

# LIBER II.

## De principiis actionum humanarum.

I. *Proposito, & explicato fine, seu felicitate nostra, ad ea, quibus acquiritur, explicanda pergitus, nimirum ad actiones humanas: de quarum principiis agemus in isto libro; in tertio vero, de ipsis actionibus humanis, tum in communi, tum in particulari differemus.*

*Triplex autem assignatur in communi principium actionis humane, scilicet voluntas, intellectus, & appetitus sensitivus, de quibus agere ad Physicum quidem pertinent, quatenus facultates sunt animae, sed prout sunt actionum humanarum principia, ad considerationem moralis Philosophi spectant.*

*Agemus igitur in primis de voluntate, tum in ordine ad se, tum in ordine ad alias potentias, quatenus nimirum eas mouet ad proprias operationes exercendas, ab eisque vicissim mouetur: ubi de intellectu sermo erit, in quantum huic motioni deservit. Deinde vero de appetitu sensitivo disputabimus, non quidem de natura: sine substantia illius, quod proprium est Animastici, sed de eius passionibus, seu affectibus, eorumque causis, effectibus, & remedius.*

*Sit igitur*

## QVÆSTIO I.

### De voluntate ut est principium actus voluntarij.

2. **O**N S T A T ex dictis in libro 4. de anima, q. 3. sectione 3. voluntatem esse facultatem animæ rationalis circa bonum occupatam. Vtrum autem sit potentia ab anima ex parte rei distincta; vtrum etiam distinguatur ab intellectu, & sit illo nobilior, ibidem determinauimus, & alia multa, naturam illius Physicam concernentia etigimus: ideo que de ea solum illud hoc in loco superest explicandum



quod ad mores pertinet, hoc est, ratio voluntarij, & ratio liberi: non enim aliter potest esse principium actionum humanarum, quarum prima, & generalis conditio est, ut voluntariae sint, seu à voluntate pendeant ut eliciente, aut imperante, atque ex consilio & libertate procedant. Sed quia ratio voluntarij communior est atque uniuersalior ratione liberi, cum multi actus voluntarij sint, qui liberè non fiunt: ideo de voluntario agemus prius in hac questione, & in sequenti de libero.

---

## SECTIO PRIMA.

*Quid, & quotuplex sit voluntarium.*

3. Voluntarij nomen à voluntate deriuatum esse, & impositum, nemo non videt: non ita tamen quod illud solum debeat voluntarium dici, quod à voluntate intellectuali procedit, aut dependet, sed ut ab eo, quod principem locum tenet inter ea, quibus fatio voluntarij competere potest: sicut lapis dicitur à lædendo pedem, quamvis alia multa sint, quæ pedem lædere possunt, quæ tamen lapis non sunt: quia aliud est, ut rectè ait sanctus Thomas, à quo nomen imponitur, & aliud, ad quod significandum imponitur: ideoque ratio per nomen significata ad plura se extendit, quam id, à quo nominis Etymon sumitur. Atque ita voluntarium dicitur de motibus brutorum, quando sponte, hoc est, non coacte, sed ex inclinatione appetitus, & cognitione sensus, illos elicant. Imò per Metaphoram tribuitur rebus quæ cognitione carent, quando ex se, & naturâ suâ præcisè aliquid producunt; sic enim terra nec labore culta, nec fecundata seminibus dicitur sponte herbas producere.

4. Verum præcipua habetur ratio de voluntario, quod à voluntate intellectuali oritur, siue dependet, & hoc tribus maximè sumitur modis. Primò pro eo, quod est à voluntate indifferenti, & potente ad alterutrum se determinare: & ita coincidit cum libero.

Secundò sumitur pro eo, quod voluntati placet, licet voluntas non sit causa illius. Quomodo homicidium ab altero patratum, dicitur voluntarium respectu eius qui illud approbat, & de eo gaudet. Et hoc genus voluntarij idem est ac volitum, & dici potest voluntarium objectiuè, non effectiuè.

Tertiò sumitur pro eo, quod à voluntate procedit vel eliciente, vel imperante, siue liberè fiat, siue necessariò. Et hac ratione amor Bea-

totum, & amor etiam, quo Deus seipsum amat, dicitur voluntarius, licet necessarius sit, in modo vocatur liber à diuino Thoma, q. 10. de potentia, a. 2. ad 5. libertate scilicet à coactione, quæ coincidit cum libertate sponte naturæ, ut explicabimus q. sequenti. Vale aliquid potest dici voluntarium, licet non sit liberum: ideoque, dum Aristoteles 3. Ethic. c. 1. initio, absolute ait, in sponte factis reperiri laudem, vel vituperium, loquitur de sponte factis, libertate coniunctâ, ut patet ex cap. sequenti, ubi ait: *cuius enim quod sponte fit, & puori sunt partes, & reliqua animalia, sed non electionis.* His positis

5. Dicendum est primò, voluntarium in communione sic bene definit ab aristotele 3. Ethic. c. 1. in fine, aliis c. tertio: voluntarium est id, cuius principium est in ipso agente, cognoscente singula, in quibus est actio. Quæ explicans Damascenus 2. de fide, c. 24. subiungit: sponte id fieri dicitur, cuius principium & causam continet is qui agit, resque singulas, per quas actio geritur, & in quibus versatur, quas Rhetores circumstantias appellant, compertas, & exploratas habet.

Hanc autem definitionem tradit Aristoteles per remotionem eorum, quæ causant in voluntarium, voluntatio oppositum, scilicet violentia, & ignorantia, ut videbimus infra, & eo modo illam suaderet: cum autem id in voluntarium sit, quod vi, & propter ignorantiam agitur: voluntarium, utique, videbitur esse, cuius principium est in ipso agente scientie singula in quibus est actio.

6. Thomistæ idem paulò brevius definire solent ex sancto Thoma, I. 2. q. 6. a. 1. & 2. his verbis: voluntarium est id quod procedit à principio intrinseco cum cognitione finis.

Quia vero quæ iam difficultates hujusmodi definitionem consequuntur, ait Pontius disp. 24. quæ est de actibus humanis, ut sic, q. 1. conclus. 1. istam ex propriis ipsis tradit: voluntariam, ut sic, est actus, quo quis appetitus tendit in obiectum, propositum per cognitionem suam. Contrà quam nihil objici potest, inquit, nisi quod pura omissione libera, quid voluntarium est, & tamen non est actus. Ad quod responderet, licet non sit actus positivus, eam tamen esse ad unum interpretatiuum, seu potius quid & qualens actui positivo, quantum ad recedendum liberè ab objecto proposito, seu ad non profundendum ipsum. Et hoc debet intelligi nomine actus.

Quod autem hæc definitio sit bona, patet ex eo quod facilis est, nullique competit, quod voluntarium non sit, & competit omni, quod voluntarium dici potest, sive in Deo, sive in Angelis, & hominibus, sive in brutis, ut consideranti patebit. Et certè fatendum est hanc Pontij definitionem non esse aspernandam, in modo coincidere cum aliis, ut ex earum explicatione modo constabit.

7. Dicitur ergo voluntarium esse à principio intrinseco, seu ab ipso agente, ut differat in primis à voluntario tantum objectu, ut est homicidium, quod approbatur ab eo, qui nec consuluit, nec patravit. Deinde ut differat à violento, quod est à principio circumstanco extrinseco, & contraria inclinationem eius in quo exercetur, ut est motus lapidis suctum projecti, & cum quis vento rapitur quod non vult. *Hoc enim importat nomen voluntarij*, inquit sanctus Thomas loco citato primi secundæ, quod motus & actus sit à propria inclinatione. Et hoc latius etiam indicatur ex sequentibus particulis, cum cognitione finis. Si enim agens proponat sibi finem aliquem sui operis, per se in illud tendit; & ita ex propria inclinatione operatur.

Inde etiam constat, id quod voluntarium dicitur, cum à voluntate denominationem & rationem voluntarij participet, voluntatem presupponere, & consequenter debere ab illa eliciri, vel imperari. Actus ergo intellectus, & cuiuscunque alterius potentia, qui volitionem, aut appetitionem antecedunt, non possunt dici voluntarij, nisi ad summum concomitanter.

8. Additur in eadem definitione, cognitione singula in quibus est actio, seu cum cognitione finis: ut excludantur actus naturales, qui, licet à principio interno procedant, non diriguntur tamen ab aliqua interna cognitione, ut est motus lapidis aliorumque grauium deorsum; motus nutritionis in plantis, & alij similes. Dixi, interna cognitione: quia oportet utrumque principium voluntarij, videlicet volituum, & cognoscituum, esse in ipso agente, quod voluntariè operari dicitur: alioquin non operaretur cum cognitione finis: quamvis ab alio extrinseco cognoscente dirigeretur in finem: sic enim naturalia omnia diriguntur ab auctore suo, nec tamen voluntariè operari dicuntur.

9. Ponitur autem cognitio finis potius quam cuiuscumque alterius circumstantie: quia præcipua est inter omnes; & quia, cum omne agens agat propter finem, illa per se agunt ex principio intrinseco, quæ notitiam aliquam finis habent. Hæc enim dicuntur seipsa mouere: enia in eis, inquit sanctus Thomas, est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem: & ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, & quod propter finem agunt, horum motus & actus dicuntur voluntarii... unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, & moveat seipsum, in eius aliis maximè voluntariis inuenitur.

10. Ceterum nomine finis, non intelligitur hic sola causa finalis; cuius gratia aliquid fit, sed etiam objectum, vel terminus actus voluntatis, siue habeat veram causam finalē, siue non. Vnde actus

amoris, quō se Deus amat, quoque Spiritum Sanctum producit, est maximē voluntarius, licet non habeat causam finalem. Vtrūm verò in his & aliis dīci possit agere propter finem, tetigimus lib. 2, Physic. q. 9. à numero 138. multi etiam censem amorem finis non procedere ab eo ut à causa finali. Alij idem putant de delectatione, & gaudio, quō voluntas in fine jam adepto quiescit: de quibus egimus in eadem questione, numero 108. & numero 131.

Quando verò dicitur voluntarium procedere ab agente cum cogitatione finis, sensus non est quod agens debeat semper actu cogitare de fine, quando operatur, sed sufficit, quod formaliter antea præcessit intentio talis finis, eo quod virtualiter perseverat in electione, & executione mediorum: quamvis negandum non sit sèpissimè occurrere menti finem ipsum, licet per reflexionem de eo non aduertat.

11. Ex quibus omnibus liquido constat legitimam esse finis definitionem, ex Aristotele traditam; sed videri conuenire solum agenti intellectuali; quia eius tantum est cognoscere omnes circumstantias operis.

Definitionem verò à Thomistis usurpatam, conuenire cuicunque agenti per cognitionem, & consequenter brutis, ut statim ostendemus.

Definitionem denique à Pontio digestam, facillimam esse, & omni voluntariō competere, omnibusque calumniis occurrere. Quia enim in illa ponitur *objēctum*, & non *finis*, tollitur difficultas de actibus diuinis ad intrā, de quibus numero 10. Quia ponitur, *per suam cognitionem propositum*, tollitur difficultas de agentibus naturalibus, quæ ab exteriori cognitione diriguntur ad actiones suas: de quibus numero 8. Quia denique dicitur, *appetitus tendit*, excluduntur cognitions, & quæcumque aliæ operationes, quæ volitionem, aut appetitionem antecedunt, ut numero 7. tetigimus.

12. Dicendum est secundò, rectè assignari duplex voluntarij genus; alterum perfectum, conueniens soli agenti intellectuali: alterum imperfectum, conueniens ipsis brutis animalibus.

Hà declarat sanctus Thomas 1. 2. q. 6. a. 2, his verbis: *ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intrā cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta, scilicet, & imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio eius quod ordinatur ad finem ipsum; & talis cognitio finis competit soli rationali nature.*

*Imperfecta autem cognitio finis est, qua in sola finis apprehensione consistit sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem.*

QVÆSTIO 1.

343

*talis cognitio juis reperitur in brutis animalibus per sensum, & estimationem naturalem.*

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine, aliquis potest deliberans de fine, & de his qua sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri. Imperficiam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem, non deliberat, sed subito mouetur in ipsum. Vnde soli rationali natura competit voluntarium secundum rationem perfectam: sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis: quia nimirum imperfectam habent cognitionem de fine, de quo fuse egimus q. 9. libri 2. Physicorum à numero 148.

13. Hec conclusio satis nota relinquitur ex definitionibus voluntariorum assignatis supra, & ex discursu ipso sancti Thomæ. Ex hoc tamen dubium nascitur, utrum, non obstante imperfectione illa, qua repetitur in voluntario brutorum, ratio voluntarij utrisque conueniat vniuersitate.

Circum hoc est sententia, quam probabilem indicat Valentia, disputatione 2. in primam secundæ, q. 4. puncto 2. voluntarium non conuenire brutis, nisi metaphoricè, sicut ridere pratis: quia voluntarium dicitur à voluntate, & voluntas non reperitur in brutis, nisi metaphoricè. Sed hoc iam solutum est numero 3. initio: cùm etiam Aristoteles relatus numero 4. brutis voluntarium tribuat: nomem quippe exercitor, quo ipse vtitur, hoc est, spontaneum, idem est quod voluntarium. Augustinus etiam 5. de ciuitate, c. 9. appetitiones brutorum, voluntates vocat: Nec renuit Secundus in 3. dist. 17. numero 2. ubi ait voluntatem sumi in genere pro appetitu, & sub hac ratione fuisse in Christo tres voluntates. Imdò ex usu communis loquendi solemus dicere, equum nolle hac transire, non velle ulterius progredi, & alia similia.

14. Alij volunt conuenientiam illam esse tantum analogam. Alij denique esse vniuocam in eadem etiam specie, saltem subalterna: qua est communis Thomistarum opinio, præserim recentiorum, quorum ratio est, quia homo & bruta conueniunt vniuocè in ratione cognoscitui; ergo & in ratione appetitui, seu voluntarij, cùm appetitus sequatur cognitionem, & iuxta modum cognitionis sit modus voluntarij, vt patet ex diuino Thoma proximè citato: Antecedens videtur satis notum: quia homo & brutum sub eodem genere animalis vniuocè conueniunt; animal autem idem est quod viuens sensibile: & viuens sensibile est idem quod viuens cognoscens, quandoquidem sentire est cognoscere: ergo à primo ad ultimum homo & brutum

conuenient vniuocè in ratione cognoscitui , & consequenter in ratione appetitiui , seu voluntarij.

15. Nihilominus ex hac ratione potest tantum concludi , voluntarium , quod sequitur cognitionem sensitivam , & quod competit soli appetitiui sensitivo , dici vniuocè de homine & de brutis , cum eorum potentia cognoscitiva , & appetitiua specie non differant , iuxta probabilem sententiam , traditam libro i. de anima , q. 15. numero 105. Sed idem non sequitur de voluntario perfecto , quod oritur à sola voluntate intellectuali , supponitque cognitionem intellectus.

Et certè eodem modo philosophandum videtur de voluntario brutorum , quod de cognitione finis . At ipsa non cognoscunt finem formaliter , & propriè , sed tantum materialiter , vt res quædam est : sicut retulimus ex sancto Thoma loco proximè citato : ergo voluntarium non conuenit ipsis nisi valde imperfectè , & secundum quædam analogiam seu proportionem si comparetur ad voluntarium hominis , ab appetitu rationali procedens.

16. Vnde sanctus Thomas saepius hanc sententiam docuisse videatur. Nam i. 2. q. 6. a. 2. ad 1. ait : voluntarium denominatne dicitur à voluntate , & potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam conuenientiam ad voluntatem . Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis , in quantum , scilicet , per cognitionem aliquam mouentur in finem . Quæ sane , verba , solā indicant analogiam inter voluntarium brutorum , & voluntarium hominis , vt ab appetitu rationali oritur.

Alibi etiam ait voluntarium non reperiri in brutis , nisi prout distinguitur contra violentum , vt patet q. 24. de veritate , a. 2. ad 1. his verbis : voluntarium ponitur à Philosopho in brutis , non secundum quod conuenit cum voluntate , sed secundum quod opponitur violento . vt sic dicatur voluntarium esse in brutis , vel pueris , quia saâ sponte aliquid faciunt . Vnde voluntarium brutorum debet potius dici spontaneum , hoc est , non coactum , seu violentum , quam voluntarium .

17. Ad hoc tamen posset responderi , essentiam voluntati consistere in hoc , quod sit à principio intrinseco cum cognitione finis , quæcumque illa sit . Et sic animalia bruta , siue conueniant vniuocè cum homine in ratione cognoscitui , siue non ; tamen cum eo vniuocè conuenire , quod ex propria inclinatione tendant in objectum , seu finem sibi propositum per suam cognitionem . Nam æqualiter tendunt in bonum , quod sibi conueniens esse cognoscunt . Et quamvis sit inæqualitas perfectionis in tali cognitione , & consequenter in ratione voluntarii : tamen illa perfectio accidentalis est respectu rationis essentialis , & communis ipsius voluntarii .

## SECTIO SECUNDA.

*Vtrum voluntarium perfectum debeat esse liberum;*

18. **S**ententiam affirmatiuam susinet Vasquez 1. 2. disputatione 23. capite 4. numero 19. & pro ea citat Conradum, afferentem hoc esse verum non tantum in hominibus, sed etiam in Deo : ita ut perfectum voluntarium sit quod est à principio intrinseco cum libertate. Opposita sententiam defendunt communiter Thomistæ, inter quos Blasius à conceptione disput. 6. q. 4. & pro ea citantur Cajetanus, Medina, & alij, afferentes voluntarium eò perfectius esse, quod voluntas magis necessariò fertur in objectum, modò hoc proueniat ex perfecta cognitione objecti, ut contingit in amore Beatorum : non autem si proueniat ex cognitionis imperfectione, ut contingit in motibus primò primis, & indeliberalis voluntatis, aut in appetitionibus brutorum. Vtraque sententia nititur argumentis probabilibus, quorum vim & solutionem in sequentibus inspicere poteris.

## PRIMA PARS SECTIONIS.

*Perfectum voluntarium debere esse liberum.*

19. **P**robatur primò auctoritate sancti Thomæ q. 6. citatâ primæ secundæ, articulo 2. vbi ait : *perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam: prout, scilicet, apprehenso fine, aliquis potest deliberans de fine, & de his qua sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri.* Hoc autem est esse liberum, ut patet. Et in solutione ad tertium hæc habet : *laus & vituperium consequuntur alium voluntarium secundum perfectam voluntari rationem, qualis non inuenitur in brutis.* Laus autem & vituperium non cadunt nisi in actiones liberas, ut liberae sunt : ergo perfectè voluntarium est liberum. Et notare oportet particulam illam secundum perfectam voluntari rationem : indicat enim rationem specialem & specificam, spectanteam per se ad perfectum voluntarium, & ut ita intelligamus

rationem liberi non se habere tantum comitanter ad rationem perfecti voluntarij, sed per se.

20. Respondeo primò: sanctum Thomam loqui de voluntario hominis respectu huius vitæ, & ratione actus, in quo magis relucet ratio & perfectio voluntarij: Et hic est actus liber. Vnde rectè ait, illum procedere ex deliberatione, laudemque, & vituperium sequi voluntarium perfectum.

Quòd autem ea sit mens sancti Doctoris, constat ex eo quòd ibi comparat voluntarium bruti cum voluntario hominis, illaque distinguit tūm ratione cognitionis finis, quæ imperfecta est in bruto: tūm ratione dominii super actum voluntarium, quod non reperitur in brutis, bene autem in homine, præsertim liberè operante, & potente moueri in finem, vel non moueri.

21. Respondeo secundò: duo in prædicto textu esse consideranda, quorum primum pertinet ad essentiam voluntarij perfecti: secundum verò ponitur tamquam exemplum quoddam voluntarij perfecti, non verò tamquam aliiquid essentialē. Itaque, dum ait: perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, exprimit rationem essentialē voluntarij perfecti, quæ ad perfectam finis cognitionem sequitur, & per eam differt à voluntario imperfecto, quod reperitur in brutis.

Quando verò subiungit: prout scilicet, apprehenso fine potest quis deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri, dat exemplum perfecti voluntarij in actu libero, in quo magis relucet eius ratio, nobisque notior est. Ex quo non sequitur, quòd non detur perfectum voluntarium, quāmvis non sit liberum: sicut dicendo, equus differt à planta, quia perfectè sentit ut homo, non sequitur quòd alia animalia, præter equum & hominem, non perfectè sentiant.

Denique, dum ait, laudem & vituperium consequi actum voluntarium secundum perfectam voluntarij rationem, loquitur quidem de voluntario libero; sed non sequitur, quòd illud solum sit perfectè voluntarium, quòd meretur laudem aut vituperium: quia hoc non competit voluntario necessariò, licet perfectum esse possit, ut est amor beatificus, &c.

22. Probatur secundò eadem sententia: quia voluntarium simpliciter est quod procedit à principio intrinseco cum cognitione circumstantiarum, præsertim finis, ut patet ex dictis: ergo illud erit perfectius voluntarium, quod erit magis ab intrinseco, & ex perfectiori cognitione finis: sed voluntarium liberum magis ab intrinseco, & ex perfectiori cognitione sibi procedit, quām voluntarium necessarium

ergo est perfectius voluntarium.

Minor, quod ad primam partem, suadetur ex eo quod voluntas liberè operans videtur magis operari à seipso, & magis mouere seipsum, quam dum necessariò operatur. Nam quod magis necessariò fertur in objectum, ob maiorem amabilitatem in eo existentem, eò magis ab extrinseco moueri intelligitur, & minus habere in potestate tua actum ad quem mouetur.

Quod ad secundam etiam partem, eadem minor patet: quod, scilicet, actus liber procedat ex perfectiori finis cognitione: supponit enim deliberationem rationis, & comparationem mediorum ad finem, eorumque proportionem ad ipsum: tunc autem, sine dubio, magis cognoscitur finis, quam dum simplici intuitu voluntati proponitur. Et insuper cognitione illa actum voluntarium regulat, & imperat, in aliumque hoc modo influit: quod non contingit in actu necessario, qui nec regilam, nec imperium patitur ab intellectu.

23. Respondeo negando minorēm. Et ad probationem eius pro prima parte, dico voluntatem magis à seipso moueri in actu necessario, quam in libero. Ratio est, quia ad necessarium fertur toto conatu, totis virtibus, totâ propensione, inclinatione, & spontaneitate, ut patet in amore beatifico: Ad liberum autem fertur cum indifferētia, & cum aliquali propensione in oppositum; ac proinde non cum tanta spontaneitate, seu non cum plena voluntate. Ideoque actus liber non est ita perfectè voluntarius sicut actus per se necessarius.

Neque obstat, quod maior sit ratio in objecto ut ametur, dum voluntas illud amat necessariò: non enim ideo minus ab intrinseco se mouet: quia talis necessitas oritur ex ipsa intrinseca ratione voluntatis, quæ talis naturæ est, ut circè objectum omni ex parte bonum, clarè visum, necessariò operari debeat.

24. Ad probationem vero eiusdem minoris pro secunda parte, nego magis cognosci finem quando voluntas liberè operatur. Imò ratio, cur operatur necessariò in actibus, quos perfectè voluntarios dicimus, ut est amor beatificus, petitur ex perfectissima cognitione objecti, & ex iudicio practico, quo intellectus hic & nunc iudicat exercitium amoris esse conuenientissimum, & summè expeditum: ideoque visio beatifica dici potest ita regulate exercitium illud amoris, ac si liber esset, & sic in illum influere.

25. Probatur tertio: perfectum voluntarium illud solum censi debet per quod voluntarium hominis differt à voluntario bruti: ideo enim diuinus Thomas citatus numero 12. afferuit voluntarium imperfectum in brutis reperi, & perfectum in sola natura intellectuali.

Sed voluntarium hominis non differt à voluntario bruti per rationem necessarij, quin potius in illa cum eo conuenit, sed tantum per rationem liberi: ergo perfectum voluntarium illud solum est, quod conjugitur cum libertate.

Confirmatur: quia sicut modus operandi liberè est perfectior modis operandi necessariò, eo quod conuenit naturæ intellectuali secundum gradum perfectionis, quod excedit naturam non intellectualem: ita voluntarium, quod procedit cum modo illo speciali libertatis, debet esse perfectius voluntarium, quam illud, quod procedit cum modo necessitatis qui etiam natura non intellectuali competit. Nam modus ille libertatis est aliqualis perfectio supra modum necessitatis, addita ipsi voluntario.

25. Respondeo ad primum concessâ maiori, distinguendo minorē: voluntarium hominis non differt à voluntario bruti per rationem necessarij, spectando necessarium ex parte principij appetitus, à quo voluntarium actuè procedit; concedo: spectando necessarium ex parte principij, à quo directuè oritur, hoc est, ex parte cognitionis finis, nego.

Itaque voluntarium liberum hominis in duobus differt à voluntario bruti, & quia liberum est, & quia procedit ex perfecta cognitione finis: voluntarium verò necessarium, in uno solum differt à voluntario bruti, scilicet in eo quod ex perfecta cognitione oriatur.

Vnde fit ut voluntarium perfectum diuidatur in liberum, & necessarium, tamquam in duas species, aut, ut alij dicunt, tamquam subiectum in accidentia, quia idem substantialiter actus potest de libero fieri necessarius, aut de necessario liber, ut volunt, de quo quæstione sequenti.

27. Ad confirmationem respondendum est, modum operandi liberè, esse perfectiorem modo operandi necessariò, si talis necessitas oriatur ex imperfectione cognitionis, quæ ob limitationem nature, in qua est, non potest simul apprehendere in objecto rationem boni & mali: ideoque appetitus illius est determinatus ad unum. Si vero talis necessitas oriatur ex cognitionis perfectione, secundum quam obiectum & finis perfectè cognoscitur, ut contingit in amore beatifico, negandum est modum operandi liberè esse perfectiorem: immo esset imperfectio sic operati circa Deum clarè visum, ut contendunt Thomistæ: de quo suprà, vbi de amore beatifico.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

*Voluntarium perfectum reperiri potius in actibus necessariis, quam in liberis.*

28. Robatur primò ex amore Diuino, quo Deus se ipsum amat; & quo diligit creaturem, nam ille necessarius est, iste vero liber. Absurdum autem est, & valde ridiculum, dicere quod Deus non amet seipsum magis voluntariè quam creaturem.

Addo quod amor quo Deus se diligit, est maior in ratione amoris, quam ut terminatur ad creaturem: magis enim diligit seipsum, quam creaturem: ergo etiam est magis voluntarius; quia amor nihil aliud est, quam inclinatio actualis & positiva voluntatis in objectum: unde, cum sit maior in ratione amoris, non potest non esse maior, seu perfectior in ratione voluntarij.

29. Secundò, idem potest ostendi ex amore beatifico, quo beati Deum necessario amant, & ex amore viae, quo eundem libetè diligunt, aut etiam quod in Patria diligunt creaturem. Nam præter quam quod necessarius in ratione amoris est maior, & consequenter in ratione voluntarij, ut iam dicebamus; est etiam magis ab intrinseco principio, cum charitas Patriæ totum exerat conatum in amando Deo: atque etiam ex perfectiori cognitione finis, cum procedat ex visione beatifica. Hæc autem duo sunt radix perfecti voluntarij, ut patet ex dictis.

30. Respondeo ad primum, negando, absurdum esse, dicere amorem Dei ut terminatur ad ipsum, esse minus voluntarium; quam ut terminatur ad creaturem. Licet enim sit infinitè perfectior terminatio, & ratione objecti, quod respicit: minus tamen habet de ratione essentiæ voluntarij, in hoc positæ, quod si à principio intrinseco, & cum cognitione indifferenti: ita ut si alterutrum desit, aliquid etiam desit de perfectione voluntarij.

Constat autem primò, in amore Dei erga seipsum, deesse rationem iudicij indifferentis. Neque gratis illa exigitur, ut patet ex textu expresso dicti Thomæ, allato numero 12. perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam: prout scilicet apprehensio fine aliquis potest deliberans de fine, & de his qua sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri.

40. Constat, secundò deesse alteram conditionem, scilicet esse magis à principio intrinseco. Quamvis enim voluntas Dei sit Deus ipse; essentia tamen diuina induit rationem objecti voluntatis, quasi esset aliquid ab ipsa distinctum; & propter suam suam bonitatem, illam necessitat ad amorem; Quo fit ut videatur moueri potius à bonitate obiectua, quam à seipso. Nam, si ex Thomistis non dicitur voluntas mouere se ad priam intentionem finis, vt patebit infra, q. 3. numero 105. quia, vt dicatur se mouere, requirit aliquem priorem actum quo constituantur in actu, & ex quo se moueat ad alium: nou dicerur quoque voluntas se mouere ad amorem illum necessarium, sed potius moueri ab ipso obiecto, infinitè amabili.

41. Ex quibus patet solutio ad aliud, quod dicitur de amore beatorum. Cum enim feratur necessariò in Deum; & modus operandi necessariò, & cum determinatione ad unum, sit communis brutis, sive dubio caret perfectione illà voluntatij, quæ comitatur voluntarium perfectum, in hoc posita, quod agens agat cum indifferentia. Sic enim magis spontaneè, & magis ab intrinseco mouetur, quam dum determinatur ab obiecto ad necessariò agendum: adeò ut quantò magis necessariò mouetur ad illud, tanò magis videatur moueri ab extrinseco. Et ideo charitas totum in Patria conatum exerit, quia vehementissimè trahitur à summo bono, clare viso.

42. Ceterum hæc non debent ita intelligi, quod perfectius sit absolute loquendo, operari cum indifferentia, & libertate, quam operari cum determinatione ad unum, sed tantum habitâ ratione obiecti. Nam operari liberè circa Deum in Patria ( loquitur in via Thomistarum ) esset imperfectio, aut ex parte obiecti, aut ex parte cognitionis: quia ex hac suppositione sequeretur aut Deum non videari clare ut in se est, aut non habere in se omnem rationem amabilitatis,

Item operari necessariò circa aliquod obiectum creatum, esset imperfectio ex parte cognitionis; quia, si rectè cognoscatur, in eo potest apprehendi aliqua ratio mali, quæ faciat amorem liberum. Vnde circa huius generis obiecta perfectius est operari liberè, quam necessariò: atque adeò perfectius est voluntarium in homine, respectu talium obiectorum, quam in brutis, etiam abstractu à perfectione cognitione. Quare, si Deus amaretur liberè à beatis, non esset imperfectio, considerando præcisè modum operandi; immo in tali amore esset aliquis modus voluntarij, qui iam non est: tamen quia ille amor maximam habet perfectionem ab obiecto suo, ideo nihil ei derogatur, eò quod non habeat modum illum perfecti voluntarij.

43. Probatur adhuc tertio eadem sententia : quia quod magis voluntarium necessarium est , cō magis , & perfectius ad voluntatem pertinet , quāz est principium intrinsecum voluntarij : ergo est in se perfectius voluntarium. Probatur consequentia : quia quod conuenit necessariō alicuius ei , est illi magis naturale , quām quod simpli- citer est conueniens naturā illius : *verbi gratiā* , risibilitas est magis naturalis homini , quām visus , qui potest ab illo separati , aut quām frigus aquæ , quod potest ab illa tolli , saltem secundūm multos gra- dus. Ergo si quis amor necessariō conueniat voluntati , erit illi magis naturalis , quām amor liber ; & consequenter erit illi magis intribile- cus , ac proinde magis voluntarius , cuiusmodi est amor Beatorum.

44. Respondeo distinguendo primum antecedens : quod magis voluntarium necessarium est , cō magis ad voluntatem pertinet : tamquam aliquid magis & inseparabiliter coniunctum , concedo : tamquam aliquid magis participans rationem spontanei perfecti . nego I. Ac proinde negatur etiam consequentia : ad cuius probationem fatendum est illud esse magis alicui naturale , & intrinsecum , quod conuenit necel- sariō , quām quod non conuenit necessariō , si talis necessitas proueniat à principiis extrinsecis : at necessitas aucteris , de quo est quæstio , non prouenit ex principiis extrinsecis , sed ab obiecto , & supernatu- raliter : & idēo non sequitur , ipsum esse magis , aut perfectius volun- tarium. Imò hoc nos sequeretur , quamvis esset necessarius ex princi- piis extrinsecis , alioquin ratio spontanei ex hac parte perfectius reperiretur in brutis , quām in homine liberè operante : quod est falsum..

Itaque libertas cō magis voluntariè operatur , quod magis ex seipsa operatur : magis autem ex seipsa operatur , quod magis dicitur à modo operandi necessariō , & quo minus ab extrinseco mouetur , seu im- pellitur , siue hoc fiat ex parte obiecti , siue cuiuscumque alterius à voluntate distincti. Quare perfectior voluntarij modus est , sc̄ceteris paribus , operari cum libertate , & cum indifferenia , quām ex neces- sitate , & cum determinatione ad unam partem.

45. Probatur tamen quartio : quia finis magis voluntariè appeti- tur , quām media , nam media propter finem appetuntur : propter quod autem unumquaque tale , & illud magis tale est , ex communi axio- mate. Atqui media magis liberè eliguntur , quām appetatur finis : Igitur eo ipso quod aliquid est magis liberum , non est magis volun- tarium : & ita perfectum voluntarium censiū non debet quod liberum est ; nec perfectius voluntarium , quod magis est liberum.

46. Respondeo ad minorem , posito quod media magis liberè ap- petantur , seu eligantur , quām appetatur finis , magis etiam volunta-

Nè appetit quām finem, licet finis magis appetatur, si que magis amabilijs. Nam quō maior est ratio amabilitatis in obiecto, eō minus mouetur voluntas à seipso, vt jam dicebamus; & sic amor est minus ab intrinseco, & magis ab obiecto, atque adeò minus voluntarius. Vnde passio præcedens, putat ira, concupiscentia, &c. minuit voluntarium, quia tunc voluntas minus à seipso mouetur, licet fortius, & vehementius feratur in obiectum. Ex quō patet non esse idem, magis amari, seu appeti, & magis voluntariè amari.

47. Quia tamen voluntas mediorum penderet à voluntate finis, adeò ut cessante volitione finis, cesset volitus mediorum, & illà persecutante, perseveret etiam ista; ideo finis magis voluntariè, & consequenter magis liberè appetitur, quām media: & ita debet negari minor prædicta: nam voluntas non fertur necessariò in finem, saltem particularem: & tamen si in finem fertur, necessariò deinde fertur in media ad finem necessaria.

Quare, dum dicimus, voluntatem eō minus à seipso moueri, quō maior est ratio amabilitatis in obiecto, seu fine, hoc debet intelligi de finibus, qui ex seipsis appetuntur, & in quorum appetitionibus cœlera sunt paria: nam comparatione facta inter finem & media eius, cum ad mediorum appetitionem moueat aliquid extrinsecum, nempe finis, oportet ut media minus liberè, & minus sponte appetantur, licet in eis sit minor ratio appetibilitatis, quām in fine.

### SECTIO TERTIA.

*Vtrum dari possit voluntarium absque omni actu.*

48. **H**ac de re disputat sanctus Thomas I. 2. q. 6. a. 3. vbi Cajetanus notat quæstionem istam esse fundamentum multarum veritatum cum de peccatis agitur, præsertim de peccatis omissionis. Vnde quamvis hic sanctus Doctor solum agat de voluntario in communione, facta abstractione à ratione boni, vel mali, de qua agit q. 18. sequenti: tamen quia in particulari, & in individuo nullum datur voluntarium ex mente ipsius, quod non sit bonum vel malum: ideo quæstio ista valde affinis est ei, quam idem sanctus Thomas proponit q. 71. a. 5. *vtrum in quolibet peccato sit aliquis aliis; quod maximè proponitur propter peccatum omissionis.*

Quapropter nos indifferenter vtemur nomine voluntarij absolute, aut nomine omissionis voluntaria, vel culpabilis omissionis.

49. Pro quæstionis autem intelligentia aduertere oportet, aliquid posse dici voluntarium duobus modis: primò directè, seu explicitè, secundò indirectè, aut, ut alij dicunt, interpretatiè. Directè quidem, quod procedit ab aliquo in quantum est agens, inquit diuus Thomas sicut calefactio à calore. Indirectè verò ex hoc ipso quod non agit: sicut submersio nauis dicitur esse à gubernatore, in quantum desistit à gubernando.

Hoc est, aliquid est directè voluntarium, quando voluntas in illud tendit & insuit actu aliquo positivo, sive elicito, sive imperato. Ut si quis expresse velit non audire missam, quando instat tempus debitum audiendi. Indirectè verò, quando non elicit quidem explesum actum, quo velit non audire, sed tamen vult aliquid incomparabile cum auditione missæ, puta somnum, studium, ludum. Sic enim omissionis missæ est voluntaria indirectè, & in sua causa.

Ceterum ad hæc supponi semper debet aduentitia, & cognitionis obiecti, saltem confusa, & in communi: quia, vt diximus sectione primâ, voluntarium est à principio interno cum cognitione, Vnde si quis absque illa prævisione audienda missæ, se itineri committat, aut somno se dedat, propter quod missam audire nequeat, talis omissionis non dicetur voluntaria. Posset tamen contingere, vt defectus ille considerationis procedat ex negligentia: & tunc omissionis diceretur aliquo modo voluntaria: ideoque sanctus Thomas q. 6. citatā, a. 3. ad 3. ait: eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis, vt scilicet sit in potestate alienus considerare, & velle, & agere: & nunc sicut non velle & non agere cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

50. Quando autem querimus, num dari possit omissionis absque omni actu, non sic intelligimus quasi actus aliquis possit ingredi internam & formalem constitutionem omissionis: quia, vt ex ipsa nominis ratione constat, omissionis essentialiter & formaliter dicit negationem, aut priuationem actus omissi; & in hoc differt peccatum commissionis, seu transgressionis à peccato omissionis, quod illud includat essentialiter actum aliquem, quo lez violetur; istud vero essentialiter importat carentiam, & prætermissionem boni debiti.

Sensus ergo quæstionis est iste, vtrum in individuo dari possit omissionis aliqua sine vlo voluntatis actu, qui procedat aut concomitetur omissionem, & ad eam quodammodo terminetur, vel directè, vel indirectè: an verò necessario requiratur aliquis huiusmodi actus. Quamvis enim actus non ingrediatur formalem omissionis conceptum, vt

diximus, potest tamen esse necessarius ad hoc ut suo modo hic & aliis omissione ponatur. Constat quippe plura requiri ad rei existentiam, hinc & nunc ponendum, quam in essentiali conceptu illius includantur. Nam quantitas, qualitas, aliaque accidentia requiruntur ut hinc & nunc existat homo, qui in suo conceptu essentiali nihil aliud includit nisi animalitatem, & rationalitatem.

51. Circa difficultatem hanc sic explicataam duplex est principia sententia, quam refert sanctus Thomas multis in locis, praesertim in 2. sent. distinct. 35. q. unica, a. 3. & q. 2. de malo, a. 1. & 1. 5. q. 7. a. 5. Altera contendit non posse dari omissionem voluntariam, seu peccatum omissionis sine aliquo actu, vel interiori, sicut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, quando ire tenetur: vel exteriori, sicut cum aliquis tunc vel ante, talibus se implicat negotijs, quibus ad Ecclesiam ire impediatur.

Altera sententia sustinet posse dari emissionem, seu ipsum omissionis peccatum absque quoconque actu: quia ipsum non facere, quod quis facere tenetur, peccatum est.

52. Diuus Thomas autem locis citatis, aliqui i veri, & aliquid si in utraque opinione animaduertens, sic mentem suam appetit articulo 5. citato: Si intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam. Quia in que vero absque omni actu vel interiori vel exteriori: sicut cum aliquis horum, quia tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligantur eti in causa, vel occasione omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse, &c.

Itaque ex mente sancti Doctoris, vera est prima opinio, modis nichil huiusmodi actu, quem ad omissionem exigit, esse de essentia peccati omissionis. Secunda autem vera etiam est, si excludat tantummodo actu, qui sit de essentia omissionis, vel qui directe, & per se ad illam tendat; secus si loquatur de actu, qui sit causa, vel occasio talis omissionis. Quia autem opinio ex his verior sit, lectori iudicatur quae reliquo ex sequentibus cuiusque argumentis.

## PRIMA PARS SECTIONIS.

*Posse dari omissionem voluntariam absque  
omni actu.*

¶ 3. **H**Aec tenuit Ricardus in 2. d. 35. a. 1. q. 1. & quod libeto l. q. 22. Marsilius in 2. d. 21. a. 2. Arriaga disp. 8. de anima, sect. 6. numero 144. pro eadem citat Durandum Vasquez, disp. 92. in 1. 2. sed male: idem enim tenet quod sanctus Thomas, ut patet ex textu citato infra, numero 66. & ex tota eius questione.

Probatur autem haec sententia primò ex sacra Scriptura, Iacobi 4. 17. scient bonum facere, & non facient, peccatum est illis. Et Lucas 12. 47. seruus sciens voluntatem Domini, & non faciens, vapulabit multis. Non facere autem non importat aliquem actum, ergo omissione, & peccatum potest esse absque actu. Et certè omnis præcepti transgressio est mala, & peccatum: in pura autem omissione est transgressio præcepti affirmatur: ergo sublatu quoque actu. talis omissione peccatum est.

¶ 4. Respondeo, prædictum omissionem esse quidem peccatum, & hoc solum haberi ex auctoritate illa Scripturæ; non vero quod tunc nos sit aliquis actus interior voluntatis, vel exterior, qui sit causa, vel occasio talis omissionis, quamvis non sit de celestiali conceptu illius.

Ecce eadem valet sedutio ad illud, quod additur de transgressione, qua secundum se est pura negatio, seu priuatio actus libiti; sed tamen supponit aliquem actum antecedentem, vel comitantem, qui est causa, vel occasio huiusmodi omissionis, quatenus voluntas directè, vel indirectè fertur in aliquid positivum cum aduentitia omissionis ex hoc consequentis, ut cum aliquis vult ludere, aut venari, sciens quod non auditio missæ, tam in ludum, aut venationem comitematur.

¶ 55. Probatur secundò: quia voluntas potest manere suspensa ad vitramque partem contradictionis, ita ut nec in unam feratur, nec in alteram: ergo tunc erit pura omissione voluntaria. Consequentia est nota, et quod voluntas habet omnia requisita ad quodlibet oppositum, & per eam stat, alterutrum amplecti, in quo consistit ratio voluntarij, & liberi,

Antecedens autem multipliciter probatur, primò quia in obiecto aliquo creato reperitur ratio boni, simul & ratio mali, quarum nulla necessitat voluntatem ad amorem, aut ad odium: ergo liberè alterum elicit, ergo potest non elicere si lubeat, atque ità vitrumque omittere.

Secundò patet in ipso Deo, qui nec vult mala fieri, vt notum est, nec vult mala non fieri, quia sic non fierent, sed neutrum vult. Ergo similiiter voluntas creata potest ità se gerere vt nec velit aliquid objectum, nec non velit, putà nec velit dare eleemosynam, nec velit non dare, quia de hoc nihil cogitat: & sic in pura omissione remanebit.

56. Respondeo (omissa pro nunc consequentia, de qua in sequenti argumento) negando antecedens: ad cuius primam probationem dico non posse voluntatem, positâ aduentoriâ de objecto & ratione boni. & mali illius, suspendere omnem actum collectuè, licet possit suspendere quemcunque diuisiuè, hoc est, vel volitionem, vel nolitionem; aut amorem, vel odium, &c. Etenim, vt voluntas suspendat omnem actum, vel in se, vel in alia potentia, debet elicere volitionem quâ talem suspensionem imperet vel sibi vel alteri potentiaz: eo quod talis suspensi arguit dominium & causalitatem super non exire in actu: talis autem causalitas, & dominium non stat actualiter, nisi aliquid actu agendo, siue hoc fiat rendendo directè in talem suspensionem, siue in aliquid aliud, quod sit causa illius. Ac proinde, licet voluntas non feratur neque ad dandum eleemosynam, neque ad non dandum, fertur tamen in aliquid aliud, quo impeditur à dando.

