex conjunctione cum intellectu in particularibus imperfectum aliquem discursum habet, ut notat S. Thomas; Ergo nihil vetat, agentia naturalia aliquam virtutem ab agente primo sua naturali maiorem recipere, quæ ultra proprios effectus eleventur.

Porrò id duobus modis fieri potest. Primò, per motionem transeuntem, ut instrumenta elevantur à causa principali: sic aqua in baptismo elevantur ad producendam gratiam per modum instrumenti. Secundo, per habitum permanentem, quo potentia activa creaturæ intra limites objecti specificativi elevatur ad quædam objecta, quæ naturaliter attingere nequit: ut intellectus creatus per lumen gloriæ elevatur ad videndum Deum, quod naturaliter non potest.

Queritur, an eo secundo modo quævis potentia vitalis possit elevari ad quosvis actus vitales, ut oculus ad audiendum, auris ad videndum, voluntas, ad intelligendum, &c.

Resp. Non posse. Nam cum potentia vitalis specificetur à suo actu, si una potentia fieri principium actus alteri proprii mutaret essentiam, & sic esset & non esset talis potentia, quod repugnat: ut si auris videre posset, jam non esset auris, sed oculus: unde non auris ipsa esset, quæ videret, sed oculus. Itaque repugnat, ut auris ea vi, quæ est auris, quocunque sibi abditò elevetur ad videndum. Sed de his fufius Theologi.

QUÆSTIO SECUNDA

De Ente secundum se.

Circa Ens in communi considerari potest. Primo, quid, & quotuplex sit. Secundo, quomodo inferiora respiciat, an univocè, vel analogicè. Tertio, quomodo componatur ex essentia & existentia. Quarto demum, quid sit substantia, suppositum, & persona. Unde 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 substantia, supposito, & persona.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid & quotuplex sit Ens, & quomodo sit primum cognitum.

Cum 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. Ens dicitur ab *esse*. Quippe eo modo aliquid dicitur ens, quo se habet ad *esse*. Si solum habeat *esse* possibiliter, dicitur ens possibile, si actu, ens actuale. Hinc vox illa, *Ens*, duobus modis usurpari potest. 1. Participaliter, seu ut est participium verbi substantivum: tumque importat ipsum essendi actum, seu id, quod est; ut amans significat, quod actu amat. 2. Summi potest Nominaliter, seu in vi nominis, tumque significat rem, cuius est *esse*, abstrahendo ab ipso essendi exercitio; ut cætera nomina res ipsas, seu essentias significant ab existentia præcisas, ut homo, lapis, &c. Hoc sensu hæc sumitur *ens*, ac describi potest cum S. Thoma, id, *eius actus est esse*. Ex ea definitione deduci possunt eius divisiones. Unde.

Dividitur 1. in *Ens reale*, & *Ens rationis*. Duobus enim modis aliquid esse potest, uno modo in sola mentis apprehensione, ut Syllogismus & propositio, & hæc dicuntur *Entia rationis*; alio modo etiam extra mentem in ipsa re-

216 *II. Partis Philosophia. Disp. I. Quæst. II.*
in natura, ut homo, & lapis, & hæc dicuntur *Entia*
realia.

Dividitur 2. *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 verbò impossibile sit, omnia esse ab alio; necessariò deveniendum est ad aliquid, quod sit per se, & à seipso; ejusmodi ens vocatur *Deus*, qui cùm cæteris omnibus det *esse*, à nullo ipsum recipit, sed à seipso habet; imò est ipsum *esse*: unde dicitur *ens per essentiam*, cùm creaturæ solùm dicantur *entia per participationem*: sicut lux est visibilis per seipsam, cum colores sint solùm visibiles, in quantum participant de luce.

3. *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 se ipsis, vocantur *substantia*; quæ habent *esse* in alio, vocantur *accidentia*. Hæc verbò accidentia dividuntur in novem prædicamenta, de quibus egimus in Logica.

4. *Ens reale* dividitur in *ens necessarium* & *ens contingens*, Eorum enim, quæ habent *esse*, quædam ita sunt, ut non possint non esse: hæc dicuntur *necessaria*. Quædam verbò ita habent *esse*, ut tamen possint ipsum deperdere: ista dicuntur *contingentia*. Quia verbò 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, sua dona communicat sine pœnitentia, ut ait Apostolus, ideo etiam opera divina, quantum est ex parte Dei, sunt æterna. Unde inter creaturas etiam quædam possunt dici *necessaria*, in quantum à solo Deo dependent, qui eas indefectibiliter conservat; ejusmodi sunt Angeli & anima rationalis, & demum quicquid à Deo immediatè conservatur.

5. *Ens reale* dividitur in *spirituale* & *materiale*. Eorum enim, quæ sunt, quædam habent *esse* in materia, ut terra & planta; quædam verbò 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 res *Entis* divisiones, ad quas aliæ revocari possunt.

Quantum ad tituli partem alteram, ens in tantum dicitur primum cognitum, in quantum prima notio, quam intellectus format de qualibet re, est ipsa notio entis, seu quod talis res sit ens. Ut enim arguit S. Thomas 1. par.

q. 85. ar. 3. intellectus noster cognoscendo procedit de Potentia ad actum, ideoque debet incipere à communioribus, confusioribus, & imperfectissimis, procedendo ad distinctiores & perfectiores notiones, ut dicitur 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.

Confirmari potest ex eo, quod omnis alia cognitio supponat notionem 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 aliquammodo cognoscimus, statim certos esse, quod sint entia; sed sæpe ignorare, qualia sint entia: ut omnes certi sunt, lucem 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 scientiarum, penetrando scilicet ipsa entis principia, divisiones, proprietates & distinctionem à formalitatibus particularium entium; alteram imperfectam & rudem, quæ solùm intelligimus ipsam entitatem confuse, & ut distinctam à nihilo. Dum ergo D. Thomas dicit, ens esse primum à nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi & imperfecta, qua omnes etiam maximè rudes intelligunt, quid sit ens, ipsumque distinguunt à non ente. Cæterum cognitio scientifica entis non pertinet nisi ad sapientes: unde in illa occupatur Metaphysica omnium scientiarum sublimissima. Et in hoc sensu dixit Aristoteles 1. Metaph. *Universalis esse maxime difficilis ad intelligendum*: id est, cognitione scientifica, & principiorum, causarum, proprietatumque penetrativa.

ARTICVLVS SECVNDVS.

An Ens sit univocum ad inferiora.

Diximus in Logica, Univoca esse, quorum nomen commune est, & ratio per nomen significata est simpliciter in omnibus eadem; Analoga vero, quorum nomen quidem est commune, sed ratio per nomen significata non est simpliciter eadem in omnibus, sed solùm secundum quid, id est, per quandam veluti proportionem. Hoc posito queritur, utrum ens sit univocum ad sua inferiora, vel potius analogum.

Et in primis, quod non sit univocum ad ens rationis, & ens

& ens reale, constat ferè apud omnes, quia ens rationis non habet nisi aliquod esse umbratile & diminutum. Solum difficultas est respectu Dei, & creaturarum; substantiæ, & accidentis. Scotus tenet, ens esse univocum ad hæc omnia.

PRIMA CONCLUSIO.

ENS non dicitur univocè de Deo & creaturis, sed solum analogicè. Ea mens est Aristotelis: *Ens*, inquit, *non dicitur æquivocè, sed quemadmodum sanum*; id est, analogicè, 4. Metaph. & lib. 7. c. 4. Sic expressè docet S. Thomas 1. p. q. 13. ar. 5. & infinitis in locis.

Probatur 1. eius ratione. Effectus non adæquans virtutem suæ causæ non convenit univocè cum illa; Sed ens creatum est effectus entis increati non adæquans eius virtutem; Ergo non convenit cum eo univocè. Maior certa est. Cum enim effectus non adæquat virtutem suæ causæ, non recipit eius similitudinem, nisi diversimodè, & secundum modum longè inferiorem, quod est contra legem univocorum, quæ debent eodem modo participare rationem communem, in qua sunt univoca. Minor probatur. Virtus Dei est infinita, ens vero creatum est finitum secundum omnes formalitates: Ergo non adæquat virtutem suæ causæ.

Respondebis, solum sequi, creaturam non convenire cum Creatore secundum rationes particulares; attamen posse nihilominus convenire secundum universalissimam entis rationem.

Sed contra. Creatura non adæquat suam causam etiam in ipsa ratione entis: Ergo etiam secundum rationem entis non convenit cum illa univocè. Probatur antecedens. Umbra, & imperfecta participatio, levissimumque vestigium essendi non adæquat totam entis plenitudinem & veritatem, etiam in essendo; Sed ens creatum comparatum enti divino non est nisi huius verissimi entis umbra, imperfecta participatio, & quasi vestigium: Ergo ipsi non adæquatur, etiam secundum rationem entis. Maior videtur certa ex terminis. Minorem vero Scriptura docet, Patres frequenter inculcant, ipsi Gentiles Philosophi agnovere, Exodi 3. Deus dicitur ipsum ens: *Ego sum, quis sum*. Isaïæ vero cap. 40. Creaturæ dicuntur *non entia*: *Omnes gentes, inquit, quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum & mane reputatae sunt ei*. Quippe ut argumentatur S. Augustinus Psal. 101. *Non esset in Deo nomen ipsum esse, nisi quidquid aliud est, ei comparatum inveniretur non esse verè*. Quod idem profitebatur

tem Platonem refert lib. 8. de Civit. cap: 11. Ergo *esse* creatum divino comparatum non est nisi ut umbra, tenuis participatio, leve vestigium essendi, & quasi nihilum.

Probatur 2. alia S. Thomæ ratione. Quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, non secundum eandem rationem, non predicatur de illis univocè; Sed ens, licet prædicetur de Deo & creaturis secundum idem nomen, non tamen secundum eandem rationem; Ergo non prædicatur de illis univocè. Probatur minor. Non ratio entis desumitur ab *esse*; Atique *esse* non convenit eodem modo Deo & creaturis; Ergo etiam ratio entis non prædicatur de Deo eodem modo, ac de creaturis. Declaratur minor. Nam modus essendi Dei est, ut sit ipsum *esse* purissimum, irreceptum, infinitum à seipso, immensum, æternum independens, & in sua simplicitate omnes perfectiones essentialiter importans: Modus verbò 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 optime notat Plato, Deus sit tantum *esse* nihil habens de non *esse*, ut etiam annotavit D. Thomas cap. 5. de ente & Essentia. At vero creatura plus habeat de non *esse*, quam 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* Angelam, non *esse* Solem, non *esse* Cælum, &c. Vnde creatura (si nomen sumatur à principali) deberet potius dici non ens; quam ens; ideoque merito Propheta supra, relatus dicit, creaturas *esse quasi non sint*, & *quasi nihilum & inane*; Deus vero solus, ut supra notatum est dicitur Proprie ens, *Ego sum qui sum*, seu, ut vertunt Septuaginta, *Ego sum ipse ens*. Ergo Deus & creatura non habet *esse* eodem modo, sed longe diverso.

Dices, non est contra leges univocationis, ut gradus communis participetur diversimode; nam animal longè diverso modo est in homine, ac in verme, aut in alio bruto; est enim in homine, cum dote rationalitatis, in bruto vero sine tali dote, & in verme cum infinitis imperfectionibus.

Sed contra. Licet diversitas, que non refunditur in ipsam rationem communem, sed solum attenditur secundum differentias adventitias, non tollat univocationem attamen diversitas, quæ attenditur secundum rationem communem, penitus tollit univocationem. Cum igitur homo & vermis non differant in ratione communi animalis, quippe cum eodem modo sentiant, totumque discric-

men sit penes differentias addititias rationi communi, nihil mirum, rationem communem manere in illis univocam. At vero Deus & creatura non solum differunt per differentias adventitias rationi entis, sed etiam in ipsa ratione entis, quæ est in illis diversâ, in quantum in Deo reperitur per essentiam & secundum veritatem, in creatura vero non nisi per participationem & umbratice; illæ quæ dicitur propriè *ens*, quia est ipsum *esse* subsistens; illa verò diminutio, quia solum participat *esse*.

Probatur 3. 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 entitas creaturæ est essentialiter participatio divinz entitatis, a qua dependet, ut a sua origine, suoque exemplari. Major verò declaratur. Etenim de ratione univocorum est, ut ratio communis equaliter 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 S. Thoma. Si ens esset univocum ad Deum & creaturam, esset genus ad utrumque, quod est expressè contrà Aristotelem; si quidem verè esset natura communis Deo, & creaturis, quæ contraherentur per finitatem & infinitatem tanquam per differentias. Adde etiam quodd plus distat Deus à creaturis, quam 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 inferitur cum D. Thoma 1. p. q. 13. ar. 5. nihil esse univocum Deo & creaturis: quia eadem rationes, quæ probant, rationem entis non esse univocam Deo & creaturis, Idem suadent de aliis perfectionibus. Unde quidquid dicitur de Deo & creaturis, ut Sapientia, Iustitia, Providentia &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 *super sapientem*, &c.

SECUNDA CONCLUSIO.

ENS non est etiam univocum respectu substantiæ & accidentis.

Probatur 1. Conclusio iis rationibus, quas supra præcedenti adduximus. Substantia & Accidens non participant ens eodem modo, sed diversimodè; Substantia quidem simpliciter, Accidens verb secundum quid; Substantia per prius, Accidens verb per posterius; Substantia sine dependentia & ordine ad accidens, Accidens verb cum dependentia & ordine ad substantiam. Deinde contra rationem univocorum est, ut unum definiatur per aliud. Sed accidens definitur per substantiam; dicitur enim *entes ens*, id est, substantiæ; Ergo non convenit univoce cum illa.

Probatur 2. ratione utramque conclusionem convincente. Univoca sunt, quæ contrahuntur per differentias extera rationem communem positas; analoga vero sunt, quæ determinantur per varios modos participandi rationem communem; Atqui ens non potest contrahi per differentias extera rationem entis positas, sed solum per diversos modos essendi. Ergo non est univocum. Major est S. Thomæ in: Dist. 22. q. 1. ar. ad 2. & constat ex definitione univocorum: quippe definiuntur, Quorum nomen est commune, & ratio æqualiter omnibus; unde non differunt in ipsa ratione communi, quasi diversimodè illam participant; sed solum per aliquid adventitium rationi communi: ut animal non differt in homine & bruto secundum diversum modum essendi in utroque, homo enim & brutum eodem modo participant rationem animalis, & eius proprietates, ut sentire, dormire, comedere, &c.) sed solum differt per adventitias differentias scilicet rationalitatem & irrationalitatem. Minor verb probatur. Differentiæ proprie dictæ debent esse extra rationem communem; Sed nulla differentia potest esse extra rationem entis: Ergo non potest habere differentias. Probatur minor. Nam eiusmodi differentia vel esset aliquid, vel nihil: Si nihil, profecto non est differentia entis; si aliquid non est extera rationem entis, ut patet: Ergo ens non habet differentias extera se. Unde si contrahatur ad Deum & creaturam, ad accidens & substantiam, hoc non fit per differentias ipsi superadditas, sed per varios modos habendi rationem entis: Deus enim est ipsum esse purissimum & plenitudo essendi, creatura vero est quædam illius participatio & tenue vestigium; & in creaturis substantia est simpliciter ens, accidens verb secundum quid, seu modus entis.

Ref.

Responderi potest cum Scoto, ens formaliter non includi in ultimis differentiis; alias enim illæ differentiæ convenirent & disconvenirent: disconvenirent, quia differentiæ sunt; convenirent, quia essent entia.

Sed contra. Nam ut arguit Caietanus 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 subiectum, quia sunt illius individua committes. Antecedens etiam videtur certum; nam etiam ultima differentia est una & vera. Neque verbò 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, alias esset nihil purum.

TERTIA CONCLUSIO.

ENS est analogum suis inferioribus, tum analogia attributionis, tum analogia proportionalitatis.

Et in primis, quod ens sit analogum, patet ex dictis. Cum enim non sit nomen purè æquivocum, sed à consilio impositum ad significandam rationem communem essendi, & aliunde demonstraverimus, non esse univocum, restat, ut sit analogum.

Quod vero 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 abitudine ad Deum, cuius est participatio; & accidens cum habitudine ad substantiam, cuius est modificatio: Ergo ens est analogum analogia attributionis.

Quod verbò sit etiam analogum analogia proportionalitatis, probatur. Analoga proportionalitatis sunt, quæ se habent ad rationem communem cum quadam proportionem, sicut Leo, & Ludovicus XIV. in ratione Regis analogantur, quia proportionaliter se habet ad excellendum inter res sui generis, in quantum sicut Ludovicus XIV. dignitate præstat supra reliquos Gallos, ita quoque Leo suo modo præminet 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

tur ens, quia participat esse; & sicut substantia se habet ad esse simpliciter, ita & accidens ad esse secundum quid. Ergo ens est analogum analogia proportionalitatis.

Soluntur objectiones.

Obj. 1. contra utraque 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 possumus esse certi, rem aliquam esse ens, & incerti, utrum sit accidens, vel substantia: Ergo ens dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus. Declaratur minor. Atqui enim erant certi, animam & lucem esse entia; sed dubitabant, utrum essent substantiæ, vel accidentia.

Resp. 1. Distinguo maiorem: Univocum est, quod dicit conceptum ab inferioribus præcisum, & ad illa æqualiter descendente concedo; & inæqualiter ad illa descendente nego. Ad hoc enim, ut conceptus sit univocus, necesse est, illum ita præcindi ab inferioribus, ut etiam ad illa æqualiter descendat, ipsisque eodem modo conveniat: si enim inæqualiter conveniat, tollitur univocatio. Vnde quantumvis sanum dicere videatur unum conceptum, scilicet id, quod respicit sanitatem, quia tamen aliter applicatur Medicinæ, & aliter animali, non est univocum. Porro ens, licet 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 vero est ens per participationem, substantia est ens simpliciter, & accidens modus entis.

Resp. 2. cum Cajetano Opusc. de Analogia entis cap. 4. distinguo minorem: Ens dicit univocum conceptum præcisum ab inferioribus; præcisione distincta & perfecta, 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. Si quidem & ipsa differentia divinitatis est ens, sicut & quidquid est in Deo: nude à nullo, quod sit in Deo aut crea-

tura, potest perfecte prescindi ratio entis; sed solum imperfectè, in quantum significat omnem quidditatem Dei & creaturarum; (quæ inter se simpliciter differunt) ut invicem proportionantur secundum *esse*, ex qua proportionem fortiuntur nomen entis: sicut *sanum*, solum exprimit id, quod respicit sanitatem, prout proportionatur in tali respectu sanitatis. Unde sicut sanum est analogum, quia solum significat sua inferiora ut proportionata in respicienda sanitate; ita ens est analogum, quia solum significat sua inferiora ut proportionata in respectum ad *esse*.

Ad probationem respondeo, ut possimus esse certi, quod aliqua res sit ens, & incerti, quale sit ens, solum requiri, quod conceptus entis non significet explicate & determinate ipsa inferiora, & modos, quos in illis habet, quamvis significet illa in confuso & indeterminate. Unde quidam Scotista merito deridet hoc argumentum suorum Confratrum: quia, inquit, si canis marinus, & canis terrestris essent in sacco, & unus moveretur, certi essemus canem moveri, incerti tamen, quisnam esset canis ille, marinus, an terrestris? & tamen propterea nemo dicit, conceptum canis esse univocum marino, & terrestris, est enim purè æquivocus: Ergo quod possimus esse certi de ratione communi, dum adhuc sumus incerti de inferioribus ejus, non arguit ejus univocationem.

Instabis. Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicite & in confuso, de quocumque prædicaretur ens, prædicarentur inferiora, scilicet Deus & creatura, substantia & accidens: Consequens est falsum: Ergo & antecedens. Probatur sequela. Cum prædicatur aliquid de alio, simul prædicantur omnia inclusa in illo: Ergo si inferiora includerentur in ente, de quocumque diceretur ens, dicerentur & inferiora: unde omne ens esset Deus, creatura, &c.

Resp. Distinguo majorem: Si ens includeret inferiora determinate & quasi copulative, concedo, indeterminate & quasi disjunctive, nego. Ens autem non includit inferiora determinate & conjunctive: ita ut ad rationem entis requirantur omnia inferiora; sed solum indeterminate & quasi disiunctive, in quantum significat aliquem modum essendi, quisque ille sit. Cum verò descendit ad inferiora, modus ille essendi, qui erat indeterminatus, determinatur, alius in Deo, alius in creatura, alius in accidente, alius in substantia.

Objic. 2. Perfectè cognoscimus Deum secundum gradum entis: Ergo perfectè convenit cum creaturis in gradu entis. Antecedens patet. Nam demonstrative probamus esse divinum cum suis perfectionibus: Ergo perfectè ipsum cognoscimus. Quæ enim perfectior cognitio esse potest, quam

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.

Respond. Distinguo antecedens. Perfectè cognoscimus Deum secundum gradum entis; quantum ad certitudinem cognitionis, concedo; quantum 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, in quantum cognoscimus Deum longè sublimiori modo esse ens, quàm sint creaturæ.

Infiabis. Si conceptus entis non sit univocus Deo & creaturis, nullo modo potest à nobis concipi ens divinum; Consequens est falsum: Ergo & antecedens. Probatur sequela. Omnis conceptus: qui à 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 nullo modo contineretur in creatura: Ergo, &c. Probatur minor. Velenim 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.

Respond. Nego sequelam. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, nego etiam minorem. Ad cujus probationem, respondeo, ens divinum relucere & contineri in phantasmate creaturæ participativè; tanquam in effectu proprio quidem, sed tamen non univocò. Vnde sicut ratio causæ cognoscitur per effectum & participationem suam; ita quoque ratio entis divini, quamvis eminentior, cognoscitur ex ente creato.

Objic. 3. Objectum scientiæ debet esse univocum; Sed ens est objectum Metaphysicæ: Ergo est univocum. Probatur major. Nam definitio objecti est medium ad demonstrandas proprietates; Sed medium demonstrationis debet esse univocum: ergo definitio objecti scientiæ debet univocè convenire, ac proinde objectum ipsum esse univocum. Probatur minor. Quia medium debet esse perfectè unum & ideo defectu unitatis terminus æquivocus non potest esse medium demonstrationis; Atqui terminus & definitio analogæ non sunt unum perfectè: Ergo non possunt esse medium demonstrationis.

Respond. negando majorem absolutè. Nam de analo-

gis potest dari una scientia, in quantum conveniunt in una ratione analogâ, & possunt offendi per eadem principia: sic Medicina est non solum de homine sano, sed etiam de herbis sanis, de urinis, de pulsu, &c. Ad probationem distinguo majorem: Medium demonstrationis debet esse perfectè unum, unitate excludente æquivocationem concedo; unitate includente univocationem, nego. Quod enim unitas analogâ sufficiat ad medium demonstrationis, luce clariùs 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. Mille aliæ sunt demonstrationes optimæ, quæ constant medio analogo.

Quæres, quare ens dicatur transcendens, & quid sit transcendens?

Respond. Transcendens est, quod imbibitur in omni formalitate rei, de qua prædicatur, ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Ens autem cum sit prædicatum universalissimum, imbibitur in omnibus rei formalitatibus, ita ut nihil sit in ea quod non sit ens: ut in homine nihil est, quod fugiat rationem entis. Nam animalitas est ens, rationalitas est ens, &c. Non modò autem ens est transcendens, sed etiam ejus 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 Cajetano de Ente & Essentia, cap. 4. ista transcendentia, scilicet ens, unum, verum, bonum, res, & aliquid, non importare alium gradum, seu aliam quidditatem à gradibus, seu naturis eorum, quibus attribuuntur. Cum enim dico, ens homo, unus homo, bonus homo, verus homo, res homo, aliquid homo, nullum alium gradum ab humanitate significo, sed illam solum diversis modis explico. Siquidem *Ens* significat humanitatem, prout habet esse: *Unum* illum exprimit, prout non est divisa in se actualiter: *Bonum*, prout est perfectiva appetitus, 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 TERTIVS.

De Distinctione Essentia & Existentie.

Celebris est hæc Quæstio, unaque ex fundamentalibus doctrinæ S. Thomæ, quæ ut intelligatur, revocanda mens est ab inferioribus rerum rationibus, ac ad universalissimam entis rationem convertendam. Porro, ut dixi supra, ens est, cuius actus est, *esse*: unde quidquid est vel est ipsum *esse*, vel aliquid participans *esse*; seu quod habet *esse*. In ente quod est ipsum *esse*, palam est, non distingui essentiam ab *esse*. Et hoc ens est solus Deus, in quo proinde essentia & *esse* nullatenus distinguuntur. At in his quæ non sunt ipsum *esse*, sed aliquid participans *esse*, cum actu sunt, duo distincta percipimus, nempe Quid sint, & quod sint; seu actum essendi, & rem, quæ hunc essendi actum habet. Actus essendi dicitur *existentia*. Res verb, cuius est hic actus, dicitur *essentia*.

Itaque existentia in genere est actus essendi, seu ipsum *esse* actu, seu ipsa essendi actualitas. In his vero, quæ non sunt ipsum *esse*, sed aliquid, quod potest esse & non esse, existentia definitur, actus essentia, seu rei extra causas & nihilum fistentia; seu id, per quod res est actu; seu ultima essendi actualitas; seu id, quo responderetur ad questionem, An sit?

Essentia vero eorum definitur, id cuius actus est *esse*; seu id, quo aliquid constituitur in determinata rei specie; id, quod primum in re concipitur; id, sine quo res intelligi nequit; id, quo res est hoc aliquid; quod nomine rei exprimitur, ac definitione explicatur; quo responderetur ad questionem, Quid est Vnde dicitur etiam *Quidditas*. Item *Natura*, quod sit principium & radix proprietatem, ac operationum. Item *Ratio rei*, quod sit ratio, ob quam res est id, quod est, vel quod menti ac rationi obijciatur. Dicitur etiam *Forma*, quod ea res constituatur in certa rei specie. Quamquam sint quædam essentia, quæ non sunt formæ puræ, sed rursus compositæ ex materia & forma, ita ut materia sit subiectum commune ad plures rerum species indifferens; forma vero determinatio huius potentia ad certam rei speciem: unde in his essentiis forma non est tota earum essentia, sed actus essentialis, cuius accessu materia determinatur ad hanc entis speciem.

Ex his constat, ac omnes concedunt, in entibus creatis essentiam & existentiam aliquo modo distingui. Nam essentia earum integrè intelligi potest sine existentia. Ut integrè intelligo quid sit homo, quid circulus,

quid rosa, ne cogitando quidem existantne, nec non. Imo scientiæ omnes circa rerum essentias ab existentia præcisas versantur. Solum quæstio est, an re ipsa distinguantur. Negant plerique. S. Thomas disertè affirmat. Scotus censet, distingui distinctione sua formali ex natura rei.

C O N C L U S I O.

IN omni ente finito & creato essentia re ipsa distinguitur ab existentia, ut potentia à suo actu. Vnde realiter componuntur ex essentia & esse, ut ex duobus essendi principiis. Ita perpetuo S. Thomas 2. p. qu. 54. art. 3. *In omni ente creata, inquit essentia differt a suo esse; & ad ipsum comparatur, ut potentia ad actum* Opusc. 13. c. 8. *Esse rei non est nec forma ejus, nec materia, sed aliquid adveniens rei per formam.* Idem mille repetit.

Probatur 1. quod est Deo proprium, nulli enti creato competit; Sed Scripturæ autoritate, ac omnium sacrorum Doctorum consensu constat, esse uni Deo proprium, ut sit suum esse: unde nomen Tetragrammaton *Jehovah*, quod habetur Deo propriissimum, significat ipsum esse. Derivatur enim à verbo substantivo *hajah*, seu *havah*, quod significat esse: Ergo nullum Ens creatum est suum esse, sed n eo esse, seu existentia dividitur ab essentia.

Confirmatur. Nulla creatura est ens simplex: id enim soli Deo proprium est, sed necessario constat ex actu & potentia: Atqui nisi ejus essentia esset distincta ab existentia, aliqua saltem foret ens simplex & non compositum ex actu & potentia. Ergo in omni ente creato essentia distinguitur ab existentia. Minor constat in Angelis. Nam cum sint essentiæ simplices, si eorum essentia esset ipsa sua existentia, non essent entia per compositionem ex actu & potentia. Ens enim ut ens componitur ex essentia & esse; Sed in illis non esset compositio ex essentia & esse; idem enim non componit cum seipso: Ergo non essent entia per compositionem.

Major verò paulo uberius declaranda est, cum ea conclusio nostra præcipuè nitatur. Itaque solum Deum Optimum Maximum habemus ut ens simplex & purum in actualitate essendi, quod proinde minimè constitutum sit ex actu essendi & potentia essendi, sed sit ipsum esse actu. Cæterum id nulli enti creato concedendum, quod quidem ante nos disertè docuerunt Sancti Patres, ut S. Cyrillus eo libro, quo Spiritum Sanctum esse Deum demonstrat. Nulla, inquit, creatura secundum naturam simplex est. Et lib. 1. in Joan. c. 9. *In compositione est id omne, quod est in creatura, nihilque in ipsa simplex est.* Itaque nul-

nulla creatura est ens per simplicitatem, sed per compositionem. Porro cum ens sit, cujus actus est *esse*, ens ut ens componitur ex actu essendi & potentia essendi: unde, ut omnes concedunt, actus & potentia sunt prima principia entis compositi. Itaque ut creatura sit composita in ratione entis, hæc duo in ea distingui debent, proindeque ejus essentia non debet esse ipse actus essendi, seu existentia, sed aliquid comparatum ad eam, ut potentia ad suum actum. Unde essentiam creaturæ omnes concipiunt, ut aliquid, quod potest esse & non esse, id est, potentia ad existentiam.

Ad hæc unum est Adversarii effugium. Respondent; Creaturam non esse suum *esse*, nec simplicem in ratione entis, quia in ea essentia & *esse* distinguuntur, non quidem re, sed ratione; proindeque in ea est compositio non quidem realis, sed rationis ex actu & potentia.

Sed contra. Distinctio & compositio rationis non obstat perfectæ identitati, ac simplicitati: Ergo si sola ratione actus essendi & potentia essendi distinguerentur in creaturis, nihil obstaret, quominus absolute dici possent suum *esse*, ac entia simplicia. Probatur antecedens ex ipsis Adversariis, quorum aliqui admittunt in Deo essentiam & existentiam quadantenus ratione distingui, ac omnes uno ore asserunt, Deum componi compositione rationis ex genere & differentia: Et tamen illum habent ut ens absolute simplex, & quod sit suum *esse*: Ergo sola distinctio & compositio rationis non obstat perfectæ identitati & simplicitati.

Probatur 2. Conclusio ratione, qua perpetuo utitur S. Thomas. Actus distinguitur realiter à propria potentia, in qua recipitur; Sed *esse*, seu existentia creaturæ recipitur in ejus essentia: Ergo realiter ab ea distinguitur. Major constat. Nihil enim reipsum recipere potest. Minor probatur, tum ex communi loquendi modo, quo dicimus, creaturas recipere à Deo *esse*, seu existentiam. Tum etiam ratione. Existentia creaturæ nequit esse subsistens, seu irrecepta; Atqui in nullo alio recipi potest, nisi in essentia: Ergo in ea recipitur. Minor constat. Essentia enim est proprium existentia receptivum: unde in ea, vel in nullo recipitur. Majorem probat S. Thomas variis rationibus.

Prima. Existentia irrecepta, seu subsistens, est actus purus; Sed existentia creaturæ nequit esse actus purus. Ergo nec irrecepta. Minor constat, solus enim Deus est actus purus. Major probatur. Actus purus est, qui nulli potentia admiscetur, ut constat ex terminis; sed existentia irrecepta nulli potentia admiscetur: Ergo est actus purus. Declaratur minor. Actus miscetur potentia, vel

quia est actus alicujus potentia, vel quia ipse est in potentia ad ulteriorem actum; Sed existentia irrecepta, seu subsistens non est actus alicujus potentia, cum in nulla recipiatur; nec tendit ad ulteriorem actum, cum sit actus ultimus in linea entis, ut constat ex ejus definitione: Ergo est actus purus, nempe ipsum esse subsistens.

Dices, existentiam substantia creatæ non esse actum purum, quia licet in nullo recipiatur, recipit tamen aliquid, nempe subsistentiam.

Sed contra suppositum potius recipit existentiam; est enim id, quod producit, id est, ducitur ad esse: Ergo subsistentia non recipitur in existentia, sed e contra. Itaque existentia est ultima essendi actualitas, seu, ut dicit D. Thomas 1. p. qu. 3. ar. 4. & qu. 4. ar. 1. ad 3. *Est actualitas omnium rerum, etiam formarum; unde non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed sicut receptum ad recipiens.* Et hoc ejus notione constat. Est enim rei extra nihilum & causas subsistentia. Porro res non censetur fisci extra nihilum & causas, nisi cum pervenit ad ultimam essendi actualitatem & metam.

Secunda ratio. *Esse abstractum, seu subsistens, seu irreceptum, hæc (enim synonyma sunt) est unicum & infinitum; Sed existentia creata non est unica & infinita: Ergo nec irrecepta.* Minor constat. Probatur major. Actus limitatur & multiplicatur per potentiam, in qua recipitur: Ergo *esse, seu existentia, quæ est actus irreceptus, est unica & infinita in esse, id est, simpliciter.*

Hoc principium, nempe *Actus limitatur & multiplicatur per potentiam, à qua proinde si liber sit, erit unicus & infinitus in sua linea*, licet plerisque videatur mysterium, adeo clarum S. Thomæ visum est, ut perpetuo eo utatur tum ad alia, tum ad Dei unitatem & infinitudinem demonstrandam. Platonem quoque adeo constans visum est, ut cum naturas abstractas & irreceptas statueret, quamquam in sua specie unicam & infinite participabilem ipso abstractionis jure esse diceret. Illud explicat S. Thomas experientia. Nam cum naturam à materia abstrahimus, ipsa vi abstractionis una sit, atque ut unum quid concipitur, unicave definitione definitur, ac totius speciei rationem complectitur, estque ab infinitis individuis participabilis. Unde si sic abstracta subsisteret in re, esset unica in re, ac infinite participabilis: Ergo ex eo constat, formam, seu, actum abstractione à suo subiecto adunari, ac totam suæ rationis amplitudinem complecti; receptione verb in sua potentia multiplicari & limitari.

Verum ut id penetrantius intelligamus, observandum^s ut diximus, & omnes admittunt, actum ex sua ratione esse perfectionem; potentiam vero imperfectionem. Unde in rebus actus omnino purus, scilicet Deus, in se continet totam essendi plenitudinem; potentia vero pura, nempe materia prima, summam essendi imperfectionem & vacuitatem, quam ideo S. Augustinus vocat *prope nihilum*, quod nihil habeat de perfectione entis, nisi potentiam ejus habendam, sicut tenebrosam nihil habet de luce, nisi habendam lucis potentiam. Et deo quo magis actus accedit ad potentiam, eique immergitur, eo magis finitur, minuitur, imperficitur, adeoque multiplicatur, quia *quæ sunt unita in superioribus, sunt multiplicata & divisa in inferioribus*. E contra quanto magis recedit à potentia, tanto magis accedit ad Deum, qui est plenitudo essendi, ideoque magis perficitur & ampliatur, & consequenter adunatur, quia *quæ sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superioribus*. Unde sicut potentia deprimit actum, ita quoque eum multiplicat & limitat. Et ideo si aliquis actus sit liber ab omni potentialitate & materia, erit expers limitationis, & multiplicatis. Adeoque verum est, *actum irreceptum esse unicum & infinitum*. Quod quidem principium ita certum habet S. Thomas, ut videatur illud accepisse ab Angelis; ideoque perpetuo tanquam evidentissimum usurpat.

Tertia ratio, qua probat S. Thomas existentiam creatam non posse esse irreceptam, hæc est. Existentia non recepta in essentia nihil habet sibi conjunctum, præter suum *esse*; Sed omnis existentia creata habet aliquid sibi adjunctum 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 existentie, nisi vel quia recipitur in illa, vel quia recipitur cum illa in aliquo subiecto; Atqui nihil potest recipi in existentia, cum 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 conjunctum præter suum *esse*. Unde Boetius dixit, quod id, quod habet existentiam, (id est essentia) potest recipere aliquid cum suo *esse*, scilicet formas accidentales; sed ipsum *esse*, seu existentia, nihil aliud potest recipere.

Probatur demum conclusio alia ratione S. Thomæ. Ens creatum nequit esse sua ultima actualitas; hic enim proprius est character actus puri; Sed si essentia creaturæ esset idem re ipsa, ac existentia, esset sua ultima actuali-

tas; *esse* enim, seu existentia est ultima essendi actualitas & meta: unde Deus est ultima sua actualitas, quia est ipsum *esse*: Ergo essentia entis creati non est re ipsa sua essentia, sed ab ea distincta.

Obi. 1. Existentia non potest recipi in essentia: Ergo non distinguitur ab ea. Probatur antecedens: Existentia non potest recipi in nihilo; sed essentia excussa existentia est nihilum: Ergo existentia non potest recipi in illa.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, concessa majore, distinguo minorem: Essentia præcisa existentia est nihil; *nihilitate existentia*, concedo; *nihilitate essentia*, nego cum enim distinguamus in ente duo principia constitutiva, scilicet essentiam & existentiam, seclusa existentia, essentia non est aliquid existens, ideoque potest dici nihil nihilitate existentia: sicut materia seclusa forma non est aliquid actu. Attamen sicut materia præcisa forma habet realitatem essentia: potentialis; ita quoque essentia præcisa existentia habet realitatem propriam, quamvis non existentem ex se ipsa, sed quatenus actu est subiectum existentia.

Instabis, quod non est extra causas, est purum nihil; Sed essentia præcisa existentia non est extra causas: Ergo est purum nihil. Probatur minor. Existentia est extra causas existentia: Ergo essentia præcisa existentia non est extra causas.

Resp. 1. Distinguo minorem: Essentia præcisa existentia non est extra causas; complete & ultimate, concedo; non est extra causas, inchoative, & incomplete, nego Eodem modo intelligenda est hæc distinctio, quod in Physica dicebamus, materiam præcisa forma esse extra causas inchoative.

Resp. 2. Essentia ut præcisa ab existentia non est extra causas; ut præcisa præcissione realis separationis, concedo ut præcisa præcissione solum distinctionis realis, nego Explicatur, Essentia potest dupliciter præscindere ab existentia. Primo præcissione separationis, ita ut realiter destituatur omni existentia. Secundo præcissione distinctionis realis, quatenus licet sit sub existentia, attamen sumitur ut res distincta ab illa tanquam a 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, subiectum scilicet participans actualitatem essendi. Vel aliter distingui potest & clarius: Essentia objective sumpta non est extra causas, concedo; subjective sumpta, ut actu subiiciatur existentia: tanquam propria potentia proprio actui, nego.

Urgebis. Ergo essentia confunditur cum materia prima. Probatur consequentia. Materia prima est potentia essendi; sed etiam secundum nos essentia est potentia essendi: ergo invicem utrumque confundimus.

Resp. Nego consequentiam. Ad probationem respondeo, materiam esse puram potentiam, non solum in linea existentia, sed etiam in linea essentia, quia ex se non est determinata ad certam essentia speciem, seu determinatur per formam, quæ est actus essentialis. Sed rursus compositum ex materia & actu illo essentiali, scilicet forma, quod dicitur *essentia*, comparatur ad existentiam tanquam ad suam ultimam actualitatem. Et ideo forma dicitur *actus primus*; at vero existentia *actus ultimus, ultimæque actualitas*. Unde, ut ait S. Thom. quæst. de Spiritual. Creat. ar. 1. *in rebus compositis est considerari duplicem actum & duplicem potentiam. Nam primo materia est ut potentia respectu forme, & forma est actus eius. Et iterum natura, seu essentia, composita ex materia & forma est ut potentia respectu esse seu existentia, in quantum est susceptiva eius.* Unde in corporis substantia duplex est compositio, prima materia & forme ad constituendam essentiam; altera essentia & existentia ad constituendum ens perfectum; At vero in substantia spiritualibus est tantum unica, nempe essentia & existentia.

Obii. 2. Existentia creata sicut & alia res, propriam habet essentiam; sed non distinguitur realiter a propria existentia; alias existentie daretur existentia in infinitum: Ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur a sua existentia.

Resp. 1. Existentiam propriam non esse essentiam aliquam, sed esse actum omnis essentia, at si abusive dicatur, esse aliqua essentia. Resp. 2. Dum dicimus, essentiam distinguere ab existentia id debere intelligi de essentia propriè dicta, de cuius conceptu non est existentia, puta, hominis, Angeli, &c. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam; actio verò ut agat, non eget alia actione, sed suo modo agit per seipsam; ita & omne creatum, quod existit, eget existentia a se distincta qua fiat existens; attamen ipsa existentia, quæ res existunt, non agit alia existentia, sed per seipsam suo modo existit.

Obiic. 3. Quæ non possunt separari, non distinguuntur; sed existentia nequit separari ab essentia: Ergo.

Resp. 1. Maiorem esse falsam. Plura enim distinguuntur, quæ separari non possunt, ut materia non potest separari ab omni forma.

Resp. 2. Etiam de facto existentiam posse separari

228 *IV. Partis Philosophiæ . Disp. I. Quæst. II.*
ab essentia: nam in Christo essentia, seu humanitas,
fuit realiter separata à sua existentia, cujus loco sub-
rogata est existentia Verbi, ut probant nostri Theo-
logi.

ARTICVLVS QVARTVS.

De Subsistentia, Supposito, & Persona.

Substantia completa differt ab accidentibus, & en-
bus incompletis, quod sit sui ipsius in se subsistens &
terminata. At verò accidentia non sunt sui ipsius; sed
alterius, scilicet subiecti, & partes sunt sui totius. Un-
de si substantia completa, v. g. homo, aliquid opere-
tur, operatio tribuitur ipsi. At vero si accidens, vel
pars hominis agat, v. g. si musica causet cantum, &
manus percutiat, nec manus, nec musica dicuntur age-
re, sed homo per musicam, & per manum; manus enim,
& musica non sunt sui ipsius, sed hominis. Hæc per-
fectio, per quam substantia ita completur, ut sistat in
se ipsa, sitque sui ipsius, & non alterius, dicitur *Subsi-*
sistentia, quasi *in se ipso sistentia*. Circa illam tria sunt
explicanda. Primo quid sit, quidve suppositum, & per-
sona. Secundo, quomodo distinguatur à natura, seu
essentia. Tertio, quomodo distinguatur ab existentia.

Dico I. Substantia est actualitas, qua natura ita sub-
sistentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad
essendum & operandum.

Dicitur in primis *actualitas*, per quod convenit cum
aliis perfectionibus. Cæteræ particulae tenent locum dif-
ferentia, proprius enim character subsistentiæ est red-
dere naturam in se subsistentatam, & terminatam, ita ut
non indigeat alteri communicari, ut sit & operetur. Di-
co. *non indigeat*, quia natura Divina, quamvis sit subsi-
stens in se ipsa, est tamen ulterius communicabilis tri-
bus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita
fecunditate.

Definiri etiam potest subsistentia, Perfectio, qua sit,
ut natura sit sui ipsius, & non alterius. Unde quid-
quid agit natura subsistens, non alteri, sed sibi operar-
tur. Et ideo, quia in natura humana Christi loco pro-
priae subsistentiæ fuit subrogata subsistentia Verbi, na-
tura illa non erat sui ipsius, sed erat natura Verbi;
nec sibi operabatur, sed Verbo Divino. Unde quid-
quid aut egit, aut passa est, id totum attribuitur Ver-
bo, cujus erat.

Suppositum autem est veluti concretum subsistentiæ, si-
cut vivens est concretum vitæ. Persona vero nihil aliud
signi.

significat, quam ipsum suppositum, non cuiusque naturæ, sed intellectualis: non enim dicimus personam equi, aut lapidis, sed personam vel Divinam, vel Angelicam, vel Humanam. Vnde persona nihil addit supra suppositum, etsi aliquam dignitatem, & excellentiam petitam ex natura intellectuali. Quod autem Latini vocant *personam* & *suppositum*. Græci dicunt *Hypostasim*.

Dico 2. Subsistentia est quid positivum realiter distinctum a natura, seu essentia.

Probatur conclusio. Et in primis, quod subsistentia sit quid positivum, quamvis videatur negare Scotus, tamen suadetur. Nam subsistentia significat quandam perfectionem & actualitatem. Quod 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 pura negatione. Sane Personarum divinarum subsistentia pura negatio dici non potest, cum ipsas personas formaliter constituat, ac invicem distinguat, sit terminus processionum divinarum vere, ac realiter per eas productus, quæ munia meræ negationi competere nequeunt: Ergo conceptus subsistentiæ in negatione non consistit.

Secunda vero pars, scilicet subsistentiam realiter distinguere a natura, probatur ex Incarnationis Mysterio, in quo subsistentia naturæ humanæ fuit separata a natura humana: Ergo distinguuntur ab invicem.

Quantum ad tertium quæsitum, divisi sunt Authores, etiam Thomistæ. Quidam dicunt, subsistentiam & existentiam solum virtualiter distinguere, & esse duo munera unius entitatis, quæ quatenus sistit naturam, & eam ita terminat, ut non sit alterius, nec alteri communicabilis, vocatur subsistentia; quatenus vero ultimate complet rem ipsam, & eam ponit extra causas, dicitur *existentia*. Quidam vero 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. Cæterum prima id commodi habet, quod facile explicat distinctionem existentiae ab essentia. Si enim existentia & subsistentia sunt idem, constat, distinguere ab essentia, cum fide certum sit, subsistentiam in Incarnatione fuisse separatam a natura humana, proindeque ab alia distinguere. Attamen tertia sententia videtur conformior D. Thomæ, qui docet, suppositum, id est, subsistentiam cum natura

ra, recipere existentiam r. p. q. s. ar. 2. ad 5. Deinde existentia præcise dicit ultimam actualitatem essendi, ideoque communis est tam accidentibus, quam substantiis. At vero subsistentia est perfectio convenientantum substantiis completis, & illas distinguens ab accidentibus: unde videtur esse actualitas longè diversæ rationis ab existentia. At de his parcius. Quippe subsistentiæ notitia ut maxime peti solet ex fontibus fidei, nempe Trinitatis & Incarnationis, ita jure remittitur ad Theologos. Eum delibasse nobis sufficiat.

QUÆSTIO TERTIA

De Proprietatibus Entis, scilicet Unitate, Veritate, & Bonitate.

Cum ens sit, cujus actus est *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*, alias non esset ens, sed multitudo entium. Verum est esse, quia hoc ipso, quod est, potest terminare veram cognitionem & actionem in tellectus, cujus objectum est ens. 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; alias, non esset, si prima causa ipsum ut bonum non approbaret, juxta illud Sapient. 11. *Quomodo aliquid permanere posset, nisi tu voluisses?* De illis tribus entis proprietatibus agemus singulis Articulis, adjiciemusque specialem de distinctione; si tamen primo admonuerimus, non esse proprietates físicas, id est, realiter ab ente distinctas, sed solum quasdam notiones, quæ omni enti tribui solent, ideoque dicuntur *proprietates attributales, virtuales, & notionales*.

ARTICVLVS PRIMVS.

De Unitate.

UNum dicitur, Ens indivisum in se, & divisum à quolibet alio. Cum autem quodlibet ens tandiu sit, quan-

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 solum exprimit entitatem cum negatione divisionis. Circa unitatem sic explicatam tria querimus. Primo, in quo consistat principaliter, an in negatione divisionis, an in entitate, ut connotante indivisionem. Secundo, quotuplex sit. Tertiò, unde sumatur unitas, & multiplicatio rerum.

Dico 1. Unum essentialiter significat entitatem, ut connotat negationem divisionis. Unde significat aliquid positivum in recto, negationem vero in obliquo.

Probaturs facie ex definitione Unius, quæ dicitur, Ens indivisum in se, & divisum ab alio. Et unitas dicitur, entitas indivisa: Ergo primario, principaliter, & in recto significat entitatem positivam, indirecte vero, & de connotato negationem divisionis.

Confirmatur. Proprietas entis, cum sit aliquid positivum & convertibile cum ente, non potest significare primario, & principaliter solam negationem: Ergo debet principaliter significare ipsam entitatem, ut connotat negationem divisionis.

Dico 2. Unitas præcipue videtur esse triplex, scilicet generica, specifica, & pure numerica.

Declaratur. Cum enim unum significet ens indivisum, tot erunt unitates, quot sunt divisiones. Res autem præcipue dividuntur ab invicem vel genere, ut lapis ab homine; vel specie, ut leo ab equo; vel numero, ut Petrus a Paulo: Ergo tres sunt unitates, quarum, quæ negat divisionem generis, dicitur *generica*; quæ negat divisionem speciei, dicitur *specifica*, quæ negat divisionem numericam; dicitur *numerica*, seu *individualis*.

Circa unitatem genericam, & specificam nihil speciale occurrit. Solum advertendum est, nisi accedat unitas individualis, non esse à parte rei perfectas unitates, sed solum negationes diversitatis, ut dictum est in Logica.