Ad illud verò, quod affertur de Deo, dicendam, inquit diuus Thomas, loco citato de malo ad 4. secundæ sententiaz, quod Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed tamen hoc ipsius vult, quod est se non velle mala fieri, & non velle mala non fieri.

57. Probatur tertio eadem opinio: quia ad omissionem non potest exigi aliquis actus vel concomitans vel præcedens, ad constitutam illam in suo esse, cùm ex se sit pura priuatio: sed tantum ut voluntaria sit: quod ultra fatentur aduersarij: sed propter hoc nullus actus requiritur; ergo nullo modo necessarius est.

Minor suadetur primò, quia in confessio est apud omnes ad hoc ut omission voluntaria sit, tantum requiri, vt quod omittitur, sit in potestate voluntatis, seu ut quis possit & debeat agere, & non agat: sed ad hoc nullus actus necessarius est, vt per se patet: ergo ad omissionem voluntariam nullus actus exigitur.

Secundò, eadem minor ostenditur ex diuo Thoma, q. 71. primæ se-

cundæ, a. 5. ad 2. his verbis : dicendum quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in 3. Ethic. ( c. 5. ) unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle, & non velle.

58. Respondeo negando minor em. Ad primam eius probationem, concedo, ad hoc ut omissione sit libera, & voluntaria in potentia, & in actu primo, sufficere, ut quis possit & debeat agere, & non agat: non vero sufficere, ut sit voluntaria in actu secundo, sed ad hoc requiritur aliquis actus positivus, vel ad eam directè terminatus, quo voluntas eam directè, & explicitè velit: vel indirectè, & implicitè, quo velit aliquid incompossibile cum actu omisso: alioquin nullum erit exercitium actuale libertatis, nullaque ratio voluntarij, nisi radicalis & potentialis.

Ex quo patet solutio ad secundam probationem. Tantum enim vult sanctus Thomas aliquid posse esse voluntarium, non tantum quia actus voluntatis directè cadit super illud, sed etiam quia indirectè ad illud tendit, quatenus voluntas aliquid amplectetur connexionem habens cum illo, quod sequitur, aut cum omissione eius, quod exigitur. Vel loquitur tantum de ratione voluntarij in actu primo.

59. Probatur quartò: potest dati peccatum omissionis absque omni actu, qui sit causa vel occasio talis omissionis: ergo absolute dicendum est omissionem posse contingere sine omni actu.

Consequentia videtur evidens: quia si actus non sit causa, vel occasio omissionis, se habebit omnino per accidens, utpote nullo modo influens in illam. Iudicium autem de rebus dati debet secundum illud quod est per se, & non secundum illud quod est per accidens, ut cum communī doctrina afferit sanctus Thomas citatā q. 71. primæ secundæ, in fine articulū quinti: atque adeò non debet dici quod in peccato omissionis exigatur necessariò aliquis actus, sed potius quod sit absque omni actu. Et hoc ibidem concludit sanctus Doctor his verbis: unde verius dici potest quod aliquid peccatum possit esse absque omni actu, alioquin etiam ad essentiam omnium peccatorum actualium perinerent actus, & occasiones circumstantes.

Antecedens vero manifestè ostenditur: tūm quia potest dari aliquod peccatum sine omni actu, ut patet in peccato originali: tūm quia potest quis omittendo conditionem facti, vacare laudibus Disiannis, orationi intendere, & alia perficere opera, quæ, cùm bona sint, & laudabilia, nec possint malè fieri, consequenter non possunt inquere in peccatum talis omissionis, nec consequenter per se pertine-

re ad illam tamen quia non causa: aut occasio per se illius.

60. Resp. negando antecedens. Fieri enim non potest quod quis sciens & avertens tempus, & præceptum operis complendi, non statuat illud omittere ob labore, aliud motiuū; aut non tendat ad aliquod opus, circa quod magis afficitur incompossibile cum eo, quod præcipitur & quod consequenter erit occasio, aut causa per se omissionis. Vnde quamvis contingere possit ut actus vel opus, cui voluntas incumbit, sit per accidens causa omissionis, sicut dum quis attente vacans studio, nihil de opere præcepto cogitat, aut recordatur: tamen aduentoriā suppositā, hoc non contingit per accidens. Ideoque sanctus Thomas in textu allegato vult tantum hujusmodi actus se habere per accidens respectu essentiarū, & rationis formalis peccati, non vero respectu existentiarū, & positionis illius, ut patet ex his verbis: *alioquin ad essentiam omnium peccatorum pertinerent, &c.*

Ad illud autem quod de peccato originali assertur, pater quod aliquis actus est causa illius, scilicet peccatum actuale primi parentis, laquit diuus Thomas q. citata de malo ad 8. de aliis vero bonis operibus alt. ibidem ad 7. *hoc ipsum quod est laudare Deum est, potest male fieri, si hoc fiat quando non debet: quando, scilicet, alia facere tenetur.* Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconveniens si esset causa per accidens omissionis, quia bonum potest per accidens esse causa mali.

61. Probatur ultime auctoritate sancti Thomae in 2. sent. dist. 35. q. vniuersal. a. 3. ubi sic ait: *quidam dicunt quod in peccato omissionis semper oportet aliquem actum esse, per quem aliquis retardatur ab expletione mandati, vel præcepti, sine interiori voluntatis, ut cum aliquis vult præcepto non obedire; sine exteriori, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletione præcepti impeditur: & ponitur exemplum de illo, qui nimis vigilat & non posset surgere hora debita. Sed ista opinio non videtur necessitatem habere.* Cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid facendum, vel non faciendum determinetur, potest hoc modo prætermittere aliquid quod eius contrarium non velit, nec de eius contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod sis per se impedimentum eius quod facere tenetur. Idem fere ait in 2. ad Hannibaldum distinet. 35. q. vniuersal. a. 2. his verbis: *quidam dicunt quod omissionis peccatum esse non potest sine actu, ad minus, interiori. Sed hoc non videatur, quia contingit quandoque, quod voluntas nec ad actum debitum, nec ad oppositum mouetur, nec ad aliquid, ex quo rationem culpa habere possit: & tamen aliquis efficitur reus omissionis, si non faciat quod tenetur, Vnde relinquatur, quod contingit esse peccatum absque omni actu.*

62. Ad hanc autem non potest sufficere solutio, quam dedimus

ad superiora argumenta, scilicet diuum Thematum tantum excludere à peccato omissionis, actum, qui sit de cōsentia omissionis, vel qui di recte, & per se ad illam tendat; non verò actum, qui sit causa, vel occasio illius, cū expressè assertat aliquem posse aliquid præceptum omittere, nihil cogitando de contrario, nec de aliquo alio, quod sit impedimentum eius, quod facere tenetur.

63. Respondeo, hanc auctoratem non parùm negotii facessere Thomistis, unde in variis eius solutiones distracti sunt, quæ non omnino videntur mentem Doctoris attigisse.

Alij volunt ipsum spectare omissionem in esse objectivo, seu in actu signato, & quod ad conceptum specificum, in quo nullum actum includit, sed solam actus parentiam, & priuationem: non verò considerare eam in actuali exercitio, & ut positivè voluntaria est, quia sic aliquem voluntatis actum exigit.

64. Verum hæc solutio non est textui conformis: ibi enim dicitur: *cum voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, potest hoc modo prætermittere aliquid, quod eius contrarium non velit, &c.* constat autem verba illa: *potest hoc modo prætermittere aliquid, intelligenda esse de omissione in ipso actuali exercitio.* Et similiter illa, quæ sunt in alio textu: *contingit quandóque quod voluntas nec ad actum debitum, nec ad oppositum mouetur: & tamen aliquis efficitur reus omissionis, si non faciat quod teneat.* Sine dubio procedunt de omissione voluntaria in actuali exercitio: atque adeo talis solutio non est consona verbis sancti Doctoris.

65 Alij recentiores Thomistæ secuti Carmelitas Salmantenses disput. 4. de voluntario, dubio 1. § 4. dicunt sanctam Thomam in 1. 2. & in q. de malo, correxisse seu reformasse sententiam, quam ante docuerat in libris sententiarum, in quibus adhæsit opinioni rejiciendi absolute omninem actionem à peccato omissionis: alteram verò, quæ actum ad peccatum omissionis omnino requirebat, rejicit. In summa verò Theologica, & in quæstionibus disputatis, neutram absoluē respuit, vel admicxit, sed tantum ex parte, quatenus in peccato omissionis ponit actum, qui sit causa vel occasio illius, quod altera opinio negabat; non verò qui sit de cōsentia eius, quod altera opinio affirmabat. Atque hoc modo reformauit quæ dixerat alibi, mediā viā incedendo.

Hæc solutio probabilis apparet, non arident tamen verba illa *reformationis*, quasi Doctor retractauerit quæ alibi dixerat. Solet enim ipse, dum aliquoties retractat alibi dicta, illud expressè indicare. Ideoque major illius doctrinæ reverentia habetur, si idem docuisse demonstretur tūm in sententijs, tūm in summa.

66. Censeo igitur dicendum: sanctum Thomam idem utrobius docuisse, &c in sententijs reieciisse sententiam, quæ ad peccatum omissionis requirebat aliquem actum, ad essentiam talis peccati pertinenter, seu quod defectus actus debiti in omissione contingens, esset voluntarius. In hoc enim sensu refutatur etiam à Durando, distinctione citata, q. 2. numero 8. his verbis: *dicendum quod peccatum omissionis non consistit per se in aliquo actu, sed in sola omissione, sicut & nomen sonat: quod patet, quia omnis defectus voluntarius, est culpabilis; sed omissione actus debitis est huiusmodi. Est enim defectus, ut de se patet, sed voluntarius, non ab actu voluntatis cadente super defectum, ut primi dicunt: sed quia in potestate voluntatis fuit vitare ipsum: ergo, &c.*

67. Alteram verò sententiam, quæ omnem huiusmodi actum rejiciebat, amplexus est in proprio illius sensu, opposito sensu prioris opinionis: namque in summa Theologica recensuit, & docuit, ut patet in q. 6. primæ secundæ, a. 3. his verbis: *voluntarium potest esse absque actu, quandisque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere: aliquando autem ex absque actu interiori, sicut cum non vult. Et q. 7. a. 5. verius dici potest quod aliquid peccatum possit esse absque omni actu. Quod Thomistæ communiter explicant de actu positiuo, qui sit de essentia omissionis, vel qui directè ad illam tendat.*

Itaque dum sanctus Thomas in sententiis excludit omnem actum, etiam qui sit ex se impedimentū eius, quod facere tenetur, loquitur de impedimento per se spectante ad culpam omissionis, ut declarat ad Hannibaldum: *contingit quod voluntas nec ad actum debitum, nec ad oppositum mouetur, nec ad aliquid ex quo rationem culpa habere possit: & tamen aliquis efficitur reus omissionis, si non faciat quod teneat. Idemque adhuc scribit citato articulo 5. ut patet ex textu allato supra, numero 52.*

68. Imò in eodem sententiarum loco ità dilucidè illud idem habetur, ut mirandum sit, quod citati Thomistæ illud non aduertent. Nam post relata verba, *voluntas potest hoc modo pratermittere aliquid, quod eius contrarium non velit, nec de eius contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod sit per se impedimentum eius quod facere tenetur. Statim subiungit: ei si enim aliquid velit, quod, quantum in se, non est impedimentum expletioris precepti, sicut oppositum; constat quod ex hoc quod vult illud, non peccat; quia illud potest esse secundum se licitum; sed peccat in eo quod pratermitit id quod facere debet. Ergo constat, quod ille actus vel exterior, vel interior, per accidens ad peccatum omissionis pertinet; & ità in ea deformitas omissionis*

non fit datur, nec iterum in actu contrario præcepit, quia positum est quod talis actus non sit, cum voluntas possit in neutrum oppositorum ferri. Vnde patet quod peccatum omissionis in sola negatione actu debiti consistit.

69. Quæ euidenter ostendunt ipsum in ceteris locis idem planè docere: ac proinde non reformauit sententiam suam in summa, & in quaestione disputata de malo, sed eamdem inculcauit, & in gratiam oppositorum auctorum quasdam exhibuit formalitates, secundum quas pesset eorum opinio aliquid veritatis continere. Et hæc de mente sancti Thomæ, in qua enucleanda non puto me frustâ pagellam hanc insumpsiisse, cum eius auctoritas sit magni momenti pro veritate, sicut & germana aliorum magni neminis Doctorum opinio, cuius defectu nimis sèpè turbatur legitima Scholarium doctrina.

## SECVNDA PARS SECTIONIS.

*Non posse dari omissionem voluntariam, seu peccatum omissionis absque omni actu.*

70. Robatur primò ex sancto Augustino libro 22. contrà Faustum, c. 27. tcmo 6. vbi ait: peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contrà aeternam legem. In quoquis autem illorum importatur aliquis actus, ut patet: igitur in quoquis peccato, etiam omissionis reperitur aliquis actus.

Confirmatur ex eodem 1. retractationum, c. 3. tomo 1. ait: usque adeò peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Constat autem nihil posse esse voluntarium, absque actu voluntatis.

Confirmatur adhuc ex eo quod peccatum est priuatio debitæ restitudinis: & ipsa omissione culpabilis, est priuatio operis debiti: omnis autem negatio in affirmatione fundatur, & omnis priuatio inest alicui subjecto apto ad formam oppositam: ergo necessariò requiritur aliquis actus in quoquis peccato, etiam omissionis.

71. Respondeo ad primum, in tali definitione peccati, nomine dicti, facti, & concupiti, intelligi etiam eorum negationes, adeò ut dictum & non dictum, factum & non factum, concupitum & non concupitum, pro eodem accipientur, quantum ad rationem peccati: quia opposita ad idem genus referuntur, vel per se, ut in contrarijs &

relatiuis patet: vel unum per se, & aliud per reductionem, vt in priuatione & habitu, in affirmatione, & negatione. Vnde Augustinus lib. 5. de Trinitate c. 1. tom. 3. dicit genitum & ingenitum, seu non genitum in eodem esse genere.

72. Ad primam confirmationem dicit sanctus Thomas citata q. de malo, ad 2. aliquid dici voluntarium, non solum quia cadit sub voluntatis actu, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim & ipsum non velle, dicitur voluntarium, quia in potestate voluntatis est velle & non velle, & similiter facere & non facere.

73. Ad secundam confirmationem dicendum est priuationem debiti ordinis, seu rectitudinis in peccato transgressionis esse in ipso actu: ita ut peccatum contra praeceptum negatiuum sit actus debito ordine priuatus. In peccato vero omissionis, priuatio illa non est in actu, vel habitu, sed in potentia, sicut coecitas non est in visione, sed in potentia visiva, seu in eo quod aptum natum est videre. Eadem ergo modo omissionis subiectum est potentia voluntatis.

Dum vero dicitur negationem fundari in affirmatione, non debet intelligi semper de affirmatione reali: nam ex Aristotele capite de oppositis, non sedere dicitur verè & de eo quod est, & de eo quod non est; intelligitur ergo vel de reali, vel intellecta aut imaginata; quia necesse est illud esse apprehensum, de quo aliquid negarur.

74. Probatur secundò eadem sententia: si peccatum omissionis esset in sola negatione actus debiti, quamdiu aliquis non ageret, tamdiu peccaret: sed hoc est absurdum, alioquin peccatum omissionis, putà non dare eleemosynam, esset grauius peccato commissio- nis, putà furari.

Præterea: qui se habet eodem modo nunc & prius, si prius non peccabat, non peccabit etiam modò: sed qui non surgit manè antequam adfis hora audiendi missam, eodem modo se habebit aduentante horâ illâ, nisi aliquem actum eliciat: ergo vel non peccabit, vel ponet aliquem actum quo se habeat aliter nunc quam antea: & ita necessarius erit aliquis actus ad peccatum omissionis.

75. Respondeo ad primum, omissionem esse contra præceptum affirmatiuum, quod obligat semper, sed non pro semper, ut communiter dici solet. Quamuis enim homo semper teneatur honorare parentes, non tamen indefinenter, & quamvis hora diei, sed tempore debito. Vnde tamdiu durat peccatum omissionis, quamdiu durat obligatio præcepti, quæ à legislatore præfinitur, & tali vel tali tempore determinatur, quo transacto, transit peccatum actu, sed remanet reatu, & quod ad pœnam.

Ex quo patet solutio ad aliud, Quamuis enim omittens, se eodem

modo habeat nunc & prius quò ad actum, & omissionem: non tamen eodem modo se habet quò ad obligationem præcepti, quod obligantum pro tempore determinato, in quo tantum omissio sit culpatibilis.

76. Probatur tertio: peccatum & meritum sunt contraria, & consequenter sunt in eodem genere: sed meritum non potest esse absque aliquo actu: ergo neque peccatum.

Confirmatur ex Augustino in libro octoginta trium quæstionum, q. 24. in fine, tomo 4, vbi ait: *nec peccatum, nec recte factum imputari cuiquam iustè potest, qui nihil propriâ fecerit voluntate.* Non potest autem propriâ voluntate aliquid facere sine aliquo actu, ut per se notum videtur.

77. Respondeo ad primum, ea, quæ sunt in eodem genere, non semper sibi vendicare eamdem naturam, easdemque proprietates: unde non sequitur, demeritum eodem modo constitui ac meritum. Ratio est, quia ad bonum multò plura requiruntur, quam ad malum. Nam, ut docet Aristoteles 2. Ethic. c. mihi 5 bonum non consistit, nisi omnia, quæ ad perfectionem rei exiguntur, conueniant: quo d cumque autem eorum subtrahatur, malum incidit. Et ut ait Dionysius c. 4. de Diuinis nominibus, bonum est ex causa integra, malum autem ex singulis defectibus. Et ita, ut meritum sit, requiritur actus voluntatis: ut autem sit demeritum, sufficit, ut sit defectus ipsius actus, aut defectus bonitatis in actu. Nam meritum est quasi quoddam iter in finem beatitudinis, & ideo debet esse operatio, & operationis rectitudo: demeritum autem est recessus à fine, & talis recessus potest contingere siue operatio, siue rectitudo in operatione: sicut res non acquirit locum proprium, nisi per motum ordinatum in talem locum; illo autem potest priuari vel si non moueatur in illum, quiescendo alibi; vel si moueatur motu indebito, & indirecto.

78. Ad confirmationem dico, ibi Augustinum loqui de solo peccato commissionis, ad quod actus exigitur. Si verò nomine facti intelligitur etiam non factum, seu negatio facti, quod est peccatum omissionis, ut dictum est in solutione primi, tunc adest propria voluntas, non quod cadat sub actu voluntatis, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim & ipsum non velle dicitur voluntarium, ut diximus numero 72.

79. Probatur quartò ex generali diuisione peccati in originale, & actuale: sed peccatum omissionis, de quo loquimur, non est originale, ut patet: ergo est actuale: actuale autem dicitur ab actu: ergo peccatum omissionis aliquem actum significat.

Confirmatur primò ex epist. 1. Ioannis, c. 2. 16. *omne quod est in*

mundo concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vite. His enim verbis omnia peccata includuntur: si autem peccatum omissionis non includeret actum, revera non comprehendetur in illis verbis, cum omnia actum importent, ut patet.

80. Confirmatur secundò: quia omnis omission ex aduentitia procedens, non potest esse voluntaria & libera, nisi ex aliquo motiuo & fine procedat. Voluntas enim libera non est, nisi in quantum illi ponitur objectum sub indifferencia, id est, sub ratione boni & mali. Ac proinde, quando fertur ad objectum, mouetur à bonitate illius: quando vero in illud non fertur, mouetur à ratione mali, in eo apprehensa. Hęc autem motio nullatenus fieri potest in pura omissione; objectum quippe non potest mouere voluntatem, nisi medio aliquo actu positivo, quo feratur in ipsum ut bonum, aut refugiat ipsum tamquam malum, eo quod negatio sola & pura, est de se indifferens, ut sit propter tale vel tale motiuum: ergo ut attingatur motiuum istud potius quam illud, requiritur necessariò aliquis actus positivus.

81. Respondeo ad principale argumentum, peccatum omissionis esse actuale, ut contra originale distinguitur: non ideo tamen actuale dici, quod sit in aliquo actu, sed quia reducitur ad actum, cuius est negatio; sicut diximus supra, numero 71. quia opposita ad idem genus referuntur: & sicut actus est in potestate voluntatis, ita & negatio talis actus.

Ad primam confirmationem dico, ibi enumerari generales, magisque communes peccatorum radices: non vero absolutam, & Metaphysicè adæquatam diuisionem tradi. Neque enim apparet, quomodo peccata auditus referantur ad concupiscentiam oculorum, mendacium jocosum ad superbiam vitae, &c. Quamuis dici possit peccatum omissionis oriiri ex pigritia, aut ex delectatione carnis, dum quis, v.g. somno indulget, & ita omittit missam. Aut ex sententia diu Thomæ concluditur requiri actum tamquam causam, vel occasionem omissionis, non vero per se spectantem ad peccatum omissionis, ut explicatum est à numero 53.

82. Ad 2<sup>am</sup>. confirmationem dico sufficere cognitionē de ratione boni & mali in objecto, ut voluntas suspendat actu vel amoris, vel odij de illo, absque illo actu positivo. Ex hoc enim quod ratio boni limitata est per mixtionem mali, voluntas remanet libera, nec ad amorem, vel odium necessitatibus: & sic mouetur indirecte à cognitione malitiae objecti, tamquam à conditione sine qua non, ad omissionem amoris, eoque modo pura datur omissione absque motiuo positivo. Si vero actu positivo renderet in objectum, tunc diceretur moueri directe ab eius bonitate.

## TERTIA PARS SECTIONIS.

*Ad omissionem requiri actum aliquem, ut causam, vel occasionem illius.*

83. **H**Aec opinionem mordicū sustinent Thomistæ, Cajetanus, Conradus, Capreolus, & alij recentiores, eamque probant primò auctoritate sancti Thomæ, allatâ suprà numero 52. vbi expressè ait, quod si in peccato omissionis intelligentur causæ, vel occasiones illius, necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse.

Et q. 2. de malo, a. 1. post medium, sic ait: *si consideretur id quod requiritur ad peccatum ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur.* Et paulò infra: *ad hoc ergo quod omissionis sit peccatum, requiritur quod omissionis causetur ex aliquo actu voluntario.* Et tamdem in fine concludit: *sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa.* Denique 1.2.q 6.a.3.ad 3. ait: *eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis.* Sed necessariò requiritur actus cognitionis ad voluntarium: ergo & actus voluntatis.

84. Respondeo, sanctum Thomam loqui de necessitate morali, & non Physica, vel Metaphysica. Quamuis enim raro contingat, ut experientia ipsâ notum est, quod voluntas careat omni actu, quando in omissionem cadit: nihil tamen obstat, quod minus possit absolute omnem actum suspendere. Et hoc indicat sanctus Thomas q. 31a. dum ait: *verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu.* Et q. 6. citatâ ait, voluntarium posse esse absque actu exteriori & interiori, ut retulimus numero 67, quibus adde texrus expressos, ibidem relatos, qui coegerunt Carmelitas Salmantenses & recentiores Thomistas afferere, sanctum Doctorem reformasse suam sententiam.

. 85. Verum, si nolint traditam ibi meam explicationem recipere, aut solutionem præsentem approbare, satius iudico afferere sanctum Thomam fuisse in hac re problematicum. Vnde etiam Vasquez disput. 93, citatâ, numero 8. postquam hanc Thomistarum opinionem docuit, fatetur voluntatem posse omnem actum suspendere,

quamvis parùm durare possit in hac negatione actus : & ità numquam peccare peccato omissionis sine aliquo actu positivo , qui sit causa illius , eo quod nullum sit præceptum affirmatiuum obligans ad sui obseruationem pro paruo illo temporis interuallo.

Neque virget textus ultimo loco allatus , imò pugnat contrà illos auctores : quia utriusque actus absentiam permittit : *sicut non velle , & non agere*, inquit, *cum tempus fuerit , est voluntarium , ita etiam non considerare* : quod adnotauimus suprà numero 49.

86. Probatur secundò: omissione non potest esse peccatum, nisi voluntaria sit : sed non potest esse voluntaria absque aliquo actu positivo, qui sit causa vel occasio illius : non potest ergo esse omissione pura , & absque aliquo actu comitante , aut antecedente ipsam. Minor suadetur ex eo quod voluntarium debet procedere ex inclinacione voluntatis, alioquin esset violentum : nulla autem inclinatio potest assignari in voluntate ad omissionem secundum se, quia, cum culpabilis supponatur , nihil habet secundum se, quo appetitum alliciat : ergo talis inclinatio oritur ex alio , quod voluntas positivè appetit . & ratione cuius incurritur omissione ; atque adeò omissione supponit actum aliquem antecedentem , aut comitantem, ratione cuius voluntaria dic possit.

87. Respondeo eodem ferè modo , quo numero 82. in primis enim neganda est minor: quia sufficit, omissionem esse in potestate voluntatis , vt voluntaria dici possit , sicut sèpè diximus , etiam ex diuo Thoma , vt patet numero 49 & 57. Quia nūis autem nihil habeat in se vt pura omissione est , quo voluntatem alliciat , & quo possit dici orihi ex inclinacione positiva voluntatis : potest tamen habere ex parte actus , cuius omissione dicitur , aliquid mali , putè laboris , tædij , &c. vt patet in auditione missæ , & ratione huius laboris priùs cogniti , voluntas suspendit actum volitionis círcà missæ auditionem ; & simul actum nolitionis círcà omissionem illam , ob malitiam a iunctam : & ità se purè negatiuè habet , neutrè ratione objecti eam positivè mouente ad alterutrum.

Neque alia requiritur inclinatio in voluntate , vt omissione voluntaria dicatur , quām quæ nascitur ex cognitione objecti ; hæc enim eam quodammodo allicit ad suspensionem prædictam , vt dictum est numero 82. Et quia præceptum adest & aduentitia præcepti ad ponendum actum , censetur omissione culpabilis hoc ipso tempore , quo potest poni actus præceptus , & non ponitur.

88. Probatur tertio : & est veluti confirmatio præcedentis : ubi non est exercitium libertatis, ibi non potest esse peccatum : sed in pura omissione absque ullo actu concomitante , vel antecedente , nullum

est exercitium libertatis : ergo neque ullum peccatum. Ex quo sequitur aliquem posse omittere observationem cuiuscunque præcepti affirmatiū absque ullo peccato : quod plusquam absurdum est.

Minor, in qua est tota difficultas, sic ostenditur. Quamdiu voluntas manet in actu primo, tamdiu caret exercitio libertatis : sed supposito quod detur pura omissione absque ullo voluntatis actu, tunc voluntas manet in actu primo : ergo tunc caret exercitio libertatis ; & sic omissione illa nequit esse libera.

Præterea : duobus tantum modis omissione aliqua potest dici libera, scilicet objectiuè, & intrinsecè. Objectiuè quidem, quia est volita, & tunc necessariò includit actum, quod est volita. Intrinsecè vero, & in se libera esse non potest : quia in se est pura negatio actus voluntatis, seu ipsius velle : ac proinde est potius negatio voluntarij, quam voluntaria.

Tertiù: exercitium libertatis est quid vitale, sicut ipsa libertas in actu primo, hoc est, potentia libera, est potentia vitalis : sed pura omissione, seu pura negatio non potest esse vitalis : nam vivere in actu secundo, est se mouere ab iatrinseco, ut diximus in libris de anima : voluntas autem nequit se mouere per negationem actus, & motus, sed per actum aliquem posituum, ut per se notum videtur.

89. Respondeo ad argumentum, negando, in pura omissione non reperiri exercitium libertatis, non quidem per actum posituum, sed per actum interpretatum, ut diximus ex Pontio suprà, numero 5, seu potius per quid æquivalens actui positivo, quantum ad non prosequendum objectum propositum. Hoc enim ipso tempore, quo voluntas potest & debet ponere actum præceptum, & non ponit, reputatur realis carentia talis actus, & illa carentia libera est, & imputatur voluntati, ac si eam positivè voluisse : quia non velle, & non agere cum tempus fuerit, est voluntarium, inquit D. Thomas relatus numero 85. & voluntas alio modo se habet ratione illius carentia, & priuationis, ita ut censeri debeat transire de actu primo ad actu secundum interpretatiuè & æquivalenter.

Et certè, libertas in actu primo, ut fuisse ostendemus q. sequenti, est potentia, quæ positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere & non agere positivè. Quandonam ergo reducitur potentia illa ad actum, qui exprimitur per non agere ? numquam sanè, nisi per puram omissionem : quia si actum aliquem posituum exerceat, reducit se ad actum, qui exprimitur per agere. Vnde numquam bipartita illa facultas agendi, & non agendi, reducetur integrè, & per se, ad actum correspondentem, nisi admittatur pura omissione, & suspensio omnis actus.

Quamuis enim in actu illo concomitante Thomistarum, & incom-  
possibili cum acta præcepto, includatur omissione actus præcepti; ta-  
men ille actus concomitans se habet omnino per accidens ad omis-  
sionem in se spectatam: ideoque sanctus Thomas q. 71. primæ secun-  
dæ, a. 5. in fine rectè concludit: *indicium autem de rebus dandum est*  
*secundum illud quod est per se, & non secundum illud quod est per acci-*  
*dens: unde verius dici potest quod aliquid peccatum possit esse absque*  
*omni actu.*

90. Ad primam confirmationem eadem fermè sufficit responsio.  
Quamuis enim omissione possit esse directè volita propter laborem,  
tædium, &c. quæ comitantur actum oppositum: sufficit tamen eam  
esse volitam interpretatiæ, quatenus voluntas h̄ic & nunc habet in  
sua potestate velle, & illud suspendit, seu non vult.

Neque alienus est sanctus Thomas ab ista doctrina, I. 2. q. 6. a.  
3. ad 2. vbi ad idem ferè argumentum respondens ait: *non velle dici-*  
*tur dupliciter: uno modo prout sumitur in vi unius dictio[n]is, secundum*  
*quod est infinitum huīus verbi, nolo. Vnde, sicut cūm dico, nolo legere,*  
*sensus est, volo non legere: ita hoc quod est non velle legere, significat,*  
*velle non legere: & sic non velle causat inuoluntarium. Alio modo sumi-*  
*tur in vi orationis: & tunc non affirmatur actus voluntatis: & huinc mo-*  
*di non velle, non causat inuoluntarium.*

91. Ad secundam confirmationem dico puram omissionem eo mo-  
do posse dici vitalem, quo dicitur libera, videlicet interpretatiæ,  
& æquivalenter: quia h̄ic & nunc est in potestate voluntatis eam  
impedire, & efficere, vt parentia actus non sit, sed actus ipse, quo  
parentia illa tollatur. Vnde potentia libera, & vitalis dicit ordinem  
& ad vitalitatem, in actu secundo, & ad omissionem illius: & ita, vt  
libera est, simul est operativa, & non operativa, vt dictum est nume-  
ro 89. qui inuis, si fiat vis in verbo, non est vitalis secundum quod non  
est operativa, quia vt sic, non est operativa, seu motiva sui ipsius ab  
intrinseco.

92. Probatur quartò: eo modo se habet voluntas circà bonum &  
malum, quo intellectus circà verum & falsum, vt communis habet  
opinio, & dicendi modus: sed intellectus non fertur in verum aut  
falsum per cessationem actus: ergo neque voluntas in bonum aut  
malum per negationem, aut puram omissionem actus. Ac proinde  
sicut intellectus non exercet tunc vim suam intellectuam: ita nec  
voluntas vim suæ libertatis. Non ergo potest dici liberū hujusmo-  
di pura omissione, sed necessariò requiritur aliquis actus circà aliud  
quoddam objectum, à quo talis omissione dicatur libera sicut à  
causa.

93. Denique, si daretur peccatum omissionis absque illo actu, non debet puriri pœna sensus in inferno, sed tantum pœna damni sicut peccatum originale: videtur autem valde absurdum, peccatum actuale, cuiusmodi est peccatum omissionis, non puniri pœna sensus, & est contraria diuum Thomam 22. q. 79. a. 4. ad 4. his verbis: *omissioni non solum debetur pœna damni, sed etiam pœna sensus, secundum illud Mathei 7. Omnis arbor qua non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur. Et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conuersionem ad aliquid bonum commutabile.*

94. Respondeo ad primum, concedendo comparationem intellectus & voluntatis circà objecta propria in ratione objectorum, sed non in ratione tendendi in ipsa objecta. Intellectus enim fertur in suum tamquam potentia necessaria: voluntas vero in suum tamquam potentia libera. Quo fit ut intellectus, quando non operatur, non habeat hoc à se, sed ab extrinseco, scilicet defectu principij ad operandum necessarij. At voluntas, siue operetur, siue non operetur, hoc non prouenit ex defectu principij ad operandum necessarij, sed ex propria ipsius libertate, secundum quam, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere, vel non agere: ideoque si non agat, quando debet, talis negatio, suspensio, & omissionis actionis, culpabilis est, eique imputatur, ut saxe inculcauimus in præcedentibus.

95. Ad secundum dico sicut numero 84. & 85. peccatum omissionis non contingere ut plurimum, & ferè numquam, absque aliquo actu antecedente, aut comitante, quo voluntas fertur ad aliquid bonum commutabile, & ratione talis actus, quem sanctus Thomas vocat radicem omissionis, debetur ei pœna sensus. Et mirandum, quod Thomistæ tali vtantur argumento, cum ibi expressè ponatur opposita sententia in ultimis verbis: *licet non habeat ex necessitate actualem conuersionem ad aliquid bonum commutabile.* Ecce ergo posse omissionem puram contingere ex mente sancti Doctoris.

Adde, quod actu ille, vel opus concomitans omissionem, potest esse bonum ex se, sicut diximus numero 59. putare vacare orationi, laniibus diuinis insistere, &c. Quomodo ergo potest pœna sensus deberi omissioni propter opus illud, quod excusat potius omissionem, quam illo modo vitiet?

## SECTIO QVARTA.

*Virum requiratur obligatio ponendi actum omissionis  
oppositum, ut omissio, & euentus inde secutus,  
voluntaria sint?*

96. **T**Res sunt præsertim circa quæstionem istam sententia. Prima defenditur à quibusdam recentioribus, inter quos est Pontius disputatione 20. quæ est de actibus humanis, q. 1. numero 6. vbi ait eam esse communem inter Scotistas, videlicet ut omissio, & effectus ex ea secutus, sint voluntaria, atque libera, non requiri præceptum, vel consilium, aut quodcumque aliud debitum ponendi actum omissioni oppositum, aut vitandi effectum inde proueniens. Et ita, dum quis omittit gubernare nauim, ex quo sequitur nauis submersio: siue pure omittat, negatiuè se habendo; siue positivè alteri rei incumbat, sciens & aduertens submersionem euenturam, & potens illam impedire; talis omissio, & talis submersio est illi voluntaria, & libera, indirectè scilicet, ut explicatum est numero 49, etiam si non teneatur gubernare nauim, nec eius submersionem impediens.

97. Secunda sententia ex aduerso opposita, requirit obligationem ad vitandum omissionem, & eius effectum, ut quodlibet ex his voluntarium dicatur. Ita Conradus q. 6. citata primæ secundæ, a. 3. Item Cajetanus ibidem, & q. 18. a. 9. in fine, vbi uniuersaliter tria ad voluntarium requirit, posse, debere, & non velle, seu non imperare. Hanc tenent plurimi Thomistæ.

98. Tertiam sententiam propugnat Ioannes à sancto Thoma, tertio illo articulo primæ secundæ, & inter Thomistas valde communem esse dicit: videlicet, omissionem quidem voluntariam esse, etiam si nullum adsit debitum ponendi actum omissum; effectum vero ex omissione secutum, voluntarium non esse, nisi præceptum adsit illum vitandi. Idem docet Valsquez disputatione 24. in primâ secundæ, capite 3. & alij.

Rationem autem discriminis inter omissionem, & effectum ex illa secutum, quod ad rationem voluntarij, in hoc coasistere volant, quod omissio in se sit immediata priuatio actus oppositi, vel volitionis

lius, & consequēter per seipsum immediate causatur à voluntate hoc ipso quo potest velle & non velle, agere & non agere per se solam: siue per non agere intelligatur suspenſio cuiusvis actus, siue occupatio ad aliud incompossibile.

Effectus autem ex omissione secutus, non sequitur immediate ex sola omissione, aut ex sola voluntatis potestate, sed ex alia causa interueniente, sicut submersio nauis non sequitur ex negatione gubernationis, sed ex tempestate: & dum aliquis occiditur inter rixantes, negatio succurrenti non est causa homicidij, sed occisor.

99. Ex quibus sequitur quod nec omissione, nec voluntas influant in talem effectum Physicè: non quidem omissione, cum pura sit negatio: nec voluntas, cum non aliter influat, quam omittendo, & non impediendo. Ut ergo talis effectus dicatur esse à voluntate, & illi voluntarius, debet interuenire aliquis eius influxus moralis, aut æquivalens tali influxui, & hoc non sit sine debito, vel præcepto: quia tunc voluntati debetur cura impediendi effectum illum, & si non impedit, talis omissione æquivaleat, & reputatur pro volitione contraria: quia nemo præsumitur velle deesse suo officio, & debito, nisi malit oppositum: & ita effectus ille censeri debet voluntarius accidente obligatione, & præcepto.

100. Neque obstat quod aliquando effectus necessariò connectatur cum omissione, nullâ alia mediante causa, vt ex negatione excundi domo, vel discedendi ex hoc loco, sequitur quod non adeatur Ecclesia ad missam audiendam: quod non succurratur pauperi, &c.

Hoc, inquam, non obstat: quia tales omissiones & negationes immediate connexæ, censentur eadē omissione cum prima moralitate loquendo: ita ut negatio excundi domo, virtualiter contineat negationem non adeundi Ecclesiam, & non adesse missæ: & ita non ponunt in numero cum prima omissione, licet physicè distinguantur propter diuersas formas negatas.

Et hæc differentia inter omissionem, & effectum ex omissione secutum in ratione voluntarij, sufficit ad sustinendam tertiam istam opinionem, de qua proinde nihil amplius ex professo tangemus, sed promiscue loquemur de omissione, & effectu secuto, & duas extremas sententias solum examinabimus.

## PRIMA PARS SECTIONIS.

*Omissionem, & euentum ex ea secutum, esse voluntaria;  
etiam nullo interueniente precepto.*

101. Robatur primò ex ipsa voluntarij, & liberi definitione. Voluntarium enim est quod est à principio intrinseco, & cognoscente singula in quibus est actio, hoc est, actionis circumstantias. Liberum verò est, quod tunc egreditur à voluntate, quando positis ijsdem prærequisitis, potest non egredi. Sed omission illa, quā quis sciens & aduertens omittit audire sacrum in die profecto, est à principio intrinseco cognoscente; & tunc ponitur à voluntate, quando potest non poni: ergo voluntaria est, & libera, etiam nullo supposito præcepto.

Confirmatur: quia si voluntas tunc haberet directam nolitionem de non audiendo sacro, cùm posset audire, nolito esset libera, etiam si nullum adesset debitum audiendi, quia exiret à voluntate cùm posset non exire: ergo similiter omission illa erit libera, quia erit à voluntate, cùm potest non exire, quamvis nullum adsit præceptum.

Eademque est ratio de quo quis euentu, qui præuidetur secuturus omissionem, putà submersio nauis, quando qui gubernare potest, gubernationem omittit. Item conflagratio domus in eo, q̄ i potest impeditre, & non impedit.

102. Respondeo, admissâ definitione voluntarij, & liberi, negando minorem. In ea enim supponitur id quod in quaestione est, & ab oppositis auctoribus negatur: quia nee omission, nec euentus ex ea secutus debet censeri à voluntate exire, nisi ac sit obligatio, seu præceptum de ipsis. Alioquin enim voluntas in ea non influit, neque Physicè, neque moraliter. Non quidem Physicè, quandoquidem supponitur negatiuē se habere, non dirigendo nauim, vel non remouendo ignem: sic enim non influit positiuē in submersionem, aut combustionem, sed merè per accidens se habet ad vitramque, ut patet.

Non etiam influit moraliter: quia in moralibus, quando nulla est obligatio ponendi actum, vel non ponendi, voluntas non potest ad illa comparari tamquam causa influens moraliter in illa, aut habens per se connexionem cum illis: vnde enim talis connexio, vnde com-

paratio huiusmodi oriri potest, nisi ex quodam debito morali, quod nullum esse supponitur?

103. Ad confirmationem nego consequentiam: quia, quando voluntas directè elicit nolitionem de audiendo sacro, talis nolitio, immo & ipsa omissione auditionis, est directè voluntaria, seu volita; ideoque ad voluntatem per se spectat, quamvis nullum additum præceptum. Sed quando intelligitur esse voluntaria tantum indirectè, ut in causa, oportet ut talis omissione habeat connexionem per se cum voluntate, ut possit ad illam comparari tamquam ad causam per se: sublato autem præcepto, non potest sic comparari, ut constat ex proximè dictis; quia nec influit Physicè, nec moraliter in illam, sed merè per accidens se habet, quamvis opus, quod voluntas liberè assumit, sit incompossibile cum tali audizione, cuiusmodi est studium, venatio, ludus.

104. Probatur secundò eadem sententia: illud voluntarium est, cuius domini sumus, ut habetur 1. 2. q. 6. a. 3. in argumento *sed contra*: seu quod in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ex q. 71. a. 5. ad 2. Sed omissione sacri, etiam si nullum sit de eo audiendo præceptum, est in potestate nostra; ita ut liberum nobis sit illi interesse, vel non interesse: ergo talis omissione non potest non esse voluntaria.

Confirmatur: quia præceptum de audiendo sacro, præterquam quod est quid planè extrinsecum, minuit potius voluntarium respectu omissionis, quam rationem eius inducat: ergo si omissione voluntaria est, positò præcepto, multò magis voluntaria erit, eodem sublato. Probatur antecedens: quia, positò præcepto, omissione sit mala, & quædam etiam poena illam sequatur. Vtrumque autem ex se retrahit voluntatem ab omissione, ut notum est, ac proinde minus voluntarium, & minus volitam efficit.

105. Respondeo ad primum: quod est in potestate voluntatis ut fiat, vel non fiat, esse voluntarium tantum in actu primo, & in potentia, non vero in actu secundo. Hoc est, datur facultas, quæ ex se vim habet ponendi, vel non ponendi, amplectendi, vel respuendi illud, quod proponitur, & ita voluntarium dici potest, seu volitum in potentia; ut autem sit voluntarium in actu, oportet ut voluntas retrahat aliquem influxum seu causalitatem in illud, saltem indirectè: ad quod requiritur præceptum, obligatio, & debitum; alioquin non comparabitur ad voluntatem ut ad causam, sicut dictum est numero 97.

106. Ad confirmationem eadem sufficit respsosio. Quamvis enim præceptum retrahat voluntatem ab omissione, ob rationes allatas, & sit principium extrinsecum Physicè, est tamen moraliter ingenscum

quia inducit in voluntatem, & in dictamen rationis debitum agendi; & consequenter est necessarium, saltem tamquam aliqua conditio, ad hoc ut omissio respicit voluntatem tamquam causam moralem. Vnde sicut non est peccatum, nisi adsit præceptum: ita nec voluntaria dici debet absque præcepto, nisi voluntas directè in eam feraatur per actum, quo illam explicitè velit, ut dictum est numero 100.

Duplicem ergo rationem inducit præceptum in omissionem, scilicet rationem voluntarij, & rationem peccati: illam quidem tamquam conditio sine qua non; istam vero, tamquam regula, contraria quam peccatur, quâ ablatâ, omissio mala non esset.

107. Probatur tertio: obligatio præcepti non est vñ modo causa voluntarij, vel liberti, sed potius supponit liberum ad hoc ut præcepti violatio sit peccatum: ergo, ut omissio voluntaria sit, atque libera, non requiritur præceptum, sed ex priori aliqua causa ortum habet.

Consequens videtur cuiusdam: probatur vero antecedens: quia præceptum nullum datur, nisi agenti intellectuali, & libero, & de actu voluntario, atque libero: ac proinde antequam actus aliquis cadat sub præceptum, debet supponi liber & voluntarius: non ergo accipit à præcepto rationem voluntarij, sed à priori causa: & ita omissione illius voluntaria est independenter à præcepto.

108. Respondeo, præceptum non esse causam, cur aliquid sit voluntarium in potentia, & in actu primo: sed voluntarium, atque liberum hoc modo à priori causa dependent, scilicet à voluntate, à qua possunt libere exerceri, & quâm proinde respiciunt ut causam potentem influere. Nullus ergo actus cadit sub præceptum, quia presupponatur hoc modo liber, & voluntarius, hoc est, in potentia, & in actu primo: idque non accipit à præcepto rationem hanc liberi, & voluntarij.

Et eodem modo concedendum est, omissionem hujusmodi actus, non fieri voluntariam in actu primo per præceptum, sed ab eo voluntariam presupponi. Verum ut voluntaria sit & libera in actu secundo, & in exercitio, requiritur præceptum, tamquam conditio, ob quam refertur ad voluntatem ut ad causam moralem, alioquin non intelligitur ad illam per se pertinere. Cùm enim voluntas non tendat ad illam directè per aliquem actum volitionis, sed exerceat tantummodo opus incompossibile cum actu opposito, tale opus nulla ratione respicit per se omissionem illam, sed merè per accidens, cùm alia innumera possint indifferenter assumi: eodem modo incompossibilia: idque omissione, & eventus ex ea fecutus, non possunt dici indirecte voluntaria in tali opere, nisi accedat obligatio: quia

ex illa intelliguntur contineri virtualiter in ipso tamquam in causa.

109. Probatur quia tō : quicumque vult causam aliquam , ex qua necessariō sequitur aliquis effectus praeiusus , indirectē vult talē effectum. Est enim communis hominū sensus , quod qui vult antecedens , vult illud quod ex tali antecedente necessariō sequitur: vnde , qui applicat ignem , vult combustionē : qui emittit sagittam non adhibita diligentia sufficienti , vult homicidium quod inde sequitur: qui producit formam aliquam in ligno , vult corruptionem oppositā formā , & sic de alijs. Sed qui vult ludere , aut studere , aut venari tempore quo celebratur missa , vult directē causam , ex qua necessariō sequitur non auditio missæ : ergo siue adsit praeceptum de illa audienda , siue non , indirectē vult talē non auditionem , siue omissionem.

110. Respondeo distinguendo majorem : qui directē vult causam ex qua necessariō sequitur aliquis effectus , indirectē vult talē effectum : si velit causam illam ut formaliter est causa illius effectus , & ut effectus ex illa sequitur ; concedo : si non vult eam sub tali ratione , sed absolute in se , nego. Ratio negationis est , quia omissione illa , & evenitus inde secutus , non possunt aliter referri ad voluntatem , tamquam ad causam , per se influentem , siue Physicē , siue moraliter , ut diximus numero 99.

Et hoc potest ostendi multis exemplis. Licet enim virtus motrix influat in motum tibiae brevioris , & voluntas illum velit ; non censetur tamen causa claudicationis : quia non vult motum illum , ut ex illo sequitur claudicatio : neque claudicatio sequitur per se ex illo inslusu ; sed ex breuitate , aut curvitate tibiae. Et similiter Deus , licet concurrendō ad actum peccati , causet illud ex quo sequitur malitia , non idē est causa malitiae : quia non causat illud , ut ex ipso sequitur malitia , sed ut est actus , & realis entitas.

111. Igitur. Quamvis aliquis sciens & volens , studio , aut venationi vacet , tempore quo missa potest audiri ; & ex illo opere , utpote incompositibili cum auditione missæ , sequatur illius omissione : non debet tamen censeri velle indirectē talē omissionem ; quia non vult venationem , aut studium , quatenus sunt causa omissionis , aut ut ex illis omissione sequitur : alioquin innumeræ aliæ omissiones actuum cum studio incompositibilium , illi tribuerentur : quod est valde absurdum.

Addo , quod , etiam si aliquis vellit directē aliquem evenitum , putata submersiōnem nauis , aut conflagrationem domus , & cūn posset impedire , non impedit eo fine ut hæc contigerent : essent quidem illi directē volita , sed non essent voluntaria , si non teneretur impe-

dire: quia tunc non pertinerent ad illum ut ad causam per se influentem. Si autem adeset præceptum illa impediendi, tunc moraliter pertineret ad ipsum, illa impedit; & ideo si non impediret, illi imputarentur.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

*Omissionem, & effectum ex ea secutum, non esse voluntaria, si non adsit obligatio ponendi actum omissum.*

112. Robatur primò auctoritate sancti Thomæ, 1.2. q. 6. a. 3. vbi loquens primò de effectu sequente omissionem, sic ait: *sed sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causa in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest, & debet agere. Si enim gubernator non posset nauim dirigere, vel non esset ei cura commissa gubernationis nauis, non imputatur ei nauis submersio, que per absentiam gubernatoris conin geret.*

Statim verò loquens de ipsa omissione, ex qua sequitur talis effetus, subjungit: *quaeritur voluntas volendo, & agendo potest impedi re hoc quod est non velle & non agere, & aliquando debet; hoc quod est non velle, & non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens: & sic voluntarium potest esse absque actu.*

Ex quibus euidenter constat, sanctum Thomam exigere ad hoc ut omissionis, & effectus ex omissione secutus, sint voluntaria, & imputentur omittenti, ut adsit obligatio vitandi omissionem, & cauendi ab euentu ex illa procedenti.

113. Ad hanc auctoritatem respondent aliqui cum Vasquez ibidem, capite primo, sanctum Thomam non loqui hic de omissione, quia de illa tractat infra, q. 71. a. 5. sed de effectu orto ex omissione, qui non debet censeri voluntarius omittenti, nisi sit obligatio illum impediendi. Ut affertur exemplum de non gubernante nauim, quæ ex omissione gubernationis submergitur. Talis enim submersio voluntaria non est, si ipse non teneatur nauim gubernare, quamvis alioquin omissionis voluntaria sit, utpote procedens ex principio interno cum cognitione.

114. Quia tamen verba sequentia : *hoc quod est non velle & non age-*  
*re imputatur ei quasi ab ipsa existens*, videntur conuincere , sicut etum  
 Thomam loqui etiam de omissione. Et insuper videretur ipse diminu-  
 te locutus , si examinando , utrum voluntarium possit esse absque  
 omni actu , de solo omissionis effectu loqueretur , non vero de ipsa  
 omissione , quae est principalis pars difficultatis , & ratione cuius ipse  
 effectus voluntarius censi debet : ideo concedamus , ipsum loqui de  
 vtroque.

Verum , quia principale eius intentum est docere , posse dari volun-  
 tarium absque omni actu ; non vero examinare , utrum ad illud re-  
 quiratur obligatio , & praeceptum , transunter dixit id quod erat sine  
 contiouersia , videlicet omissionem imputari omittenti , quando debet  
 illam impedire ; & ex hac imputabilitate intulit illam esse volunta-  
 riū ; & consequenter voluntarium posse reperiiri sine omni actu.  
 Nullatenus autem ibi dixit omissionem non esse voluntariam , nisi  
 ad sic praeceptum illam vitandi.

115. Datur ab alijs alia responsio satis probabilis , nimirum sanctum  
 Doctorem loqui de omissione culpabili , seu ad culpam imputabili ,  
 non vero ut voluntaria est , sive Physicè , sive moraliter. Aliquid Phy-  
 sicè voluntarium dicitur , ut est causatum à voluntate : moraliter vero  
 ut est subjectum regulis rationis , quarum aliæ sunt prohibentes aut  
 strictè obligantes ut subjiciatur : aliæ vero sunt consilentes , aut per-  
 mittentes. Et haec sufficiunt ut aliquid voluntarium sit , licet non suf-  
 ficiant ad culpam. Hoc ergo modo debet intelligi sanctus Do-  
 ctor.

Verum huic solutioni illud obstat videtur , quod sanctus Thomas  
 non solum respicit omissionem ut culpabilem , sed ut formaliter re-  
 fertur ad voluntatem ut ad causam à qua existit : hoc enim indicant  
 haec eius verba : *non semper id quod sequitur , reducitur sicut in causam*  
*in agens , ex eo quod non agit , sed solum tunc cum potest , & debet*. Et  
 potea : *si non esset ei cura commissa gubernationis navis , non imputare-*  
*tur ei nanis submersio*. Et sub finem : *non velle , & non agere , imputatur*  
*ei nanis submersio*: Nam existere à voluntate & reduci in ipsam  
 sicut in causam , pertinet ad ipsam formalē rationē voluntarij , &  
 non solum ad imputabilitatem , aut culpabilitatem moralem. Et certè  
 sanctus Thomas non disputat hic de imputatione ad culpam , sed de  
 voluntario in communī : ac proinde negari non potest , quin ipse re-  
 quirat debitum , aut praeceptum ad hoc ut omissione , & eventus ab ea  
 fecutus , rationē voluntarij , in esse Physico considerati fortian-  
 tur.

116. Posset tamen ad ista responderi , quod aliud sit esse volunta-

rium, & aliud imputari voluntati, aut reduci ad voluntatem tamquam ad causam. Nam voluntarium est, cui voluntas dat causam positinam cum cognitione precedente, quamvis illud non velit directe: & si non teneatur causam illam non dare, effectus secutus non illi imputabitur, verbi gratia, si quis vacat alicui bono operi, putata auditioni confessionum, ex qua incurrit in quosdam motus animae sensitivae; reuerata tales motus voluntarij sunt ratione causa datar; non imputantur tamen illi, quia causam tollere non tenetur; nec consequenter possunt reduci in ipsum tamquam in causam, moraliter loquendo, hoc est, secundum commune hominum iudicium, aut secundum regulas morum. Et sic debet intelligi, & explicari sanctus Thomas, facta abstractione à ratione culpabilis, vel non culpabilis, de qua ibi non agit: sed q. 18. sequenti. Prima tamen solutio posset hic sufficere & adaptari.

117. Probatur secundò eadem sententia: si euentus ex omissione secutus, voluntarius esset, nullo existente debito illum impediendi, sequeretur omnia hominum peccata esse Deo voluntaria, quatenus non præbet, nec vult præbere illis auxilium efficax, quo vitari possent. Hoc autem valde absurdum est, & pias aures offendit. Vnde sanctus Thomas i. 2. q. 79. articulo 1. hæc habet: *Deus non potest directe esse causa peccati: similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccatum, quod si præberet, non peccarent: sed hoc totum facit secundum ordinem sue sapientie, & iustitiae, cum ipse sit sapientia, & iustitia. Vnde non imputatur ei quod alius peccet sicut causa peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis nauis ex hoc quod non gubernat nauem, nisi quando subtrahit gubernationem, potens & debens gubernare.*

118. Ad hoc responderet Pontius, numero 96. citatus, non esse absurdum concedere illa peccata esse Deo voluntaria indirecte, & permisive. Et certè, licet ex diuino Thoma relatus numero 56. & 1.p. q. 19. a. 9. ad 3. Deus non velit mala fieri, neque mala non fieri; vult tamen, positiuè, permettere mala fieri: & hoc est bonum. Imò positiuè vult negare auxilia efficacia quibus impedirentur; atque adeò negandum non videtur, quin indirecte, & permisive illi voluntaria sint, quamvis non volita, imò odiosa, & prohibita secundum formalem rationem mali.

Hæc tamen non ideo suadent, quod eorum Deus dici causa debeat, etiam indirecte: quia, ut diximus numero 113. licet euentus aliquis sit alicui voluntarius ratione cause illi datar, non ideo in illum ut in causam reducitur, aut illi imputatur, vel tribuitur, si non reueatur tollere causam illam. Quod maximè verum est de Deo, qui nec qui-

dem causa peccati dici potest, quamvis ad actum peccati positum influat, quia deformitas & malitia peccati non sequitur actum ut est à Deo, sicut fusè explicatum est 2. Phys. q. 6. & 7.

Adde, quod Deus non denegat ex se auxilia sufficientia ad vitandum peccatum, sed homo per liberum arbitrium illis se priuat recedendo à Deo. Vnde sanctus Thomas in 2. dist. 37. q. 2. a. 1. ad 3. sic ait: dicendum quod nauta est causa periculi nauis per suam absentiam: Deus autem, quantum in se est, nulli absens est, sed peccator absentat se à Deo, & ideo ipse sui peccati causa est, in quo periclitatur, & non Deus.

119. Probatur tertio: euentus sequens ex omissione, nisi ad sit obligatio, siue præceptum, illum impediendi, non est à voluntate, neque vt à causa Physica, neque vt morali: ergo non est voluntarius, aut liber respectu illius. Consequentia est per se nota.

Antecedens vero manifestè ostenditur. Non enim procedit ab ipsa Physice, quandóquidem procedit mediante omissione, quæ, cùm sit pura negatio, non potest habere influxum Physicum in talē effetum. Neque item moraliter, quia deberet habere aliquam moralē connexionem cum illo: sublato autem præcepto, nulla interuenit causa moralis hujusmodi connexionis: quia in motibus nulla habetur ratio effectus secuti, si nulla obligatio interuenit impediendi ipsum; ideoque non magis spectat per se ad omittentem, quam si nullo modo esset: & ita non potest ad ipsum reuocari tamquam ad causam.

120. Respondeo negando antecedens. Vtique enim modo respi-  
ceret voluntatem non minus quam si adesset præceptum: Physice  
quidem, quia esset ab ipsa, tamquam à non impidente Physice:  
moraliter vero, quia esset præuisus vt futurus, & posset impedire ipsum,  
sed nolle. Ita Pontius.

Verum tamen est quod non imputaretur ipsi in culpam sine debito,  
& obligatione: quia, vt dicitur ad Romanos 4.15. ubi non est lex; nec  
prævaricatio est. Sed quod atinet ad rationem voluntarij, aut liberi,  
nihil ad eam facit positio præcepti, sed indifferentia ipsa voluntatis ad  
eum impediendum, vel non impediendum. Vnde hæc esset suffi-  
ciens fundamentum ad interpretandum, quod effectus exiret ab ipsa,  
vt à causa per se.

121. Probatur quartò: vt omissio & effectus inde secutus sint volun-  
taria indirecte, debent virtualiter contineri in aliquo incompossibili  
cum actu opposito tali omissioni, tamquam in causa. Verbi gratia,  
vt omissio missæ censeatur voluntaria, debet virtualiter contineri in  
volitione ludi, venationis &c. tamquam in causa, impidente audi-

tionem eo tempore, quo missa celebratur. Sed absque præcepto non continetur in illa virtualiter, ut in causa: ergo absque præcepto non est voluntaria.

Minor totam continet difficultatem, & suadetur: quia si omissione missæ continetur virtualiter in volitione ludi, tamquam in causa, debet ab illa causari tamquam negatio, vel tamquam priuatio: sed neutrò modo potest ab illa causari, secluso præcepto; non quidem tamquam priuatio, quia priuatio est carentia formæ debitæ subiecto: sublato autem præcepto, non est debitum audiendi missam. Neque item potest causari tamquam negatio, quia hæc, ut verè fieri dicatur, debet supponi non esse; negatio autem missæ erat ante ludum, & quoduis aliud opus incompossibile cum eius auditione: ergo non causatur à ludo: sicut formæ de novo introducta in materiam, non est causa nisi negationis formæ quam expellit, non verò omnium aliarum, quia hæc erat in materia antequam forma illa in materiam introduceretur.

Adde, quod, cùm infinitæ penè sint actiones incompossibles cum ludo, vel māx, vel bonæ, ut furari, dormire, peregrinari, prædicare, occidere &c. omissiones illarum essent voluntariæ ludenti. & per ilias omnes mereretur, vel demereretur: quod est valde absurdum.

122. Respondeo negando minorem. Ad probationem eius dico, hujusmodi omissionem missæ, & similes, contineri virtualiter in volitione, vel tendente directè in tales omissiones, vel in opus incompossibile cum actibus oppositis; contineri, inquam, ab eaque causari tamquam priuatione, non quod actus oppositi, sint debiti ex præcepto, aut obligatione ipsi subiecto; sed quia apti nati sunt in illo recipi, & subiectum naturalem habet aptitudinem ad eos recipientes. Nam materia ex hoc quod potentiam habet ad recipientes omnes formas, dicitur habere priuationem omnium, exceptâ illâ, à qua actu informatur.

123. Neque obstat, quod illæ priuationes essent in voluntate antequam ipsa vellet vacare ludo, aut alteri operi incompossibili actibus oppositus: quia tunc alio modo, valdeque diuerso illam afficiebant, relinquendo nimis eius facultatem receptiua omnino indifferenter ad quemcunque actum oppositum. Vbi autem ipsa assumit ludo, & illi vacare statuit, eius potentia sit remota, & maximè impedita ad tales actus: sicut materia prima, in se nudè considerata, intelligitur indifferens ad quamcunque formam: & omnium priuationes æqualiter continet: vbi autem aliquâ informatur, omnes illæ priuationes fiunt remotæ, & eius potentia receptiua redditur, ut sic, ligata ne alias possit recipere. Simili ergo ratione voluntas ligatur,

& priuationes actuum oppositorum sic in illa firmantur, eoque modo & sub illa formalitate in eius volitione intelliguntur contineri, tamquam in causa.

124. Ad illud, quod additur, dicendum est, ad hoc ut tales omissiones voluntariæ censeantur, debere omittentem ad illas aduertere, & quasdam occasiones actuum oppositorum se se illi offerre, ut voluntas ex quadam deliberatione possit aliquid circā illas operari, quod raro contingit: ideoque sola omissione actus ut plurimum occurrentis, voluntaria censeri debet: alia verò sunt voluntariæ tantum in potentia, & remotè, non verò proximè, & in actu: quia potuit voluntas indifferenter alios & alios actus elicere si sibi fuissent propositi, sed ad eos non attendit.

125. Probatur quintò; nulla omissione sine præcepto est bona vel mala in actu exercito, & in indiuiduo: ergo neque voluntaria. Consequētia est evidens quia quidquid voluntariè fit, & deliberatè, debet versari circā bonum vel malum, & ex bono vel malo fine procedere: ac proinde bonum vel malum esse debet.

Antecedens verò probatur in eadem omissione missæ. Hæc enim, secluso præcepto, nec bona, nec mala videtur: non quidem bona: quia omissione boni operis nullam bonitatem habere videtur, nisi fiat ob maius bonum. Neque etiam mala est: quia non est contrā præceptum, ut supponimus. Non est ergo bona, nec mala, nec proinde voluntaria.

126. Respondeo, hoc argumentum esse parui roboris, & mirum est quod auctores oppositi illo vrantur. Ponamus enim, voluntatem expressè velle omissionem missæ, ut ludo indulget. Quæro, vtrum illa omissione debeat dici tunc bona vel mala? non bona: quis enim dixerit omissionem boni operis esse bonam, præsertim si fiat propter minus bonum, ut est ludus? Neque etiam mala est: quia non est contrā præceptum, ut supponimus: non est ergo bona nec mala, nec consequenter voluntaria; & tamen est expressè volita, & ponitur voluntariè opus oppositum actuj contrario. Quod ergo ad hoc respondet, sufficiet ad aliud: scilicet multa bona, quæ sunt tantum de consilio, non omitti absque peccato, quia negligitur Christianæ vitæ perfectio, Dei obsequium, tempus irreparabile transit, genio nimis indulgetur, &c.

## SECTIO QUINTA.

*De inuoluntario, & prima eius causa, scilicet violentia.*

7. Constat ex dictis sectione primâ hujus questionis, duas ad voluntarium conditiones requiri, scilicet ut sit à principio intrinseco, & ex cognitione procedat. Vnde colligitur, quod si altera ex his desit, & multò magis si utraque illud, quod sit, erit inuoluntarium, & nolentibus nobis eueniet. *Verbi gratiâ*, quando aliquis à vento pellitur, quò nollet, hujusmodi impulsus & motus, inuoluntarius est, quia est ab extrinseco. Quando verò aliquis occidit amicum, quem feram credebat, adhibitâ diligentia, & prudenti cautele, talis occisio est etiam inuoluntaria, quia ignoratur quid fiat, seu contrâ quid illud fiat.

128. Est tamen hic aduertendum, posse aliquid esse voluntarium, etiam si utraque illa conditio desit; quando nimiscula culpabiliter datur causa alicui effectui, licet talis effectus non intendatur, nec ab eo fiat, qui dat causam, ut si quis dat ensem furioso, à quo deinde patratū homicidium, tale homicidium dicetur voluntarium indirectè, respectu eius qui dedit ensem, si ex negligentia non praedit periculum homicidij; nam sine tali negligentia non dicetur voluntarium.

Ex quibus patet duas esse causas inuoluntarij, scilicet viam exterram, & ignorantiam. Vis externa opponitur primæ conditioni voluntarij, ut sit ab interno principio. Ignorantia verò opponitur secundæ, ut nempe fiat cum cognitione: atque adeò recte poterit inuoluntarium definiri ex Aristotele 3. Ethic. c. 1. id quod in cognitione praditis per vim, vel ignorantiam fit, cuius exempla dedimus. Dibus autem his inuoluntarij causis adduntur duæ aliæ, nempe metus, & concupiscentia, seu passio vehemens. De prima hic agemus, &c de tribus alijs in sequentibus.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

*De vi, & violento.*

129. **V**iolentum, coactum, & necessarium s̄epissimè pro eodem usurpari solent sicut violentia, coactio & necessitas: quamvis, ut aduertit Durandus in 2. dist. 25. q. 4. num. 4. coactio & coactum propriè sumpta, dicantur solum de sentientibus: violentum autem, & vis, seu violentia, de quibuscunque alijs rebus. Vnde lapis dum projicitur sursum, non dicitur cogi, bene autem violentati, seu sursum per vim moueri: homo autem, & brutum non solum dicuntur vim pati, sed etiam cogi. Ex quo patet violentum latius patere quam inuoluntarium oppositum voluntario: quia hæc in solis cognoscentiis reperiuntur.

Ceterum, id quod cogitur, & violentatur, dicitur etiam necessitari, seu necessariò ad aliquid agendum, vel patiendum adigi: ideoque necessitas extrinsecus illata, idem s̄apè est quod violentia, aut coactio: vt etiam haber Aristot. lib. 2. Eudemorū, c. 8. circa principium, ubi juxta contextum græcum sic ait: *videntur autem violentia & necessarium, visque & necessitas voluntario, persuasioneque in rebus agendis opponi.* Dixi, extrinsecus illata: quia, si necessitas procedat à principio int̄inseco, vt cùm ignis necessariò calescit, cùm voluntas necessariò Deum amat in Patria, nulla vis ibi reperitur, immo propensio intima, & summa suauitas. Dixi etiam, s̄apè quia, si necessitas extrinsecus illata, conformis esset inclinationi naturali, non adesset violentia, vel coactio. Quare sanctus Thomas tūm alibi, tūm q. 22. de veritate a. 5. recte duplē distinguit necessitatem ex Augustino, lib. 5. de ciuit. c. 10. scilicet necessitatem coactionis, & necessitatem naturalis inclinationis. His circa differentiam, vel conuenientiam horum nominum praemissis.

130. Violentum sic definitur ab Aristotele capite primo, libri 3. Ethic. violentum est, cuius principium est extra, nihilque ad id consentit ille qui cogitur. Ex qua deducitā est ista communis: *violentum est, quod est à principio extrinseco, passo non conferente vim.* Sed hæ particulæ, passo non conferente vim, debent intelligi contrariæ, & non tantum negatiæ, vt recte aduertit, & loquitur Scotus. in 4. dist. 29. q. vñica, num. 6. s̄ ad questionem igitur, id est, passo resistente, & contrariente;

Tom. VI.

Ccc

quia alioquin violentum non esset, quamuis esset ab extrinseco. Nam illuminatio non est violenta aëri: nec quando aliquis cum delectatione vehitur curru, violenter vehitur, licet vim non conferat, id est, passiuè se habeat. Et hoc ex ipsa nominis ratione constat: nam violentum dicitur quasi vi illatum: nulla autem vis infertur passo si pulsus non resistat suo modo.

131. Violentum igitur debet esse contra inclinationem, & conatum naturalem rei, ut est motus lapidis sursum: raptus alicuius à vento in deum, & præceps, & similia. Et hoc indicat Aristoteles dum loco proximè citato, & lib. 2. Endemiorum, c. 8. ait omne violentum esse molestum: nihil autem molestiam affert, quod non sit contrà internam inclinationem, & conatum naturalem, ut patet. Et paulò post idem expressius declarat his verbis: nam principium quod foris est præter naturalem imperium, sine moneat, sine motum impedit, necessitatem vocamus (hoc est violentiam) ut si quis manu, & voluntate & cupiditate renitentis arreptâ percutiat alium. Verum si intrinsecus principium fuerit, vis non est. Vbi particula, præter, idem significare debet quod, contrà, nam in græco ponitur, παρά, quod junctum cuius accusatio, idem etiam significat, quod contraria.

132. Non est tamen hic omissendum, Aristotelem 1. de cœlo, c. 2. sub finem, vocare motum circularem ignis in concauо Lunæ, violentum, quamvis talis motus non sit contrà naturalem eius inclinationem, & conatum: quia non contrariatur motui eius naturali, quo sursum fertur. Sic enim ait: quare, si ignis sit id quod versatur, ut quidam inquirint, non minus hec motio præter naturam est ipse, quam ea, quā infera loca petuntur. Ignis enim cum esse motum videmus, quo rectâ pergitur è medio sursum. Vbi certè, præter naturam, idem esse quod contrà naturam, aut idem, quod violentum, ex eo constat, quod in eodem capite, ante medium, vritur vocabulo βία, violentia, loquendo de eodem motu: & concludit, motum, qui vni corpori conuenit secundum naturam, posse per vim alteri competere: etenim, inquit, fieri potest ut vi quippiam eo moneatur motu, qui ad aliud & aliud corpus accommodatur.

133. Ad hoc multiplex potest afferri responsio. Ioannes à sancto Thoma q. 9. Physicorum, a. 4. in fine, & disputatione 4. in primam secundæ, a. 1. ait Aristotelem in superiori definitione violenti, accipere violentum lato modo, prout etiam comprehendit præternaturale: quod est ab extrinseco sine influxu passi, etiam si non habeat repugnantiam, vel inclinationem contrariam. Et ita motus circularis ignis potest vocari violentus in fusâ illâ vocis significatione.

Sumendo verò violentum strictè, prout includit repugnantiam

passi, dicunt alij Aristotelem diuersimodè usurpare particulam,  $\tau\alpha\rho\delta$ , siue præter, ita ut, dum ait motum circularem non esse præter naturam corporis, quod circulariter mouetur, putè ignis, sumat præter naturam pro contrà naturam. Quando verò dicit quòd est præter naturam, sumat, præter naturam, communius, scilicet, pro eo, quod est suprà naturam; seu non secundùm naturam. Et hæc interpretatio coincidit cum præcedenti.

134. Verùm sanctus Thomas ibi lectione 4. litera d. hanc explicationem negat esse ad mentem Aristotelis, quia utrobique exemplificat de motu qui est sursum & deorsum, & vni corpori est contrà naturam, & alteri secundùm naturam: & sic eodem modo sumit illam particulam. Idèo dicendum est, inquit, quòd Aristoteles in prima ratione prohibuit quòd aliquod corpus secundùm naturam circulariter mouetur; & quia posset aliquis dicere quòd corpus quod videtur circulariter mouere, monetur hoc motu contrà naturam, dupliciter contrà hoc arguit: uno modo ostendendo, quòd iste motus non est contrà naturam: alio modo, ostendendo, quod, etiam si moueat contrà naturam, adhuc sequitur esse aliud corpus, quod secundùm naturam mouetur circulariter. Sic ergo quod suprà negavit, secundùm veritatem propriæ opinionis loquens, hic non negavit, quasi vtens suppositione aduersariorum.

135. Denique Vasques in quæstionem citatam primæ secundæ, disp. 25. c. 2. numerò 14. existimat apud Aristotelem idem esse præter naturam, & contrà naturam, hoc est, renitente principio intrinseco. Vnde, cum ignis à principio intrinseco, tūm actiuo, tūm passiuo, quietat in suo loco naturali, sicut quodus aliud elementum, qui uis motus, qui non tendit ad hanc quietem, est illi violentus & contrà naturam, seu internum ipsius impetum. Ac proinde omnem motum debere esse aut violentum, aut naturalem. Quod manifestè docet Aristoteles 4. Phys. c. 8. textu 67. his verbis: atqui patet omnem motum aut vi fieri, aut naturam. Et hi omnes modi dicendi possunt probabiliter sustineri.

136. Quæres, quid sit internus ille impetus, seu inclinatio & conatus naturalis, contrà quem dicimus esse violentum? Utrum, videlicet, sit inclinatio principij tantum actiui conantis actu ad oppositum: an verò sufficiat inclinatio principij passiui, putè materia, ut cujuscunque alterius subjecti, quod ad oppositum propendit, licet non contranitatur per aliquem impetum actiuum.

137. Respondeo, duplicem hac in re sententiam reperiiri, alteram Vasquesij, disputatione 25. in 1. 2. cap. 3. requiri ad violentum ut sit contrà impetum facultatis agentis, conantis actu ad oppositum, sicut lapis actiue nititur contrà yim impressum, quâ suum projectum.

Nam si ad violentum sufficeret quod esset contrà inclinationem principij passivi, tenebræ essent violentæ aëri, quia sunt contrà potentiam passivam, quam habet ad recipiendum lumen, tamquam naturalem suam perfectionem. Et quies esset cœlo violenta, utpote contrà inclinationem passivam, quam habet ad motum. Et dum materia prima unam habet formam, carentia alterius esset illi violenta, quia habet potentiam ad omnes recipiendas. Denique, ut alia mittemus exempla, humanitas Christi vim pateretur ob carentiam propriae personalitatis, quâ naturaliter postulat terminari. Hæc & similia habet Vasques.

138. Altera sententia communis est, ad rationem violenti sufficere alterutram inclinationem, passivam, aut actiuan ipsius subjecti, contrariam ei, quod in illo recipitur: sicut ex opposito ad rationem naturalis sufficit quod receptum sit conforme inclinationi subjecti, siue illa actiua sit, siue tantum passiva.

Vnde, si materia ab omni forma spoliaretur, esset in statu violento, quia esset oppositus appetitui, & inclinationi, quasi habet ad omnes formas. Et si haberet proximas dispositiones ad unam, & impeditur ne illam reciperet, vim quoque pateretur ob proximum appetitum, & propensionem passivam ad illam recipiendam. Et ita de similibus.

139. Hanc sententiam satis expressè docet sanctus Thomas I. 2. q. 6. a. 4. ad 2. his verbis: non semper est motus violentus quando passivum immutatur à suo actino; sed quando hoc sit contrà interiorem inclinationem passivi: alioquin omnes alterationes, & generationes simplicium corporum essent innaturales & violentes: sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materie, vel subjecti ad talern dispositionem.

Et a. 5. ad 2. hæc habet: dicitur aliquid naturale dupliciter. Vno modo, quia est à natura sicut à principio actino: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passivum: quia, scilicet, est immata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco, sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talern motum, lumen mouens sit voluntarium.

Igitur, sicut inclinatio principij passivi facit motum naturalem: ita ejusdem passiva repugnantia sufficit ad faciendum illum violentum, ex mente sancti Thomæ. De ista quæstione potes legere q. 5. libri Physic. sectione 2. ubi examinavimus utrum ratio naturæ conueniat principio tantum actiuo, vel tantum passivo, vel utriusque; & sub problemate hæc sustinuimus. Quare, si quis nolit adhærere sententia Vasquesij, ad eius rationes sic poterit respondere,

140. Ad primam quidem , negando receptionem tenebrarum : & aëti violentam : quia potentia passiuæ aëris est indifferens ad lucem aut tenebras : & ita neutrum est contrà passiuam inclinationem eius.

Ad secundam eadem valet responso pro motu & quiete cœli : habet enim inclinationem naturalem ut moveatur ab Angelo , & vt eo motu cessante quiescat : pro quo vide lib. 2. cœli in quo istud disculsumus.

Ad tertiam idem dicendum est de forma qualibet in materia , & de priuatione illius. Tám enim naturaliter subsistit materia sub forma hominis cum priuatione formæ cadaveris , quām sub forma cadaveris cum priuatione formæ hominis ; quia habet potentiam passiuam secundum se inclinatam ad omnes formas , & omnes indifferenter respondientem.

141. Ad quartam respondendum est, quod, licet humanitas Christi habeat naturalem inclinationem ad propriam personalitatem , quā caret : nou patitur tamen violentiam, eam non recipiendo in se , quia eam recipit in alia , in qua eminentiori modo continetur , scilicet in persona Verbi. Et ita , cùm idem , quod appetit , recipiat in esse perfectiori , non vim patitur , sed perficitur.

Adde quod inclinatio cuiusque creaturæ magis fertur in id , quod Deus in ipsa operatur , quām ad quodvis particulare bonum , quod ex proprijs intendit , vt dicemus sectione sequenti : ideoque non potest vim à Deo pati , cùm ab ipso naturaliter aut supernaturaliter perficiatur juxta præcipuam ipsius inclinationem. Vide plura de hoc argumento in Metaphysica.

142. Ex prædictis omnibus colligere licet , violentum rectè assignari pro vna inuoluntarij causa , vt pote quod ab externo procedat , & contrà propriam inclinationem appetitus , seu subjecti renitentis. Contrà hoc tamen

Objicitur : quod est inuoluntarium , affert molestiam , & tristitiam , vt diximus ex Aristotele numero 131. sed contingit sàpè aliquem pati violentiam absque molestia & tristitia , imò cum gaudio , & latititia , vt patet in Martyribus , & alijs Sanctis , de quibus dicitur actorum 5. 41. ibant gaudentes à conspectu concilij , quoniam digni habitu sunt proximine Iesu contumeliam pati : ergo violentia non causat inuoluntarium.

143. Ad hoc respondendum est , in homine duplē esse appetitum , nempe rationale , & sensitum , cuius proprium objectum est bonum sensibile. Vnde sit , vt pati possit violentiam quod ad sensituum , quando priuatur bono sensibili , & dolore afficitur in cor-

pore: & tamen per rationalē, seu voluntatem delectetur de tali dolore ob bonum virtutis. Quapropter recte dici potest tormenta Martyrum fuisse ipsis violenta secundūm quid, & secundūm quid inuoluntaria, hoc est secundūm corpus, & appetitum sensituum: voluntaria verò simpliciter, quia appetitus rationalis est in homine principalis, imperans, & dominium habens in alterum.

144. Accipe verba diui Thomæ 1. 2. q. 6. a. 5. ad 2. voluntarium potest aliquid dici dupliciter: uno modo secundum actionem, putâ cùm aliquis vult aliquid agere. Alio modo secundum passionem, scilicet cùm aliquis vult pati ab alio: unde cùm actio infertur ab aliquo exteriori, maxente in eo qui patitur, voluntate patienti, non est simpliciter violentum: quia, licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo nisi: unde non potest dici inuoluntarium.

Et hæc sint satis de hac difficultate: quæ licet ad Physicum potius pertinere videatur; est tamen morali utilis, ad quam maximè pertinere rationem voluntarij palam est.

## SECTIO SEXTA.

*Vtrum voluntas pati possit violentiam, seu coactionem à Deo?*

145. **Q**uestio ista potest triplicem difficultatem ingerere. Prima est utrum voluntas possit violentiam pati in suis actibus eliciti. Secunda, utrum in cessatione actus, proueniente ex negatione, & suspensione diuini concursus, ipsa voluntate in contrarium propensâ, & nitente. Tertia, utrum in actibus imperatis, ad quos alias potentias suo imperio mouet. De his omnibus disputabimus totidem subsectionibus.

## PRIMA PARS SECTIONIS.

*De violentia respectu actus eliciti.*

**C**ommunis opinio est, voluntatem non posse violentiam pati à Deo in suis actibus elicitis. Ità sanctus Thomas i. p. q. 82. a. 1. & ibi Cajetanus. Item i. 2. q. 6. a. 4. & de veritate q. 22. a. 5. sub finem, & a. 8. & alibi, simulque cum eo Thomistæ communiter, Conradus, Medina, Ioannes à sancto Thoma in q. 6. primæ secundæ, Durandus in 2. dist. 25. q. 4. Blasius à conceptione, &c. Idem docet Scotus in 4. dist. 29. q. vñica, numero 6. s. ad questionem igitur, Bonaventura ibidem. Vasques disp. 26. in primam secundæ, c. 1. & alij innumerii.

146. Probatur primo ex sancto Anselmo, libro de libero arbitrio, c. 6. his verbis: *inuitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle.* Vnde Scotus ait: *contradiccio est, voluntatem simpliciter cogi ad actum volendi, quia violentum est quod est totaliter à principio extrinseco, & quod est contrà inclinationem passi: & velle non potest sic inesse voluntati, quia tunc nolens vellet, vel nolens nollet.* Et sic sequitur *propositum.*

Probatur secundò ex diuò Thoma: violentum dicitur, quod est contrà inclinationem rei: sed velle non potest esse contrà inclinationem voluntatis: ergo velle non potest ipsi esse violentum. Minor est eidens: quia motus voluntatis est inclinatio eius in aliquid: ergo non potest esse contrà eiusdem inclinationem. Et eadem est ratio de actu nolitionis, per quem voluntas auersatur, & fugit aliquod objectum. Talis enim actus est quoddam pondus, & propensio ad fugendum objectum: & ità, licet ex parte objecti sit auersio, est tamen inclinatio ex parte actus, & ipsius voluntatis.

147. Probatur tertio: sicut aliquid dicitur naturale, quia est secundum inclinationem naturæ, ità voluntarium dicitur, quia est secundum voluntatis inclinationem: ergo, sicut impossibile est aliquid esse simul violentum & naturale, ità impossibile est, quod aliquid sit simpliciter violentum & voluntarium: omnis autem actus à voluntate elicitus est voluntarius, quia est secundum inclinationem voluntatis, seu actualis inclinatio eius, ut dictum est; ergo non potest esse coactus, seu violentus.

Probatur quartò: quod habet conditiones essentiales voluntarij, est voluntarium, & consequenter non est violentum, cùm illi opponatur: sed omnis actus à voluntate elicitus, habet conditiones essentiales voluntarij: ergo est voluntarius. Minor sūdetur ex eo, quod omnis talis actus sit à principio intrinseco cum cognitione finis: & consequenter ex inclinazione voluntatis: quia res omnis inclinatur ad perfectionem suam, quam consequitur per actum secundum, & per finem proprium. Violentum autem est à principio extinseco, & contra inclinacionem eius, quod illud patitur.

148. Objicitur primò: voluntarium & violentum sunt contraria: sed contraria nata sunt eidem inesse subiecto, ab eoque se mutuò expellere, vt fusè explicatum libro 4. Logicæ, q. 7. à numero 12. Ergo cùm voluntarium primariò reperiatur in actibus elicitis voluntatis, oportet vt violentum in ijsdem reperiatur, vt ità se mutuò ab illa expellant.

Confirmatur: quia voluntas potest necessitari ad actum aliquem eliciendum, vt ad amorem beatificum: ergo potest cogi, & vim pati. Antecedens est commune, præsertim apud Thomistas.

Consequentia ostenditur primò ex eo quod voluntas ex natura sua libera est, & ita naturaliter inclinatur ad liberè operandum: ergo, quando necessitatur ad operandum, operatur contrà naturalem suam inclinationem, & sic vim patitur.

Secundò: quia dum lapis vehementius deorsum impeilitur, quam eius grauitas postulet, violentiam patitur, eo quod excessus ille est contrà propriam inclinationem: ergo pari ratione, quando voluntas fortius agitur circè aliquod objectum, quam eius natura postulet, violentiam patitur, quia excessus ille vis quedam est contrà eius naturalem inclinationem.

149. Respondeo ad primum: quando contraria dicuntur nata inesse eidem subiecto, & ab eo se mutuò expellere, additur in tali definitione, nisi alterum eorum in sit à natura: quod non solum de expulsione, sed etiam de inexistentia potest intelligi. Ità vt quando unum contrarium à natura inest alicui subiecto, alterum nequeat illi inesse. Cùm ergo voluntarium in sit voluntati à natura, & ab intrinseco, violentum nullo modo potest illi inesse.

Præterea, negari potest, violentum esse contrarium voluntario, quod reperitur in actibus voluntatis elicitis. Sicut enim violentia non potest in illis reperiri, ità nec illis directè opponi, sed tantum indirectè, quatenus reperitur in actibus à voluntate imperatis, & ab alijs potentijs iuxta eius imperium elicitis. Sicut enim actus illi participant rationem voluntarij à voluntate, quatenus subsunt illius impe-

rio : ita violentia ratiō , quae in illis reperiti , potest , vt tali imperio subordinantur , in voluntatem resilit , & eam mediatē , & indirectē afficit.

Denique concedere possumus , voluntatem pati violentiam non in actibus elicitis , sed per ipsos ; hoc est , non quatenus est principium actuum , & elicitorum eorum , quia ut sic , conformes sunt eius inclinationi , seu sunt actualis eius inclinatio : sed quatenus aliquid sit oppositum hujusmodi actibus . Sic enim actibus illis vis aliqua infertur , quia effectu per eos imperato , frustantur ; & consequenter inclinatio voluntatis retunditur cum molestia , & dolore : quod est violentiam pati.

150. Ad confirmationem neganda est consequentia . Ad primam cius probationem dico , voluntatem ex natura sua habere duplitem modum operandi , scilicet liberē & necessariō , & esse æque inclinationem ad unum atque ad aliū iuxta conditionem objecti , circā quod versatur : ita , vt si proponatur objectum cūm indifferentia , & sub ratione boni & mali , liberē operetur circā illud : si verò proponatur absque indifferentia , & sub omni ratione boni , vt Deus in Patria , operetur circā illud necessariō . Vnde neutrum ex his est illi violentum , sed maximē cius inclinationi consonum , & consequenter voluntarium , cūm habeat utramque voluntarij conditionem , nempe esse à principio extrinseco cum cognitione . Ut enim fūsē ostendimus suprà , à numero 28. necessarium non opponitur voluntario , immo eo perfectius voluntarium est , quo magis est necessarium , modò adsit perfecta cognitio finis .

151. Ad aliam probationem nego in primis , lapidem , quando mouetur deorsum velociori motu , quam eius gravitas postulet , moueri violenter , sed ad summum præternaturaliter : sicut ignis dum mouetur circulariter in concauū cœli Lunæ : quia , licet talis motus sit ab extrinseco , non est tamen contraria , sed tantum præter inclinationem eius . Cūm enim eius finis , & inclinatio ad centrum eum impellant , major illa velocitas censeri potius debet perfectio motus & moti , quam violentia : nam si lapidis haberet majorem molem , velocius moueretur , & hoc esset conueniens eius formæ , & inclinationi : vnde , quod lentius feratur , hoc est per accidens , defectu molis amplioris .

Potest etiam negari patitas lapidis ad voluntatem , datò quod motus ille , in quantum velocior , quam gravitas postulet , aliquid violenti includat : quia nimis voluntas inclinatur ab intrinseco , & ex natura sua , vt vehementius feratur in objectum , quod illi representatur

tib omni ratione boni: id. quae tibi necessitas nullo modo illi vim infert.

152. Objicitur secundū: ad violentum sufficit quod sit contrā inclinationem innatam, & propensionem naturalem voluntatis, quæ dicitur inclinatio habitualis: tunc enim adest auersio & renitentia eius, & quod sit, est contrā naturam ipsius. Sed contingit s̄pē aliquem actum eliciti fieri, qui sit contrā naturam rationalem, & innatam voluntatis inclinationem: ergo tunc contingit violentia in voluntate, respectu actus elicit.