Circa unitatem numericam, gravis difficultas est, unde oriatur unitas, & multiplicatio pure numerica: seu, quæ sit causa, cur in rebus quædam intra eandem speciem solo numero differant, & multiplicentur. Rem duabus conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO.

Unitates, & multiplicatio pure numerica substantiarum oritur ex materia quantitatem connotante. Ita Thomistæ omnes contra Scotum.

Probaturs conclusio primo auctoritate Aristotelis, qui ex-

232 IV. Partis Philosophie. Disp. 7. Quæst. III.
expresse docet lib. 12. Metaph. cap. 8. *Ea, quæ sunt multi-
ta numero, habere materiam.* Ex quo infer primum mo-
torem numero non multiplicari, quia caret materia, Et
Plato, qui posuit ideas separatas à materia, dixit, ob
eam causam eas non multiplicari numero, sed distinguî
specie. S. Thomæ autoritates non refero, quia de ejus
mente nemo dubitare potest.

Probatur 2. ratione S. Thomæ. Unitas, & multiplica-
tio materialis debet oriri à materia; ideo enim dicitur
materialis; Sed unitas & multiplicatio numerica est mate-
rialis: Ergo oritur ex materia. Probatur minor. Tum
quia unitas, quæ petitur à forma, sicut & multiplicatio,
constituit formalem, & specificam diversitatem: Ergo
unitas pure numerica non potest esse nisi materialis. Tum
præcipue, 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 pure numero distinguî & mul-
tiplicari, quæ cùm sint ejusdem rationis, id est, similis
essentiæ, sola divisione distinguuntur, ut duæ guttæ aquæ,
duo ignes, &c. Maior vero probatur. Nam essentialiter
materiæ convenit habere partes ejusdem rationis; est
enim radix quantitatis, cujus essentialiter munus est distri-
buere substantiam in partes ejusdem rationis: Ergo
materiæ proprium est dividi in partes ejusdem rationis,
ideoque si competat formæ, hoc oritur ex communione,
quam habet cum materia.

Confirmari præterea potest conclusio. Primo alia ra-
tione D. Thomæ. Ab eo radicaliter oritur multiplicatio
numerica, quod est ratio, cur forma aliqua sit multipli-
cabilis numerice Sed ratio, cur planta v. g. sit multipli-
cabilis numerice est materia: Ergo, &c. Probatur mi-
nor. Nam actus est multiplicabilis propter potentiam, in
qua recipitur, ut abunde ostensum est supra quæst. 1. ar. 3.
Atqui potentia, in qua recipitur forma, est materia pri-
ma: Ergo forma habet à materia prima quod sit multi-
plicabilis.

Secundo. Infima distinctionum, & unitatum sumi debet
ab eo, quod est infimum in rebus; Sed unitas, & distin-
ctio numerica est infima omnium: Ergo debet sumi a ma-
teria, quæ est in rebus infima.

Tertio demum accedit experientia, qua videmus, nos,
ubi primum abstrahimus id, quod est formale in rebus ab
eo, quod est materiale in eis, ut quando definimus quid-
ditatem hominis, circuli, trianguli, & hoc ipso abstra-
here rem ab omni multiplicitate numerica & individua-
li: unde omnium individuorum non datur, nisi una
communis definitio: Ergo signum est, multipliciter
numericam oriri à materia.

Ex

Ex his inferitur, res purè spirituales, seu formas in materia nullatenus receptas, quales sunt Angeli, nullo modo posse multiplicari numericè, proindeque unicum individuum possibile esse in talibus speciebus, in quo individuo natura specifica tota subsistit. Remota enim causa, necesse est, ut effectus removeatur. Cum igitur in his naturis non sit materia, quæ est causa multitudinis numericæ, necesse est, ut & omnis multitudo pure numerica ptocul ab illis exulet.

Obj. 1. Quilibet Angelus est unus numero: Ergo unitas numerica non petitur à materia, quæ non est in Angelis.

Respond. In Angelis, licet sit unitas numerica, non esse tamen unitatem purè numericam, qua scilicet unus Angelus distinguatur ab alio solo numero intra eandem speciem. Unde 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.

Resp. 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.

Virgebis. Vnitas & distinctio numerica debent desumi ab aliquo principio intrinseco; Sed anima separata intrinsecè non habet materiam: Ergo non desumit unitatem, & distinctionem numericam à materia.

Respond. Distinguo maiorem: Vnitas numerica debet desumi à principio intrinseco; proximè, concedo; radicaliter, nego. Licet enim id, per quod res immediate 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 quod illa entitas sit distincta solo numero, habet ex hoc, quod sit receptibilis in materia, quæ est prima parens distinctionis numericæ; seu ex coaptatione ad materiam, tanquam ad proprium receptivum.

Objic. 2. Hæcceitas individuat substantias: Ergo non est querenda ulterior ratio unitatis individualis.

Respond. Hæcceitatem esse ipsam differentiam individualement. Sed rursus de illa queritur, unde habeat, quod

234 IV, Partis Philosophiæ. Disp. I. Quæst. III.
quod sit multiplicabilis numerice, id est, cur plures hæc-
ceitates possint reperiri intra eandem speciem. Vnde
Scotus nihil dicit ad quæstionem, dum ait, hæccitatem
individuare substantias.

Instabis. Omnis differentia desumitur à forma; Sed
unitas individualis est aliqua differentia: Ergo desumitur
à forma.

Resp. Distinguo maiorem: Omnis differentia forma-
lis, & quæ est per modum diversitatis, concedo; omnis
differentia materialis, & quæ est solum per modum quasi
quantitativæ divisionis, nego. Nam sicut forma est ra-
dix diversitatis, ita materia est radix divisionis. Vnde
sicut diversitas specifica sumitur à forma, ita distinctio
numerica sumitur à materiâ.

Objic. 3. Eadem materia pertinere potest ad plura
individua: Ergo non est principium unitatis nume-
ricæ.

Resp. Distinguo antecedens. Eadem materia mate-
rialiter sumpta, concedo; eadem materia formaliter
sumpta, nego. Materia sumitur materialiter, dum su-
mitur præcisè secundum suam entitatem, quam constat
posse successive pertinere ad plura individua. Materia
vero sumitur formaliter, quando eius entitas conside-
ratur, ut substantiali actioni, & connotans talem nu-
mero quantitatem. Sic autem sumpta materia non potest
pertinere ad plura individua.

SECUNDA CONCLUSIO.

Accidens desumunt suam unitatem, & multiplicatio-
nem numericam à subiecto formaliter sumpto, id
est, prout subest tali actioni agentis, à quo recipit ipsum
accidens, talique durationi, &c.

Probatur. Tum quia subiectum tenet locum materiæ
respectu formæ accidentalis: Ergo debet eam individua-
re. Tum quia forma multiplicatur per suum receptivum;
Sed forma accidentalis recipitur in suo subiecto: Ergo
ab illo desumit multiplicationem, & limitationem nume-
ricam.

Objic. Accidens separatum à subiecto, adhuc est unum
numero, ut patet in mysterio Eucharistiæ: Ergo non
individuatur à subiecto.

Respond. Accidens separatum semper retinere habitu-
dinem ad subiectum, ac proinde potest individuam ab
illo; sicut dicebamus, animam rationalem individuari à
corpore, ad quod dicit habitudinem.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De Distinctione, ubi celebris difficultas agitur circa modum, quo gradus metaphysici ab invicem distinguuntur.

QUæ in titulo discutienda suscipimus, etsi à pluribus præmature tractentur in Logica, opportunius tamen visum est huc usque differre. Cum enim eadem scientia sit de contrariis, explicata unitate congrue agitur de distinctione. Et quia præcipua difficultas, quæ circa distinctionem agitur, 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.) ideo de illa dicendum est operosius.

§. I.

De variis Distinctionum generibus.

UNitas & distinctio sequitur ens, ut sæpe repetit S. Thomas: in tantum enim res aliqua distinguitur ab alia, in quantum non est idem cum illa. Unde sequitur, distinctionem esse duplicem, realem scilicet, & rationis. Res enim una potest non esse alia, vel de facto à parte rei; & hæc distinctio realis dicitur, in quantum scilicet sunt duæ res, aut quasi res, ut Petrus & Paullus: vel per considerationem intellectus, in quantum rem in se unicam in varios conceptus distinguimus; & hæc dicitur distinctio rationis.

Distinctio realis est triplex, major, minor, & virtualis. Distinctio realis maior, est distinctio rei a re; sic Petrus distinguitur a Ioanne, anima a corpore. Distinctio realis minor, est distinctio rei à modo, quo afficitur, id est, à tenuissimi quibusdam entitatulis, quæ proprie non obtinent nomen rei propter suam 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, quam 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 numus aureus habet quidem unicum valorem scilicet librarum sex circiter; attamen ille unicus valor æquivalet duplici valori duorum nummo-

rum argenteorum; ideoque possumus illum distinguere in duos valores partiales. Similiter anima hominis est quidem in se unica, attamen præstat quidquid præstant animæ plantarum & pecudum, diciturque ob id virtualiter multiplex; ideoque potest distingui per intellectum in tres gradus, vegetativum, sensitivum, & rationalem.

Hanc distinctionem virtuales Scotus non putat sufficere; & ideo aliam ejus loco subrogat, quam vocat *distinctionem formalem actualem ex natura 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; sicut in lapide triangulari tres anguli sunt unus & idem lapis; & in fabuloso Jano bisfronte 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 solum formalitatum, quæ adeo proprie dicenda sit *formalis*. Hanc vero 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 *Cumulum perfectionum, & formalitatum*.

Quantum ad distinctionem rationis, triplex quoque assignari potest, major, minor, & minima. Distinctio rationis major est, dum ratio nostra entitatem virtualiter multiplicem distinguit in varios conceptus perfecte 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 irrationalibus. Distinctio rationis minor est, cum 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 unum, verum, bonum, boni siquidem conceptus includitur in conceptu veri, & uterque in conceptu entis. 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 sua volitione. His præsuppositis, ut ad distinctionem graduum metaphysicorum redeamus.

Duplex est sententia. Prima Scoti, qui vult, hos gradus,

us, 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 independentes ab intellectu Scotum sequuntur ejus discipuli; sed deserunt alii, ut hac in parte de illo dixeris, quod de Ismaele dictum est: *Manus ejus contra omnes, & manus omnium contra eum*.

Secunda sententia est S. Thomæ, & communiter aliorum, qui tenent, gradus illos distingui quidem actualiter per intellectum: ante operationem vero intellectus solum fundamentaliter, & virtualiter; quatenus scilicet eadem simplex formalitas, licet in se una, quia tamen æquivaleret pluribus, præbet occasionem intellectui distinguendi in ea varios conceptus; quibus non correspondet in re, nisi unica simplex entitas diversimode concepta; sicut in circulo, diversis lineis à circumferentia ductis correspondet idem centrale punctum virtualiter solum multiplex.

§. II.

Statuitur vera sententia.

PRIMA CONCLUSIO.

Non datur distinctio actualis formalis Scoti inter formalitates ejusdem rei, sed distinctio unius entitatis in varias formalitates, & varios conceptus objectivos fit ab intellectu.

Probatur unica, sed efficaci ratione. Distinctio illa non est necessaria: Ergo nec admittenda, Probatur antecedens. Distinctio virtualis potest facere quicquid facit distinctio illa Scotica: Ergo non est necessaria. Probatur antecedens tum ratione, tum inductione. Ratione quidem. Nam, quod æquivaleret alteri, potest facere quicquid alterum faceret, si adesset; Sed distinctio virtualis æquivaleret actuali: Ergo potest facere quicquid distinctio actualis faceret, si adesset. Maior aperta est. Sic enim nummus aureus facit quicquid facerent duo argentei, si adessent: sic punctum in centro positum, quia est virtualiter multiplex, potest terminare varias lineas æquæ, ac si essent varia puncta. Minor vero manifesta est. Ideo enim dicitur *distinctio virtualis*, quia per illam res æquivaleret pluribus realiter distinctis.

Probatur etiam inductione. Tria sunt, quæ Scotus tribuit distinctioni formali actuali, & propter quæ illam

Iam necessariam putat. Primo, ut de unica re possint verificari contradictoriæ propositiones. Secundo, ut possit terminare diversos conceptus. Tertio, ut possit defini diversis definitionibus; Sed hæc omnia præstare potest sola distinctio virtualis; Ergo, &c. Probatur minor. Nam hoc ipso, quod res est virtualiter multiplex, secundum unam partem ejus, ut ita dicam, virtualitatis potest aliquid verificari de illa, quod non verificatur secundum 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. Unde D. Thomas Quæst. 7. de Potentia, ar. 1. ad 5. *De illo*, inquit, *quod est idem secundum rem, sed ratione differens*, nihil prohibet predicari contradictoria, ut docet Aristoteles 3. *Physicorum*; sicut patet, quod idem punctum re, solum differens ratione, est principium & finis. & secundum quod est principium non est finis, & de contrario. Deinde quod etiam distinctio virtualis sufficiat ad terminandos diversos conceptus & varias definitiones, adhuc apertius patet. Hoc ipso enim, quod una res æquivaleret pluribus, potest concipi & definiri præcise secundum quod æquivaleret uni, & deinde præcise secundum quod æquivaleret alteri. Et rogo Scottistas, si re ipsa nolint esse, saltem fingant in rerum natura existere formalitatem in se quidem unicam & simplicem, quæ tamen idem præbet, quod plures, id est, sit æquivalenter multiplex. An non continuo palam erit de ea diversimode considerata posse prædicari contradictoria, posse formari plures conceptus inadæquatos, posse demum constitui plures definitiones eam sub illa diversa consideratione diverse explicantes. Ergo virtualis distinctio ad hæc etiam sufficit.

SECUNDA CONCLUSIO.

Gradus metaphysici non distinguuntur actu in re ante opus intellectus, sed tantum virtualiter. Unde tota illorum distinctio actualis fit ab intellectu distribuyente 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 tantum multiplex:

plex: Ergo non distinguuntur actu, sed solum virtualiter. Probatur antecedens. Cum enim formalitas sit effectus formæ, oportet, illam, proportionari, & adæquari formæ, à qua procedit. Unde 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 solum multiplex: Ergo etiam humanitas in homine non est tertia formalitas composita ex pluribus partialibus, animalitate scilicet, & rationalitate, sed unica simplex virtualiter tantum multiplex.

Declaratur amplius dissipando inanem Scoti subtilitatem. Ecquid enim tandem sibi vult per *formalitates*, quo nomine imperitos hoc toto in negotio deludit; Plane apud æquos nominum æstimatores *formalitas* id ipsum est in abstracto, quod *forma* in concreto. Cum igitur, ut explicuimus 1. Phys. qu. 3. ar. 1. forma sit, qua res determinatur ad certam essendi rationem, *formalitas* nihil aliud est, quam determinatio rei ad propriam essendi rationem; ac proinde ubi est unica res determinata ad unum essendi modum, est unica quoque non modo forma, sed etiam *formalitas* illi formæ proportionata, nisi velimus relictâ soliditate rerum evanescere in inanitates & 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.

Illustravit id totum S. Thomas 1. par. quæst. 76. ar. 3. Rerum enim species differunt secundum perfectum, & minus perfectum; sicut in rerum ordine, animata sunt perfectiora inanimatis, animalia plantis, & homo animalibus: unde Aristoteles comparat rerum species numeris & figuris, in quibus perfectior continet imperfectiorem, & 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. Unde in homine eadem simplex *formalitas* est radix discurrendi, sentiendi, & vivendi. Attamen intellectus noster, qui distinguit illa, quæ sunt unum, apprehendit istam simplicem formalitatem præcise quatenus est principium sentiendi; & sic eam vocat *animalitatem*, formatque gradum animus: deinde illam concipit, ut est ipsum.

principium ratiocinandi, sicque eam vocat *rationalitatem*; quamvis hæc omnia sint una eadem entitas, solum virtualiter multiplex. Idem dicunt Theologi de attributis divinis, quod scilicet Deus est una simplicissima entitas: imo una in re formalitas, quæ tamen æquivaleret infinitis. Unde ratio nostra concipiens illam quatenus punit, vocat *justitiam*; quatenus parit, vocat *miserordiam*; &c. Quamvis in re, ut ait S. Thomas 1. par. quæst. 13. ar. 4. ad 2, *Omnibus illis rationibus respondeat unum quiddam simplex, per omnia hujusmodi multipliciter & imperfecte representatum.*

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBj. 1. Animalitas, etiam hominis, distinguitur actu ante mentis operationem ab ejus rationalitate: Ergo datur distinctio actualis formalis inter gradus metaphysicos. Consequentia patet. Probatur antecedens. Illa sunt distincta actu in re, de quibus verificantur contradictoria; Sed de animalitate & rationalitate verificantur contradictoria: Ergo distincta sunt actu in re. Minor patet. Nam de animalitate dicitur, quod est principium sentiendi, 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.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem nego majorem. Ad cujus probationem distinguo antecedens: Non possunt verificari contradictoria de uno & eodem tam secundum rem, quàm secundum rationem, concedo; de uno & eodem secundum rem, multiplici tamen secundum rationem, nego. Solutio est S. Thomæ loco citato, in probatione primæ conclusionis. Vel alio modo: Contradictoria non possunt verificari de uno & eodem; virtualiter multiplici, nego; non virtualiter multiplici, concedo. Ut 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 de uno & eodem virtualiter multiplici possunt verificari duo contradictoria.

In-

Infiabis. Animalitas hominis formaliter sumpta est ejusdem rationis, ac animalitas leonis; Sed hæc ex natura sua distinguitur à rationalitate: Ergo & illa.

Resp. 1. Argumentum nimis probare, nempe non solum formalem, sed etiam realem distinctionem; quia animalitas leonis est realiter diversa à rationalitate.

Resp. 2. Distinguo majorem: Animalitas hominis est ejusdem rationis, ac animalitas leonis, quantum ad munera, quæ illi competunt, secundum 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 quod sit etiam principium ratiocinandi, secundum quod munus dicitur *rationalitas*; & ideo quantum ad hoc, quod est excludere rationalitatem, non est ejusdem rationis in homine & leone.

Urgebis: Ergo falso dicitur, quod animalitas in homine non est principium ratiocinandi, si unica formalitas est, quæ sentit, & ratiocinatur.

Resp. Nego consequens. Licet enim in homine sit unica formalitas, quæ sentit & ratiocinatur; 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, quod præcisè ut est principium ratiocinandi, non est principium sentiendi; & ideo merito dici potest, quod animalitas non est formaliter rationalitas, quia exprimit tantum humanitatem, ut est principium sentiendi, & non prout est principium ratiocinandi.

Dices. Quæ habent diversas definitiones essentielles, sunt diversa; Sed animalitas & rationalitas, etiam in homine, habent diversas definitiones essentielles: Ergo sunt diversa. Minor certa est. Nam animalitas definitur, principium sentiendi; rationalitas vero, principium ratiocinandi. Major verò probatur. Definitio explicat naturam rei: Ergo ubi sunt distinctæ definitiones, sunt etiam distinctæ naturæ.

Resp. Distinguo majorem: Quæ habent diversas definitiones essentialiter, sunt diversa, vel actu, vel æquivalenter, concedo; actu semper, nego. Quod enim æquivalentur pluribus, potest facere, quidquid facerent plura, si adessent, ac proinde diversis nominibus exprimi, diversis definitionibus explicari, & diversis conceptibus attingi.

Replicabis. Vbi sunt diversæ operationes, ibi debent esse

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 vero constat. Nam animalitas est principium sentiendi; rationalitas vero ratiocinandi. Sentire autem & ratiocinari sunt diversæ operationes.

Resp. Solutione sæpius 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 tantum multiplex ad varias operationes.

Objic. 2. & 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 verbò differt ab illis: Ergo non sunt unum & idem.

Resp. 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.

Resp. 2. Præter solutiones jam datas, quæ huic argumento aptari possent, distingo 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 verbò ut est principium ratiocinandi, differt ab illis.

Obj. 3. De ratione partis est, ut à comparte distinguatur; Sed animalitas & rationalitas sunt partes naturæ humanæ: Ergo ab invicem distinguuntur.

Resp. Distinguo minorem: Animalitas & rationalitas sunt partes naturæ humanæ. partes realiter, nego; partes secundum rationem, concedo. Vt enim dicit S. Thomas, ex animali & rationali componitur homo, non sicut ex duobus rebus, aut formalitatibus tertia res, vel formalitas; sed sicut ex duobus conceptibus tertius conceptus. Vnde non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem & conceptum.

Instabis. Partes metaphysicæ sunt reales; Sed animalitas

itas & rationalitas sunt partes metaphysicæ hominis: Ergo sunt reales.

Resp. Distinguo majorem: sunt reales; quantum ad entitatem, concedo; quantum ad distinctionem, nego. Id est, partes metaphysicæ dicunt quidem aliquam naturam realem, sed tamen non semper exigunt, ut illa natura realis sit secundum rem divisa in utramque partem, sed sufficit dividi per intellectum.

Urgebis. Si animalitas & rationalitas sunt unica formalitas à parte rei, quid igitur noseam concipimus per modum compositi metaphysici ex animalitate & rationalitate, & non potius per modum cujusdam simplicis entitatis utrique æquivalentis?

Resp. Id fieri propter conditionem intellectus nostri, qui non percipit intuitive rerum essentias, sed solam ex effectibus sensibilibus eas colligit. Unde si ex una essentia plures procedunt effectus, plures quoque de illa formatiões, quas postea componit ad invicem, illaque compositio dicitur *metaphysica*, seu potius *logica*. Sed Angelus, qui videt intuitive v. g. humanitatem, videt etiam illam esse unicam simplicem formalitatem virtualiter tantum multiplicem, quatenus cum sit una, duo tamen munera præstat, scilicet sentire, & ratiocinari.

Obijc. ultimò. Illa distinguuntur actu, quorum unum non est aliud; Sed animalitas in homine non est actu rationalitas: Ergo distinguuntur. Major est certa, in tantum enim unum distinguitur ab alio, in quantum non est illud. Minor probatur. Animalitas non est actu id, quod ipsa negat; Atque 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.

Resp. 1. Argumentum evidenter nimis probare. Probaret enim, nihil in Mundo esse simplex, quia nihil est, quod cum alio aliquo modo non conveniat, & aliquo modo non differat.

Resp. 2. Nego minorem. Ad probationem, nego minorem. Ad cujus probationem distinguo majorem: id, quod convenit, negat id, quod non convenit; absolute & in ipso subiecto, quod comparatur, nego; respective saltem & in termino, ad quem fit comparatio, concedo. Et ad minorem: Animalitas est id, quod convenit cum brutis, & rationalitas 1. quod differt, concedo. Et ad consequens: Ergo animalitas negat rationalitatem; absolute & in ipsa humanitate, nego; respective & in bruto, cui humanitas comparatur, concedo.

Explicatur solutio. Ut 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, quod in bruto est animalitas sine rationalitate, quantumvis in homine eadem res, imo 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 huius solutionis est, quia prædicata respectiva, cum sint ad alterum, distinctionem & oppositionem desumunt per ordinem ad alterum. Cum igitur *esse conveniens* & *non esse conveniens* sint prædicata respectiva, eorum oppositio non emendicatur semper ex distinctione & oppositione, quæ sit in utroque extremo comparationis, sed solum in termino; & ideo ut idem dicatur *conveniens* & *non conveniens*, non requiritur aliqua distinctio in illo, sed satis est, ut ea, quæ in illo sunt identificata, in alio, cui comparantur, sint divisa; seu, ut unum sit sine alio in termino comparationis.

Resp. 3. Solutione toties citata. Id, quod convenit, non negat id, quod non convenit; negat actu semper, negot virtualiter, concedo. Hoc enim ipso, quod in homine animalitas & rationalitas sunt eadem formalitas virtualiter multiplex, secundum unam virtualitatem negat convenientiam, quàm dicit secundum aliam. Ut enim sapius diximus, distinctio virtualis, cum æquivalet actuali, idem facit, quod ista faceret, si adesset.

ARTICULUS TERTIUS.

De Veritate.

Veritas in genere definitur. Adæquatio rei intellectus. Vnde inter duos terminos est, quorum utrumque denominat, rem scilicet & intellectum. Res enim vera dicitur, quatenus adæquatur, aut adæquabilis est intellectui; ac rursus intellectus verus, quatenus adæquatur rebus. Hinc duplex veritas, nempe veritas rei & vo-

& veritas cognitionis. Veritas rei est Conformitas, seu Adequatio rei cum intellectu. Hæc *objectiva* dicitur, quod sit in objecto intellectus; item *transcendens*, quod in ente, atque omni ejus differentia includatur. Veritas formalis definitur. Conformitas, seu Adequatio intellectus cognoscentis cum re cognita.

Addi potest & tertia, nempe Veritas signi, quæ est conformitas signi cum re significata. Ad hanc pertinet Veritas locutionis, seu orationis, quæ duplex distingui potest. Nam cum oratione quid de rebus sentiamus, significemus, ea tum ad res, tum ad mentem referri potest. Cum rebus ipsis congruit, *Vera* dicitur. Ad mentem vero relata, cum ipsi concordat, ita ut loquamur, ut sentimus, *Verax* dicitur; sin minus, fallax, ac mendax. De hac nihil hic disputandum occurrit.

Circa Veritatem rei & cognitionis tria queri possunt. 1. In quo sita sit Veritas rei, seu transcendentalis. 2. In qua mentis operatione sit Veritas cognitionis. 3. Quznam prior sit, an Veritas rerum, an Veritas Cognitionis.

PRIMA CONCLUSIO.

Veritas rei, seu transcendentalis. est ipsa rei entitas, non præcisè sumpta, sed prout dicit ordinem ad intellectum, præcipuè divinum.

Declaratur conclusio. Et in primis, non esse quid distinctum ab ente, constat. Hoc ipso enim, quod res est, verum est, ipsam esse. Unde non alio, quam se ipsa vera est. Hinc Aristoteles 2. Metaph. cap. 1. *Ut, inquit, unumquodque est, ita & verum est.*

Quod autem veritas non sit præcisè rei entitas, constat. Ens enim, ut ens præcisè nihil aliud exprimit, quam actum essendi. Veritas vero aliquid præterea dicit, sion quidem aliam entitatem, quia enti nihil addi potest, cum omnia complectatur; sed eandem, ac ens ipsum cum ordinè ad aliquid.

Quod vero ratio veri accipiatur per ordinem ad intellectum, ex eo probat S. Thomas, quod veritas proprie, & per se primo competat intellectui, ut sanitas proprie, ac primo competit animali: Unde, ut cætera denominantur *sana*, quatenus habent ordinem ad animal; ita & *vera*, quatenus dicunt ordinem ad intellectum. Cum autem intellectus objectum sit ens, hinc sequitur, verum dici de omni ente, quatenus nullum est, quod intellectui comparari non possit.

Demum veritatem rei præcipuè sumi per ordinem ad intellectum divinum, egregie sic probat S. Thomas 1. par. quæst. 16. ar. 1. *Res ad intellectum aliquem potest habere or-*

entem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, à quo dependet secundum suum esse. Per accidens autem ad intellectum, à quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se; per accidens autem comparatur ad intellectum, à quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id, quod inest ei per accidens sed secundum id, quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum, à quo dependet. Et inde est, quod res artificialis dicitur vera per ordinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis. Et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse vera, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini.

Obj. contra primam partem. Verum dicitur etiam de non ente: nam ut verum est, quod est esse; ita verum est, quod non est non esse: Ergo non consistit in entitate rei.

Resp. Distinguo consequens, verum non consistit in entitate rei: verum entis realis, nego; verum non entis, subdistinguo; non consistit in entitate reali, concedo; in entitate rationis, seu apprehensa à ratione, nego. Nam non ens, seu negationes & privationes, apprehendimus per modum entis. Et sic verum dicitur non esse, quod non est; quatenus apprehendimus non esse per modum alicujus, ut vel ex ipso modo loquendi constat, cui veritatem attribuimus, quatenus concordat Judicio neganti. Ita S. Thomas 1. p. qu. 16. ar. 2. & quæst. de Verit. ar. 1. ad 7.

Obj. contra alias partes. S. Augustinus lib. 2. Soliloquiorum, cap. 5. rejicit hanc veritatis definitionem, verum est, quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit, & possit cognoscere, quia sequeretur, nihil esse verum, si nullus posset cognoscere; ac illam ut legitimam statuit. Verum est id, quod est: Ergo veritas rei non consistit per ordinem ad intellectum, sed ipsi competit per se, quatenus scilicet assequitur propriam naturam. Unde veritas rei ab aliquibus definitur, Conformitas rei cum suis intrinsecis principis: & ab Avicenna, Uniuscujusque rei proprietas sui esse, quod stabilitum est ei.

Resp. Cum S. Thomas 2. par. quæst. 16. ar. S. Augustinum loqui de veritate rei, à cujus ratione excludit comparisonem ad intellectum nostrum, ad quem comparatur per accidens, non tamen ad divinum, à quo per se pendet.

det. Nam, ut ipse definit lib. de Vera Religione, cap. 36. *Veritas est summa similitudo principis, quæ sine similitudine est.* Porro intellectus Dei est principium rerum. Cum verò dicit, *Verum est id, quod est*, definit veritatem secundum id, quod est in eâ, ut fundamentale, & non secundum id, quo ratio veri completur, ut exponit S. Thomas quest. 1. de Veritate ar. 1. ad 1.

Atque inde conciliari possunt varæ Veritatis definitiones. Nam quæ nullum respectum ad intellectum includunt, eæ solum explicant fundamentum veritatis, ut quæ in objectione relatæ sunt. At quæ ordinem ad intellectum includunt, explicant id, quo ratio veri completur. Ut enim in medicina virtus ejus est fundamentum denominationis *sanz*; habitudo vero ejus ad sanitatem animalis est formalis ratio, cur sana dicitur. Ita veritas rei duo importat, unum ut fundamentum, scilicet entitatem rei; alterum ut complementum & propriam rationem, nempe ordinem ad veritatem, quæ est in intellectu. Unde Ens, ut sic; verum est, nempe fundamentaliter, quatenus est id, quod est. Quodlibet verò ens particulare verum est, itidem fundamentaliter, quatenus *esse* proprium, ad quod tendit, assequitur; falsum verò, quatenus ab eo deficit, ut Aurichalcum erit falsum aurum, quia à natura auri, ad quam videtur accedere, deficit; est tamen verum Aurichalcum, quia hanc metalli speciem assequitur. Eodem sensu veritas rei principiata, nempe fundamentalis, potest dici conformitas rei cum suis principiis intrinsicis. Hæc tamen definitio particularis est: quia non omnis res vera principiata est, ut Deus, qui est summe verus. Ac rursus principia ipsa vera sunt, nec tamen per conformitatem ad alia principia, alias abiretur in infinitum. Et si dicas, vera esse, quatenus rem veram nata sunt constituere, jam erit circulus: quippe res vera erit, qua veris constat principiis; vera principia, quia veram rem constituunt.

Instabis. Veritas fundamentalis est ipsa veritas transcendentalis: Ergo hæc non consistit in habitudine ad intellectum, sed in ipso *esse* rei præcisè, seu in assecutione principiorum rei.

Respond. Distinguo: veritas fundamentalis est ipsa veritas transcendentalis, si præcisè sumatur pro ipsa entitate fundante, nego; sic enim est solum propriè ens, at nondum veri rationem exprimit: si sumatur, ut aliquo modo relatâ ad intellectum, concedo; tunc enim incipit exprimere ens aliqua ratione, qua verum dicitur, & non solum ens.

Urgebis. Intellectus dicitur *verus* ex ordine ad rem, Ergo si res item dicatur *vera* ex ordine ad intellectum, erit

erit circulus vitiosus in explicanda veritatis ratione .

Resp. Distinguo antecedens : intellectus dicitur verus ex ordine ad rem , ut veram , nego ; ut res est , concedo . Intellectus enim dicitur *verus* , non quatenus eius veritas est conformis veritati rei , sed quatenus ita iudicat , rem esse , ut est . Vnde oratio dicitur *vera* , aut *falsa* , non ex eo , quod res vera est , sed præcisè ex eo , quod res est , aut non est , ut ponderat S. Thomas 1. par. quæst. 16. ar. 1. ad 3. Et ideo veritas per se primo competit intellectui , cum quadam tamen connotatione ad res intellectas . Res autem dicuntur *vera* ab ordine ad veritatem , quæ est in intellectu , cui nata sunt conformari & obijci : sicut sanitas per se primo competit animali , idque sæpe dependenter a virtute medicinæ , à qua causatur ; medicina vero *sana* dicitur , quod hanc sanitatem causare nata sit . Et in hoc nullus est vitiosus circulus .

Insistes . Cum aurifex aurum examinat , non inquit , an sit conforme intellectui , sed ex sono , pondere , colore , ductilitate rimatur , an in eo sint veræ auri principia : Ergo in illis veritas rei consistit .

Respond. Distinguo consequens : veritas fundamentalis , quam solam inquit aurifex , concedo ; veritas proprie dicta , nego . Hæc enim proprie , ac primo est in intellectu , & ex eo derivatur ad alia . Videtur tamen aliquando *veritatis* nomen extendi paullo latius , ac quandoque veluti metaphorice dici . Nam cum proprie sit adæquatio rei & intellectus , aliquando quævis adæquatio mensuræ & mensurati *veritas* dicitur , ac ipsa mensura etiam *veritas* nuncupatur . Sic recitudo moralis & æqualitas iustitiæ , *veritas* dicitur ; imo ipsa lex . Psalm. 118. *Omnia mandata tua veritas , & Lex tua veritas* . Joan. 21. *Qui facit veritatem , venit ad lucem* . Eo sensu videtur usurpari *veritas* , cum vera effigies dicitur , quæ adæquatur suo prototypo . Imo cum dicitur *vera gemma , verum aurum , vera moneta* ; quamquam & in his ratio veri possit derivari ex quadam habitudine ad intellectum , quam fundare nata sunt . At si quis contendat , hæc & alia *vera* dici absque ulla habitudine ad veritatem intellectus , dicendum eo sensu censerem solum vera quasi metaphorice , ut mens dicitur metaphorice *sana* . Cæterum veritas proprie dicta est in intellectu , & in rebus per ordinem ad ipsum .

SECUNDA CONCLUSIO.

Veritas formalis , seu cognitionis , proprie non est in prima mentis operatione , scilicet apprehensione , sed solum in secunda , nempe iudicio affirmante , aut negante .

Ita S. Thomas 1. par. quæst. 16. ar. 2. ubi notat, veritatem duobus modis posse esse in intellectu. 1. Materialiter, uti quadam re vera. 2. Formaliter, ut in cognoscente, & exprimente veritatem. Priori modo veritas est etiam in prima mentis operatione, imo in sensibus, in quantum id, quod percipiunt, est conforme objecto. Sed secundo modo est solum in iudicio, quo intellectus hanc conformitatem iudicando determinat, & enuntiat.

Probatur ratione S. Thomæ. Cum veritas proprie sit adæquatio rei & intellectus, in ea solum operatione proprie est, quæ hanc adæquationem exprimit & enuntiat, ut constet ex terminis; Sed sola secunda operatio hanc adæquationem exprimit & enuntiat; prima enim apprehendit quidem aliquid de rebus, at illud ipsis non attribuit, nec esse illis conforme pronuntiat, sed hoc spectat ad iudicium, quo mens determinat, hoc illi inesse: Ergo proprie veritas est solum in secunda mentis operatione, seu iudicio. Unde quandiu mens abstinet se à iudicio, nec vera, nec falsa dicitur, nec ipsæ ideæ & termini falsi, aut veri dicuntur; sed solum iudicium & propositio illud exprimens. Ex quo confirmari potest conclusio. Cum enim veritas & falsitas opponantur, unum est utriusque subiectum; Sed falsitas solum locum habet in iudicio mentis, cum rei difforme est: Ergo & veritas proprie dicta.

Confirmatur amplius. Ut enim acutè arguit S. Thomas Quæst. 1. de Veritate, ar. 2. cum veritas sit maxime propria intellectui, in eo solum proprie reperitur, quod est maxime proprium intellectui; Sed simplex rei perceptio non dicit aliquid proprium intellectui, nam & sensus res percipiunt; & cum intellectus solum rem percipit, nihil habet nisi formam rei, quæ etiam in re ipsa reperitur: at cum iudicat, tunc incipit habere aliquid sibi maxime proprium, & quod rebus, ut sunt in seipsis, commensurari exigit, nempe actum iudicii, quo determinat, hoc esse in re. Nam hic actus exercet actualem respectum ad rem, ut patet ex terminis, qui respectus si sit adæquationis proprie veritatem habet; sin minus, falsitatem: Ergo veritas proprie dicta est in iudicio solo.

Objic. Veritas formalis est conformitas intellectus cum re intellecta; Sed apprehensio aliquando, est conformis rebus, ut cum definitionem rei apprehendo, aliquid conforme rei apprehendo: Ergo in apprehensione est formalis veritas.

Respond. Distinguo maiorem: veritas formalis est conformitas intellectus cum re intellecta, conformitas expressa, & per se importata in ipso actu intellectus, concedo; per accidens ei adjuncta, sed nec expressa,

nec importata in vi actus, nego. Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Explicatur solutio, quæ est Cajetani super art. 2. qu. 16. l. p. Conformitas ad rem duobus modis in actu intellectus inveniri potest. Primo, materialiter, & per accidens, ut aliquid per se nec importatum, nec expressum à tali actu. Secundo, ut per se expressa & importata in ipso actu. Primo solummodo reperitur conformitas ad rem in apprehensione. Nam apprehensio & terminus apprehensionis nec exprimunt, nec per se important aliquem respectum ad rem. Cum enim apprehendo album, aut animal rationale, eo actu nullum ad ullam rem respectum exprimo, nec an idea hæc sit alicui conformis, aut difformis cogito: unde per accidens est. ut sit alicui conformis, aut difformis: Et ideo hic actus, seu intellectus exercens hunc actum, cum nullum ad res exprimat, aut importet respectum, formaliter nec conformis, nec difformis; adeoque nec verus, nec falsus dicitur. At secundo modo conformitas, aut difformitas reperitur in actu iudicii: Cum enim mente dico, parietem esse album, hominem esse animal rationale, ille actus per se & ex propria ratione exercet & importat respectum æqualitatis, aut inæqualitatis ad rem, quæ est extra intellectum; & ideo per se & ex propria ratione veritatem, aut falsitatem importat. Si enim rei, quam respicit, concordet, verus est; sin minus, falsus. Et ideo propriè solum ac formaliter intellectus verus est, aut falsus, cum in hunc actum prorumpit. Sicut iudex antequam iudicet, quantumvis percipiat litem & momenta utriusque partis, iniquus, aut æquus dici non potest, quia nihil exercet, quod per se respiciat jus, eique commensurari postulet. At ubi sententiam profert, quod ea per se respiciat rem & jus, tum aut iustum, aut iniquum esse oportet. Hæc paullo fufius, quæ probè intellectæ, tum allatum, tum quæ afferri possent, argumenta radicis solvent.

TERTIA CONCLUSIO.

Veritas intellectus est simpliciter prior, quam veritas rerum. At veritas intellectus creati est posterior veritati rerum naturalium.

Declaratur conclusio ex S. Thoma Quæst. 1. de Veritat. art. 2. Et quidem prima pars. Nam, ut ipse inquit, *res non dicitur vera, nisi secundum quod vero intellectui est adæquata*; Ergo veritas per posterius invenitur in rebus, per prius autem in intellectu. Nempe in illo, ad quem per se res comparantur, scilicet Divinum.

Secundam vero partem egregiè sic explicat. *Res aliter*

comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res: unde est mensura rerum, quæ per ipsum fiunt. Sed intellectus speculativus, qui accipit à rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, & ita res mesurant ipsum. Ex quo patet, quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum; Sed sunt mesurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata; sicut omnia artificialia in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mesurans, non mesuratus; res autem naturalis mensurans & mesurata; Sed intellectus noster est mesuratus, non mesurans quidem res naturales, sed artificiales tantum; Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur, secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum, secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram estimationem: sicut & contrario res falsa dicuntur, quæ nata sunt videri, quæ non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur 5. Metaph. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei, quàm secunda; quia prior est comparatio ad intellectum divinum, quàm humanum.

De Falsitate.

Cum falsitas veritati opponatur, colligitur, eam consistere in difformitate rei & intellectus; ita ut si res deficiat in conformitate intellectus, à quo originatur & regulatur, falsa dicatur: ut v. g. si moneta fabricetur deficiens à regulis monetæ, quas intellectus principis præscripsit, falsa dicitur. Et si quædam res naturales possent deficere ab idea, quam de ipsis habet divinus intellectus, dicerentur simpliciter falsæ res. Vnde actus liberi, ut peccata, qui deficiunt ab ordine legis æternæ, seu intellectus divini, passim in Scriptura dicuntur falsitates & mendacia. Intellectus vero, qui dependent à rebus, dum ab ipsis deficiunt in iudicando, falsus, dicitur: ut si iudicet, Petrum ægrotare, cum non ægrotat: aut, nullos Antipodas esse, qui tamen re ipsa existunt. Secundum quid tamen aliqua ab intellectu nostro non dependentia dicuntur falsa, quatenus licet in se sint entia, ac proinde simpliciter vera, apta tamen sunt apparere, aut qualia non sunt, aut quæ non sunt, ut umbra, pictura & insomnia. Hæc enim sunt quidem aliquid, sed non sunt ea, quorum faciunt estimationem, ut inquit Aristoteles 5. Metaph.

Falsitas formalis in solo iudicio reperitur, quia ut su-

præ explicui, solum iudicium per se includit respectum ad res. Attamen aliqua minus proprie dicta falsitas, & in sensu & in apprehensione intellectus reperitur, quatenus sensus defectu quodam aut organi, aut medi, aut objecti, non rectam objecti speciem recipiens, ac ad intellectum referens, dat ei occasionem falsi iudicii. In apprehensione vero intellectus, quatenus ei admiscetur aliqua compositio, idque duobus modis. Primo quatenus intellectus definitionem unius attribuit alteri. Secundo, quatenus in definitione rei admiscet ali-quod attributum repugnans, ut si dicat, Animal rationale quadrupes.

ARTICVLVS QVARTVS.

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. Primo quid sit. Secundo quoruplex sit. Tertio quibus conveniat.

Dico 1. Bonum est ipsum ens, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipue divinam.

Et in primis, quod bonum sit ipsum ens, patet: nam quodlibet ens, in quantum est ens, est bonum; ideoque appetit suam conservationem. Deficit autem à bonitate, in quantum deficit à sua entitate. Quod vero ens sit bonum, ut dicit conformitatem ad appetitum, constat: Quia bonum idem est, ac appetibile, quod sine dubio importat respectum ad voluntatem. Sed quia divina voluntas est regula cæterarum, quæ in tantum dicuntur bonæ, in quantum concordant cum divina, ideo ens dicitur bonum per ordinem ad voluntatem, præcipue divinam.

Dico 2. Bonum dividitur in transcendens & morale.

Declaratur. Ea enim, quæ appetuntur, quatenus appetuntur præcisè, sunt bona transcendentaliter; quatenus vero appetuntur conformiter ad aliquam regulam, cui subicitur voluntas appetentis, dicuntur bona moraliter. Vnde bonum transcendens est ipsa rei entitas præcisè ut movere potest appetitum. At vero 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 Utile, Honestum, & Delectabile. Ea enim, quæ appetuntur à natura rationali, vel quærentur, ut serviant alteri, sicut medicina sanitati, & hæc dicitur *utilia*: vel propter se ipsa, & hæc dicuntur *honestæ*; honestum enim est, quod propter se est appetibile à natura rationali, & rationaliter appetente. Unde definitur ab Aristotele lib. 1. Rhet. cap. 9. *Quod cum per se eligibile sit, laudabile est*; à Cicerone vero lib. 2. de finib. *Quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ulla præiuris, fructibusque per se ipsum possit jure laudari*; nempe præcisè quia decet, & congruit rationi ac legibus ab ea constitutis. Demum quatenus quietant appetitum per sui fruitionem, dicuntur *delectabilia*; nam delectatio est quies in bono possessa. Quia tamen appetitus irrationabiliter agens in quibusdam jucundè quiescit, quæ minimè honestæ sunt, ideo delectabile latius patet, quàm honestum.

Dico 3. Bonum convenit rebus in ordine ad existentiam. Unde res non dicuntur bonæ, nisi ut dicunt ordinem ad existendum; ideoque possibilia, præcisè ut possibilia, non sunt bona.

Probatur conclusio, quæ est communior inter auctores. 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. Maior patet. Minor probatur, tum 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. Bonum habet rationem finis; Sed finis dicit ordinem ad existentiam; movet enim ad sui affectionem, quæ afsecutio non est sine existentia: Ergo, &c. Deinde voluntas movet ad executionem, intellectus vero movet solum specificative, unde id, quod terminat intellectum, debet solum esse specificatum; sed id, quod movet & terminat voluntatem, debet cadere sub executionem, ac proinde dicere ordinem ad existentiam.

Circa malum, cum sit oppositum bono, sequitur, ipsum esse duplex scilicet morale, & metaphisicum.

Malum

Malum metaphysicum est privatio entitatis debita; ut si oculus desit homini, si pes, si sanitas, si virtus, &c. huiusmodi privatio dicitur *malum metaphysicum*. Malum verò morale consistit in deformitate ad regulas morum, ut si homo occidat innocentem, si rapiat aliena, huiusmodi actio est malum morale; quia discordat à regulis morum, scilicet recta ratione, tum divina, tum humana. Utrum autem illa deformitas sit respectus positivus, vel pura privatio, non est presentis 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.





DISPUTATIO SECUNDA

*De Ente Spiritualī, seu de Rubus
a materia re ipsa abstractis.*

REs Spirituales, seu à materia re ipsa abstractæ dicuntur, quæ non sola mente concipiuntur, sed re ipsa existunt ab omni materia separata. De his parcius agemus, quod illæ ad Theologiam, quam hic tradere non instituimus, maxime pertineant. Itaque disputationem quatuor his complectemur Quæstionibus. 1. De Deo. 2. Dei Angelis & Anima rationali separata. 3. De influxu. De in causas secundas. 4. De Accidentibus spiritualibus.

QUÆSTIO PRIMA

De Deo.

QUæ de Deo naturali lumine investigari queunt, ea sunt, in primis ejus existentia: deinde quædam ejus attributa. De his agemus duobus Articulis.

ARTICULVS PRIMVS.

De Existentia Dei.

DEus concipitur ens à seipso, à quo cætera dependent & procedunt, & in quo consequenter reperitur tota essendi plenitudo, ut in primo fonte. Dari omnes nationes fatentur, dum ipsum adorant, invocant, & certis ritibus colunt, qui cultus dicitur Religio.

gio. Imò ipsa natura fundamentalem hanc veritatem inseruit menti quam ideo vocat Cicero. *Anticipationem naturæ, quia sine Doctore, sine more, sine lege omnibus nota est.* Hanc tamen cognitionem quædam gentes immani stupiditate & feritate ad bruta declinantes in seipsis opprimunt; & in politioribus populis quidam impietate propria 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 exuratur. Dubitari solum potest, utrum existentia Dei, ut mentibus nostris naturaliter indita est, sic rationibus quoque demonstrari possit, iisque ita efficacibus, ut convincant intellectum rectè dispositum.

C O N C L U S I O.

EXsistentia Dei naturaliter demonstrari potest. Ita tenere famosiores antiquitatis Philosophi, & tenere debent omnes Catholici, cum dicat Apostolus: *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intelligit.* Et reprehendatur Sapient. 13. *Qui de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; nec operibus attendentes cognoverunt, quis esset artifex.*

Conclusio non alia via stabiliri potest, quàm adducendo demonstrationes, quæ naturali lumine haberi possunt de Dei existentia. Porro ea reduci solent ad quinque capita, juxta quinque præcipua attributa, sub quibus Divinitas nobis innotescit. Hæc sunt, ratio primi Motoris immobilis, ratio Primæ causæ, Entis necessarij, item Entis perfectissimi, & demum ratio supremi Mundi Gubernatoris. Si demonstremus, esse in Mundo naturam aliquam has quinque dotes obtinentem, res confecta est. Imo si vel una ex iis probè stabilietur, statim cætera consequentur. Neque enim esse potest primus motor immobilis, quin statim sit prima causa; nec prima causa, quin sit à se necessario, &c. Age igitur hæc præclarissima rationis humanæ de Divinitate testimonia tantisper attingamus, quibus addemus aliquas confirmationes, ac postremo confutationem objectionum, quibus Athei conantur tam fulgida lumina obscurare.

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

ad alium transire. Ex hoc notissimo phænomeno, cui etiam Physica incumbit, quodque unicum est omnium, quæ in natura conspiciuntur, exploratissimum, hoc pacto erui potest exsistentia 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. Cum 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, exstare fontem & causam: cum etiam per se notum sit, nihil fieri sine causa. Minor vero, 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 censetur.

Probaturn ergo prima pars. In moventibus & motis, seu quod idem est, in mutantibus & mutatis non potest procedi in infinitum: Ergo fons motus & mutationis necessario collocandum est in aliquo primo movente. Consequentia patet ex terminis: quippe illud, in quo sistitur processus, est primum movens, Antecedens probatur tripliciter. Primo, in moventibus motis subtracto primo medium non movet; etenim non movet, nisi quia movetur, id est, quia supponit aliquid prius, 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 vitare nequit, quin, si nihil aliud sit præter collectionem dicatur mota ab eo, quod non est, quod palam repugnat.