Minor ostenditur in quo quis peccato, quod est contrā naturam rationalem, ut docent Theologi cum sancto Thoma, 1. 2. q. 71. a. 2. & tamē elicitur à voluntate. Item specialiter in his qui se occidunt: tota enim natura hominis tali occisioni repugnat, cūm includat odium sui, quo nihil magis opponitur inclinationi naturali: sicut & odio Dei, cūm sit odium primi principij totius esse, quo sublato, omnia interirent. Cūm ergo tales actus sint à voluntate elici, sequitur, violentiam in voluntate respectu eorum reperiri.

153. Respondeo distinguendo minorem: contingit s̄pē aliquem actum eliciti fieri contrā naturam rationalem, & contrā inclinationem innatam voluntatis, ut per rationem regulatam, concedo: ut male affectam, & aliquo habitu prauo viciatam, nego. Vnde, licet peccatum secundū rei veritatem, inquit sanctus Thomas 1. 2. q. 6. a. 4. ad 3. sit contrā rationalem naturam: apprehenditur tamen ut bonum & conueniens homini secundū aliquam delectationem sensus, vel secundū aliquem habitum corruptum. Ac proinde peccatum non sit cum violentia & contrarietate respectu inclinationis voluntatis ut elicientis, quia voluntariè & liberè elicit, licet contrarietur rationi, & consequenter naturæ rationali ut per rationem regulatæ: verū non sufficit ad violentum, quod sit contrā rectitudinem rationis, sed requiritur, ut sit contrā inclinationem voluntatis.

Ex quo patet solutio ad probationes eiusdem minoris. Qui enim se, vel Deum odio habet, nullo modo violenter elicit actum illum, quia non est contrā propriam inclinationem ex parte rationis formalis talis actus, propter quam illum elicit, nimirum ut se à miseria liberet, occidendo se, & odio habendo Deum ut inflictorem penæ. Voluntariè enim se occidit, & per propriam inclinationem fertur in tale objectum, sub ratione boni: quamuis erret circa objectum materiale, in quo bonum reperitur, & occidendo se, faciat aliquid repugnans naturali inclinationi ex parte talis objecti materialis, quod odio habet.

154. Potest etiam responderi, & responsio inidem recidit, hoc modo: peccatum est contrā inclinationem innatam voluntatis, seu

hominis ut est rationalis : inclinationem partialem , & inadæquatam , concedo , adæquatam , & totalem nego . Inclinatio totalis & adæquata est ad bonum in communi , abstrahens ab honesto , delectabili , & viili , à verò & apparente . Non enim potest tendere in aliquod objec-  
tum , cui non conueniat ratio alicujus boni ex prædictis . Quia bonum sic somptum , est objectum adæquatum voluntatis . Inclinatio verò partialis & inadæquata est ab bonum honestum , & rationi con-  
forme , quod est objectum illius partiale .

Peccatum est contrà ultimam istam inclinationem , non autem contrà primam . Qui enim peccat , intendit aliquod bonum , quia , ex com-  
muni effato , nemo intendens in malum operatur : ideoque actus , quo in illud tendit , est simpliciter voluntarius , vtpote conformis tali  
inclinationi generali ; sed quatenus opponitur alteri inclinationi parti-  
tiali , quæ rectæ rationi conformis est , potest dici inuoluntarius , seu  
violentus secundum quid .

155. Objicitur tertio : quando voluntas re ipsa elicit actum odii Pe-  
tri , potest Deus sua efficacitate illi simul infundere amorem eius-  
dem Petri , aut eam necessitare ad illum eliciendum . Tunc autem  
amor ille erit contrà internum impetum , & inclinationem accua-  
lem voluntatis , atque etiam ab extrinseco principio : erit ergo vio-  
lentus .

Præterea : ex multis Theologis , Deus infundit dominatis dolorem  
& tristitiam de his omnibus , de quibus in hoc seculo delectabantur : &  
hoc fit contrà voluntatem eorum , in contrarium semper inclinatam :  
patitur ergo violentiam , & coactionem in actibus elicitis .

Confirmatur : quia , si ideo violentia non reperitur in voluntate re-  
spectu actuum elicitorum , eo quod procedunt ab ipsa ut à principio  
intrinseco , sequitur , intellectum , & alias potentias activas non posse  
pati violentiam in suis actibus elicitiis : nam tales actus sunt vitales ,  
& procedunt à principio intrinseco , ideoque non sunt contrà incli-  
nationem illius . Hoc autem falso esse constabit ex dicendis .

156. Respondeo ad primum , suppositione illâ admissa , non ideo se-  
qui violentiam in voluntate . Talis enim amor potest intelligi , volun-  
tati infandi duobus modis : primum , ita ut voluntas illum actum eliciat ,  
non secùs ac odium , & quidem circè idem objectum sub eadem ra-  
tione consideratum , alioquin actus illi contrarij non essent . Secundò ,  
ita ut voluntas actum non eliciat talem amoris actum , sed merè passi-  
uè se habeat , illum à Deo recipiendo .

Si suppositio intelligatur hoc secundo modo , nulla exercetur con-  
trarietas inter actus illos , quia amor non procederet vitaliter à volun-  
tate , & sic eam non denominaret amantem , sed tantum habentem

in se actum amoris, à Deo sibi infusum: sicut si in lapide ponetetur potentia visiva, aut ipsa visio, lapis non diceretur videns, sed esset tantum subjectum potentiae visivæ, aut visionis: eo quod videre est actus vitae, & ut denominet subjectum videns, debet in illo poni vitali modo, hoc est, ut procedens à principio vitali.

157. Quia ergo nulla esset renitentia & contrarietas, ex parte voluntatis, in illo amoris actu, nullam pateretur ipsa violentiam, quia nihil ad illum, aut contrà illum conferret, sed præcisè reciperet, preinde ac lapis, si in eo poneretur. Et quamvis diceretur cum Scotistis, ut explicuimus libro I. de anima, q. 6. numero III. quod voluntas per talem actum à Deo impressum, denominaretur; & consti-tueretur verè amans: nihilominus, quia ipsa non se haberet actiū ad illum, sed purè receptiū, nullo modo vim pateretur: quia per illum non contrariaretur, nec resisteret ab intrinseco hujusmodi odio anteā concepto.

Illud autem quod de damnatis dicitur, negari potest: nam damna-ti dolent à seipsis, tristanturque de peccatis, quæ in hoc seculo com-miserunt, non per se, ob malitiam peccati, sed per accidens, ob pec-nam, & cruciatus, quibus propter illa affligerunt, ut declarauimus q. 6. libri primi, numero 175. vnde dolor ille animi, & tristitia vo-luntariè ab eis elicetur, quia voluntariè cruciatus illos auersabuntur, non coacte.

158. Verum, si primo modo contingat actus illos inesse voluntati, hoc est, ita ut uterque actiū eliciatur à voluntate, negandum est pos-se illos esse simul in voluntate, ita ut ipsa simul odio habeat, & amo-re prosequatur Petrum sub eadem ratione formaliter consideratum: quod addo, quia siē contrarij sunt, non verò si diuersas rationes for-males boni & mali respiciant. Ita autem sunt contrarij, ut condicio-nes contradictoriarum implicent in sua productione & emanatione ex parte subjecti: quia amor elicitur per voluntariam inclinationem in objectum: odium verò per inclinationem ab objecto auersam, & illud refugientem. Vnde odium supponit subjectum non inclinatum in objectum, ut pote sibi disconueniens: amor verò inclinatum, ut pote conueniens. Inclinatum autem & non inclinatum, rationes habent contradictoriè oppositas.

Adde, quod licet concederetur, utrumque illum actum elici posse simul à voluntate, nullam vim ipsa pateretur, quia utrumque elice-ret à principio intrinseco, nec ullum conaretur expellere, sed ambos volens reciperet, & eliceret.

Quod ponitur in confirmatione, recurret in tertia sectionis par-te. Interim facendum est hujusmodi parentias non pati violentiam in

suis actibus elicitis secundum suam substantiam spectatis, qui oriuntur à principio intrinseco, & ex natura sua sunt vitales; quatenus vero potentiae sublunt imperio voluntatis, ab eaque mouentur, sic possunt dici violenti, quia possunt elici contrà inclinationem voluntatis.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

*De violentia voluntatis, respectu cessationis  
ab actu.*

159. Circa difficultatem istam non ita concors est auctorum sententia, sicut circa præcedentem. Almainus quippe, Lorca, Vasques & alij, existimant, voluntatem posse pati violentiam in cessatione ab actu per subtraktionem Diuini concursus. Vnde, si beato videnti Deum, & consequenter in eius amorem summè propenso, Deus denegaret concursum ad eliciendum talem amorem: vel etiam voluntati præuentæ per cogitationem congruam, & ad liberum consensum parata Deus concursum suum subtraheret, vim illi inferret, eo quod in utroque casu impediretur ab extrinseco, ne eliceret actum, ad quem est inclinata, & determinata in actu primo.

Et idem censem aliqui, si illi hoc modo inclinata subtraheretur objectum, aut si per aliquem actum antecedentem, seu per imperium efficax ipsa vellet aliquem actum elicere. Vim enim pateretur, si concursus deesset; quia actus ille esset illi debitus propter præcedens imperium, & consequenter priuatio, seu denegatio illius esset contrà impetum imperij, ac proinde violentia. Ita Lorca in 1. 2. disput. 4. membro 1.

160. Alij vero, præsertim Thomistæ communiter, existimant, voluntatem non pati violentiam directè, & per se in cessatione cuiuscunquam actus, si id fiat per suspensionem Diuini concursus, aut subtraktionem objecti: quia, sicut naturale est voluntati agere supposito concursu causæ primæ & influentia objecti; ita naturale illi est non operari, & cessare ab operatione, cessante concursu Diuino, & motione objecti, quia naturaliter dependet ab utroque; sicut naturale est, & non violentum aeri priuari lumine, cessante luminoso: aut celo quiescere, cessante motione, seu impulsu Angeli.

Si tamen ab aliqua causa particulati impediretur operari, quam-

dam violentiam indirecte, & secundum quid pateretur: putà si voluntas desideraret occupari, & delectari circa aliquod objectum, & illud ipsi subtraheretur. Hinc enim dolor & tristitia nasceretur ex cessatione actus, quem vellet elicere circa objectum illud: sed talis violentia non esset in cessatione ab actu, quandoquidem naturale est voluntati non ferri in incognitum, idèque, illo subtructo, seu non cognito, non patitur vim, cessando, seu non eliciendo actum circa illud: sed solum in impedimentoo extrinseco potentie cui imperat propone objectum, aut in alio aliquo extra ipsum voluntatem, propter quod nequit habere actum.

Vnde talis violentia est tantum secundum quid, & respectu actus imperati in alia potentia, ut dicimus tertiam partem sectionis. Ex quibus patet utramque controversia partem non esse improbabilem: sed majoris claritatis gratia, virtusque rationes, & solutiones earum in hic appono.

161. Probatur ergo prima sententia primo: illud est violentum quod est à principio extrinseco contrà internum voluntatis impetum: sed cessatio voluntatis ab actu per subtractionem concursus Diuini, modo explicato, esset ab extrinseco, & contrà internum voluntatis impetum, siue innatum, siue imperii: ergo esset violenta. Major constat ex definitione violenti. Minor autem videtur evidens ex dictis. Nam voluntas beati, supposita visione, est omnino determinata, & inclinata ad amorem eliciendum, & in promptu est ut eliciat: ergo, si non elicatur, vel ab eo cessat subtrahente Deo concursus, cessat ab extrinseco, & contrà inclinationem, & impetum innatum, ex obiecti cognitione prouenientem.

Et idem valer in eo casu, quo voluntas congrua, cogitatione praeventa, & excitata esset ad operandum circa aliquod obiectum, ad quod liberè ferretur, si concursus ei non denegaretur. Tunc enim recte intelligimus, potentiam aliquam per vim impediri à productione alicuius effectus, quando ex le est sufficienter constituta in actu primo, & ita in promptu ad operandum, ut nihil ei desit ex parte principii sui, ut actu operetur. Vnde, cum concursus diuinus sit illi tunc debitus, seruato ordine naturali, si subtrahatur, aut denegetur, inferetur ei violentia ex parte actus primi, & impetus innati, quo constituta est in actu primo ad operandum. Idemque dicendum de impetu imperii, si voluntas vellet habere actum aliquem circa aliquod obiectum, & illi denegaretur concursus ad illum actum eliciendum.

162. Respondeo, negando minorem. Propter subordinationem quippe essentialiem, quam voluntas, & quævis causa creata habet ad

primam causam, & ad eius influxum, siue concursum, nullam habet inclinationem, aut impetum innatum ad operandum sine tali influxu aut concurso. Et licet voluntas seruat potestatem in actu primo ad operandum, illa tamen potestas non inclinat ad operationem absolu-  
te, sed suppositis necessariis, quorum præcipuum est Diuinus influ-  
xus. Ac proinde cessante hujusmodi prærequisito, cessat talis incli-  
natio, & ex sua natura cessare postulat, vt rectè ratiocinatur Ioannes à sancto Thoma; ideoque nulla tunc interuenit violentia: neque etiam dum subtrahitur objectum, quia est mouens extrinsecum for-  
male, & specificans, & non potest voluntas ferri in incognitum.

163. Eodemque modo respondendum est de impetu imperij, vel desiderii, quo voluntas vellet habere aliquem actum circà aliquod obiectum, quem elicere non posset, denegato Dei concurso. Priua-  
tio enim talis actus violenta non esset, quia voluntas naturaliter ces-  
saret ab actu illo, eo quod omnis eius inclinatio ad agendum, est cum subordinatione & dependentia ab influxu primæ causæ, quo sub-  
tractio, naturaliter postulat non operari, quia non habet omnia requi-  
sita ad agendum ex parte principii intrinseci. Et ita, licet illa subtra-  
ctio sit à principio extrinseco, ab intrinseco tamen est quod tunc vo-  
luntas cesset, ob predictam subordinationem in operando.

Adde, quod voluntas, posito illo desiderio posterioris actus, rema-  
net indifferens & libera ad illum eliciendum: ergo seruat inclinatio-  
nem, ad non eliciendum illum, & consequenter ad priuationem illius:  
ergo & ad negationem concursus Diuni: ideoque cessatio à tali  
actu, & subtractio concursus Diuni ad illum eliciendum necessarii,  
non est absolute contrà inclinationem voluntatis, & ita non interficit illi  
violentiam.

164. Probatur nihilominus secundò eadem prima sententia: quia ex  
adversariis oppositis, si materia denudaretur omni forma, patetur  
violentiam, licet hoc possit tantum fieri per potentiam Dei absolu-  
tam: ergo pari ratione voluntas patietur violentiam, si cesset ab  
omni actu, licet hoc tantum possit fieri à Deo, concursum suum de-  
negante. Consequentia videtur evidens. Sicut enim voluntas na-  
turæ suæ est elicitiva suorum actuum: ita materia naturæ suæ est recep-  
tiva formarum: & sicut ista est naturaliter inclinata ad patiendum,  
ita illa ad agendum: ergo non minus vim patietur, si impediatur ab  
agendo, quam illa, si impediatur à recipiendo: utrumque enim con-  
tingit per potentiam Dei absolutam, & ita utroque reperiut pri-  
uationis à principio extrinseco contrà naturalēm vtriusque inclinatio-  
nem: quæ sunt duæ conditions ad violentiam requisitæ.

165. Respondeo in primis, suppositionem illam de materia prima,



negari ab oppositis auctoribus, scilicet Thomistis: atque ita nihil contrà ipsos inde concluditur. Illà autem admisso, concedo, materiam primâ tunc vim passuram esse, si Deus in illa relinqueret appetitum, & inclinationem ad formas: quia tunc se haberet ut causa particularis, non subjiciendo sibi materialm cum totali obedientie, & inclinatione. Vnde, si materiae sic denudatae applicaretur aliquod agens naturale, reciperet ab eo connaturaliter formam substancialē, & dispositiones ad illam requisitas: ideoque in illa maneret inclinatio, quantum est de se, ad talē formā, & ad tale agens: ac proinde vim patet ut si à receptione omnis formae impeditur.

Aliter se res habet in voluntate: quia ipsa non inclinatur ad agendum nisi ex motione cause primæ: idcōque, temoto influxu cause primæ, naturaliter cessat ab operatione, sicut celum naturaliter cessaret à motu, si Angelus motor cessaret ab impulsu illius. Cūn autem appetitus materialis non deriuetur in illam ab influxu formæ, remanet in absentia eius, immo magis inclinatur in eam: & ita vim pati potest, si ab eius receptione impeditur. Quod tamen negandum est si Deus istud efficeret ut causa universalis & supremum agens, quia tunc omnino sibi subjiceret materialm, & omnem illius appetitum innatum in obedientiale transmutaret.

166. Probatur adhuc tertio, & instatur exemplo grauis, putà lapidis in ære suspensi. Hic enim, supposita tali detentione, nullum matum elicit in contrarium, quo illi resistat, sed solam potentiam, seu grauitatem seruat ad descendendum abscesso fune, quo detinetur: & tamen ex communi sententia, vis illi infertur in tali detentione: ergo ad violentiam non requiritur resistentia, & renitentia in actu secundo, sed sufficit in actu primo, ratione cuius dicitur illa detentio esse contraria natūram.

Simili ergo ratione, licet voluntas nequeat operari, sine concurso Diuino: neque in actu secundo repugnet cessationi actus impediti, nullumque conatum exerceat in contrarium: tamen violentiam patitur in suspensione talis actus: quia petit ex natura sua in actu primo, illum elicere, & concursum ad illum eliciendum requisitum: sicut lapis petit deorsum tendere. Quamvis ergo impeditur defectu concurso, non sècùs ac lapis ratione detentionis, dici debet violentiam pati.

167. Respondeo, negando paritatem. Lapis enim in æreensus, aut detenus conatur in contrarium, & tali detentioni renitentur vnde sèpè funem abrumpit. Et hoc experientia constat, dum lapi manu detinetur; grauitat enim in actu secundo, & deorsum ferri conatur: ac proinde in tali detentione violentiam patitur.

Non sic autem contingit in voluntate, aliæque causa creata. Cessante enim concursu Diuino, non conatur in contrarium, nec inclinationem actualem habet ad agendum, sed ab utroque naturaliter cessat, ut diximus numero 65. ita ut non tantum executio actus naturaliter suspendatur per subtractionem concursus, sed etiam volitio & conatus ad talem actum habendum. Ideoque nulla sit illi violentia, quia ad illam non sufficit inclinatio in actu primo, eo quod haec est indifferens ad actum, & non actum: & si detur concursus, tendet in actum: si concursus devenietur, propendebit ad cessandum.

168. Secunda vero sententia probari solet ratione primâ fundamentali, quam tetigimus numero 160. Illud non est violentum, quod est conforme naturali voluntatis inclinationi, & exigentia: sed non operari, & cessare ab actu, cessante concursu Diuino, conforme est voluntatis inclinationi, & exigentia naturali: ergo cessare ab actu, cessante concursu Diuino, non est violentum voluntati. Major est nota, & minor facilè suadetur. Voluntas enim & quævis alia causa creata naturaliter subordinatur causæ primæ, ita ut nequeat operari absque eius influxu: ergo, cessante tali influxu, sequitur cessatio ab actu, ex intrinseco naturæ principio, sicut cessatio lucis in aëre, cessante luminoso, & motus in cœlo, cessante impulsu Angeli motoris, sequuntur naturalia aëris, & cœli principia. Ac proinde voluntas nullam habet inclinationem ad agendum, nec ullum conatum ad operandum, sublatâ Dei influentiâ: & consequenter nullam patitur violentiam in cessatione actus, sublato hujusmodi ad agendum necessario.

169. Respondeo negando minorem. Nam defectus concursus Divini ad operandum requisiti, quando voluntas est in procinctu ad operandum, ut quando actu desiderat elicere aliquem actum particularem circâ aliquod objectum, est contraria naturalia voluntatis principia, juxta communem naturæ ordinem: quia talis actus est illi debitus, & ad illum est determinata in actu primo, cum habeat omnia ad operandum requisita: ut est voluntas beati clare videntis Deum. Nam concursus diuinus non se tenet ex parte actus primi, contraria quem solum intelligitur fieri violentia; sed est tantum necessarius ex parte actus secundi; & cum desit quando voluntas illum exigit ex interno principio, in actu primo completere constituto, non potest non inferti violentia tali principio.

170. Probatur secundò: quia, si Deus auferret grauitatem à lapide dum sursum detinetur, non conaretur ipse deorsum tendere, nec consequenter detineretur tunc violenter in loco superiori, quia nullam haberet inclinationem ad motum deorsum. Ergo similiter, si

Deus, relicti gravitate in tali lapide, subtraheret concursum ab illo, ne deorsum ferretur, manerer sine violentia in illo loco superiori. Pari ergo ratione, subtrahendo à voluntate concursu Dei actuali ad operandum, cessaret ipsa absque illa violentia ab omni operatione.

171. Respondeo, negando, lapidem non passurum violentiam in utroque casu. Licer enim sublatâ ab eo gravitate, non conaretur tunc deorum auctu, quia conatus actualis oritur a lapide mediâ gravitate: tamen hoc esset contraria naturalem, & interaum formæ impetum, quæ gravitatem exigit, & in lapide efficit. Si autem, manente gravitate, Deus concursum suum denegaret ad motum deorsum, non minus esset violentum lapidi priuati motu, quia esset contraria internum impetum gravitatis, quæ esset in promptu, & parata ad mouendum deorsum. Vnde Aristoteles lib. 2. Eudemiorum, c. 8. circâ medium ait: quando foris quipiam præter impetum intrinsecum moverit sedarunt, id vi fieri affueramus.

172. Probatur adhuc tertio: omnia agentia creata habent rationem instrumenti respectu Dei, ut docet sanctus Thomas 2. contraria Gentiles, c. 21. in quarto argumento. Et libro 3. c. 100. ratione 2. eo quod nullum agens creatum potest agere nisi mouetur a primo agente, sicut instrumentum non potest aliquid efficere absque actuali motione cause principalis. Ergo, sicut cessante motione cause principalis, instrumentum cessat naturaliter, & absque violentia ab omni operatione: ita voluntas, cessante Dei concursu, cessabit naturaliter, & absque violentia ab omni actu.

173. Respondeo, hoc argumentum procedere ex suppositione pæmotionis Physicæ Thomististarum, quam autores oppositi non admittunt: & ita nihil contraria ipsos concludit.

Deinde: admissa tali pæmotione in bono sensu, de quo fuisse egimus q. 7. lib. 2. Physicorum, nihil etiam urget: quia talis pæmotion in agentibus necessarijs consistit in naturali inclinatione, & determinatione eorum ad suos effectus, positis pærequisitis. In voluntate autem consistit in inclinatione, quam illi dedit ad bonum in communi. Vel, si debet aliquid aliud auctu per motum transiuntis illis adjici, si Deus illis hoc deneget quando ex suis intrinsecis principijs, & naturali inclinatione illud exigunt, sit illis violentia in suspensione actus, & negatione talis motionis.

Tertio: multa sunt instrumenta, quæ non indigent actuali motione cause principalis, ut calor separatus ab igne; hic enim producit ignem absque motione ignis in cuius virtute agit. Vnde, quamvis instrumentum propriè dictum, ut securis respectu artificis, non pa-

tatur vim, in cessatione actionis, quando ab eo non mouetur; tamen alia instrumenta, quæ ex propria natura vim actiua habent, & separata agunt, possunt vim pati quando sunt in procinctu, & inclinazione proxima ad agendum, si illis denegetur concursus, ex communione naturæ ordine debitus.

174. Denique agentia creatæ dicuntur instrumenta Dei propter necessariam subordinationem, quam habent ad ipsum in essendo, & operando, quatenus nec subsistere possunt, neque agere nisi dependenter à Deo; non verò quod sint causæ instrumentales dum producent effectus, qui per se actionem eorum non excedunt. Et ita intellegit sanctus Thomas. Nam in primo loco tantum loquitur de aliquo particulari individuo respectu naturæ totius speciei, putat de Platone respectu naturæ humanæ ut sic, cuius non potest esse causa principialis, alioquin posset eam in seipso producere; quod in Physicis explicavimus. In alio autem loco agit de creatiæ agentibus, ut assumuntur ad agendum aliquid supra vires, & vitræ naturales inclinationes; sed per hoc non prohibetur quin moueri possint contraria naturam sibi propriam, quamvis, habitâ ratione potentiarum obedientialis, non debeant dici vim pati.

### TERTIA PARS SECTIONIS.

#### *De violentia voluntatis in actibus imperatis.*

175. Constat ex dictis libro 4. de anima, alijsque in locis plurimis, & adhuc quæstione tertia sequenti planius dicitur, voluntatem reginam esse aliarum potentiarum, & tale dominium in illas habere, ut multos actus illis imperare possit, easque ab ipsis compescere, ut potentiae motrici ambulare, manui scribere, oculis legere, & ab ipsis actionibus cessare, vel abstinere. Imò sibi ipsi per unum actum potest alium imperare, sicut ex intentione finis imperat sibi etationem modiorum, quæ ad consecutionem finis conducunt.

Quæritur ergo in præsenti loco, virum voluntas pati possit violentiam in actibus ab ipsa imperatis, siue sibi, siue alijs potentias. Voluntas enim non tantum vult, corpus, v. g. mouere, sed etiam vult, se aliquem actum elicere, putat etiam amoris, actum vindictæ, &c, qui actus in ipsa re cipiuntur, & ab ipsa sibi imperantur.

176. Quod spectat ad actus imperatos, quos voluntas sibi ipsi imperat, & in se elicit, potest tripliciter intelligi, ipsam cogi & violentiam pati. Primo, si cogatur elicere actum contrarium, aut diuersum ab eo quem imperat & vult, ut si velit elicere actum amoris, & cogatur elicere actum odij, aut aliud quemcunque, quem positiue vellet non elicere.

Secundo: si Deus aliquem actum infunderet voluntati, ipsa non cooperante ad illum, sed positiue renidente per alium actum, quo nollet illum sibi infundi, ut si infunderetur illi actus amoris erga inimicum, quem desideraret non habere in se.

Tertio: si cogatur cessare ab actu illo, aut non elicere actum illum, quem sibi imperat.

177. Si intelligatur hoc tertio modo: respondendum est conformiter ad dicta in secunda sectionis parte. Quia enim nulla causa creata potest Physicè influere intrà voluntatem, sed Deus solus, ut rectè ait sanctus Thomas i. p. q. 1 ii. a. 2. consequenter nulla causa particularis potest directè impedire actum voluntatis, sed tantum indirectè, putè subtrahendo objectum, aut turbando vires sensitivas, aliquo modo eam mediæstrè distrahendo. Solus ergo Deus potest voluntatem impedire ne eliciat aliquem actum per subtractionem concursus. Vtrum verò tunc possit illi violentiam inferre, colligendum est ex parte illa secunda hujus sectionis, quibusdam id affirmantibus, alijs id negantibus.

178. Si verò illatio violentiaz intelligatur fieri secundò modo, exsimiat Vasques in i. 2. disputatione 26. capite 2. conclusione 2. tunc reuera vim aliquam inferri voluntati, quia contra internum impetum quasi imperij, tales actum reciperet. Et manifestum violentiaz indicium esset tristitia, quam ex illo actu infuso coaciperet: quia, ut diximus numero 131. violenta sunt molestia. Hæc tamen violentia non faciet voluntati ut est præcisè receptiva; quia, ut sic, est naturaliter indifferens ad quamcumque formam accidentalem, sicut materia prima est commune omnium subjectum. Fieret ergo vis illa voluntati, quatenus intelligitur informata, & præuenta actu imperij oppositi: si ergo si materia reciperet formam aliquam habens contrarias dispositiones pro alia..

Hoc eodem modo fit violentia voluntati per actus subitò ab ipsa elicites, qui primò primi vocari solent. Licet enim, quatenus elicitives ab ipsa procedunt, voluntarij censeantur; prout tamen eos nollet habere, sunt inuoluntarij, & repugnantes imperio, & volitioni eius, & respectu eius aliquo modo violenti.

Et iste modus dicendi est yadè probabilis. Si enim voluntas dicitur

pati violentiam, quando actus aliarum potentiarum, quos ipsis imperat, impediuntur; quia tunc, contra conatum internum eiusdem voluntatis impeditur executio, & effectus imperij illius: quidni diceretur vim pati, quando contra impetum imperij sui infunditur actus, quem habere nolle.

179. Denique: si violentia intelligatur fieri primo modo, ita ut voluntas compellatur elicere aliquem actum, quem nolle elicere, aut diuersum ab eo, quem sibi imperat: communis opinio est voluntatem non posse vim pati in hujusmodi actibus, quos ipsa elicit; quia, licet sint contrarij, aut diuersi ab actibus, quos sibi imperat, non sunt tamen contra internam eius inclinationem, ut patet ex dictis in prima parte sectionis. Cum enim omnis actus, a voluntate clicitus, sit quaedam actualis inclinatio eius in objectum, procedens a principio intrinseco cum cognitione, non potest illi violentiam inferre. Et cum omnis eiusmodi actus debeat esse, aut nolle aut velle, si voluntas pateretur tunc violentiam in ijs elicendis, nolens vellet, aut volens nolle, quod includit contradictionem, ut ex Scoto diximus numero 146.

Vnde sanctus Thomas q. 22. de veritate, a. 5. in fine ait: cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere, ut voluntas aliqua velit, & inclinatio eius non sit in illud. Et ita non potest contingere, ut voluntas aliquid coacte, vel violenter velit. Et a. 8. initio: quantumcumque voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud: cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid, est inclinari in illud: coactio autem, vel violentia est contraria inclinationi illius rei, que cogitur.

180. Si tamen predicti actus essent contrarij, & simul essent in voluntate, quamvis non essent contra impetum natuum eius, nec impetum imperij, possent tamen dici violenti sibi inuicem: quia unus maneret cum alio contra proprium impetum, & conatum: sicut, si in eadem materia essent duæ formæ oppositæ cum suis dispositionibus contrariis, una vim pati diceretur ab altera: quia, cum altera alteram ex vi sua nativa, & naturali suâ inclinatione expellere conaretur, unus maneret in eodem subjecto contra impetum, & exigentiam alterius, quamvis, habitâ ratione ipsius materiæ, quæ omnes formas indifferenter aspicit, nulla dicenda esset vim illi inferre.

181. Quoad alteram partem propositæ difficultatis, utrum, scilicet, voluntas pati possit violentiam in actibus imperatis alijs potentij, communis etiam opinio est, quod in illis vim pati possit. Et hoc ex prefœ afferit sanctus Thomas I. 2. q. 6. a. 4. his verbis: duplex est actus voluntatis, unus quidem, qui est eius immediaç, velut ab ipsa elicitur;

cius scilicet velle: aliis à voluntate imperatus, & mediante alia potentiā exercitus, ut ambulare, & loqui.. Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur: sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis non potest ei violentia inferri.

Ratio hujus rei videtur manifesta. Siue enim aliae potentiae impediunt à suis actionibus, siue ad alias actiones moueantur ab alijs agentibus contrā imperium, & internum voluntatis impetum, & actiones illarum, & priuatio aliarum sunt à principio extinseco existente actu voluntatis in contrarium, & tenitente: ac proinde habent rationem essentialē violenti respectu voluntatis, & subordinantur imperio illius. Quatenus enim illae potentiae sunt executiæ imperij voluntatis, & nam illi obediunt, atque ministrare, sunt veluti extensio quaedam voluntatis, & continuatio illius, quæ proinde dicitur vim pati in aliquo sui, hoc est, in executione sui in perij, & sui voliti, licet prædictæ operationes, vel earum cessationes non sint contrā propriam inclinationem potentiarum suarum: quia haec sunt earum priacipia intrinseca elicita, & capaces sunt naturâ iuxta, tūm operationum, tūm cessationis earum, ut oculus videre, & non videre, intellectus cognitionis, & cessationis ab illa, etiam contra voluntatis imperium.

## SECTIO SEPTIMA.

### *De violentia quæ contingere potest in aliis creaturis.*

182. **S**atis experientia compertum est, inter res creatas posse alteram ab altera violentiam pati, & contrā propriam inclinationem ad multa compelli, non solum inter eas, quæ sensu carent, sed etiam in animatis, & rationalibus. Ideò solum hic examinabimus, utrum non solum voluntas, de qua haec tenus egimus, sed etiam aliæ creature possint violentiam pati à Deo in suis operationibus, vel earum cessatione?

Circum quod duplē inuenio sententiam auctorum. Alteram mōdius defendit. Vetus disputatior e. 1. in t. 2. c. 4. scilicet ens creatum non solum ab alio ente creato, sed etiam à Deo ipso posse vim

pati. Fieri namque potest, inquit, ut homo à Deo impellatur, vel trahatur in unam partem, & ipse homo conetur manibus & pedibus in contrariam ire, aut de loco non moueri, sicut unus homo alteri trahenti renititur, & Loth Angelo resistebat, à quo extrahebatur de Sodomis. Tunc enim esset motus quidam impressus passo ab extrinseco contrà internum imperium passi. Et eodem modo posset Deus hominem detinere in loco, ut ibi quiesceret, cum homo vi suâ conatur inde discedere, sicut Iacob cum detinebatur ab Angelo, aut Angelus ab ipso. Et si Deus eleuaret lapidem sursum, nulla est ratio, cur in lapide non esset tunc impetus interius ad motum deorsum, non secùs ac si detineretur ab homine: ergo talis detentio non esset minus violentia, si fieret à Deo, quam si fieret ab homine.

183. Secunda sententia est opposita, & communis Thomistarum, nullam creaturam posse vim pati in eo quod Deus in ipsa facit, sed totum hoc esse illi naturale.

Porest autem probari in primis auctoritate sancti Augustini lib. 26. contrà Faustum Manichæum, c. 3. tomo 6. vbi ait: *Deus creator, & conditor omnium creaturarum, nihil contrà naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, à quo est omnis modus, numerus, & ordo naturæ.*

184. Accedit auctoritas sancti Thomæ multis in locis. Nam q. 1. de potentia, a. 3. ad 1. hæc habet: *quidquid Deus in rebus facit, non est contrà naturam, sed est ei natura, eo quod ipse est conditor, & ordinans naturæ.* Et paulò infra: *omnes creature quasi pro naturali habent, quod à Deo in eis sit.* Et proper hoc in eis distinguitur potentia duplex, una naturalis, ad proprias operationes, vel motus; alia, que obedientia dicitur ad eum, qua à Deo recipiunt.

Quæstione item sextâ de potentia, a. 1. ad 17. sic ait: dicendum quod in re qualibet naturali est naturalis ordo & habitudo ad causas operes superiores. Et inde est quod illa quæ sunt in corporibus inferioribus ex impressione cœlestium corporum, non sunt violentia, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferiorum corporum ut patet in fluxu, & refluxu maris qui sequitur motum Luna. Et muliò minus est violentiam quod à Deo sit in ipsis inferioribus.

185. Idem inculcat libro 3. contrà Gentiles, c. 100. ratione 3. his verbis: *motus, qui sunt in ipsis inferioribus corporibus ex impressione superiori, non sunt violenti, neque contrà naturam, quamvis non videantur conuenientes motui naturali, quem corpus inferior habet secundum proprietatem sua formæ.* Non enim dicimus quod fluxus & refluxus maris sit motus violentius, cum sit ex impressione cœlestis corporis licet motus naturalis aqua sit solum ad unam partem, scilicet ad medium.

Mulio igitur magis, quidquid à Deo sit in qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contrà naturam.]

186. Multas autem rationes afferit sanctus Doctor in illo capite ad istud, osfirmandum, & initio quidem capituli sic ait: *cum Deus sit actus, unus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, saperet quod Deus compareatur ad omnia sicut mouens ad motum, & actuum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contrà naturam simpliciter, et si fit aliquando contrarium particulari formae... Quidquid igitur à Deo sit in rebus creatis, non est contrà naturam, et si videatur esse contrà ordinem proximum alicuius nature.*

Deinde ratione 5. sic probat: *omnes creature comparantur ad Deum, sicut artificata ad artificem: unde tota natura est sicut quoddam artificiatum diuina artis. Non est autem contrà rationem artificij, si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit: neque ergo est contrà naturam, si Deus in rebus natura libus aliter operetur aliquid, quam consuetus cursus natura habet.*

187. Confirmatur ex his quæ habet i. p. q. 60. a. 5. vbi docet, Angelum naturali dilectione plus & principalius diligere Deum, quam seipsum, alioquin naturalis dilectio esset peruersa: quia unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam est, hoc ipsum quod est alterius est: ideoque principalius, & magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Ut patet in his quæ naturaliter aguntur. Nam pars naturaliter se exponit ad conseruationem totius, ut manus absque deliberatione se exponit ictui ad conseruationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, virtuosus ciuis exponit se mortis periculo pro conseruatione totius reipublicæ: & si homo esset pars naturalis reipublicæ, hæc inclinatio esset ei naturalis.

188. Quia ergo omnis creatura, secundum id quod est, naturaliter Dei est, sequitur quod majorem habeat inclinationem ad obediendum Deo, & ad omne id quod à Deo sit in ipsa, vel per ipsam, quam ad id quod ipsi conuenit secundum propriam formam, & inclinationem particularem: nulla ergo violentia potest illi fieri à Deo, quia violentum debet esset contrà inclinationem eius, quod dicitur, vim pati: talis autem inclinatio, quam habet creatura ad obediendum Deo, principalior est & fortior, quam quæ illi conuenit justa particularem naturam ad proprios effectus. Vnde dicitur Sapientia 16. 23. ignis propriæ virtutis oblitus; & ratio redditur: *creatura enim tibi factori deserviens, lenior sit ad beneficiendum pro his, qui in te confidunt. Ut ostendatur particularem illam creaturarum inclinationem,*

naturalem potentiam, quasi esse sepitam, quando Deus potentiam obedientiali earum vult ut ad effectus oppositos. Quod idem sanctus Thomas dixit supra de omnibus motibus, qui in ipsis corporibus contingunt ex impressione coelestium, ut in fluxu, & refluxu maris; in ascensu aquae ad vitandum vacuum, &c.

Igitur fortior illa & principalis inclinatio competit creaturæ, vt est pars vniuersi, vel ut est ens à Deo creatum, & participatum, in omnibus illi summè subditum. Altera vero minor, & minus principalis illi competit, quatenus est talis naturæ particularis, putà corpus graue, &c. Vnde Vasques ad hæc rectè non attenderat, quando numero 29. loci supra citati dixit, distinctionem illam duplicis inclinatio-  
nis in rebus creatis, esse vulgarium Philosophorum figmentum.

189. Prædictis tamen non obstantibus, dicendum existimo, nec debent distiteri Thomistæ, si hujusmodi inclinatio particularis integra maneat in suo naturali vigore, & tenitur atque repugnet motui, aut effectui, qui à causis superioribus, etiam ab ipso Deo im-  
primitur, talem motum esse violentum, saltem secundum quid.

Ratio videtur manifesta: quia violentum est, quod est à principio ex-  
trinseco, passo non conferente vim: sed talis motus, putà fluxus, & re-  
fluxus matis, & ascensus aquæ ad vitandum vacuum, est à principio  
extrinseco, nimirum à cælis, ipse aqua nihil conferente, immo re-  
pugnante, & renidente, vt constat ex eo quod aqua per fistulam  
respiratione attracta grauitat, & quod plus ascendit, eò magis fistula  
manum grauat. Item, aues volando lassantur, & animal saltando, aut  
crura leuando fatigatur, ob contrarium nisum & impetum, quo deor-  
sum feruntur: ergo, negari non potest quin motus illi violenti sint.  
Et idem contingere, si à Deo, simili ratione mouerentur, renidentia  
prædicta, atque repugnantia persecuerante, quia eadem est omnino  
ratio, & utrobique principia essentialia violentiae reperiuntur.

190. Dixi, saltem secundum quid: quia duæ prædictæ inclinationes  
sunt subordinatae, ita ut principalis & magis fortis inclinatio sit illa,  
quæ creatura propendet ad obediendum Deo, aut ad sequendam im-  
pressionem causarum vniuersalium pro bono communi naturæ vni-  
uersalis, quam sit illa, quam fertur in bonum proprium, & vim natu-  
ræ sui particularis sequitur: ideoque, licet ex inclinatione illa prædo-  
minante, & principali, motus illi censi debent simpliciter natura-  
les, sunt tamen violenti secundum quid, quatenus particularis illa in-  
clinatio illis renititur ac repugnat. Pari quippe ratione avis secundum  
quod avis est, seu animal alatum, naturaliter sursum ascendit, licet  
secundum quod est corpus graue, deorsum feratur, & rali ascensui  
renitatur. Et homini naturalis est motus progressivus, & pectus ele-

uatio, in quantum est viuens & animal, licet sit illi violentia, in quantum est corpus grave.

191. Hæc nisi videntur satis luculenter expressa in allatis diui Thomæ textibus, & probationibus. Ut enim rectè adiuit Ferrariensis super 100. illud caput tertij contrà Gentiles ad rationem primam, aliquid dicitur esse simpliciter, & vniuersaliter contrà naturam, quando est contrà omnem ordinem, & inclinationem cuiuscumque naturæ: esse verò contrà aliquam naturam particularem, quando est contrà illius ordinem, & inclinationem. Et id quod Deus facit in rebus, potest esse contrà aliquam naturam particularem in quantum est contrà inclinationem propriæ formæ alicuius naturæ; sed non est contrà naturam simpliciter, & vniuersaliter, cùm fiat secundum ordinem & dispositionem naturæ vniuersalissimæ, quæ est Deus, à quo vnumquodque suum proprium habet ordinem. Et ad hunc sensum, inquit, intelligitur conclusio diui Thomæ.

Ad rationem verò tertiam diui Thomæ, allatam numero 185. loquens de corporibus inferioribus: quod sit in ipsis, inquit, à corporibus cœlestibus, est naturale ipsis in quantum sunt cœlestium corporum instrumenta: naturale est enim instrumento, ut à principali agente moveatur: potest tamen esse innaturale in quantum sunt corpora talia, habentia ealem formam, & talem inclinationem, quæ est ad oppositum, sicut diemus de motu fluxus & refluxus maris.

192. Ut ergo nulla interueniat violenti ratio in prædictis motibus, & effectis, oportet ut tollatur tota inclinatio particularis, omnisque nisus, & conatus in contrarium. Et hoc ostendit sanctus Thomas multis in locis. Nam ia 2. sent. d. 25. q. vñica, a. 2. ad 1. sic ait: Deus operatur in voluntate, & libero arbitrio secundum eius indigeniam: unde etiam si voluntates hominis in aliud mutet; nihilominus tamen hoc sua omnipotentiâ facit, ut illud in quod mutatur, voluntarie velit; & stâ coactionis ratio tollitur.

Et expressius q. 22. de veritate a. 8. sub initium: cùm Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi succedat alia inclinatione, & ita quod prima auferatur, & secunda manet. Vnde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrariorum inclinationi jam existenti, sed inclinationi, que prius inerat; unde non est violentia, nec coactio. Sicut lapide, ratione sue gravitatis, inest inclinatio ad locum deorsum: bac autem in inclinatione manente si sursum projiciatur, erit violentia: si autem Deus auferat à lapide inclinationem gravitatis, & de ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum: & ita immutatio motus potest esse sine violentia; & per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat.

Quibus nihil clarus afferti potest ad demonstrandum quod diximus, & ad probandum opinionem Vasques non esse ex hac parte à veritate, aut à sancto Thoma alienam, præsertim cum potentia illa obediens, non sit aliquid actuum ex Thomistis, sed merè passuum, & à natura creaturæ indistinctum; ac proinde nullum nisum, aut impetum positivum habeat in contrarium. De quo libro 2. Phys. q. 5. sectione 2. fuscè egimus.

---

## SECTIO OCTAVA.

*De secunda inuoluntarij causa, nempe ignorantia.*

193. Ignorantia, prout aliquo modo pertinet aut aliquid consert ad rationem inuoluntarij, potest te habere tripliciter ad actum voluntaris, seu alium externum, qui dicitur ex ignorantia procedere; scilicet antecedenter, concomitanter, & consequenter, ut rectè docet sanctus Thomas 1.2.q. 6 a. 8. ideoque triplex distingui solet ignorantia pro re præsenti, nempe antecedens, concomitans, & consequens.

Ignorantia antecedens est, quæ antecedit tūm opus ipsum, quod ex ea dicitur fieri: tūm voluntatem ipsam, ita ut nulla voluntate, etiam implicitā posterior sit, sed omnino inuoluntaria. Ideoque dicitur inuincibilis: quia nullā morali diligentia tolli potuit, ex quo sit ut si omnino inuoluntaria. Hanc ignorantiam dicitur habere amicus qui occidit amicum, putans esse feram, si eam diligentiam adhibuit, quæ moraliter necessaria erat ad cognoscendum an fera esset, vel homo, antequam bombardam exploderet, & si sciuisse, non exploisset.

194. Ignorantia concomitans est quæ comitur tūm actum voluntatis, tūm opus ex eo consecutum. Et quia nec debuit, nec potuit tolli adhibitā morali, seu sufficienti diligentia, idē voluntaria non est: quia, item opus secutum non minus patratum fuisset si ignorantia non adfuisset, idē non est causa illius, sed merè per accidens se habet ad illud, cum nec ad operandum moueat, nec ab operatione remoueat. Talis est ignorantia cùm quis occidit inimicum emissā sagittā, putans se occidere feram; quem tamen non minus occidisset, si inimicum esse cognouisset.

195. Ignorantia consequens est quæ voluntatem consequitur, seu

actum volitionis: ac proinde voluntaria est, quatenus adhibita morali diligentia, tolli poterat, & debebat: ideoque dicitur ignorantia vinctibilis; atque inde sit, ut sit causa, cur aliquid fiat, quod non fieret, si talis ignorantia non adesset.

Solet autem diuidi in duo membra, scilicet in ignorantiam affectatam, & ignorantiam crassam, seu supinam. Affectata est, quae est directe volita, & expressè intenditur, ut liberius peccetur, ut cum quis non vult adire templum, ne audiat dies festos, aut jejunij indicatos ab Ecclesia: de quo Psalmista Psalmo 35. noluit intelligere, ut bene ageret.

Crassa vero ignorantia est, quae non intenditur quidem directe; sed tamen nulla adhibetur diligentia ut tollatur cum tolli debeat: ut cum rusticus aut alius quicumque non curat addisceret, quae scire potest & tenetur. His praenotatis

196. Dicendum est primò, ea quae fiunt cum ignorantia antecedente, esse simpliciter inuoluntaria. Est communis opinio; & ratio est clara: quia haec fiunt contrà inclinationem voluntatis, nec procedunt à principio cognoscente circumstantias actionis: ad rationem autem voluntarij omnino necessarium est ut non sit contrà internum voluntatis impetum, & ut procedat à principio cognoscente, ut patet ex dictis sectione prima. Adde quod causa eorum, scilicet ignorantia, nullo modo est voluntaria, cum non potuerit tolli per moralē diligentiam: ac proinde sunt inuoluntaria simpliciter, nec aliquid habent voluntarij admixtum, quia sic tollitur omne principium ad voluntarij rationem requisitum.

197. Dicendum est secundò, ea quae fiunt cum ignorantia consequente, esse simpliciter voluntaria. Est etiam communis sententia, & probatur: quia, qui vult causam, vult etiam effectum, quando causam tollere potest & debet. At qui operatur cum ignorantia consequente & vincibili, vult causam actionis, quae sequitur; quandoquidem non tollit ignorantiam, quam potest & debet tollere; quae ignorantia est causa actionis, quia, si scientia opposita adfuisse, actio non fuisset secuta, & ideo dicitur causa eius, quia remouet prohibens, nempe scientiam.

Negandum tamen non est, ea quae fiunt cum hujusmodi ignorantia, esse secundum quid inuoluntaria, ut docet diuus Thomas articulo octavo citato: vel quia talis ignorantia procedit motum voluntatis ad aliquid agendum, quae non esset, scientia praesente. Vel quia fiunt contrà internum voluntatis impetum, saltem virtualem, aut habitualem, qui auctu adesset, si ignorantia non impediret. Nihilominus, si hujusmodi ignorantia esset mixta ex concomitante, in qua placet

opus patratum, & quod non minus patratum fuisset, præsente scien-  
tiâ, tunc non causaret inuoluntarium secundum quid, ut patet, quia  
non esset contrâ inclinationem voluntatis, sed simpliciter volunta-  
rium.

198. Objicies: scientia est principium ad voluntarium omnino ne-  
cessarium: sed ignorantia consequens tollit scientiam, ut constat ex  
dictis: qui enim occidit amicum, non occidisset, si agnouisset: ergo  
tollit rationem voluntarij ab opere quod ex ipso consequitur.

Confirmatur ex eo quod illa, quæ sunt cum ignorantia anteceden-  
te, sunt simpliciter inuoluntaria, quia talis ignorantia auferit scien-  
tiam, quæ si adesset, talia non fierent: ergo, cum ignorantia conse-  
quens auferat quœque scientiam, quæ si adesset, opus non fieret, de-  
bet simili modo causare inuoluntarium simpliciter.

199. Respondeo distinguendo majorem: scientia est omnino necel-  
saria ad voluntarium: *scientia actualis* nego; *actualis*, vel *virtualis* & *in  
causa*, concedo. Vnde, quamvis talis ignorantia tollat scientiam actua-  
lem; tamen, quia ipsa ignorantia, seu *carentia cognitionis* *actualis*  
voluntaria est vel directè in se, vel indirectè, & in causa, & ita auferit  
voluntariè principium voluntarij, nempe scientiam; ideo perinde se  
habet voluntas ac si operaretur ex scientia. Et præterea illud, quod  
agit, est indirectè & virtualiter cognitum in causa: talis autem cogni-  
tio sufficit ad causandum voluntarium simpliciter.

Ex quo patet solutio ad confirmationem. Est enim disparitas inter  
ignorantiam antecedentem, & consequentem, quod illa non sit vo-  
luntaria, neque formaliter, neque virtualiter, neque supponat ali-  
quem voluntatis actum, in quo tamquam in cœla censeatur volita.  
Ista verò est voluntaria aut formaliter, aut virtualiter, quatenus supponit  
actum voluntatis, in quo, ut in causa, continetur, ut patet ex dictis.

200. Dicendum est tertio, ea, quæ sunt cum ignorantia concomi-  
tante, non esse voluntaria, quando sunt, nec inuoluntaria, sed tan-  
tum non voluntaria. Ita diuus Thomas articulo 8. citato, & alij com-  
muniiter post Aristotelem 3. Ethic. c. 2.

Ratio primi est, quia, quæ sunt voluntaria, debent esse à principio  
interno cum cognitione: ibi autem deest cognitio, non solum aqua-  
lis, sed etiam virtualis & in causa; quia, quod sic cum tali ignora-  
ntia supponit adhibitam fuisse omnem diligentiam requisitam ad  
cognoscendum objectum, seu effectum secutum, cuius contrarium  
accidit in ignorantia consequente, ut dictum est numero præcedenti.  
Addo, quod voluntas nullo modo imperat talem effectum, pura oc-  
casionem inimici, cum homo non putet ibi esse: ergo non potest illi  
tribuere rationem voluntarij.

201. Ratio secundi est, quia, ut aliquid sit propriè inuoluntarium, debet esse contrà inclinationem, & internum impetum voluntatis actualem, aut virtualem: vnde vocatur inuoluntarium positiuè, seu contrariè. Quod autem non est sic contrà inclinationem, & impetum voluntatis, sed puram dicit negationem voluntarij, dicitur inuoluntarium negatiuè, seu contradictoriè, & melius vocatur non voluntarium, quam inuoluntarium.

Cùm ergo in ignorantia concomitante voluntas ità affecta sit, vt si scientiam oppositam haberet, libentius operaretur, effectus non potest esse contrà inclinationem eius actualem, aut virtualem, sed potius adest inclinatio virtualis in illum, cùm gaudeat de facto, postquam cognovit: sequitur ergo tale factum, esse non voluntarium in principio; in fine autem voluntarium, seu volitum.

De his ità loquitur Aristoteles, c. 2. citato: qui namque ob ignorantem aliquid egit, & non fert molestè, se illud egisse sponte quidem suâ non egit, quod nesciebat; non tamen egit iniustus, quippe cùm non doleat ob id ipsum. Et Gregorius Nyssenus 5. Philosophiae, c. 2. eorum, qua per ignorantiam sunt, duæ sunt species; una quidem non voluntaria; altera verò inuoluntaria. Vbi per primam intelligit ignorantiam comitantem, & per alteram, ignorantiam antecedentem.

202. Objicies primò: quando subjectum aliquod aptum est ad recipiendam formam, & eius priuationem, necesse est ut alterum illi insit; sicut necesse est hominem esse vel videntem, vel cœcum: & male dicetur videns, vel non videns, ut alias declaratum est libro 4. Logicæ q. 7. numero 17. Sed actus qui fit cum ignorantia concomitante, putè occisio amici, est aptus ad rationem voluntarij, & ad eius priuationem, hoc est, ad rationem inuoluntarij, quia est actus humanus: ergo necessariò debet esse voluntarius, vel inuoluntarius. Male ergo dicitur non voluntarius: quia non datur medium inter formam & priuationem in subjecto apto.

203. Respondeo negando minorem. Non enim omnis actus humanus sub quacumque ratione spectatus, aptus est ad rationem voluntarij, & inuoluntarij: quia, si fiat absque cognitione & scientia necessaria, cuiusmodi est actus cum ignorantia concomitante, deest illi aliquid necessarium, ut illi conueniat ratio voluntarij, aut inuoluntarij: sed datur ratio quædam media inter utrumque, scilicet ratio non voluntarij: sicut lapidi non conuenit ratio videntis aut cœci, sed non videntis.

204. Objicies secundò: quod fit cum ignorantia consequente est inuoluntarium secundum quid, ut diximus conclusione secunda: ergo quod fit cum ignorantia concomitante est voluntarium faltem

secundum quid: & ita malè assertimus simpliciter non esse voluntarium, seu esse non voluntarium. Probatur consequentia: quia idē dicimus primum illud esse inuoluntarium secundum quid, eo quod voluntas operando, sic affecta est, quod si adesset scientia, non operaretur: ergo ex opposito, cū voluntas operando cum ignorantia concomitante, sic affecta sit, quod libenter operaretur, si scientia adesset, oportet ut effectus sit secundum quid voluntarius: contraria quippe eiusdem causæ dispositiones inducunt contraria accidentia.

Confirmatur: quia volitus conditionata sufficit ad denominandum effectum secundum quid voluntarium: sed qui emittit sagittam inferam, habet hanc volitionem, si hic adesset inimicus, libenter illum occiderem: & ad minus habet volitionem, & inclinationem habitualem illum occidendi: ergo effectus secutus cum ignorantia concomitante, est ad minus secundum quid voluntarius.

205. Respondeo ad primum, negando paritatem. Ratio est, quia ad rationem inuoluntarij, sufficit quod sit contrà inclinationem voluntatis, etiam si nulla adsit cognitio, ut contingit in effectu, qui ex ignorantia consequente prouenit. Ad rationem autem voluntarij, etiam secundum quid, aliqua exigitur cognitio, quæ deest in operante cum ignorantia concomitante.

206. Ad confirmationem negandum est sufficere volitionem conditionatam alicuius effectus ad hoc ut voluntarius dicatur, nisi adsit aliqua illius cognitio: nullo enim modo potest aliquis tendere in effectum, etiam cum conditione illa, si illum omnino ignoret. Vnde, si quis nullo modo credit, aut scit, ibi latere inimicum, dum sagittam emittit, occisio inimici non potest dici illi voluntaria: quia nullatenus illam sibi imperat, nec ex vi talis voluntatis in illam influit, sed merè per accidens & concomitanter se ad illam habet. Et multò minius ad hoc sufficit voluntas habitualis: ex illa quippe solùm potest aliqua actio denominari voluntaria habitualiter, seu in potentia, non vero in actu.

Constat, ergo ignorantiam concomitantem non esse causam effectus cum illa conjuncti, secundum substantiam, aut aliquid posituum illius, quia si adesset scientia, quam remouet, non minus producetur: sed est tantum causa illius quod ad aliquid negatiuum, hoc est, quod ad rationem non voluntarij.

## SECTIO NONA.

*De duabus ultimis inuoluntarij causis, metu,  
& concupiscentia.*

207. **A**duertendum est, aliquid fieri posse dupliciter ab eo, in quo metus reperitur. Primo, ita ut illud, quod fit, non fieret, si metus non adesset. Secundo, ita ut fieret, etiam si metus non adesset, v. g. quando aliquis projicit merces in mare metu naufragij, operatur primo modo: non enim projiceret, si metus naufragij non adesset: ideoque talis projectio dicitur fieri ex metu, vel per metum; & metus dicitur habere se causaliter ad illam, quia est vera causa mouens hominem ad huiusmodi projectionem.

Secundo autem modo operatur ille, qui furatur, timendo ne capiatur a satellitibus: absente enim metu, non minus furaretur, immo libentiis. Et quae hoc modo fiunt, dicuntur fieri cum motu, & motus non causaliter, sed solùm concomitanter dicitur tunc se habere ad actionem, quae fit, quia in illam non influit, nec est causa mouens ad illam, sed aliud adest motuum impellens: sicut, cum Martyres fidem Christi cum metu mortis confitebantur, metus non erat causa impellens, immo potius retrahens, sed amor Dei, & obedientia eos ad id mouebat. His prænotatis

208. Dicendum est primò: ea, quae fiunt cum metu, esse simpliciter voluntaria. Ratio per se patet: fiunt enim à principio intrinseco cognoscente: & metus nullo modo influit in illa, sed solùm se habet concomitanter, & veluti per accidens. Imo indicat fortiorē voluntatis inclinationem, vt pote quae ab opere non retrahitur, etiam à metu, fatis s̄p̄e magno. Negandum tamen non videtur, quin hujusmodi metus aliquid inuoluntarij causet in his, quae eo comitante fiunt: si enim non adesset, libentiis fierent: ideoque nonnihil retrahit & deterrit voluntatem ne sibi aliquid mali inde proueniat.

209. Dicendum est secundò: ea, quae fiunt ex metu seu per metum, esse etiam simpliciter voluntaria, licet aliquid inuoluntarij admixtum habeant. Ita Aristoteles 3. Ethic. c. 1. sanctus Thomas 1. 2. q. 6. a. 6. & alij communiter. Vnde dici solet mixta ex voluntario, & inuoluntario. Id enim quod per metum agitur, inquit sanctus Thomas, in se consideratum, non est voluntarium; sed fit voluntarium in casu, scilicet

sicut ad vitandum malum quod timeatur. Quia igitur sunt à principio intrinsecō, cognoscētate singula, voluntaria sunt: quia verò sunt repugnante aliquo modo voluntate, sunt aliquo modo inuoluntaria: ac proinde mixta ex voluntario, & inuoluntario.

Præterea: actiones specificantur ab objecto, & motu: in his autem, quæ ex metu sunt, objectum & motuum sunt voluntaria. Nam, quando aliquis projicit merces in mare, metu naufragij, motuum eius est vitæ conseruatio, quæ sine dubio voluntaria est, seu directè volita, & per se intenta à principio intrinseco cognoscētate circumstantias actionis.

210. Quia autem, sublato metu, & periculo majoris mali, tales actiones non fierent, & secundum se sunt contrà inclinationem voluntatis: *simpliciter enim*, inquit Aristoteles, *nemo suas fortunas ejicit sponte*; ideo sunt inuoluntariæ secundum quid. Quapropter, inquit ibidem Philosophus, *mixta sunt ista actiones, spontaneis tamen magis sunt similes*. Et hoc est esse voluntarias simpliciter, & secundum quid inuoluntarias. Simpliciter quidem voluntarias, secundum quod sunt in actu, & ut hic & nunc à principio intrinseco cognoscētante sunt, propter timorem periculi, & ut accipiuntur tamquam impedimentum maioris mali. Secundum quid, autem, inuoluntariæ, quatenus scilicet, considerantur extrà hunc casum, ait sanctus Thomas: quia *projectio mercium, sublatâ tempestate, voluntaria non est*.

Quando, autem, sanctus Doctor 2. 2. q. 142. 2. 3. circà medium, ait ea, quæ sunt per timorem, non esse simpliciter voluntaria, sicut ea, quæ per delectationem sunt: sicut particulam *simpliciter, pro omnino, seu totaliter*: ideoque ait: *non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in 3. Ethicō*. Cùm verò in 1. 2. dicit esse simpliciter voluntaria, sicut *simpliciter, pro præcipue, & magis*: quia, quando aliquod subjectum duplice qualitate afficitur, ab illa denominatur simpliciter, & absque addito, à qua magis afficitur: ab alia vetè cum addito, & secundum quid: sicut Æthiops dicitur simpliciter inger, albus verò secundum quid, hoc est, secundum dentes.

211. Coeterum, quando dicimus opera ex metu facta, esse ex voluntario, & inuoluntario mixta, sensus non est utramque rationem in ipsis à metu causari: quia, cùm inter se sint oppositæ, nequeunt ab eodem principio oriiri: sed sensus est, metum esse causam alicujus actus, seu operis, in quo reperitur utramque illa ratio: sicut, dum homo saltat, motum efficit, in quo reperitur ratio naturalis & ratio violenti, quarum illa procedit à virtute motrice, ista verò à gravitate. Simili quippe modo metus naufragij causat proiectionem mercium, quæ voluntaria est, prout oritur à principio intrinseco cognoscētante, &

inuoluntaria, vt est contrà inclinationem voluntatis, si secundùm se spectetur.

Contingit tamen s̄pē hujusmodi actiones non esse mixtas ex voluntario, & inuoluntario, quando, scilicet, metus non est causa totalis earum, sed tantu m̄ partialis; itā vt, licet ad eas impellat, fierent tamen, etiam si metus abesse: quia tunc non sunt contrà inclinationem agentis, ac proinde simpliciter voluntariæ sunt tūm ex parte principij agentis, tūm ex parte metus impellentis, vt cūm cuiquam patrato ad furandum aliquis mortem minatur, nisi furetur.

212. Objicies: transgressio legis facta ex metu graui, putā violatio jejunij, aut omissione missæ in die festo ad vitandum graue damnum, non est voluntaria: ergo quidquid fit ex metu non est simpliciter voluntarium. Antecedens constat ex eo quod communiter conceditur talem transgressionem non esse peccatum: si autem esset voluntaria, sine dubio esset peccatum: quia omnis transgressio voluntaria legis, peccatum est.

Præterea, è contrario, obseruatio legis Diuinæ ex metu pœnarum inferni facta, nullo modo est inuoluntaria: ergo illud quod fit per metum, non est secundūm quid in uoluntarium. Antecedens patet, quia qui sic legem obseruat, nullam habet displicientiam in tali obseruatione, alioquin peccaret, cujus contrarium definit Concilium Tridentinum sessione 6. canone 8. si quis dixerit Gehennæ metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo configimus, vel à peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores peiores facere, anathema sit. Idem habetur sessione 14. c. 4. Igitur quæ sunt ex metu, non habent rationem inuoluntarij, & itā non sunt mixta ex utroque.

213. Respondeo ad primum, negando antecedens: eadem enim est ratio de tali transgressione in ratione voluntarij, ac de projectione mercium in mare, metu naufragij. Ad probationē verò talis antecedentis, fatendum est omnem voluntariam, & formalē legis transgressionem, peccatum esse; quia, si vis legis subsistat, sine dubio obligat, etiam cum periculo vitæ, in re graui. At in nostro casu non subsistit vis legis: Nam leges humanæ, & aliquæ etiam Diuinæ non obligant cum tanto damno: atque adeò illarum vis seu obligatio tunc cessat, & sic nulla est formalis earum transgressio.

214. Ad secundū nego etiam antecedens. In tali enim obseruatione potest esse aliiquid inuoluntarij, aliiquid displicientiæ, & tædij, ob laborem, qui in illa reperitur: aut quia impedit delectationem aliquam, vel commodum, quod ex alio opere sequeretur. Neque hujusmodi displicientia secundūm se vitiola est, aut peccatum inducit. Nam Christus Dominus habuit dolorem & tristitiam de morte, quam pæ-

surus erat , non ratione præcepti Diuini de morte subeunda , sed ratione molestiæ , & doloris , qui in tali opere sibi injuncto reperiebatur . Et hujus generis displicentia , difficultas , & labor auget potius meritum , tantum abest ut sit peccatum .

Quod si nulla adesset molestia vel tristitia in obseruatione legis : quamvis obseruans diceretur metu gehennæ ad tales obseruationem , nulla esset tunc ratio inuoluntarij admixta . Neque enim hoc semper necessarium est , ut patet numero 211. præsertim quando id , quod fit , secundum se sumptum , non est malum , cuiusmodi est obseruatio legis diuinæ , quæ , cum ex se bona sit , non causat nolitionem , aut molestiam , etiam facta metu pœnæ æternæ .

215. Aduerte tamen oportet , displicentiam illam , quæ in obseruatione legis sæpe reperiatur , posse duobus modis contingere . Primo ex quodam iudicio , quod si periculum illud , ex eius metu assumitur talis obseruatio legis ad vitandum malum intentatum , non adesset , reuera non assumeretur illa obseruatio : & tunc huiusmodi displicentia habet vim propositi efficacis non obseruandi præceptum , si illud periculum non adesset : ideoque est peccatum : & timor ille gehennæ vocatur à Theologis timor seruiliter seruilis , aut seruilis cum fetuitute .

Secundò contingere potest illa displicentia ex simplici iudicio , quo proponitur ut molestum , illud quod reuera molestum est , difficile , & tediosum propter laborem , &c. Et tunc , si non adsit talis deliberatio , aut propositum , quod si non adesset periculum , non obseruaretur præceptum , nullum est peccatum , sed potest esse cum virtute & merito , ut patet in Susanna , Danielis 13. qui de morte & infamia ingemuit , & ex timore Dei conclusit : melius est mihi absque opere incidere in manus vestras , quam peccare in conspectu Domini .

## SECVNDA PARS SECTIONIS.

### De concupiscentia.

216. Per concupiscentiam intelligimus quemcumque actum appetitus sensitui seu quamcumque passionem & affectum ipsius , versantem circè bonum , ut excludamus timorem , & tristitiam , quæ circè malum occupantur : ac proinde potius videntur causare inuo-

luntarium, quām quæ circā bonum versantur.

Contingit autem sāpē, vt docet diuus Thomas 1.2. q. 77. a. 6. consueputiscentiam antecedere actum voluntatis, & esse causam illius, id est que vocatur antecedens, vt, cū voluntas ex concupiscentia accedit ad iram, ad delectationem, aut alium affectum ex eo quod appetitus sensitius versatur circā aliquod objectum. Aliquando verò subsequitur actum voluntatis, & vocatur consequens, quia eam excitat homo suā voluntate in appetitu, vt promptius, & ardenter in objectum feratur: seu, quia voluntas vehementi ferore aliquod objectum prosequitur, exurgit in appetitu, & in corpore passio similis in idem objectum.

217. De antecedente solum hīc loquimur, quia consequens, cū supponat actum voluntatis, non potest in illo causare rationem voluntarij, aut inuoluntarij: quamuis diuus Thomas a. 6. citato, contrarium videatur innuere, hīa verbis: *passio consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, in quantum, scilicet, demonstrat intensiōnem voluntatis ad actum peccati.* Et sic verū est quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentiā peccat, tanto magis peccat.

Vt autem distinctiū tota difficultas explicetur, aduertere oportet, triplicem posse gradum distingui in ratione voluntarij. Primus est communissimus & essentialis voluntario absolute sumpto, exigens tantum esse à principio intrinseco cum cognitione. Secundus exigit cognitionem perfectam finis & circumstantiarum, sed excludit libertatem, vt in amore beatifico. Tertius eamdem cognitionem perfectam supponit, & cum libertate conjunctus est, postulans indifferētiā, & rationis deliberationem. His præmissis

218. Dicendum est tertio ad mentem Thomistarum, ea quæ fiunt ex concupiscentia antecedente, non contrahere ex ipsa aliiquid inuoluntarij, spectando primum voluntarij gradum, quin potius fieri per ipsam magis voluntaria in tali gradu. Hæc conclusio dependet ex dictis sectione secunda hujus quæstionis, vbi à numero 28. probatum est voluntarium non minui, sed potius augeri, quando voluntas necessitatibus ad aliquem actum exercendum, necessitate proueniente ex perfectiori cognitione finis, & dignitate objecti. Tunc enim voluntas majori conatu, & propensione fertur in objectum, & consequenter magis voluntarie.

Quia, ergo, concupiscentia antecedens excitat voluntatem, & efficit ut ardenter, & intensiori conatu tendat in objectum propositum, v. constat in vehementi passione amoris: id est auget rationem voluntaritatis actu voluntatis quod ad primum eius gradum: quod enim magis

## QVÆSTIO 1.

crescit principium voluntarij, magis debet voluntarium crescere:

Præterea: quod major est intentio finis, eo magis voluntaria est elecio mediorum: ergo à pari, quod maior est concupiscentia appetitus, eo maior erit, & magis voluntarius actus voluntatis circu idem obiectum.

Denique: habitus existentes in voluntate, augent eius inclinationem in opus, quod ipsi respiciunt, & ita faciunt illius actus intensiores, & magis voluntarios: sed simili ratione concupiscentia mouet suo modo, & inclinat voluntatem in obiectum: ergo voluntarium in eius actibus auger.

219. Verum, hæc omnia uno seru verbo solui possunt ex dictis sectione citata. Voluntarium enim est à principio intrinseco cum cognitione: concupiscentia vero habet rationem principij extrinseci reipetitu voluntatis. Vnde, quamvis efficiat, ut voluntas intensius aliquid velit, illud tamen erit minus voluntarium, quia erit minus à principio intrinseco, quam si voluntas se sola absque suatione & impulsu in eodem gradu idem appeteret.

Id quod de intentione finis dicitur, solutum est sectione citata, numero 46. Et addo non debere comparari, quod ad hoc, concupiscentiam cum volitione finis: quia volitio finis est intrinseca voluntati, quæ est principium voluntarii: concupiscentia autem est extrinseca, ut iam diximus.

Eademque est ratio de habitibus: quia hi sunt voluntati intrinseci, & principium intrinsecum operationis voluntariæ: ideoque non minuant rationem voluntarii, sicut nec gratia habitualis, vel actus.

220. Dicendum est quarto, concupiscentiam antecedentem minuerit voluntarium quod ad secundum & tertium gradum. Est communis opinio, & videtur per se nota: constat enim, ex passione vehementi cognitionem maximè impediri, adeò ut sèpè rationem absorbeat, immo amentiam inducat: cum ergo voluntarium necessariò cognitionem postulet pro suo principio: & secundum quod liberum est, exigat esse in potestate voluntatis ex deliberatione & iudicio rationis in differenti, negari non potest quin concupiscentia minuat voluntarium quod ad secundum & tertium gradum, in quibus perfecta cognitio sis, & aliarum circumstantiarum exigitur.

Accedit auctoritas diuini Thomæ I. 2. q. 77. a. 6. ubi sic ait: si accipiatur passio secundum quod procedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum: actus enim in tantum est peccatum, in quantum est voluntarius. & in nobis existens: esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem voluntatem. Vnde, quanto ratio & voluntas ex se aliquis

agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, & in nobis existens: & secundum hoc passio minuit voluntarium.

221. Objicies, voluntarium & liberum se habent ut superius & inferius, sicut animal & homo: ergo non potest minui liberum, quin voluntarium etiam minuatur, quod est in libero tamquam in specie: sicut non potest minui albedo, quin minuatur color, qui est in albedine. Igitur duæ istæ conclusiones inter se pugnant.

Adde, quod tres supradicti voluntarii gradus identificantur in se in eodem actu: ergo concupiscentia non potest in illo minuere gradum liberi, quin minuat etiam gradum voluntarii.

222. Respondeo, hoc argumentum esse parui momenti in ea sententia, quæ vult rationem liberi esse tantum denominationem extrinsecam petitam à potentia operante cum indifferentia; aut ad summum, perfectionem aliquam accidentalem, quo potest augeri, vel minui, integrâ manente substantiâ actus.

Si vero libertas dicatur esse aliquid essentiale actui libero, semper tamen supponit in suis causis, & principiis conditiones diuersas à conditionibus voluntarii: quia voluntarium dicit tantum principium internum cum cognitione, siue necessariò agat, siue non: & ita reputatur in brutis. Liberum vero addit indifferentiam in agendo: quæ indifferentia, manente eadem cognitione, potest esse major vel minor ob maiorem vel minorem concupiscentiam: & quia in maiori concupiscentiâ voluntas vehementius fertur in obiectum, & minori cum indifferentia, rectè dicitur augeri voluntarium, & minui liberum.

Denique potest negari, voluntarium, & liberum se habere ut superius & inferius, sed esse planè diuersa: ita ut liberum comitetur tantum rationem perfecti voluntarij tamquam aliquid illi superveniens, ab illaque diversum: ideoque nihil impedire quod minus vnum augeatur absque alio.

223. Dicendum est ultimò, concupiscentiam sèpè mixtum aliquid habere involuntarij secundum quid, licet ipsa non sit causa illius.

Ratio secundæ partis huius conclusionis est, quam tradit Sanctus Thomas t. 2. q. 6. a. 7. adi. his verbis: *dicendum quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum: malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum voluntarium, quam concupiscentia. Quia, ergo concupiscentia per se respicit bonum delectabile, & nullo modo malum, nihil ex se causat voluntati repugnans, nec consequenter aliquid involuntarium.*

224. Prima vero pars experientiâ ipsâ constat. Nam sèpè reperi-

untur duæ passiones oppositæ , quarum altera impellit , & altera retinat voluntatē ab objecto concupito , vt si quis vehementer adamet mulierem , ex vehementia amoris , dotem illi & pecunias libentissimè largietur , vt de Sichem erga Dinam Iacobi filiam , narrat Scriptura , Genesios 34. 12. At si simul amori pecuniarum addictus fit , sine dubio cum aliqua repugnantia , & molestia eas donabit : & ita per accidens aliquid involuntarij miscebitur in prima illa passione .

Et hoc idem declaratur in verbis illis Apostoli ad Romanos 7. 19.  
*Non enim quod volo bonum , hoc facio , sed quod nolo malum , hoc ago .*  
Qui enim peccat ex concupiscentia , sàpè dolorem & tristitiam aliquam concipit ob timorem pœnæ , & ex remorsu conscientiæ , imò ex ipsa ratione , ob quam peccare nollet , licet ob delectationem peccato consentiat : simulque tunc habet alteram voluntatem efficacem , per quam adhæret peccato , alteram inefficacem , hoc est , velleitatem quamdam , qua peccare nollet .





## QVÆSTIO II.

DE VOLVNTATE VT EST  
principium actus liberi.

### SECTIO PRIMA.

*Quid sit, & quotuplex sit libertas?*

D.



IBERTAS in communi significat aliquam exemptionem, seu immunitatem ab aliqua subjectione, dependentia, dominio, servitute, necessitate, impedimento, &c aliis similibus. Quando enim libertatem concipimus, apprehendimus aliquid, quod non est impeditum, captiuum, coactum, seruum, & alteri illigatum, sed immune, & expeditum ab illo. Vnde Aristoteles lib. 1. Metaph. c. 2. post medium dicit, liberum hominem esse qui est sui ipsius gratia, & non alterius auctoritas elevatus est aucto-  
ratis. Quam definitionem approbat D. Thomas in 2. d. 25. q. 1. a.  
2. ad 4. & 1. p. q. 21. a. 1. ad 3. & alibi. Et Tertullianus libro 1. con-  
tra Marcionem, c. 5. & 6. liberum vocat, qui est sui iuris & potes-  
tatis.

Quamvis autem liberum dicat perfectionem aliquam, seu proprietatem positivam subjecti; vix tamen exprimi potest, nisi addantur aliqui termini negatiui: & sic dicimus illud esse sui juris & potestatis, quod alteri non seruit, vel cui aliud non dominatur. Item illud esse sui ipsius gratia, quod non refertur, siue non est ordinatum ad aliud, ut medium ad finem, seruus ad Dominum. Atque hoc modo Iudei suam libertatem expresserunt, respondentes Christo, capite 8. Ioan-

nis.

nis , versu 33. nemini seruimus umquam , quomodo tu dicis , liberi eritis.

2. Ut autem natura libertatis distinctius innoteat , varias eius diuisio-  
nes afferre necesse est , emittendo libertatem , quæ ciuilis vocatur , &  
dicit exemptionem seu immunitatem à seruitute , secundum quam  
aliquis est addic tus , & illigatus dominio alterius hominis , ita ut non  
sit sui iuri , sed totus mancipatus iuri sui Domini . Hoc igitur liber-  
tatis genere omisso

Generalissima diuisio videretur illa , quam tradit sanctus Bernardus  
in tractatu de gratia & libero arbitrio , c. 3. tomo 4. videlicet in liber-  
tatem natura , libertatem gratia , & libertatem gloria , de quibus sic  
differit : cum triplex sit nobis proposita libertas , à peccato , à miseria , à  
necessitate ; hanc ultimo loco possum contulit nobis in conditione natura-  
li in primam restauramur à gratia : media reseruatur nobis in patria . Di-  
catur igitur prima libertas natura , secunda gratia , tertia vita vel gloria .  
Primo nempe in liberam voluntatem , ac voluntariam libertatem conditi  
sunus nobilis Deo creatura : secundo reformamur in innocentiam noua  
in Christo creatura : tertio sublimamur in gloriam perfecta in spiritu  
creatura .

3. De libertate à peccato loquebatur Christus ad Iudeos loco citato  
Ioannis : amen dico vobis , quia omnis qui facit peccatum , seruus est pec-  
cati ... si ergo vos filii liberauerit , vere liberi eritis . Et diuus Au-  
gustinus lib. 14. de ciuitate Dei , c. 11. circa medium , tomo 5. arbi-  
trium voluntatis tunc est verè liberum , cum virtutis , peccatisque non seruit .  
Tale datum est à Deo , quod amissum proprio vito , nisi à quo dari potuit ,  
reddi non posset : unde veritas dicit , si vos filii liberauerit , tunc verè  
liberi eritis . Quando autem quis liber est à peccato , dicitur iustitiae  
seruus , Romanorum 6. 18. liberari autem à peccato , servi facti estis in-  
stutie . Et utrumque expressit Augustinus in libro de gratia , & libero  
arbitrio , c. 15. tomo 7. semper est autem in nobis voluntas libera . sed non  
semper est bona : aut enim à iustitia libera est , quando seruit peccato , &  
tunc est mala : aut à peccato libera est , quando seruit iustitiae , & tunc est  
bona .

4. De libertate à miseria , quæ libertas vita vel gloria dicitur , etiam  
in sacra Scriptura fit mentio : & in primis citatus locus Ioannis , etiam  
de illa intelligitur . Nam Christus non solum à seruitute peccati , sed  
ab omni alia seruitute & subjectione electos liberabit , cum in regnum  
transferet gloria . Et ad Romanos 8. 20 vanitati enim creatura subje-  
cta est non volens . sed propter eum , qui subjecit eam in spe . quia & ipsa  
creatura liberabitur à seruante corruptionis in libertatem glorie Filio-  
rum Dei .

Et sic intelligitur à sancto Bernardo ibidem , vbi ait Deum in hac libertate nos ipsos nobis plenius submissurum per victoriam corruptionis & mortis , quando , scilicet , nouissima destruetur mors , & nos transibimus in libertatem gloria Filsorum Dei , quia libertate Christus nos liberabit , cum nos utique tradet regnum Deo & Patri . In hoc autem sensu libertatum dicitur à verbo libero , ut patet .

5. Tertia libertas , quæ dicitur libertas *nature* , seu libertas à necessitate , ad hunc maximè locum spectat , atque ex opposita sibi necessitate facilius potest innescere : ideoque necessarij naturam prius recolere oportet ex Logica , lib. 1. q. 5. i. initio , & libro 5. q. 4. numero 21. & lib. 6. q. 1. numero 48.

Necessarium ergo pro re præsentia apud Aristotelem 5 Metaphysicæ , c. 5. in communi , & propriè significat illud quod non potest non esse , aut quod aliter se habere non potest . Vnde causa illa necessaria censi debet , quæ ita determinata est ad agendum , ut non possit non agere : aut ita determinata ad istud specie agendum , ut oppositum agere non possit .

6. Hæc autem determinatio potest ex duplice capite prouenire , scilicet , vel ab extrinseco , vel ab intrinseco . Vnde distinguitur duplex necessitas : alia dicitur necessitas coactionis , alia dicitur necessitas naturalis inclinationis , ut habet diuus Thomas q. 22. de veritate , a. 5. & alibi .

Necessitas coactionis est , quando causa per vim externam cogitur , & contrà propriam inclinationem ab agente extrinseco potentiori necessitatur ad agendum ; sic necessitatur lapis à projiciente ad motum sursum , & latro dum ad crucem rapitur .

Necessitas verò naturalis inclinationis est , quando causa ex nativa inclinatione , seu ex vi sue naturæ , & à principio intrinseco est ita determinata ad aliquam actionem , ut positis ad agendum prærequisitis , nequeat actum suspedere : quomodo ignis debitè applicatus stupre , eam necessariò comburit , aut calefacit .

7. Hujusmodi verò necessitas naturalis inclinationis bipartitò diuiditur , ut habet diuus Thomas 1. 2. q. 10. a. 2. Alia dicitur necessitas quæ ad exercitium : alia verò necessitas quæ ad specificationem .

Necessitas quæ ad exercitium est illa , quæ facultas , seu causa , ita determinata est ad agendum , ut nos sit in eius potestate actionem suspendere , sed ad eius exercitium necessariò feratur , ut ignis ad comburnendum .

Necessitas verò quæ ad specificationem est , quando causa , ex suppositione quæ agat , necessitatur ad hanc specie actionem , vel effectum , ut ignis ad producendum calorem , non verò frigus .

Rufus alia est necessitas, simplex, sive absoluta, seu antecedens: alia hypothetica, seu consequens. Illa est dum, nulla facta suppositione, causa aliqua ex suis principiis intrinsecis ita est determinata ad producendum effectum, ut nequeat non producere. Ut est sol ad illuminandum. Ita vero est, quando causa est ex se indifferens ad producendum effectum: facta tamen suppositione quod effectus sit producendus, dicitur ipse necessarium futurus, alioquin, simul esset, & non esset futurus. Ut facta suppositione quod Petrus sit se determinaturus ad peccandum, peccatum necessario erit.

8. His circa necessitatem expeditis, facile erit intelligere naturam libertatis, eamque in suam membra distinguere. Nam in primis, necessitati coactionis opponitur libertas à coactione, & à violentia agentis extrinseci. Unde, si aliqua causa elicit aliquam actionem ex principio intrinseco, & iuxta propriam naturam inclinationem, quamvis eam necessarium eliciat, dicitur habere libertatem à coactione, quæ à multis vecatur libertas spontaneitatis, & complacentiarum, derivato nomine à verbo *libet*. Unde eam habet voluntas in omnibus suis actibus elicitus, etiam necessariis, quia, ut supra diximus, non potest in illis cogi. Nam recte dixit Anselmus lib. 2. de libero arbitrio, c. 6. *inuitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle*.

Et in hoc sensu amor beatorum erga Deum, immo amor, quo Deus seipsum amat, potest in omni sententia dici liber, & ita vocatur à sancto Thoma, q. 10. de potentia, a. 2. ad 5.

9. Necessitati vero naturali, seu naturalis inclinationis opponitur libertas indifferenter, seu contingentiarum, quæ dicit exemptionem non tantum à coactione, & violentia, sed etiam à necessitate naturali; hoc est, à determinatione absoluta ad agendum, aut ad illud, & non aliud agendum: ac proinde consistit in facultate seu potentia indifferenter ad agendum vel non agendum, ut ad amandum vel non amandum; aut ad agendum contraria seu opposita, ut ad amandum vel odiendum.

10. Hiac fit ut libertas hæc indifferenter duas quasi species sub se contineat: altera dicitur libertas contradictionis, seu exercitij: altera libertas specificationis, seu speciei, seu contrarietatis,

Libertas contradictionis est facultas ad duo contradictione opposita, puta ad operari, & non operari; ad amorem, & negationem amoris, &c.

Libertas vero contrarietatis est facultas, sine potentia ad duos actus contrarios, ut ad amorem & odium. Et hæc inuoluit libertatem contradictionis, quasi dupliceam: qui enim habet indifferenter ad amorem, & odium, habet libertatem & indifferenter ad negationem

nem virtusque, cùm odium non sit cum amore, nec amor cum odio, respectu eiusdem.

11. Hic præterea undum non est, libertatem à coactione, seu spontaneitatis non attidere Scotistis, quando sermo est de libertate voluntatis: quia existimant voluntatem esse essentialiter liberam in omnibus suis actibus, etiam si necessariò ab ea eliciantur. Ac proinde voluntatem beatorum ergo Deum esse liberum, ut visum est q. 3, s. 2. & amorem ipsum quo Deus se amat; ita ut Spiritus Sanctus liberè procedat à Patre, quamvis necessariò, non libertate illà spontaneitatis, sed libertate essentiali, quæ distinguitur contraria rationem naturalem, seu contraria processionem per modum naturæ.

Vnde duplē necessitatem distinguit Scotus quodlibeto 16. ad q. 2. alteram, que prævia est ad voluntatem, ut voluntas intelligatur cadere sub necessitate tamquam impellente in actum, & figente in actu. Si autem sic esset, voluntas ageretur, & non ageret, nec staret in tali actu libertas. Alteram, quæ est necessitas concomitans, ita quod ipsa intelligatur cadere sub voluntate, sic quod voluntas propter firmatatem libertatis sua sibi ipsi necessitatem imponit in elicendo actum, & in perseverando, sive figendo se in actum.

12. Huiusmodi autem libertatem essentialē constituunt Scotisti in facultate sese determinandi. Quamvis enim voluntas necessariò agens, sit determinata ad agendum: non ita tamen sicut agens naturale: quia istud non est omnino primum, sed est determinatum ad agendum à generante, sicut ignis ad comburendum. At voluntas creata non est determinata ab alio, sed seipsum determinat ad sic agendum, quamvis necessariò, & non aliter agere valeat. Ideoque ratio libertatis consistit in determinare se ad agendum, & in eligibilitate & delectabilitate elicere actum.

Vnde voluntas diuina liberè & necessariò elicit amorem sui, quia ad illum se determinat, & nequit propter suam infinitam perfectiōnem illum non elicere. Cum enim sit infinita, non potest non esse in actu, quia esset potentialis: neque in actu non recto, ut patet: & consequenter debet diligere quodus objectum quantum est diligibile: ergo diligit infinitè essentialē diuinam, quæ est infinitè amabilis. Vnde ex utraque illa infinitate prouenit necessitas illa conjuncta cum libertate. Lege Scotum q. 16. quodlibetalī, a. 3. & in i. sent. d. 2. q. 4. & dist. 10. & ibidem Philippum Fabrum, disputatione 37. sed de hac infra redibit sermo.