Secundò. Causa instrumentalis non movet nisi mota à principali, utpote cum de ejus ratione sit ut agat in virtute principalis; Sed si procedatur in infinitum in moventibus motis, omnia erunt instrumenta motus, & 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. Etenim 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.

Ter.

Tertio demum. Movens motum non se habet, nisi ut medium, & ut canalis deferens motum, & magis ut mobile, quam ut movens: Ergo vel assignandus erit fons motus, à quo primo derivet in illos, quasi canales, & respectu cuius tota illa multitudo se se habebit, ut unum mobile; vel facendum est, aliquod esse mobile, quod moveretur sine motore, & canalem, qui fluat sine fonte in illum influente, quæ tam repugnant, quam, ut vulgè, ajunt esse baculum sine extremis, & montem sine valle.

Dici tantum posset, Aristotelem admittendo generationes ab æterno, debuisse admittere processum in infinitum in generantibus genitis.

Sed facile respondetur, Aristotelis positionem nihil ob stare 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 motorem oporteat esse aliquem fontem motus, qui ab alio illum non accipiat, & huic multitudini communice. Et certè si repugnat, esse unum, aut duo moventia mota, quin statim sit aliquid præter illa, à quo moveantur; à fortiori repugnat, esse infinita moventia mota, nisi præter illa sit aliquid aliud à quo infinita illa multitudo constituatur in motu, excitereturque illud, ut ita dicam, commercium, quod est in accipiendo, & dando motum. Unde confugiendo ad infinita moventia mota Athei non vitant necessitatem primi motoris, sed magis commendant motus ab eo derivari efficaciam, quod potuerit in infinita propagari.

Probatur verò secunda pars minoris principalis, nempe primum illum Motorem debere 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 nobis demonstrata fuit in fine Physicæ. Et præterea manifesta est, tum experientia, qua videmus mobile quiescere, donec aliquid in eis motum excitet. Tum communi animi notione, qua notum habemus, inter movens, & mobile esse relationem & subjectionem, quatenus id, quod mutatur, dependere censetur à suo motore; patet autem non esse relationem, dependentiam, ac subjectionem ejusdem ad se ipsum. Tum demum ex ipsius fontibus mutationis. Etenim per se subiectum mutationis est potentia privata actu; at verò per se causa efficiens mutationis est actus. Patet autem; quod privatio actus non potest esse per se actus, & cau-
sa

sa efficiens actus, alias *non esse* efficeret *esse*: Ergo necessario distingui debet movens à mobili, seu causa efficiens mutationis ab ejus subiecto.

Atque exinde confutata manet responsio, quæ peti posset ex fontibus Scoti; nempe in eo, quod mutatur, posse esse virtutem mutationis causativam, ut in pipere est virtus causativa caloris. Utur enim se habeat hac in parte opinio Scoti, non enervat vim nostri argumenti; quippe semper oportet, illam virtutem esse reipsa distinctam à subiecto, quod transmutat. Vnde vel illa virtus, quæ supponitur primus fons mutationum, est etiam per se mutabilis, vel non. Si non est mutabilis, jam tenemus id, quod quærimus, nempe motorem immutabilem, solumque discutiendum supererit, an illa virtus Primo motrix immobilis sit accidens, vel substantia; subsistens, vel recepta. &c. Si autem illa virtus motrix sit rursus mutabilis, jam oportebit, eam comparari ad aliam priorem, ut subiectum transmutabile ad suum transmutativum.

Unicum effugium superesse potest Atheis adversus efficacissimum hocce ratiocinium, nempe illud quidem satis demonstrare inesse rebus fontem quandam motus, ac mutationum: at illum non esse Deum, sed aut naturam, ut vult Plinius; aut elementa, ut vult Empedocles; aut; quod proprium semper fuit Philosophorum Atheizantium perfugium, Atomos, seu particulas infinitas in infinito spatio ab æterno, & in æternum innata sibi vi agitatae.

Sed facile excluduntur ab hoc effugio. In primis enim *natura* vacuum & inane nomen est, nisi determinetur ad aliquam primam naturam moventem. Elementa vero, cum ipsa mutationi, ac generationi obnoxia sint, aliundeque confect ex jam dictis, oportere primum fontem mutationis esse immutabilem, manifestè non possunt esse prima moventia. Porro Atomis, præter quàm quod sunt magna fabula, etsi darentur, ad summum haberent rationem materiæ, ut lapides respectu domus. Vnde præterea opportheret addere causam effectricem rerum, ac moventem illam materiam. Ut meritò Tullius reprehenderit ineptum philosophandi modum Epicuri, qui, cum Positis infinitis atomis immensam materiam quasi collegisset 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 verò quasi primum, æternumque hujus materiæ principium movens.

Sed facile confutatur. Et enim gratis admissa æterna gravitate atomorum, hæc esse non posset primus fons omnium.

omnium mutationum. Primo, quia cum gravitas sit virtus inhxrens substantiæ atomorum, non potest esse illis immutabilior, proindeque nec prima virtus movens immobilis. Secundo, quia cum subiectum ex se nequeat se reducere in actum, oportet assignare causam, quæ ab æterno fecit, ut substantia atomi, quæ ex se est subiectum capax gravitatis, esset actu gravis. Tertio 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, aliosque tam præclaros motus, quos in nobis experimur, oriri ex illa cæca, stupida, mortuæque gravitate? Furor est profectio, furor, negato Deo vivo & vero, quem natura inspirat, ratio demonstrat, totus Mundus prædicat, hæc portenta chimerarum loco ejus substituere, illisque absurdissimis principiis mentem, sapientiam, omnia bona accepta referre. At impiissimis hominibus hæc poena debebatur, ut qui optimum patrem, ac principem agnoscere recusant, tam vilibus primis principiis se se turpiter subiciant.

*Demonstratur existentia Dei sub ratione Primæ
Cause, Entis necessarij, Entis perfectissimi,
Supremi Moderatoris
Universi.*

SECUNDA demonstratio existentie Dei petita ex ratione primæ causæ hoc pacto confici potest. Manifestum est, in rerum natura quædam emci, cum antea non essent, id est, accipere esse ab alio, nempe à sua causa effectrice. Etenim nobismet conscii sumus, nos non semper fuisse, sed ab aliquo præexistente accepisse esse, quod & idem merito sentire possumus de aliis vilioribus anima nostra, nempe tellure, aqua, igne, imo astris ipsis, ac cœlis; quippe cum hæc sint imperfectiora mente & ratione in nobis ab aliquibus annis extorta & 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 à se, primæque 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, re ipsa nihil esset. Major nota est. Minor declaratur. Etenim non est aliud ab omnibus, non enim diceret omnia, si aliud supponeres præter illa: Ergo si omnia sunt

sunt ab alio, sunt ab eo, quod non est; seu, non est id, à quo supponuntur esse.

Responderi solet nomina Atheorum, omnia quidem divisive sumpta esse ab alio, non tamen collective, ut omnes homines singulatim sumptos esse quidem ab alio, ut Roboam à Salomone, Salomonem à Davide, Davidem à Jesse, Jesse ab Obed, & sic in infinitum procedendo versus aeternitatem; ceterum ipsum genus humanum à nulla alia causa extra se posita esse causatum, quia nunquam cepit.

Sed hæc responsio puerile est effugium, ad quod antiqui illi Philosophi, etiam si qui Deum negavere, non recurrerant; quippe qui omnino persuasum habuerant, necessariò admittendum esse in rebus aliquem primum essendi fontem. Primo, quia tota collectio entium ab alio, seu effectuum, est ejusdem rationis, ac singula; nihilque illis addit; quam numerum. Pater autem, quod numerus effectuum non excludit causam, sed quanto magis multiplicantur effectus, tanto magis surgetur necessitas causæ: Ergo si intelligi nequit unus effectus sine causa, ita nec à fortiori infinita collectio effectuum. Secundo, quod ex sui ratione dicit non esse à se, nunquam incipiet esse, nisi sit aliquid extra illud, à quo esse accipiat; Sed ex sui ratione 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. Tertio, difficilius est esse per totam aeternitatem, quam per annum; Sed ea, quæ sunt ab alio hoc anno, nunquam fuissent, nisi fuisset aliquid extra illa, à quo accipere esse: Ergo à fortiori collectio entium ab alio esse non potuit per totam aeternitatem, quin fuerit extra illam causa aliqua aeterna dans illi non modo esse, sed etiam perennem illam essendi successionem. Sicque luce clarius demonstratum manet, admittendam esse causam essendi aeternam, à qua sint, quæ sunt ab alio. Quod ratjocinium duobus verbis complexus est Propheta Regius: *Sitote*, inquit, *quoniam Dominus ipse est Deus; ipse erit nos, & non ipsi nos*. Quasi diceret, ut nos nobis esse non dedimus, ita nec ullus unquam hominum. Unde querendus est aliquis generis nostri Author, cui acceptum esse, & nos & quicumque fuere homines, debeamus; quique ob id sit Deus noster.

Tertia Demonstratio petita ex dote entis necessariè sic breviter conficitur. Impossibile est, ut omnia sint contingentia, cum enim contingens sit, quod possibile est non esse, possibile esset non fuisse, imò nihil esse potuisset, quia quod possibile est esse, non potest sibi dare

dare *esse*: Ergo oportet, dari in natura immobilem essendi basim, cui necessario competat *esse*; imo quæ sit ipsum *esse* subsistens. Non enim ei necessario, & à se competeret *esse*, si esset solum subiectum essendi, & non ipsum *esse*, quia omnis essendi potentia ab alio existente in actu debet habere *esse*: ex se enim est privatio *esse*, quam repugnat esse causam ejus affectricem, aut formalem.

Antiqui Athei videntur, ad id respondisse, necessariam illam, æternamque essendi basim non aliam esse, quàm materiam. Verum cum materia non sit nisi essendi potentia, saltem formaliter in quantum est materia, nisi corresponderet æternæ materiæ, æterna quæque causa efficiens, ac dans illi, *esse*, non esset ab æterno, nisi æterna quædam essendi privatio. Unde hæc in parte peccarunt apertissime contra prima Philosophiæ fundamenta, materiam sine causa effectrice sibi proportionata inducentes.

Quarta Demonstratio petita ex ente infinitè perfecto, ita proponi potest. Cum in rebus aliæ aliis perfectiores sint in essendo, ut animalia plantis, 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 cum ea, quæ possunt esse, non sint possibilia, nisi quatenus continentur in existentibus, res perfectissima omnium, cum in alia contineri repugnet, non est aliquid merè possibile, sed necessario debet esse existens.

Neque dicas, rem perfectissimam non esse aliquam unam, sed totum rerum summam. Etenim, quia in ipsa summa una res est perfectior alia, 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, illa sola negata, negetur Deus. Quapropter Athei censerent illi omnes, qui etiam admittant primum fontem motus, primam causam, ens necessarium, ac perfectissimum, negant tamen, illud esse intellectu præditum, ac regere naturam, ut Epicurei, & ex Antiquis naturalistis aliqui. Cæterum ut hæc demonstratio magni momenti est, ita non tam humano ratiocinio, quam publico totius naturæ testimonio, constat. Quippe per se notum est, res effectibus præesse summam, perfectam-

etiamque rationem moderatricem, in quibus relucet omnes agentis perfectissimè intelligentis, ac sapientissimè universa disponentis characteres. Aliàs enim, quod absurdum est, tribueretur effectibus causa, à qua se totis abhorrent; & denegaretur illa cognata ac germana, quam se totis exigunt; Atqui in dispositione Mundi, ac effectibus naturæ relucet omnes agentis propter finem characteres: Ergo Mundo, & Naturæ præstiterit causa agens propter finem, id est, sapientissima & intelligentissima. Minor, in qua sola est, difficultas, fuit à nobis satis luculenter demonstrata in *Phyfica* agendo de *Causa Finali*, ut nihil necesse sit jam satis inculcata repetere. Vide ibi.

*Adduntur quedam confirmationes,
solvanturque objectiones
Authorum.*

PRæter has quinque illustres demonstrationes, exsistentia Dei potest aliis rationibus confirmari: sed quas brevitatis causa indicasse sufficiat.

Prima petitur ex consensu omnium ætatum, ac nationum Mundi, ac veluti communi conspiratione in agnoscenda, colendaque Divinitate. Ecquæ enim tanta vis tot homines, tam in aliis dissentientes, in hac sententia colligavit, coegitque etiam sapientissimos, & independentiæ avidissimos, ut Divinitatis dominium sponte, constantem, latique agnoscerent, si totum chimericum esset? Planè ea alia non fuit, quàm ipse Author naturæ Dei, qui sui notionem omnibus infudit, ut totius vitæ rationalis præcipuum fundamentum.

Secunda peti potest ex ipsa anima nostra, quam sentimus ratione, sensu libertateque præditam esse, divinumque aliquid respirare, ac corporibus, naturaliter præminere, imo dum illis jungitur, præsidere ac dominari; nec tamen proflus independentem esse, sed alicui subiacere, & qui & eam effecerit, & corpori a ligarit, & legibus quibusdam astrinxerit, &c. Quis igitur est author hujus animæ? Quis eam corpori huic mortali præfecit? Quis alligavit? Quis etiam repugnantem coerceat? Quis ei corpus aptavit? Quis subiecit? Quis utrique utriusque tantum amorem inspiravit? An agens irrationale, ac corporeum? At ipsa naturaliter præminet corporibus, repugnatque irrationale rationali essendi, vivendique, atque omnium perfectionum principi-

264. IV. Partis Philosophia. Disp. II. Quest. I.
cipium esse. Agnoscamus igitur Patrem illum spiri-
tuum, & rationis fontem, eumque non mortuum, ac
irrationalem, sed perfectissime vivum, ac intelligen-
tem.

Tertia repeti potest ex analogia Mundi cum homi-
ne. Quippe sapientissime celebrarunt Antiqui, *hominem
esse Mundi quoddam compendium*. Ut igitur anima præ-
est corpori, & ratione sua illud regit; ita par est æsti-
mare, totam hanc molem corporum in unum univer-
sum, ut plura membra in unum corpus, adunatam sub-
esse alicui universali rationi. Neque enim ratio no-
stra regens corpus tot, tamque insignibus indiciis se
proinde prodit extrinsecus, ac ratio illa suprema regens
Mundum. Quippe nimium felices sumus, si in compo-
nendis nostris negotiis, Mundi, Naturæque ordinem
vel à longe passim imitari.

Quarta demum, ne plura acumulem, repeti potest
ex illis ipsis, qui Deum ignorant, aut negant. Quip-
pe primi sunt homines stupidi, ac tantum non bestii-
ni: nam inter omnes politiores populos Divinitatis no-
ritia, & cultus semper florere. Secundi vero sunt ho-
mines aut atrabiliosi, & quodam furoris æstro corre-
pti, qui immanem hanc impietatem, ut non vulgaris
ingenii audaciam affectant. Aut facinorosi, ac perdi-
tissimi conscientia, qui ut omne humanum, divinum-
que jus liberius violent, exstirpatis cæteris æqui, ac
boni columinibus, hoc postremum totius bonæ vitæ fun-
damentum in corde suo subvertere nituntur. Aut scio-
bi, quidam re ipsa inepti, sed usque ad insaniam super-
bi, ac præfidentes, quibus heroicum quoddam facinus
videtur certissima quæque audacissimè pernegare. Aut
voluptuosi, ac vitæ mollitiæ perditæ, quorum mens se-
pulta in carne & sanguine nihil divinum potest sapere.
Aut demum scurræ, ac ridiculi nebulones, nullius fru-
gi, nullius nisi ad malignas nugas ingenii, toti ad te-
ria & optima quæque facetiis corrumpenda geniti. Ex
hac hominum colluvie, ex his humani generis oppro-
briis emergunt Athei, qui omnes sublato, negatoque
Deo, maligne exsultant, ut de quodam egregio faci-
nore, instar seditiosorum civium optimo principe, ac
rei publicæ parente obruncato.

His omnibus addi possent illustres confirmationes ex
ordine gratiæ peritæ. Sed hoc genus argumenti totum
Theologicum est, à quo proinde abstinemus; quippe
cum ad veritatem tam apertam demonstrandam ea pau-
ca, quæ de fontibus naturæ depromptimus, sint suffi-
cientissima.

Nunc ad objectiones pergamus. Quamquam in hinc
admo-

Admodum sunt, quæque nullam aliam vim habent, quam vel in audacia proponentium, qui ut suas fabulas confidentissimè divendunt, ita quidquid suæ perfidiæ adversatur, pertinacissimè inficiantur; vel certè in imbecillitate audientium, qui innata quadam cordis humani improbitate, cum in veris, ac optimis, dogmatibus, non nisi multis argumentorum arietationibus desigi valeant; minime probabililitatis statu in prærupta falsitatem, ac malignarum opinionum faciliè abripiuntur. Sed ut se habent hæ rejectiones, referendæ nobis sunt, ac refutandæ.

Igitur objici potest primò. Res tanti momenti, ut esset Deus, non debet induci in rerum natura sine gravissimo fundamento, male enim consuleretur liberati hominum, itantus, tamque timendus Dominus eorum, cervicibus gratis imponeretur; Atqui rationes, quæ Deum probant, esse sint efficaces, non tamen omnino convincentes sunt, quippe videntur solvi posse: Ergo non videtur admit-

Secundo. Si existeret Deus summè bonus, nihil male fieret; non enim summè bonus est, qui mala impedire non vult, aut non potest; Atqui plurima mala sunt: Ergo non datur Deus summè bonus.

Tertiò. Nemo prudens patitur ibi à subditis irrogari injuriam, si prohibere possit; Sed ab impiis, & blasphemis videmus impunè irrogari injuriam Deo: Ergo videtur non exsistere Deus, qui illos coercere 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 esse Deus, qui hec curet.

Quintò. Si esset Deus, curaret utique homines, neque proinde sineret, eos tot ærumnis misere confici: Ergo nullus esse videtur.

Sextò. Verus Deus vero suo cultui provideret, ac proinde tot religiones erroneas non permetteret; Atqui innumera sunt inter se pugnantes, ac genus humanum miserum in modum discerpentes: Ergo aut Deus non est, aut certè homines non curat.

Hæ, similisque fursuris argumentationes sunt, quas Athei jactare solent, ut invictas demonstrationes; At quis sanæ mentis non videt, puerilia ratiocinia esse, quæque comparatione gravissimarum rationum, quibus stabilitur exsistentia Divinitatis nullius prorsus momenti habebantur. Atque ut in singulis, quàm faciliè confutari possint, ostendamus.

Resp. Ad primum, 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, quam ut ab oculis amoliantur motiva, quibus ad Deum reduci possent; cum è contra toti sint in exaggerandis iis, quæ suæ perfidiæ tantisper favent. Addo tamen præterea, hominem bonum, ac minimè protervum, etsi essent minus, quam sunt, valida hæc argumenta, debere iis libenter acquiescere; quia Deus non est aliquid grave & onerosum, ut illi ineptè calumniantur, sed optima, convenientissima res, quæ cogitari, ac optari possit, proindeque digna, quam omnes boni cupiant existere. Sed radix totius mali est, quod Athei, cum sint pessimi, optimi principis potestatem, ac censuram reformidant, ut rei iudicem quantumvis bonum. Atque idcirco nullum non moliantur lapidem, ut illum recusent. Quam melius foret, ut omnes boni esse satageremus, atque tales, in quibus nemo bonis quidquam valeret reprehendere. Planè tunc sentiremus Deum, non esse formidabilem Dominum, quem nobis expediat non esse; sed magis optimum patrem, quem totis votis nobis præfesse cupiamus. Qui sunt huiusmodi, facile agnoscunt, quam validis argumentis stabilita sit Dei existentia.

Resp. Ad secundum, decere summum bonum, ut ea mala non impediat, ex quibus majora bona redundant. Unde nihil mirum, si Deus, licet optimus, non omnia mala tollat, ne majora bona impediat; præcipue, quia ita fert conditio rerum ob originale nihilum.

Resp. Ad tertium, Dei sapientiam decere, ut unumquodque regat juxta suam conditionem. Cum igitur homo ex naturæ suæ conditione sit liber libertate defectiva, opportuit, ut tantisper sibi permitteretur, suæque frueretur libertate, etiam si illa esset aliquando abusus in contemptum Dei. Non enim contemptus ille nocet Deo; sed magis suo tempore punitus ejus justitiam commendabit.

Ad quartum resp. Res humanas, plerumque male administrari, quia administrantur ratione humana, quæ plerumque deficit; sed corrigetur suæ tempore à ratione divina. Neque interim præjudicium sit bonis, quia injuriæ ipsæ transeunt illis in illustrem materiam virtutis: Vnde non sunt jacturæ, sed semina copiosa messe suo tempore compensanda.

Ad quintum resp. Admodum ingratum esse, qui videre nolit, quanta bona hominibus largita sit divina benignitas. Quod si quibusdam malis permixta sint, ea ferè omnia proficiuntur ex malignitate hominum divinis beneficiis, ac sua libertate abutentium ad se se magis devorandum,

dum, ac divevandum. Sed ecce Epicureos in hac parte sibi egregiè contradicentes. Quippe ex una parte celebrant miseras humanas ad eliminandam Divinitatis providentiam; cum aliunde jactitent, nemini male esse, nisi propter suam insipientiam, naturamque nobis bonorum plusquam satis semper tribuere ad bene, beatèque vivendum.

Ad sextum resp. Deum satis providisse cultui suo, tum per lumen naturale, quod nos Dei agnoscendi, amandique continuo admonet; tum per specialem instructionem, quam primis parentibus commisit posteritati tradendam, atque identidem collapsam restauravit. Sed hominum foecordia, & malitia in causa est tot errorum utrumque lumen extinguentium, quatenus alii quidem seducere gessiunt, alii vero seduci. Quam pruriginem, ut docet Theologia, & confirmat experientia, malus quidam genius inflamat. Vnde ex eo argumento, nihil quidem adversus Dei providentiam colligi debet, sed tantum conjectandi locus datur, genus humanum scelere quodam in omnes vulgato iram Dei potuisse provocare, atque idcirco propria nequitia, ac maiorum geniorum potestati esse permittum.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Attributis Dei, ac parissimum de Deo creatura.

DEmonstrata Dei existentia, ac posita communi illa divinitatis notione, qua 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 solum, & ut ajuut, crassa Minerva delibemus.

In primis, cum tantopere celebraverimus actum & potentiam, ut constitutiva entis, sequitur manifestè, Deum esse actum purissimum, plenissimamque essendi actualitatem nulla potentialitate dilutam. Quippe cum in compositis ex actu & potentia essendi, oporteat, potentiam reductam fuisse ad actum essendi ab aliquo existente in actu non enim ex se ipsa reducta esse potest, cum magis ex se ipsa dicat privationem actus, cum nuda capacitate illum ab alio recipiendi. Ergo primum essendi principium, scilicet Deus, non potest esse per constitutionem potentia & actus, sed per omnimodam actualitatem.

Secundo sequitur, Deum esse unicum & infinitum. Quia actus non finitur & multiplicatur, nisi per potentiam, in qua recipitur, ut supra ostensum est: Ergo

Nesse divinum est actus irreceptus, erit unicus, & infinitus.

Tertio 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, & qua moveri possit.

Quarto sequitur, Deum esse æternum, quia æternitas est mensura entis omni ex parte immutabilis.

Quinto sequitur, Deum esse immaterialem & spiritua-lem. Est enim actus purus, ac proinde omnis materialitatis expers.

Sexto sequitur, deum esse intellectu, & voluntate præditum. Quia istæ perfectiones conveniunt substantiis spiritualibus. Ergo sicut Deus est maximè spiritualis, ita & maximè intellectualis.

Sequitur septimo, Deum esse libertate præditum, proindeque omnia liberè producere. Quia libertas est proprietas, & perfectio voluntatis.

Sequitur octavo, Deum esse summe bonum. Quia continet in se plenitudinem omnium perfectionum, quas communicat creaturis.

Sequitur nono, Deum esse omnipotentem. Quia cum contineat totam essendi plenitudinem, omnia potest intra lineam entis. Non potest tamen contradictoria, quia contradictio destruit ens.

Sequitur decimo, Deum esse immensum, & ubique præsentem, ac omnia cognoscentem. Cum enim sit hominum causa, necesse est, ut ubique sit præsens, & omnia cognoscat, sicut peritus artifex cognoscit sua artefacta. Verum his leviter delibatis, solum tantisper dicendum de emanatione rerum à Deo: quippe de qua identidem mentio nobis incidit in decursu Philosophiæ.

Igitur, cum omnes, qui Deum agnovere, illum semper habuerint, ut omnium aliorum causam & Dominum, non omnes tamen eodem modo intellexerint hanc rerum à Deo emanationem. Quippe aliqui, cum non satis caperent immensam Dei potestatem, putavere, huic emanationi præsupponendam esse materiam, quam proinde æternam habuere; & ex qua Deus cuncta conficeret. Alii verò è contra, non modo Deo, sed etiam aliis rebus potestatem attribuere producendi aliquid ex nihilo. Ut utrumque confutetur.

PRIMA CONCLUSIO.

DEVS creavit omnia, etiam materiam primam.
 Probatur ratione D. Thomæ. Causa universalis
 entis

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 materia prima comprehenditur sub linea entis; est enim potentia ad essendum: Ergo non solum omnia alia, sed etiam materia prima est causata à Deo.

Confirmatur. Tum quia Deus est universalior causa, quam cætera entia ab ipso producta: Ergo debet minus præsupponere, quam ipsa. Atqui cætera pleraque entia solum præsupponunt materiam primam, ex qua suos effectus producant: Ergo Deus non debet illam supponere. Tum quia Deus producit entia immaterialia, ut Angelos, qui non producuntur ex aliqua materia, sed ex nihilo: Ergo potest educere suos effectus de nihilo, ac proinde causare totum id, quod est in rebus, etiam materiam primam.

SECUNDA CONCLUSIO.

Nulla creatura potest creare per modum causæ principalis. Ita S. Thom. 1. par. quæst. 45. ar. 5.

Probatur 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 vero declaratur. Etenim ens sub universalissima ratione entis est effectus proprius Dei; oportet enim, universalissimæ causæ assignare universalissimum effectum.

TERTIA CONCLUSIO.

Creatura non potest esse instrumentum physicum ad creationem. Ita S. Thomas 1. par. quæst. 45. ar. 5.

Probatur ejus ratione. In tantum aliqua causa cooperatur instrumentaliter alteri, in quantum per aliquam actionem sibi propriam attingit subjectum, circa quod operatur causa principalis; Atqui nulla creatura potest habere actionem attingentem subjectum ipsius creationis: Ergo non potest instrumentaliter creare. Minor constat. Quia creatio non supponit subjectum. Major vero declaratur. Si enim instrumentum non ageret per actionem sibi propriam circa tale subjectum, non posset dici instrumentum, quia nihil ageret ad effectum causæ principalis.

Confirmatur utraque conclusio. Nulla virtuseductiva

est ullo modo creativa. Patet ex terminis. Creativum enim est, quod agit ex nihilo; educivum vero, quod agit ex præsupposito subiecto: Atqui omnis virtus recepta in creatura est educiva: Ergo nullo modo est creativa. Declaratur minor ex S. Thomæ 1. par. quæst. 45. ar. 5. ad 1. Cum enim omnis virtus, quæ est in creatura, sit participata ab aliquo subiecto, nihil amplius facere potest, nisi ut subiectum aliquid participet: Atqui facere, ut subiectum aliquid participet, est educere: Ergo, &c.

Obj. 1. Ex S. Augustino tractatu 72. in Joannem. *Majus opus est, ut ex impro justus fiat, quam creare celum & terram*: Sed creatura potest esse instrumentum physicum justificationis impii: Ergo & creationis. Secundo ad creationem non requiritur virtus infinita: Ergo sufficere potest virtus creata, Probatur antecedens. Effectus creationis est finitus: Ergo non exigit virtutem infinitam.

Resp. Ad primum cum D. Thomæ 1. 2. quæst. 113. ar. 2. distinguo majorem: Justificatio est majus opus, quam creatio, quantum ad substantiam operis, concedo; quantum ad modum productionis, nego. Quamvis enim gratia, per quam justificamur, sit dignissima creaturarum, quia tamen sit ex præsupposito subiecto, quantum ad modum fiendi non est tantum 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 & entitative, concedo; formaliter & in ratione effectus, nego. Quamvis enim res creata sit finita, v. gr. musca, attamen cum fiat per creationem, debet terminare virtutem respicientem ens sub universalissimâ ratione entis, ideoque infinitam. Unde etiam musca sub ratione entis creari est effectus exigens virtutem infinitam. Adde præterea ex D. Thomæ 1. par. quæst. 45. ar. 3. ad 3. *Quod si tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita*. Ita nulla est proportio nullius potentie ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Unde effectus creationis ex modo fiendi est infinitus.

QUÆSTIO SECUNDA

De Angelis, & Anima separata.

ARTICULVS PRIMUS.

De Angelis.

Angelus vocat Dionysius, *Mundissima divinitatis specula*, eo quod in illis divinæ cognitionis claritas, ut solis fulgor in speculo, respondeat. Nulla ferè natio est, quæ non noverit Angelos, quamvis cæca gentilitas eos cum Deo confunderet, Deosque vocaret; ex quo Idololatria pullulavit. quæ adorabat simulacra malis Angelis dicata. Circa Angelos disputant Theologi. Metaphysicus vero solum quædam faciliora prælibat, scilicet an dentur, quo modo intelligant, & invicem loquantur, & ad corpora se habeant.

PRIMA CONCLUSIO.

Dantur in universo 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.

Probatum tamen conclusio, quæ modo est doctrina Ecclesiæ. Omne agens intendit perfectè assimilare sibi effectum suum, quantum ejus conditio patitur: Sed Mundus assimilaretur perfectè Deo, nisi darentur Angeli: Ergo dantur. Maior patet, præcipuè de Deo, qui condidit mundum, ut in illo representaretur. Minor vero probatur. Tunc opus censetur perfecte simile agenti, quando imitatur ipsum secundum id, per quod agit. Sed Deus causat Mundum per modum agentis intellectualis & incorporei: Ergo debent dari in Mundo creaturæ incorporeæ & intellectuales, quæ representent Deum quantum ad spiritualitatem & incorporeitatem omnimodam.

Si vero dicas, dari animam rationalem, quæ hanc Dei spiritualitatem satis representat, contra instatur. Nam anima rationalis est solum imperfectè incorporea & spiritualis, siquidem emendicat cognitionem intellectualem à

sensibus, & est capax informandi corpus: Ergo præter ipsam dari debent in Mundo substantiæ perfectæ spirituales & intellectuales. Probatur sequentia. Ut enim acutè ait Cajetanus, natura est magis sollicita de rebus perfectis, quàm de imperfectis. Unde si producit substantiam spirituales imperfectam, à fortiori debuit producere aliquam perfectè spirituales.

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 hujusmodi spiritibus, ita ut per aera rotarentur; linguis, quas nunquam didicerant, loquerentur; res absentes manifestarent, &c. quæ omnia fieri non possunt, nisi à spiritibus illis separatis, qui dominantur corporibus: Ergo dantur hujusmodi spiritus incorporei.

SECUNDA CONCLUSIO.

Angeli intelligunt per species à Deo infusas, in quibus res omnes naturales clarissimè cognoscunt. Vnde non discunt, sed in illis speciebus omnem veritatem, cujus sunt capaces, intuentur. Loquuntur vero invicem per directionem conceptuum, in quantum 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 immediate collocantur, & à quo immediatè receperunt intellectum suum; proindeque species intelligibiles, quibus perficitur.

Secunda 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 colligitur, quod inter Angelos debeat dari communicatio cogitationis, sicut & inter homines; alias non possent invicem conversari, nec proinde societatem 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.

TERTIA CONCLUSIO.

Angeli præfunt corporibus omnibus, fibique formare possunt corpora aerea, in quibus licet non exerceant opera vitæ, attamen omnia, quæ rebus vitalibus competunt, exercere possunt secundum apparentiam.

Prima pars probatur. Cum 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 modo Angelis corpora, sed etiam ob eandem, quam diximus rationem, gubernantur ab illis. Vnde S. Augustinus lib. 83. qq. dicit, *quod unaqueque res visibilis in hoc Mundo habet Angelicam potestatem sibi præpositam*. Et Gregor. 4. dialog. quod in hoc Mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.

Secunda vero pars constat ex Scripturis & Historiis; sequiturque ex præcedenti, si enim Angelus præest corporibus, quid obstat, quominus aerem v: gr: possit movere, addensare, figurare, & ad nutum formare.

Tertia verò pars ex eo constat, quod opera vitæ necessario exigant formam vitalem. Angeli autem non possunt esse formæ vitales corporum: unde nequeunt exercere opera vitæ, nisi secundum apparentiam juxta illud Raphaelis ad Tobiam: *Videbar vobis manducare, & libere; ed ego cibo invisibili, & potu, qui ab hominibus videri non potest, utor.*

ARTICVLVS SECVNDVS.

De Anima separata.

CVM Anima rationalis immortalis sit, ut demonstravimus in fine Physicæ, proindeque corpori superflua, consequens est, duos habere status, Conjunctionis scilicet, & Separationis. De primo statu agit Physicus. At secundus ad Metaphysicum spectat. De eo multa ex revelatione didicimus, pauca ratio investigare potest. Hæc quibusdam conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO.

In intellectus, & voluntas formaliter insunt animæ separatae; potentia vero sensitiva solum radicaliter.

Prima pars constat. Nam intellectus & voluntas sunt Facultates immateriales, quæ subiecto corporeo non insunt,

M 5 sed

sed in ipsa animæ substantia resident, ut individua eius, ac cuiusvis spiritualis substantiæ proprietates.

Secunda pars probatur ratione S. Thomæ Quæst. de Anima, ar. 19. Corrupto subiecto corrumpitur facultas in eo residens: Sed facultates sensitivæ non sunt ipsa anima, ut in subiecto, sed in animali, unde brutis conveniunt: Ergo perempto animali destruuntur: Ergo non manet formaliter in anima separata, sed solum radicaliter, quatenus ipsa est eorum radix, ac principium, quo illas habebat compositum:

Obi. Anima separata sensibilibus obiectis afficitur: Ergo sentit. Consequentia constat. Antecedens colligitur ex variis Scripturæ locis, ut Lucæ 16. ex illis verbis Animæ Divitis Epulonis: *Pater Abraham, misere me, & mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam & refrigeret linguam meam; quia crucior in hac flamma.*

Resp. Distinguo antecedens: Anima separata sensibilibus obiectis afficitur, ut motivis sensuum, nego; ut instrumentis divinæ iustitiæ, veris quidem, sed miris modis, ac longe aliter, quam cum erat in corpore, eam torquentibus, concedo. Hæc tamen tormenta, ut cætera spiritualia, Scriptura nobis explicat per sensibiles affectus, immo per organa corporea, quæ tamen constat nulla inesse animæ separatæ. Vnde, ut ex eo scripturæ loco non sequitur, animam, linguam, & digitos habere, ita nec propriè dictos sensus, sed solum aliquid, quo dolore possit, nempe voluntatem, quæ ut in corpore, sic extra corpus doloris & gaudii capax est.

SECUNDA CONCLUSIO.

Anima separata retinet habitus & species cognitionum, quas habuit in hac vita.

Constat ex Scriptura. Nam Lucæ 16. dicitur ad Divitem in inferno positum, *Recordare, quia recepisti bona in vita tua.* Recordatio enim est usus scientiæ & specierum olim impressarum. Probatur vero ratione S. Thomæ 1. p. quæst. 89. ar. 5. Ut species & habitus sensitivi recipiantur in corporeis organis, ita & spirituales in mente, ut in proprio subiecto: Sed mens manet: Ergo & habitus, ac species spirituales.

Dices. Morbo plerumque aboletur omnis prius parta cognitio, ut certis constat experimentis: Sed mors quovis morbo maiorem mutationem inducit: Ergo omnem in vita partam cognitionem abolet:

Resp. Distinguo maiorem: morbo aboletur omnis prius parta,

parta cognitio, quantum ad id, quod habet in organis corporeis, concedo; quoad id, quod est in mente, nego. Vnde sanata ægritudine aliquando ex integro redit scientia. Vidit senem, cui appoplexia rerum præteritarum memoriam eripuerat, quique sanatus ea diu caruit; ac iterum in similem morbum incidens, cum sanitate memoriam ex integro recuperavit. Adde luculentius experimentum ex mortuis miraculo suscitatis, quorum anima cum scientiis & speciebus suis ad corpus rediit. Non ergo mors eas abolet.

Instabis. Harum specierum nullas usus esse potest in anima separata: Ergo non remanet. Probatur antecedens. Nam ita pendet à phantasmatis, ut iis anima uti nequeat, nisi per conversionem ad phantasmata: unde turbata imaginatione nullus est earum usus.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo 3. Pendet à phantasmatis, pro statu conjunctionis, concedo, pro statu separationis, nego. Modus enim utendi specie sequitur modum essendi animæ. Vnde sicut speciebus supernaturaliter infusis anima in corpore posita utitur cum quadam habitudine ad phantasmata propter conditionem status, ut notat S. Thomas Quæst. de Anima, ar. 15, licet ex illis non pendeant, ito speciebus naturaliter acquisitis in corpore anima separata utetur sine habitudine ad phantasmata, licet ex illis pendeant pro statu conjunctionis. Itaque, inquit S. Thomas 1. p. qu. 89. ar. 6. *Secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit, qua prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem anima separata.*

TERTIA CONCLUSIO.

Anima separata, præter species, quas ex hac vita detulit, alias infusas à Deo recipit, quibus ejus vis intellectiva completur.

Probatur. Mens nostra ut à sensu, ita & à Deo species accipere potest, ut constat in prophetia, ecclasi, & raptu. Porro quandiu posita est in corpore, conversa est ad sensibilia; subit enim conditionem aliarum animarum corpori unitarum, unde ut illa cognitionem suam à sensibilibus objectis excipit. At vero dum separatur à corpore, avertitur à sensibilibus, & convertitur ad intelligibilia; subit enim statum intelligentiarum separatarum: Ergo, ut illa, à fonte intelligibilium specierum pro sua capacitate species hauriet.

Dices . Si anima naturaliter posset à Deo species suas accipere , ut Angeli , frustra uniretur corpori ad eas sensibus colligendas .

Resp. cum S. Thoma , animam licet utroque modo queat species habere , ac per eas intelligere ; attamen connaturalius , ac quodammodo perfectius intelligere per species à sensu derivatas , quod hæc distinctius ei res repræsentent , quam illæ , quas à Deo accipit per infusionem , saltem naturali iure . Hæc enim , cum res repræsentent magis in universali , confusorem in ea notitiam ingenerant , ob exiguum ejus lumen . Sicut videmus , eos , qui modico mentis lumine præditi sunt , res in universali propositas confusius percipere ; distinctius vero , cum illis in particulari explicantur . Itaque Anima exigit prius uniri corpori , ut per sensus rerum species sibi proportionatas accipiat , quas in statu separationis infusa species magis perficiunt , & elevant , ut mox dicemus .

Q V A R T A C O N C L U S I O .

Species infusæ complent & elevant eas , quas anima secum detulit , ita ut quanto plura noverit in hac vita , tanto plura cognoscat in altera . Vnde in illis , iunctis suis , quas secum detulit , cognoscit singularia , quæ gessit , aut novit , dum viveret ; ut Dives Epulo Luca 16. meminit fratrum suorum . Cognoscet præterea Angelos , & ordinem Mundi in communi . Non tamen particularia , quæ aguntur in hoc Mundo , saltem naturaliter , sed solum quantum & quatenus ei Deus voluerit revelare .

Conclusio est S. Thomæ 1. par. qu. 89. & probatur ejus principio . Quidquid recipitur , ad modum recipientis recipitur . Vnde unaquæque substantia spiritalis ad Deum fontem specierum conversa haurit species de illius plenitudine juxta proprium modum , conditionem & exigentiam . Porro anima per separationem à corpore unitur superioribus intelligibilibus : Ergo oportet , ut notitiæ , quas hinc detulit , uniantur cum superioribus notitiis rerum spiritalium , quas de novo accipit , & sic eleventur , ac quantum ad id , quod sibi deest , compleantur . Vnde per species illas infusas acquisitis junctas repræsentabitur animæ quidquid scire debet pro suo statu . Porro nosse debet ea omnia , ad quæ per præcedentem cognitionem & affectionem determinata fuit ; aut quæ ad eam pertinent , ut ordinem universi , cujus pars est ; aut quæ specialiter ad illum novum statuum spectant , ut angelos , cum quibus conversari debet . Illa vero , quæ in hoc sæculo geruntur

geruntur, amplius ad eam non pertinent, quia iam est extra hoc seculum. Attamen Angelis ea, quæ sunt in hoc Mundo, representantur in eorum speciebus, quia naturaliter sunt ministri divinæ providentiæ: itaque hæc pertinent ad eorum ministerium.

Quæres, an Anima separata possit movere corpora.

Resp. Animam separatam habere quidem vim aliquam movendi corpus. Hæc enim omni spiritali naturæ cognata est. Hæc tamen virtus naturaliter determinatur ad proprium corpus, quod est proprium eius mobile, ut inquit S. Thomas. Vnde non habet naturalem habitudinem ad alia corpora, & sic anima separata non videtur naturaliter ea posse movere, ut possunt Angeli, quorum vis motiva non est sic determinata ad aliquod corpus, sed omnibus eminet. Attamen nihil vetat, ut ordinatione divina ulterius extendatur hæc vis motiva animæ. Vt videmus, alias animæ potentias extendi divinitus ultra con naturalem spheram, ut intellectus ad videndum Deum. Vnde concessione Divina fieri potest, ut anima separata quodcumque corpus moveat. Ac eo pacto legimus in historiis. Animas Sanctorum apparuisse in assumptis corporibus, opem tulisse hominibus, & alia eiusmodi perfecisse cum motu locali corporum. Quamquam dici potest, hæc facta ab Angelis earum nomine; attamen non repugnat & ab ipsis animabus esse facta.

QUÆSTIO TERTIA

De Influxu Dei in causas secundas.

CVM de Deo Creatore, ac nobilioribus creaturis dictum sit, nunc agendum de Divino influxu in res iam creatas. Duplex distingui potest. Nam alius respicit esse, diciturque *Conservatio*; alius *operari*, qui variis nominibus exprimi solet, prout variè sumitur, ac in genere dici potest influxus causæ primæ in secundam. Priori influxu creatura dependet à Deo, ut ens secundum à primo ente; posteriori, ut causa secunda à causa prima. Per primum habet creatura, ut actu sit; per secundum, ut actu operetur. De conservatione vix ulla est quaestio. Constat enim & concedunt omnes, creaturas, ut sint & in esse persistant, egere continuo influxu Dei, quo subtracto in pristinum nihilum statim colla-

collaberentur. At circa modum, quo Deus influit ad actiones & effectus causarum secundarum gravissimæ, ac celeberrimæ. his præcipue temporibus, excitata sunt controversiæ. Porro cum causa secunda, libera, de qua præcipue hic agi solet, duobus modis spectari possit, in ordine scilicet pure naturali, tum vero in ordine gratiæ; atque in utroque statu egeat influxu Dei, ut agat, eo posteriori modo quæstio ad Theologos spectat; at priori modo ad Philosophos. Ut rem tanti momenti accuratius expendamus, eam octo articulis ita complectemur, ut nos quantum fieri poterit, intra proprias, id est naturalis ordinis, metas contineamus, iis, quæ ordinem gratiæ spectant, ad Theologos remissis. In 1. quæstionis statu, ac varias opiniones referemus. In 2. Terminos, qui in hac quæstione in usu sunt, explicabimus. In 3. Inquiremus, an possibile sit, Deum ita influere in causas secundas, ut eas ad agendum prævia motione applicet. In 4. An re ipsa sic præmoveat. In 5. An & quomodo Deus voluntatem moveat ad actum peccati. In 6. Naturam & vim divinæ motionis explicabimus. In 7. Solvemus objectiones, quæ adversus eam fieri possunt. In 8. Concordiam efficaciam divinæ illius motionis cum libertate explicabimus, ac ea in re Thomistarum sententiam ab Hæreticis omnium remotissimam esse ostendimus.

ARTICULVS PRIMVS.

Aperitur quæstionis status, ac varia de Influxu divino sententia referuntur.

CAusas secundas ad agendum egere divino influxu vel ipsi primæ notæ Gentiles Philosophi agnovere, apud quos tritum fuit: *Secunda moventia non movere nisi mota à primo; Causas secundas non agere nisi in virtute primæ, &c.* Scriptura sacra id apertè docet, cum passim Deo ut causa primæ tribuit effectus naturæ, ac voluntatis. Job. 10. *Mantus tua, Domine, fecerunt me & plasmaverunt me.* Isai. 26. *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.* Et ipse Deus Ezech. 36. *Faciám, ut in præceptis meis ambulatis.* 1. Ad Corinth. 12. *Omnia Deus operatur in omnibus.* Ad Philipp. 2. *Operatur in nobis velle & perficere.* Joan. 1. *Omnia per ipsam facta sunt, & sine ipso factum est nihil, &c.*

Durandus in 2. Diss. 1. quæst. 5. censet, hunc Dei in causas secundas influxum non alium esse præter eum, quo Deus res omnes creavit, eisque vim agendi contulit, ac continuo conservat.

Verum

Verum ab omnibus rejicitur & merito. Nam hæc opinio Scripturæ testimoniis adversatur, ut etiam expendit S. Augustinus lib. 5. de Genesi ad litteram, cap. 20. Sunt, qui arbitrantur, inquit, tantummodo Mundum ipsum factum à Deo, cetera jam fieri ab ipso Mundo, sicut ille ordinavit & jussit, Deum autem ipsum nihil operari; ac deinde allatis adversus eam opinionem variis Scripturæ testimoniis concludit. Mover itaque Deus occulta potentia universam creaturam suam, eoque motu illa versata, dum Angeli jussa perficiunt, dum circumveniunt sidera, dum alternantur venti, dum vireta pullulant, &c. explicat secula, quæ in suos cursus non explicarentur, si ea ille, quæ condidit, provido motu administrare cessaret.

Repugnat etiam rationi. Nam Deus, ut est primum ens, ita & prima causa: unde ut ens creatum pendet ab eo in essendo, ita & causa creata in operando. Operari enim sequitur esse, ac illi commensuratur. Unde Apostolus ut rem notam in Areopago Atheniensi statuit, Deum non solum esse, sed & alia omnia omnibus dare, quod verum non foret, si solum daret esse, non vero actu operari. Ipse, inquit, dat, omnibus vitam, & inspirationem, & omnia. Ac rursus: In ipso enim vivimus, movemur; & sumus; non utique ut in loco ambiente, sed ut in causa suo influxu in nobis operante non solum esse, sed & vivere, ac moveri, quod ad operationem pertinet. Id etiam luculentius constabit argumentis in hujus quæstionis decursu expendendis.

Nec urget, quod pro sua opinione affert Durandus, Effectus proprios causæ secundæ vim ejus non excedere, proindeque ad illos sufficere; nec dici posse, an Deus eadem, vel diversa actione eos cum creatura producat.

Ad. 1. enim resp. cum S. Thoma Quæst. 3. de Potentia, art. 7. Causam secundam sufficere in ordine suo, qui non excludit dependentiam ab alia superiori. Ad 2. vero resp. ex eodem S. Thoma ibidem, causam primam etiam eadem operatione effectum attingere, quæ attingitur à causa secunda, quatenus operatio causæ secundæ est ab ea per virtutem Dei, ut operatio instrumenti est etiam à causa principalis. Nihil enim prohibet, quin una & eadem actio procedat à primo & secundo agente, ut dicit 1. par. qu. 105. ar. 5. ad. 1.

Constat itaque, causas secundas egere influxu Dei, non solum quo earum virtutes activas contulit & conservat, sed etiam quo & ipse aliquid confert, dum actu agunt. Verum cum duobus modis intelligi possit hic influxus: primo ex parte effectus tantum, per modum simultaneæ & externæ cooperationis, ita ut Deus simul cum causa secunda eundem effectum producat, nihil influendo in ipsam causam;

causam; ut cum quis cum alio navem trahit, non aliquid socio confert, sed cum socio in navem agit; secundo etiam ex partæ causæ, per modum prævi influxus in causam secundam, quo Deus eam ad agendum moveat, compleat, & applicet; ut cor cæteris membris vigorem prævium influit, quo ad suas functiones excitantur & complentur: ingens est controversia, quoniam ex his modis se habeat divinus Influxus.

Et quidem Veteribus omnibus solenne fuerat, ut hunc influxum explicarent etiam per modum interioris virtutis, qua Deus occulta potentia movet universam creaturam suam ad agendum, ut mox relatus S. Augustinus loquitur; qua moventia secunda à primo movente mota cætera movent, ut loquitur Aristoteles; quæ recepta in causis secundis, juxta cujusque modum eas complet, elevat, & applicat ad agendum, ut millies repetit Sanctus Thomas.