13. Ceterum, quia voluntas præcipue sedes est libertatis, ut videbimus infra, & ut habet dictum commune, nihil volutum, quin præcognitum; idèò ad libertatem necessariò requiritur aliqua cognitio in-

tellectus , propter quod libertas communiter dicitur libertum arbitrium ; nam arbitrari propriè ad mentem pertinet : & , ut inquit D. Thomas 1. p. q. 83. a. 2. liberum arbitrium est , quo homo liberè judicat . Sed quia actus voluntatis , est veluti arbitrium , quo unum alteri anteponitur , idè ad voluntatem traductum est nomen liberi arbitrij , maximè propter rationem liberi . Et hoc rectè docuit Bernardus libro de gratia & libero arbitrio non procul ab initio seu capite 2. in medio , his verbis : *is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem & rationis , quod semper secum portat ubique indeclinabile iudicium , non incongruè dicitur , ut arbitror , liberum arbitrium , ipse liber sui propter voluntatem , ipse index sui propter rationem.*

Et D. Thomas q. 24. de verit. a. 6. sub finem : potentia inquit , quâ liberè indicamus , non intelligitur illa , qua indicamus simpliciter , quod est rationis , sed qua facit libertatem in iudicando , quod est voluntatis

14. Ex quibus patet cur in definitione illius , vtraque potentia , intellectus scilicet & voluntas sàpè reponi soleant , ut dum dicitur esse facultas voluntatis & rationis , quam definitionem 1.2. q. 1. a. 1. & art. 6. sàpissimè affert sanctus Thomas . Vnde loco citato primæ partis , a. 3. notat , Aristotelem 6. Ethic. c. 2. circè finem , sub dubio reliquise , vtrum electio , quæ est principalis actus liberi arbitrij , pertineat principalius ad virtutem appetituum , quam ad cognitionem : ait , enim , quòd electio vel est intellectus appetitius , vel appetitus intellectius : quamuis ad hoc magis propendeat , quòd sit appetitus intellectius , cùm ibi electionem nominet desiderium consiliabile . Et ita sentit diuus Thomas articulo 3. citato , quia proprium objectum electionis est illud , quod est ad finem , & hoc habet rationem boni utilis : bonum autem est objectum appetitus : vnde a. 4. sequenti ait quòd liberum arbitrium nihil aliud est quam vis electiva . Ac proinde liberum arbitrium est appetitua potentia , supponens iudicium , seu cognitionem intellectus de objecto appetitus . Sed de hoc latius in ultima hujus questionis sectione :

## SECTIO SECUNDA.

*Vtrum in homine sit libertas indifferentia.*

15. **F**AQ<sup>U</sup>À abstractione , quæ libertas ex prænominatis , rationem  
habeat essentiale veræ & propriæ libertatis , de quo infra  
disputabimus : quæritur hic vtrum in homine reperiatur libertas  
indifferentia , quæ necessitat<sup>e</sup> naturali opponitur , vt explicatum est  
numerò 9.

Circ<sup>a</sup> hoc fuit error Martini Lutheri , quem infestatur Roffensis art.  
7. in statu naturæ lapsæ nullum superesse homini liberum arbitrium ,  
sed per peccatum amissum esse , & esse titulum sine re , id<sup>e</sup> que non  
esse dicendum arbitrio liberum , sed peccati seruum .

Calvinus & Bucerus cum sequacibus , licet non audeant negare  
liberum arbitrium propter autoritatem Scripturæ & Patrum , re  
tamen verâ illud destruunt , dura dicunt motionem diuinam inducere  
absolutam necessitatem in voluntatem , ita ut nequeat dissentire , seu  
non retineat absolutam dissentendi potentiam , sed solam spontanei  
tatem , & immunitatem à coactione .

16. Ante ipsos Manichæi , duo rerum principia admittentes , alte  
rum bonorum , alterum malorum , dicebant malam animam secun  
dum trahere , & ita atripere bonam hominis animam , ut non finaret illam  
aliud quam malum velle . Vnde Hieronymus in procemio dialogo  
rum aduersus Pelagianos ait , *Manichaorum est , hominum damnare  
naturam , & liberum auferre arbitrium : & adiutorium Dei tollere .*

Antiquiores denique Philosophi , inter quos numerantur Stoici ,  
quos tamen eximit à tali errore Augustinus s. de civitate Dei , capite  
10. initio , existimauit , voluntates nostras necessitate quadam fata  
li , cui refutatio non possit , operari . De his ita Cicero in libro de fato ,  
satis ante finem , numero 39. ac mihi quidem videtur , cùm due senten  
tia suissent veterum Philosophorum , una eorum qui censerent omnia iud  
icari fieri , ut id fatum vim necessitatis afferret : in qua sententia Democri  
tus , Heraclitus , Empedocles fuit . Lege quæ diximus libro 2. Physic.  
q. 8. de fato .

17. Dicendum tamen est in homine esse veram libertatem indiffe  
rentiam ad agendum vel non agendum , à naturali necessitate immu  
nem . Est conclusio de fide , definita in concilio Tridentino contrà Lu

therum & Caluinum, lessione 6. vbi caprone 4. de justificatione, sic ait: si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum, & excusatum nihil cooperari assentiendo Deo... neque posse dissentire se vellet... anathema sit. Et canone 5. si quis liberum hominis arbitrium post Ad peccatum amissum & extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum finere, figuratum denique à Satana inuenitum in Ecclesiam, anathema sit.

18. Adiunt pro eadem veritate plurimi sacræ Scripturæ textus: Genesis enim 4. 7. dicitur à Domino ipso Cain: nonne si bene egeris recipies: si autem male, statim in foribus peccatum aderit: sed sub te erit appetitus eius, & tu dominaberis illius. Deuteronomij 30. 19. testes inuoco hodie cœlum & terram, quod proposuerim vobis vitam & mortem, benedictionem & maledictionem: elige ergo vitam. Iosue capite ultimo, 15. si autem malum vobis videtur ut Domino seruatis, optio vobis datur, eligite hodie quod placet. Libro 2. Regum 24. 12. trium tibi datur optio, elige unum quod volueris.

Ecclesiastici 15. 16. si velueris mandata seruare, conservabunt te: apposuit tibi aquam & ignem, ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hancinem vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei dabitur illi. & c. 31. 10. qui potuit transgreedi & non est transgressor, facere mala, & non fecit. Mathæi 23. 37. quoties volui congregare filios tuos quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, & noluerit. Et cap. 22. 33. ait Christus: aut facite arborem bonam & fructum eius bonum: aut facite arborem malam, & fructum eius malum: siquidem ex fructu arbor cognoscitur. Idem alibi locis innumeris, quos coaceruat sanctus Augustinus in libro de gratia & libero arbitrio, c. 2. in medio, tomò 7.

Neque valet quod Caluinus, institutionum, c. 5. cum suis, responderet, Scripturam loqui de primo homine recto, & in iustitia originali constituto; non vero de hominæ lapsu, qui per peccatum amiserit indifferentiam illam arbitrij. Constat enim evidenter, omnes citatos textus dirigi ad homines viuentes, nec de Adamo solo & Eva posse intelligi.

19. Probatur tertio conclusio autoritate Patrum, & in primis Hieronymi in tertio dialogo contrà Pelagianos, vbi sic ait: in nostra positum est potestate vel peccare, vel non peccare, & vel ad bonum vel ad malum extendere manum, ut liberum seruerit arbitrium. Adde locum eiusdem citatum numero 16. Et epistola ad Cœsiphontem sic allocutur Pelagium: frustra blasphemas & ignorantiā auribus ingeris nos liberum arbitrium condemnare, damnetur ille qui damnat.

Ante ipsum Tertullianus libro 2. contrà Marcionem, c. 6. sic inquit: quasi libripens emancipati à Deo boni libertas & potestas arbitrij

Vbi comparat liberum arbitrium bilanci, quæ hinc inde flecti possunt, & in vitramque partem inclinari.

20. Augustinus lib. 2. de actis cum felice Manichæo, c. 4. tomus 6. idem docet his verbis: *habet unusquisque in voluntate aut eligere que bona sunt & esse arbor bona, aut eligere que mala sunt, & esse arbor mala.* Libro item de spiritu & litera, c. 34. tomus 3. ait: *consentire vocationi Dñi, vel ab ea dissentire propria voluntatis est.*

Item libro de gratia, & libero arbitrio, c. 2. tomus 7. citato isto Ecclæsiastici loco, apposuit tibi ignem & aquam, ad quodcumque vulneris extendere manum tuam. &c. subjungit: *ecce apertissimè videmus expressum liberum humanae mentis arbitrium. Quid illud quod tam multis locis omnia mandata sua custodiri, & fieri iubet Deus? quomodo iubet si non est liberum arbitrium?*

Priore etea libro 5. de ciuitate Dei, c. 10 ait: *quocircum nullo modo cogimus aut retentâ præscientiâ Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio, Deum, quod nefas est, negare præsum futurorum, sed vitrumque amplectimur, vitrumque fideliter & veraciter confitemur.*

21. Gregorius magnus tomus 1. libro 16. moralium, c. 1. sub finem, relatis verbis sancti Pauli 1. Cor. 15. non ego, sed gratia Dei mecum, sic ait: *ut se sine gratia nihil esse ostenderet, ait, non ego: ut vero se cum gratia operatum esse per liberum arbitrium demonstraret, adiunxit, sed gratia Dei mecum.*

Bernardus tomus 4. in tractatu de gratia & libero arbitrio, c. 7. sub initium: *Adam arbitrij vitique libertatem tam post peccatum, quam ante semper tenuit inconcussam.* Et c. 8. paulò post principium: *manet ergo, etiam post peccatum, liberum arbitrium, et si miserum, tamen integrum.* Lege Bellarminum lib. 3. de libero arbitrio, c. 5.

22. Probatur quartò rationibus, & in primis experientiâ ipsâ, quâ constat in nostra situm esse potestate multa agere vel non agere. Nihil enim nos modò cogit, aut necessitat ad scribendū, aut loquendum, standum vel sedendum, & alia similia. Hoc enim modo euidenter experimentur nos esse Dominos nostrorum actionum, ac proinde verè liberos: vnde Augustinus in libro de spiritu & litera, proximè citato, capite 31. circum medium, ait: *hoc quisque in potestate habere dicitur quod si vult, facit; si non vult, non facit.* Et Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum sub finem: *id est in potestate nostra, cuius ex aquo sumus Domini, & eius quod ei aduersatur, ut philosophari, vel non; credere, vel non.* Et sanctus Thomas 1. p. q. 82. a. 1. ad 3. *sumus Domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere.*

Priæterè: si homo liber non esset, sepe fluæ essent admonitiones, inutilia consilia, & consultationes de rebus agendis; frustrâ leges & præcepta circâ virtutes & vitia. Denique inuiles essent terrors, minæ, increpationes, quibus plena est Scriptura facia, Paratumque & Doctorum libri.

Neque obstat, quod pueri ante usum rationis, & ipsa bruta minis, suasionibus, & blanditiis ad aliquid agendum inducantur, licet careant libertate, & agant necessariò iuxta exigentiam apprehensionis. Non obstat, inquam, quia cognitâ etiam comminatione pœna, & propositione præmij, experimur in nostra esse potestate moueri vel non moueri, facere hoc vel non facere: & manente eodem iudicio post consultationem mediorum sâpè eligimus unum præ alio: quod non competit brutis, eo quod eorum iudicium naturale est determinatum ad hoc, ut quod uno modo proponitur, vel occurrit, eodem modo accipiatur, vel fugiatur, vt recte ait diuus Thomas q. 24. de veritate, a. 2. ad 7. unde, licet in eis sit quasi quædam conditionata libertas quatenus possunt agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant: tamen quia iudicium eorum est determinatum ad unum, ideo & appetitus, & actio eorum est ad unum determinata, & sic non est libera, vt idem sanctus Doctor ait in corpore articuli.

Quare futile est dicere quod tales consultationes, minæ, adhortationes, necessariae tantum sint ut appareat bonitas, vel malitia objecti, quo posito necessariò sequantur actiones voluntatis: contrarium enim conuiñcit experientia.

24. Tertiò, sublatâ libertate, injustè supplicia infligerentur male agentibus: nulla deberetur merces recte agentibus: nihilque esset laude dignum in virtutum exercitio, & fuga vitiorum: quæ omnia sunt absurdâ, & omnem rectam Philosophiam euertunt. Non enim potest esse peccatum, vel virtus, quin sit libertas, nec pœna justa, quin sit peccatum. Vnde Augustinus epistola 46. paulo post principium, tomo 2. ait: si non est Dei gratia, quomodo saluat mundum? si non est arbitrium liberum, quomodo iudicat mundum? & libro de fide contrâ Manichæos, c. 10. tomo 6. quis non clamet stultum esse præcepta dare ei, cui liberum non est quod præcipitur facere? & inquinum esse eum damnare, cui non fuit potestas iusta complere?

Addit calculum suum Hieronymus libro 2. contra Iouinianum his verbis: liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur: aliquin, ubi necessitas est, nec damnatio nec corona est.

25. D. Thomas etiam q. 6. de malo, articulo ynico contrâ hanc oper

Tom. VI.

III

monem reddit sic invenitur. Est etiam anumeranda inter eas Philosophiae opinones, quia non solum concurriant fidei, sed subvertit omnia Principia Philosophie moralis. si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate mouemur ad volendum, solutus delectatio, exhortatio, praeceptio, & punio. & laus, & visuperium, circa quae moralis Philosophia constituit. Et i. p. q. 83. a. 3. ex hoc ubi arbitrii arbitrii esse dicimus quod possumus unum recipere, alio recusato.

Quæstione item 22. de veritate, a. 1. sic ait: absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum oportet. Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta penale premium. Et q. 24. a. 1. in quanto argumento sed contra, sic ait: in hominis potestate est facere & non facere: est uia & liberi arbitrii.

26. Quarto: homo dicitur factus ad imaginem & similitudinem Dei, Genesis 10. 26 faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: & creauit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creauit illum. Talis autem imago maxime posita est in ratione intelligendi, & in libertate agendi, ut explicant Iacobi communiter Patres, inter quos Ireneus libro 4. aduersus haereses, c. 9. sic ait: homorationalis, & secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus, & sua potestatis. Item Damascenus libro 2. c. 12 paulo post principium, ait quod hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectuale, & arbitrio liberum, & per se potestatum. Item eleganter expressit Tertullianus libro 2. contra Marcionem, c. 5. his verbis: liberum & sui arbitrii, & sua potestatis inuenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem & similitudinem Dei in illo angustiudinibus, quam eiusmodi status formam. Neque enim facie & corporalibus lineis raro variis in genere humano ad uniformem Deum expressus est, sed in ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, id est anima ad formam Dei splendentis, & arbitrii sui libertate, & potestatis signatus est.

27. Quinto: ratio fundamentalis arbitrij liberi in humane sumitur ex natura intellectus, & voluntatis illius, & ex modo operandi virtusque potentie. Voluntas enim cum sit potestia appetitiva, carex cognitione, & non fertur in objectum proprium, quod est bonum, nisi praevante circa ipsum intellectus apprehensione, siue iudicio, quo iudicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum: sed quia iudicium istud, inquit diuinus Thomas i. p. q. 83. a. 1. non est ex naturali instinctu in particulari operabili, ut contingit in brutis, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis Syllogismis, & Rhetoricis persuasionibus: particularia autem operabilia sunt quedam contingentia, & ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se

habet; & non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liber arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est. Cum enim intellectus in quoquis bono particulari apprehendat aliquid boni, & aliquid mali, voluntas tali cognitioni innixa nequit tale bonum necessariò præse quin, sed indifferenter potest terri in tale objectum vel odio, ratione mali, vel amore, ratione boni; & consequenter est omnia in libera.

28. Denique: veritas hæc non ignota fuit Aristoteli, sed eam sèpissime in suis scriptis asserit. Insignis est locus libro i. magorum moralium c. 6. vbi arguens eos, qui dicunt, nos non esse sponte malos, vel bonos, inquit, cur legislator mala facere non permittit, at honesta & proba inbet? & pœnas, si quis res malas parrauerit, aut bonas pratermisserit, statuit? Absurdè namque fecerit, si leges deis tulerit, qua perficere in nostra potestate non est. Item laudes & vituperationes id quoque attestantur: virtutem namque laus, vitium autem vituperatio consequitur. Atqui laus & vituperatio ius que quis invitus fecerit, non tribuuntur. Manifestum igitur hoc modo, in nostro arbitrio esse, bona malaque facere.

Idem docet 3. Ethic. c. 5. dum ait: de iis consultamus, quæ cum sub actionem cadant, cum in nostra potestate sunt. Et in fine capituli: quoniam autem id, de quo consilium capitur, sub deliberationem & appetitionem cadit, cum sit ex numero earum rerum, quæ in nobis sint, consilium erit eorum, quæ in nostra potestate sunt, appetitio ex consultatione proneniens. Similia videtur licet 6. Metaph. c. 5. aliisque in locis, in quibus ait potentias rationales esse ad opposita.

29. Quæres utrum libertas itare possit in sola vi patiendi, seu in potentia pure passiva, & pure materiali, seu non aliter concurrente ad actionem, & effectum, quam materia ad formas materiales, quæ ex eius potentia educuntur?

Respondeo negatiuè cum communii sententia contrà Arriagam disputatione octaua de anima, sectione prima. Ostenditur autem primum ex concilio Tridentino sessione sexta, capite 4. & canone 4. & 5. vbi excommunicat eos qui dixerint liberum hominis arbitrium nihil cooperari assentendo Deo excitanti, sed merè passiuè se habere: intendit enim ibi docere, nos esse liberi arbitrii, nec posse libere concurrere, nisi auctiuè concurreremus.

Secundò: Passio, ut passio, non potest esse libera patienti, ut passio est: ergo libertas non potest consistere in sola vi patiendi. Probatur antecedens: quia ut potentia aliqua sit libera, debet esse in eius potestate ponere etiam vel non ponere, suumque concursum præbere, vel non præbere: quantumvis autem potentia passiva, ut sic;

sit indifferens ad varios actus , quos recipit , non est in eius potestate aliquem ex his ponere , necessariò , quantum est ex se , semper remanebit in eadem dispositione , & carentia omnis actus , donec à potentia actiua determinetur : sicut si cœlum supponatur passiuè indifferens ad motum , motus non poterit intelligi liber respectu ipsius , sed tantum respectu liberi agentis , ipsum actiuè mouentis .

Quamvis autem concurrat ad motus productionem , illum in se recipiendo , & sustentando : non potest tamen agenti resistere , & motum positiuè abjecere , nisi contrà nitendo , & aliquid actiuè præstando , quod non est merè passiuè se habere . Ac proinde necesse est , ut potentia libera habeat vim actiua inchoandi suam actionem .

### SECTIO TERTIA.

#### *Soluuntur objectiones contrà liberum hominis arbitrium.*

30. Objicit in primis Lutherus locum illum Isaïæ 41. versu 23. **O**bene quoque , aut malè , si potestis facite : Quasi diceret quod nequeant benè aut malè facere , & consequenter quod ad id libertate careant .

Potest etiam objici illud Ieremij 10. scio Domine , quia non est hominis via eius , nec virs est , ut ambulet , & dirigat gressus suos .

31. Ad hoc respondeatur , talem objectionem ineptissimam esse : quia Propheta non loquitur hominibus , sed irridet idolam Gentium , eorum impotentiam ostendens , & simul idololatrarum vanitatem , Annunciat inquit , quæ ventura sunt in futurum , & sciensus quia Dij estis vos . Et in fine capituli : & vidi . & non erat neque ex istis quisquam , qui iniiret consilium , & interrogatus responderet verbum . Ecce omnes iniisti , & vana opera eorum : ventus & inane simulacra eorum .

Addе , quod etiam si homines alloqueretur , sensus esset , non posse eos quippiam agere contrà consilium Dei , & voluntatem absolutam illius , quæ decreuerat saluare Istraël , cui dicit versu 11. ecce confundentur & erubescunt omnes qui pugnant aduersum te . Sed hoc non impedit , quin possint bene vel male facere pro arbitrio suo , si Deus voluisset concurrere .

32. Ad textum Ieremij respondendum est , quod , licet in potestate hominis sit deliberare , & velle , aut non velle aliquid , non est tamen in

eius potestate ut expletat in effectu quod mente deliberat, inquit sanctus Thomas, q. 6. de malo ad 1. quia multipliciter impediri potest ob varios casus quibus subjicitur vita humana, & quorum dispositio non subiacet humanæ prudentiæ. Hic sensus patet Proverbiorum 16. 9. *cor hominis disponit viam suam, sed Domini est dirigere gressus eius.*

33. Objicit secundò, dicens Augustinus pluribus in locis, & primò in Enchiridio, capite 20. ubi ait primum hominem habuisse quidem liberum arbitrium, sed illud per peccatum amississe, & consequenter etiam nobis. *Libero arbitrio male utens homo*, inquit, *& se perdidit & ipsum.* *Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec seipsum potest resuscitare cum occiderit: ita cum liberò peccareetur arbitrio, victore peccato amissum est & liberum arbitrium: à quo enim quis deniatus est, huic & seruus addictus est.*

Sermone item 2. de verbis Apostoli post medium tomo 10. magnas, inquit, *arbitrii liberi vires homo cum conderetur accepit, sed peccando amisit.* Et epistola 107. ad Vitalem, satis ante medium, tomo 2. *liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus.* Tomo etiam 7. in libro de perfectione justitiae, quem esse Augustini non dubitandum ait Erasmus, quamuis ipse non meminerit illius in catalogo suorum operum, sic loquitur paulo post principium: *victa virtute, in quod cecidit voluntate, caruit libertate natura. Sancta Scriptura dicit: à quo enim quis deniatus est, huic & seruus addictus est.*

Et eodem tomo xpissimè loquitur, ut lib. de correptione, & gratia, c. 13. lib. 2. contrà Julianum, c. 8. & in aliis locis pene innumeris, afferens arbitrium voluntatis nostræ potius seruum appellari debere, quam liberum: quod ita arrisit Luthero, ut librum suum contrà liberum arbitrium inscriperit, *de seruo arbitrio.*

34. Respondet tamen facile prædictis & similibus locis, ex divisione libertatis, allatâ ex sancto Bernardo suprà, numero 2. In huiusmodi enim locis, & similibus, in quibus Augustinus cit hominem peccando amississe liberum arbitrium, non loquitur de libertate naturali, ut rectè docet sanctus Thomas 1. p. q. 83. a. 2. ad 3. sed de libertate gratiæ, seu de libertate à culpa, & miseria, per quam, Dei gratiâ adiutus potest utiliter ad vitam æternam operari. Hanc enim amittit per peccatum, cui se subjicit, facitque seruum: quia, à quo quis deniatus, huic & seruus addictus est: adeò ut viribus naturalibus nequeat vitare, quin sit sub peccato, quia non potest per seipsum ab illo resurgere.

35. Et hunc ipsummet sensum indicat Augustinus iisdem in locis, & consideranti constabit. Nam in Enchiridio non magis dicit homi-

nem peccando perdidisse liberum arbitrium, quām scipsum; non autem ita perdidit seipsum, ut non esset homo, sed caatum ut deterior factus fuerit: ergo neque liberum perdidit arbitrium ita ut non esset, sed tantum ut deteriorius redderetur, ac deprauatum: quomodo homines moribus deprauati, solent dici perditi. Vnde sermone illo secundo de verbis Apostoli non dicit hominem amississe liberum arbitrium, sed *magnas illius vires*, quas accepérat in prima creatione, quæque in iustitia originali consiliebant & in facilitate benē operandi, & Deum amandi. Quod etiam indicatur in epistola 107, citatā, in qua non dicit *absolutè amissum esse liberum arbitrium*, sed *ad diligendum Deum*: quia voluntas in peccatum lapsa, nisi gratiā reparetur Salvatoris, non potest Deum super omnia diligere, nec bonis operibus ad vitam æternam utilibus vacare.

36. Clariū adhuc possumus ostendere propriis Augustini verbis, de cuius libertatis amissione loquatur, dum liberum arbitrium per peccatum amissum esse coatendit. Cū enim Julianus Pelagianus illi obijiceret quod hodie heretici nobis ex eius scriptis obtinunt, sic respondet libro 1. contrà duas epistolas Pelagianorum, c. 2. tomo 7. quis autem nostrum dicat quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? *Libertas quidem perit per peccatum, sed illa, que in Paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate institutam, propter quod natura humana diuinā indiget gratiā, dicente Domino: si vos filius liberauerit, tunc verè liberi eritis: virque liberi ad benē iusteque vivendum.* Nam liberum arbitrium usq[ue] ad eo in peccatore non perit, ut per illud peccent maximè omnes qui cum delectatione peccant.

Libro item 2. c. 5. initio, idem insculcat his verbis: *peccato Ad arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo: ad bene autem pieque uiuendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratiā fuerit liberta: ta, & ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.* Licet ergo voluntas semper libertatem suam naturalem serueret, quā possit agere & non agere; libertatem tamen quā à peccati seruitute frat libera, non consequitur, nisi per gratiam Christi. Et nihil aliud velle ubique Augustinum, cœcūtientis solius est non videre.

37. Objicitur tertio: necessitas opponitur libertati indifferentiæ, ut constat: sed in homine post peccatum Adami reperitur necessitas peccandi, ergo in eo non repetitur libertas indifferentiæ.

Minor suadetur ex diuī Augustino multis in locis; nam in libro de perfectione iustitiae, satis post principium, tomo 7. h[ec]c habet: *per arbitrii libertatem factum est ut esset homo cum peccato, sed iam p[re]mali vitiositas subsecuta, ex libertate fecit necessitatem.* Et paulo post:

quia vero peccauit voluntas, secura est peccantem, & peccatum habendi dura necessitas.

Et libro 1. retractionum, c. 15 parum ante medium, tomo 1. apud Erasnum, dicit non posse resisti cupiditati, his verbis: qui vero cogenti cupiditati bona voluntate resistere non potest. & idcirco facit contra precepnum iustitiae, iam hoc ita peccatum est ut sit etiam pena peccati.

Præterea in libro de natura & gratia, c. 22. in principio, tomo 7. sic habet nec cogitat pruaricatorem legi quam dignè lux deserat veritatis, quâ defectus utique sit cœcus, & plus necesse est offendat, & caderet vexatur, vexatusque non surget.

Denique, ut cetera omitteremus, quamvis per peccatum primi parentis nos esset inducta talis necessitas: ex peccandi tamen consuetudine eam inuehi constat experientia, ut docet Augustinus libro 8. confessionum, c. 5. ubi ait: ex voluntate peruersa facta est libido, & dum servitur libidin, facta est consueta, & dum consuetudini non resistatur, facta est necessitas.

His annuit Bernardus sermone 81. in cantica, dum ait: nunc vero nusquam exitus misero patet, quem & voluntas inexcusabilem, & incorrigibilem necessitas facit.

Et hæc omnia confirmantur ex sancto Paulo ad Romanos 7. 15. non enim quod volo bonum, hoc iago: sed quod odio malum, illud facio. Nam qui facit illud quod non vult, ad illud necessitatur, & nea liberè eligit.

38. Respondeo primò: cum diuina Thoma in 2.d. 28. q. 1. a. 2. Scoti ibidem q. 1. & aliis, negando minorem: quod scilicet post peccatum Adami repetitur in homine necessitas peccandi. Nonque illud significat primus textus Augustini, sed tantum quod homo nequeat à peccato resurgere per liberum arbitrium, nisi per gratiam Christi fuerit reparatus, ut dictum est numero 32. atque adeò necessitas illius inest ex peccato, manendi in statu peccati. Hoc patet ex verbis illius: quia vero peccauit voluntas, secura est peccantem, peccatum habendi dura necessitas non vero peccandi dura necessitas, ut non fideliter à quibusdam re contradictionibus refellitur.

Idemque sensus est aliorum quorumcumque locorum, quamvis in illis dicat hominem habere necessitatem peccandi. Ita enim illius explicat sanctus Thomas s̄pissime, ut q. 24. de veritate, a. 1. ad 2. his verbis: dicendum quod homo habet necesse peccare post peccatum, ante reparationem, id est, habere peccatum: non autem habet necesse uti peccato: hoc est, rursus peccare. Et citata dist. 28. q. 1. a. 2. ad 1. ait: sicut videtur dupliciter, scilicet habere visum, & uti visu: ita & peccare. Unde, cum dicatur quod homo non potest non peccare ante reparacionem,

tionem, intelligitur non habere peccatum, sed non potest intelligi quod non possit non uti peccato. Idem tenet Scotus eadē distinctione, numero 7. & distinctione 7. numero 26.

39. Respondeo, reperiri in homine post peccatum Adami, vel post mortale proprium, necessitatem peccandi aliquo peccato: nam inquit diuīs Thomas q. 24. de veritate, a. 12. ad 7. peccata dicuntur necessaria, in quantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula. Et ibidem ad septimum ex secundo loco propositis: dicendum quod aliquis existens in peccato mortali, potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiae: potest etiam ex naturali virtute singula vitare, quamvis non omnia: & ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet. Idemque multoties repetit toto illo articulo. Et certè Dæmones, qui in omni actu peccant, ita eligunt commissionem ynius peccati, vt possint illud omittere, & aliud eligere, & sic liberè hoc particulare peccatum faciunt.

Itaque non potest homo per liberum arbitrium vitare omnia peccata collectiū, sed tantum diuisiū: potest vitare hoc, vel illud, & quocunque designabile in particulari: sed non potest vitare omnia conjunctum, ita quod non illud, nec iltud committat singulis enumeratis, sed quadam necessitate proueniente ex infirmitate naturæ, per peccatum debilitas, necesse est vt hoc committat, aut illud &c.

40. Rationem autem talis necessitatis multis in locis assert diuīs Thomas, præsertim libro 3. contrà Gentiles c. 160. q. citata de veritate, a. 12. & 1. 2. q. 109. a. 8. in isto sensu. Quando liberum arbitrium adhæsit peccato mortali, & fini indebito, voluntas magis inclinatur in talem finem, quam in finem ultimum, verum, à quo est auersa. Illud autem ad quod voluntas est magis inclinata, & quod fini magis debito consonat, potius eligitur, nisi per rationis discussionem, & quadam sedulâ vigilantiâ ab eo abducatur. Nam, vt ait Aristoteles 3. Ethic. c. 18. in re pentinis homo operatur secundum finem praconcep̄tum, & secundum habitum præexistētēm.

Vnde, quamvis hoc vel illud peccatum vitet adhibitā tantā deliberatione, & vigilantiā, quanta requiritur, non potest tamen efficere quin aliquando ante tantam deliberationem consensus in peccatum mortale contingat, cùm impossibile sit hominem semper, vel dici esse in tanta vigilancia, quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens eius occupatur.

Quare non potest vitare omnia peccata mortalia, nisi cor eius per gratiam ita firmetur in Deo, vt pro nullo malo vitando, vel bono consequendo, ab eo separari velit. Et quia ex eius defectu oritur quod

se ad gratiam non præparet, idèò à peccato non excusatur: item, quia ex peccato præcedenti talis necessitas in eo relinquitur, iustè in culpmam ei imputatur: sicut ebrius, inquit D. Thomas citato loco contrà Gentiles, ab homicidio non excusatur, quod per ebrietatem committit, quam suâ culpâ incurrit. Præterea, licet non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum; habet tamen potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum. Vnde quodcumque committit, voluntariè committit: & ita non immerito sibi imputatur ad culpam.

41. Respondeo tertio, necessitatem in suprà dictis Augustini, aliorumque Patrum locis expressam, significare tantummodo necessitatem moralem, hoc est, difficultatem aliquam grauem, manente semper libertate Physicâ, & potestate remota, licet non expedita ad vitandum quodcumque peccatum contrà præcepta legis naturalis. Nam, ut ait Anselmus c. 6. de libero arbitrio, frequenti usu dicimus nos non posse aliquid, non quia nobis est impossibile, sed quia sine difficultate non possumus.

Itaque in secundo Augustini loco non potest intelligi cupiditas cogere voluntatem propriâ coactione, quia sic tolleretur libertas: sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate, inquit diuus Thomas q. 24. de veritate, a. 12. ad 12.

42. Similiter in tertio loco, desertus à luce gratiæ necesse est ut aliquando cadat, moraliter loquendo, quia vix potest resistere tot tantisque malis, tot temptationibus, tot delectationibus, tot concupiscentiæ insultibus: vne hæc magna difficultas moralem necessitatem inducit, non Physicam, quia absolute potest voluntas his omnibus resistere.

Quare sanctus Thomas a. 1. eiusdem questionis ad 10. postquam adduxit opinionem, quam in secunda responione posuimus, sic ait: *alia opinio est quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum mortale vitare, non tamen potest vitare quin sit sub peccato, quia non potest per seipsum à peccato resurgere, sicut potuit per seipsum in peccatum cadere.* Et secundum hoc facilius sustinetur arbitrii libertas.

Magna igitur difficultas libertatem non tollit, quamvis eius vires imminutas, & debilitas ostendat, non in Physica entitate, sed quantum ad inclinationem ad bonum, seu ad beneficium, ob contrariam inclinationem per peccatum inductam, vt declarat concilium Arausicanum secundum, cas. 25. & Tridentinum sessione 6. c. 1. in fine. Neque aliud vult Paulus citatus, *quod edimam, hoc facio.* Vel, vt explicat sanctus Thomas eadem quest. articulo 12. ad 1. loquitur de malo peccati venialis quantum ad primos motus,

ad quos necessitas quædam impellit præueniendo plenam delibera-  
tionem : quia, dum homo vni obstat nititur, ex alia parte aliis insur-  
git. Et quoniam de diminutione liberi arbitrij nobis fernio incidit,

## PRIMA PARS SECTIONIS.

43 **Q**uætes, quomodò intelligi debeat quod communiter à Theo-  
logis post Magistrum sententiarum libro 2. dist. 25. usurpari  
solet, nimurum hominem per peccatum, vulneratum esse in bonis natu-  
ralibus, & spoliatum gratuitis. Quod etiam sæpe docet Augustinus,  
ut libro 2. quæstionum Euangelicarum, q. 19. tomo 4. explicans pa-  
rabolam de eo, qui incidit in latrones. Et libro de natura, & gra-  
tia, c. 3. & 43. tomo 7. Item Ambrosius in caput io. Lucæ, Beda ibi-  
dem, & alii, quos sequuntur Doctores communiter ; illudque confir-  
mat concilium Tridentinum sessione 5. canone 1. & 2. dum afferit  
primum hominem secundùm corpus & animam in deterius commu-  
tatum fuisse, sibique, & toti propagini nocuisse. Et loquens in particu-  
lari de libero arbitrio sessione 6. capite 1. ait ipsum minimè fuisse ex-  
tinguum, licet viribus attenuatum, & inclinatum. Quod idem priùs  
expresserat concilium Arausicanum prædictum canone 25.

44. Respondeo, aliquos Theologos, præsertim Bartholomæum  
Medinam 1. 2. q. 85. a. 3. & q. 109. in proœmio, assertere hominem hoc  
ipso quo spoliatus est donis gratuitis, vulneratum fuisse in naturali-  
bus, & non aliter. Ex eo enim quod amisit iustitiam, charitatem,  
sapientiam, &c. vulneratus censeri debet in intellectu, voluntate, me-  
moria, appetitu, & inferiore parte animæ, ob priuationem huiusmo-  
di perfectionum. Et ita nihil minus habet de naturalibus donis, quæm  
si in puris naturalibus conditus fuisse; nec aliter differt ab ho-  
mine sic creato, quæm homo vestibus nudatus, ab homine, qui num-  
quam vestitus fuit.

Et in hac sententia videtur fuisse sanctus Thomas in opusculo 2.  
quod est compendium Theologiæ, capite 195. vbi defectus humanos  
à primo parente deriuatos esse docens, sic prosequitur : neque hoc est  
contra ordinem iustitiae, quasi Deo puniente in filius quod primus pa-  
rens deliquit : quia ista pena non est nisi subiactio eorum, qua superna-  
turaliter primo homini diuinitus sunt concessa, per ipsum in alios deriu-  
da : unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos  
erant transiuria : sicut si Rex det feudum militi transiurum per ipsum ad  
heredes, si miles contra Regem peccat, ut feudum mereatur amittere,

*non potest postmodum ad eius heredes deuenire: unde insitè primantur posteri per culpam parentis.*

45. Nihilominus opposita sententia communior est, & dicitis Sanctorum conformior. Non enim rectè dicitur aliquis vulneratus, aut semiuius, plagis impositis relictus, ex eo quod illi uestes detractæ sunt. Verba item Augustini capite 3. citato de natura & gratia, nequeunt hac ratione rectè intelligi: sic enim ait: *vixum vero quod ista naturalia bona contenebat, & infirmat, ut illuminatione & curatione opus habeat (natura) non ab inculpabili artifice contrahatum est, sed ex originali peccato.* Et capite 19. citans illud Psalmi 19. ego dixi, *Dominus miserere mei, sana animam meam, quia peccavi tibi.* Subiungit: *quid sanatur si nihil est vulneratum, nihil sauciatum, nihil debilitatum, at quo vitiatum?* Et c. 43. sed nunc de illo agitur, quem seminuum latrones reliquerunt, qui graubus saucius, confessisque vulneribus, non nra potest ad iustitia culmen ascendere, sicut ponit inde descendere.

Difficile tamen est declarare in particulari quid Physicale additum sit humanae naturæ per peccatum, aut quid posituum illi detrahut, ex quo vulnera illa nata sint, nisi quatenus subtrahit iustitiæ originali, vires inferiores sibi relictæ, in bona delectabilitia contraria rationem sapè voluntatem inclinant, & in peccatum pertrahendo, quasi inflicto vulnera sauciant. Vnde sanctus Augustinus q. 19. citatæ, videtur hæc ita intelligere, dum ait: *& incidit in latrones, diabolum, & Angelos eius, qui eum spolierunt immortalitate, & plagiis impositis, peccata suadendo reliquerunt seminuum, quia ex parte qua potest intelligere, & cognoscere Deum, vixus est homo: ex parte quæ contabescit, & premitur, mortuus est, & ideo seminarius dicitur,*

46. Nihilominus quidquid sit de hac controversia, hujusmodi plaga, siue vulnera satis à nobis sentiuntur. Illa autem quaternario numero complectitur sarcus Thomas 1. p. q. 85. a. 3. iuxta numerum potentiarum seu virium animæ, quæ præcipuæ sunt intellectus, voluntas, appetitus concupiscibilis, & irascibilis: sunt autem infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiscentia. Per iustitiam enim originalem ratio perfectè subjecta erat Deo, & vires inferiores animæ, ipsi rationi tali autem iustitiæ per peccatum subtrahitæ, emnes vires animæ remanent destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipsa destitutio & vulneratio dicitur naturæ, inquit ibi diuus Thomas.

In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantie, de quodicitur Ioannis 3. dilexerunt homines magis ierbras quam lucem. Et Psalmus 4. 21 qui diligitis vanitatem, & quartis mendacium. Imò Aristoteles 3. de anima, c. 3. ait magis esse pro-

prium hominibus decipi , quām verē sentire.

In quantum verō voluntas destituitur ordine ad bonum , est vulnus malitiae , secundūm quod ipsa in malum adēd̄ prona est , ut nihil aliud appetere videatur. Vnde dicitur Genesis 6. versu 5. *videns autem Deus quod multa malitia hominum esset in terra , & cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum omni tempore.*

47. Tertiō quatenus appetitus concupisibilis destituitur suo ordine ad bonum delectabile per rationem moderatam , est vulnus concupiscentiae , quā mouetur homo ad ea quae iucunda sunt sensibus , & quae molesta sunt , refugit , contrā rectam rationem , & legem Diuinam. De hoc dicitur Genesis 8. 21 *sensu enim & cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.*

Quartum denique vulnus est infirmitatis , quando appetitus irascibilis suo ad bonum arduum ordine destitutus , malē se habet ad bona vel mala ardua prosequenda , aut fugienda , vel repellenda , contrā rectam rationem , legemque diuinam. Et hoc referuntur inclinatio-nes ad diversa vitia , scilicet iram , vindictam , vanam gloriam , acediam , & similia.

Docet autem ibidem diuus Thomas p̄dicta vulnera orīci etiam ex peccatis actualibus ; in quantum per peccatum ratio habebatur p̄cipue in agendis ; & voluntas induratur ad bonum ; & maior difficultas bene agendi accrescit & concupiscentia magis exardescit. Sic enim inclinatio ad bonum virtutis diminuitur , & pronitas ad malum augetur.

## SECTIO QVARTA.

### *De formalī , & essentiali ratio ne verē libertatis.*

48. **D**icendum est , essentialē & quidditatiam rationem verā , & propriè dīcte libertatis consistere in indifferentia , hoc est , in potestate ad agendum , vel non agendum , & consequenter in im-munitate non tantū à coactione , sed etiam à necessitate simplici , & absoluta.

Oportet tamen hic recolere quod fūsē explicuimus lib. 2. Phys. q. 7. numero 133. duplē spectari posse indifferentiam in nostra voluntate : alteram passiuam , & potentialem , seu potentialitatem ; alteram actiuam , seu potestatis , seu dominatiuam. Prima est indi-terminatio , & suspensio ab omni actu , & consequenter dicit imper-

factionem, quæ tollitur per ipsum actum libertè elicitum. Vnde in illa non potest libertas consistere, alioquin voluntas non esset libera, quando actum liberum elicet. Secunda vero est perfectio positiva voluntatis, per quam potest agere vel non agere absque coactatione, aut determinatione ad alterutrum; & consequenter est opposita determinationi naturali, quæ ad unum ex necessitate absoluta impellit, qualis igni competit ad calefaciendum.

49. De ista ergo indifferencia activa & dominativa debet intelligi nostra conclusio, quæ est sententia communis Thomistarum; Ioannis à sancto Thoma q. 12. de anima a. 2. Cajetani, i. p. q. 41. a. 2. Ferrarensis lib. i. contra Gent. c. 88. initio; item Suaris super q. 18. g. p. disp. 37. sess. 2. & aliorum contrà Cornelium Iansenium toto ferè libro 6. de gratia Salvatoris, vbi capite sexto initio distinguit ex sancto Augustino duplē necessitatem, alteram, quæ operatur effectum suum, et si nolis, seu quantumcunque renitatis: siue talis necessitas contingat ex naturæ impetu, siue externâ violentia. Alteram, quæ simpliciter necesse est aliquid fieri sine renisu voluntatis.

Ait autem solam primam necessitatem, quæ vocari solet necessitas coactionis, seu violentiæ, repugnare libertati, eamque penitus destruere: non verò secundam, quæ est simul voluntaria: quâ scilicet simpliciter necesse est aliquid fieri non repugnante, sed immutabiliter volente voluntate, quam suprà vocauimus necessitatem sponte- nitatis.

Vnde tandem cōcludit: *ex quibus aperiè consentaneum est omnem omnino voluntatem, quantumcunque ad unum determinatam, nullā tali necessitate, quâ dicitur necesse esse ut velut, desinere esse liberam, quia non desinit esse voluntas, que non esset si nollemus...* Nam sicut libertas esse non potest sine voluntate, ita nec voluntas illa sine arbitrii libertate, iuxta id quod Augustinus ipse concludendo subjungit (5. de ciuitate, c. 10.) necesse est ut cum volumus, libero velimus arbitrio.

Iansenium sequitur cum aliis quibusdam recentioribus Vincentius lenis in Theriaca de libero arbitrio, libro 2. c. 6. distinguens duplē necessitatem, alteram vocat Calvinisticam, fatalem, & Manichæam, oppositam omnino libertati, quia duriter voluntatem impellit, eamque præcipitat. Alteram Iansenianam, libertatis amicam, atque aliâ molliorem, quæ leniter & suaviter voluntatem ad actum inclinat. Nihilominus

50. Probatur nostra conclusio primò ex eo quod Calvinius damnatur ut hereticus, sicut retulimus numero 14. quia libertatem negauit: sed non quia negauit libertatem à coactione, seu sponte nitatis cum fateatur hominem operari voluntariè, atque libenter; ergo quia ne-

gauit libertatem oppositam necessitatì, seu potestatē dissentendi motioni diuinæ gratiæ. Hoc patet ex Concilio Tridentino, quod attulimus numero 16. si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum, & excitatum nihil cooperari assentiendo Deo, neque posse dissentire si velit, anathema sit.

51. Accedunt decreta Pij quinti, Gregorij decimi tertij, & Urbani octauj contrà Michælem Baium, quibus duæ sequentes eius propositiones damnantur. *Quod voluntarie fit, et si necessitatè fit, libere tamen fit. Et, sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

Non aliâ verò ratione summi illi Pontifices tales propositiones damnarunt, nisi quia errorem Caluini continent. Ipse enim, vt diximus, non negauit libertatem à coactione, sed tantum à necessitate, vt patet ex libro 2. de libero arbitrio his verbis: *si coactioni opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor & constanter assensu; ac pro heretico habeo quisquis secus sentiat.* Non ob aliam item rationem condemnatus est VViclephus, dum dixit, *Christum esse mortuum necessitate, vt refert Valdensis 2. 1. c. 25. Doctrin.*

Neque ab hac censura eximitur Vincentius Lenis per distinctionem duplicis suæ necessitatis. Vel enim mollior illa & lenis excludit potentiam ad oppositum, vel non? si excludit: ergo tollit dominium voluntatis in suos actus, quod sine tali potentia saluari nequit, vt tactum est numero 22. & inferius adhuc ostendetur numero 66. si verò non excludit talem potentiam, non debet illam dicere similem necessitati, quâ pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, & quâ Deus ipse se amat.

52. Probatur secundò autoritate sancti Augustini, & aliorum Patrum. Apertissimus est locus ille Augustini quem attulimus numero 19. ex capite secundo libri de gratia & libero arbitrio, nam citato textu Ecclesiastici: *apposuit tibi ignem, & aquam, ad quodcumque volueris, extende manum tuam: exclamat: ecce appertissime videmus expressum liberum humana mentis arbitrium.* Ex illius ergo mente, propria & formalis ratio liberi arbitrij consistit in potestate iudicandi ad bonum & malum, aut saltem ad agendum vel non agendum, vt indicat in libro de Spiritu & litera, quem eodem numero citauimus: *consentire vocationi Dei, vel ab ea dissentire, propria voluntatis est.*

53. Libro item tertio de libero arbitrio, capite 1. tomo 1. comparans motum, quo voluntas à bono incommutabili ad bona creata conuertitur, cum motu, quo lapis deorsum fertur, sic inquit: *in eo que similitus est illi motui quo deorsum versus lapis fertur; quod sicut iste proprius est lapidis, sic ille animi: verumtamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere metum, quo fertur inferius, animus vero dum*

non vult , non ità mouetur , ut superioribus desertis inferiora diligat : & idèo lapidi naturalis est ille motus , animo verò iste voluntarius .

Vbi manifestè ponit rationem voluntarij liberi in eo quòd voluntas possit cohibere motum suum , & non moueri quando non vult : quod est habere libertatem indifferentiæ , & non solius spontaneitatis , necessitati conjunctam , quæ non relinquit potestatem cohibendi motum , seu agendi , & non agendi .

54. Sanctus Hieronymus , allatus numero 18. eamdem veritatem clarissimè docet in tertio dialogo contrà Pelagianos , dum ait : *in nostra positum est potestate vel peccare , vel non peccare , ut liberum seruetur arbitrium . Si enim talis indifferentia necessaria est ad seruandum liberum arbitrium , consequens est rationem eius essentialiem in illa consistere . Neque aliud vult Iustius Apologiâ prima pro Christianis circâ medium dicens : nulla laude esset homo dignus , nisi esset ad vitrum que flexibilis .*

Idem docet Bernardus sermone 81. in cantica circa medium , dum huiusmodi libertatis indifferentiam mirificè exrollit his verbis : *arbitrij libertas est planè diuinum quiddam , præfulgens in anima tamquam gemma in auro : ex hac siquidem ineſt illi inter bonum , & malum , nec non inter vitam & mortem , inter lucem & tenebras & cognitio indicii , & optio eligendi .*

Denique textus omnes tūm ex aliis Patribus sectione secundā relati , tūm ex sacra Scriptura , hanc sententiam euidenter probant , cū libertatem hominis non aliter explicit , aut definiant , quām per indifferentiam ad agendum , vel non agendum .

55. Ex quibus patet , falsum esse quod ait Iansenius , apud Patres , & Doctores antiquos nomine libertatis non significari illud , quod hoc tempore apud Scholasticos existimatur ; & paradoxum in Augustini doctrina inauditum esse , quòd actus aliquis voluntatis propterea liber sit , quia ab illo desistere voluntas , & non agere potest , cū potius diametraliter è contrario semper ab eo propterea libertas alicuius actus assertatur , quia voluntas eum agere potest . Ità enim scribit citato libro 6. c. 8. satis ante finem : & negat ullum textum inueniri in libris quos contra Pelagianos scripsit , pro ista opinione . Constat tamen librum de gratia , & libero arbitrio scriptum esse ab Augustino contrà huiusmodi hæreticos , & in eo contineri textum allatum numero 52. pro nostra opinione expressum .

Quapropter quando sanctus Doctor pluribus in locis insectatur libertatem indifferentiæ contrà Julianum & alios Pelagianos , eam sumit in eorum sensu ; volebant enim priuè liberum arbitrium hominis lapsi esse in perfecto æquilibrio ad bonum & malum , sicut in statu in-

nocentia, & sic negabant peccatum originale, quo vitiata est libertas. Secundò illud definiebant per potestatem bene vel male agendi, quod non potest conuenire libertati Dei, beatorum & Christi. Tertiò asserebant ipsum non egere necessariò diuina gratia ad bene agendum: quæ omnia falsa sunt.

56. Faretur tamen Ianenius citato capite, & capite 34. eiusdem libri, libertatem contradictionis, & indifferentiæ de qua loquimur, reuera contineri tūm in sacra Scriptura quam allegauimus numero 17. tūm in sanctis Patribus, sed in his tantum agi de viatorum hominum libertate. *Ad hominum viatorum.* inquit, non solum coactionis experientem esse libertatem, sed etiam necessitatis immutabilis voluntariae, hoc est, eam ad utrumque indifferentem esse cum Scripturis, Augustino, & Patribus, & Catholica fide fatemur perlitter: sed in illa indifferentia sitam esse generaliter humani arbitrij libertatem idem Patres pernegerant... nam, quamvis istud certissimum in creatura rationali libertatis in dicium sit, non tamen libertatis est causa, vel ratio: & propterea adesse vel abesse potest voluntatis arbitrio sine dispendio libertatis.

Vnde talis indifferentia potius pertinet ad specialem statum libertatis, quam ad eius rationem formalem: alioquin nec Deus esset liber qui ab eligendo bono quod fibi eligendum præfixit, nulla mutatione desistere potest. Nec item Angeli boni vel mali, cum illi nequeant malum eligere, nec isti bonum. Et similiter Christus qui præceptum Patris transgredi non potuit: quæ omnia sunt absurdia. Ita ratio cinatur auctor ille.

57. Nihilominus probatur tertio nostra conclusio ex sancto Thoma qui nec Dei, nec Angelorum, nec hominum, nec ipsius Christi libertatem aliter adstruit, & explicat, quam per indifferentiam agendi, & non agendi.

In primis igitur loquendo de ipsius Dei libertate in 2. sent. dist. 25. q. vñica, a. 1. ad 2. sic ait: *vbi perfectissimum est liberum arbitrium ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest: sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere non possit: & hoc Deo conuenit: bona enim qua facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest.*

58. Secundus textus non minus expressus est q. 16. de malo, a. 5. ante medium, vbi postquam vñiversaliter asservit ad rationem liberi arbitrij pertinere, quod in diversa possit, & quod Deus naturaliter vult suam bonitatem, nec potest non veille eam, sic prosequitur, *sed voluntas eius non sic fertur ad vnum in suis effectibus, quin, quantum est de se, possit ferri in aliud: & secundum hoc competit Deo libertas arbitrii.*

59. Tertius locus sumi potest ex q. 24. de veritate a. 3. vbi quoniam  
vtrum liberum arbitrium sit in Deo. Postquam enim ita sibi obiecit  
in tertio argumento: liberum arbitrium est potentia ad oppositos alios  
schabens: sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis: nec  
in malum flecti possit: ergo liberum arbitrium non est in Deo. His ver-  
bis responderet; ad tertium dicendum, quod voluntas divina se habet ad  
opposita; non quidem ut aliquid velit, & postea nolit, quod eius immu-  
tabilitati repugnaret: nec ut possit velle bonum, & malum, quia defellit  
bilitatem in Deo poneret: sed quia potest hoc velle, & non velle.

60. Denique, ut alia loca prætermittimus, l. p. q. 19. a. 10. vbi  
similiter queritur vtrum in Deo sit liberum arbitrium. sic ait: acen-  
dum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum, qua non necessaria  
volumus, vel naturali instinctu... Cùm igitur Deus ex necessitate suam  
bonitatem velit, alia verò non ex necessitate. ut ipsa ostendit, respe-  
ctu illorum, qua non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet. Et in  
solutione secundi, ait de Deo: ad opposita se habet, in quantum velle  
potest hoc esse vel non esse. sicut & nos non peccando possumus velle sedere,  
& non velle sedere?

61. Ex quibus omnibus constat, ex mente divi Thomæ rationem  
formalem libertatis etiam diuinæ, positam esse in indifferentia, cùm  
expressè dicat Deum habere libertatem, non amando quidem bonita-  
tem suam, quia ex necessitate vult illam, sed respectu illorum, quæ  
non ex necessitate vult. Si autem ad talē libertatem sufficeret sponte-  
tancitas, & immunitas à coactione, ut vult latenter, utico verbo  
omnia argumenta solueret dicendo Deum quidquid vult sponte velle,  
& non coacte, ac proinde esse liberi arbitrii.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

62. Nunc idem astruamus respectu libertatis Angelicæ. Nam ei-  
tato articulo q. 16. de malo, postquam semel & iterum alle-  
ruit, ad rationem liberi arbitrij pertinet, quod in diversa possit, &  
illud ostendit in Deo, ita subiungit: similiter & Angelus & homo ha-  
bent finem naturaliter sibi praestitum, beatitudinem scilicet: unde na-  
turaliter appetunt eam, nec possumi velle miseriam, ut Augustinus dicit  
8. de Trinitate (c. 3. & 4.) sed quia ad beatitudinem diversa possunt  
ordinari, in eligendo ea quæ sunt ad finem, potest voluntas tam ho-  
minis, quam Angeli boni, vel mali, in diversa fieri.

Quæstione item citata de veritate, a. 3. vbi postquam statuit in  
Tom. VI.

Deo esse liberum arbitrium, quia non necessariò vult ea quæ sunt ordinata ad suum finem, hoc est, bonitatem suam, ità concludit: *unde remaneat et liberum iudicium ad volendum huc vel illud sicut in nobis est, & propter hoc oportet dicere in Deo liberum arbitrium innenire, & similiiter in Angelis: non enim ipsi ex necessitate volunt quidquid volunt sed hoc quod volunt, ex libero iudicio volunt, sicut & nos.* Vbi non negat eos velle ex necessitate coactionis, sed ex necessitate spontaneitatis, nam eam distinguunt à necessitate qua in finem ultimum tendunt, & quæ coactionis immunis est.

63. Præterea libro 2. sent. dist. 7. q. 1. a. 1. ad 1. idem docet his verbis: *rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quæ sub electione cadunt, quorum proprium est liberum arbitrium; electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem ... unde potest esse error in electione eorum, que sunt ad finem ipsum, & ideo apud illos, quorum est indeficienter recta estimatio finis, sicut apud Angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntates alius eorum, que a fine deordinantur, cuiusmodi est voluntas peccati: sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum nemus à fine deordinat, & sic saluat proprietas rationalis potestatis, in quantum possunt hoc facere vel non facere, quamvis non possint in hac opposita, bonum & malum.*

64. Non absimili ratione philosophatur de dæmonibus: quæstione enim 16. de malo, a. 5. in fine, ait, quod, quamvis diuersa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primæ electionis ipsorum: quâ nimur ab ultimo fine auerti sunt.

De libertate autem hominis est textus insignis q. 6. de malo, art. unico in principio: *quidam, inquit, posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate mouetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur: non enim omne necessarium est violentum, sed solum id, cuius principium est extra ... hæc autem opinio est hæretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus.*

65. Denique, de libertate Christi eodem modo loquitur. Nam q. 29. de veritate, a. 6. quærens utrum Christus mereri potuerit, ità sibi objicit in primo argumento: *omne meritum ex libertate arbitrij procedit: quia indeterminata se habet ad multa: sed liberum arbitrium in Christo determinata se habebat ad bonum: ergo mereri non potuit.*

Respondet autem isti argumento in hæc verba: *ad primum dicendum, quod, licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum: non tamen erat determinata ad unum simpliciter: poterat enim hoc vel illud facere, & non facere, & ideo libertas in eo remanebat, quæ requiritur ad merendum.*

Et 3. p. q. 18. a. 4. ad 3. dicendum, quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono sicut ad beatos. Sed de libertate Christi redibit sermō sectione septimā, numero 119.

Et hi omnes textus ita evidentes sunt pro nostra sententia, ut non nisi perticacis animi sit eos in aliū sensū detorquere. De libertate autem respectu hominum, vide multa alia sectione secunda, præsertim numero 25.

66. Probatur tamen adhuc nostra conclusio: quia ad formalem libertatis rationem pertinet, ut quod agitur, sit in agentis potestate, & dominio. Sic enim explicatur libertas ab ipsa sacra Scriptura, Genesis 4. 7. sub te erit appetitus eius, & tu dominaberis illius. Et hæc est communis conceptio de vera libertate: sed actus necessarij, licet spontanei fiat, & à coactione immunes, nequeunt esse in nostra potestate, & dominio: ergo neque esse liberi propriā, & germanā libertate; ad eam ergo insuper requiritur indifferentia saltem contradictionis, & potestas eliciendi, vel non eliciendi.

Minor sola difficultatem pati potest: satis tamen eam probauimus supra numero 22. tūm ex diuo Augustino, tūm Clemente Alexandrino, tūm sancto Thoma: ex quo adhuc confirmatur insigni textu capitilis 68. libri primi contrà Gentiles, in cuius fine sic ait: dominium quod habet voluntas suprà suos actus, per quod in eius potestate est velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cause exterius agentis: sed actus à voluntate necessariò procedentes, excludunt solummodo violentiam causæ exterius agentis, non autem determinationem voluntatis ad unum, ergo non possunt dici esse in potestate, & dominio voluntatis.

67. Dices, oppositum docere D. Thomam in 3. d. 18. q. vñica, a. 2. ad 5. vbi de libero Christi arbitrio sic ait: quod, etiam si esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest: tamen ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis, sine meriti, quia in illud non coacte, sed sponte tendit: & ita est actus sui Dominus.

Respondetur hoc retrahatum fuisse in partibus summæ, aliisque in locis, vbi aliter docet & loquitur, vt visum est. Vel tantum vult Christum tendere sponte, hoc est, liberè, in Deum per amorem, non præcisè vt tendit in eius bonitatem secundum se, sed vt eius bonitas in actu exercito est ratio tendendi in creaturas, & illas diligendi, quia sub hac ratione reperitur in illo meritum, & laudabilitas, nec vt sic est necessarius. Vnde respectu illius hoc modo sumpti dicitur libe-

tum arbitrium actus sui Dominus. Vide lib. i. q. ultima, numero 82.

68. Adde, hanc etiam esse Aristotelis doctrinam 9. Metaph. c. 2. & s. a. vbi ait omnem veram libertatem esse alicuius oppositionis. Item libro 3. Ethicorum, capite mihi septimo, sub cuius principium sic loquitur: *Quibus enim in rebus nostra in potestate sicut est agere in iis, & non agere, & in quibus non agere, in iis est & agere.* Quæ diuus Thomas lectione 11. litera b. sic explicat: *si operari est in potestate nostra, operari etiam quod non operari sit in potestate nostra. Si enim non operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos non operari, ergo necesse esset nos operari, & sic operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.*

Vnde rectè dixit diuus Augustinus, relatus numero 22. *hoc quisque in potestate habere dicitur quod, si vult, facit, si non vult, non facit.*

Ex quo patet quām inconsulto Iansenius in præfatione libri sexti de gratia Christi, indirectè, seu tacitè sanctum Thomam coarguat, dum ait nihil magis in hoc arguento de libero arbitrio suspectum esse debere quam Philosophiam Aristotelicam, cuius solius armis instrutus Julianus, & Pelagius, libertatem humani arbitrij defenderunt, nec aliud esse hæresim Pelagianam, quām puram Aristotelicam Philosophiam.

69. Confirmatur ex eo quod, si sola spontaneitas sufficeret, ut aliquis actus diceretur esse sub potestate & dominio voluntatis, Pater æternus, & Filius eius dicerentur habere dominium super spirationem, seu productionem Spiritus Sancti: quod est valde absurdum, quia dominium in suo conceptu essentiali importat subjectionem ex parte termini, & quandam rationem inferioris, & subdit.

Præterea: absurdum esset dicere Patrem & Filium æternum, prouocare Spiritum Sanctum, si volunt, aut cum volunt. Et similiter supposito quod beati ita Deum necessariò ament, ut ab amore cessare nequeant, ridiculum esset dicere eos amare Deum, si volunt, & si, non volunt, non amare. Communis enim modus intelligendi, cum dicimus, nos aliquid facere si volumus, aut cum volumus, postulat ut situm sit in nostra potestate velle aut non velle, facere aut non facere.

Vnde sanctus Thomas q. 2. de potentia, a. 3. probans voluntatem diuinam non posse esse generationis Filij principium, in quantum voluntas est, sic ait: *voluntas in quantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet: potest enim voluntas agere, vel non agere, sic, vel sic facere, velle, & non velle.* Et si respectu alicuius hoc voluntati non conueniat, hoc accidet voluntati, non in quantum voluntas est, sed ex in-

clinatione naturali quam habet ad aliquid, sicut ad finem ultimum, quem non potest non velle... Ex quo patet quod omne illud, cuius voluntas est principium ( scilicet in quantum voluntas est, hoc est, libera ) quantum in se est, possibile est esse, vel non esse, & esse tale vel tale, & iunc, vel nunc.

70. Probatur denique nostra sententia : quia, si vera libertas in sola spontaneitate, & immunitate à coactione subsisteret, nulla esset difficultas in conciliatione diuinæ gratiæ cum libero arbitrio. Sicut enim facile est intelligere Deum amare se necessariò, & simul spontaneè, ac sine ulla coactione. Item Patrem & Filium spirare Spiritum Sanctum necessariò, & tamen voluntariè : ita facillimum esset intelligere, quomodo gratia efficax determinaret nostram voluntatem insuperabiliter, atque indeclinabiliter, saluâ & integrâ eius libertate, quod tamen haec tenus Thomistas, sanctos Patres, omnesque Theologos, & Doctores summoperè exercuit, & difficillimum fatetur Augustinus libro primo de gratia Christi , c. 47 tomo 7. his verbis : ista quæstio , ubi de arbitrio voluntatis, & Dei gratia disputatur , ita est ad discernendum difficilis, ut, quando defenditur liberum arbitrium, negare Dei gratia videatur ; quando autem assertur Dei gratia , liberum arbitrium putetur auferri.

Ex hoc ergo noua, nec facilè admittenda censi debet opinio Iansenij, & sequacium : simulque approbatur, & intelligitur communis definitio potentiae liberæ, dum dicitur facultas qua possitis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere, & non agere. Pro qua vide q. 7. libri 2. Phys. numero 127. & lequentibus.

## SECTIO QUINTA.

*Soluuntur obiectiones aliquæ in oppositum.*

71. **O**bijicitur multipliciter contrà p̄æcedentem doctrinam, & ostenditur, quod libertas non in indifferentia, sed in sola spontaneitate, & immunitate à coactione formaliter sita sit, primò ex diuo Augustino pluribus in locis, & in primis libro 5. de civitate Dei , c. 10. ubi manifestè docet libertatem subsistere cum absoluta atque simplici necessitate : sic enim habet : si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus esse ut ita sit aliquid, vel non fiat, nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntate,

Neque enim & vitam Dei, & præscientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, & cuncta præscire... sicut etiam cum dicimus necesse est esse, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio, & verum proculdubio dicimus, & non idoꝝ ipsum liberum arbitrium necessitati subiçimus, qua adimit libertatem.

72. Confirmatur: quia ad formalem rationem libertatis alicuius actus pertinet ut sit in nostra potestate, & subjiciatur dominio nostræ voluntatis, sicut numero 66. libenter fassi sumus: sed omnes actus à voluntate procedentes, quæcumque pure spontanei sint, & à sola coactione immunes, sunt in potestate nostræ voluntatis, ejusque dominio subjetti: ergo sunt omnes liberi.

Minor nullies ponitur in sancto Augustino, qui ubique afferit illud esse in nostra potestate, quod facimus, cum volumus. Ita enim habet lib. i. retractationum, c. 22. sub finem: cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus facimus, nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est: & paulò post: in potestate nostra non est. nisi quod nostram sequitur voluntatem. Et lib. 2. c. 1. sub finem: non dicimus esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus, sit, ubi prius & maxime est ipsum velle. Libro item tertio de libero arbitrio, c. 3 sub medium: non possum aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus, facimus: quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Et clarissime in libro de spiritu & litera, c. 31. ut attulimus numero 68. quid igitur ultrà querimus, quandoquidem hanc dicimus potestatem, ubi voluntati adiacet facultas faciendi? unde hoc quisque in potestate habere dicitur, quod, si vult, facit, si non vult, non facit.

73. Respondeo ad primum, in quo, sicut & in confirmatione, magnam vim ponit Iansenius, nihil minus eo probari, quam quod ipse intendit. Loquitur enim ibi sanctus Augustinus contrà Ciceronem, qui putabat diuinam præscientiam non posse stare cum libertate, & contingentia actuum nostrorum: ac proinde talem præscientiam negauit, ut liberum arbitrium statueret; quomodo fecit homines sacrilegos, ut faceret liberos, inquit sanctus Doctor.

Vnde optimè ipse ostendit, necessitatem, quâ necesse est fore quidquid Deus futurum præsciuit, nullatenus officere nostrâ libertati, quia talis necessitas est tantum hypothetica, & conditionalis, siue consequens, ut fuse explicuimus libro 5. Logicæ, q. 4. numero 20. & numero 25. Non enim potest fieri, ut illud quod Deus futurum præsciuit, non sit futurum, alioquin præscientia Dei posset falli, quod est impossibile. Ac proinde ex suppositione quod Deus illud futurum præsciuerit, necesse est illud futurum esse: sed considerando causam talis effectus, & ipsum effectum secundum se, & secundum naturam.

propriam , constat quod non est necessariò futurus, sed contingenter,  
& quod indifferentes est ad esse vel non esse.

74. Et ita mentem suam expressit Augustinus in verbis posterioribus : *sicut etiam cùm dicimus necesse est esse , ut cùm volumus , libero velimus arbitrio ; sicut si quis diceret , necesse est esse ut cùm videmus , oculis videamus .* Talis enim necessitas non immutat naturam vel oculi , vel liberi arbitrij , neque facit ut velimus , vel videamus necessariò , cum liberum nobis sit aut velle , aut non velle , sicut videre vel non videre . Similisque sensus est in eo quod dicit de vita Dei . nam , ut rectè notat Etius , necessitas absoluta competens alicui in quibusdam actionibus , non tollit ab eo libertatem in aliis . Vnde , licet necessitate sit Deum vivere , hoc est esse , & seipsum intelligere , & amare , non tamen necessariò mundum creavit . Item , multa vult , quæ potuit non velle ; multa intelligit , quæ potuit non intelligere intellectu pratico , & scientiâ visionis , siue ut futura , si noluisset futura esse sed ex suppositione quod ea semel voluerit , aut sic intellexerit , non potest non velle , aut non intelligere , ob immutabilitatem suam . Et sic patet talēm necessitatem non officere libertati .

75. Ad confirmationem patet ex numero 69. quid respondendum sit . Rectè enim dixit Augustinus illud esse in nostra potestate quod facimus cum volumus , aut si volumus , modò nulla necessitas obstat , quod minus possimus illud non velle , sicut obstat necessitas spontaneitatis , & immunitas à sola coactione . Communis quippe sensus , & modus intelligendi , ut eodem numero declarauimus , exigit talēm indifferentiam volendi , & nolendi , aut non volendi , ut aliquid rectè dicatur esse in nostra potestate . Imò illud satis indicauit Augustinus in postremis verbis in tali confirmatione relatis : *vnde hoc quisque in potestate habere dicuntur quod si vult , facit , si non vult non facit .* Nam in his expressé continetur potestas volendi , & non volendi .

Vnde in principio capituli 32. eiusdem libri , de spiritu & litera , consequenter dicit : *cum ergo fides in potestate sit , quoniam cum vult quisque credit , & cùm credit , volens credit .* Constat autem , ita velle cum credere , ut possit non credere , & consequenter non esse determinatum ad unum . Et si Christus suisset determinatus ad dandam sanitatem leproso , Mathæi 8. sicut erat determinatus ad diligendum Deum , ita ut non posset oppositum , ridiculè dixisset illi leprosus versu 2. *Domine si vis , potes me mundare .* Et ita nullo negotio corruit fundamentum præcipuum Iansenij , in quo stabiliendo , innumera verba , & paginas consumpsit .

## Secunda obiectio.

76. **O**biectio secunda sumitur ex definitione liberi arbitrij, & ex explicatione libertatis, quâ plurimi Doctores, & Patres vñ sunt. Ex his enim sufficientissimè constabit, libertatem, rationem voluntarij, & spontaneitatem esse Synonyma, & ad liberum arbitrium sufficere immunitatem à sola coactione. Sic igitur definitur liberum arbitrium à Prospero scribente contrà Collatorem, seu Cassianum, c. 19. liberum arbitrium est rei sibi placita spontanens appetitus. Idem dicit Magister sententiarum in 2. dist. 25. sub principio, his verbis: liberum arbitrium dicunt quantum ad voluntatem, quia voluntate moueri, & spontaneo appetitu ferri potest ad ea quæ bona, & mala indicat.

77. De ratione autem voluntati patet primo ex sancto Augustino capite 105. Enchiridi neque enim, ait, culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quâ beati esse sic volumus. ut esse miseri non solùm nolimus, sed nequaquam prorsus velle possumus.

Deinde ex sancto Damasceno lib. 3. orthodoxæ fidei, c. 14. vbi ait: arbitry libertas nihil aliud est quam voluntas.

Præterea, S. Bernardus tomo 4. in libro de gratia, & libero arbitrio, capite primo in fine, liberum & voluntarium pro eodem sumit. Quantumuis autem adsit in voluntate necessitas, modò absit coactio, numquam deficit ratio voluntarij, vt patet. Sic ergo loquitur: non est consensus, nisi voluntarius: ibi ergo consensus, vbi voluntas: porro, vbi voluntas ibi libertas: & hoc est quod dici puto liberum arbitrium.

Et sermone 81. in cantica satis post medium, tomo 3. sub finem: ita inquit, anima miro quodam, & malo modo sub hac voluntaria quodam, ac male libera necessitate, & ancilla teneatur, & libera; ancilla propter necessitatem, libera propter voluntatem.

78. Diuus Thomas autem 1. 2. q. 114. a. 4. docet aliquem actum esse meritorium, ex duobus, primò ex diuina ordinatione: secundò vero, inquit, ex parte liberi arbitrij, in quantum scilicet homo habet præcæreris creaturis, vt per se agat voluntariè agens. Et q. 6. a. 2. ad 3. laus, & vituperium consequuntur alium voluntarium secundum perfectam voluntarij rationem, qualis non inuenitur in brutis. Ex quibus patet rationem liberi, & voluntarij, apud sanctos Doctores pro eodem sumi.

79. Quod autem ad libertatem sufficiat immunitas à coactione, quantumcunque adsit aliunde necessestas, potest ostendi primum ex Augustino in libro de duabus animabus, c. 10. circa medium, & in fine, tomo 6. vbi ait: *voluntas est animi motus cogente nullo, ad aliquid vel non admittendum, vel adipiscendum.* Et libro 3. de libero arbitrio, c. 4. ait Deum iustè punire peccata quæ præuidet ab hominibus esse patranda, quia præscientiâ suâ non cogit facienda quæ futura sunt.

Magister sententiarum citata proximè distinctione satis à principio in eamdem opinionem sic scribit: *unde si diligenter inspicatur, liberum videbitur dici arbitrium, quia sine coactione & necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreuerit.* Intelligit autem per necessitatem idem quod per coactionem, ut patet ex his quæ postea subiungit: à necessitate, & ante peccatum, & post, agnè liberum est arbitrium: sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo: *id estque voluntas merito apud Deum indicatur, quæ semper à necessitate libera est, & numquam cogi potest.*

80. Sanctus Thomas eidem inhæret opinioni super illam distinctionem, q. 1. a. 4. dicendum quod liberum arbitrium dicunt ex eo quod cogi non potest. Et q. 3. de potentia, a. 7. ad 14. dicendum quod non qualibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostra. Et q. 10. a. 2. ad 5. libertas voluntatis violencia, vel coactioni opponitur. Et 1. p. q. 83. a. 2. ad 3. homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantum ad libertatem, quæ est à culpa, & miseria. Quibus videtur constituere essentialem libertatem in sola immunitate à coactione.

Sanctus Bonaventura ad texum citatæ distinctionis dicit libertatem essentialem liberi arbitrij esse libertatem à coactione. Et q. 2. necessitas coactionis, inquit, repugnat libertati arbitrij, non autem necessitas immutabilitatis.

### Quædam pro solutione notanda.

81. Ad hæc ut respondeamus, aduertere oportet cum Estio in 2. dist. 24. s. 2. difficultatem prædictorum argumentorum oriens ex eo quod Patres & Doctores non satis distinxerunt de qua necessitate, libertate, coactione, & de quibus actibus voluntatis loquerentur, quidue per spontaneum & voluntarium intelligerent, & quæ inter voluntatem, liberumque arbitrium posset assignari differentia. Vnde

explicatis variis prædictorum acceptationibus facile conciliabuntur diversa Patrum, Doctorumque dicta, & totius rei veritas innotebet.

Recolendæ igitur sunt in primis diuersæ necessitatis diuisiones à numero 5. allatæ, quod scilicet alia sit absoluta, & antecedens, alia conditionata, & consequens. Alia contradictionis, alia contrarietatis. Alia quò ad specificationem, & alia quò ad exercitium.

82. Præterea: aduertere oportet cura Cajetano, i. p. q. 41. a. 1. §. ad evidenter huius difficultatis, voluntatem posse sumi trifariam: primò pro potentia voluntua, in se spectata, & ut abstrahit ab indifferentiæ, & determinatione ad aliquid agendum, vel non agendum: & sic vocatur voluntas. Secundò pro eadem potentia, inquantum est naturaliter determinata ad aliquid objectum, seu opus, & sic vocatur ut natura. Tertiò, pro eadem potentia ut est indeterminata ad vitrumlibet, & sic vocatur quandoque liberum arbitrium, quandoque voluntas.

Huiusmodi acceptiones animaduertere licet in sancto Thoma q. 22. de veritate, a. 5 his verbis: *in voluntate oportet inuenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam id quod naturæ est...* unde ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi conuenientis boni: & preter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit inquantum voluntas est. Et i. p. q. 41. a. 2. ad 3. dicendum quod etiam voluntas inquantum est natura quadam, aliquid naturaliter vult, sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem: & similiter Deus naturaliter vult & amat seipsum; sed circa alia à se, voluntas Dei se habet ad vitrumque. Adde textum ex q. 2. de potentia, allatum in fine numeri 69.

83. Tertiò aduertendum est, coactum posse usurpari tripliciter. Primò strictè pro eo, quod violentum est, & contraria inclinationem eius quod cogi dicitur. Vt enim, inquit diuus Thomas q. 22. de veritate, a. 5. coactio nihil aliud est, quam violentia cuiusdam inducitio. Violentum autem secundum Philosophum in 3. Ethic. ( cap. 1. ) est, cuius principium est extra, nil conferente vim passo, sicut si lapis sursum proiecitur, qua nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur.

Suntur secundo minus strictè, & minus propriè, pro quadam vi morali quæ nos ad aliquid facieadum impellit cum aliqua difficultate, & aliqua voluntatis repugnantia, quæ facit illud inauoluntarium secundum quid, licet sim illiciter sit liberum, hoc modo mercator dicitur coactus projicere merces in mare, metu naufragij.

84. Si nesciat tertio pro si nolici, & naturali necessitate, & ita sape usurpari à Doctoribus innuit. Etius in 2. d. 25. §. 2. ad 7. & sanctus

Thomas ibi q. 1. a. 2. in hoc sensu loquitur, dum ait intellectum vi demonstrationis cogi ad assentendum alicui vero. Et opusculo 3. c. 10. in fine: dum ait: *et si autem hic modus naturalis homini ut libere agat non coactus: quia rationales potestates ad opposita se habent.* Ibi enim coactionem sumit pro necessitate. Imò Ianuenius ipse lib. 2. de hæresi Pelagiana, c. 1. fatetur Pelagianos, in hoc sensu sāpē loqui, dum determinationem, & addictionem voluntatis ad bonum vel ad malum, coactionem vocant.

Hæc autem acceptio maximè inde confirmatur, quod ubi nulla est violentia, nulla necessitas, sāpē utimur verbo cogendi, ut cum dicitur Lucæ 24. de duobus discipulis Christum ad hospitium inuitantibus, & coegerunt illum. Et de Deo dicit Ecclesia in hymno Ascensionis Dominicæ, *ipsa te cogat pietas, ut mala nostra superes parcendo.*

Vnde sanctus Thomas citatà proximè distinctione, ait, coactionem esse duplē, alteram sufficientem, quæ dicitur compulsionis; & hæc vel re ipsa causam adgit ad agendum, siue violenter, siue necessariò: alteram insufficientem, quæ dicitur impulsio, & quæ aliquam inclinationem in unam partem tribuit, ut faciunt dispositiones, habitus, &c.

85. Aduertendum tandem est, spontaneum, quod maximè opponitur coactioni, tribus quoque modis oppositis sumi posse. Primo pro eo quod excludit rigidam coactionem, ab agente extrinseco illataam. Sic voluntas spontaneè agit in omnibus suis actibus eliciti. Nam, ut inquit D. Thomas loco citatō de veritate, *cum ipsa sit quedam inclinatio, et quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit, & inclinatio eius non sit in illud.* Et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit.

Secundò, pro eo, quod excludit etiam coactionem moralem, quod modò spontaneè agere dicitur, qui nutu suo absque ullo externo timore, aut alia inuoluntarij causa aliquid operatur.

Tertiò, denique, pro eo, quod necessitatem absolutam excludit, & determinationem ad unum, quamvis inclinationi propriæ conformem, ac proinde omnino liberum est. Sic sponte agere dicitur, qui ita agit ut possit non agere. Et idem de voluntario debet intelligi: adeò ut sāpē sumatur pro perfectè libero, omnisque naturalis necessitatis expertise, sicut illud sumit Augustinus libro de vera religione, c. 14. initio, tomo 1. dum ait: *usque adeò peccatum voluntarium est maximum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.*

*Responso ad predictam objectionem.*

86. **H**is prænotatis facile solui possunt supradictæ omnes auctoriates, & in germano auctorum sensu explicari. Et quidem in definitione liberi arbitrij à Prospero tradita, manifestum est spontaneum sumi in tercia acceptione, qua excludit naturalem necessitatem, & determinationem ad alteram partem: ac proinde idem est quod perfectè liberum, quod ita agit ut possit non agere. Et hoc indicat Prosper dum paulò post ait primum hominem sponte se priuasse bono: hic enim ita volens peccauit, ut potuerit non peccare. Et in eodem sensu usurpatum est spontaneum à Magistro sententiarum.

87. Ad textum Augustini dicendum est vel ipsum loqui de necessitate quò ad specificationem, secundum quam astrin gitur ad voluntum beatitudinem, quia non possumus velle miseriam: hoc autem non impedit liberum arbitrium, quia possumus velle & non velle beatitudinem quò ad exercitium.

Vel melius ad mentem Augustini respondeatur ipsum refellere ibi Pelagium, qui non distinguebat inter voluntatem, & liberum arbitrium, ita ut voluntas non esset ubi erat naturalis necessitas, quod falsum esse ostendit, ex eo quod sàpere reperitur voluntas circà hoc quod necessariò habetur, aut appetitur, cuiusmodi est justitia respectu Dei, & beatitudo respectu nostri.

88. Damascenus autem, sanctus Bernardus, & alij, dum dicunt libertatem non esse aliud quām voluntatem, intelligunt de voluntate operante formaliter ut voluntas est, & non per modum naturæ. Nam, ut diximus in fine numeri 69. ex diuo Thomæ, voluntas in quantum voluntas, cùm sit libera, indifferenter se habet ad vitrumlibet.

In alio autem loco loquitur Bernardus non de necessitate naturali & absoluta, sed mortali, quæ significat magnam difficultatem in abstinendo, ob vehementem inclinationem, & affectum voluntatis ad aliquid. Et quòd sic intelligat Bernardus, patet ibidem paulò ante, dum ait, liberum nominatur arbitrium quod licet versari in his pro arbitrio voluntatis, in malo, scilicet, vel in bono.

89. Quo ad textus diui Thomæ, satis constat ex jam dictis, ipsum sumere voluntarium pro libero, ad neutram partem determinato. Nam voluntarium à voluntate dicitur, voluntas autem in quantum voluntas, cùm sit libera, indifferenter se habet ad vitrumlibet, ut ex sancto Doctore proximè retulimus.

In alio etiam textu loquitur de voluntario libero, quod in homine reperitur, & rationem voluntarij perfectam habet, non autem in brutis: ideoque laus & vituperium non consequuntur illud in brutis, sed in homine. Sensus iste manifestus est in corpore articuli, vbi ait: perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout, scilicet, apprehenso fine, aliquis potest deliberans de fine, & de his qua sunt ad finem moueri in finem, vel non moneri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem, non deliberat, sed subito mouetur in ipsum. Vnde sola rationali natura competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

90. Supersunt auctoritates, ultimo loco de immunitate à coactione selectæ, quæ intentum Iansenij non magis probant, quam quæ de spontaneo, & voluntario allate sunt. Nam Augustinus non intelligit nomine coactionis, propriè dioram coactionem, sed simplicem necessitatem, & additionem voluntatis ad unam partem, quam illi negat inferri ex diuina præscientia.

Potest item intelligi de coactione morali, dum definit liberam voluntatem, motum animi cogente nullo, quæ coactio infertur ex metu, aliae causa simili. Quod ipse etiam Iansenius libro 4. de statu naturæ lapsæ, c. 21. aliquantò post principium sic intellexit, dicens: hac definitione certissimum est non omnem omnino voluntatis motum esse comprehendens. Quisquis enim timore compulsus aliquid facit, non facit hoc nullo cogente, & consequenter, non voluntate, seu volens phrasè Augustini, sed necessitate, hoc est, nolens, iniuritus, & coactus facit. Et intra ait, apud Augustinum voluntatem significare solum illum motum, qui à cogente cupiditate, vel metu inde pullulante sit liber. Vnde tandem infert, solum primi hominis peccatum voluntate, id est, liberâ voluntate, seu nullo cogente perpetratum esse.

91. Magister sententiarum se se explicat, dum in textu coactionem & necessitatem simul conjungit, quia, nimirum, per coactionem intelligit necessitatem naturalem, à qua voluntas est libera. Vnde nulla in hoc difficultas appetet.

Sanctus Thomas eodem omnino modo intelligendus est. In iis, enim, & similibus locis, stabiliendo libertatem in non cessione, per coactionem intelligit necessitatem. Quamuis enim coactio rigorosa, & propriè dicta, essentialiter libertati repugnet: ex negatione tamen illius non sequitur inesse libertatem, si necessitas naturalis adsit, seu determinatio ad unam partem. Vnde, agere non oculâ, idem est apud ipsum, ac agere cum potestate ad agendum & non agendum.

Bonaventura in primo loco non discrepat re ipsa ab aliis, stabiliendo libertatem essentialē in immunitate à coactione, hoc est, à necessitate naturali. In alio autem loco, dum ait necessitatem immunitatis non repugnare libertati arbitrij, benē autem necessitatem coactionis per liberum arbitrium intelligit idem quod per spontaneum, voluntarium, non coactum: adeò ut perinde sit ac dicere, arbitrium à coactione liberum, posse habere necessitatem immutabilitatis circa aliquid.

## SECTIO SEXTA.

## Soluuntur aliae obiectiones.

92. **T**ertia obiectio sumitur ex ratione, & sic procedere potest. Necessestas naturalis, & determinatio ad unum non tollit libertatem, modò ad sit ratio voluntarij: ergo ad libertatem non requiritur indifferentia contradictionis, nec consequenter in ea conficitur ratio formalis libertatis. Consequentia est manifesta.

Antecedens verò probatur multipliciter, primò ex diuo Thoma q. 10. de potentia, a. 2. ad 5. his verbis: *naturalis necessitas, secundum quod voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet in 5. libro de ciuitate Dei: (cap. 10.) unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam.*

Idem docet q. 22. de veritate a. 5. ad 1. & 3. ex secundo loco positis. Dicendum, inquit, quod libertas secundum Augustinum opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis. Ex prima parte, q. 82. a. 1. ad 1. sic ait: dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis: necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsem in eodem libro dicit. 5. de ciuit. c. 10. in principio.

Sanctus Bonaventura non aliter sentit. Nam in 2. d. 25. q. 2. hæc habet, *actus liberi arbitrij, ut liberum est, non solum potest esse circa necessarium, sed etiam necessarium in se.*

93. Secundò ostenditur idem antecedens: quia voluntas in omni actu voluntario seipsum mouet, est enim potentia vitalis, cui proprium est mouere se ab intrinseco, ut ostensum est in libris de anima: ergo in omni actu voluntario est perfectè libera: nam sic distinguitur à brutis libertate carentibus, ut recidet docet diuus Thomas, q. 24. de

veritate, a. 2. in secundo arguendo sed contra, sic inquiens: omne quod est liberi arbitrij agit, & non solum agitur: sed bruta non agunt, sed aguntur. ut Damascenus dicit in secundo libro ( c. 27 ) ergo bruta non sunt liberi arbitrij.

Eamdem rationem tangit sanctus Bonaventura loco proximè citato, his verbis: necessitas coactionis repugnat libertati arbitrij, non autem necessitas immutabilitatis, eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velut hoc ut possit velle eius oppositum sed quia omne quod vult appetit ad suum ipsum imperium: quia sic vult aliquid ut veluti se velle illud. & ideo in actu volendi si ipsum mouet, & sibi dominatur, & pro tanto dicitur liberum, quamvis immutabiliter ordinetur ad illud.

94. Tertio denique suadetur idem antecedens: quia in actibus perfectè voluntarijs, voluntas sequitur iudicium intellectus, qui voluntati lumen praefert, eique se ducem præbet: ergo tales actus, licet necessarij, sunt perfectè liberi, quia tunc voluntas supergreditur modum agendi naturaliam agentium, & libertate carentium.

95. Respondeo negando antecedens, ad cuius primam probationem ex diuo Thoma petitam, concedo, necessitatem naturalem, quæ reperitur in aliquibus actibus voluntatis, non repugnare libertati eius respectu aliorum, vt diximus supra, numero 74. cum Estio. Vnde, licet voluntas necessariò velit beatitudinem, in quantum agit ut natura, nihil impedit quod minus agendo ut voluntas est, libere velit media ad beatitudinem ordinata, & eligat unum præ alio, si non ad sit necessaria connexio talis medii cum fine.

In eodem sensu intelligendus est Bonaventura, aut, vt diximus numero 91. per liberum arbitrium intelligit spontaneum, seu immunitatem à coactione.