At nupero seculo aliter visum Molinæ. Is in Libro, cui titulus est *Concordia*, & in Commentariis in quæstionem 14. primæ partis, ar. 13. disputat. 6. ingenuè fatetur, S. Thomam sensitse, Deum movere & applicare causas secundas ad agendum, ut mox dixi; at id sibi non probari; quippe hunc motum & influxum Dei in causas secundas esse commentitium; nullaque ratione probari; atque adeo Deum non in causam, sed cum causa in ejus effectum influere per modum causæ partialis cooperando; ut equus equo currum trahenti, & nauta nautæ cimbam impellenti cooperatur. *Concursus Dei generalis*, inquit 1. part. quæst. 14. art. 13. Disp. 6. non est 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: Cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe & à Deo est, & à causis secundis; sed neque à Deo, neque à causis secundis, ut à tota causa, sed ut à parte causæ, quæ simul exigit concursum & influxum alterius; non secus, ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque eorum.

Ex quo patet, iuxta Molinæ, ac Seditatorum eius sententiam, Deum non efficere, ut causæ secundæ agant, sed solum agere, cum illæ agunt. Atque ita, si res suis nominibus exprimantur, in ea opinione Deus agentium motor non est, sed cooperator; nec dux actionis, sed socius; nec prima agendi causa, sed agentium concausa; nec dat illis agere, sed solum cum illis dat effectum esse; nec illis utitur, sed potius illa ipso: Non enim ea
appli-

applicat, quod utentis est, sed ab eis applicatur. Unde cum creatura rationalis eo indifferenti concursu Dei recta potius, quam male utitur, & illum ad bonum opus applicat, non creatori tribuendum, sed creaturæ, ut etiam ipse Molina fatetur in suis Commentariis ad primam partem quæst. 19. art. 6. disput. 3. ubi concedit, ex sua doctrina proficisci, ut virtutis actus, qui solo Dei generali concursu, & particulari arbitrio fit, non in Deum, sed in nos ipsos, tanquam in causam particularem, atque liberam ad illum determinantem referendus sit. Itaque, quod sumus, ac bene agere possumus, Deo quidem tribuendum; at quod boni viri sumus, ac bene agimus, nobis adscribendum, ut Seneca & postea Pelagius docuere. Atque vel hinc constat, in quæ præcipitia hic dicendi modus, qui prima fronte plerisque adeo commodus videtur, tandem perducatur.

Verum huius sententiæ Sectatores, cum Deo munus applicandi, ac determinandi creaturam in ordine Physico denegent, addunt tamen, id præstare, maxime in ordine gratiæ, per motiones morales, etiam prævias, tum exteriores, ut prædicationes, exempla bonorum, &c. tum interiores, ut sunt sanctæ cogitationes, inspirationes, illustrationes, &c. quibus allicit, ac excitat creaturam rationalem, quæ sola propriè hocce motionis genere capax est. At illud notandum, inde nihil speciale Deo tribui, cum non modo boni Angeli, sed etiam ipsi Dæmones hocce genere motionis moralis voluntatem movere possint.

Altius, ac diguius de influxu divino Thomistæ sentiunt. Docent cum tota Antiquitate, ac primatibus Theologis & Philosophis, Deum non modo cum causis agere. sed etiam, ut illæ agant influxu suo, efficere, eas ad agendum applicando; atque ita non modo cum illis, sed etiam per illas omnia efficere; ut integrè verum sit illud 1. Joan. nempe non modo sine ipso factum esse nihil sed etiam per ipsum omnia facta esse. Quod sine dubio longe amplioris est virtutis. Si enim Deus non causarum socius, est sed principis & dominus, eis utens ad suæ providentiæ finem; ac vere primus motor, primaque causa, à qua non modo effectus, sed & causæ omnes dependent. Vnde ut cor iure primi viventis membris omnibus, eorumque facultatibus vitæ vigorem & agendi efficaciam confert eo influxu, quo substracto statim labescunt, & ad suas functiones torpent; sic Deus, ut primum agens toti naturæ, ac agentibus omnibus, eorumque virtutibus activis ultimam agendi actualitatem influit, intima quadam, & ad omnem actionem, effectumque prævia vi, quæ substracta virtutes omnes activæ languescerent, ut iure in
sa.

facris Ecclesiæ hymnis vocetur *Rerum tenax vigor*. Eo universali influxu vivificata omnia pro cuiusque dispositione, ac conditione suas vires exferunt, ut supra relat^{us} S. Augustinus expendit, Angeli iussa perficiunt, sidera circumeunt, vireta pullulant, animalia generant, &c. quatenus, ut ille ait, hæ causæ *providæ motu administrata*, Deo non solum cum iis, sed etiam per eas agentⁱ, ad finem divinæ providentiæ famulantur. Hinc quidquid boni est à causis secundis, Deo ut proprio authori iure tribuitur; si quid mali & defectus, in ipsas refunditur, quod ab ejus influxu ipsæ deficiant. Ut animæ organa sua vivificantⁱ, quidquid rectè per ea sit, adscribitur; at si oculus caliget, si tibia curva claudicet, non animæ, sed organi vitium est.

Hinc influxum, quatenus causas secundas ad agendum movet, complet, & applicat, Thomistæ *Premotionem Physicam* vocant, voce quoad usum aliquatenus nova, quo ad sensum vetustissima. *Motionem* quidem, quia eo veluti impulsu cuncta ad agendum promoventur. *Pream* vero, quia omnem creat agentis actionem natura & causalitate præcedit. *Physicam* demum, ut eam quatenus agentia libera afficit, à motione morali distinguant. Non enim in objecti propositione sita est, sed in activa causarum applicatione. Solet etiam dici *Prædeterminatio Physica*, quod ad agendum determinet, & applicet.

Sunt tamen, qui præmotionem illam Physicam admittant quidem, autoritatum & rationum pondere convicti; at eam nolint esse prædeterminationem, quod, inquit, ad agendum hunc potius, quàm alium actum hæc generalis motio non determinet. Verum hi frustra de voce litigant. Nam sic hæc motio generalis sit, nulla vis creata eam subterfugiet, sed ad omnia omnino pari jure se se extendet. Cum itaque causa secunda sua virtute se determinat, id sanè non præstabit, nisi ea universali & omnia pervadenti motione applicata; sicque ea motio determinativa rectè dicetur, quod per eam fiat, ut ipsa causa se determinet.

Nec refert, quod aiunt, potius hanc motionem determinari per causas secundas, ut non semel docet S. Thomas. Dicendum enim, ut etiam ipse se explicat, determinari passivè, ut à subiecto recipiente, quatenus in unoquoque agente recipitur, & operatur juxta modum ejus. Deus enim unumquodque movet & perficit iuxta propriam dispositionem. Non vero activè ita ut actione sua causa secunda divinam motionem applicet adhuc potius, quàm ad illum effectum. Nam cum per eam causa quævis suam omnem habeat efficaciam, palam est, in eam nul.

Nullam exercere efficientiam; atque ita activè omnes causas determinat divina motio, eas à potentia ad ultimam agendi actualitatem transferendo; ipsa vero sit à nulla determinatur. Quippe ipsa est ultima actualitas in linea operandi, quæ à nulla formaliter & activè determinatur, sed solum passivè, ut à subiecto recipiente, quatenus quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Hæc aperta mens S. Thomæ. Hæc omnium vere Thomistarum doctrina, ex ipsa notione huius motionis clarè sequens. Unde vel omnino negandum cum Molina, causas secundas moveri à Deo, vel admittendum, etiam prædeterminari, eo quo diximus, sensu. Porro sub ea, & per eam causa libera seipsam determinat, at non ipsam. Verum hæc posterius. Itaque hæc motio etiam determinatio, imo *prædeterminatio* jure dici potest.

ARTICULUS SECVNDVS.

*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 significant.

Concursus simultaneus, ut ab illis, qui eum solum admittunt explicatur, est influxus, per quem Deus causis secundis cooperatur, in quantum cum illis eundem effectum producit, illudque idem, quod creatura producit tanquam causa inferior ac limitatio, ipse quoque attingit & producit, tanquam causa superior & universalior. Vnde concursus ille non movet, nec applicat intrinsecè causam creatam; imo non recipitur in illa, sed tantum in effectu, ideoque per illum Deus nihil intrinsecè ponit in agentibus creatis, nec proprie facit, ut faciant, sed facit, cum faciunt. Est præterea talis concursus de se insuficiens, & indifferens ad producendum, vel non producendum effectum, & ad istud potius, quam aliud ponendum; ideoque ut esinax sit, & hunc potius, quam alium effectum producat, expectat creaturæ cooperationem, cui etiam sic se attemperat & accommodat, ut cum igne ignem, cum planta plantam, cum volente volitionem, cum nolente nolitionem, cum alio aliud efficiat. Vnde ex eo ratio reddi non potest, nec cur creatura agat potius, quam non agat, nec cur istud potius, quam aliud efficiat.

Pramotio 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 solum obiectivè, ac moraliter, alliciendo & suadendo, sed etiam physicè & active, interius 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 prius natura, quam ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, & omnis causa suo effectui, ideo motio illa dicitur *prævia motio*, seu *pramotio*, quam ritè comparaveris illi impulsui, quo voluntas movet potentias sibi subditas, quo anima vivificat organa vitalia, quo Cælum & sidera movent arbores ad fructificandum, quo manus movet baculum, & artifex securim, licet 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 completur & applicatur, cui proinde non solum effectum suum debet, sed etiam propriam in productione effectus cooperationem.

Motio tandem moralis est invitatio quædam obiectiva nihili imprimens voluntari, sed solum eam metaphoricè movens & trahens per modum allicientis suadendo, illustrando, deprecando, comminando præcipiendo, consulendo, &c. quomodo ait Poeta:

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; cum tamen ista moveant hominem. Imo aliquando bruta animalia istis moventur, in quantum cognitione aliqua prædita sunt.

Ex his habes definitiones & discrimina triplicis illius motionis. Definitiones quidem. Nam motio moralis est, Propositio obiecti ad agendum invitantis, sive talis propositio interius fiat illustrando, sive exterius sensibilia obiecta, quibus voluntas sollicitari nata est, offerendo. Concursus simultaneus est influxus, quo Deus agit, non in causam secundam, ut agat, sed in effectum simul cum causa secunda, eum scilicet attingendo sub altioribus, & universalioribus formalitatibus, dum creatura illum sub limitationibus attingit. *Pramotio* autem physica est influxus, quo Deus præviè, acti-

activè & intrinsecè applicat causam secundam ad agendum.

Discrimina verb. Nam motio moralis solum invitat ad agendum ; physica vero intrinsecè & activè applicat ad agendum . Concurfus autem simultaneus creaturæ agentis cooperatur . Prima movet solum objectivè , per modum finis aliciendo . Secunda movet effectivè , per modum agentis applicando . Concurfus vero simultaneus nullatenus movet causam , sed se habet solum , per modum concausæ cooperando & adjuvando . Movere moraliter possunt omnes creaturæ , præcipuè verb. 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 verb. simultaneè , 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 ipsis cooperando difficiliora tabellæ lineamenta perficiat simul cum discipulus facilliora expedit , erit concurfus simultaneus . Ita quoque Deus dum bonum præcipit , suadet , consulit voluntati , camque præmiis , & pœnis excitat ad agendum , sive per suos predicatorum , sive per pias lectiones , sive per interiores illustrationes , sive motio moralis . Dum voluntatem interiorius & activè applicat , movet , & inclinât ad amplectendum bonum , est motio physica . Dum nobis agentibus cooperatur , altiores formalitates operis attingendo , est concurfus simultaneus .

Verùm circa duo postrema , concursum scilicet simultaneum , & præmotionem physicam , queri potest primò , an non semel admissa præmotione superfluat concurfus simultaneus , proindeque illi , qui tenent præmotionem physicam , negare debeant dari concursum simultaneum ab ea distinctum , utpote inutilem .

Respond. Concursum simultaneum probe explicatum debere ab omnibus admitti , etiam ab iis , qui præterea ponunt præmotionem physicam . Ratio est , quia non solum causæ secundæ dependent à Deo , ut primo motore & applicatore omnium virtutum activarum , sed etiam quæcunque in rerum natura sunt , ab eo immediate attinguntur , ut à prima causa , quæ tamen non excludit causalitatem agentium creatorum . Unde non solum.

solum admitti debet divinus quidam influxus in causas secundas, quo ad agendum in ordine suo moveantur, ac applicentur, quique est ipsissima præmotio, sed præterea necessarius est alius quo Deus tamquam prima causa immediate 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 comprehendendi soleant ab Authoribus, præcipue antiquis, sub communi vocabulo *Divini influxus*, attamen re ipsa distincti sunt, ac diversi; quia prævius recipitur in causa secunda, quam applicat ad agendum; simultaneus vero in effectum, quem producit, saltem eo modo, quo recipi dicitur. Primus cessat cessante causalitate agentis creati: secundus perseverat, quandiu menet effectus productus: & ut in productione rei habet munus influxus effectivi, sic ea in *esse* perseverante habet munus influxus conservativi. Primus nihil de effectum attingit, quod & agens creatum non attingat, quia eatenus effectum attingit, quatenus causam secundam ad illum attingendum complet, & applicat. At verb secundus quasdam formalitates in effectum attingit, quæ à causa creata non attingitur, quales sunt ex quæ prima causa ita singulariter respondent, ut ab inferioribus nequeant respici. Ejusmodi est in primis materia prima in rebus corporeis, quæ a solo Deo immediate creatur. & licet deinceps conservetur eadem actione, quæ 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* absolute, ac simpliciter sumptum in omnibus rebus est immediate à divino concursu. Ut enim profunde adverit D. Thomas 1. par. q. 45. ar. 5. ad 1. & 3. cont. Gent. cap. 66. causæ creatæ non producant *esse* absolute, sed solum ipsum applicant ad hoc subiectum. Unde *esse* rerum, ut productum absolute, soli virtuti divinæ correspondet; ut verb adustum de tali subiecto, correspondet virtuti agentium creatorum, à Deo tamen motorum. Et ideo solus Deus est immediata causa, cur res sint; agentia verb creata sunt causæ, cur res ab ipsis productæ taliter *esse* participent. Unde annotante eodem S. Doct. præsupponunt semper subiectum capax tali, & tali modo participandi *esse*, de quo possint illud educere.

Dixi autem expresse in responsione, *concursum simultaneum probe explicatum ab omnibus admitti debere*; quia ut à Molina, ejusque Affeglis explicari solet, ita ut scilicet

licet sit quidam influxus partialis, insufficiens, & quodammodo dependens à creatura, non solum non est necessarius, sed etiam indignus, qui primæ causæ adscribatur. Et quidem partialis esse non potest; nam oportet, Deum in ratione primæ causæ, ac eo in ordine totum effectum attingere, cum nihil in eo sit, quod ejus causalitatem subterfugere possit: unde influxus ille, quo effectum attingit, est totalis in suo ordine, proindeque, ut ait D. Thomas 3. cont. Gentes, c. 70. *Non sic idem effectus causæ naturali & divinæ virtuti attribuitur, quasi partim à Deo, partim ab agente naturali fiat, sed totus est ab utroque secundum alium & alium modum.* Vnde Opusc. 1. cap. 23. rejicit expresse exemplum Molinæ comparantis concursus Dei, & creaturæ duobus portantibus idem pondus, vel trahentibus eandem navim, ut videas, Adversarios longissime hac in re à D. Thomæ mente aberrare. Concursu 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 ait S. Thomas 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 ejus virtus. Ergo ex hoc non dependet à creatura, sed solum à se dependentem constituit.

Verum rogabis secundo, 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?

Respond. Ex D. Thomæ mox relato, quia alio & alio modo respicitur à Deo, & à creatura: à creatura quidem, ut ab agente proprio, & sub ratione particulari talis entis; à Deo vero, ut à causa universalissima rerum, & sub ratione entis, absolutè, ac simpliciter. Vnde sub diversa ratione attribuitur causæ primæ & secundæ. Nam causalitas unius ordinis non impedit, nec excludit causalitatem alterius, quamvis sit totalis in suo ordine. Id totum exemplo sensibili declarari potest in tecto domus, quod portatur, & à parietibus tanquam à proprio, ac particulari suo fulcimento, & præterea à telure, tanquam generali omnium corporum basi, ita ut quodlibet ex illis duobus sit totali 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 potius cum eo concurrat ad talem sub-

sten-

mentationem: ita Deus, licet sit sufficiens, & totalis causa totius entis, proindeque totum ens ex se profundat, attramen non impedit, quin in entibus à se productis unum dependeat ab alio, tanquam à causa proxima, sed potius id ipsum facit, concurrente utroque præfato modo cum propriis, ac secundis causis ad productionem effectuum.

ARTICULUS TERTIVS.

Possitne Deus de potentia absoluta causas secundas tum liberas, tum necessarias, physicè promovere & 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 Aversariis Divinæ omnipotentiae reverentia perculsi non audent negare, Deum posse causas secundas, etiam liberas, physicè premovere sine libertatis præjudicio; sed dicunt, id minimè necessarium esse, eo quod causa libera possit seipsam applicare, ac determinare. Alii verò negant, etiam divinitus posse voluntatem moveri præviè & physicè, sine libertatis præjudicio: rati, suæ sententiæ columen præcipuum funditus ruere, si semel admitatur, possibile esse voluntatem præmoveri à Deo salva libertate. Sed mirum est, homines adeo 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 salva ejus libertate posse applicare præviè, physicè & infallibiliter ad id, quod sibi placuerit.

PRIMA CONCLUSIO.

DEUS potest Physicè præmovere causas naturales ad agendum.

Hanc conclusionem nemo potest negare salva Fide, quam 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 pos-

possunt physicè applicare virtutes naturales, ut dum tempestates cient, urbes evertunt, morbos inferunt, passiones excitant, Phantasiam conturbant, poterit à fortiori Deus virtutes creatas applicare, cum, ut dicit Scriptura; *In manu ejus sint omnes fines terra & in ejus ditione universa sint posita*, cujus imperium sentiunt omnes creaturæ, quique demum est Rex universorum, ut ipsa movere & applicare ad nutum possit.

SECUNDA CONCLUSIO.

Deus non solum causas necessarias, & naturales, sed etiam liberas potest physicè præmovere, applicando scilicet eas activè, præviè, infalibiliter & intrinsecè ad operationem. Conclusio sequitur ex præcedenti. Nec enim Deus minus dominatur voluntati humanæ, quam cæteris creaturis. Attamen quia cardo difficultatis ipsi incumbit.

Probatur 1. Autoritate Scripturæ, dicentis Proverbiorum 21. *Corda hominum esse in manu Dei*, ut quo voluerit, illa inclinet; & Isaia 10. *Deum uti voluntate hominum*, sicut artifex utitur securi, 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, durum, & rebellem vestram voluntatem mutabo in voluntatem docilem & obedientem, & faciam, ut in præceptis meis ambuletis, & judicia mea custodiatis & opere mini.* Quibus verbis, pluribusque aliis, quæ infra magis ponderabimus, Scriptura sacra luculenter exprimit efficaciam divinæ voluntatis ad movenda corda hominum supremumque dominium, quo Deus potest etiam activè, intrinsecè, ac infalibiliter inclinare nostras voluntates, id est, physicè præmovere. Hinc S. Augustinus toties inculcat: *Deum habere cordium, quo voluerit, inclinandum omnipotentissimam potestatem.* Et in Enchir. cap. 96. *Quis, inquit, ita desipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, in bonum convertere non posse?* alias, ut ipse discurret Enchiridii cap. 65. *periclitatur ipsum nostre fidei confessionis initium, qua nos in Deum omnipotentem credere profiteamur, nisi possit Deus facere, ut aliquid velimus; idque per motionem efficacem & potentissimam.* Imo, ut idem dicit de Corrupt. & grat. cap. 14. *Deus magis habet in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi homines.* Ergo, ut etiam expresse dicit S. Thomas qu. 22. de Verit. ar. 8. si homo possit se ipsum libere applicare ad agendum, poterit à fortiori Deus. Vnde idem S. Thomas 1. p. qu. 111. ar. 2. *Philos. R. P. Gandin. IV. Pars. N* hanc

hanc Deo tribuit prærogativam, ut possit movere voluntatem, non solum persuadendo, id est, moraliter, sed etiam activè, interius inclinando ad id, quod voluerit, id est, physicè & infallibiliter. Sed utriusque Sancti Doctoris loca exactius infra expendemus.

Probatur 2. Conclusio ratione fundata in triplici principio S. Augustini & S. Thomæ. Ille potest, nedum moraliter persuadendo, sed etiam physicè applicando, movere voluntatem; cujus voluntas est efficacissima, qui supremum dominum 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 verb, præter quàm traditur à S. Augustino & S. Thoma, quos suis locis infra citabimus, probatur quantum ad omnes partes.

Et primò quidem demonstratur ex efficacia divinæ voluntatis: ut enim ait S. Thomas 1. par. q. 19. ar. 8. ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet non solum ut res fiant, sed etiam ut fiant eo modo, quo vult fieri; Atqui nisi posset applicare physicè & prævie voluntatem ad liberè volendum, non posset facere, ut res fierent eo modo, quo vellet fieri: Ergo potest physicè & prævie applicare voluntatem ad liberè volendum.

Probatur etiam eadem major ex secundo capite, scilicet supremo Dei domino supra nostram voluntatem. Si quidem domini est, uti re sua id est, applicare eam ad operationem: usus enim, ut definit S. Thomas nihil aliud est, quam applicatio rei ad operationem: Ergo cum Deus sit supremus voluntatum Dominus, poterit eas applicare ad operationem.

Probatur demum ex tertio, scilicet ex eo, quod Deus sit creator voluntatis, quia ille, qui est autor voluntatis, potest eam transferre de uno ad aliud, eam interius inclinando per modum causæ efficientis, ut loquitur S. Thomas quæst. 22. de Verit. ar. 10. & 1. 2. quæst. 70. ar. 1. Atqui Deus est author voluntatis: Ergo potest eam activè inclinare ad volendum, transferendo ab uno actu in alium, id est, physicè præmovere; nihil enim aliud sonat physica præmotio. Minor est de fide. Major vero declarari potest ex D. Thoma, apud quem perpetuo inculcatur. Inclinatione enim sequitur naturam: unde sicut ab eo datur, qui dat naturam, ita & illi manet semper perfectè subdita, ut eam, prout libuerit, imutaret, ac verset. Cum igitur voluntas sit inclinatio naturæ intellectualis, datur à Deo, qui est author rerum spiritualium, eique soli ita subditur, ut possit ab eo inclinari ac flecti, ut ipsi libue-

rit. Hanc rationem egregiè ponderat D. fulgentius lib. de Incarnat. & Gratia, cap. 29. ubi ait: *Itane 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 1. 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 tribuunt prærogativam dignam auctore 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 vero 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 vero simultaneus est indifferens, id est, non magis inclinans ad agendum, quam ad non agendum; expectat enim, iuxta Adversarios, voluntatis humanæ cooperationem: Ergo nec motio moralis, nec concursus simultaneus salvant divinæ voluntatis efficaciam. Quod etiam non sufficiant ad supremum dominium supra corda hominum, probatur. Supremum dominium non salvatur per motionem & concursum humanæ voluntati subditum, sed solum per concursum, qui sibi subdat humanam voluntatem, Atqui motio moralis secundum 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 potius hoc ab ea expectat. Motio vero moralis desumit suam efficaciam à voluntate humana, in quam nihil possunt persuasiones, commotiones, blanditiæ, & aliæ motiones morales, nisi sinat se ipsam moveri. Quod demum ex illis nulla Deo tribuatur prærogativa digna auctore voluntatis, probatur; & in primis de concursu simultaneo. Nam cooperari alicui rei convenit indifferenter & causæ & non causæ talis rei; Atqui concursus simultaneus est cooperatio Dei cum voluntate: Ergo per concursum simultaneum nulla tribuitur prærogativa Deo ut auctori voluntatis. De motione etiam morali idem evidentiùs constat, siquidem Angelus, quamvis

non sit author voluntatis, potest tamen eam moraliter movere; imò sæpe nostra improbitate sit, ut motiones morales, quibus Diabolus nos movet tentando sint efficaciores, quàm quibus Deus nos movet: sæpe enim homines facilius credunt Diabolo tentanti, quàm Deo bona suadenti: Ergo ex illa motione nulla Deo tribuitur prærogativa digna authore voluntatis.

Repones, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physicè & præviè, ut volunt Thomista; sed tunc voluntatem non fore liberam.

Sed impugnatur responsio, primo urgendo authoritates relatas. Nam Scriptura, D. Augustinus, & D. Thomas agnoscunt voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem: quia illi, de quibus Deus dicebat, facturum, ut in suis præceptis ambularent, sine dubio libere in illis erant ambulaturi, alias nihil meruissent. Itidem S. Augustinus, siue dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, siue corda hominum inclinare in bonum, semper loquitur respectu operum bonorum & meritoriorum, opus autem nec bonum est, nec meritorium, nisi sit liberum. Et tandem S. Thomas expressè in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis, ut possit non solum facere, ut faciamus, sed etiam ut liberè faciamus, id est, ut eum motione divinà quantumvis efficaci libertatem conservemus: Ergo potest Deus nos movere physica illa applicatione illæsa libertate.

Secundo impugnatur urgendo ratione. Deus est Dominus & author voluntatis etiam reduplicativè ut libera est, id est, sine præiudicio libertatis: Ergo potest eam activè applicare ad actum ut liberum. Sed falluntur hanc in parte Adversarii, quod concipiant Dei motionem ad modum cuiusdam virtutis è diametro oppositæ voluntati, & contra ipsam militantis, quam renuentem fortior vincat, liget, & ut placuerit, etiam repugnantem trahat, non secus ac victor victum. Cum 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 intellectus, in quo ratio libertatis consistit: sicque per nos ipsos uberrimè agentes exsequitur, quidquid per ipsam Deus destinaverit, ut non semel annotat S. 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, prævièque appli-

applicet voluntatem ad libere volendum : Ergo id potest. Major patet . Minor vero ex eo constat , quod non satis appareat hæc implicancia . Quod enim Adversarii objicere solent, actum voluntatis sub illa motione fore liberum, ut supponitur , & tamen non fore liberum, abundè solvetur art. 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 milles repetit D. Thomas: Ergo liberè agit etiam sub motione & applicatione Dei, proindeque actus remanet perfectè liber .

ARTICULVS QVARTVS.

Promoveatur de facto Deus causas secundas .

Hic cardo difficultatis vertitur , an scilicet creaturæ ita Dei præmotione indigeant, ut sine illa nunquam operentur .

Negant Molina & ejus affectæ . Sententia vero affirmativa est omnium, qui Molinam præcessere , si tamen paucos excipias, qui Durandi opinionem, & alias omnino improbables secuti sunt : quam enim aliam teneo potuerunt nondum propalata inter Catholicos Molinæ sententia ? Præcipue cum 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 longius esset . Tenent præcipuè Orbis Academia, Salmauticensis, Lovaniensis, Duacensis, &c. Tenent præcipui Religionum Ordines, & demum omnes, qui sincerè profitentur, se S. Thomam sequi, physicam præmotionem, ut Scholæ Thomisticæ teneram agnoscunt . Accedunt quoque primates Societatis, ut Salmeronius, Toletus, Bellarminus, Pererius, Azorius, Cosmas Almannius, Henriquez, &c. quorum testimonia videri possunt apud R. P. Gonet . 1. 2. disput. 6. art. 2. §. 2. Imò nuper anno 1654. quidam primæ classis Jesuita in Universitate Viennensi publicè defendit : *Iterum iterumque esse possibilem qualitatem, quæ ex essentia sua physica & reali infallibilem consensum induceret salva libertate*, ut refert Caramuel. lib. 1. Theologiæ fundamentalis, cap. 1. nota 4. & plures, quos ut fieri solet, educatio implicuerat opinione contrariæ, ubi S. Augustinum & S. Thomam,

mam, eorumque invictissima fundamenta paullo accuratius examinarunt, sapientiores facti, illam ejurarunt, ut referunt Salmanticenses. Secutus ergo sanio-rem & maiorem partem.

C O N C L U S I O.

DEus non solum dedit & conservat virtutes activas causarum secundarum, & cum illis concurrat; sed etiam eas ad agendum applicat, applicatione prævia & physica, quæ recte *præmotio*, seu *prædeterminatio physica* nuncupatur.

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 continuo rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum prævium & physicum, utpotè qui causat ipsam rerum existentiam, sicut probat S. Thomas 1. p. q. 108. Ita quoque in ratione primæ causæ exteris omnibus influit ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, activè applicando virtutes operativas ad agendum iuxta cuiusque naturam & conditionem. Unde S. Thomas Opusc. 2. cap. 246. peregre inquit: *Quod 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 Vivificatur, Motor, Gubernator, & Vigor.* Hunc igitur influxum, hanc applicationem, qua Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, qua virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, qua omnibus ultimum agendi vigorem influit, vocamus *præmotionem*. Sic explicata conclusio.

In primis quantum ad priores partes, scilicet Deum dedisse & conservare omnes virtutes activas, est de fide; & supra demonstrata est, cum ostendimus, Deum esse primum omnium principium. Quod etiam simul concurrat cum causis secundis, modo conceditur ab omnibus, & probatum, ac declaratum fuit supra art. 2.

Ultima verò, ac præcipua pars, Deum scilicet omnes causas activè premovere, seu applicare ad agendum, probanda nobis est omni argumentorum genere. 1. Autoritate Scripturæ sacræ. 2. Autoritate Conciliorum. 3. Ex ipsius Ecclesiæ precibus, ac communi Fidelium consensu. 4. Autoritate Patrum. 5. Antiquorum Philosophorum. 6. S. Augustini. 7. S. Thomæ. 8. Rationibus. 9. Exemplis. 10. Ex inconvenientibus, quæ præmotione sublata sequuntur.

§. I.

Probatur Præmotio autoritate Scripturæ.

Inculcat sæpe nobis Scriptura supremum dominium, efficacissimam potestatem, & infallibilem illam motionem, qua Deus omnia sibi subiecit, etiam corda hominum, quæ immutat & transfert ab uno affectu ad alium, & applicat prout placuerit, applicatione, inquam, cui nihil resistit. Vnde Esther. 13. dicitur: *Dominus rex omnipotens, in cuius ditione cuncta sunt posita, 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, quàm dat applicationem agendi, iuxta Adversarios: Motiones vero morales sunt ex se inefficaces: Ergo iuxta Scripturam admittenda est physica præmotio. Loca omnia præsequi longius esset, hic solum quædam expendemus.

Illustris præcipue locus est Isaia 10. ubi Deus asserit, se movisse cor Sennacherib Regis Assyriorum, ut artifex suam securim, & manus baculum moveret. Vnde vocat eum, *Virgam furoris sui & baculum*; eiusque superbiam inculpans ait: *Numquid gloriabitur securus 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.* Quæ expressione clariore potuisset Scriptura physicam præmotionem nobis explicare, & dependentiam creaturarum causarum à Deo creatore; Neque dici potest, hic 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 est etiam locus Prov. 21. *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini est: quocumque voluerit, inclinabit illud.* Vides dominium Dei supra corda regum hic luculenter expressum per dominium agricolæ supra aquas, quarum rivulos per agrum sine vi derivat, eas vel coercendo, vel impellendo, prout placet; ita Deus habet in manu sua corda hominum, quæ vel cohibere, vel inclinare potest, ut vult, absque ulla resistantia. Vnde merito S. Augustinus de Correp. & grat. cap. 15. *Deus de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult facit.* Hoc dominio usus est Deus, dum irati Regis Assueri cor transtulit ab indignatione ad mansuetudinem, Esther cap. 15. ut notat, ac ponderat S. Augusti-

nus lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 20. Vititur etiam quotidie, dum non solum suadet interius inspirando, sed etiam immutat cor principium populi terre, ut dicitur Job. 12. cujus exemplum habetur in Saule: *Cui Deus immutavit cor aliud*, ut dicitur 1. Reg. cap. 20. Neque tantum principium, sed etiam omnium hominum, quorum corda applicat ad se, ut dicitur Jeremiæ 3. *Applicabo, & accedent ad me*. Vnde Jeremiæ 31. introducitur populus Dei dicens: *Converte me, & convertar, quia tu Dominus Deus meus*: ut indicetur motum cordis humani à Deo incipere.

Accedit celebris D. Paulli auctoritas 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, cum illa nihil operetur, sed solum ad operandum invitet; imo totam efficaciam mutuatur à voluntate consentiente: Ergo si solum Deus moveret nos motione morali, bonum opus non esset proprie Dei moventis, sed voluntatis consentientis, & vocem Dei audientis. Neque etiam intelligi possunt de concursu simultaneo; ut enim arguit S. 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 contrario 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 preparat, & preparatam adjuvat*: id est, non solum cooperatur voluntati agentis, sed etiam applicat eam ad agendum.

Id confirmant ea Scripturæ loca, in quibus aperte docet, omnia esse à Deo, & per eum fieri. Joan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil*. Ad Romanos 11. *Quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia*. 1. Corinth. cap. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* & cap. 12. *Operatur omnia in omnibus*: Ergo operatur ipsum influxum & cooperationem creaturæ, idque prævie: nam influxus, quo causa aliquid efficit, est eo prior natura & causalitate. Vnde Apostolus non dixit *operari omnia cum omnibus*, sed *in omnibus*: ut significaret, non solum creaturam, sed etiam quidquid entis & perfectionis in ea, vel ex ea est, esse opus Dei. Atque hinc excluditur quod reponi posset, Deum creaturæ influxum eatenus causare, quia vim activam, qua cooperatur & agit, primo contulit. Nam eo sensu jam non operaretur omnia

nia in omnibus, ut ponderat S. Augustinus Epist. 146. Deinde quis dixerit, patrem operari in oculo visionem, quod ab eo sit facultas, qua filius videt? Apertius id constet in causis liberis, de quibus præcipue loquitur Apostolus. Nam liberum arbitrium vi suæ creationis non habet, ut Deo concursum suum ad bonum opus offerenti, ac illud suadenti consentiat & cooperetur, potius quam dissentiat: Ergo si consentiat, hoc ex se habebit; id enim non fit, nec vi actionis creativæ, nec vi concursus indifferents, nec vi motionis moralis: Ergo habebit aliquid, quod non acceperit à Deo, & quod Deus in eo non operatur, quod est contra Apostolum.

Concludamus itaque, si veræ sint, ac minimè hyperbolicæ expressiones Scripturæ, quibus nobis commendat & explicat vim divini influxus, ut haberi debent circa controversiam, hunc talem esse, ut non solum Deus cum causis agat simul concurrente, sed etiam per causas, eas applicando, iisque ut sibi subditis virtutibus ad effectus suæ providentiæ utendo. Sic enim rectè intelligitur operari omnia, non modo cum omnibus, sed etiam in omnibus; omnia ex ipso & per ipsum esse, ac fieri; corda regum esse in manu ejus; se habere ad eum ut baculum in manu hominis, & securum in manu artificis, ab eo immutari, & applicari, &c. Hæc admissa præmotione integrè constant; negata, diminutè, ac improprie vix explicantur.

§. I I.

Probatur Præmotio ex Conciliis.

HVnc locum late urgent nostri Theologi. Nos eo pressius utemur. In Conciliis contra Pelagium habitis, præcipue Arausicano 2. decernitur, Hominem de suo nihil boni habere, sed quidquid boni habet, id à Deo illi tribui: Multa, inquit Concilium can. 20. In Istis mine bona sunt; quæ non facit homo: Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo. Nemo enim habet de suo, nisi mendacium & peccatum, ut subdit can. 22. Quo decreto radicitus extirpatur Heræsis Pelagii. Nam si quid boni, quantumvis exigui, ita homini vindicaretur, ut à Deo non acceperit, radix erroris retineretur, surculi tantum amputantur; Sed semota præmotione, contento solo concursu simultaneo cum motione morali, cooperari Deo in bonis operibus, quod sine dubio

bonum est, ideo quod bonos à malis discernit, non erit à Deo, sed ab homine: Non enim dici potest dari homini à Deo, quatenus ipse dedit liberum arbitrium, ita enim dicebat Pelagius: Nec per concursum simultaneum; hic enim non dat influxum creaturæ, sed expectat: Nec per solas motiones morales. quæ non dant consensum voluntati, sed magis ab ea exposcunt: Ergo juxta hæc Concilia admitti debet præmotio, qua propriè Deus præstat homini, ut sibi in bonis cooperetur.

Eandem admittendam ex Concilio Tridentino probari potest, ac quod fortè mireris, ex ipso eo loco, quem adversus illam plerique urgent. In sacra illa Synodo die 13. Januarii anno 1547. Sessione 6. Can. 4, contra Lutherum & Calatinum definitum est, *liberum arbitrium motum & ex citatum à Deo, cooperari divina 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 columnæ. Sic igitur argumentor.

Concilium admittit illam motionem, cum definit, voluntatem humanam cooperari, & cum illa retinere potentiam ad dissentium; Atqui Concilium ibi definit, voluntatem cooperari præmotioni physicæ, & cum illa retinere potentiam ad dissentium: Ergo ibi Concilium admittit præmotionem physicam. Major patet. Nam quod non est, non habet proprietatem: unde motioni, quæ non datur, non possumus cooperari, neq. dici cum illa retinere potentiam ad oppositum. Minor probatur. Concilium ista dicit, loquendo de illa motione, cui Calvinus & Lutherus dicebant non cooperari, & cum illa non retinere potentiam ad dissentendum; Atqui hæc est ipsa præmotio physica: Ergo Concilium ibi loquitur de præmotione physica. Minor est Adversariorum, qui Thomistis obijciunt, eos docere Calvini & Lutheri motionem, quamvis nunc adeo inepta recriminatione parcius uti soleant. Major vero 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 decideret. Et quæso te, si Titius contenderet, vineam sibi iniuste usurpatam à Sempronio, & Iudex definiret, domum esse restituendam, appositam esset sententia ad decisionem litis, quæ nulla est de domo, sed de vinea? At pariter si hæreticus contendit, creaturam non cooperari

perari præmotioni physica, ac cum illa non retinere potentiam ad dissentium, & Concilium definiat de alia motionem, ut de morali, aut simultaneo concursu, profectio nihil definit contradictoriè, sed adhuc definiendum restat, an motio illa, de qua loquitur hæreticus, auferat potentiam dissentiendi.

Argumentum validius erit, si tantisper hic duo ponderemus. Primum est, Sapientissimos Concilii Patres optime novisse, Calvinum & Lutherum, cum dicerent, motionem Dei absorbere voluntatem, ut nec cooperandi, nec dissentiendi locum ei relinqueret, locutos fuisse non de motione morali, aut simultanea primæ causæ cum secundæ cooperatione, sed de motione interiori physica applicativa voluntatis. Si igitur hæc physica motio aut minus admittenda, aut minimè cohærens cum libertate visa illis fuisset, an non connaturalissima pravæ hujus doctrinæ extirpandæ via erat, ut sanio rem aliam motionem commendarent, illam ut spuriam aut aperte damnaverent, aut certe minime retinerent? Atqui non modo non damnant, sed etiam retinent; nec retinent tantum, sed præterea ab impuris characteribus, quos illi assignebant hæretici, sedulo vindicant; vetantque, sacrum illum divinæ potentia radii intersectæ libertatis calumnia infamare: Ergo sua illa decisione omnino favent Præmotioni physica.

Alterum vero, illudque faventissimum est, quod Patres Concilii, qui decretum præfatum formavere, doctrinam præmotionis in suis scriptis expressè docuerunt. In primis enim Cornelius Musus Episcopus Ordinis Minorum, qui ejusmodi decretum disposuit, eam docuit lib. 2. de Divina Historia cap. 10. cuius cum auctoritas sit maximi momenti ad penetrandam Concilii mentem, idcirco placet ejus verba hic attexere: *Moventur, inquit, à Deo omnia tanquam à primo movente, quod nisi moveatur prius, necesse est, quod nihil omnino moveatur in rectam naturam.* Referuntur quoque Cardinalis Seripandus ex Ordine D. Augustini super cap. 8. Epist. ad Rom. Joannes Antonius Delphinus à Casali majori Ordinis Minorum Episcopus lib. 4. de Libero Arbitrio. Andreas Virga itidem Ordinis Minorum q. 11. de justificatione, & lib. 6. supra Trident. cap. 6. ubi vocat præmotionem, *ignotam divinæ virtutis applicationem, & voluntatis nostræ inflexionem & inclinationem.* Citatur Salmeronius ex primis sanctissimis Patriarchæ ignatii Sociis, disp. 19. In Epist. 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 vigintitres

inter Prælatos, novendecim inter Theologos, præter eos, qui à Principibus, præcipuè à Summo Pontifice missi sunt, qui omnes Thomistica doctrinæ principiis imbui non aliam aut in sacro Concilio, aut in libris à se conscriptis docere potuerunt, & quod majus est, illi idem magna ex parte fuere, quos deinceps exorta Molina opinio adeo vehementer commovit.

Urgentius adhuc argumentum ad evincendam Concilii Tridentini mentem pro præmotione physica desumitur ex Catechismo ejusdem Concilii. Nam illa motio est de mente Concilii Tridentini, quam tradidit in suo Catechismo; Sed Concilium Tridentinum ipsissimam præmotionem physicam tradidit in suo Catechismo: Ergo est de ejus mente. Maior est certa. Nam in Catechismo Concilii doctrina ejus continetur. Minor constat verbis ipsis Catechismi Tridentini l. par. de l. Symboli articulo n. 22. *Non solum Deus universa, quæ sunt, providentia sua tuetur, atque administrat, verum etiam, quæ moventur, aut aliquid agunt, intima virtute ad motum, atque actionem ita impellit, ut quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, preveniat 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, cum apud Athenienses annuntiaret Deum quem ignoranter colebant, non longè est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, movemur, & sumus. Potuissetne Thomista luculentius exprimere, & clarioribus coloribus depingere præmotionem physicam? Planè cæcum, aut protervum esse oportet, qui non videat, ipsissimam, quam tuemur, sententiam, ibi apertè fuisse traditam.*

Adversarii, cum hac autoritate se insigniter premi, ac penitus confici sentiant, triplicem solutionem excogitarunt. Primo, Catechismum non esse tantæ autoritatis, ut quem composuerunt ipsi Patres Ordinis Prædicatorum, nempe Leonardus de Marinis Archiepiscopus Laucianensis; Ægidius Foscararius Episcopus Murinensis, Franciscus Forerius Concilii Tridentini Secretarius, approbaveritque S. Pius V. ex eodem Ordine Pontifex.

Sed responsio temeraria est, atque idcirco ut sanctæ Sedi omnino injuriosa ex Præfatione Deirii Jesuitæ ad lib. D. squisit. Magic. jussu Summi Pontificis expuncta. Deinde advertere debuerant Adversarii; non solum à Sanctissimo Pontifice S. Pio V. sed etiam à Gregorio XV. insigni Societatis benefactore approbatum fuisse hunc Catechismum, & ab universa Ecclesie exceptum, ut genuinum Concilii Tridentini factum & interpretem.

Unde

Unde relicta illa solutione, ut quæ poenam magis, quàm longiorem impugnationem 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, alias eam negantes essent hæretici, quod absit. Satis est, quod Ecclesia in celeberrimo illo Catechismo sanam doctrinam fidelibus proponens, Thomisticam præmotionem tanquàm Catholicam sententiam, & ad explicandam Dei omnipotentiam omnino idoneam expenderit. Hi solum operæ pretium est ponderare eorum inscitiam & malam fidem, qui dicunt, præmotionem esse Alvaris & Bannesii, duorum Ordinis Præd. Doctorum, qui post Concilium Tridentinum scripsere, inventum. Quibus adhuc non modò ineptiores, sed maligniores longe sunt, qui apud ignaros mustitant, præmotionem physicam esse a Concilio Tridentino damnatam, & parum diversam a sententia hæreticorum. Plane dedecet viros, ne dicam Catholicos, sed bonæ fidei vestigium retinentes, tam insulsis uti calumniis.

Respondent tertio aliqui, qui amant luci meridianæ tenebras offundere, Catechismum loqui de motione morali. Sed hæc solutio ne quidem apparentiam probabilitatis habet, & facile refutatur ex ipso textu. Loquitur enim Catechismus de motionē communi omnibus agentibus, qualis non est motio moralis; sola enim agentia libera proprie sunt illius capacia: Ergo non loquitur de illa. Deinde motio moralis non pertinet ad attributum omnipotentiae, cum homo & Angelus possint movere moraliter hominis voluntatem. Concilium autem ibi intendit ostendere vim & efficaciam divinæ Omnipotentiae, ut patet ex articulo Symboli, occasione cuius hæc dicit: Ergo non loquitur de motione morali. Demum motio moralis nec occulta est, nec *intima virtutis* nomine proprie potest explicari: Ergo de illa non loquitur: Adde præterea, quod Catechismus loquitur de illa motione, de qua toquebatur 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 Concilii.

§. III.

*Probatur Præmotio ex Ecclesiæ precibus, & communi
fidelium consensu.*

Theologi fusius hoc argumentum prosequuntur agentis de efficacia divinorum decretorum; potest tamen adaptari præmotiōi physicæ sub hac forma. Datur illa motio, quam Ecclesiā petit à Deo: Atqui Ecclesiā non petit à Deo concursus simultaneus, aut solam motionem moralem, sed etiam physicā & præviā, quæ scilicet activè, & efficaciter immutet voluntatem humanā? Ergo datur illa motio præviā, physicā, & efficacis. Probatur minor. Et in primis, quod Ecclesiā non petat in suis precibus concursus simultaneus, de se patet: quippe hic concursus sine miraculo deesse nequit, sed omnibus etiam non orantibus præsto est. Vnde sicut nemo petit à Deo, ne cælum cadat, aut ut Sol luceat, & ignis comburat, quia hæc sine miraculo aliter esse non possunt: ita quoque nemo petit concursus simultaneus, qui sine miraculo deesse non potest. Quod vero Ecclesiā non petat solas motiones morales, quæ consistunt in propositione motivorum excitantium, sed etiam motionem physicā & præviā, intrinsece & activè immutantem corda nostra, probatur ex expressionibus, quibus suas preces concipit. Nempe hæc sunt. *Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat & pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum, & det nobis cor carneum, seu docile. Ut immutet voluntates nostras, easque inclinet ad bonum &c.* Sed hæc omnia fieri nequeunt à motionem morali, quæ nec immutat corda, nec bonam voluntatem subministrat, nec transfert nos à malo in bonum, nec facit nos ex nolentibus volentes, &c. sed solum suadet, invitat, & allicit: Ergo præter istam motionem moralem Ecclesiā petit aliam fortiozem, & victtricem humanæ obstinationis, qua 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 primo ex promissionibus divinis. Sæpe enim Deus promittit amicis suis futura opera hominum, ut promittit Abraham conversionem gentium. Vt autem arguit S. Augustinus, Deus promittit ea, quæ ipse factururus est; absurdum enim est dicere, Deum promittere, & homi-

homines Dei promissa adimplere: Ergo Deus ipse facit ipsam conversionem hominum, non solum quia persuadet, ut convertantur, (hoc enim non est propriè facere, sed ad faciendum invitare) sed quia interius corda hominum immutat, ea inclinando per activam motionem à malo in bonum.

Confirmatur secundo ex ipso consensu fidelium, qui dum aliquid boni egere, totum illud Deo veluti primo auctori cor nostrum applicanti attribunt; immo suam cooperationem fatentur esse munus divinæ Bonitatis: Ergo ne falsa sit pia ista confessio, statendum est, Deum non modo suasorem esse bonorum operum, in quantum movet moraliter; nec solum cooperatorem, in quantum simultaneè concurrit; sed etiam auctorem, in quantum activè movet interius, & applicat corda nostra. Vnde ipsi adversarii sententiam illam, quam in disputationibus adeo acriter impugnant, re ipsa quotidie ad aras piè, sincereque profitentur,

§. IV.

Probatur Promotio ex Patribus.

Nomine Promotionis, ut jam dictum est, intelligimus motionem omnium causarum, ut ita dicam, vivificatricem, & velut vitalem impulsam, quo Deus causis secundis ultimam agendi activitatem influit, easque 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 5. de Divin. Nominibus, dum voluntatem Dei asserit esse rerum omnium prædeterminativam, Proindeque nostrarum quoque voluntatum. Vnde eodem cap. de Deo inquit: *Principium unum est, ex quo est ipsum esse & omnis virtus, omnis habitus, omnes actus, & omnis motus; & sæpè 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.* Ubi explicat modum, quo Deus creaturas movet, exemplo animæ: quem imitatus S. Thomas 1. 2. quæst. 17. art. 8. ad 2. ait, *Sicut Deus movet Mundum, ita & anima corpus.* Certum est autem, animam etiam physice, & præviè membra movere. Et D. Basilii Constitutionem cap. 1. Deus, inquit, *natura Dominus est, & aliter, quam ille promisit, res cadere non potest; omnium enim potens est, & arbitratus suo cuncta commutat.* Et Chrysostomus Homil. 13. in Matthæum,

Cuncta, inquit, *ab illa nihil laborante Dei manu*, cum creata, tum mota in nostram dispensantur salutem. Vnde Epiphanius vocat Deum totum moventem & efficientem. Gregorius etiam in Moral. ait: *Quæ creata sunt, in tantum moventur, in quantum occulto Dei instinctu disponuntur*; instinctu nempe communi omnibus creaturis, qui sine dubio non est moralis, sed physicus. Et Bernardus lib. de Grat. & libero arbitrio: *Deus, inquit, voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati*. Vbi duas motiones non modo distinguit, sed etiam eleganter, aptèque exprimit: unam moralem, qua Deus explicat & proponit nobis quid sit agendum; & aliam physicam, qua Deus nos applicat ad agendum. Plura alia referri possent, sed ex his satis constat, Patres agnovisse occultam illam Dei motionem, qua Deus omnia applicat ad agendum, non moraliter, sed physicè, non suadendo solum, sed etiam activè inclinando. Nihil autem aliud intelligunt Thomistæ nomine *præmotionis*, seu *prædeterminationis*. Imo Sancti Patres sæpe usurpant ipsum vocabulum: nam *πρωϊσμος* Græcè, quo sæpe cum D. Paulo utuntur, nihil aliud latine significat, quam *prædeterminationem*. Vnde in aureo illo libello de Imitatione Christi Deus vocatur *Promotor actionum*; promotor, inquam, efficacissimus, cui non est aliquid, quod velit, aut possit resistere, ut dicit Boet. 3. de Consolat.

§. V.

Probatur Præmotio auctoritate Philosophorum.

TRita sunt veterum Philosophorum axiomata, causas non agere nisi motas & applicatas à causa prima, in cuius virtute agunt, & quæ conjungit omnia agentia suis effectibus; imo ad quam ceteræ causæ comparantur, ut instrumenta ad artificem. &c. Sed hæc axiomata sunt ipsissima Thomistarum doctrina circa præmotionem: Ergo Philosophi Antiqui docuerunt præmotionem.

Respondent quidam ex Adversariis, hæc omnia intelligenda esse metaphorice, & improprie, 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 concurrat.

Sed adeo frigida responsio ex illo facile confutatur, quod non explicet, sed penitus destruat veritatem horum axiomatum. Si enim Deus solum adjuvat causas secundas, in quantum cum illis extrinsece cooperatur ad eundem effectum, sicut equus cooperatur equo ad trahendum cur-

rum, non vero in quantum ipsas intrinsece applicat & immutat: Ergo falsum est, 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 solum ipsius cooperationem expectans, ei agenti cooperatur; Deinde saltem ex hac responsione habetur, Antiquos Philosophos proprie & sine metaphora explicatos in hac parte consentire Thomistis. Vnde rejecta responsione.

Respondent alii, & sanè longe conformius ad sua principia, hæc omnia axiomata falsa esse; nec Deum active movere, aut applicare causas secundas, quia in illis nullam motionem imprimit, qua applicentur actioni; sed solum cum illis simultaneè concurrere, associando suam virtutem virtuti creaturæ, ut ex hac societate unus producat effectus.

Cæterum hæc responsio non solum toti derogat antiquitati, cum primates Philosophi hæc axiomata tam rata habeant; sed etiam D. Augustino, & D. Thomæ, imo aliis Patribus, qui illa inculcant agendo de providentia Dei, ac de dignitate primi Motoris.

Præter has communes authoritates expressus est Aristoteles 8. Phys. cap. 5. ubi præmotionis principia profunde statuit, ac ex iis ad investigandam Dei existentiam sibi viam facit. Itaque statim constituit, in subordinatis secundum movens non movere, nisi motum à primo: *Utrumque*, inquit, *movere dicimus, & quod est postremum, & quod est primum inter moventia, sed magis quod est primum, quia sine primo postremum non movebit, primum autem sine postremo movebit*. Huic principio aliud adiungit: *Id, quod movetur ab aliquo, (id est, quod non est sua vis motiva, sed in quo distinguitur substantia movens à virtute movendi) non esse primum movens*. Tum quia ita movet, ut etiam moveatur, ut animal movet & movetur: primum autem movens debet esse immobile; non enim ab alio priori moveri potest, quia est primum; nec a se, quia quidquid movetur, ab alio movetur. Tum quia, *Quod per se est causa, semper est prius eo, quod est causa per aliud*. Et ideo oportet, ut primum movens non alio, sed se ipse moveat, seu sit sua vis movens. Ex his principiis colligit, oportere dari primum principium movens immobile, quod non alio, sed se ipse moveat, seu sit ipsa sua vis movens. Atque hinc laudat Anaxagoram, quod dixerit mentem immobilem, ac non mixtam (nempe ex eo, quod movet, & quo movet (esse primum omnis motus principium. Cum itaque ad eam mentem omnia alia moventia comparentur, ut secunda moventia, concludit cap. 8.

cap. 8. ea omnia movere , ut mota ab ipsa : *Omnium* , inquit , *quæ movent & moventur* , principium est id , quod est immobile . Quæ sane est ipsissima Præmotionis doctrina hoc Aristotelis argumento demonstrata .

Secunda moventia , seu agentia , non movent , nisi mota à primo ; ut statuit cap. 5. Sed omnia alia , præter Deum , sunt secunda moventia ; primum enim movens immobile non potest esse nisi unum , ut statuit cap. 7. Ergo omnia alia moventia , seu agentia , non movent , nisi mota à primo , nempe Deo .

Ad hæc dici posset , Aristotelem solum velle agentia secunda moveri à primo , quatenus ab eo , cum producuntur , virtutem , qua movere possunt , accipiunt ; & dum actu agunt ejus concursu , non prævio quidem , sed simultaneo .

Verum hæc Adversariorum doctrina & responsio prorsus aliena est ab Aristotelis intento . Nam 8. Phys. cap. 5. non agit de productione aliorum entium à primo ente , sed de dependentia secundi moventis qua talis à primo movente , seu sit ab eo productum , sive non . Atque de eo jam producto constituit , non posse actu movere , nisi moveatur à primo , propter dependentiam in ipsa ratione secundi moventis à primo importatam . Unde in fine Metaphys. comparat Deum Duci exercitus , cujus munus est non modo milites instituere , ac suis quemque officiis deputare , armisque instruere , sicque ad pugnandum in ordine suo aptos efficere ; sed maxime eos jam ita paratos , cum actu pugnandum est , actualiter movere , dirigere , & applicare . Sic juxta mentem Aristotelis Deus non solum omnia agentia instituit , ac suis facultatibus instruxit , sed maxime proprio jure primi moventis , ut actu agant , movet , & applicat ; alias ducis munere non fungeretur . Atque hinc liquet ex Aristotele , concursum simultaneum , sive illum agnoverit , sive ignoraverit , non sufficere . Non enim per eum Deus causas movet ad agendum , sed iis agentibus cooperatur ; nec ducis applicantis munus exercet , sed concausa cooperantis , velut cum dux militibus pugnantibus & ipse compagnat , socii potius , quam ducis vires agit : Ergo juxta mentem Aristotelis dicendum , non solum Deum agentibus secundis vires agendi contulisse , nec solum iis agentibus coagere ; sed maxime ea ad agendum movere . Hinc lib. 7. Moral. Eundem. cap. 18. *Movetur* , inquit , *omnia ab inexistente in nobis Numine* . Idque motione prævia , quia *Motio moventis prior est motione mobilis ratione & causalitate* .

Id totum luculentius expenditur in libro de Mundo ad Alexandrum , Cap. 6. sive sit Aristotelis , ut vulgo censetur , sive alterius antiqui hanc doctrinam Aristotelis de primo

primo motore omnia applicante & movente exemplo Ducis exercitus ab Aristotele trito sic præclare illustrantis. Quod in hisce rebus agitur, magnoperè simile est iis, quæ belli tempore inter homines factitantur. Namque statim, ut classicum exaudiri captum est, alios videas scuta sibi aptantes, loriceam alios induentes, alios cereas, vel galeam sumere, vel baltheo se cingere festinantes, &c. cum interim sub uno ducere omnia moveantur, &c. Eodem & nos ipsos modo censere convenit de Universo. Cum enim ab una vi impultrice ciantur omnia, sit utique quod cuique commodum est & conveniens. Nec vero si ea vis ipsa, nec cerni ab hominibus, nec apparere potest, quoque pacto id obstat aut illi ad ea, quæ dicimus, agenda, aut nobis ad fidem hisce accommodandam. Nam ut anima ipsa, qua vivimus, cum haudquaquam sub aspectum nostrum sita sit, operibus tamen ipsis videtur. Hic quæso attende 1. Exemplum ducis moventis exercitum. 2. Exemplum animæ sua organa moventis. 3. Hos terminos, quibus divini motio exprimantur, *Vis impulsrix, qua omnia cientur*. 4. Quomodo hæc vis unumquodque moveat, & applicet ad agendum juxta propriam conditionem.

His adde Platonem docentem, causas secundas esse instrumenta Dei, & Deum esse ut animam Mundi, non quod ejus pars, sed quod motor sit omnia movens & applicans, ut anima movet & applicat membra sibi subdita. Adde etiam Homerum dicentem, *Talem esse hominum voluntatem, quatenus eam in dies Jupiter inducebat*, nomine Jovis intelligens illam primam omnium causam mentes hominum moventem. Adde Anaxagoram docentem, *Mentem supremam omnia movere & disponere*. Ex his luce meridiana clarios perspicies, Doctrinam præmotionis non esse inventum nuperum, sed vetus dogma ab Aristotele, & aliis Antiquis traditum, expressum, explicatum, iis verbis, iis exemplis, iis argumentis, ac nunc à Thomistis traditur, exprimitur, explicatur, ac defenditur; imò & ante illos à Sanctis Patribus, à S. Ambrosio, qui ob id comparat Deum Animæ, quod sic omnia movent & gubernant, ut anima corpus, lib. de Dignitate hominis cap. 2. à S. Augustino, qui lib. 5. de Genesi ad litteram, Cap. 20. verbis paullo aliis, sed eodem sensu & modo, ac in lib. de Mundo ad Alexandrum, hunc impulsus Dei omnia moventem expendit; à S. Thoma hoc ipsum ducis exemplum usurpantis in 3. D. st. 23. quæst. 3. art. 1. Quibus si adjungas aliud non tacendum, Adversarios, sublata præmotione, jam ab his Veterum expressionibus, exemplis, argumentis velut à scopulis abstinere, ac oppositis uti: Deum non movere causas secundas, sed iis cooperari; non influere aliquid in eas, sed cum iis in effectum; non eas applicare, sed expectare; non ducere motu prævio, sed iis accedere concursu.

concurſu ſimultaneo; non ſe habere ad eas, ut Animam ad membra, qua movet, ſed ut nauta ad ſocium, cum quo navem movet, &c. habebis liquido ex ipsis contra ipſos, quàm longe ab Antiquis diſceſſerint, ac peremptorio judicio ex ore eorum eos judicabis.

§. VI.

Probatur Præmotio authoritate S. Auguſtini.

Sententia S. Auguſtini circa materiam de Auxiliis, Eccleſiæ doctrina eſt, ut conſtat ex Conciliis Milevitano, Carthaginenſi, Arauſiacano, & ex pluribus ſummis Pontificibus Innocentio, Zoſimo, Bonifacio, Hormiſda, Cſemente VIII. & Paulo V. Vnde cum quæſtio præmotionis adeo ſit æminis quæſtioni de Auxiliis, maximi quoque ponderis eſt in illa authoritas D. Auguſtini. Neque vero hac in parte minus expreſſa teſti, quam 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, Sanctum Auguſtinum ſibi non ſatis; favere, ſed explicandi modum à ſuo alienum tenuiſſe, quamvis ejus Aſſectæ eum, ut poſſunt, explicare contentur.

Probatur itaque Phyſica præmotio authoritate, ac principiis S. Auguſtini. Ille docet phyſicam præmotionem, qui docet, voluntatem applicari à Deo motione, qua facit, ut faciat; quæ ſit efficax efficacitate fundata in omnipotentia Dei & dominio, quod habet in voluntatem creatam, per quam inclinatur cor ad agendum, ab uno ad alium affectum tranſfert, in nobis & per nos agit quidquid voluerit, &c. Sed hanc motionem ubique docet, & commendat S. Auguſtinus: Ergo phyſicam præmotionem docet. Major conſtat: non enim aliud Thomiſtæ nomine phyſicæ præmotionis intelligunt. Deinde concurſus ſimultaneus non facit, ut faciamus, ſed conſaciamus; nec per nos agit, ſed nobiſcum; imo potius nos per ipſum, cum à nobis determinetur & applicetur. Nec itidem moralis motio facit, ut faciamus, ſed ad id invitatur, nec ejus efficacia, ſi qua polleat, ex Dei dominio & omnipotentia proſluit, ſed ex objecti amabilitate; nec tanta eſt, quin ſæpè nulla ſit, ac fruſtra no: ſollicitet, &c. Minor vero patet legenti S. Auguſtinum de Grat. & Libero Arbitrio cap. 20. *Deus, inquit, dominatur voluntati hominum: ex quo principio capite ſequenti inferret, quod agit omnipo-*
tens

tens Deus in cordibus humanis motuum voluntatis ipsorum, & operatur ad inclinandas eorum voluntates. Et de Correptione & Gratia, Cap. 14. Deus de voluntatibus hominum, quod vult, cum vult, facit; habet enim ~~omnium~~ ^{omnium} inclinandorum omnipotentissimam potestatem. Et jam citato Libro de Gratia & Libero Arbitrio, Cap. 17. Deus, inquit, facit, ut faciamus, præbendo vires efficacacissimas voluntati. Hæc & similia millies repetit, quæ nisi sint ipsissima Præmotio, nescio quibus verbis luculentius exprimi possit.

Confirmatur. Pelagius non negabat concursum simultaneum, quem videtur intellexisse per adiutorium 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 dumtaxat moraliter excitaret, seu voluntatem interius applicaret actioni. Demum, omnia argumenta, quæ Adversarii solent objicere Thomistis, S. Augustinus sibi proponit & solvit; ut quod tolleretur libertas: quod Deus esset author mali, quod præcepta essent impossibilia, &c. Ergo S. Augustinus idem tenuit, quod docent Thomistæ; idem refutavit, quod in Adversariis refutant Thomistæ.

Vnum responderi posset, Motionem illam à S. Augustino contra Pelagium defensam, esse ordinis supernaturalis, ac homini lapso propriam; adeoque longe diversam à Thomistica præmotione omnibus communi.

Sed contra. Licet S. Augustinus in suis contra Pelagian. Tractatibus agat præcipue de motione supernaturali, & homini lapso necessaria; eam tamen iis probat principiis, quæ generaliter evincunt præmotionem etiam naturalis ordinis, nempe ex omni potentia & dominio Dei, ex dependentia creaturæ a Deo; ex eo quod a Deo sit omne bonum; & ab eo & per eum sint omnia, operetur omnia in omnibus, proindeque etiam motum voluntatis humanæ, &c. Quæ principia a S. Viro usurpata præmotionem Thomisticam palam convincunt. Verum præterea eam in ordine naturali aperte docet loco a nobis relato 5^o de Genesi ad Litt. oap. 20. Movet, inquit, Deus occulta potentia universam creaturam, eoque motu illa versata, dum Angels jussa perficiunt, dum circum eunt sidera, dum alternant venti, dum abyssus aquarum lapsibus, ac diversis etiam per aerem conglobationibus agitur, dum vireta pullulant, suæque semina evolvunt, dum animalia gignuntur, varioque appetitu proprias vitas agunt, dum iniqui justos exercere permittuntur, explicat secula, quæ illis, cum primum condita sunt, tanquam implicita tacebat; quæ tamen in suos cursus non explicat.

explicarentur, si ea ille, qui condidit, provido motu administrare cessaret. At rursus in fine libri, Deus omnia, quæ simul fecit, administratorio actu gubernans & movens, sine cessatione operatur. Vides hic suis Characteribus expressam præmotionem occulta potentia, qua Deus omnia omnino tum libera, tum necessaria agentia movet; qua illa versata suos actus peragunt; motus providi, per quem omnia administrantur, & sine quo cuncta cessarent; actus agentia jam à Deo condita moventis. Talem Adversariis admittant, nihil ultra requiremus: Ergo S. Augustinus, non modo in ordine gratiæ, sed etiam naturali ordine ac respectu omnium agentium idem, ac Thomistæ, docet, ea non agere, nisi actualiter mota à Deo. Hinc Hilarius inter sententias S. Augustini hanc refert: *Divina voluntas est 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). (Sent. 56.*

§. VII.

Probatur Præmotio ex S. Thoma.

PRæmotionem doceri à S. Thoma ipse Molina fatetur Concordiæ Disp. 26. & 1. par. qu. 14. ar. 13. Disput. 6. Item Conimbricenses 2. phys. cap. 7. qu. 13. ar. 1. Item Libellus de Ratione studiorum compositus à Patribus Societatis cap. de Delectu opinionum; non quidem ille, qui posterius editus circumfertur, in quo ingenium illud testimonium suppressum fuit, sed primæ editionis Romanæ ann. 1586. de quo vide R. P. Gonet 1. 2. Disp. 6. ar. 2. §. 5. Imo ipse Suarez agnoscit eam doceri à S. Thoma Quæst. 5. de Potent. ar. 7. Sed addit illam in Summa tacitè retractasse, quod in ea Quæstione de Potentia docuerat: quia, inquit 1. part. qu. 105. art. 5. explicans modum, quo Deus movet creaturas, non meminit motionis receptæ in creatura; nec dicit simpliciter, eam applicari à Deo, ut dixerat Quæst. 3. de Potent. sed quasi applicari. At viri prudentis non erat tam futi li fundamento hanc retractationem S. Thomæ imponere. Pari licentia dici posset, S. Joannem Evangelii sui cap. 1. quæ prius de Filio Dei magnificè dixerat, retractare, ac illum non verè filium innuere, quod subdat, *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre.* Sane tantum abest, S. Thomam eo loci præmotionem inficiari, ut Molina & Conimbricenses supra citati, cum agnoscunt eam doceri à S. Thoma, hunc locum ut expressissimum laudent. Nempe in eo apertè, sed expressius, idem docet, ac Quæst. de Potentia, Deum non modo causis secundis agendi

agendi vires contulisse & conservare, sed etiam eas ad agendum movere, quod, ut utroque in loco ait, in subordinati necesse sit, *primum agens movere secundum ad agendum*. Porò si movet, motione movet, non in se, sed in causa mota recepta; nam movere sine motione repugnat: Ergo ibi docet hanc motionem à Deo in causis secundis impressam, ob quam *secundum agens dicitur agere in virtute primi*, ut utroque in loco asserit. At subdit, Deum ea motione movere causas, quasi applicando earum virtutes, sicut artifex applicat securim: quibus verbis non negat, eas vere applicare: sed docet, hanc motionem esse ad instar, seu per modum applicationis, quo sensu particula quasi sæpe usurpatur, ut à S. Joanne loco laudato. At si velis quasi sumi à S. Thoma in sensu diminutivo, id referri debet ad subsequens exemplum artificis applicantis securim, ut innuat, non esse omnimodam paritatem. Cæterum causa secunda à Deo applicari etiam sine restrictione asserit, cum sæpius in Summa tum eo ipso articulo ad 3. Unde evanescit hæc fictitia retractio, ac ubique sibi consentiens S. Thomas præmotionem constanter docet. Loca omnia referre nimium foret; innumera enim sunt. Plura collegit R. P. Gonet 1. 2. Disp. 6. art. 2. Nos hic pauca expendemus.

Probatum itaque Præmotio ex S. Thoma. Præmotio physica est, qua Deus omnes causas tum necessarias, tum liberas movet ad agendum, non per modum finis moraliter alliciendo, sed per modum agentis activè applicando motione prævia ad actionem, recepta in causa agente, & non in ipso effectu; quam tamen infallibiliter sequitur effectus: Sed ubique hanc motionem S. Thomas docet: Ergo docet præmotionem: Major constat Minor probatur ex S. Thoma.

Et quidem Deum movere omnes omnino causas ad agendum docet 2. quæst. 109. ar. 1. *Quantumcumque*, inquit, *natura aliqua corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo*. Et art. 9. *Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divine*. Id millies repetit, ac probat Aristotelis principio 8. phys. c. 5. *Considerandum*, inquit, 1. par. 105. ar. 5. *quod si sint multa agentia subordinata, semper secundum agens agit in virtute primi*. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei.

Quod verò hæc motio non sit moralis, seu per modum finis alliciendo, sed physica, seu per modum agentis applicando, constat vel ex eo, quod ut communis omni causæ, quod dici nequit de morali; ac disertè docet S. Thomas 1. p. qu. 105. 4. & 5. & quæst. 111. ar. 2. ubi distinguit

has

has duas motiones, per modum objecti & finis alliciendo; & per modum agentis interius active inclinando, ad utramque, maximè secundam, Deo tribuit respectu voluntatis creatæ, quæ propriè sola capax est motionis moralis. Utroque modo, inquit qu. 105. ar. 4. proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, eam inclinando. Et ne quis putet, Deum hoc modo solum movere voluntatem ab bonum in comuni, qu. 111. art. 2. hoc jus ei vindicat respectu cuiusvis actus: Immutare, inquit, voluntatem est proprium Dei, secundum illud Proverb. 21. Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertet illud. Et qu. 22. de Verit. ar. 9. Voluntas, inquit, potest immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo; ecce moralem motionem. Alio modo per modum causæ efficientis, ecce physicam. Et sic, nempe physicè, nulla creatura potest directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessariò, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest. Solus enim, ut subdit, potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud secundum quod vult. Atque id sic probat ar. 8. Sicut omnis actio naturalis est à Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio non solum est à voluntate ut immediate agente, sed à Deo, ut à primo agente, qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multo amplius Deus.

Quod verò motio Dei sit prævia ac actionem creaturæ, non solum docet, sed probat S. Thomas 3. Cont. Gent. cap. 149. Quia, inquit, motio moventis præcedit motionem mobilis ratione & causalitate. Idque liquet alio S. Thomæ principio: Nam prius est, causam secundam esse completam ad agendum, quam agere. Porro inquit 3. Cont. Gent. cap. 66. Complementum agentis secundi est ex virtute agentis primi. Unde in 3. Distinct. 23. quæst. 3. art. 1. In agentibus subordinatis, inquit, actio primi agentis est prior in movendo, quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quæ cum una sit communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc & in illo secundum exigentiam illius. Sicut uno præcepto ducis præcipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, & sic de aliis.

Quod autem motio Dei recipiatur non in effectu, sed in ipsa causa, perpetuo docet. In 1. Distinct. 28. qu. 1. art. 5. Virtus, inquit, causæ primæ recipitur in causæ secundæ secundum modum causæ secundæ. Et qu. 3. de Potent. art. 7. cum dixisset, Deum esse causam actionis causæ secundæ; non solum in quantum dat & conservat virtutem ejus, sed etiam quatenus movet & applicat virtutem ad agendum, id uberius sic explicat ad 7. Virtus naturalis, quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quoddam forma habens esse

esse ratum & firmum in natura . Sed id , quod à Deo fit in re naturali , quo actualiter agat , est ut intentio sola habens esse quoddam , incompletum , nempe per modum motionis transeuntis . Quem locum adeo expressum sentit ipse Suarez , ut vir ad eludenda S. Thomæ testimonia seler- tissimus , nullam evasionem excogitare valens , coactus fuerit confugere ad fictitiam illam retractionem , de qua supra .

Demum hujus motionis efficaciam & infalibilitatem docet S. Thomas ubique , ex efficacia & universalitate divi- næ voluntatis , cuius est executio . Deus , inquit Qu. 6. de Malo , art. 2. movet immutabiliter voluntatem propter effi- caciā suæ voluntatis . Unde ait 1. 2. qn. 10. art. 4. Si Deus moveat voluntatem nostram ad aliquid , impossibile est , ut ad illud non moveatur : Ergo S. Thomas præmotionem docet , qualem nunc docent Thomistæ , physicam præviā , infallibilem , &c.

Nec dici potest , S. Thomam loqui solum de motione morali ; id enim repugnat ejus apertissimis verbis supra relatis . Nec de concursu simultaneo Adversariorum ; hic enim non movet , nec applicat causas , nec recipitur in illis , nec prævius est , nec infallibiliter infert effectum . In quo qualem docent Adversarii , rejicit S. Thomas Opus. 1. cap. 23. Dupliciter , inquit , aliquid dicitur cooperari alteri . Uno modo quia operatur ad eundem effectum , sed per aliam virtutem , sicut minister Domino , & instrumentum artifi- ci , à quo movetur . Alio modo , in quantum operatur ean- dem operationem cum ipso ; sic diceretur de duobus portan- tibus aliquod pondus , vel de pluribus trahentibus navim , quod unum alteri cooperatur . Secundum primum modum creatura potest dici cooperari Creatori . Secundò autem modo creatura Creatori non cooperatur .

At inquires . Ergo nec S. Thomas non admisit concur- sum simultaneum ? Resp. Spurium , Deoque indignum , qualem ponunt Adversarij , non admisit , sed expresse rei fecit . At legitimum admisit , quo Deus , non ut causa partialis , sed ut Author totius entis , immediate influit in omnes causarum effectus , ac continuo conservat in esse . Cum enim , inquit 1. par. qu. 8. ar. 1. Deus sit ipsum esse , oportet , quid esse creatum sit proprius ejus effectus . Hunc autem effectum causat Deus in rebus , non solum quan- do primo esse incipiunt , sed quando in esse conservantur . Unde est in omnibus & intimè . At propterea non excludit virtutes agentium secundorum , quæ pro suo modulo in- fluunt in suos effectus , sed mota & applicata à Deo . Pri- mus Dei influxus est concursus ille generalis , quem Ad- versarii nomine concursus simultanei vocant , sed re ipsa præpositerè explicant . Alter vero est , quem Thomistæ

præmotionem vocant. Uterque est ab una simplici virtute Dei, quæ dat causæ actu agere, sicque præmovet eam, & effectui actu esse illum sub universali entis participati ratione attingendo, sicque non solum per causas, sed cum causis agit. S. Thomas hos influxus ita distinguit, ut licet per impossibile Deus non esset causa universalis essendi, proindeque secundo modo non influeret, attamen supposita ratione primi motoris in secunda moventia priori modo influeret, quia ut docet 1. p. qu. 105. art. 5. *si sint multa agentia subordinata, semper primum agens movet secundum ad agendum*, abstrahendo ab eo, quod illud produxerit, aut non produxerit.

Vnum dici posset, S. Thomam præmotionem, seu *Præviā motionem* ubique docere: nullibi prædeterminationem.

At jam ostendi art. 2. præmotionem esse prædeterminationem. Nec vero *Prædeterminationis* nomine aliud intelligimus, quàm præviā motionem & applicationem ad agendum, seu ad exercitium actus applicantem, quam docuisse S. Thomam constat ex locis relatis.

Adde pro coronide, rationes omnes, quibus Thomistæ præmotionem, seu prædeterminationem probant, desumpti à S. Thoma; objectiones, quas Adversarii contra proferunt, proponi à S. Thoma; solutiones, quas illi, adhibent Thomistæ, adhiberi à S. Thoma, ut amplius infra constabit: Ergo tandem rem, ac illi, docuit S. Thomas; imo nec nomina tacuit, ut infra ostendam in solutione objectionum.

§. VIII.

Probatur Præmotio rationibus.

JUSTISSIMA causa æquis semper rationibus abundat. Quæ vero justior esse potest, quam quæ dominium Dei & dependentiam causarum secundarum à prima defendit? Nobis itaque hoc nunc agentibus plures, ac validæ rationes se offerunt, è quibus eas præcipuè seligemus, quas ipse S. Thomas usurpat.

R A T I O P R I M A.

Præmovet Deus, quia Primus motor.

HÆC ratio sic expendi potest. Causæ secundæ non agunt nisi motæ & applicatæ à Deo: Sed hæc motio seu applicatio, est physica & præviā: Ergo datur physica præmotio. Minor duo dicit. 1. Quod motio causæ secundæ

cundæ à primæ, si detur, sit physica. 2. Quod sit prævia. Primum constat, quia non est motio per modum obiecti & finis, quæ dicitur *moralis*; sed per modum causæ efficientis, quæ dicitur *physica*. Est enim à primæ causæ formaliter ut tali, idest, exercente munus primæ causæ efficientis & non obiecti allicientis. Deinde est motio communis omnibus causis secundis; qualem esse moralem palam repugnat. In hoc nulla est difficultas. Secunda vero pars minoris etiam constat. Nam causa est prior effectu, & motio suo termino: Sed actio causæ, quæ agit ut mota & applicata ab alia, est effectus & terminus illius motionis; movetur enim ad agendum, & agit quia movetur & applicatur: Ergo motio illa est prior actione causæ secundæ. Vnde S. Thomas 3. Cont. Gent. cap. 149. ex Aristotele, ut principium per se notum statuit, *Motio moventis est prior umotione mobilis ratione Causæ*. Itaque minor constat.

Major vero (præterquam effatum estum apud Patres, tum apud Philosophos, tum apud omnes tritum & ratum, qui ideo Deum *Primum motorem* vocant, quod omnia moveat, seu, ut loquitur Boetius, *immutus manens det cuncta moveri*, adeo ut citra temeritatem negari nequeat) sic probari potest. In moventibus & agentibus subordinatis secundum non agit nisi motum & applicatum à primo: Sed omnes causæ secundæ sunt subordinatæ Deo ut primo moventi & causæ primæ: Ergo non agunt, nec movent, nisi motæ & applicatæ à Deo. Minor constat. Major declaratur, primo inductione à S. Thoma 3. cont. Gent. c. 67. Sic in naturalibus corpora inferiora moventur & excitantur ad agendum virtute superiorum corporum. In animalibus inferiores potentia moventur & applicantur à superioribus, ut in homine omnes aliæ à voluntate. In artificialibus inferiores Artifices moventur & applicantur a superiore artifice, cui subduntur. In politicis inferiores ministri a principe. In exercitu milites a Duce, &c. Tum ratione. Nam in ea dependentia & applicatione sita est subordinatio causarum, ut inferior superiori subdatur, ei inserviat, ejus applicationem expectet. Vnde cum agit, non ut mota ab ea, sed ut se movens, hoc ipso subordinationem ejus effugit, ut cum miles non jussus pugnat; cum appetitus non applicatus a voluntate, sed suo impetu, prorumpit in aliquem effectum, jam subordinatio non est. Adde inconveniens. Movens non motum ab alio in aliquo opere, est in eo primum movens: Ergo hoc ipso quod est secundum movens respectu alicujus operis, oportet, ut non moveat nisi ut motum ab aliquo primo.

Hic aqua heret adversariis Molina 1. p. qu. 14. ar. 1. Disput. 6. negat disertè, causas secundas moveri a Deo.

Suarez Metaphys. Disput. 22. Sect. 2. num. 47. & 49. dicit moveri quidem, sed admodum improprie. Itaque omnes Antiquos Ineptos facit, qui in re tanti momenti adeo improprie locuti sunt. Alii dicunt, moveri per concursum *simultaneum*. Nihil absurdius. Nempe ut si dicas, navim moveri à socio, quia ipse non eum, sed cum eo navim movet. An non pari jure dici posset, Deum moveri à causa secunda, quia ipsa cum eo movet subiectum, in quod agit?

Confirmatur. Si causa secunda non prævio motu applicata, sed simultaneo concursu adjata solum produceret effectum, nec causa secunda nec ejus effectus penderent à Deo ut à causa proprie prima, sed solum simultanea; Consequens est absurdum: Ergo & antecedens. Probat sequela. 1. Ex ipsis terminis. 2. Exemplo trito adversariorum, plurium simul trahentium navim, quorum neuter respectu alterius causa prima dici vere potest. 3. Ex modo, quo Adversarii concursum simultaneum explicant, ut influxum partialem, se solo insufficientem, qui proinde, ut agat, tam eget influxu cause create, quam illa ipso.

Respondent, Deum dici causam primam, non precise quia concurrit, sed quia virtutem, qua ei cooperatur causa secunda, illi dedit.

Sed contra. Ergo Deus non erit causa prima ex eo influxu, quo nunc agit, sed quo olim egit, cum causam produxit, quod planè absurdum: imò nec proprie dici poterit causa prima ex eo, quod causam, quam adjuvat, produxit. Id eo exemplo constat. Cum pater trahit navim cum filio suo, etsi virtutem, qua filius agit dederit, non tamen ob id proprie & formaliter dici potest actu agere ut causa prima, sed ut concausa respectu filii & motus navis; nec filius ut actu agens ei subordinari, sed solum coordinari intelligitur.

SECUNDA RATIO

Premovet Deus, quia cause secunda sunt instrumenta Dei.

Hanc rationem Deus ipse adhibet Isai. 10. ubi ut deprimat regis Assyriorum superbiam, expressis verbis hoc jus cause principalis utentis creatura sua ut instrumento sic sibi vindicat: *Nunquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea, aut exaltatur scissa contra eum, a quo subigitur? Quomodo si elevetur virga contra elevantem se, & exaltetur baculus, qui utique lignum est.* Hic loquitur de Rege,

Rege, nempe de causa libera nulli mortalium subacta, quæ si attestante Deo, ejus instrumentum sit, idem à fortiori dicendum de omni alia causa. S. Thomas hac ratione sæpe utitur. 3. de Potent. ar. 7. 3. cont. Gent. cap. 66. 67. 147. ubi sic scribit: *Sub Deo, qui est primus intelligens & volens, ordinantur omnes intellectus & voluntates, sic & instrumenta sub principali agente.* Idem millies repetit de omnibus creaturis.

Probatur itaque præmotio ex eo capite. Instrumentum non agit ad effectum causæ principalis, nisi ut applicatum, proindeque præmotum à causa principali: Sed creaturæ in omni operatione sua agunt ad effectum proprium Deo: Ergo debent ab eo applicari, proindeque præmoveri. Major probata fuit à nobis in physica, cum de instrumentis. Et præterea suaderi potest, quod de ratione instrumenti sit, ut eo causa princeps utatur: usus autem est applicatio ad opus: unde his uti dicimur, quæ ad aliquid applicamus. Minorem sic probat S. Thomas. Ratio entis est proprius effectus Dei nam causæ universalissimæ debet correspondere effectus universalissimus. Porro nihil universalius ente: Sed omnis creatura, dum aliquid agit, attingit rationem entis, hæc enim intimè includitur in omni effectu: Ergo agit ad effectum proprium Dei.

Hæc S. Thomæ ratio illustrari potest exemplo artificis & lium. Sic videmus, rationem universaliorē, v. g. totius domus ordinem, esse proprium effectum artificis superioris; partes vero ejus respici à particularibus artificibus ut proprios effectus, aliam à fabro ferrario, aliam à fabro lignario, aliam à clementario &c. Quia tamen in his includitur aliquid ordinis ad totam domum, sub ea ratione non spectantur ab inferiori artifices, nisi ut ab instrumento; adeoque nec ad eas sic spectatas agit, nisi sub applicatione architecti. Unde cum latomus lapidem in ordine ad domum sub tali figura disponit, si figuram præcisè spectes, ad eam se habet latomus ut causa principalis, proprium enim ejus opus est: at quatenus refertur ad domum, ad eam se habet ut causa instrumentalis, sub architecto ut causa principali applicante. Sic ratio universalis entis est effectus Deo proprius, entia vero particularia distribuuntur inter causas particulares ut proprii effectus. Quia tamen in his includitur ratio entis ut sic, sub eo respectu spectant ad Deum, ut ad causam principem: ad causas vero secundas, ut ad instrumenta Dei. Unde, ut dixi de particularibus artificibus, præcisè spectes hanc rationem entis, ejus causa principalis est causa secunda: at ut relata ad ens in communi, jam spectat ad Deum, ut ad causam principalem, ad creaturam vero, ut ad instrumentum, sub Deo applicante agens.

Respondent Adversarii 1. Creaturas propriè non esse instrumenta Dei. At repugnat non modo jam facta ratio, sed etiam adducta ipsius Dei autoritas.

Respondent 2. Instrumenta non debere moveri a causa principe. At id vindicavimus agendo de instrumentis. Deinde, quidquid sit de instrumentis naturalibus, certe artificialia videmus non agere nisi ut ab artifice mota. Porro Deus dicit, creaturas, etiam liberas, se habere ad illum, ut ad artificem ejus instrumenta. Reponent forte, impropriad esse locutionem. Reponam, imo falsam omnino fore, si Deus solum simultaneè concurreret.

T E R T I A R A T I O.

Deus præmoveret, quia est causa influxus causæ secundæ.

HÆC ratio, quæ desumitur ex S. Thoma in 2. Disting. 37. quæst. 21. ar. 2. sic formari potest. Ille causam præmoveret, qui ejus actualem influxum in ea causat: Sed Deus actualem influxum causæ secundæ in ea causat: Ergo eam præmoveret. Major constat. Causa enim est prior effectu: Ergo influxus alium causans est eo prior. Minor vero probatur. Omne ens, omnisque ejus differentia est a Deo, idque adeo certum est, ut S. Thomas oppositum hæreticum censuerit: Sed quod creatura, cum antea solum posset, nunc actu agat & influat, est aliquid, ut constet: Ergo hoc est a Deo.

Dices, esse a Deo simultaneè concurrente.

Sed contra. Concurfus simultaneus, ut ab Adversariis explicatur, non dat, sed exspectat influxum creaturæ; ideoque ab illis partialis dicitur, quod aliquid ex parte creaturæ illi accedat. At si contendant, illud ipsum, quod creatura in ratione actu agentis & Deo cooperantis constituitur, ab eo in ea causari, jam nec partialis erit, sed totalis; nec simultaneus, sed prævius; nec solum adjuvans, sed promovens.

Repones, influxum creaturæ esse a Deo, quatenus dedit virtutem, a qua procedit & causatur.

Sed contra. Cum Deus virtutes activas contulit, dedit quidem posse, sed non dedit actu agere & influere. Unde causam secundam eo influxu a se pendere fecit, ut ens secundum a primo ente; sed non ejus influxum, ut a causa superiori, hunc in inferiori causante: Ergo si illum præterea ei non influat, propriè non erit a Deo.

Argumentum urgentius est in causis liberis. Nam cum bene utuntur libero suo arbitrio, bonus hic usus, & actus, cum consequens non eo solo referri potest in Deum, quod illis.

illis liberum arbitrium contulit. Hoc enim cum Pelagius diceret, damnatus est ab Ecclesia, & merito. Cum enim liberum arbitrium vi suæ creationis æqualiter se habeat ad agere & non agere, ad bonum & malum, ex creatione sua non habet, ut hic & nunc bene agat. Itaque si Deus liberum solum arbitrium dederit, non usum ipsum; cum homo per illud bene agit, meliorem se ipse efficiet, quam a Deo factus sit, quod ut execrandam superbiam detestatur S. Augustinus lib. 12. de Civ. Dei cap. 9. Nec dicas, id dicere non posse, quia adjuvatur a Deo. Nam & illud adiutorium ab Adversariis indifferens statuitur. Quid itaque faciet, ut illæ vires, tum innata hominis, tum adjuncta Dei, ad bonum & malum indifferentes, ad bonum potius flectantur? Sanè, juxta Adversarios, ipse homo propriè, ac per se causa sibi erit tantî boni, ut etiam fateatur Molina supra relatus. At contra reclamatione orans Ecclesia, immo ipse Molina dum loquitur cum Ecclesia hanc non minus veram, quam humilem confessionem toties repetente: *Deus, à quo bona cuncta procedunt. Deus virtutum, cujus est totum, quod est optimum. Deus omnium bonorum largitor, &c.* Ac paullo plenius Apostolus: *Quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia, ipsi gloria in secula. Amen.*

Q V A R T A R A T I O.

Deus præmovet, quia est universalis provisor.

HÆ C ratio, quam sæpe expendit S. Thomas, sic for-
mari potest. Ille, qui respicit finem ultimum Uni-
versi, omnes causas sibi cooperantes debet applicare, &
movere ad hunc finem: Sed Deus respicit finem totius
universi: Ergo ejus est omnes causas ad illum movere &
applicare. Minor constat: est enim universalis Provisor
& Gubernator. Major vero probatur. Ille, qui finem ul-
timum Universi respicit, debet omnia in illum dirigere &
perducere, ut Ducis est, qui victoriam propriè ut finem
respicit, omnes milites ad eam dirigere, & tandem per-
ducere: Sed non potest dirigere, nisi applicet & moveat
ad agendum conformiter ad hunc finem; nam simul con-
currente non dirigit, imo concursus simultaneus, ut ex-
plicatur ab Adversariis, potius dirigitur a causa secunda,
quam dirigit. Ergo debet movere & applicare. Vide S.
Thomam 1. 2. qu. 9. art. 1.

Illustratur hoc argumentum ex iis, quæ humana ratio
facit. Cum enim alicui cura finis ultimi in negotio im-
ponitur, quantum potest cavetur, ut omnes ad hunc finem
collaborantes ipsi maxime subdantur, nec solum ei coo-

perentur, aut ille ipsis, sed potius ut nihil omnino agant, nisi ex ejus ductu & applicatione. Hoc enim ad rectam rationem maximè pertinere mens humana clarè respicit, nec aliter finem posse commodè obtineri. Hinc Romani, duces inferiores injussu imperatoris pugnantes, etiam si vincerent, pledebant. Cum itaque Univerſum ſumma, & potentiſſima ratione optime ſit conſtitutum, neceſſe eſt, ut in eo inferiores cauſæ illi, quæ præeſt, & finem ultimum reſpicit, Perfeſtiſſimè ſubdantur, nec quidquam moliri queant, niſi ejus ductu & applicatione. Atque ita factum Scriptura paſſim teſtatur, cum ait, *omnia Deo ſervire, in manu ejus eſſe, ejus præcepto agere, ejus verbum facere*, &c. quod cum ad creaturas irrationales extendatur, intelligi nequit de ordinatione aliqua morali, ſed de impulſu phyſico cuncta in finem à Deo intentum applicante.

Conſirmatur. Gúm providentia ſit inſaltilibis, neceſſe eſt, ut res ſibi ſubditas ad finem ſuum inſaltilibi directione perducatur: Sed ſola præmotio id præſtare poteſt: Ergo datur. Major conſtat. Minor probatur. Nam quidquid præter eam ponunt Adverſarij, fallibile eſt; concurſus enim ſimultaneus eſt indifferens, motiones morales ſæpius inefficaces: Ergo inſaltilibitas d. vine providentiæ exigit aliquid amplius & efficacius, nempe præmotionem, ut certiffimam ejus exſecutricem. Huic S. Thomas 1. par. qu. 103. ar. 8: *Omnis, inquit, inclinatio ſive naturalis, ſive voluntaria, nihil aliud eſt, quam impreſſio à primo motore, ſicut inclinatio ſævitæ ad ſignum determinatum nihil aliud eſt, quam impreſſio à ſagitante*. Ex quo concludit, quod divini Gubernationi nihil reſiſtit: *Eo quod, inquit, omnia, que agunt vel naturaliter, vel voluntarie, quaſi propria ſponte perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur*.

En germanam, nobilem, Deo dignam, Scripturis conformem rationem explicandi inſaltilibitatem Providentiæ in ipſa præmotione, ſeu impreſſione à primo motore in omnia derivata fundatam; quam deferentes diverſarij Scientiæ mediæ Providentiam, ne oberraret, dirigentis commentum excogitare coacti ſunt. At hæc fuſius Theologi.

Q V I N T A R A T I O.

Cauſa ex tata delet præmoveri à Deo, quia eſt indifferens & contingens.

Conſtat, pleraſque eſſe cauſas ex ſe indeterminatas & contingentes. In his ſpeciali rationes neceſſitas præmotionis ſic vendicari poteſt. Ab eo, quod eſt ad utrumlibet.

libet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio determinetur ad unum : Sed pleræque causæ secundæ sunt ex se indifferentes ad utrumlibet, maxime voluntas humana ; Ergo non agunt, nisi determinentur ad unum, scilicet à causa prima, quæ sola potest determinare voluntatem. Minor constat. Major est axioma à Commentat. 2. Physicæ positum, quod sæpius usurpat S. Thomas. Et est per se notum. Nam nulla est ratio, cur causa, quandiu est indifferens, & æqualiter se habet ad opposita, in hoc potius, quàm in aliud propendeat. Porro nihil est, nisi sic aliqua ratio, cur sit potius, quam non sit.

Respondebis. 1. Causam determinari per suam actionem.

Sed contra. Non effectus causam sed causa effectum determinare potest. Actio vero comparatur ad causam, ut ejus effectus. Deinde cum causa indifferens est ad agendum & non agendum, nulla est ratio, cur actio exeat potius quàm non exeat à causa, & proindeque illam determinat.

Respondebis. 2. Causam liberam determinari ab obiectis ; ut homo indifferens ad amandum potius, quàm non amandum, determinatur ad amorem per beneficium ab alio receptum.

Sed contra. Obiectum solum determinat ad speciem, non ad ipsum exercitium. Immo posita objectiva illa determinatione voluntas est adhuc indifferens, & ad speciem & ad exercitium, maxime secundum Adversarios ; quippe libertatem definiunt, quæ voluntas positis omnibus prærequisitis potest agere & non agere, imo plerumque opposita agere. A quo ergo determinabitur ? Adde sine præter obiectum, concursum simultaneum. At & ipse indifferens est, potiusque à voluntate determinari magno consensu ejus defensores asserunt.

Reponunt tandem, & melius juxta sua principia, voluntatem, etsi indifferentem, se ipsam determinare ; illudque axioma esse falsum.

At adeo menti perspicuum est, ut quivis non præoccupatus eorum potius opinionem falsam censeat, ut quæ cum vero clare percepto non cohæret. Deinde voluntas creata jam foret primum determinans ; non enim ab alio determinaretur. Porro tam repugnat, ut sit primum determinans, ac ut sit primum movens ; prima causa ; imo hæc ex illo clara sequuntur : foret enim in eorum opinione primum movens, primaque causa suæ determinationis ?

Dices. Voluntatem divinam se ipsam determinare cum sit indifferens. Quid ni & creata.

Resp. Quia est creata, & ideo non prima, ac potentia-

litati permixta. At voluntas divina, cum sit prima, summe in actu determinat se ipsam; aut potius determinat sua objecta. Non enim illa, ut voluntas humana, est in potentia ad suum actum, ut egeat alio eam in actum reducete, & sic determinante, sed tota potentialis indifferentia est ex parte objectorum, quæ ipsa suo actualissimo dominio determinat. At hæc ad reconditiorem Theologiam spectant.

Cæterum, ut videas quantum hic aberrant Adversarii a doctrina S. Thomæ, ille cum hoc Axioma objecisset adversus libertatem divinam 1. par. q. 19. ar. 3. ad 5. Axioma ut certum supponens ita respondet. *Dicendum, quod causa, quæ ex se est contingens, oportet, quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volutum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Vides omnem aliam causam indifferentem, & contingentem debere ab alio determinari, juxta S. Thomam.

At, inquires: S. Thomas sæpe dicit, voluntatem se ipsam determinare per rationem, idque proprium esse causæ liberæ.

Fateor, sed sub Deo applicante, & movente, ut idem dicit S. Thomas conceptis verbis 1. p. q. 83. art. 1. ad 3. Sed de hoc infra. Interim breviter accipe, quomodo voluntas creata se determinat. Deo applicante, voluntas ex se indifferens ad agendum & non agendum, determinatur ad agendum; ac primo prorumpit in amorem boni ut sic, qui ideo tribuitur Deo speciali modo, quod voluntas ita a Deo ad illum determinetur, ut ipsa se non determinet. Vi illius actus ratio inquit, quid agendum ad illud bonum, ac mixtis variis actibus utriusque illius potentia tandem prorumpitur in judicium practicum, hoc hic & nunc esse eligendum; ex quo sequitur determinata electio; sicque liberum agens dicitur se ipsum determinare, quod propria ratione & voluntate concurrentibus hoc judicium determinans sibi formaverit, sed tamen sub Deo semper has potentias juxta propriam conditionem ad agendum applicante. Unde semper se habet, ut primum determinans tollens indifferentiam passivam voluntatis, ac illi conferens indifferentiam illam activam & determinativam, qua sibi per rationem electiones proprias determinat. Sicque utrumque conciliatur ac cohæret, & voluntatem seipsam, & Deum voluntatem determinare. Nam illa se determinat, ut secundum agens per suam deliberationem. Deus vero illam determinat, ut primum agens per promotionem, quæ applicat ad exercitium.

S E X T A R A T I O .

Deus promovet , quia est omnium Dominus .

HAC ratione maxime utitur S. Augustinus , quæ sic formari potest. De ratione domini est applicare sibi subditos ad suas operationes, applicat one quidem morali per imperium , si dominium ejus morale sit , ac solum moraliter ei subditi subijciuntur ; physice vero , si physicum , ac in ipsa rerum natura constitutum habeat dominium . Sed Deus est supremus omnium Dominus , non purè moraliter ex aliqua subordinatione morali , sed naturaliter ex ipsa creaturæ naturali conditione : Ergo ad eum spectat omnia naturalia applicare . Minor constat . Maior etiam . Nam actus domini est re sibi subdita ad nutum uti . Porro usus in applicatione consistit .

Confirmatur . In doctrina adversariorum ne visigium quidem divini domini apparet . In actionibus creatura potius dominatur , Deus ad summum necessarius adiutor cernitur . Causas quidem condidit , sed eas statim emancipavit , ut pater iam adultum filium . Hæ pro suo iure , ut libet , agunt . Adest solum illis Deus semper ad coagendum paratus , expectans , non efficiens , ut agant . Ad liberas præterea fungitur munere consilarii per motiones morales ; item exploratoris per scientiam mediam ; Domini aliquantulum per leges , sed dominio pure morali , cui ut plurimum homines repugnant ; naturalis , ac efficacissimi , quale summum , ac supremum naturæ principem decet , ne umbram quidem hic vides . Nam quod rerum actiones impedire queat concursus subtractione , aut extendere uberiori concursu , dominum concursus sui , non actionis creaturæ arguit . Sic enim & socii & servi ad aliquod opus necessarii illud impedire queunt , aut promoverè . Quomodo ergo stabit illud Regii Vatis ? *Quoniam omnia serviunt tibi .* Vereor , ne in adversariorum sententia penè verius dici posset , *Quoniam tu servis omnibus .* Hinc inaudita apud antiquos interpretatione huc detorquent illud Isai . 43 . *Servire me fecisti in peccatis tuis* quod absit , dictum sit de divino influxu , quasi serviat ad peccandum ; sed ut omnes alii exponunt , intelligitur de victimis , de quibus eo loci Propheta loquitur , quas sacerdotes ad sua lucra convertebant . Vel iuxta Lactantium & S. Hieronymum , exponitur de Christo , qui propter peccata nostra servi formam accepit , & tot labores pertulit . Vnde non dicit Scriptura , *Servire mihi fecisti peccatis tuis* , quasi ad peccandum tecum ; sed in peccatis

324 *IV. Partis Philosophia. Disp. II. Quæst. III.*
tuis, idest, ob peccata tua, ut ea delerem. Vnde subdi-
tur, Ego sum, qui deleo iniquitates tuas.

S E P T I M A R A T I O.

*Causa creata eget præmotione Dei, quia ex se activa non est
nisi in actu primo.*

HÆC ratio profundissima est & efficacissima, quam
hic accuratius expendemus ex penitissimis S. Thomæ
principiis.

Itaque sic argumentor. Impossibile est, ut creatura
agat, nisi constituta sit in ratione principii in actu secun-
do operativi: Atqui constitui nequit in ratione principii
in actu secundo operativi per suam virtutem agendi, nec
per concursum simultaneum, sed per solam præmotio-
nem: Ergo ut creatura agat, eget præmotione. Ut ar-
gumentum omni ex parte convincat, utraque præmissa
demonstranda nobis est.

Major supponit rem apud omnes certam, nempe dupli-
cem statum virtutis activæ, habituales, & actuales; seu
in actu primo, & in actu secundo. Sic qui scientiam ha-
bet, sed actu non cognoscit ea, quæ, scit, dicitur sciens
habitualmente, seu in actu primo. Dum vero actu per scien-
tiam cognoscit, dicitur sciens actualiter, seu in actu se-
cundo: in quo statu scientia sine dubio perfectior & actua-
lior est, quam in primo. In priori enim habet aliquid
potentialitatis admixtum; nam si omnem propriam actua-
litatem haberet, suum actum exsereret. Vnde quia scien-
tia Dei est actualissima, & nullo modo in potentia, sem-
per actu cognoscit ea omnia, ad quæ se extendit. Ea di-
stinctione supposita. Major argumenti adeo clara est, ut
nemo eam inficiari queat. Nam quod solum habet princi-
pium operativum habitualiter, & in actu primo, actu
non agit; imo implicat contradictionem, ut agat quan-
diu tale agendi principium in eo statu imperfecto, & o-
stio- so manet: Ergo ut creatura actu agat, oportet, ut sit
constituta in ratione principii actualiter, perfectè, &
complete operativi. In hoc nulla est difficultas.

Minor vero probatur. Et in primis creaturam non
constitui per concursum simultaneum Adversariorum in
ratione principii in actu secundo operativi constat, nec
ipsi dimiteri possunt. Nam hic concursus semper præ-
stio est. Vnde si per eum agens constitueretur in ratione
principii operativi, omne agens esset semper operativum
in actu secundo. At manifestum est, pleraque agentia
esse solum operantia in actu primo, ut sciens, dum dormit.
In hoc itaque nulla est difficultas.

Quod

Quod vero nec per suam virtutem activam creatura constituitur in ratione principii in actu secundo operativi, probatur. Virtus activa creaturae est solum operativa in actu primo & habitualiter, seu est primum operandi principium, non ipsa ultima actualitas: Ergo non constituit agens in ratione principii in actu secundo operativi. Consequentia est evidens. Antecedens probatur ratione S. Thomae 1. p. q. 54. ar. 1. *Impossibile, est inquit quod aliquid, quod non est actus purus, sed habet aliquid de potentialitate permixtum, sit sua ultima actualitas*; Atqui virtus activa creaturae non est actus purus, sed habet aliquid de potentialitate permixtum: Ergo non est sua ultima agendi actualitas, sed solum actus primus existens in potentia ad ultimam agendi actualitatem. Idem manifesta inductione confirmatur. Sic in agentibus liberis (de quibus praecipua nobiscum Adversariis quaestio est, an egeant promotione) virtus eorum activa, nempe intellectus & voluntas, est solum ex se operativa in actu primo: unde saepe videntur in statu actus primi, seu habituali & otioso. Porro si nobilissimae hae facultates ex se sunt solum activae in actu primo, idem a fortiori censendum de ignobilioribus. Atque inplerisque id experientia confirmat. Sic appetitus sensitivus, facultas motrix, non sunt activa per se in actu secundo. Nam enim semper sunt in actu, sed saepe in otio; immo etiam cum nihil illis deest ad operandum, solo voluntatis nutu suspensa manent & feriantur. Idem dicendum de sensibus; plerumque enim & ipsi otiantur, uti & facultas alitrix in sene, generativa in puero, seminalis in ovo & grano, quae nihil molitur, etiam materia adsit, donec excutetur. Imò calor licet maxime activus videatur, ex se non est nisi activus in actu primo, ac separari potest à suo actu secundo; ut constat in calore; ut vocant, potentiali, de quo vide in Physica ubi de Elementis. Idem sentiendum de omni qualitate naturali activa; licet quaedam semper esse videntur in actu secundo non quod tales sint ex sua essentia, sed quod semper adsit id, quo tales sunt; At re ipsa in iis etiam duplex status distinguitur, potentialis; seu actus primi; & actualis, seu actus secundi: Ergo virtus activa omnis agentis creati seu liberi, seu naturalis, non est ipsa ultima actualitas operandi, seu principium in actu primo, & habitualiter ex se operativum: Ergo ut agens creatum constituitur in ratione principii in actu secundo & completo activi praeter virtutem suam activam, & concursum simultaneum, admittenda est aliqua ulterior actualitas à primo agente, qui semper est in actu derivante qua virtutes activae creatae ab illo statu habituali & otioso ad ipsum agendi exercitium, pro suo quaque modo, reducuntur, quare ultimo

complente fiat, ut hic & nunc suas actiones, effectusque parturiant; ut sic ultima essendi & agendi actualitas sit à Deo, ut proprius ejus effectus. Porro hic ultimus agendi vigor à prima causa in omnes alias offusus, & reducens eas ad ipsum agendi exercitium, à nobis *Premotio* vocatur.

Respondebis, Agentia creata constitui in ratione principii in actu secundo operativi per propriam actionem à se productam, quæ ideo dicitur actus secundus operandi.

Sed contra. Actio duobus modis sumi potest. Primò pro ipsa ultima activitate complente potentiam ad agendum non ab ipsa potentia producta, (repugnat enim, ut aliquid majorem sibi perfectionem det, quam habeat) sed ab eo, qui potentiam applicat, & reducit in actum, accepta; quo sensu aliquando sumitur actio à S. Thoma, ut notavi 1. par. Physicæ, Disput. 3. q. 1. ar. 2. & sic verum est, agens constitui in ratione principii in actu secundo operativi per suam actionem, illamque esse ultimam agentis actualitatem, ac proprie actum secundum: sed eo sensu actio erit ipsa præmotio. Secundo actio sumi potest pro aliquo ab agente producta, ut sumitur ab adversariis. Hoc sensu sumpta actio, etsi denominet formaliter causam agentem, non tamen ipsa potest esse actualitas complens causam in ratione principii activi, & rari cur agens antea illam non profundens jam eam profundat; alias esset causa, cur ipsa esset, id est causa sui ipsius, quod manifestè repugnat. Itaque præter actionem sic sumptam immo prius natura, quam agens eam producat, oportet, ut intelligatur ultimò completum in ratione principii activi. In tantum enim agit, in quantum est in actu: Ergo prius est, ut sit perfectè & integrè in actu, quam ut quidquam ex eo prodeat. Unde quærenti, cur Petrus v. g. non semper actu contempletur ea, quorum habet scientiam si diceret, quia contemplatio actu non producitur ab eo, deridetur inepta responsio. At si diceret, quia ejus scientia non est summè actualis; sed solum actus primus contemplandi, expectans, ut reducatur aliunde ad actum secundum, aptè responderes; solumque restaret quærendum, quid sit id, quod hanc scientiam reducit ad actum secundum contemplandi. Et in hoc nulla est difficultas.

Repones, Facultates interiores applicari ad actum à superioribus creatis, ideoque non egere præmotione. Ut vis seminalis grani, hieme torpens, excitatur verno Solis calore. Facultas motrix hominis applicatur ad exercitium ab ejus appetitu, appetitus ab imaginatione, imaginatio à ratione, ratio à voluntate, quæ in homine movet ad exercitium alias facultates.

Hoc argumento quidam persuasi dicunt, Deum non premovere immediate omnia sed solum prima agentia ipsi immediatiora, eaque solum ad primum actum, quo se deinceps & alia movent: ut voluntas, inquit, solum moveretur à Deo ad primum actum, qui est volitio finis ipsa vero in actu facta movet intellectum ad deliberandum de mediis, & per hanc deliberationem movet se ad electiones suas, Deo ad eas non applicante. Hanc vero putant esse mentem Aristotelis 8. Phys. c. 5. & S. Thomæ 1. 2. q. 9. ar. 4. aliisque in locis.

Sed falluntur; nec advertunt, quàm latè pateat hoc S. Thomæ principium 1. 2. qu. 9. ar. 4. *Omne quod est, quandoque agens in actu, & quandoque in potentia, (id est cuius vis activa non est ultima sua actualitas) indiget moveri ab aliquo. Oportet enim, ut, id, quod est in potentia, reducat in actum per aliquid, quod est in actu;* ut ait ar. 1. Nam etsi eo principio apertius probetur, quibusdam gradibus esse deveniendum ad aliquem primum motorem, à quo incipiat motus tum naturæ, tum voluntatis, quique specialius, ac singularius moveat prima moventia naturalia, & voluntatem ad primum actum, attamen si profundius penetretur, probat, Deum immediate movere secunda moventia; etiam quæ moventur ab aliis creatis, & voluntatem, etiam ad eos actus, ad quos se ipsam movet & applicat. Nam virtus illa derivata à Superiori movente creato, magis complexus inferius agens, non est sua ultima actualitas, cum nec ipsa virtus superioris agentis, cuius est participatio, sit sua ultima actualitas, ut constat in doctrina S. Thomæ 1. p. q. 54. ar. 1. Unde est solum ex se activa in actu primo. Sed juxta S. Thom. virtus quæ est solum activa in actu primo, ut agat, debet reduci ab aliquo ad actum secundum & ultimum: Ergo agens creatum quantumvis instructum tum propria, tum ab aliis superioribus participata virtute, adhuc eget reduci ad actum ultimum ab aliquo; nempe ab eo, cuius virtus est sua ultima actualitas, quique proinde solus eam dare aliis potest.

Et hoc est, quod dicit S. Thomas 3. contra Gentes c. 66. *Ultimum complementum agentis secundi est ex virtute agentis primi.* Unde Quæst. 3. de Potent. ar. 7. docet omnem omnino virtutem creatam, sive immediate à Deo collatam, sive ab illis agentibus acceptam egere motione divina. Et 1. 2. q. 109. ar. 1. *Quantumcumque, inquit, aliqua natura, sive corporalis, sive spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo.* Nempe quia semper ultima actualitas agendi in omni agente, sive superiori, sive inferiori, est immediate à Deo, ut à primo, & per essentiam agen-

te; sicut ultima essendi actualitas in omni ente, siue à solo Deo, siue etiam à causis secundis producat, est à Deo immediate, ut ab ente primo & per essentiam, tanquam proprius ejus effectus. Atque hinc probat S. Thomas 1. p. q. 8. ar. 1. Deum esse præsentem immediatè in omni re. Et quæst. de Potent. ar. 7. operari immediatè in omni operante. Itaque agentia creata superiora perficiunt quidem inferiora magis complendo earum vires activas, & voluntas per iudicium practicum movet se, ac determinat ad eligendum, attamen nec virtus agendi à superiore inferiori communicata, nec iudicium practicum in vi intentionis formatum est ipsa ultima actualitas, qua agens inferius agat, & facultas electiva eligat, sed se habent; ut aliquæ aut dispositiones, aut formæ prærequiritæ, quibus positus Deus, qui unumquodque movet juxta suam dispositionem, applicat facultates iis affectas ad agendum. Et sic dicitur, *attingere à fine usque ad finem fortiter*, id est, à primo agente creato usque ad infimum, & *disponere omnia suaviter*. Hæc paullo fusiùs, sed rei momentum id exigebat.

Hanc sublimiorem, & abstrusorem doctrinam egregiè illustrat Marsilius Ficinus ex S. Dionysio & Platone, exemplo sensibili, quo etiam usus est S. Thomas 3. cont. Gent. c. 67. Sic, inquit: Videmus, quod Sol, qui est veluti principium totius visibilitatis, corporibus dedit colores si ita non est, suppose. Hi colores, ut diminutæ lucis participationes, visibiles quidem sunt, sed solum in actu primo; ideoque ut in actu secundo moveant oculum, & actu videantur, egent semper prævio quodam solis illustrantis influxu, quo complente jam suum munus obeant, alioquin nusquam. Eodem modo primum agens, qui est purus agendi actus, facultatem agendi dedit creaturis; at illa facultas, cum deficiat ob illa pura agendi actualitate, potentialitati permixta est; adeoque solam activa in actu primo. Unde ut in actu secundo agat, indiget influxu sui principii eam complente, & illi ultimam actualitatem inspirante, idque per modum motionis transeuntis, quia hæc ultima actualitas in solo actu pro *esse* fixum habet; in aliis verb *esse* fluens, ut loquitur S. Thomas Quæst. 3. de Potent. ar. 7. ac veluti per modum irradiationis, ut illuminatio in coloribus.

Probatur Præmotio exemplis

Non desunt plura & aptissima exempla, quibus explicari & confirmari possit præmotio physica, quæque non semel varijs in locis usurpat S. Thomas. Generaliter enim videmus in causis subordinatis inferiorem non agere, nisi motam & applicatam à superiore, ut inquit

quit i. p. q. 105. ar. 5. Ideoque 3. cont. Gentes c. 147. Præclarè ait : *Divina providentia legem esse, ut unumquodque immediatè à proxima sibi causa moveatur*. Sic quia corpus, & omnia ejus membra subordinantur animæ, non agunt 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 prius ab illo vitalem influxum recipiant, quo intercepto, vel penitus cessante, ut indeliquio & morte, cætera membra torpent. Sic quia sublunaria subordinantur cœlis, non agunt, nisi prius vivifico siderum influxu excitentur, ut patet in plantis, quarum virtus languescit per hiemem siderum calore manent otiosa. Idem patet in artificialibus subordinatis. Sic enim prima horologii rota cæteris omnibus motum insluit. Idem in politicis. Sic enim propter subordinationem miles non agit, nisi applicetur à suo Duce, & Dux à Tribuno, Tribunus ab exercitus Imperatore, Imperator à Rege. Et Judices inferiores nihil valde decernunt, nisi in quantum mittuntur, & applicantur à supremo, nempe Principe.

Certum est autem, omne agens creatum subordinari immediatè agenti increato, ac intus ab eo pendere, quàm corpus ab anima, potentias à voluntate, membra à corde, sublunaria à cœlestibus, &c. Ergo à fortiori debent prius applicari & moveri à Deo. Unde mirum est, Adversarios id denegare Deo respectu causarum secundarum, quod uni causæ secundæ competere videmus respectu alterius, cum tamen magis dependeant causæ creatæ à Deo, quàm quælibet causa secunda ab altera.

Probat ur ultimò Præmotio ex inconvenientibus.

Primus inconveniens, quod ex negatione præmotionis sequitur, est, Deum non fore causam primam totius entis. Ut enim argunt D. Thomas in 2. Disp. 37. quæst. 7. ar. 2. *Non potest vitari, quin voluntas humana sit primum agens, si ejus actio non reducat in aliquod prius agens*; Sed per concursum simultaneum actio creaturæ reducit in Deum simultanee agentem: Ergo ex illa sententia sequitur, Deum non esse primum agens.

Secundo sequitur, influxum Dei subijci creaturæ, illamque esse priorem Deo in causando. Dicunt enim Adversarii, influxum Dei semper esse paratum, ut creatura illo utatur, vel non utatur, pro ut libuerit, ac proinde creaturam priorem, & Deum posteriorem faciunt in agen-

330 *IV. Partis Philosophiæ . Disp. II. Quæst. IV.*
agendo , non prior est , qui utitur , quam ille , quo utitur .

Tertio sequitur , Deum non esse dominum creaturæ saltem liberæ . Docent enim Adversarii , Deum offerre suum concursum indifferenter voluntati ; & per scientiam mediam , ut vocant , explorare quomodo sit eo usura totamque providentiæ œconomiam , & certitudinem committunt huic exploratrici scientiæ sæpius usurpantes illud effatum : *Nihil Providentia decernit , nisi Præsentia exploravit* . Ergo Deus in eorum sententia potius explorator est nostrarum actionum , quàm dominus nostrarum voluntatum .

Quarto sequitur , aliquid fere impossibile Deo , nempe efficere , ut homo agat in illis circumstantiis , & cum illis motionibus moralibus , in quibus Deus prævidet , eum ex se ipso non esse acturum . Dicunt enim , divinum influxum expectare cooperationem creaturæ : Ergo per illum Deus non potest efficere , ut creatura consentiat , sed potius id à creatura expectat .

Quinto sequitur , Creaturam aliquid habere , quod non acceperit à Deo . Vfus enim concursus simultanei non datur ab ipso concursu simultaneo : Ergo nisi admittatur præterea concursus applicativus , creatura , ex se ipsa , & non à Deo habebit saltem , quod utatur concursu simultaneo . Pono casum . Deus eundem concursum simultaneum offert Petro & Joanni , & Joannes illo rectè utitur , non verò Petrus : an non potest gloriari Joannes supra Petrum , se consensisse divino concursui , quod tamen est contra Apostolum dicentem , non esse gloriandum ex eo , quod benè agamus , quia nihil habemus , quod non acceperimus . Hoc argumentum , sicut & plura alia inconvenientia , prosequi solent Theologi agendo de voluntate , & scientia Dei , ejusque gratia ; atque idcirco de his partiis nos .

Fateamur ergo tot testibus & rationibus convicti , Deum omnes creaturas ad singulas actiones applicare , ita ut nihil in Mundo fiat , nisi ex applicatione & prævia Dei motionem , illamque doctrinam esse omnium seculorum traditione propagatam , in Scripturis fundatam , in Conciliis approbatam a Patribus inculcatam , à Philosophis probatam , à S. Agustino egregiè propugnatam , à S. Thoma illustratam , rationibus confirmatam ac demonstratam , exemplis demum , & omnium argumentorum genere stabilitam . Vnde Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit , quàm quod , quæ agunt , prius ab eo moveantur , & applicentur ad agendum .

ARTICVLVS QVINTVS.

*Utrum & quomodo Deus præmoueat ad
actum peccati.*

IN peccato duo diligenter distinguenda sunt, *actio*, & *malitia*; seu *effectus*, & *defectus*. Peccatum enim est monstrum. Unde 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 author illius, cujus est ultor*. Aliqui tamen ex Adversariis feruntur docere, malitiam peccati esse à Deo simultaneæ, quamvis non crediderim, homines Catholicos ita sentire posse: quippe intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec author, nec socius esse potest peccati. Cæterum quantum ad entitatem, seu actionem, quæ reperitur in ipso peccatu, sit.

C O N C L U S I O.

DEus causat actionem peccati, physicè premovendo ad illam; non ut mala est, sed præcisè ut actio est. Ita S. Thomas 1.2. qu. 79. ar. 2. & aliis in locis. D. Augustinus lib. de Gratia & Libero arbitrio, cap. 2. ubi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem ejus malam in hoc peccatum inclinavit*. Quod intelligendum est, non quantum ad malitiam, sed quantum ad substantiam actus, seu, ut dici solet, non quantum ad formale, sed quantum ad materiale peccati; sicuti & alia ejusdem S. Doctoris loca, in quibus dicit, Deum movere ad actiones malas.

Probatur primò Conclusio argumentis omnibus, quibus supra 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 S. Thomæ 1. 2. q. 79. ar. 2.

Quæres, cur Deus, qui non ita in sua potestate habet, ut nihil agamus, nisi moti ab ipso, nos moveat ad actiones

nes malas , & non semper ad bonas ; præcipuè cum ipse adeo bonus sit , & honorum amicus ?

Respondeo, certissimum esse , quod Deus absolutè posset impedire omnia mala , & facere , ut omnes semper bona agerent , neque id negari potest salva Dei omnipotentia. Unde ista difficultas omnibus solvenda est , & non solum Thomistis. Porro commode solvitur dicendo, Sapientiam divinam non debere impedire omnia mala sed plura permittere . Quia ut discurret D. Thomas 1. p. q. 22. ar. 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 seculorum tanquam pulcherimum carmen quibusdam antithetis honestet , inquit D. August. lib. 11. de Civit. Dei cap. 18. Nam Universi pulchritudo consurgit ex ordinata bonorum , & malorum commixtione , sicuti silentii interpositio dulciorem efficit cantilenam , ut ait S. Thomas 3. contra Gent. c. 73. & umbræ ipsæ tabellas exornant , sine quibus omnis pictura , quantumvis lucidissimis coloribus expressa , esset imperfecta . Unde præclare S. 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 cum sit optimus , etiam ex istis malis , quæ permittit , majora bona semper elicit , juxta illud ejusdem S. Augustini in Enchir. cap. 11. *Deus non sineret , malum aliquod esse in suis operibus , nisi usque adeo esset omnipotens & bonus , ut beneaceret etiam de malo .* Adde præterea , quod Divinæ Sapientiæ lex exigit , ut Deus unumquodque moveat juxta ipsius conditionem , sicut perpetuo inculcat D. Thomas ex Dionysio . Cum igitur sint aliquæ creaturæ peccabiles & defectibiles , debet illas ita movere , ut in actione , ad quam movet , sæpe malitiam 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 , egregie explicat D. Thomas q. 3. de Malo , ar. 3. & 1. 2. q. 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

dam talem motionem, sequitur actio imperfecta. Et cum id, quod est de defectu, non reducitur in primum movens, quia talis defectus non est in actione, nisi in quantum agens secundum deficit a primo movente: sicut quidquid est de motu in tibia claudicante, procedit ab anima movente tibiam; quidquid vero est de defectu, est à tibia curva, secundum 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 vero voluntas fuerit in prava dispositione, sequetur actio mala, ut patet in damnatis, qui semper peccant: si demum voluntas fuerit in dispositione variabili & defectibili, sequentur modo bonæ, modo malæ actiones; ita tamen ut semper, quidquid est de bono, reducatur in Deum; quidquid vero admiscetur de malo, reducatur in voluntatem creatam. Hæc ex Divo Thoma collegimus locis supra citatis, quæ videri possunt in fonte. Objectiones, quæ militare possunt contra hunc Articulum, solventur simul cum aliis Articulo sequenti.

ARTICULUS SEXTUS.

Explicatur natura promotionis, & modus, quo dispensatur.

EX his, quæ hætenus dicta sunt, satis demonstratum arbitror, quàm altis radicibus hæreat doctrina Promotionis, eamque ad omnem omnino creaturæ actum extendi. Verum ad hæc omnia dicere forte quis posset, Thomistas egregiè quidem probare, Deum movere causas secundas, etiam motione prævia aliquomodo, vixque ul- lum posse id satis inficiari; at minime explicare, quid proprie sit in creaturis illa motio, an sola præsentia Creatoris omnia portantis & vivificantis: an qualitas creata ad- dita 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 promotione stabilienda adducunt. Et quidem fateor, hæc obscurissima esse, atque in quibus elucidandis non soli Thomistæ laborant, sed & omnes Philosophi, ac Theologi. Et quæso te, si tam occulta sit virtus & ratio, qua infantilia membra formantur in utero, speras, intellectu faciliorem fore rationem & virtutem, qua Deus Universitatem eorum, ac causarum administrat? Addiderim tamen de re occulta nihil præclarius, verosimilius, ac profundius ab aliis circumferri,

ferri, quam quod ex S. Thomæ fontibus haurit Schola Thomistica. Nam, si verum fateri velimus, concursus simultanei Defensores, cum efficiendi vim, quasi ex æquo inter Deum, & creaturam partiuntur; cum virtutem Divinam in excubiis collocant explorantem, exspectantemque creaturæ cooperationem; cum creaturas suo jure vendicant à subjectione Dei: cum chimerici commercii leges inter illas & Deum statuunt; cum inepte equorum in trahendo eodem cursu conjunctorum exempla inducunt, aliaque ejusmodi; planè ut benignius dicam, parum 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, Primo sub ratione entis creati ex nihilo originaliter educti, & in nihilum rursus delapsuri, nisi continuo portaretur, ac manuteneretur omnipotenti aliqua virtute. Secundo sub ratione entis educti, id est, per transmutationem facti ex alio ente. Quippe videmus primo, Universitatem rerum creatam, ac continuo conservatam existere; in ea vero ita constituta & existente unum ens ex alio fieri, ut ex ligno ignem. Unde secundum hos duos modos res pendunt à duplici causa & virtute nempe à virtute infinita Creatoris omnia in esse conservantis, atque ne in nihilum decendant, manutinentis; & 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 immediata, & unice à Deo, imo est Deus ipse; quia nulla virtus creata & finita potest attingere ens sub ratione creaturæ, illudque ita portare, ut ex eius subtractione sequatur annihilatio. Neque vero aliud intelligi debet per concursum simultaneum probè acceptum, ut etiam diximus Articulo secundo. Unde concursus ille non est aliqua qualitas, aut influxus à Deo, & effectui distinctus, sed est ipsa virtus Dei, ut importans ad extra effectum, illumque immediate attingens sub ratione entis creati, sive cum sit, sive quando exsistit; diciturque *simultaneus*, quia cum nullus effectus producat, in quo non sit imbibita ratio creaturæ, oportet, cum causæ secundæ attingunt suos effectus sub rationibus sibi correspondentibus, simul Deum illos attingere hoc superiori influxu sub ratione entis creati.

At vero secunda illa virtus, nempe eductiva & transmutativa est, per quam propriè creatura agit. Unde non est Deus ipse præterens causas, sed perfectio quædam data à Deo causis secundis, illisque inhærens ad producendas suas

suas actiones, & per illas effectus. At quomodo detur à Deo creaturis, operæ pretium est, ut dicamus. Quippe ex eo pendet unice notitia præmotionis, quæ & ipsa quoque comprehenditur sub illa virtute educitiva, ut ejus complementum.

Porro id commodè intelligi, explicativè potest ex duobus profundissimis S. Thomæ Principiis. Primum est: *Cum 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 plene: ac permanenter, non communicari causæ inferiori, nisi per modum fluentis.* Vide, quæ late diximus in prima parte Physicæ agendo de Instrumentis. Cum igitur ad effectus per educationem productos concurrant plures causæ subordinatæ, aliæ inferiores, aliæ universaliores, iuxta illud, *Sol, & homo generant hominem*, oportet virtutem educitivam ita dispensari à Deo inter causas secundas ut causis universalioribus dederit virtutes educitivas correspondentes universalioribus rationibus, quæ sunt in affectu educito, adeo 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 educationem productis relucet aliqua ratio, quæ licet per educationem fiat; atque idcirco correspondere debeat alicui virtuti educitivæ, attamen adeo universalis est, ut nulla creata causa sit tam vastæ efficaciz, quæ illam sibi ut propriam vindicer. Ea est *esse*, seu existentia, quæ est ultima, perfectissimaque formalitatum per educationem 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 a causis secundis, non tamen attingitur ab illis, nisi in virtute ipsius Dei, communicata 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 actualitas educita, nempe *esse*, seu existentia. Atque id est, quod tam sæpe celebrat D. Thomas, cum ait: *Omnes virtutes creatas 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 aere, &c.* Sique habeatur non modo profundissima ponendæ præmotionis fundamenta, sed etiam germani, ac Thomistici characteres, per quos possit

possit innotescere: nempe ut sit vis quædam activa à Deo derivata in causas secundas, non ut perfectio stabilis adinvar earum virium activarum, quæ habentur ut proprietates, sed ut motio transiens & ultimo complens & applicans vim activam creaturarum, atque se habens in ordine agendi, ut *esse*, seu existentia in ordine essendi.

Hinc vero explicari facile potest secunda Tituli pars, Quo modo præmotio dispensetur. Ut enim *agere* se habet ad agentia, sicut *esse* ad entia; ita influxus, quo Deus tanquam primum agens cætera movet ad *agere*, se habet ut ille, quo tanquam primus essendi fons omnia entia conservat in *esse*. Una enim providentiæ ubique sibi consentientis lege hi deo divina Gubernationis effectus dispensantur atque ita ex uno alius proportionem quadam innotescit. Itaque ut Deus res conservat juxta propriam cuiusque formam modum, ac dispositionem, sic agentia movet ad agendum juxta propriam virtutis activæ modum & dispositionem. Ut conservatio nulli rei deest, quando *esse* exigit; sic divina præmotio nulli agenti deest, cum *agere* postulat. Vnde ut Deo conservatori essendi actualitas, non verò corruptio tribuitur; sic Deo præmotori agentium actiones & effectus, non verò defectus adscribuntur. Atque ut divina conservatio à rebus conservatis contingentiam, & ad non essendum potentiam non aufert, quamquam in sensu composito repugnet, ut Deus rem conservet, & illa non sit; ita divina motio agentibus contingentibus, & liberis agendi contingentiam, & libertatem non aufert, licet in sensu composito repugnet, ut Deus moveat ad agendum & tamen agens non agat. Atque adeo imperitè adversus præmotionem obijcitur, quod Deum peccati authorem faciat, & libertati noceat; uti & imperitè obijceretur, quod conservatio Deum corruptionis authorem faceret, & contingentiam essendi rebus eriperet. Sicut enim unaquæque res sub Deo conservante pro suo modulo, ac conditione, quando potest, fruitur *esse* suo, perinde, ac si ex se ipsa existeret, quia licet id habeat à Deo, ille tamen semper adest, nec rebus deficit, sed res propria corruptibilitate ei deficiunt; sic sub Deo movente unaquæque causa pro suo modulo, & conditione operatur, perinde ac si ex se ipsa hunc motum omnino haberet: quia licet egeat Deo movente, ille semper adest, nec deficit agentibus, sed illa potius, ipsi, cum agendo, aut ab agendo deficiunt. Rursus ut sub Deo conservante non impeditur, ut una res ab alia superiore pendeat & conservetur, quatenus ab ea formam, aut dispositiones ad essendum requisitas accipit; sic nec sub Deo præmotore impeditur, ut causa secunda inferior à superioribus moveatur, quatenus ab illis aliquid

quid virtutis, & dispositionis ad agendum prærequisitæ accipit. Immo sicut in rebus aliquæ se ipsas conservant, ut homo & animal dicuntur se conservare ac protegere, quatenus sub Deo, ut generali conservatore, sibi procurant pleraque ad sui conservationem necessaria, ita & quædam dicuntur se ipsa movere, & determinare ad agendum; nempe omnia agentia libera, quatenus solo Deo, ut generali motore, ipsa sibi per suam rationem fabricant formas ad actionem determinantes, nempe iudicium practicum, quo se ex intentione finis determinant, & movent ad electionem mediorum. Sed sicut nihilominus Deus tanquam generalis conservator immediate omnia conservat, quia illis ultimo ad essendum dispositis immediate tribuit ultimam essendi actualitatem; ita & tanquam generalis motor omnia agentia immediate movet ad agendum, quia illis ultimo ad agendum dispositis ultimam agendi activitatem tribuit. Rursus ut Deus specialius, & immediatius prima entia creata conservat, ut Coelos & Angelos, quia alia, à quibus conserventur, non supponunt; ita & prima agentia creata, & ad primas actiones specialius, ac immediatius movere dicitur, quia nihil aliud quo moveantur, supponunt.

At ne singula Prosequar, sicut Deus duobus modis aliquid conservare dicitur, uno modo, ut conservator universalis influxu scilicet juxta communis providentiæ leges dispensato; alio modo, ut conservator particularis, speciali quadam ratione interius manutenendo in *esse*, vel exterius protegendo specialiter per amotionem eorum, quæ corrumpere possent, ac procurationem eorum, quæ juvare possunt. Sic Deus duobus modis agentia movere dicitur, uno modo, ut motor generalis, motione secundum communis providentiæ leges dispensata: alio modo, ut particularis motor, speciali quadam ratione interius instigando, & applicando ad agendum, vel exterius amovendo ea, quæ actionem impedire possent, & ea, quæ ad illam ultimo disponunt speciali providentia procurando, quo posito statim adest præmotio.

Rursus sicut Deus utroque modo conservat res fortiter & infalibiliter, quandiu eas conservate decernit; suaviter tamen non violata rerum natura, sed omnibus sponte sua veluti concurrentibus sub Deo ad effectum ab eo intentum conservandum, ita pariter Deus utroque modo fortiter & infalibiliter omnes actiones, quas efficere decrevit, & ut effici decrevit, in suo tempore obtinet; suaviter tamen servata cuiusque agentis conditione, ac agentibus ipsis ad actiones à Deo intentas sub eo movente concurrentibus. Porro hæc utraque infalibilitas provenit, non quidem semper ex intrinseca mediorum.

quibus Deus utitur, indefectibilitate; sed ex efficacia & universalitate voluntatis Dei, qui cum omnia in manu habeat subsidia essendi & agendi, ita ut opus est dispensat, & sua providentia munit, ut licet deficere possint propter causarum, ac rerum defectibilium naturam, ab eo tamen, quem decrevit, effectu nunquam re ipsa deficient.

Ex his ritè intellectis non solum existentia, natura, & vis præmotionis clarè, quantum rei conditio, aut potius infirmitas humani ingenii patitur, demonstrata manet; sed etiam, quæ adversus eam obijci solent, facillime solvuntur. Nec enim robur habent, nisi ex non recta ejus idea, quam Adversarii sibi efformant; aut ex terminis, quibus à suis explicari, ac defendi solet, qui licet rem verissimam plerumque significant, aliquando tamen non eam audientium captui satis accommodant.

ARTICULUS SEPTIMUS.

Solvuntur objectiones.

EX quadruplici capite peti solent. 1. Ex Autoritate. 2. Ex causalitate peccati. 3. Ex inutilitate Præmotionis. 4. Ex læsione libertatis. Cæterum argumenta à priori nulla fere apud Adversarios existant.

Obj. Ex primo capite. Aristotelis effatum est, *Agens agendo non mutat, sed mutare*; Atqui si præmoveretur physice, mutaretur; Ergo physice non præmoveretur.

Resp. Distinguo; non mutatur agendo, concedo; ad agendum, nego. Nam ex Aristotele 8. Phys. c. 5. *Moventia secunda non movent nisi mota*, proindeque mutata à primo.

Quantum ad Auctoritates S. Thomæ, quas partim truncatas, partim nihil ad propositum facientes, partim sinistro sensu explicatas accumulavit Adversarius, cunctas referre prolixius esset. Unde pro solutione omnium assignabimus quatuor generales regulas ex ipso S. Thoma depromptas, (quis enim melius explicet S. Thomam, quàm ipse S. Thomas;) quibus expediri facile possint omnes hæc auctoritates.

Prima est. Quoties S. Thomas, aut alii 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 verb de prædeterminatione, quæ est per modum liberi, id est, per modum applicationis ad exercitium actus liberi. Hæc Regula expresse traditur à S. Tho.

Thoma 1. p. q. 22. ar. 1. ad 2. & 3. cont. Gent. c. 90. ubi explicans illud Damasceni : *Deus non prædeterminat ea, quæ sunt in nobis*, dicit, D. Damascenum sumere prædeterminationem pro impositione necessitatis, *qualis est in rebus naturalibus*; ex quo infert, per illa verba non excludi prædestinationem, nec proinde præmotionem, quæ est Divinæ Providentiæ, ac prædestinationis executrix.

Secunda regula est. Cum S. Thomas, aut alius author alicujus authoritatis in his materiis dicit : *voluntatem movere se ipsam se determinare, esse dominum sui actus, eligere hoc potius, quam illud, esse positam in manu consilii sui*, &c. hoc intelligendum est in proprio ordine, seu per modum agentis proximi, quod tamen non excludit, sed supponit motionem & applicationem primæ agentis : Non enim est de necessitate libertatis, quod voluntas sit prima causa sui, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa. Deus igitur est prima causa movens causas naturales & voluntarias : & sicut naturalibus causis, eas movendo, non aufert quin actiones earum sint naturales ; ita movendo causas voluntarias non aufert, quin earum actiones sint voluntariæ sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. Hæc S. Thomas 1. p. q. 83. ar. 1. ad 3. & aliis in locis.

Tertia Regula est. Cum S. Thomas dicit, Deum movere voluntatem nihil imprimendo in illa, non excluditur ipsa motio, (implicat enim, aliquid movere aliud non imprimendo ipsi motionem) sed solum excluditur infusio novi habitus. Id enim, per quod Deus facit, ut creatura actu agat, est solum in illa per modum motionis transeuntis, non verb per modum qualitatis permanentis. Ita D. Thomas 3. de Potentia, ar. 7. & q. 22. de Veritate, ar. 8.

Quartademum regula est. Cum S. Thomas dicit, Deum movere voluntatem ad bonum commune, aut ad bonum supernaturale ; voluntatem vero movere se ipsam ad bona particularia naturalia, sive vera, sive apparentia. hoc intelligendum est de motione speciali. Nam Deus speciali quodam modo movet voluntatem ad primam volitionem boni in communi, & ad bona supernaturalia. Caterum voluntas per generalem motionem, quæ ipsi datur juxta consuetum providentiæ cursum, quam ex primis nomine præmotionis, quæque est ut ultimus, vigor agendi à primo actionum fonte derivatus, se ipsam movet & determinat ad alias actiones. Nam ex S. Thoma : *Nulla natura quantumvis perfecta procedit in suum actum, nisi moveatur à Deo*. Hæc regula sumitur ex D.

Thoma 1. 2. q. 109. ar. 1. ubi distinguit duplicem motionem, unam generalem, sine qua creatura nihil agit, & aliam specialem, qua indiget ad quosdam actus, ut peccator ad contritionem & poenitentiam agendam indiget speciali motione divinæ gratiæ.

Ex his faciliè explicantur authoritates S. Thomæ, & aliorum Patrum. Cum enim S. Thomas in 7. dist. 39. q. 1. ar. 1. dicit, actum voluntatis non esse ab alio exteriori principio determinatè, vel ut alii legunt: *determinante*, & determinationem alienam esse inimicam libertatis, loquitur de determinatione per modum naturæ, quæ non relinquit voluntati locum eligendi, & seipsam 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 & de se determinandum.

Cum vero S. Thomas dicit: *voluntatem seipsam movere, determinare, applicare & esse dominam sui actus*, hoc intelligendum est per modum causæ proximæ, quæ non excludit dominium, motionem, & applicationem primi moventis, ut patet ex secunda regula. Et hæc duæ regulæ sunt principiaiores.

Quando verò 1. 2. q. 9. ar. 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 locum habet tantum in prima volitione, & actibus supernaturalibus. Cæterum voluntas in aliis volitionibus se determinat ut completa illa generali Dei motione, qua creaturæ applicantur ad omnes & singulas actiones, ut dictum est in quarta regula. Unde S. Thomas nunquam dicit, voluntatem ita se movere ad electiones, ut ad eas à Deo non moveatur; sed è contra expressè dicit, Deum movere voluntatem ad quodcumque voluerit. Vide loca relata supra §. 7. ar. 4. 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 invitum ad suas opiniones pertrahat.

Dices. Nunquam S. Thomas usus est nomine *Premotionis*, & *Prædeterminationis*: Ergo eam non agnovit.

Resp. 1. Nego consequentiam; sufficit enim, ut rem ipsam docuerit, quam intelligimus nomine *Premotionis*, & *Prædeterminationis*, Scriptura nomina *Inarnationis*, *Trinitatis*, *Consubstantialis*, *Purgatorii*, *Transsubstantiationis* non usurpat: nec minus tamen docuit hæc mysteria, quæ res, quæ his vocabulis intelliguntur, sub aliis ter-

minis expressit, ita S. Thomas, etsi nusquam nomen *Premotionis* usurpasset, nihilominus rem ipsam docuit, quia illam aliis terminis explicavit.

Respond. 2. *Movere ad agendum idem esse*, ac *præmovere*, juxta illud principium S. Thomæ & Aristotelis de his, quæ movent mota: *Motio moventis: est prior motione mobilis*. Unde sufficit, S. Thomam dixisse: *Deum movere creaturas ad agendum*, ut *præmotionem* doceat. Sanè dicimus, *artificem movere malleum*, non verb *præmovere*, quamvis ista motio sit *prævia motio*; & ipsi Adversarii ea, quibus Deus moraliter nos excitat, vocant *motiones morales*; cùm tamen constet, ejusmodi motiones esse *prævias*; cur ergo à pari S. Thomas *præviā motionem* non vocaverit simpliciter *motionem* præcipuè cùm ipse pro certo haberet, *motionem moventis esse priorem motione mobilis*.

Resp. 3. S. Thomam etiam usurpasse nomen *præmotionis* & *prædeterminationis*. Nam Quodlib. 12. dicit, *omnia prædeterminari à divina providentia*. Et locis supra relatis tradit, *motionem Dei moventis esse præviā motionem*; Ergo *præmotionem*.

Instabis autoritate Cajetani egregii S. Thomæ interpretis, 1. p. q. 19. ar. 8. ubi sic scribit: *Dupliciter contingit, causam secundam moveri à prima. Uno modo Motione prævia propria actioni, sicut baculus movet lapidem motus a manu. Alio modo motione intrinsecè cooperativa propria actioni*. Et subdit: *Non oportet, cūcui aliquis vult aliquid, seu cūcui Sol illuminat, primam causam prævia motione cooperari; sed sufficit, & exigitur, eam intrinsecè cooperari tali electioni, vel illuminationi. Quia cooperatio est in unoquoque secundum naturam uniuscujusque. Et sic disponit omnia suaviter*. Unde negat: *Esse durationem naturæ, in cujus primo instanti causa prima respicit effectum, & in secundo causa secunda*: Ergo *præviā juniorum Thomistarum motionem* Cajetanus expunxit.

Resp. Distinguo; Non oportet causam primam cooperari motione prævia, simpliciter quoad omnia, ita ut nihil virtutis, cui cooperetur, & à qua modificetur, supponat in causa secunda, concedo; motione prævia secundum aliquid, & posteriori secundum aliud, nego. Itaque Cajetanus hic vocat *motionem præviā propriæ actioni causæ secunde*, quæ non supponit in ea virtutem, cui cooperetur, & à qua modificetur. *Cooperativam vero actioni propriæ*, quæ licet actionem causalitate præcedat, non tamen est tota actionis ratio, sed supponit in causa mota virtutem agendi, quam complet, cui cooperatur, & à quo modificatur, qualem esse *præmotionem* ultro fatemur. Et ideo *præmotionem nostram* non excludit, sed exigit.

Hanc esse Cajetani mentem constat. 1. Ex exemplo, quo explicat motionem praviā, quā excludit; nempe baculi moventis, præcisè quia movetur: non enim habet in se vim movendi, quam compleat, & cui cooperetur motio manus, sed motio manus est tota agendi ratio. 2. Ex terminis distinctionis. Non enim opponit motioni illi praviæ concursum simultaneum Adversariorum extrinsecè cooperantem, sed *motionem intrinsecè cooperativam, quæ fit in unoquoque juxta naturam cujusque*. 3. Quia motioni, quam admittit, proprios characteres præmotionis tribuit, nempe ut sit motio intrinsecè cooperans, in unoquoque recepta juxta ejus naturam, à qua, ut ibidem ait, *proveniat ipsum movere, id est, agere causa secundæ, & quæ virtutem cause secundæ suo conjungit effectui*, proindeque prior sit causalitate, quā agere causæ secundæ; non tamen virtute ejus. Itaque motio cooperativa Cajetani est ipsa nostra præmotio, non simultaneus Adversariorum concursus. Hanc verò in nullo priori respiciunt effectum, verè dixit Cajetanus, & nos facemur. In hoc nulla est difficultas.

At inques, cur dixit Cajetanus, illam non esse praviā actioni, quod tamen Thomistæ dicunt. Resp. Illud eo sensu, quo istos, docere esse praviā, nempe causalitate effectiva, quia docet, *ex ea provenire actionem, seu agere & movere causæ secundæ*. Sed quia modificatur ex virtute causæ secundæ, dixit, non esse praviā propriam ejus actionis, quia hanc modificationem habet ex proprietate agendi causæ secundæ, & ideo non est prior actione propriæ causæ secundæ veluti in actu signato considerata, licet sit prior ea in actu exercito spectata. Unde Cajetanus hanc modificationem explicans non dicit, eam esse ab actione exercita causæ secundæ, sed *ex natura, seu modo, causæ secundæ*, id est, ex proprio ejus agendi modo: quia, inquit, *cooperatio*, nempe motionis divinæ, est in unoquoque secundum modum uniuscujusque. Et ideo non est prior modo proprio agendi, proindeque proprietate actionis, sed solum ejus actuali exercitio.

Obji. Ex 2. capite. Si Deus præmoveret nos, esset author peccati: Ergo non præmoveret. Probatur antecedens. Ille est author peccati, qui præmoveret ad actionem malam; Sed Deus præmoveret ad actionem malam: Ergo esset author peccati.

Resp. 1. Adversarios teneri ad solvendum hoc argumentum, & alia similia. Nam sicut Deus, secundum Thomistas, applicat ad omnes actiones; ita fatentibus Adversariis concurret 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, hac eadem uti poterunt Thomistæ.

Resp. 2. Nego sequelam. Ad probationem distinguo maiorem: Ille est author peccati, qui præmoveret ad actionem malam; præcisè ut actio est, nego; ut mala est, concedo. Et ad minorem, Deus præmoveret ad actionem malam; ut actio est, concedo; ut mala est, nego: seu, quod in idem redit, præmoveret ad actionem, ut fiat, concedo; ut 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 curva moveatur; non est tamen causa, cur tibia malè moveatur & claudiceat. Unde sicut defectus, qui est in claudicatione, non refunditur in animam, sed in tibiam; ita nec defectus, qui est in actione mala, refunditur in Deum moventem, sed in voluntatem creatam deficientem. Solutio, & obiectio habentur in S. Thoma 1. 2. q. 79. ar. 2. Videbis.

Instabis. Homo est causa peccati, in quantum est causa ipsius actionis, quæ est peccatum: Ergo si Deus sit causa actionis peccati, erit etiam causa peccati. Probatur antecedens. Nam homo non intendit malitiam, sed solum ipsam actionem: Ergo præcisè est author peccati, quia est causa actionis.

Resp. Cum S. Thoma, qui sibi hoc Adversariorum argumentum objicit ibidem ad 2. Distinguo antecedens: Homo est causa peccati, in quantum est causa actionis peccati; præcisè ut actio est nego; ut habet adjunctum defectum, concedo. Homo enim, quantumvis non intendat malitiam, est causa non solum actionis, sed etiam quod illa actio sit cum defectu: sicut calamus malè apratus, non solum est causa scriptionis, sed etiam defectus, qui est in scriptione. Deus autem, licèt sit causa actionis, attamen non est causa, quod actio sit cum defectu; sicut peritus artifex est quidem causa, cur calamus pingat, non est tamen causa, cur malè pingat; & anima est causa motus tibie curvæ, non tamen causa, cur defectus claudicationis reperiatur in tali motu. Unde licet isti defectus scriptionis, & claudicationis non tribuuntur scriptori & animæ, sed calamo & tibie; ita nec defectus actionum tribuuntur Deo sed creaturis, quamvis ipse moveat creaturas ad agendum. Solutio & exemplum posterius habentur in S. Thoma loco citato.

Urgebis. Defectus est inseparabilis ab actione peccati, v.g. ab odio Dei: Ergo si Deus præmoveat ad actionem, præmoveret etiam ad defectum.

Resp. 1. Nego consequentiam. Licèt enim in effectu inseparabiliter reperiatur defectus, non tamen propterea, quod est causa unius, est causa alterius, ut vide-

re est in tibia claudicante, quoties movetur ab anima.

Respond. 2. Distinguo antecedens: Defectus est inseparabilis ab actione peccati; ut illa actio est à causa prima efficiente, nego; ut est à causa secunda deficiente, concedo. Utraque solutio insinuat a S. Thoma loc. sup. cit.

Dices. Cur me potius movet Deus ad actionem conjunctam cum malitia, quam ad actionem conjunctam cum bonitate?

Hic cardo difficultatis vertitur, à qua se non expediunt, qui imaginantur, voluntatem in perfectio æquilibrio constitutam, ac ex se non magis propendentem ad materiale mali, quam ad actum bonum, à Deo determinari ad materiale mali, ita ut non aliquid ex parte voluntatis, sed sola Dei determinatio illud æquilibrio tollat. Hic dicendi modus parum sanè conformis est divinæ bonitati, ac longè alienus à S. Thomæ doctrina, qui potius docet *1. 2. q. 79. ar. 1. Deum quantum est ex se omnia convertere in se ipsum, sicut in ultimum finem; atque adeo ipsi repugnat, ut sit prima ratio, cur voluntas, si foret in æquilibrio perfectio constituta, inclinetur in actu; quo à Deo, ut ultimo fine suo discedit. Unde quod inclinetur in actum deficientem à Deo, ut ultimo fine, id perpetuo adscribit S. Thomas dispositioni indebitæ voluntatis. Itaque.*

Respond. Ex S. Thoma, quod voluntas ad materiale mali potius determinatur, quam ad actum bonum, oriri ex eo, quod ita exigit ex propria dispositione. Hanc vero dispositionem remotam quidem & radicalem esse defectibilitatem tum voluntatis, tum intellectus, à quo proximè regitur. Proximam vero esse aliquam defectivam dispositionem ortam hic, & nunc ex defectivo illo arbitrio. Nam, ut supra dixi ar. 5. ex S. Thoma Quæst. 3. de Malo, ar. 3. *Motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum modum ejus. Cum itaque aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; Sed si non sit in debita dispositione, & aptitudine ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio imperfecta...* Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quædam sic moventur ab ipso, quod etiam se ipsa movent, sicut quæ habent liberum arbitrium, quæ si fuerint in debita dispositione, & ordine debito ad recipiendam divinam motionem, sequuntur bonæ actiones, quæ totaliter reducuntur in Deum sicut in causam. Si autem deficient à debito ordine, sequitur actio inordinata, quæ est actio peccati. Et sic quod ibi est de actione, reducitur in Deum, sicut in causam. Quod autem est ibi de inordinatione, non habet Deum causam, sed liberum arbitrium. Itaque ex S. Thoma peccatum

catur oritur ex eo, quod liberum arbitrium movendo seipsum sub Deo movente, aliquid sui admiscet, quo deficiat à recta dispositione. Id vero quomodo fiat ex doctrina S. Thomæ sic explicatur. Deus ut universalis motor solus movet voluntatem ad primam volitionem boni, ipsi communi. Illa ea motione in actu facta incipit ex se ipsa agere applicando intellectum ad deliberandum. Hic vero deliberat juxta dispositionem voluntatis; principium enim deliberationis practicæ est finis, qui unicuique talis videtur prout ipse est affectus. Unde si voluntas fuerit aut præcedente malo habitu corrupta, aut præsentē passione illecta, deliberatio inclinat faciliè in bonum apparens passioni, aut habitui conforme, & sic ponitur dispositio, qua fit, ut voluntas exigat secundum communem providentiæ cursum applicari ad electionem talis boni, quæ est peccatum. Et in hoc non est difficultas. Si vero nulla præsentē passione illecta, aut præcedente habitu corrupta sit, ut voluntas primi hominis & angeli, defectiva illa dispositio oritur ex amore boni proprii. Nam, ut dicit S. Augustinus lib. 4. contra Julianum, c. 3. *Mens bona magis sibi placet, & se ipsa delectat, quam quælibet alia creatura.* Unde, ut ibidem notat, complacentia propriæ excellentiæ id sepe præstat in creatura rationali perfecta & recta, sed Deum nondum vidente, quod amor boni sensibilis in homine lapsus. Nempe quatenus in illis mutuis intellectus & voluntatis motibus sub Deo, ut generali motore utrumque juxta propriam conditionem applicante faciliè subrepat actualis amor propriæ excellentiæ, quæ ut presentior & intimior vividius movet voluntatem, quam divina ipsa bonitas sola fide obscure cognita; qui quidem amor nondum malus est, sed periculosus & tandem occasio mali, quatenus voluntas in eo occupata ita movet intellectum, ut cum non possit omnibus attendere, magis attendat ad bonum illud proprium, quam ad regulam illud divino subiacentem, connivendo scilicet ipsi voluntati, ex qua inconsideratione regulæ efformat judicium finale minus regulæ subiectum. Cum ergo voluntatis ea conditio sit, ut divinam motionem, qua applicatur ad eligendum, juxta dictamen ab intellectu ab ea moto efformatum suscipiat, eo posito dictamine jam non est in debita dispositione ad suscipiendam motionem ad actum perfectè bonum, sed actum deficientem à regula. Hinc clarè constat, ex ea, & intellectu proximè oriri, ut potius determinetur ad materiale mali, quam ad actum perfectè bonum: radicaliter verb ex ejus, & intellectus eam regentis limitatione, ac defectibilitate. E quidem posset Deus ex speciali gratia & protectione impedire, ne hi defectus in nostris deliberationibus

nibus subreperunt, At hæc privilegiata protectio non debet esse communis; imo generalis provisoris munus exigit, ut hi defectus premittantur. Vide quæ diximus ar. 5.

Repones. Deus est, qui fecit voluntatem defectibilem, & intellectum capacem erroris, aut inconsiderationis: Ergo radix peccati videtur refundi in Deum.

Resp. Nego antecedens. Sicut enim artifex aptando calamum, est quidem causa bonæ dispositionis calami, non tamen defectuum, quibus subicitur ratione conditionis materiæ; 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, proindeque non summè, sed defectibiliter bona & recta. Deus autem non est causa, cur voluntas sit ex nihilo, sed hoc habet à seipsa; & ideo defectibilitas ei competit ex seipsa. Vnde radix peccati est ipsum nihilum, quod est veluti creaturæ peculium. Ex quo detegitur profunda simul, & solida humilitatis radix. Cum enim nihil habeamus ex nobis præter nihilum originale, & peccata, quæ ex nihilo, ut primo fonte oriuntur, cetera vero acceperimus a Deo, in nullo gloriari possumus, sed in omnibus Deum laudare. Hæc solutio desumpta est ex D. Thoma in 2. Dist. 37. q. 2. ar. 1.

Replicabis. Deus est causa creaturæ, ut creata est; Sed creatura, ut creata, est ex nihilo: Ergo Deus est causa cur sit ex nihilo.

Resp. Distinguo majorem: Deus est causa creaturæ, ut creata est; quantum 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 solum, ut quæ de se nihil est, sit quidquid est.

Objic. ex 2. capite. Per concursum simultaneum creatura sit dependens à Deo: Ergo superfluit præmotio.

Respond. 1. Distinguo 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.

Resp. 2. Distinguo idem antecedens. Per concursum simultaneum causa secunda est dependens à prima; ex parte ipsius effectus, concedo; ex parte cooperationis, quæ simul cum Deo producit effectum, nego. Cum enim concursus simultaneus nihil ponat in causa secunda, sed totus recipiatur in effectu, producit quidem ipsum effectum, illum.

illumque à se redit dependentem, sed non producit ipsam actnalem cooperationem causæ secundæ. Vnde præter concursum simultaneum, qui recipitur in effectu, admitterendus est alius receptus in causa secundæ, qui eam intrinsecè applicet ad cooperandum Deo.

Instabis. Dicitur nequit, quis sit terminus illius præmotionis: Ergo nec quæ sit ejus ponendæ necessitas.

Hoc argumentum Suarez validum adeo putat, ut eò maximè nitatur, illudque potissimè urgeat. Sed nihil infirmius, respondeo enim, divinæ motionis duos esse terminos subordinatos; unum veluti proximum, alium remotum. Proximus est id, quod ponit in causa, nempe ipsa ultima agendi actualias. Remotus verb, ac consequens, est effectus productus. Ut cum Sol colores illuminando efficit visibiles, terminus proximus hujus illuminationis est lumen colores efficiens; remotus vero ex eo consequens est effectus coloris illuminati, nempe emissio speciei coloris ad oculum.

Objic. ex 4. 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.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo majorem: Liber est, qui agit ex se ipso, & se determinat; tanquam proximum agens, concedo: tanquam primum agens, nego, in esse necessarium. Et ad minorem: præmotus non agit ex se ipso, nec se determinat; ut proximum agens, nego; ut primum agens, concedo. Ut enim dicit S. Augustinus de his, quos Deus movet, *augentur, ut agant, non ut ipsi nihil agant*. Vnde præmotus agit, & determinat se ipsum tanquam proximum determinans, Deus vero 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. 85. ar. 1. ad 3.

Instabis. Causa libera debet esse indifferens; Sed præmotus non est indifferens: Ergo nec liber.

Resp. Distinguo minorem: Præmotus non est indifferens; indifferentia potentiali & suspensa, concedo; indifferentia actuali, nego. Indifferentia potentialis est privatio omnis actus, cum capacitate ad illum: sic homo otiosus dicitur indifferens. Indifferentia verb actualis est positio unius actus cum potentia ad oppositum: ut ille, qui diligit Deum, dicitur ad hoc indifferens ad non diligendum, quia sic amata, ut retineat potentiam ad non diligendum,

dum, quia sic amat, ut retineat potentiam ad non agendum. Dicimus ergo, præmotum sub ipsa præmotione esse indifferentem indifferentia illa actuali, qua sic ponit unum actum, ut semper retineat potentiam ad non ponendum.

Urgebis. Præmotus ad amorem non potest non amare. Ergo nullo modo est liber. Probatur antecedens. Nemo potest id, quod implicat; Sed implicat, quod præmotus ad amorem non amet. Ergo non habet potentiam ad non amandum. Hoc argumentum est Achilles Adversariorum, quamvis sit Therfite debilius. Unde.

Resp. 1. Adversarios teneri solvere hoc argumentum. Nam etiam implicat ea, quæ sunt ordinata à divina providentia, non evenire; ea, quæ sunt præscita à Deo, & prædicta à Prophetis, non fieri: Christum præcepta Patris non implere; imo hominem habentem gratiam congruam Adversariorum non agere. Et tamen nec Dei providentia, nec præscientia, nec prophetia; nec præcepta Patris, nec gratia congrua tollunt libertatem: Ergo Adversarii tenentur solvere hoc argumentum. Quo plerumque irreti, quod nolint uti solutionibus Thomistarum, ita illi succumbunt; ut doceant, Christum Dominum non esse libere mortuum, nec proinde meruisse, eo quod elegerit mortem juxta præceptum Patris, sed eo quod elegerat quasdam circumstantias, quas non præceperat Pater, sed ejus voluntati purè permiserat, quod sine dubio intolerabile videtur, & Sacræ Scripturæ testimonio adversum.

Resp. 2. Distinguo antecedens: Præmotus ad amandum non potest non amare; potentia possibilitatis, nego; potentia futuritionis, concedo. Explicatur, Potentia futuritionis est, quæ pro aliquo signo est exercenda. Potentia verbø possibilitatis est, quæ non est exercenda, saltem pro aliquo signo, & sub aliqua suppositione, sed remanet in nudo possibilitatis statu. Dicimus ergo, quod præmotus ad amorem habet potentiam, non quidem futuritionis, sed possibilitatis ad non amandum, quia potentia non amandi [supposita præmotione ad amandum] non exercebit, sed remanebit pro illo signo in sua possibilitate. Adversarii obstupefcunt ad illam distinctionem; sed advertere debebant, plerumque causas etiam liberrimas habere solum potentia possibilitatis ad plures actus: Sic Deus potest creare varios Mundos potentia possibilitatis, quæ nunquam exercebitur: Sic Christus, supposito præcepto Patris præcipientis mortem, poterat non mori potentia possibilitatis tantum, quæ scilicet nunquam erat exercenda; Sic demum dum unum agimus, verbi gratia dum scribimus possumus oppositum potentia possibilitatis tantum, 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 non quidem retinet potentiam possibilitatis.

Resp. 1. Non dari potentiam possibilitatis ad id, quod implicat simpliciter & absolute, bene tamen ad id, quod secundum se est possibile, & redditur solum 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, implicat, quod creentur de facto plures.

Resp. 2. Solutioni communi, quæ in idem redit cum præcedenti: Præmotus ad amandum non potest non amare, *in sensu composito*, concedo; *in sensu diviso*, nego. Distinctio est S. Thomæ qu. 6. de Verit. art. 4. ad 8. quam Adversarii maligna interpretatione conantur odiosam reddere, dicentes, Thomistas eam ita intelligere, ut præmotus possit oppositum, si tollatur præmotio; non possit vero, si ponatur præmotio, eo quod ferreis vinculis istius præmotionis sibi præripiatur 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 quod contradicat definitioni Concilii Tridentini. Sed dicimus, illam potentiam non amandi non respicere nolitionem amoris ut ponendam simul cum præmotione ad amandum; ita ut aliquis in eodem instanti sit præmotus ad amandum, & tamen non amet: sed solum respicit nolitionem amoris ut ponendam divisim à Præmotione ad amorem. Sicut dum sedeo, etiam cum ipsa sessione habeo potentiam ad ambulandum, quæ tamen potentia non respicit ambulationem ut conjungendam cum sessione, (implicat enim, ut sedendo ambulem) sed solum ut ponendam divisim à sessione. Unde 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 sedens sedendo est liber, ita quoque præmotus ad amorem liberrime amat, eo quod talem potentiam retineat.

Quod autem ad libertatem sufficiat potentia in sensu diviso, & quod illa distractio sit omnino admittenda, luce meridiana clarius demonstratur. Et in primis quod suffi-

ciat

ciat id libertatem : nam Deus post decretum , & Christus post præceptum sibi impositum est liber : quæ etiam prædicuntur à Prophetis, eveniuntur libere : Imo 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 , cum prædictione , aut non amorem cum amore ; Ergo sufficit ad libertatem potentia in sensu diviso. Deinde quòd hæc distinctio sit in dispensabiliter necessaria , ostenditur : nam certum est , quod in aliquo sensu non possumus resistere voluntati & motioni divinæ efficaci , ut enim dicitur Rom. 9. *Voluntati ejus quis resistit ?* Et Esther. 13. *Non est , qui possit tunc resistere voluntati.* Et S. Augustinus de Correctione , c. 24. *Deo volenti salvum facere nullum humanum arbitrium resistere potest.* Et D. Thomas 1. 2. qu. 10. ar. 4. ad 3. *Si Deus moveat voluntatem ad aliquid, impossibile est huic ponere, 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 impleverimus illud liberè ; imò id expressè definit Concilium : Ergo necessario distinguendus est duplex sensus, unus, in quo possumus ; & alius , in quo non possumus.

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 .

Resp. Nego antecedens . Ad probationem , distinguo majorem : Liber debet posse conjungere non actum cum omnibus ad actum prærequisitis, prioritate temporis, transeat ; prærequisitis solum prioritate naturæ, nego . Præmotio autem solum prærequiritur proprietate naturæ ; nã in eodem instanti est præmotio & actus, quippe , ut patet ex superius dictis, causa per præmotionem sit ultimo 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 . Possibilitate posito in actu nullum sequitur absurdum : Sed si potentia ad oppositum præmotionis reduceretur ad actum , sequeretur

retur absurdum, nempe eam esse, & tamen actum, qui secundum Thomistas semper cum ea conjungitur, non esse: Ergo nulla datur potentia ad oppositum præmotionis.

Respond. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo maiorem: Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum, si ponatur in eo modo, quo poni potest, concedo; si poneretur alio modo, nego. Potentiam autem ad oppositum præmotionis non est reducibilis in actum coniunctum cum præmotione, sed solum præcisum ab illa.

Obj. ex eodem capite. Voluntas præmota non est domina sui actus: 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.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo, voluntas non est domina præmotionis, originative sumpta, seu ex parte principii, concedo; terminative sumpte, seu ex parte effectus, nego; & nego consequentiam. Id est, voluntas non est domina principii, a quo descendit præmotio, nempe ipsius Dei; est tamen plene & perfecte domina termini præmotionis, nempe proprii actus, etiam sub ipsa præmotione; ideoque ipsum suspendere, revocare, & interrompere ad nutum potest. Neque ex hoc ullatenus derogatur efficacitati Dei moventis, quia hoc ipsum, quod voluntas actum, quem ex præmotione incepserat, revocat, non est sine præmotione Dei; ideoque suo Dei ut primo motore voluntas liberrime ab uno actu ad oppositum excurrit; & innata libertate per diversa vagatur, & tamen divinæ motionis causalitatem nullatenus transilit. Cum enim Deus (non secus, ac S. Thomas 1. part. quæst. 103. art. 7. agendo de divina gubernatione argumentatur sit universalis motor omnium agentium, ea, quæ ab ipso moventur, possunt in diversa & contraria ferri, absque eo quod eius motionem effugiant, quia nihil sine eo movente & applicante agunt.

Illustratur hæc solutio, quæ est Joannis à S. Thoma, egregii sanè Thomistæ, ex analogia, quam supra expendimus art. 6. Conservationis & præmotionis. Ut enim Deus secundum nos per Præmotionem dat *agere* omni agenti, ita & per conservationem secundum omnes continuo influunt *esse* omnibus entibus. Et ut secundum nos Deus est infallibilis in movendo; sic, juxta omnes, infallibilis est in conservando, ita ut nunquam divina conservatio frustreretur effectui absolute à Deo per eam intento. Sed sicut

Deus

Deus sua conservatione rebus contingentibus defectibilitatem non auferit, nec impedit, quin plene subiectæ sint agentibus creatis, à quibus dependent, eo quod *unumquodque conservet juxta proprietatem naturæ ejus*. Ita eadem ratione Deus præmotione sua nostris actibus libertatem, & dependentiam à nostra voluntate non adimit. Unde sicut non obstante divina conservatione, qua Deus avem conservat, habet homo plenam v. gr. potestatem supra vitam avis, quam in manibus tenens potest occidere si velit, ac proinde supra conservationem avis, non quidem originative, sed ex parte principii, (non enim potest destruere avem impediendo Deum, ne avem conservet) sed terminative, quatenus suffocando avem, talem in ea dispositionem ponit, ut jam cesset conservatio. Ita pariter homo non obstante divina præmotione eum applicante ad actum, habet semper actum illum in sua potestate ut illum revocet, suspendat, interrumpat, prout libuerit. Sicque efficiat, ut cesset ad eum præmotio, cujus proinde Dominus est, non quidem originative sumpte, seu ex Parte principii, quasi Deum ipsum impedire possit a movendo; sed ex parte termini, quatenus talem ponere potest in actu præmotionem terminante dispositionem, ut jam cesset præmotio. Et hoc totum experientia constat, in actionibus agentium, tum naturalium, tum liberorum. Sic ignem actu comburentem domum, ac proinde ad id à Deo præmotum, aqua infusa impedimus; ne ultra comburat illam, quam totam combussisset, si aqua infusa non foret. Sic, ut narratur. 1. Regum 24. cum nuntiatur foret regi Saul, David esse in deserto Maon, statim ad eum capiendum cum exercitu perrexit: ac jam undique militibus suis circumdantem tenebat absque ulla evadendi spe, re ipsaque opus adeo cupitum perfecisset nisi eo momento veniens nuntius eum monuisset, à Philistinis proximos agros vastari. Eo enim accepto nuntio Saul novam inivit apud se deliberationem, qua cœptum opus interrupit, utilius sibi, ac onestius judicans communibus hostibus occurrere, quam privatum inimicum capere. Idem in nobis experimur quotidie, cum cœptos actus novis deliberationibus interrompimus, qui tamen diutius durassent, proindeque & ad eos præmotio, nisi illos nostro consilio interrompendos liberime decrevissemus. Unde sub ipsa præmotione Proinde nostræ subsunt potestati, ac si nulla foret ad eos præmotio, sicque ipsa præmotio ex parte termini est plenissime in nostra potestate.

Nec tamen inde aliquid deperit infallibilitati divinæ Providentiæ, quia cum omnia in manu ejus sint, hoc ipsum, quod voluntas liberrimè dispones de suis actibus, cum

eum, ad quem antea premovebatur, interrumpit, non est nisi ex novo actu à Deo ut primo motore descendente, ac ejus providentia, quam nulla causa fugit, etsi sub ea liberrime vagetur, ut sic fieret dispositio: Sicut quod res, quam conservat Deus, destrui possit, imò aliquando destruat à causa secunda, quæ diutius conservata fuisset, si à tali causa destructa non fuisset, non præjudicat infallibilitati divinæ Providentiæ in conservando; quia re ipsa non destruitur à tali causa nisi ut Deo semper subiecta, & ad id ab ejus providentia disposita. Vnde res à Deo conservatæ, & actus, ad quos premovent, licet semper contingentes sint, ac integre in potestate causarum secundarum, à quibus pendent, nihilominus infallibiliter fiunt & permanent, quandiu voluerit Deus: quia cum omnia in manu habeat, sic ea disponit, ut actui & effectui, quem intendit, nihil obstat, sed omnia sponte sua collaborent. Id vides in exemplo allato: nam Deus ita res disposuit, ut per ipsum Saulem liberrime sub generali præmotione agentem, ac priores actus per posteriores deliberationes mutantem, obtinuerit, quod intendebat, ne occideretur David.

Hanc doctrinam ubique tradit S. Thomas. Quia, inquit 1. 2. qu. 10. art. 4. *Deus omnia movet secundum eorum conditionem; ideo sic voluntatem movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens.* Et ideo, inquit Quodl. 1. ar. 7. ad 1. sic *Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere.* Ac rursus explicans quomodo hæc contingentia, & potestas supra motionem divinam, terminative sumptam, ob quam hominem dicit posse ei resistere, non obstat divinæ voluntatis, ac providentiæ infallibilitati, id perpetuare petit ex eo, quod Deus sit omnium causa, à qua descendunt omnes motus, & omnes rerum dispositiones. *Potest enim, inquit 1. part. qu. 19. art. 6. aliquid fieri extra ordinem alicujus cause particularis; non extra ordinem cause universalis, sub qua omnes cause particulares comprehenduntur.* Quia si aliqua cause particularis deficiat à suo effectui, hoc est propter aliam causam particularem impediendam, quæ continetur sub ordine cause universalis. Unde effectus ordinem cause universalis nulla modo potest exire. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divina voluntate secundum unum ordinem relabitur in ipsam secundum alium ordinem. Idem habet 1. p. qu. 22. art. 2. & q. 103. art. 8. & c.

Hæc adeo plana sunt, ut iis recte perceptis clarissime intelligatur ex infallibilitate Dei moventis nihil deperire juri, quod habet voluntas creata in suos actus, ac rursus hoc

hoc jus nihil præjudicare infallibilitati Dei moventis, sed utrumque perfectè conciliari; adeo ut hoc argumentum ex læsione libertatis petitur, quod tanti faciunt Adversarii, omnium penè sit infirmissimum. Ut tamen usque ad ultimas fibras eradicetur.

Dices. Etsi possim revocare actum meum, quem ex applicatione Dei pono, & contrarium facere, attamen ut id fiat, ergo nova præmotione me applicante; Atqui præmotio sæpe abest, & à Deo non datur: Ergo non habeo plenum, perfectumque dominium, sed potius merum instrumentum Dei sum, me prout placuerit versantis, ac utentis meipso ad dominandum actibus meis; ceterum nihil veri domini mihi reliquentis.

Et confirmatur, ac roboratur magis hoc argumento. Nam ut verè & non nomine tenus signus domini actuum nostrorum, debemus habere in nostra potestate omnia necessaria requisita ad illos ponendos, quando non sunt, & revocandos, quando sunt: Atqui præmotio Dei, quæ ad id necessariè requiritur, non est in potestate nostra; non enim possumus illam advocare, nisi Deus ultro conferat: Ergo non sumus perfectè domini actuum nostrorum secundum Thomistarum sententiam.

Resp. Nego minorem argumenti & confirmationis, quòd nempe præmotio (saltem ordinis naturalis, de qua solum hic loquimur) nobis desit, Deo eam, ut imaginantur Adversarii, gratis subtrahente; ac quòd eam habere non sit in nostra potestate. Nam, si, ut inquit S. Thomas ex Aristotele, ea, quæ per amicos possumus, aliquantulum per nos possumus, præcipue si illi amici semper nobis adsint, nec unquam definit officio suo ad ea, quæ nobis sunt eorum ope possibilia; à fortiori dicendum, tum præmotionem ipsam, tum actus, ad quos requiritur, esse in nostra potestate, cum Deus ut generalis motor in ordine naturali semper nobis præsto sit, ac intimè præsens, nec unquam motionem illam generalem subtrahat, sed unicuique agenti iuxta propriam conditionem eam semper largiatur. Nam etsi motiones speciales sint purè gratuita, nec omnibus dentur; attamen hæc generalis, quanquam liberè à Deo dispensetur, ita dispensatur unicuique agenti, ut nulli non adsit, prout cujusque fert exigentia. Sed falluntur Adversarii, quòd non satis penetrent illud S. Thomæ principium; *Primus motor movet unumquodque juxta suam conditionem, ac dispositionem*: Ex quo sequitur, nemini deesse in his, quæ ad eum spectant; nec subtractione suæ motionis unquam in causa esse, cur non agamus. Unde eius motio semper est in nostra potestate, non quòd illi subest, sed quòd illi nunquam desit.

Id explicari potest exemplo influxus conservantis, qui in re-

in rebus semper & tandiu adest, cum & quandiu exigit earum natura. Et ideo sicut ineptè conquereris, te non posse accendere lucernam, aut accensam conservare, quod ad id necessarius sit influxus Dei conservantis; ita ineptè conqueruntur Adversarii, quod si ad ponendos & revocandos actus necessaria sit pramotio, id integrè in nostra non erit potestate. Ut enim influxus conservans nulli rei deest, quandiu existere, exigit, sic & pramovens omni agenti adest, cum agere exigit. Unde licèt ab eo pendeamus, perinde agere possumus, ac si illum ex nobis ipsis haberemus. Sicut furculus trunco insitus ejus influxu eodem modo fructus suos profert, ac si propriae radice succo vegetaretur. Itaque, quod fortè mireris, sed tamen re diligentius discussa verissimum perspicias, quaestio de pramotione libertatem ne minimum quidem respicit, sed est inter nos & Adversarios, qualis foret inter duos Hortulanos, qui videntes florentem, ac fructificantem furculum, cuius extremitas & radix eos lateret, inter se disceptarent, an furculus ille propria radice vegetaretur, an alicui trunco insitus ab eo in fructificando perderet. Nam quovis modo se haberet eodem pacto fructificaret. Quaestio solum inter nos foret, an necne, ab aliquo priori principio in hoc opere penderet. Sic est praesens quaestio. Nos censemus, voluntatem creatam esse veluti insiram divinae, ac causas secundas primae causae; à qua prius influente pendent, ut furculus à trunco, cui semper haeret. Adversarii contendunt, voluntatem habere in seipsa primas suae determinationis radices, nec à Deo prius influente pendere sed, esse ut emancipatum à trunco furculum, qui jam propria radice vivit, nec actu à trunco in fructificando pendet, licèt olim ab eo pullularit. Vides eo sensibili exemplo, ut ut sit, voluntatem perinde liberam fore, quia ut truncus insito furculo idem praestet, ac emancipato propria radix: sic Deus intime praesens & conjunctus voluntati praevio suo influxu idem illi praestet, quod ipsa sibi, si foret prima suae determinationis causa. Unde pramotio libertatem ne minimum quidem destruit, sed solum ejus à primo libero dependentiam adstruit. E contra opinio Adversariorum non majorem vindicat voluntati libertatem, sed nullo fructu ejus à Deo dependentiam amoliri conatur. Itaque eo tendit, non ut homines liberius agant, sed ut superbius de se praesumant. Nostra verò, ut perinde liberè vivant, sed ut humiliter de se sentiant, ac omne bonum suum Deo ut primo fonti acceptum referant.

Iustabitis tandem. Applicatio praeveniens exercitium libertatis non est libera: Sed pramotio praevenit exercitium libertatis nostrae: Ergo non est libera.

Resp.

Resp. 1. Distinguo majorem : non est libera, formaliter, transeat ; (distingui enim posset ex parte termini & ex parte principii) causaliter, nego . Causat enim 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 .

Respon. 2. Quod applicatio præveniens usum libertatis creatæ potest esse libera, si descendat à primo libero ; præmotio autem descendit à Deo, qui est fons totius libertatis : unde illam non tollit, sed magis complet tanquam participatio quædam actualis libertatis Divinæ . Ita D. Thomas 1. cont. Gent. c. 68. *Dominium, inquit, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle & non velle, excludit quidem determinationem virtutis ad unum (nempe per modum naturæ, qua virtus activa sit ex sua natura limitata ad unam agendi rationem, ut explicuimus initio articuli, regula prima) & violentiam causæ externæ agentis . Non autem excludit influentiam superioris causæ, à qua est ei esse & operari .*

ARTICVLVS OCTAVVS.

Declaratur amplius concordia libertatis cum Præmotione ; ac ea in re Thomistas esse omnium remotissimos ab Hereticis .

EX his, quæ hætenus dicta sunt, deduci possunt quatuor modi libertatis cum Præmotione conciliandæ .

Primus sumitur ex efficacia & universalitate Divinæ voluntatis, cujus præmotio est quidam effluxus . Divina enim voluntas ita universalis est, ut omnia omnino complectatur, adeoque ad effectus liberos, quos decrevit, exsequendos per creatam voluntatem, ita omnia disponit, ut certissime fiant, & tamen liberrime, ipsis causis tum liberis, tum naturalibus ad id sub ejus directione propria inclinatione ultro concurrentibus . Adeo vero efficax est, ut non solum actus substantiam, sed etiam libertatis modum attingat ; & ideo ad ipsius efficaciam spectat, non solum ut actus fiat, sed ut libere fiat, cum vult libere fieri . Ille explicandi modus est S. Thomæ 1. part. qu. 12. art. 1. aliusque in locis . Hinc Anselmus lib. 2. *Cur Deus homo, sic exprimit . Quoniam quod Deus vult, non potest non esse, cum vult, hominis voluntatem nulla cogi, vel prohiberi necessitate, ad volendum, vel non volendum, & vult effectum sequi*

sequi voluntatem, tunc necesse, est voluntatem esse liberam, & sequi quod vult Deus.

Secundus modus desumitur ex illo Axiomate S. Thomæ & S. Dionisii. Deus movet unumquodque secundum proprietatem ejus. Cum 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 deteremnet. Quis autem possit suspicari ex ea motione oriri præiudicium libertatis, quæ nos movet ad deliberandum, ut quo per deliberationem nobis expedire iudicaverimus, deinde Deo semper applicante eligamus. Sed egregiè falluntur Adversarii, quibz imaginentur Thomistarum præmotionem veluti adamantinam catenam & ferreos compedes, quibus constricta voluntas fatali quadam necessitate alligata est, donec isti compedes solvantur, & aliis supervenientibus nova ei alligetur. Apage absurdam hanc ideam. Veram, ac germanam substitue: nempe præmotionem esse influxum à prima causa in secundas pro cuiusque modo manentem, quo cum exigunt, quandiu exigunt, eo modo quo exigunt, ad agendi exercitium applicantur; qualis est influxus ab uno trunco in diversa speciei sulculos sibi insitos, quo quisque suo modo vegetatur, ac fructificat; aut, quod exemplum magis quadrat, qualis est influxus divinus omnia, pro ut cuiusque fert conditio, conservans. Videbis luce hac meridiana clarius, eo creatam libertatem non lædi, sed perfici; non impediri, sed compleri.

Tertius modus desumitur ex ipsis libertatis principiis. Libertas enim consistit in eo, quod voluntas agat, non quia est, sed quia vult, ut in Morali agendo de indifferentià ad libertatem requisita expendimus; idest, ut voluntas agat non naturali impulsione, sicut lapis dum tendit deorsum, sed ex propria electione: cujus electionis adhuc domina est, in quantum potest de illa disponere vel retrahendo, vel suspendendo, vel continuando, prout libuerit; id enim quotidie in nobis experimur, dum nostras electiones restratamus, suspendimus, & immundamus, prout placuerit. Deus autem per suam motionem hoc dominium nobis non eripit, sed magis complectitur. Actus enim, quem præmotus ponit, semper est in eius potestate, ita ut sæpe usum suspendat, & ad libitum mutet, Deo tamen ad hæc omnia influente per modum primi motoris.

Quartus modus, quo sæpe utitur S. Thomas, petitur ex ipso præmotionis principio, qui Deus est, nempe primum liberum Primaque radix libertatis, ac propria voluntatis causa: quo fit, ut repugnet, ab eo sic agente violari libertatem. Cum itaque duobus modis agat in voluntate uno

uno modo ut generalis motor, per præmotionem ordinis naturalis, eam juxta communem rerum cursum ad suas actiones applicando; alio modo ut specialis motor, per inspirationes & instinctus, quibus eam movet ad determinata quædam bona, utroque modo liberè sub eo movetur. Primo quidem, quia hæc motio voluntati omnino sese accommodat, ut influxu trunci, surculo, quem alit & vegetat. Secundò verò, quia tunc Deus voluntatem ipsam sibi accommodat eam interiùs immutando, ac tali modo disponendo ut determinatum hoc bonum, quo antea minus afficiebatur, eam aliter dispositam nunc maximè delectet: Unde illud ut si maximè conveniens eligit, ac interiorem ad illud instinctum, qui præcedit deliberationem, atque ita nondum plenè liber est, sed solum penè voluntarius, sua deliberatione & electione confirmat, sicque evadit liberimus. Id videre est in maximis peccatoribus subito mutatis, quibus maximè placent bona spiritualia, quæ antea fastidiebant; displicent sensualia, quibus inhiabant, Deo interiùs cor mutant. At hic movendi modus ad Theologos spectat. Hic solum obiter notandum vias quibus Deus infallibiliter obtinet consensum liberam & voluntate. Primò, ut generalis motor, non eam interiùs alter aptando, sed res exterior sic disponendo, ut sub Deo communiter movente propriis deliberationibus collaboret ad finem divinæ providentiæ; ut latè supra explicui. Secundo, ut specialis motor, non rebus exterioribus mutatis, sed ipsa interiori dispositione voluntatis, quam cum sit ejus author & naturalis Dominus, sic immutat, ut ei iam placeat, quod antea displicebat. De hac dicit Ezech. 11. 6. *Tab. vobis cor carneum, & faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* Et Job 12. *Deus immutat cor principum populi terre.* Hæc semper ad bonum movet; prior etiam materiale peccati respicit.

Ex his omnibus habes, quam commode divina motio coheret cum libertate; si tamen sincerè explicatur, nec detorquetur in sensus malignos, chimericos, & omnino alienos, uti sæpe fit ab Adversariis.

Supereft nunc altera tituli pars, ac postremus in ea quæstione nobis propositus labor, ut scilicet tandem ostendamus, Thomistas in hac de divina motione quæstione ab Hæreticis esse omnium remotissimos.

Circa motionem divinam duplex præcipuè fuit hæresis, altera Pelagii, altera Calviniana. Calvinus enim docuit, libertatem per peccatum originale funditus perisse, in quantum concupiscentia rebellis viciis necessitate voluntatem ita captivat, & subjicit, ut nihil veri domini in actus suos ei permittat: unde infert, non dari meritum, quia ubi libertas non est, meritum esse non potest. Tam vero
omnia

omnia hominum opera esse peccata ex se mortalia, etiam quæ maxime laudantur in sanctis, eo quod ex corrupta radice illisque suam malitiam communicante, pullulent; dicit tamen, illa peccata non imputari ipsis. Idem autem, quod tribuit concupiscentiæ, tribuit etiam Divinæ motioni, in quantum sicut concupiscentia necessitat voluntatem, ut impetum eius sequatur, nullumque in ea dominum relinquit; ita pariter dicit, divinam motionem necessario trahere voluntatem, ita ut nullatenus possit dissentire: unde apud illum voluntas absolute caret libertate, quia in omni actione vel est serva concupiscentiæ, vel captiva divinæ motionis, cuius efficaciam nullo modo reniti potest. Et si aliquando dicat, sub motione Dei nos retinere potentiam ad oppositum, solum loquitur de potentia passiva & contingentia, qualis est in baculo, qui dum movetur sursum retinet potentiam passivam, ut moveatur deorsum. Cæterum constanter negat, remanere potentiam illam dominatricem, qua voluntas verè sit domina sui actus, ac proinde libera. Putat enim, talem dominum in quo consistit libertas, non posse stare cum efficacia divinæ motionis, aut depravatione concupiscentiæ.

Et contra Pelagius negabat, hominem aliquid detrimenti contraxisse per Adam peccatum; imo censebat, voluntatem esse adeo fortem, & independentem, ut sine ullo auxilio efficaci posset agere bonum, præcipue quia concipere non poterat libertatem posse stare cum illa motione divina efficaci, quam admitebat S. Augustinus. Cæterum admisit quedam concursus, quem vocabat *possibilitatis adiutorem*, & qui videtur correspondere concursui simultaneo Adversariorum. Admitebat etiam motiones morales excitantes, illustrantes, suadentes, ut refert S. Augustinus lib. de gratia Christi c. 7. & 10.

Ex quibus manifeste constant, hæc duo monstra, scilicet hæresim Calvini & Pelagii, quamvis inter se pugnent, eidem tamen principio inniti, scilicet quod motio efficax tollat libertatem & potentiam ad oppositum. Ex quo principio subsumit Calvinus. Atqui datur motio de se efficax: Ergo non datur libertas. Pelagius verò e contra. Atqui datur: Ergo non datur motio de se efficax: Rogo autem quoniam sint remotiores ab istis duobus scopulis, & ab istis duabus hæresibus; vel qui fovent, imo qui stabiliunt fundamentum suæ doctrinæ principium illud, cui utraque hæresis incumbit; vel qui penitus averruncant fatale istud principium & falsitatis columnam; Profecto maius est ipsam hæresis radicem funditus extirpare, quam illam fovendo, & nutriendo nascentes inde venenosos furculos tantum amputare. Atqui Adversarii Thomistarum fovent hoc principium, cui utraque prædicta hæresis incumbit, scilicet.

scilicet *motio divina tollit libertatem* ; imò illad supponunt pro fundamento suæ doctrinæ . Thomistæ vero ejusmodi principium radicitus extirpant docentes , *cum divina motione , ejusque efficacia posse stare libertatem* : Ergo doctrina Thomistarum est omnium remotissima ab utraque hæresi . Pelagiana scilicet , & Calviniana ; ipsasque radicitus evertit . Hinc est , quod merito adhibetur in Catechismo Tridentino veluti antidotum contra hæreses efficacissimum ; & nuper Alexander VII. eam contra errores Jansenii Lovanienfis 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 cum sollicitata tot altercationibus humani ingenii fecunditas 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 ; quàm 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 artis & foci defendatur ; quàm sit antiqua , pia , & Sanctorum doctrinæ conformis ; quam facile contra impugnatores propugnetur ; quàm injusto à Sciolis , aut malignis , tanquam dura , imò erroribus affinis apud plebeculam traducatur ; quàm imperite læsæ libertatis rea constituitur ; quam sit ab hæreticorum doctrinis aliena .

QUÆSTIO QUARTA

De Accidentibus spiritualibus , præcipuè de Scientia .

HAftenus de spirituali Substantia ; nunc dicendum de ejus Accidentibus . Horum quædam resident in voluntate , ut Virtutes morales ; quædam vero in intellectu , ac Virtutes intellectuales vocitantur . De prioribus satis in Morali egimus ; nunc de Virtutibus intellectualibus dicendum . Ac quidem 1. De iis in genere . 2. De Scientia . 3. De unitate Scientiarum . 4. De comparatione Scientiæ cum opinione . 5. De ejusdem comparatione cum Fide .

ARTICVLVS PRIMVS.

De Virtute intellectuali in genere.

ET *Virtutis* nomen sæpe usurpatur pro activa ipsa potentia, in his tamen potentiis, quæ se habent ad opposita, seu ad bene & male operandum. Virtus proprie dicitur, habitus determinans potentiam ad bene se habendum circa proprium obiectum.

Quid, & quotuplex sit habitus in genere, diximus in Logica, cum de Prædicamento qualitatibus, ejusque divisione. Quæ vero sit causa habituum spiritualium, quæ rationetur in voluntate, tum in intellectu producat, diximus in Morali, cum de virtute morali in genere, ejusque causis egimus. Quomodo intendantur habitus, an per additionem gradus ad gradum, an potius per modum perfectiorem efficiendi in subjecto, constat hoc secundo modo intendi ex iis, quæ in universum diximus in Physica de Qualitatibus intentione. Itaque superest, ut de iis habitibus hic dicamus, qui resident in intellectu, *Virtutis intellectualis* nomine censentur. 1. Quid sint. 2. Quotuplices sint. 3. Demum de singulis.

Definitur Virtus intellectualis, *Habitus determinans intellectum ad attingendum infalibiter verum.*

In ea definitione *habitus* est genus, quo virtus intellectualis cum aliis convenit: cætera particula illam ab aliis discernunt, Dicitur itaque *attingere infalibiter verum*, quia cum virtus sit perfectio potentia, debet illam determinare ad attingendum proprium obiectum modo perfecto. Obiectum autem intellectus est verum: unde virtus intellectualis debet illum determinare ad verum modo perfecto attingendum, idest, infalibiter. Ex quo liquet, Opinionem, Fidem humanam, Suspicionem, & si qui sint alii habitus hujusmodi fallibiles, eos rationem virtutis non habere.

Dividitur Virtus intellectualis in quinque species. Habent intelligentia, Sapientia, Scientia, prudentia, & Ars.

Declaratur hæc divisio. Cum veritas sit bonum intellectus, quod intellectualis virtus respicit, juxta veri divisionem dividitur virtus intellectualis. Porro verum duobus modis cognosci potest. Primo, ut per se notum, semper quod non alio motivo, quam propria perspicuitate intellectum convincit; cujusmodi sunt prima principia. Virtus determinans intellectum ad tale verum dicitur *Intelligentia*. Secundo, est aliud verum, quod cognoscitur non ut per se notum, sed ut deductum ex principiis per se nota.

sis; & si quidem deducatur ex universalissimis principiis pertinet ad *Sapientiam*; si verò deducatur ex principiis magis particularibus, pertinet ad *Scientiam*. Porro intellectus non solum cognoscit verum in se, illud speculari, quod sit per tres priores illas virtutes, sed etiam ex cognitione veri dirigit potentias operativas ad rectè operandum tum in agilibus, quales sunt operationes voluntatis & passiones appetitus; tum in factibilibus, quales sunt operationes externæ, ut *edificare, navigare, militare*, &c. Unde præter tres enumeratas virtutes aliæ duæ necessariae sunt, una, quæ respiciat verum in agilibus, qua scilicet rectè iudicat intellectus, quid sit agendum & non agendum ad bene vivendum; & hæc dicitur *Prudentia*. Altera, qua intellectus rectè iudicet, quomodo disponenda sit externa materia, ut opus externum rectè fiat, puta lapides ad domum; & hæc virtus intellectualis *Ars* dicitur.

Dices. Fides divina est Virtus intellectualis; Sed non continetur in prædicta divisione: Ergo inadequata est.

Respond. Fidem, importare quandam imperfectionem ex propria ratione, nempe obscuritatem. Et ideo ex proprio genere deficit à ratione intellectualis virtutis; nec illam habet, nisi quatenus nos conjungit Deo, in his, quæ excedunt omnem facultatem nostram, in quibus, etiam imperfectè conjungi Deo melius est, quam perfectè se habere ad objecta conaturalia, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 1. *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*. Unde fides divina non est simpliciter virtus intellectualis, sed Theologica. Ita S. Thomas 1. 2. qu. 62. ar. 2. ad 2.

Intellectus definitur, Habitus primorum principiorum, seu quo principia per se nota cognoscuntur. Dividitur in Habitu primorum principiorum speculativorum, qui nomen genericum retinet; & Habitu principiorum practicorum, qui *Sinderefsys* vocitatur. His duobus continentur omnia scientiarum, virtutumque moralium semina.

Sapientia definitur, Certa & evidens rerum cognitio per altissimas causas. Propriissimè sumpta est unica, ut annotat S. Thomas 1. 2. qu. 57. ar. 2. nempe Metaphysica, quia hæc sola respicit primum totius cognitionis humanæ principium, ac universalissimam entis rationem, & ideo iudicat de omnibus aliis, quia iudicium ultimum & perfectissimum non est nisi per reductionem ad altissimas causas, & universalissima principia. Attamen paullo latius sumpta Sapientiae ratio tribuitur etiam altis Philosophiæ Partibus, quod procedant ex altioribus principiis & circa objecta

objecta universaliora, quàm ceteræ naturales scientiæ, ut diximus in Quæstione præcedenti Philosophiæ.

Scientia definitur, Cognitio certa & evidens rei per causas inferiores. Unde non differt à Sapiëntia nisi secundum perfectionem objecti, & mediæ. Cæterum quod substantiam conveniunt.

Prudentia definitur, Recta ratio agibilium, seu Habitus rectificans rationem circa agibilia: de qua in Morali dictum satis.

Ars definitur, Recta ratio factibilium, seu Habitus mentem rectificans circa factibilia. Differunt agibilia & factibilia, quod agibilia dicantur ipsi actus voluntatis & appetitus, ut *amare, odisse, irasci, letari, &c.* Factibilia verò ea, quæ sunt in externa materia, ut *ædificare, agros colere, &c.*

Ars alia *Liberalis* dicitur, alia *Mechanica*. Illa minùs propriè ars est; versatur enim circa opera ipsius intellectus, ac plerumque veræ scientiæ rationem habet, nec nisi similitudinariè ars dicitur, quod nempe regulis utatur ad aliquod opus intra intellectum, aut in signis & adminiculis quibusdam operis intellectus famulantibus, ut mathematicæ ad suas demonstrationes figuras concinnant, Astronomia spheras & Astrolabia, Rhetorica gestus, vocem, ac sermonem disponit ad persuadendum, &c. At Mechanica propriè ars dicitur, habet enim pro fine non ipsius intellectus functiones aliquo subsidio per regulas disposito adjuvandas, sed externam materiæ dispositionem, seu opus purè externum.

Artes liberales septem numerantur, Grammatica, Rhetorica, Dialectica, Arithmetica, Musica, Geometria, Astronomia. Quarum quinque posteriores etiam propriè scientiæ rationem obtinent. Dux vero priores ad artis naturam propius accedunt. Hæ omnes hoc versiculo comprehenduntur.

Lingua, Tropus, Ratio, Numerus, Tomus, Angulus, Astra.

Mechanicæ itidem septem numerantur veluti generales Agricultura, Venatoria, Militaris, Nautica, Chirurgica, Textrina, Fabrilis. Quas eodem ordine hic versiculus comprehendit.

Rus, Nemus, Arma, Rates, Vulnera, Lana, Faber.

Sub his innumeræ aliæ continentur; ut Pistoria, Palearica, Coquinaria, Saltatoria, Charistica, Mercatoria, &c. Et quidem harum quædam sunt ad vitæ necessitatem, ut Agricultura, Coquinaria, Pistoria, quæ ad cibos destinantur; item Fabrilis, Textrina, quæ vestes parant. Quædam ad commodius degendam vitam, ut Navigatoria & Mercatoria. Quædam ad eam tuendam

ab incommotis, ut Chirurgia & Militaris. Quædam ad eam expoliendam, ut Grammatica & Rhetorica. Quædam ad delitias, ut Citharistica, Pictoria, &c. Notandum, artes pene omnes referri tandem ad scientias, à quibus suas regulas desumunt, nempe ad Mathematicas. Deficiunt tamen a scientiis, quod hæ regulæ non solis demonstrationibus nitantur, sed plerumque ferè potius usu, experientia, & successu.

Hic quæri posset, An & quomodo virtus intellectualis corrumpi possit.

Resp. ex S. Thoma 1. 2. qu. 53. Habitum duobus modis posse corrumpi: per se, & per accidens. Per accidens corrumpitur, corrupto, aut insigniter alterato subiecto. Per se vero à contrariis causis. Habitus intellectuales per accidens corrumpit nequeunt, saltem quoad substantiam, sunt enim in mente quæ est incorruptibilis. Quia tamen hi habitus aliquid important ex parte virium sensitivarum, nempe aliquam dispositionem habitui in mente existenti famulantem, ex ea parte per accidens corrumpi possunt, corrupta; aut graviter alterata sensitiva facultate. Hoc modo ægritudine, aut oblivione quadantenus scientiæ deperduntur, turbatis, aut deletis speciebus in facultate sensitiva residentibus, à quibus in usu suo pendet scientia.

At per se corrumpuntur habitus intellectivi etiam quoad substantiam à causis contrariis si quas habeant. Porro evidens est, habitui primorum principiorum nihil esse contrarium. Non enim mens habere potest assensum contrarium primis principiis. At circa objecta aliorum habituum mens habere potest actum contrarium, per quem productus est habitus: ut recto discursui, per quem scientiæ habitus productus est; habere potest fallacem discursum, quo decepta in actum contrarium fertur, & sic corrumpitur scientiæ habitus, ac erroris habitus ingeneratur. Eodem modo virtutes morales corrumpuntur iteratis actibus vitiorum iis oppositorum. Immo per cessationem actus corrumpi possunt, quasi per remotionem prohibentis corruptionem. Nam usu virtutis diu cessante, facilius occurrunt variz operationes ipsi contrariæ, quibus habitus oppositus sensim irrepit.

ARTICULVS SECVNDVS.

De Scientia secundum se.

HIC paullo latius scientiam sumimus, prout etiam sapientiam comprehendit. Sic sumpta definitur. Cognitio certa & evidens rei per causam, seu Cognitio
per

per demonstrationem acquisita. Demonstratio enim est, quæ probat evidenter conclusionem per causas. Hic vero causa dicitur, non solum rei, seu in essendo: sed etiam cognitionis, seu in conoscendo. Quo sensu clarior, ac nota propositio, ex qua alia ignotior evidenter deducitur causa eius esse dicitur, nempe in cognoscendo. Hæc scientifica cognitio aliquod actualis est, ut cum actu consideramus ea, quæ scimus; tumque dicitur *Actualis scientia*. aliquando vero solum habetur habitu, ut a dormiente; tumque *Habitualis scientia* dicitur.

Dari scientiam in Quæstione Proximali ad Philosophiam offendimus, ubi argumenta contraria dissolvimus, nec ea hic repetere opus est.

Quorum sit scientia, ex eius definitione constat. Nam omnium esse potest quorum cognitio ex principis evidenter certis necessario deduci potest. Vnde scientia esse potest etiam contingentium, & corruptibilium secundum universales rationes, quia in communi, & quoad essentiam circa illa pleræque necessario deduci possunt ex principis per se notis, ut, Quod constet contrariis, esse corruptibile. Quod generatur, habere causas, &c. Deinde etiam de Ente rationis dari potest scientia, quia etiam circa ens rationis pleræque conclusiones ex certis principis deduci possunt. Immo non entia, privationes, vacuum, umbræ, mors, peccata, &c. cum a ratione nostra concipiuntur ad modum entis, ac de his pleræque propositiones fiant, quæ ex certis principis necessario deducuntur, de his etiam potest esse scientia. At non item de singularibus contingentibus in particulari sumptis, quia non habet principia & causas, cum quibus necessario conne-erantur, sed ad ea se habent contingenter & fallibiliter. De singularibus tamen incorruptibilibus, ac indefectibilibus esse potest scientia, ut de Deo, Angelis, motu cælestium corporum, &c. quia de his etiam in particulari pleræque deduci possunt ex principis necessario, & evidenter certis.

Supereft, ut de Scientiæ divisione dicamus. Primo dividitur in speculativam & Practicam. Speculativa est, quæ sistit in contemplatione veritatis. Practica vero, quæ suas veritates ordinat ad opus: ut Philosophus moralis contemplatur naturam virtutis, ut melius vivat & operetur.

Dividitur 2. Scientia in Subalternantem & Subalternatam. Scientia subalternata est, quæ desumit sua principia ex conclusionibus superioris scientiæ. Subalternans vero est illa superior scientia, ex qua desumit inferior sua principia. Sic Medicinæ principia probantur in Physica, & Musicæ principia probantur in Arithmetica.

Dividitur 3. Scientia in naturalem & Supernaturalem Naturalis est, quæ de rebus naturalibus, & lumine naturali cognoscibilibus agit. Supernaturalis est, quæ procedit per principia divinitus revelata. Hæc dividitur in Theologiam Beatorum, & Viatorum. Naturalis vero dividitur in Realem, & Rationalem. Rationalis est, quæ respicit ens rationis, & videtur esse unica, scilicet Logica: nam Rhetorica, & Grammatica, licet respiciant ens rationis, scilicet congruitatem, & ornatum sermonis; deficiunt tamen à ratione scientiæ, & pertinent ad artes sermocinales. Scientia realis dividitur in Phisicam, Mathematicam, & Moralem. Phisica sub se continet Medicinam. Moralis verò Politicam, Oeconomicam, & Juris prudentiam. Mathematica dividitur in Geometriam, quæ agit de quantitate continua; & Arithmetimeticæ, quæ agit de numero. Arithmetica continet sub se Musicam, quæ respicit proportionibus numericas ut sonoras. Geometria verò continet Astronomiam, Cosmographiam, Machinativam, & Opticam.

Queres, An scientia subalternata scientiæ rationem obtineat in absentia subalternantis.

Negant plerique, etiam ex Thomistis. Nam, inquiunt, principia subalternata fiunt certa in subalternante ut principia Musicæ in Arithmetica. Quandiu ergo Musicus non est Arithmeticus, nescit sua principia, sed solum ea credit. Excipiunt tamen Theologiam, quia licet clare non videat sua principia, atamen certa est de illis per fidem divinam infalibilem. Alii censent, esse veram scientiam, quamvis non sit in statu perfecto, donec coniungatur suæ superiori, in qua evidentiam habet suorum principiorum: ut Musicus non est perfecte sciens, donec didicerit Arithmeticam, in qua probantur, & manifesta fiunt principia Musicæ; attamen est aliquo modo sciens. Hæc sententia videtur conformior S. Thomæ Qu. 14. de Verit. ar. 9. & probatur eius ratione. Illè habitus est scientia, qui probat conclusiones ex principiis certissimis & evidentibus: Sed scientia subalternata, ut Musicæ, probat suas conclusiones per principia certa & evidentia. Ergo est verè scientia. Probatur minor. Nam principia Musicæ sunt certa & evidentia. Si autem talia principia non sunt evidentia formaliter respectu eius, qui est Musicus, & non Arithmeticus, attamen sunt ipsi evidentia præsuppositivæ, in quantum 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 efficiens.

Resp.

Resp. Satis esse, ut principia præsupponantur tradita ab aliquo, qui ea evidenter cognoscat; sicut patet in Theologia, quæ est verè scientia, quamvis ejus principia non sint Theologis evidèntia, sed tradantur à Deo cui sunt evidèntia.

Infiabis, esse disparitatem inter Theologum & Musicum, quo Theologus per fidem divinam habet certitudinem infallibilem principiorum suorum, at vero Musicus non habet, nisi ad summum fidem humanam, in quantum credit Arithmeticis dicentibus, Musicæ principia esse demonstrata in Arithmetica.

Resp. Musicum habere certitudinem infallibilem suorum principiorum, quia non tenet illa solum per fidem humanam, sed per quandam notitiã certissimam innixam communi, & indubitato Doctorum omnium consensui, ex quo convincitur, principia illa esse evidèntia in se ipsis, ita ut stultus esset, qui illa negaret. Unde adhæret illis tanquam certissimis, assentiturque Arithmetico, non ut homini, sed ut demonstratori.

ARTICULUS TERTIUS

De unitate scientiarum.

Circa unitatem scientiarum tria quæruntur. 1. Sitne 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. 2. Unde sumatur unitas generica scientiarum. 3. Unde specifica.

PRIMA CONCLUSIO.

Qualibet scientia est una simplex qualitas, seu unicus habitus perficit intellectum circa omnes conclusiones huiusmodi scientiæ. Ita S. Thomas 1. 2. q. 54. art. 4.

Probatur eius ratio. Qualibet scientia respicit omnes conclusiones sub unica ratione formali: Ergo est unica. Consequentia patet. Sic enim potentia visiva est simplex qualitas, quam vis respiciat plures colores, quia illos respicit sub unica ratione visibilibus. Probatur antecedens. Qualibet 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 sese diffundunt; ita in qualibet scientia est unicum principium,

pium, scilicet obiecti definitio, ex quo cætera principia continua serie nascuntur.

Obj. Nova conclusio novam affert difficultatem: Ergo novum exigit habitum.

Resp. Distinguo 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 solum extensionem præexistentis ad novam materiam.

Instabis, Diversi actus generant diversos habitus: Sed pro qualibet conclusione est diversus actus: Ergo & diversus habitus.

Resp. Distinguo maiorem: Diversi actus non subordinati, concedo; subordinati, nego. Idem enim habitus potest se extendere ad plures actus subordinatos, & quædam serie, ac concatenatione ex uno fonte nascentes.

Urgebis: Ergo, qui scit primam Logicæ conclusionem, habet totum habitum Logicæ, si unicus & simplex est.

Resp. Distinguo consequens: 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 ulterius propagabitur.

SECUNDA CONCLUSIO.

Diversitas generica scientiarum sumitur ex diversitate abstractionis à materia, quam dicit obiectum scientificum. Ita S. Thomas Opus. 70. qu. 5. ar. 1.

Declaratur conclusio. Cum enim obiectum scientiæ tanto perfectius sit quanto altius assurgit supra materiam juxta diversos gradus elevationis supra materiam erunt diversi gradus generici scientiarum. Materia autem potest tripliciter considerari. Primo, ut affecta singularitate, & conditionibus individuantibus. Secundo, ut abstracta à singularitate, sed tamen subiecta qualitatibus sensibilibus. Tercio demum considerari potest præcisè secundum se ut est radix quantitatis. Primo modo dicitur *materia singularis*. Secundo modo dicitur *materia sensibilis*. Tercio modo dicitur *materia intelligibilis*. Primus ergo gradus abstractionis est a materia singulari, cum scilicet res materiales considerantur in universali, (nam de singularibus materialibus non datur scientia) & primus iste gradus constituit primum genus scientiarum; quæ scilicet abstrahunt à materia singulari, ut Physica & Medicina, quæ
confi-

considerant mutationes sensibiles in communi . Secundus gradus abstractionis est à materia , non solum singulari , sed etiam sensibili , quando scilicet res considerantur separatae , non solum ab omni singularitate , sed etiam à sensibili alteratione , ut Geometra considerat circulum & lineas non curando , utrum sint in materia frigida , vel calida ; & iste gradus abstractionis constituit secundum 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 elevatae , ut possint esse sine materia , ut Metaphysicus considerat veritatem ; bonitatem , & alia , in quibus non involvitur materia , cum possint convenire rebus etiam spiritalibus ; & hic gradus constituit tertium genus scientiarum ab omni materia abstrahentium , quales sunt Metaphysica & Logica .

T E R T I A C O N C L U S I O .

UNitas specifica cujuslibet scientiæ sumitur ex unitate principiorum . Unitas verb principiorum attenditur ex eorum subordinatione ad unum primum , in quantum scilicet 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 objecti , ex quo tanquam ex trunco cæterorum principiorum rami seriatim nascuntur .

Probatur prima pars . Principia sunt lumen , & ratio formalis , sub qua scientiæ attigunt 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 autoritate Aristotelis c. 23. de Demonstratione . Tum quia , ut dicit S. 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 .

Obj. Principia omnium scientiarum reducuntur ad principia Metaphysicæ : Ergo si talis reductio daret unitatem specificam , non esset nisi unica scientia de omnibus rebus .

Resp. Cum S. Thoma de Demonstratione , lect. 41. principia inter se connexa esse ut unum , & dare unitatem scientiæ , quandiu manet intra eandem abstractionem , & idem genus scibilitatis . Quando verb principia gradatim

ab uno descendendo transeunt ad novam abstractionem, tunc variant speciem, & constituunt novam scientiam specificam, ut quandiu Metaphysicus discurret per sua principia de rebus communissimis, & ab omni materia abstractis, censetur habere unicam specie scientiam: sed cum principia nascentia ex Metaphysica incipiunt applicari enti mobili, & materię sensibili, tunc formant novam specie scientiam, scilicet Physicam.

ARTICULVS QVARTVS.

Utrum idem intellectus de eodem objecto possit simul habere Scientiam & Opinionem.

Certum est, scientiam & errorem non posse esse simul de eodem objecto in eodem intellectu. Dubitatur tamen de opinione, utrum scilicet idem homo de eadem conclusione, v. g. quod Deus existat, possit habere simul scientiam & opinionem; scientiam quidem, in quantum tenet hanc veritatem per medium demonstrativum, v. gr. per ordinem Universi, quo luce clariùs ostenditur, dari unum primum gubernatorem; opinionem verò, in quantum tenet eandem veritatem per medium probabile, ut quia id docuere sapientiores Philosophi, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, &c.

Nota, scientiam duobus modis posse considerari. 1. Quoad actum. 2. Quoad habitum. Scientia actualis est ille actus, quo de facto assentimur conclusioni per demonstrationem probatę. Scientia habitualis est quidam habitus ex tali actu relictus. Ex eo enim, quod aliquis semel convictus sit de veritate conclusionis, in eo manet aliqua facilitas, & determinatio ad assentiendum tali conclusioni, quoties sibi proposita fuerit. Hęc facilitas vocatur *habitus scientificus*, seu *scientia habitualis*. Similiter opinio considerari potest vel quoad actum, vel quoad habitum. Vnde tripliciter comparari potest scientia cum opinione. Primo actus cum actu. Secundo habitus cum habitu. Tertio actus cum habitu. Quidam tenent, tam actum, quàm habitum scientię, & opinionis se posse compati. Quidam, neque actum, neque habitum opinionis, & scientię posse se compati. Quidam mediam tenent: dicunt enim, actum scientię cum non posse coherere cum actu opinativo, nec habitum cum habitu bene tamen actum cum habitu.

PRIMA CONCLUSIO.

Actus scientiæ non potest compati actum opinionis; ita ut quis simul sit opinans & sciens respectu ejusdem conclusionis. Conclusio non sic intelligenda est, ut dumtaxat uterque actus non possit simul elici ab intellectu, sed etiam ut vigente memoria actus scientiæ non possit produci actus opinionis.

Ita censet S. Thomas variis in locis; apertè vero 1. Post. lect. 44. *Manifestum est, inquit, quod non contingit omnino simul idem sciri & opinari, quia scilicet simul homo haberet affirmationem, quod res posset aliter se habere, & quod non posset aliter se habere. Aristoteles idem ibidem affirmat, nempe Non fieri posse, ut idem quis opinetur, & sciat.*

Probatur Conclusio ratione S. Thomæ. Impossibile est, ut intellectus sit de eadem re certus & incertus: Sed intellectus sciens est certus de re, quam scit; intellectus verb opinans est incertus: Ergo idem intellectus de eadem re non potest opinari & scire. Major est certa. Nam certitudo repugnat incertitudini. Minor declaratur. Opinio enim essentialiter est cognitio incerta, per quam scilicet sic adhæremus uni parti, ut formidinem habeamus, ne altera sit vera. Scientia vero est cognitio certa & firma, per quam scilicet ita adhæremus uni parti, ut nullam de contraria formidinem habeamus.

Resp. 1. Nihil obflare, quominus intellectus habeat duplex medium, unum certum & evidens, cui innitatur scientia; aliud incertum & dubium, cui innitatur opinio. Unde 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 amplius capax dubitandi de illa, quamvis ei proponantur media incerta: Ergo per diversa media non potest esse certus, & incertus de eadem veritate. Probatur antecedens tum ratione, tum experientia. Ratione quidem. Nam impossibile est, ut in eodem subiecto sit forma & privatio, ex quocumque capite procedat illa privatio; sicut impossibile est, quod dum sol illuminat aerem, aer sit obscurus ex quacumque causa possit procedere obscuritas: Sed certitudo & incertitudo opponuntur, ut privatio & forma; incertitudo enim est privatio certitudinis: Ergo intellectus certus de conclusione non est capax incertitudinis, quantumvis illi media incerta proponantur. Experientia quoque idem suaderi potest. Sentimus enim in nobis

quod ſi ſemel de re aliqua certiffimus per unum medium, non propterea ſumus incerti, quamvis idem nobis perſuadeatur per media incerta; ut quia certus ſum me vivere, quantumvis aliquis multiplicaret media probabilia ad perſuadendam me vivere, attamen propter illa media non me adduceret in aliquam dubietatem, & incertitudinem illius veritatis.

Reſp. 2. Non eſſe de ratione opinantis, ut ſit incertus ex parte ſui, ſed ſolum quod rem teneat per medium de ſe incertum.

Sed contra. De ratione opinantis, 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 expreſſe dicit, *De ratione opinionis eſſe, ut quod eſt opinatum exiſtimetur aliter ſe habere poſſe*. Tum ratione. Nam opinio definiſur cognitio incerta & formidoloſa: impoſſibile eſt autem, cognitionem eſſe formidoloſam, niſi cognoscens ſit etiam incertus, & formidine affectus; nam in tantum cognitio eſt formidoloſa & incerta, in quantum 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, & 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.

Eadem ratione convineitur, habitum opinionis eſſe non poſſe cum habitu ſcientiæ. Sicut enim repugnat, eundem intellectum eſſe ſimul certum & incertum actualiter, ita & habitualiter. Quippe hoc ipſo, quod ſit habitualiter certus, excluditur incertitudo habitualis.

SECUNDA CONCLVSIO.

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 contrarii, ut habitus iniuſtitie non opponitur actibus iuſtitie, ſed illos pati poteſt: Ergo contingere poteſt, ut quis habens habitum ſcientiæ impediret ab actu, exerceat actus opinativos; ſicut qui habet habitum iniuſtitie, elicit tamen nonnunquam actus iuſtos. Utraque hæc concluſio magis confirmabitur ex dicendis articulo ſequenti, concluſione 2. & 3. Quod enim ibi dicetur de actu ſcientiæ reſpectu habitus fidei, proportionatur applicandum eſt opinioni & ſcientiæ.

Obije.

Obiic. S. Thomæ authoritatem in 3. Dist. 31. q. 2. ar. quæstionc. 1. ad 4. ubi sic habet. *Dicendum, quod opinio & scientia, quamvis sint de eodem, non tamen sunt secundum idem medium, sed secundum diversa, & ideo possunt esse similes.*

Resp. 1. S. Thomam ibi sumere opinionem, non formaliter, & in statu opinionis, seu ex parte subiecti, sed materialiter, & ex parte medii, pro cognitione per medium probabile procedente. Fatemur enim, adveniente scientia remanere adhuc cognitionem per medium probabile acquisitam; sed negamus habere amplius statum opinionis in præsentia scientiæ. Quia opinio formaliter sumpta exigit subiectum dubium & fluctuans: uude cum per scientiam tollatur omnis dubitatio & anxietas à subiecto, tollitur etiam opinio in ratione opinionis.

Resp. 2. S. Thomam loco citato non loqui assertivè, sed permissivè. Nam solvebat argumentum ex paritate sumptum; nempe illud, opinio potest manere cum scientia: Ergo fides potest manere cum visione beatifica. 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 sæpè utitur S. Thomas solvendo argumenta adversariorum, quæ procedunt ex paritate: sæpè enim permittit adversariis suppositionem falsam, & negat paritatem, quia hoc sufficit ad solvendum eorum argumentum.

Obiic. 2. 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.

Resp. Distinguo maiorem. 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 & incertudine, nego; sine formidine, concedo. Et nego consequentiam. Non enim omnis cognitio procedens per medium probabile est opinio, sed solum illa, quæ est cum formidine contrarii. Intellectus autem sciens aliquam voluntatem non potest habere formidinem de contrario illius veritatis; & ideo non potest habere opinionem de illa, quantumvis eam cognoscat per medium probabile.

Instabis. Posita causa ponitur effectus; Sed medium
Philos. R. P. Gaudin. IV. Pars. Q 7 pro-

probabile est causa opinionis : Ergo posito medio probabili ponitur opinio.

Resp. Distinguo maiorem : Posita causa ponitur effectus ; si subiectum sit capax illius , concedo ; si sit incapax , nego . Intellectus autem convictus per scientiam le 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 .

Urgebis . Intellectus est 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 obiecto potest habere dolorem & lætitiā : Ergo etiam intellectus circa idem potest habere certitudinem & incertitudinem . Probatur minor . Nam voluntas Christi simul gaudebat & trisabatur de sua passione ; sed passio Christi est unum & idem obiectum : Ergo de eodem potest voluntas habere dolorem & lætitiā .

Resp. Nego antecedens . Ad probationem , nego minorem . Ad etiam probationem concessa maiore distinguo minorem : Passio Christi est unum & idem obiectum ; 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 lætitiā : unde non sequitur , quod dolor & lætitia cadere possint supra idem obiectum formaliter , sed solum materialiter .

ARTICVLVS QVINTVS.

*Possitne Scientia esse simul cum Fide
Divina.*

STatus quæstionis satis constat ex dictis superiori Articulo . Solum advertendum est , fidem definiri , Cognitionem certam quidem , obscuram tamen , Dei testimonio innixam . Hæc cognitio , non secus ac de scientiâ dictum est , potest dupliciter considerari . Primo in actu . Secundo in habitu . Fides actualis est actus , quo assentimur rebus revelatis . Fides habitualis est virtus in intellectu residens , qua inclinamur ad assentiendum revelatis . Hoc posito , quærimus , utrum fides,
sive

sive quantum ad habitum, sive quantum ad actum possit esse cum scientia, ita ut eadem veritas ab eodem intellectu possit esse simul scita & credita. Plures extranei affirmant. S. Thomas, Thomistæ omnes, & plures alii negant. Cum enim scientia duo habeat, evidentiam, & certitudinem, (dicitur enim cognitio certa, & evidens) sicut ratione certitudinis expellit opinionem, quæ incerta est; ita ratione evidentiae excludit fidem, quæ obscura est.

PRIMA CONCLUSIO.

Actus fidei & actus scientiæ non possunt esse simul in eodem intellectu, de eodem obiecto. Sic perpetuo docet S. Thomas, nempe ea, quæ sunt fidei, non posse esse scita. Omissis ergo autoritatibus, quæ plurimæ referri possent.

Probatur 1. Ratione S. Thomæ 1. 2. qu. 67. art. 3. Quæ opponuntur ex parte subiecti, non possunt esse in eodem subiecto; Sed actus fidei & scientiæ opponuntur ex parte subiecti: Ergo non possunt esse in eodem subiecto. Maior patet. Quia oppositio est causa incompatibilitatis; unde quæ opponuntur, non possunt se compati in eo, in quo opponuntur. Probatur minor. Subiectum videns, & subiectum non videns opponuntur; Sed subiectum fidei est non videns ea, quæ credit, subiectum vero scientiæ est videns ea, quæ scit; Ergo fides & scientia opponuntur ex parte subiecti. Maior patet. Siquidem videre & non videre manifestè sunt opposita. Minor vero probatur. Et in primis, quod subiectum scientiæ sit videns ea, quæ tenet per scientiam, nemo negat; nam scientia est evidens rei cognitio. Unde illa, quæ sunt scita, debent esse visa intelligibiliter, id est, evidentiæ. Quantum vero ad secundam & præcipuam partem, quod scilicet subiectum fidei debeat esse non videns, id est, non habens evidentiam eorum, quæ credit, probatur tum autoritate Apostoli 2. ad Corinth. 13. invenientis, quod ea, quæ sunt fidei, cognoscantur solum in ænigmate, id est, sunt obscura credenti. Tum autoritate Patrum sæpe inculcantium, fidem esse non visorum; unde Augustinus, *Quid est fides; credere, quod non vides*. Tum demum ex definitione fidei, quam tradidit S. Paulus ad Heb. 11. dicens: *Fides est argumentum non apparentium*: Ergo de ratione fidei est, ut ea, quæ creduntur, non sint visa; sed obscura credenti.

Ref.

Respondebis, intellectum posse simul esse videntem & non videntem eandem veritatem, in quantum 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 & ænigmatica respectu credentis, ut expressè dicit S. Paullus, & patet ex locis citatis; Sed ex quocumque capite aliquid sit evidens, non potest amplius dici ænigmaticum & obscurum ei, qui illud videt: Ergo fides essentialiter exigit, ut ea, quæ sunt fidei, ex nulla parte sint visa, seu evidentia. Probatur minor. Tum quia obscuritas & inevidentia est mera privatio: unde ex quocumque capite oriatur evidentia alicujus veritatis, fugatur obscuritas circa illam, nec amplius 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, *modo diem esse*, quia licet diem oculis evidenter percipiamus, non tamen ipsum percipimus auribus: Ergo ut aliqua res dicatur alicui obscura, debet esse ei inevidens ex omni capite.

Probatur 2. Conclusio egregia ratione S. Thomæ Quæst. 14. de Veritate, ar. 9. Fides exigit, ut intellectus assentiatur rei creditæ ex confidentia luminis alieni, & quasi captivatus per authoritatem dicentis; Atqui ex quocumque 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 amplius fidem circa illam. Major constat. Tum ex ipso nomine; nam fides dicta est à *fidendo*, eo quodd 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 ex Apostolo dicente: *intellectum credentem captivari in obsequium fidei*: ut autem explicat S. Thomas, captivus est, qui non est sub propria jurisdictione, sed retinetur extra proprios terminos per potestatem extraneam. Terminus autem, in quo naturaliter quiescit intellectus, est evidentia rei; & ideo intellectus credens dicitur *captivus*, quia cum sit extra naturalem terminum,

num, scilicet extra evidentiam rei, attamen rei assentitur, quasi alligatus per alienam auctoritatem. Minor verb, quod scilicet intellectus habens evidentiam rei cui assentitur, non sit amplius captivus & confidens in alieno lumine, declaratur. Tunc enim proprii termini nos attingit, scilicet evidentiam, & per se ipsum est certus: Ergo non censetur amplius *captivus & confidens in alieno lumine*, sed certus ex proprio lumine; & ideo Dn Paulus dicit, fidem in patria evacuandam esse, non. quod præcisè per testimonium Dei id fiat evidens in patria, quod erat sub illo obscurum in via; sed quia per beatificum lumen illustratus intellectus adhæret divinæ veritati, non quasi confidens testimonio Dei dicentis, sed quasi de illa per proprium lumen securus.

SECUNDA CONCLUSIO.

HAbitus scientiæ & fidei non possunt esse simul in eodem, respectu ejusdem objecti.

Probatur. 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 eiusmodi actus. Sicut actus fidei exigit, ut intellectus non sit actu videns id, quod creditur 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.

TERTIA CONCLUSIO.

HAbitus fidei potest esse cum actu scientiæ, modo talis actus nullum producat habitum.

Sic censet S. Thomas, qui 2. 2. quæst. 175. ar. 3. ad 3. loquens de raptu, in quo Paulus vidit clarè Deum, & habuit scientiam Beatorum, sic ait: *Quia Paulus non fuit beatus habitualiter, sed solum 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.

Probatur conclusio, tum ratione, tum exemplis. Ratione quidem. Cum enim scientia expellat fidem, eo-

modo expellitur fides, quo introducitur scientia; Ergo si scientia solum introducatur per modum transeuntis & quoad actum, expellet solum fidem quoad actum. Exemplis quoque. Sic 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 habitualement ad sursum, sed solum motionem actualem transeuntem, lapis quantumvis actu tendat sursum, semper tamen remanet habitualiter inclinatus deorsum. Sic quia unicus actus iniustitiæ non producit habitum iniustitiæ, cum tali actu manere potest habitus iustitiæ. Itaque actus non excludit habitum, nisi in quantum producit contrarium habitum.

Objic. 1. Philosophus Christianus demonstrative scit dari Deum, & tamen idem tenet per fidem; Ergo de eodem habet fidem & scientiam. Antecedentis prima pars supponitur; secunda probatur. Quilibet Christianus, etiam Philosophus, tenetur credere omnes Articulos fidei: Sed primus Articulus fidei est, quod Deus sit: Ergo Christianus Philosophus tenetur id credere.

Resp. Nego 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.

Respond. Distinguo antecedens: Qui non credit unum Articulum est infidelis, si non credat negando illum, concedo; si non credat sciendo illum, nego.

Urgebis. D. Paullus ad Hebr. 11. dicit, *Oportere accedere ad Deum credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit*; Sed Philosophus debet ad Deum accedere, sicut & alii fideles: Ergo debet credere Deum esse.

Resp. 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 non cognoscit per scientiam. Unde Angeli nunquam habuerunt fidem de Deo, ut authore naturali, & tamen iustificati sunt.

Objic. 2. Si Philosophus Christianus non haberet fidem de Deo ut authore naturali, minus certus esset de existentia Dei, quam rusticus: Ergo esset deterior

ris conditionis. Probatur antecedens. Assensus fidei est certior omni scientia: Sed rusticus tenet per fidem Deum esse, Philosophus verò per scientiam: Ergo Philosophus est minus certus, quàm rusticus.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo majorem: Assensus fidei est certior scientia, sola, concedo; scientia per testimonium Dei confortata, nego. Solutio est Capreoli. Philosophus enim fidelis tenet Deum esse per duplex medium, divinam scilicet auctoritatem, & scientificam demonstrationem: unde scientia ejus confortatur à divina auctoritate, à qua recipit certitudinem supernaturalem; sicut virtutes morales acquisitæ recipiunt supernaturale meritum ex subordinatione ad Charitatem. Solutio fundatur in S. Thoma 2. 2. q. 4. ar. 8. ad 2. ubi dicit: *Quod aliquis parva scientia magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quàm de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur.* Ex quo patet quòd scientia potest confortari per testimonium dicentis.

Instabis. Ergo talis Philosophus habet assensum fidei simul eum actu scientiæ. Probatur consequens. Assensus ille est fidei, qui innititur divinæ auctoritati; Sed talis Philosophus, licet habeat scientiam, quod Deus sit, adhuc tamen innititur divinæ auctoritati: Ergo, &c.

Resp. Nego consequens. Ad probationem distinguo majorem: assensus ille est fidei, qui innititur auctoritati divinæ; ut motivo assentiendi rei aliunde obscuræ, concedo; ut confirmanti id, quod aliunde est evidens, nego. Ut enim assensus aliquis sit actus fidei, necesse est, ut sit totaliter propter auctoritatem 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 continetur in aliis creditis, v. g. in mysterio Trinitatis. Tum quia habet iudicium actuale formatum per fidem, quo judicat, ejusmodi articulum esse omni veritate naturali certiore. Tum quia semper est in præparatione animi ad illum credendum, si scientiam amitteret: semper enim retinet apud se fundamentum & columnam veritatis, scilicet divinam auctoritatem, 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 licet acutissimi, attamen circa divina graviter erraverunt; & modò viri aliunde docti, sibi semel fidem perdidere, in

380 *IV. Partis Philosophia . Disp. II. Append.*
in immanes errores incidunt . Et ideo propter hanc hu-
mani ingenii infirmitatem datum est nobis lumen fidei ,
quod & nos circa ea , quæ humanum captum superant ,
instrueret ; & circa ea , quæ aequaliter à nobis sciri pos-
sunt , ut circa Dei providentiam , immortalitatem ani-
mæ , & morum doctrinam , confirmaret .

A P P E N D I X .

De Ente rationis .

QUæ de Ente rationis dicenda occurrunt duobus com-
plectemur articulis , in quorum primo quæretur , an
quid , & quotuplex sit Ens rationis . In secundo , à
quo formetur .

A R T I C V L V S P R I M V S .

*An , quid , & quotuplex sit Ens ,
rationis .*

Dico 1. Datur ens rationis . Conclusio adeo certa est ,
ut mirum sit , ab aliquibus negari .

Probatur . Nomine *Entis rationis* nihil aliud intelli-
gitur , quàm quod habet solùm *esse* in apprehensione .
rationis . Cum enim ens dicatur ad *esse* , sicut id , quod
habet *esse* in rerum natura , dicitur *ens reale* ; ita cujus
esse totum consistit in apprehensione rationis , jure di-
citur *ens rationis* ; Atqui datur aliquid , quod cum nul-
lum prorsus *esse* habeat inter res naturales , aliquid
tamen obtinet in apprehensione rationis : Ergo datur
ens rationis . Probatur minor . 1. Experientia , quippe
sentimus , nos plerumque ea , quæ minimè sunt in na-
tura , quasi essent , apprehendere , sicque dare illis ali-
quod *esse* apprehensum & objectivum : unde loquimur
de illis ut de entibus , ut cum dicimus , *tenebras operi-*
re terram ; *mortem esse januam melioris vite* ; *esse preti-*
sam in Sanctis , &c. Quippe constat , meras privationes
esse , quæ non habent aliud *esse* , quàm in apprehen-
sione .

None. 1. Ratione. Quia ea est intellectus humani fecunditas, ut possit formare aliquid esse; ut cum varios respectus & ordines excogitat inter ea, quæ secundum naturam minime ordinata sunt invicem, puta respectum prædicati, subiecti; mediis maiores extremi, &c. Sed cum aliunde nihil possit ad externa parturire, quippe, ut inquit Aristoteles, *Propter nostrum intelligere nihil mutatur in rebus*, tota illa interior fecunditas, ad instar ovi subventanei, non effundit aliquid esse reale, sed solum esse rationis, id est, totum in apprehensione intellectus consistens.

Objic. Ens rationis non habet causam: Ergo non datur. Probatur antecedens. Velenim illa causa esset realis, vel rationis: Si realis, effectus eius debet illam imitari, ac proinde esse realis: Si rationis, illa causa rursus quæretur, an sit ab alia causa vel rationis, vel, realis.

Resp. 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 externa, sed solum eius apprehensivam ad intra; atque adeo dare tantum valet esse apprehensum.

Dico 2. Ens rationis definitur, Quod habet esse objective tantum in intellectu.

Declaratur definitio. Tripliciter aliquid potest esse in intellectu, subiective, effective, & objective. Ea sunt subiective in intellectu, quæ ipsi inhaerent tanquam accidentia subiecto, ut habitus, & species intelligibiles. Ea sunt effective in intellectu, quæ ab illa producuntur tanquam motus vitales ab eo physice procedentes, ejusmodi est ipsa intellectio. Ea vero sunt objective in intellectu, quæ ab illo pure apprehenduntur. Ens igitur rationis est, quod habet tantum esse objective in intellectu, id est, cuius totum esse in eo consistit, ut apprehendatur. Ex quo inferitur, non esse meram denominationem extrinsecam, sed aliquid ad modum entis apprehensum.

Dico 3. Ens rationis aliud est fund. aliud vero sine fundamento inventum.

Conclusio patet. Nam intellectus aliquando rationaliter & ipsis rebus ita exigentibus novos adinvenit respectus: ut postquam distinxit hominem in animal & rationale, consequens est, ut utrumque conceptum invicem compareret; animal quidem ut superius; rationale vero ut inferius: hæc entia rationis dicuntur *fundata*. Aliquando vero sine necessitate ad libitum intellectus

lectus varia fingit, & invicem comparat, ut comparando varias partes animantium ad unum totum facit Chimæras, Centauros, & alia eiusmodi gratis excogitata: & hæc entia rationis dicuntur *non fundata*.

Ens rationis fundatum dividitur in carentiam formæ ad modum formæ conceptum, & relationem rationis. Cum enim intellectus non modo de ente, sed etiam de non ente dispūtet, 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: & sic facit relationes *rationis*.

Carentia dividitur in Negationem & privationem. Negotio est carentia formæ in subiecto non apto, vel sine subiecto: sic cæcitas in lapide dicitur *negatio*, & ipsum nihilum est etiam negatio. Privatio verb est carentia formæ in subiecto apto: ut cæcitas in homine, tenebræ in aere non sunt meræ negationes, sed *privationes*.

Relatio rationis sub se comprehendit omnes respectus, quos ratio adiuvet in rebus cognitis: qui quidem respectus, si ordinentur ad cognoscendam veritatem scientiæ, dicuntur *secundæ intentionis*, & pertinent ad Logicam: si vero ordinentur ad ornatum sermonis, ut sit magis persuasivus, pertinent ad Rhetoricam: si demum ordinentur ad congruitatem locutionis, pertinent ad Grammaticam.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Quæ Facultas efficiat Ens rationis.

Dico 1. Nec sensus externi, nec interni, nec Voluntas, sed solus intellectus efficit ens rationis.

Probatur Ens rationis est, quod habet tantum esse obiective in apprehensione rationis; Sed nec sensus externi, nec interni, nec voluntas dari possunt suo subiecto, ut habeat tantum esse obiectivè in ratione; id enim solus, rationis actu emittitur, ut constet ex terminis; Ergo nequeunt efficere ens rationis.

Confirmatur. Ens rationis fit apprehendendo non
ens

ens ad modum entis : Ergo fit ab ea sola facultate , quæ rationem entis apprehendit . Atqui sola mens apprehendit rationem entis ; eius enim solius obiectum est ens : Ergo sola facit ens rationis .

Objic. Sæpe sensus externus apprehendit ea , quæ non sunt in re , quasi essent . Vt oculus etiam umbram videt , quæ in re nihil est , & in picturis planis videt prominentias , ac distantias inter obiecta , quæ prope sunt & plana : Ergo facit ens rationis , aut potius ens sensibile fictum , cuius torum esse est in apprehensione Sensus .

Respond. Nego in his , sensum apprehendere , quæ non sunt , quasi essent . Oculus umbram , quasi esset , non videt , sed vel colorem minus illuminatum vel illuminationis extrema , ultra quæ dum nihil videt , dicitur abusive umbram videre , cum tamen re ipsa nihil videat . Cæterum umbram & tenebras puras non videre vel eo constat , quod dum sumus in profunda nocte , nihil magis videmus apertis , quàm clausis oculis . In picturis vero prominentias & distantias non fingit , ubi non sunt , sed speciem eius , quod re ipsa est , excipit : taliter tamen modificatam , ut modificari solet , cum emittitur ab obiectis prominentibus & inter se distantibus : ex quo sequitur in sensu communi iudicium , quæle solet sequi ex speciebus emissis ab obiectis remotis , & distantibus .

Instabis . Imaginatio pleraque fingit , ut Centauros , Chimeras , montes aureos : Ergo facit entia rationis , aut certe imaginaria .

Resp. D. singuo : Hæc fingit apprehendendo non ens ad modum entis , nego ; componendo ex variis speciebus realibus tertiam speciem realem , concedo . Vt enim pictor miscendo colores Chimeram , representat ; sic imaginatio eandem fingit miscendo species entium realium . Sed ut pictura chimera non est ens rationis , sic nec eius Phantasma imaginatione formatum .

Dices . Cur ergo Chimera dicitur ens rationis ?

Resp. Quia in Chimera duo sunt . 1. Phantasma reale , ex variis partium animalium phantasmatis conflatum , & hoc proprie pertinet ad imaginationem . 2. Ordo quidam apprehensus inter partes animalium , quæ re ipsa invicem non ordinatur & hic ordo , in quo formaliter consistit Chimera , est ens rationis : at non fit ab imaginatione , sed ab intellectu , cuius solius est ordinare , quæ re ipsa non sunt invicem ordinata .

Dico . 2. probabile est intellectum Angelicum posse , facere ens rationis , saltem aliquod , etsi non omne .

Probatur . Angelus distinguit attributa Dei , quæ non sunt in se distincta : Sed talis distinctio est ens rationis :

Ergo

ergo facit ens rationis. Maior constat. Nam intellectus angelicus, cum sit limitatus, non potest concipere unico conceptu totum Deum; proindeque cogitur formare in Deo plures conceptus, & illum in varia attributa distinguere. Minor probatur. Ens rationis est, quod habet tantum esse obiectivè in intellectu: Sed illa distinctio habet tantum esse obiectivè in intellectu: Ergo est ens rationis.

Resp. Angelum concipere quidem attributa Dei diversis actibus, non tamen concipere illa ut distincta; nec proinde facere ens rationis.

Sed contra. Licet Angelus non cognoscat attributa Dei ut distincta in re, bene tamen ut distincta in suo conceptu, in quantum de illis habet conceptus obiective distinctos.

Dico 3. Intellectus divinus non facit entia rationis. Conclusio communior est inter Thomistas.

Probatur. Cognitio formativa entis rationis est essentialiter imperfecta: Ergo non competit Deo. Probatur antecedens. Ens rationis fit cognoscendo rem aliter, quam fit: Sed talis cognitio est imperfecta: Ergo cognitio formativa entis rationis est imperfecta. Maior constat. Nam ens rationis fit, vel apprehendendo carentiam entis, quasi esset ens; vel referendo ea, quæ non sunt realia: quæ cognitiones, ut patet, cognoscunt rem aliter, quam fit; nam nituntur apprehendere id, quod non est, quasi esset. Minor vero videtur certa. Nam cognitio censetur perfecta, quæ attingit rem, ut est: Ergo illa cognitio est imperfecta, quæ cognoscit rem aliter, ac fit; quæque nititur apprehendere, quasi esset, id, quod de facto nihil est.

Confirmatur 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: unde si obiectum, in quod fertur, non habet ex se realitatem, non potest cognoscendo illam ei dare, sed solum dat ei aliquid esse apprehensum, quod est merum esse rationis, sicque facit entia rationis. At 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 quicquid ab eo fit, est reale. Hanc rationem frequenter insinuat D. Thomas, præcipue de Verit. Quæst. 2. art. 8.

Objic. 1. Ex S. Thoma 1. p. qu. 15. ar. 2. ad 3. & 4. Responsum ideales essentia divinx ad creaturas sunt entia rationis;

tionis; non enim sunt reales, ut expresse dicit eo loci: Sed Deus causat tales respectus ex eodem S. Thoma: Ergo facit entia rationis.

Respond. 1. Distinguo 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 relationum idealium, quos in Deo formaliter intelligimus, concedo.

Resp. 2. Distinguo maiorem: respectus ideales Dei ad creaturas sunt relationes rationis; respectus ideales cogniti per modum relationum existentium subjective in Deo, concedo; cogniti per modum relationum in Deo solum terminative existentium, nego. Et similiter ad minorem: Deus causat tales respectus, eos apprehendendo ad modum relationum in sua essentia subjective existentium, nego; eos apprehendendo per modum relationum in creaturis subjective, in sua vero essentia terminative existentium, concedo. Et nego consequentiam. Explicatur. Duobus modis potest Deus intelligi respicere creaturas & ad illas comparari. Primo tanquam relatus ad ipsas, ita ut relatio sit in Deo subjective, & in creatura terminative. Secundo tanquam terminans relationem, quæ est subjective in creatura. Fateor quidem, quod primo modo concipere in Deo respectum ad creaturas est facere relationem rationis: quia Deus non potest esse subjectum 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, cum non dicat ad illas relationem; sed dicitur facere ideales respectus & comparare suam essentiam ad creaturas, in quantum cognoscit in creaturis esse relationem ad suam essentiam, quam imitantur & participant, ita ut ille respectus dicat relationem & subjective in creatura, & terminative in essentia divina existentem.

Instabis. Illa solutio est expresse contra S. Thomam: Ergo non explicat ejus auctoritatem. Probatur antecedens. 1. Quia D. Thomas expresse dicit, respectus illos esse in Deo, & non in creaturis, cujus oppositum solutio tenet. 2. Quia dicit illos respectus non esse reales, sed intellectos à Deo; solutio autem explicat Div. Thomam de aliquo respectu reali, quamvis realiter Deo non inhaerente. 3. Quia D. Thomas dicit, tales respectus causari ab intellectu divino comparante essentiam suam ad creaturas; cum è contra solutio dicat, causari in rebus, ex eo quod Dei essentiam respiciant.

Respond.

Respond. Nego antecedens. Ad primam probationem respon. solutionem admittere, respectus ideales esse in Deo, & non in creaturis. Non tamen sunt in eo tanquam respectus ut ita dicam, activi, referentes ipsam ad creaturas: sed passivi competentes ipsi, ex eo quod sit variè imitabilis à creaturis, sicque ab illis respiciatur ut exemplar.

Ad 2. Resp. Tales respectus idcirco non esse reales, sed intellectos tantum à Deo, quia non dicunt aliquam relationem in Deo, sicut respectus personales, ut ibidem D. Thomas, sed solum in eo consistunt, ut essentia Dei intelligatur per connotationem ad creaturas, seu, ut loquitur S. Thomas 1. par. qu. 13. ar. 7. *apprehendatur ut terminus relationis creaturarum*.

Ad 3. Respond. Respectus illos causari etiam ab intellectu divino, quia in eo consistit ratio ideæ, ut scientia Dei intelligatur variè imitabilis à creaturas, proindeque cum connotatione ad creaturas. Sed de his accuratius Theologi.

Obijc. 2. Cognoscere ens rationis est ipsum facere: Sed Deus cognoscit ens rationis; nam cognoscit syllogismos, & cognitiones, quas habent homines quæ plerumque terminantur ad ens rationis: ergo facit ens rationis.

Resp. Distinguo maiorem: Cognoscere ens rationis est illud facere, cognoscere practicè, concipiendo ad modum entis id, quod non est, sicque illi assignando esse obiectivum, concedo, cognoscere purè speculativè, ut factum ab alio, nego. Itaque ille, qui rationem entis non enti assignat, dicitur propriè cognoscere ens rationis practicè, ac illud facere. Sed qui videt, alium assignare rationem entis non entis, non propterea facit ens rationis, sed videt fieri ab alio, & sic speculativè solum illud cognoscit. Deus autem non sic cognoscit ens rationis, ut ipse non enti rationem entis assignat; sed solum videt, hoc nos facere.

Obijc. 3. Deus cognoscit privationes, ut mortem, & tenebras, per modum entis: Ergo facit ens rationis. Probatur antecedens: quia quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur.

Respond. Nego 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, in quantum cognoscit, mortem non esse vitam. Unde dicit D. Dionysius, *Deum cognoscere tenebras per lucem*.

Quæres, qua specie cognoscatur Ens rationis.

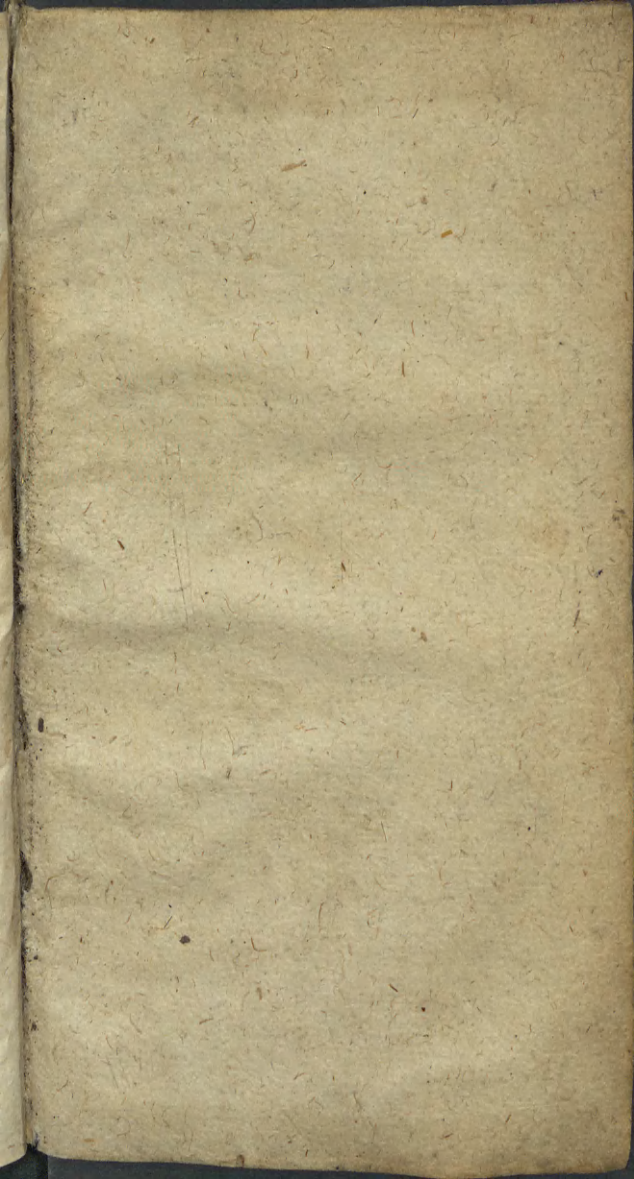
Respond. In primis non cognosci per speciem impressam propriam. Nam cum in re non sit, nequit aliquid imprimere intellectui. Nec etiam cognoscitur per speciem expressam ipsi propriam, sed appropriatam ab intellectu. Fit enim, quatenus intellectus rationem entis abstractam ab ente reali, immb ab ipsa realitate, nempe ab *esse*, aut *non esse* extra intellectum, attribuit iis, quæ re ipsa non sunt, sicque iis tribuit *esse* aliquod objectivum in sola ejus apprehensione consistens. Et sic dicitur, Ens rationis cognosci per speciem alienam; idest, per speciem, quæ originativè est entis realis, sed quæ ab ipsa realitate abstracta fuit per intellectum, & attingitur, ubi re ipsa non est.

Sed de rebus Philosophicis hactenus. In quo quidem opere si quid à me peccatum est, humanæ conditionis memor ignosce: Si quid boni, eo utere, ut dono per Angelicum Doctorem nobis à Deo concessio, à quo est omne bonum & verum. Ipsi gloria in secula. Amen. Quæ vero scripsi, omnia Sanctæ Romanæ Ecclesiæ judicio libentissimè submitto.

Finis Tomi IV. ac Totius Operis.







KSIEGGERIÓR
MARCINA ZAMOYSKA ECO

5258

KZ

5207-KZ