96. Poteſt ſecundò responderi, ſanctum Thomam loqui de necessitate quod ad specificationem, cum qua ſtat libertas quod ad exercitium. Quamvis enim voluntas ſit ita determinata circum beatitudinem, vt nequeat velle misericordiam: tamen illi eft liberum hic & nunc elicere actum amoris circum ipsam, aut illum non elicere. Ita teatè aduerit Cajetanus ſuper locum citatum prime partis, in ipſo commentarij fine, ubi ſic ait: in reſponſione ad primum nota, quod cum dicitur quod necessitas naturalis non auferit libertatem, potest bene & male intelligi: male quidem ſi intelligatur quod necessitas naturalis tam obiectum, quam elicitiū ſtat cum libertate illius actus: hoc enim non eft intelligibile. Bene vero, intelligendo quod naturalis necessitas actus quod ad ſpecificationem, ſeu obiectum, non auferit libertatem eiusdem, quia ſtat quod libere eliciatur: quæ eft libertas quod ad exercitium.

97. Tertiò respondendum eft cum Estio in 2. diſt. 24. §. 2. ad 8. alio

modo posse libertatem tribui voluntati, alio modo libero arbitrio: nam voluntas, inquit, generali modo dicitur libera, quatenus spontanea est, & non coacta: voluntatis autem arbitrium, liberum non dicitur, nisi quatenus potest ad utrumlibet.

Igitur latè sumpta libertas importat tantum inclinationem naturalem voluntatis in proprium bonum, & idem est quod spontaneitas, solumque opponitur violentia & coactioni, non autem necessitati: vnde potius libertas dicitur quam libertas, & voluntati conuenit ut est natura quedam, ideoque res qualibet dici quodammodo potest operari liberè, id est, sponte, quando fertur in bonum sibi conueniens.

Libertas vero propriè sumpta, non dicitur absolutè libertas, sed libertas arbitrij, supponens iudicium indifferens, & electionem importans, quæ excludit necessitatem, & determinationem ad unum, vt docet sanctus Thomas I. 2. q. 13. a. 2. his verbis: *cum electio sit praaceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurimum, qua eligi possunt. Et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.*

98. Hujusmodi autem libertatis distinctio potest facilè colligi ex diuī Thoma Nam q. 24. de veritate, a. 1 ad 20. in fine, illam satis indicat dum loquendo de ultimo fine, ait: *habemus ergo respectu eius, liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, non autem liberum iudicium (seu arbitrium) propriè loquendo, cum non cadat sub electione.* Item libro 2. contra Gentiles cap. 48. ratione 2. in fine, sic ait: *sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus, sine actionis, non autem liberi iudicij...intellectualiter vero, non solum libere actionis, sed etiam liberi iudicij: quod est liberum arbitrium habere.*

99. Ex hac igitur distinctione facilè conciliantur diuersi sancti Thonæ textus. Nam in citato loco de potentia, dicit voluntatem libertè appetere felicitarem, licet necessario appetat illam: & tamen alibi oppositum docet sàpissimè. Sufficiat textus questionis 19. primæ partis, a. 10. dicendum, inquit, *quod liberum arbitrium habemus respectu eorum, qua non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse fôlices, sed ad naturalem instinctum.*

Positâ autem tali libertatis distinctione, statim verus auditoris sensus innotescit. Vnde liberè appetimus felicitatem, libertate propriâ, complacentia, lubentia, spontaneitatis, concedo: libertate propriâ, electuâ, liberi arbitrij, nego.

100. Oritur tamen circa distinctionem hanc libertatis nonnulla difficultas

ficultas ex ipsomet sancto Doctore, qui in 2. sent. d. 25. q. vnica, 2. ad 4. dicit in beatis futuram electionem liberam circa visionem & amorem Dei, non ergo sola spontaneitatis libertas reperitur in hujusmodi actibus necessariis, sed etiam libertas arbitrij, ad quod propriè pertinet electio.

Ad hoc dicendum est talem electionem liberam non debere intelligi de visione & amore prout terminantur ad ipsum Deum, sed ut connotant aliquod obiectum visibile & amabile creatum, ad quod beati possunt libere tendere vel non tendere, quia scilicet non habet necessariam connexionem, vel habitudinem cum Deo. Et hoc etiam modo Deus necessariò amat seipsum, sed circà alia à se voluntas eius se habet ad utrumque, vt diximus ex diuo Thoma numero 82. vide infra numero 108. & q. 3. libri 1. numero 188. vbi ostensum est quâ ratione voluntas dicatur à D. Thoma in omni statu libera quò ad exercitium.

101. Ad secundam probationem eiusdem antecedentis respondeo, voluntas in omni actu voluntario seipsum mouet, *Physicè concedo: Physicè simul & moraliter, nego.* Ad hoc autem ut perfectè libera sit in motibus suis voluntariis, oportet ut non tantum *Physicè*, sed etiam *moraliter* se moueat, hoc est, ex deliberatione rationis, & ex electione absque necessitate, & determinatione ad unum: alioquin reperiatur propria libertas in omni viuente, cùm cuiuslibet proprium sit mouere se ab intrinseco.

Quod autem ait diuus Bonaventura, minus commodè, & præter communem consuetudinem dictum est, inquit Aelius. In re tamen ab aliis non discrepat: quia ibi docet liberum arbitrium posse dupliciter considerari, scilicet ut liberum, & ut deliberans: & quatenus liberum, dicit posse respicere necessaria, quia caret coactione: quatenus verò deliberans, non est nisi de contingentib[us], inquit, quia nemo deliberat de necessario, & impossibili. Tantum ergo differt à diu Thoma, quia loco voluntatis virut[us] nomine liberi arbitrij, quod vult subsistere cum necessitate; hoc autem tantum libertati voluntatis tribuit D. Thomas.

102. Ad tertiam probationem prædicti antecedentis nego consequiam, quod scilicet actus voluntatis quamvis necessarij sint, censeri debeant liberi ex eo quod voluntas sequatur in illis iudicium rationis: requiritur enim insuper ut tale iudicium sit indiferens, & non determinatum ad unum, ad hoc ut voluntas possit eligere, & se determinare ad id, quod libuerit: alioquin omnis eius actus esset liber, cum operari nequeat circà incognitum.

Addé quod intellectus non propter dicitur esse tuncdux voluntatis.

quamuis ipsi faciem præferat: quia nihil ipsi præscribit, nihil ordinat, nec eam villo modo regit: sed ambae, voluntas, seculer, & intellectus natura ipsa duce feruntur ad sua objecta, & ad suos actus. Et hæc est doctrina sancti Thomæ 1. p. q. 83 a 1. ubi ait: particularia operabilia sunt quedam contingentia, & ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum: & pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.

103. Neque obstat quod in huiusmodi actibus necessariis voluntas supergrediatur modum agendi naturalium agentium: hoc enim prouenit ex perfectione cognitionis: quæ, cum repræsentet objectum ut in se est, & cum omni ratione boni, ut contingit in beatis, voluntas necessaria id elicet amorem beatificum. Vnde non solum in actibus liberi, sed etiam in hujusmodi necessariis superat in perfectione agentia naturalia, quæ vel sine cognitione, vel cum cognitione imperfecta operantur.

### Quarta obiectio.

104. **Q**uartæ obiectio sumitur ex amore beatorum circa Deum clarè visum, & sic procedit: amor ille, iuxta communem Thomistarum sententiam, est necessarius, sed idem est etiam maximè liber: ergo libertas stat cum necessitate spontaneitatis, & consequenter eius formalis ratio non consistit in indifferentia contradictionis.

Minor probatur primò ex perfectione, quam libertas importat. Ut enim ait Bernardus sermone 81. in cantica, relatus numero 54. arbitrij libertas est planè diuinum quiddam, præfulgens in anima tamquam gemma in auro. Cum ergo intellectus sit à natura voluntati concessus tamquam dux & Lucifer, incredibile est, inquit Vincentius Lenis, perfectissimè, & splendidissimè operatione intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati libertatem & perfectionem istam eripi, & à culmine mentis in modum, & impetum agendi brutalem deysit. Nam agere per modum naturæ, commune est brutis, & rebus in sensibiliibus: agere vero per modum liberi, proprium est creaturæ intellectualis, quæ per hoc assimilatur Deo.

105. Secundò: amor ille beatorum erga Deum, est actus humanus. **Q**uis enim amorem ultimi finis, & beatificum hominis negabit actu humanum esse? inquit idem auctor: ergo est liber. Item est moraliter bonus: nam eamdem bonitatem habet quam habebat in via, cùm in

idem obiectum feratur: ergo est liberè: quia bonitas moralis non stat sine libertate. Præterea: est idem numerò in via, & in patria, saltem in Angelis: ergo eamdem seruat libertatem. Insuper, facit hæminem sanctum & moraliter bonum, sicut in via. Denique, nisi esset bonus moraliter, careret maximâ perfectione, quam possidet in via; quod admitti non debet, sic enim esset deterioris conditionis in Patria.

105. Tertiò confirmatur eadem minor: quia Deus liberè se amat, & Pater liberè producit Spiritum Sanctum, licet maximè necessariò se diligit, nec possit non producere Spiritum Sanctum: ergo multò magis beatorum amor debet esse liber. Consequentia nota est. Antecedens verò manifestè continetur in sancto Thoma, q. 10. de potentia a. 2. ad 5. in hæc verba: *voluntas liberè appetit felicitatem, licet necessariò appetat illam. Sic autem & Deus suā voluntate liberè amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum... liberè ergo Spiritus Sanctus procedit à Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate.*

### Solutio prædictæ objectionis.

107. Respondeo ( absque præiudicio problematis, quod circà rem hanc instituimus quæstione 3. Libri primi, à numero 153.) negando minorem, quod nimurum beatorum amor circà Deum ut sic, posito quod sit necessarius, sit etiam liber, nisi per liberum intelligatur spontaneum, & à coactione immune.

Ad primam probationem huius minoris fateor libertatem esse magnam perfectionem creaturæ rationalis, sed Bernardus eam explicat in verbis immediatè sequentibus per electionem, dicens: *ex hac siquidem inest illi inter bonum & malum, nec non inter vitam & mortem, inter lucem & tenebras & cognitionem iudicii, & optionem eligendi: quæ optio tollitur per necessitatem & determinationem ad unum, ut contingit in amore beatifico.*

108. Non inde tamen sequitur, quod per visionem beatificam eripatur voluntati talis perfectio; quia, licet non sinat eam operari liberè circà objectum suum primarium, clarè propositum; relinquit tamen illi libertatem integrum circà objecta secundaria: sicut Deus, licet bonitatem suam necessariò amet, & propter illam cetera: quatenus tamen est illi ratio diligendi creaturas, liberè in eam tendit, & ad creaturas absqueulla necessitate fertur.

Addes, quod amor beatificus est multò perfectior, quam amor visus, utpote omnino immutabilis, & indefectibilis, coniungens summum

bono, & ultimo fini, adhäsione perfectâ ; ideoque visio beatifica eleusat voluntatem in perfectionem statum & ad superiorem operationem , mutando amorem viæ liberum in amorem necessarium . Et hoc patet ex amore quo se Deus necessariò amat : hic enim sine dubio eminentior est , quām vt est liber , tendendo ad creaturas , vt notauimus lib. 4. de anima , q. 3. numero 69.

109. Neque hinc sequitur voluntatem *deīcī in modum & impetum agendi brutalēm*. Quamuis enim proprium sit creaturæ intellectualis agere per modum liberti , & rerum insensibilium , & brutorum agere per modum naturæ : iste tamen modus agendi potest etiam conuenire rebus intellectualibus , vt ita in superioribus colligantur , quæ in inferioribus dispersa sunt : sed longè altiori ratione reperitur in intellectualibus.

Ex triplici enim capite contingit creaturam aliquam operari per modum naturæ ; primò , quia caret omni cognitione , sicut lapis dum fertur deorsum.

Secundò , quia non pollet nisi cognitione imperfectâ , non attingens rationem formalem finis , nec discernens proportionem mediorum ad finem , & contra : quō fit vt naturali instinctu , & ex impetu naturæ absque deliberatione moueat in suam. Et hic modus agendi conuenit brutis , vt diximus libro 2. Phys. q. 9. à numero 144. & tetigimus suprà , numero 23. & 89. ex diuo Thoma.

Tertio denique , quia perfectâ cognitione pollet , attingente objecṭum vt in se est , eiusque perfectionem & meritum clarè repræsentante. Hinc enim fit , vt deliberatione non egeat , nec in eius electione fluctuet , sed summâ spontaneitate cum necessitate conjunctâ in ipsum feratur. Et agere hoc modo per modum naturæ , proprium est naturæ intellectualis , ipsi etiam Deo conueniens respectu amoris , quo se diligit , & Spiritum Sanctum producit.

110. Ad secundam eiusdem minoris probationem nego , amorem beatificum esse actum humanum. Nam in primis debebat auctor ille explicare quid sit esse actum humanum , & videtur dicere , quod idem sit ac esse liberum , & sic consequentia nihil valet , quia est idem cum antecedente.

Itaque rectè ait sanctus Thomas prima secundæ , q. 1. a. 1. *ille sole actiones vocantur propriæ humanae , quanquam homo est Dominus . Est autem homo Dominus suorum actuum per rationem & voluntatem . Vnde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis . Ille ergo actiones propriæ humanae dicitur , quæ ex voluntate deliberata procedunt.*

Constat autem ex dictis suprà , numero 66. amorem beatificum &

alios actus , necessariò à voluntate elicitos , non subjici dominio illius , nec ex deliberatione procedere ; ergo nequeunt dici propriè humani , nec proinde liberi . Dico , propriè , quia licet quò ad modum operandi , qui necessitatem inuoluit , amor ille humanus diei non possit ; potest tamen sic vocari quò ad substantiam operis , quia à solo homine , & substantia spirituali elici potest .

111. Ex hac solutione constat quid respondendum sit ad sequentes probationes . Sicut enim amor beatificus , ut Deum respicit , non est humanus , quia liber non est , ità non debet quoque dici moraliter bonus ob defectum libertatis , que fundamentum est omnis moralitatis , ut docet sanctus Thomas in 2. dist. 24. q. 3. a. 2. his verbis : nullus motus ponitur in genere moris nisi habità comparatione ad voluntatem , qua principium est moralium , ut ex 6. Metaphysica ( textu 5 ) patet : & ideo ibi incipit genns moris , vbi primo dominium voluntatis inuenitur . Atqui voluntas non habet dominium suprà amorem beatificum , ut jam dictum est : non est ergo bonus moraliter , hoc est ex parte operantis , quamvis ex parte operis , eamdem habeat bonitatem , quam habebat in via , quia tendit in idem objectum : sicut motus qui vocantur à Theologis primo primi , tendunt in idem objectum , in quod deliberati , & tamen mali non sunt moraliter , sicut isti .

112. Neque obstat quòd dicatur idem esse numero in Patria , & in via : tūm quia illud multi negant , & dicunt differre specie , ut adnotatum est libro 1. q. 3. numero 33. tūm quia licet sit idem numero , potest esse liber vi elicitor in via , & necessarius ut continuatur in Patria : nam multi censent , præsertim Scotistæ , rationem liberi esse accidentalem actui , & esse tantum denominationem extinsecam , petitam à voluntate , quæ sic actum elicit , ut possit non elicere . Vnde cùm amor beatificus non respiciat in Patria voluntatem Angeli , ut principium elicitorum indifferens , sed ut determinatum ad unum , ità ut non possit non elicere illum , sit ut in via sit bonus moraliter , bonitate subiectuā ; non autem in Patria , nisi bonitate objectuā , quia tendit in objectum bonum & ratione conforme , propriè quod facit subiectum suum sanctum , perfectum , & moraliter bonum .

113. Quod vltimò additur , magnam auferri perfectionem amori beatifico , si tollatur ab eo libertas , jam solutum est in mero ius & ostensum ē contrario ipsum eleuari ad nobisiorē statum , in quo non habet tantum potentialitatis , & mutabilitatis , sed magis de actualitate , & indefectibilitate : & ità perf. Qto viæ ex ratione moralitatis procedens in eo eminenter continetur .

Denique uno verbo ad hæc omnia responderi potest amorem beatificum , & esse liberum , & esse moraliter bonum , & constituere

subjectum bonum propriâ bonitate mortali , & esse humanum , & habere cœteras perfectiones amoris viae ; quia , licet ut terminatur ad Deum ut in se est , sic necessarius : tamen , quatenus Deus ut dilectus , illi ratio tendendi ad creaturas , liber est , & est eas cum plena indiferentia , & libertate fertur ; & ita omnes perfectiones , quæ libertatem consequuntur , sibi vendicat .

114. Ad tertiam probationem dictæ minoris nego antecedens , quod , scilicet Deus , liberè seipsum amet , & quod Pater liberè producat Spiritum Sanctum . Ad auctoritatem vero sancti Thomæ , dico ipsum mutasse sententiam in prima parte , q. 41. a. 2. ut aduertit Esius loco citato ad numerum 97. Ibi enim sanctus Doctor in responsione ad 3. dicit Deum naturaliter amare seipsum , & Spiritum Sanctum procedere à Patre naturaliter , quamvis procedat per modum voluntatis , hoc est , ut amor , non vero ut voluntas libera est , quia , ut inquit in corpore articuli , eorum voluntas principium est quæ possunt sic vel aliter esse : eorum autem quæ non possunt nisi sic esse , principium natura est . Quod autem potest sic vel aliter esse , longè est à natura divina . Et idem docet q. 2. de potentia , a. 3. in corpore , & ad 11. his verbis : Spiritus Sanctus procedere dicitur per modum voluntatis , quia procedit per actum , qui naturaliter est à voluntate , scilicet per hoc quod Pater amat Filium , & econuerso : ipse enim amor est Spiritus Sanctus , sicut Filius est Verbum , quod Pater dixit seipsum .

115. Potest secundò responderi , sanctum Thomam loqui de libertate voluntatis , non vero de libertate electiæ , seu arbitrii : hoc est , loqui de libertate spontaneitatis , complacentiæ , & lubentiæ , quæ respicit voluntatem secundum naturalem eius inclinationem , non vero ut rationem habet liberi arbitrii , sicut explicuimus numero 97. & 98. Et sic possunt aliquatenus conciliari Thomistæ & Scotistæ , quorum mentem aperavimus supra , numero 11. & 12. Quod si hæc conciliatio aliquibus non placeat , difficile non erit utramque opinionem propugnare ex præcedentibus .

116. Instabis tamen primò contrà secundam istam solutionem : si diuus Thomas intelligeretur de libertate spontaneitatis , & complacentiæ , & quæ posset dici , quod Filius æternus procederet à Patre liberè , eò quod non producitur violenter , aut coactè : cuius contrarium ipse asserit , q. 41. citatæ , a. 2. his verbis : nobis autem dicendum est quod Pater genuit Filium non voluntate , sed naturâ . In responsionem autem ad 3. ait Spiritum Sanctum procedere per modum voluntatis . Adde , quod omne agens naturale , ut ignis , posset etiam dici agere liberè : quod est satis ridiculum .

117. Respondeo , rationem voluntarij , spontanei , & liberi , compre-

tère primariò voluntati, & ab ea per quamdam participationem ad alia deriuari: ideoque illa quæ à voluntate procedunt, dicuntur potius liberè procedere, quām quæ procedunt ab intellectu, licet ab utrāque potentia necessariò, spontaneè tamen, & absque illa coactione procedant. Item, quia processio per modum intellectus non ita distinguitur à processione, quæ est per modum naturæ, sicut ea quæ est per modum voluntatis, ideo sanctus Thomas, ait Filium generari naturâ, & Spiritum Sanctum procedere per modum voluntatis, quamuis utrumque necessariò.

118. Tres autem differentias inter has processiones assignat in q. 10. de potentia, a. 2 ad 11. his verbis: *dicendum quod in diuinis processio, quæ est per modum intellectus, non distinguitur à processione quæ est per modum naturæ: distinguitur autem ab utrāque processio quæ est per modum voluntatis.* Et hoc propter tria. Primo quidem quia sicut processio, quæ est per modum naturæ, non præexigit aliam processi nem, ita nec processio quæ est per modum intellectus: *processio autem quæ est per modum voluntatis, de necessitate præexigit processionem, quæ est per modum intellectus.*

Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita & intellectus tam intrâ, quām extrâ: intrâ quidem sicut Verbum est similitudo rei intellectæ, & intellectus intelligentiæ seipsum: extrâ autem, sicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas autem non producit suam similitudinem, nec intrâ, nec extrâ. Intrâ quidem non, quia amor qui est intranca processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quadam impressio relicta in voluntate ex volito, aut quadam unio unius ad alterum. Extrâ autem non, quia voluntas imprimit in artificiatum formam intellectam prius quām voluntam secundum ordinem rationis. Vnde principaliter est similitudo intellectus, licet secundariâ voluntatis.

Tertio, quia processio naturæ est tantum ab uno sicut ab agente, si sit perfectum agens: similiter autem processio intellectus est ab uno solo, sed amicitia quæ est amor mutuus, procedit ex duobus ad inuicem se amantibus.

## SECTIO SEPTIMA.

*De Libertate Christi.*

119. **V**ltima objectio, ut alias minoris momenti omittamus, sumitur ex libertate Christi: constat enim ipsum fuisse liberum, cum nobis meruerit vitam æternam, & meritum exigat necessariò libertatem. Si autem libertas constituatur essentialiter in indifferentia, non appareat quomodo hæc in Christo fuerit. Nam in primis voluntas eius erat determinata ad unum, nempe ad bonum, adeò ut velle malum non posset.

Et licet ad hoc dici possit hanc determinationem fuisse tantum ad bonum in genere, & in communi, non vero ad hoc vel illud bonum in specie, aut etiam quod ad exercitium; quomodo sanctus Thomas saluat, & explicat libertatem in Deo, in beatis, & in ipso Christo, ut ostendimus suprà, numero 17. & sequentibus.

Nihilominus non potest talis indifferentia reperiri in implendo precepto moriendi: quia cum esset ab intrinseco impeccabilis propter unionem hypostaticam Verbi divini, non poterat non obediens Patri, & illud preceptum non implere, alioquin potuisset peccare. Vnde quidquid sit de indifferentia eius respectu bonorum, nullam saltem habuit ad non peccandum, cum ad hoc esset necessariò determinatus. Ac proinde indifferentia ad agendum, & non agendum non potest pertinere ad rationem formalern libertatis, neque in Christo, neque in vila alia voluntate creata.

120. Pro resolutione huius difficultatis, quæ Theologis semper via est valde magna, quæque apud ipsos in tractatu de Incarnatione solet explicari, non puto nobis hæc esse multum immorandum: sed tamen pro modulo moralis, & Christiani Philosophi, aliqua dicenda esse censeo, ne veritas de libertate haec tenus stabilita, huius difficultatis pondere fatiscens opprimi videatur. Itaque.

Dicendum est primò, voluntatem humanam Christi fuisse perfectè liberam in propriis suis actibus. Hæc conclusio est de fide, & patet primò multis sacrae Scripturæ textibus: insignis est quem affert diuus Thomas 3. parte q. 18. a. 4. in argumento *sed contra*, ex cap. 7. Isaia, versu 15. *butyrum & mel comedet, ut sciat reprobare malum, & eligere bonum.* Electio enim est actus liberi arbitrij.

*Vnde.*

Vnde Augustinus citans illum Isaiae locum, libro 8 de Genesi ad literam, c. 14. ait, hoc esse maxin è laudabile quod quis antequam boni amissionem sentiat, eligat tenere ne amittat, & hoc tribuens Christo, ita subjungit: *hoc nisi cuiusdam singularis laudis esset, non illi puerō tribueretur, qui ex genere Israël fatus Emmanuel nobiscum Deus, reconciliavit nos Deo.* Basilius quoque ita illum locum exponit, comparando libertatem Christi, libertati Adami in statu innocentie.

Clarus etiam est textus Ioannis 5. 21. *sicut Pater suscitat mortuos & vivificat sic & Filius quos vult, vivificat.* Et Iohannis 7. initio: *ambulabat Iesus in Galileam, non enim volebat in Iudeam ambulare quia volebant eum Iudei interficere.* Et Iucae 5. verbu 13 *Domine si vis, potes me mundare: & extendens manum, restringit eum dicens, volo, mundare.* Et alia similia verba passim inuenire licet in Euangelio, quæ liberam voluntatem manifestè demonstrant.

121. Secundò: erdem veritas definita est multis in Conciliis generalibus. Nam in Constantiopolitano 3. hoc est, sexta Synodo generali actione 4. 8. 11. & 18. & in Niceno 2. seu septima Synodo generali, actione 7. in definitione fidei post descriptum Symbolum; & in aliis multis definitum est, in Christo duas esse voluntates, & omnes proprietates naturales atque propriam operationem naturæ humanae. Liberum autem arbitrium est nobilissima proprietas, & operatio libera est homini maximè propria. Damnauntur item in huiusmodi conciliis Monotheliti ob id porissimum quod assererent humanam naturam Christi non operari quasi ab intrinseco se mouentem, sed ut à Deo necessariò motam, & determinatam, ut edidisset Allatho in epistola recepta ab eadem sexta synodo: unde hoc modo propriam libertatem denegabant.

Neque desunt rationes ad illud confirmandum. Nam primò, cum libertas sit magna hominis perfectio non debet Christo denegari. Secundò, est necessaria ad meritum & ad satisfactionem. Tertiò, quia manet in beatis, & in viatoribus in gratia confirmatis.

122. Dicendum est secundò libertatem Christi non solum consistere in immunitate à coactione, sed etiam à necessitate, tunc in multis aliis actibus, tunc in ipsa passione mortis.

Probatur primò ex sacra Scriptura, Isaiae 53. 7. *oblatus est quia ipse voluit.* Vbi Hieronymus ait: *non necessitate, sed voluntate crucem subiit.* Iohannis 10. 17. *propterea me diligit pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam.* *Nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à me ipso, & potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum summendi eam:* hoc mandatum accepi à patre meo. Hæc enim verba su-

gula indicant Christum nullâ impellente necessitate , se morti tradidisse. Et ne quis putet verba illa intelligenda esse de Christo, ratione folius potestatis, aut voluntatis diuinæ, additur, *hoc mandatum accepi à Patre meo.* Potest etiam ostendi ex illo Mathæi 26. versu 53. vbi ostendit Christus posse se mortem evadere rogando Patrem ut in auxilium Angelos mittaret : *an putas quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum?*

123. Probatur secundò auctoritate Patrum, in primis Cypriani in sermone de passione Domini, vbi sic Christum alloquitur: *voluntariè obedisti Patri, & non te, ut patereris, coegerit necessitas.*

Deinde Chrysostomi, homilia 28. super illud Pauli ad Hebreos 12. 2 qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempnà. Sic enim illud explicat: *ide est, licebat illi nihil pati si voluisset ... erat igitur arbitrij illius non venire ad crucem si voluisset ... siigitur nullam necessitatem habuit ut crucifigeretur, crucifixus est propter nos.*

Idem Doctor homilia 57. super illa Pauli verba ad Romanos 15. 3. etenim Christus non sibi placuit, sed sicut scriptum est, *unproperia impropterantum tibi ceciderunt super me.* Sic interrogat: *quid est autem non placuit sibi ipso? & respondens prosequitur: poterat nulla ferre opprobria: poterat qua passus est non pati si quidem qua sua erant speciale voluntas: verum noluit, sed quod nostrum erat respiciens, quod suum erat neglexit.* Et homilia 59. in Ioannem, ex loco citato capituli 10. colligit Christum habuisse liberam facultatem vitandi mortem.

Augustinus idem expressè afferit multis in locis, nam libro 4 de Trinitate, c. 13. ante medium, tomo tertio, sic ait: *neque enim iure cuiusquam potestatis exutus est carne, sed ipse se exxit: nam qui posset non mori si nollet, proculdubio quia voluit, mortuus est.* Et tomo 9. tractatu 119. in Euangelium Ioannis in ipso fine: *quis, inquit, ita dormit quando voluerit, sicut Iesus mortuus est quando voluit? quis ita vestem deponit quando voluerit, sicut se carne exxit quando voluit? quis ita cum voluerit abiit, quomodo cum voluit abiit?*

124. Gregorius magnus libro 24. moralium, super Iob, c. 2. ante medium sic ait: *mortem nostram omni necessitate calcata, cum voluit, sponte suscepit.*

Addé auctoritatem Hieronymi, numero 122. allatam, & diu Bernardi tomo 12. sermone 2 in natali Domini sub finem: *in ipsa confractione solus potestatem habes ponendi animam, & cum volueris, resueneris.* Et sermone 3 in dominica Palmarum: *tamquam potestatem habens, sponte ipse se obrulit passioni.* Et in sermone ferie quartæ hebdomadæ sanctæ de passione Domini, satis post principium: *quia*

enim voluit, oblatus est: non modo voluit, & oblatus est, sed quia voluit. Solus nimis nra potestatem habuit ponendi animam suam: nemo eam abstatit ab eo... solus in mortem iradidit animam suam, qui solus virtute propriâ regressus est ad vitam. Solus potestatem habuit ponendi, qui solus facultatem aquâ habuit liberam resuscitandi, imperium habens vita, & mortis. Eodem modo sentiunt, & loquuntur alii Patres.

Ratio quoque videtur illud conuincere etiam si Christus ex necessitate, & non cum prædictæ indifferentiæ libertate, mitis fuisset, & humilis corde; si mortem, & alias huius vitæ ærumnas eadem cum necessitate subiisset, non rectè proponeretur nobis in exemplum patientiarum, aliarumque virtutum.

125. Dicendu[m] est tertio, probabile esse non fuisse à Patre impositum Christo præceptua moriendi. Ita docuit Paludanus in 3. d. 12. q. 2. a. 3. quia Præscipps, inquit, solitus est legibus. Item Dionysius Cisterciensis in 3. q. 3. a. 2. conclusione 6. quia putat obligacionem præcepti repugnare perfecto merito de condigno, quale fuit meritum Christi. Idem sentit Theophilactus super illa verba Ioannis 15. *si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea sicut & ego præcepta patris mei seruavi, & maneo in eius dilectione.* Putat enim ibi nomen mandati non sumi in propria significatione: *hoc*, inquit, *temperans se audiencium infirmitati dicimus enim qui omnium est legislator, mandatis obnoxius, & sine paternis mandatis vivere non potest.* Hoc enim cogitare fuerit absurdissimum.

Et certè loca precedenti conclusione, tūm ex Scriptura, tūm ex Patribus allata, videntur illud innuere. Nam licuisse illi nihil pati se voluisse, posse non pati qua passus est: posse non mori si nollet, & similia, videntur plane tollere præceptum de morte: quia si datum fuisset à Patre, non potuisset Christus illud non implere, aut potuisset peccare, quod communiter negatur.

126. Et expressius Chrysostomus homilia 7. in epistolam ad Philippenses ostendit obedientiam, quam Christus moriendo exhibuit Patri, non fuisse obedientiam respectu præcepti propriè sumpti, sed respectu solius voluntatis paternæ sibi notæ: *O insensati, & amentes,* inquit ad Arianos: *nam & amicis nos obedimus, & nihil nos hoc deiecit, ut Filius obediat Patri, non inferirem conditionem decidens.* Quamvis autem Pater vellet, ut Christus moreretur, non ideò volebat ipsum ex lege & obligatione illud velle & exequi, sed mercè libertè. Nam voluntas superioris ab inferiori cognita, non habet ex hoc præcisè vim legis, & præcepti, nisi superior statuat obligare inferiorem, & illi imperando, voluntatem prædictè intimet, ut docet sanctus Thomas 1. 2. q. 92.

127. Neque aliter sentiendum est de aliis omnibus voluntatis Christi actibus , quos probabile est , à voluntate Patris fuisse omnes prædefinitos in particulari , & cum omnibus circumstantiis , vt docet diuus Thomas 3. p. q. 21. a. 4. dum ait , quod secundum voluntatem rationis , ( hoc est voluntatem absolutam & deliberatam ) Christus nihil aliud voluit , nisi quod scivit Deum velle : & ideo omnis absoluta voluntas Christi , etiam humana fuit impleta , quia fuit Deo conformis , & per consequens omnis eius oratio fuit exaudita . Et libro 4. contrà Gentiles , c. 36. sub finem , idem docet his verbis : nihil voluntate humana Christus voluit nisi secundum quod eum velle voluntas diuina dispositus . Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est vel agendo vel patiendo , nisi quod voluntas diuina dispositus , secundum illud Ioannis 8. qua placita sunt ei facio semper .

Verum quamvis hæc ita sint , non sequitur , Christum , qui clare videbat voluntatem Dei , omnes suos actus prædefinientem , vidisse , se ad omnes ex præcepto obligari , quamvis forte ad aliquos . Libere ergo , & veluti ex consilio potuit multos actus exequi . Sed quia perfecta obedientia non expectat præceptum , & tanto uidetur promptior , quamvis expressum præceptum obediendo præuenit , voluntate tamen superioris intellecta , inquit diuus Thomas 22 q. 104. a. 2. ideo Christus non indiguit præcepto , sed solâ cognitione paternæ voluntatis , ut poterat qui in perfectionis culmine positus , non nisi perfectè nutui paterno conformis esse potuit .

128. Dicendum est quartò , probabile etiam esse , quod datum fuerit Christo à Patre præceptum propriè dictum , redimensi hominem per passionem & mortem , non quidem vt sibi ipsi mortem inferret , sed vt illam sustineret , aut vt ait Anselmus libro 1. cur Deus homo , c. 8. & 9. præcepit illi mori Pater cum hoc præcepit unde incurreret mortem , videlicet prædicando veritatem .

Hæc est sententia communior , quam docet sanctus Thomas 3. p. q. 47. a. 2. & est conformior proprietati verborum sacre Scripturæ , quæ multoties illud asserit . Ioannis 10. 18. hoc mandatum accepi à Patre meo . Et cap. 12. 49 qui misit me Pater , ipse mihi mandatum dedit quid dicam , & quid loquar , & scio quia mandatum eius vita eterna est . Quæ ergo ego loquor , sicut dixit mihi Pater sic loquor . Et cap. 14. 31 sicut mandatum dedit mihi Pater , sic facio . Et c. 15. 10. ergo Patris mei præcepta seruavi .

Præterea ad Philippiens 2. 8. inquit Paulus de Christo : factus obediens usque ad mortem , mortem autem crucis . Quod de obedientia proprie dicta intelligendum esse , nihil est quod disuadeat : imò ex c. 5. ad Romanos suadetur , ubi Paulus opponit obedientiam Christi ino-

bedientia Adami: sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita & per unius obeditionem infra constituenter multi.

129. Et hoc valde ratione congruit, vt si cut inobedientia humanum genus perdidit, ita per obedienciam repararetur. Quâ ratione virtutis diuina Thomas loco citato. Secundò, hoc conuenientissimum fuit reconciliationi Dei ad homines, quæ per mortem Christi facta est, tamquam per sacrificium & hostiam Deo acceptissimam ad Ephesios 5. obedientia verò omnibus sacrificiis antefertur iuxta illud 1. Regum 15. 22. *melior est obedientia, quam victima.* Tertiò, hoc conueniens fuit victoria Christi, quâ de auctore mortis triumphavit: Nam miles vincere non potest nisi duci obediatur. Vnde Christus obediendo Patri victoriam reportauit, iuxta illud Proverbiorum 21. 28. *vir obediens loquetur victoriam.* Denique hoc modo perfectum nobis exemplum humilitatis & obedientiæ præbere Christum decuit, ut ita disceremus diuinis obediere mandatis.

Addi possunt textus omnes in quibus hoc præceptū significatur per voluntatem Patris. Mathæi. 26. non sicut ego volo, sed sicut tu. Lucæ 22. non mea voluntas, sed tua fiat. Ioannis 6. descendit de cælo non vi faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. Et rie ipsa Christus iuxta interpretationem Pauli ad H. bræos 10. 7. vocat hanc voluntatem nomine Legis Psalmo 39. 9. in capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

### *Soluitur b. c. 2. proposita.*

130. **S**Vperest ut ex iam præmissis soluamus obiectionem numero 129. propositam. Et quidem pars illa, quæ determinacionem Christi ad bonum continet, sufficierter ibidem resoluta est, quia non erat determinatus ad hoc vel illud bonum in particulari, neque quod ad exercitium. Item cum posse à fine desicere, seu posse peccare, non sit pars libertatis, sed defectus, ut sectione sequenti ostendemus, determinatio Christi ad bonum in genere, non potest eius libertati vel modo officere.

131. Ad illam verò partem in qua dicitur, nullam fuisse indifferentiam in Christo ad non peccandum, quia erat necessariò determinatio

tus ad hoc, ut pote intrinsecè impeccabilis propter unionem hypothetica m Verbi. Dico nullam inde necessitatem in voluntatem Christi derivari, si non peccare sumatur pure negatiuè : tūm quia nullum præceptum ad hoc debuit dari : ad quid enim præceptum pro eo ad quod omittendū necessitate stringeris ? tūm quia ad obseruationem præcepti negatiui nullus actus necessarius est, sed potius carentia actus: in qua carentia non réperitur meritum, neque libertas.

Si verò intelligatur interuenire in hoc quidam actus positivus ex parte Christi, quo positiuè voluerit negationem illam peccati, & in ea sibi complacere, facile intelligitur illum auctum esse liberum, cum non sit necessarius ad obseruationem præcepti negatiui, si quod datum fuisset. Et in tali actu potuit Christus mereri, ut notum est. Pro quo legere potes sanctum Thomam, q. 7. de malo, a 11. ad 8. vñi hæc habet : dicendum quod vitare peccatum veniale potest intelligi duplíciter. Vno modo secundum puram negationem, & sic non meretur vitam aeternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter & tamen non meretur. Alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale, qui vult non peccare venialiter: & quia ista voluntas potest esse ex charitate, idèo vitare peccatum veniale, potest esse meritorum vita aeterna.

132. Quid autem ad aliam obiectionis partem spectat, quæ cum præcedenti necessariò connexa est, Christum scilicet non habuisse libertatem indifferentiæ ad implendum, vel non implendum præceptum de morte subeunda, quia si potuisset non implere, potuisset peccare, respondendum est primò iuxta conclusionem tertiam, numero 125. nullum fuisse datum tale præceptum Christo à Patre, & in allatis Scripturæ testimoniis in oppositum, nomen præcepti sumi largè pro quacumque voluntate paterna, Christo notâ & significatâ absque obligatione legis; quod satis ex allatis in contrarium textibus int̄escere potest. Atque ita fuisse omnino liberum Christo pati vel non pati, mori vel non mori, ad proprium arbitrium: quomodo explicatur optimè libertas illius.

133. Dices: videtur satis absurdum dicere, totum opus redemptio-  
nis humanae primò & per se dependisse ab humana Christi voluntate,  
ab eaque fuisse absolute definitum: sic enim supremum diuinæ pro-  
videntiarum & prædestinationis opus, quasi primam originem haberet  
ab humana Christi voluntate: quod est satis incredibile, & textibus  
Scripturæ suprà citatis non valde consonum, & ultimò allatum ex  
Salmo trigesimo nono videtur illud conuincere: in capite libri scriptum  
E de me vi faciam Deus voluntatem tuam: Deus meus volui. Indica-  
tur autem hoc primò fuisse decretum à Deo ut Christus mortem subi-

ret, quod decretum, & mandatum in primo suæ creationis instanti cognoscens, assensum illi præbuit, dicent, *Deus meus volui*; supra quæ Paulus ad Hebreos 10. ait: *in qua voluntate sanctificari sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel.*

Preterea, quamvis negaretur fuisse Christo impositum directè mandatum posituum moriendi, tamen non fuisset exemptus à præcepto naturali charitatis dandi vitam corporalem pro salute æterna proximi: quia Deus illi reuelauit hoc esse medium ad illud necessarium, nec velle se aliam acceptare satisfactionem pro expiatione peccati generis humani.

134. Respondetur ad primum, quod licet nullum fuerit datum Christo præceptum moriendi, & ipse pesset non mori, si voluisset: tamen poterat redimi humanum genus per quemcunque actum Christi, utpote meriti infiniti ob unionem cum Verbo. Vnde, quia talis unio primam habet dependentiam à voluntate diuina, redemptio quoque hominum in voluntatem Dei, non in voluntatem humanam Christi, tamquam in primariam originem refundi debet: excessus autem redemptionis per mortem & dolorès immensos, eximiam Christi caritatem erga homines demonstrat: propter quod dicitur Psalmo 129 copiosa apud eum redemptio.

Ex quo patet solutio ad secundum. Dicere enim quod Pater æternus reuelauerit Christo, se nolle acceptare aliam satisfactionem pro redemptione hominum, nisi mortem, hoc diuinare est: quia ad hoc sufficiebat quæcumque Christi actio, oblatio, lacrymula, &c. & ita sufficiere poterat satisfacere præcepto naturali charitatis subueniendi proximo in extrema necessitate spirituali salutis. Addunt alii qui, vitam Christi utpote vitam Dei, fuisse infiniti valoris, maiorisque momenti, quam salutem naturæ humanæ, ac proinde illi præferendam.

135. Respondeo secundò, supposito proprio moriendi præcepto remansisse adhuc libertatem indifferentiæ in Christo pro implendo tali præcepto. Quâ verò ratione stare possit impeccabilitas eius cum tali libertate, varijs variè explicare conantur. Quidam dicunt Christianum petuisse à Patre tale præceptum moriendi, ac proinde non fuisse sibi impositum, nisi quia voluit. Similis sæpè contingit in piis religiosis, qui ad aliquod opus aggrediendum, sibi præceptum à superiori imponi postulant tūm ut inferioris partis animæ repugnantia plenius supereretur; tūm ut speciale obedientiæ meritum communij operis merito superaddatur. Atque hoc modo in virtute talis petitionis sponte, & ex libero factæ arbitrio, Christus liberrimè obediuit, mortemque subiit.

Verum modus iste dicendi minimè satisfacit, tūm quia ex præce-

dentibus Scripturæ textibus constat præceptum ordine naturæ præcessisse, & præuenisse consensum liberamque Christi acceptationem: tūm quia sic ponitur libertas solum in voluntate seu petitione præcepti, non verò in impletione ipsa præcepti, & in obedientia præcepto exhibita, quæ non erit in se formaliter libera, nisi dicatur quod præceptum fuisse sublatum, si Christus voluisset, & ita semper ab ipso dependisse: quod est tollere omnino præceptum, & obligationem illius.

136. Alij dicunt, non fuisse in potestate Christi tollere, vel inducere præceptum, sed tamen in eius potestate & libertate possum fuisse, eius dispensationem petere à Patre, & sic pro suareuerentia exauditi ab illo. Quod videtur significari ex illo Mathei 26 anputas quia non possum rogare Patrem meum, & ipse exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum? Ad propulsandam videlicet hostium violentiam, & mortem arcendam. Cum ergo dispensationem illam petere noluerit ex propria sponte & libertate, quia non erat aliud præceptum illud prohibens, ideo simpliciter, & aboliuit liber fuit in subeundo mortem, & implendo tale præceptum.

Nihilominus modus iste explicandi ferè coincidit cum præcedenti, & eodem modo refellitur. Nam, hoc posito, voluntas moriendi non est in se libera, sed tantum in voluntate antecedenti non petendi dispensationem. Deinde hoc ipso quod pater absolutè voluit imponere præceptum illud Christo, voluit ut illud exequatur, nec consequenter dispensationem peteret, & si petiisset, non constat, utrum exauditus fuisset: vnde in oratione, quam habuit in horto, transfer calicem hunc à me, addidit, sed non quod ego volo, sed quod tu: Marcii 14. 36. & ita non potuit petere dispensationem voluntate efficaci & aboliuit illam obtinendi, sed velleitate quadam inefficaci, & conditiatâ.

137. Respondent alij præceptum affirmatum, quale fuit præceptum de morte subeunda respectu Christi, non obligare pro semper, hoc est, singulis momentis; nec cum omnibus & singulis circumstantiis, putâ ex tali motu, in tali gradu, seu intensione, & aliis similibus. Vnde voluntas remanet libera, & indifferens in eliciendo tali actu hic & nunc, quando illum elicit; & ad eliciendum illum ex motu charitatis, misericordiae, obedientiae, aliarumque virtutum. Et licet talis indifferenta oriatur ex circumstantiis, redundat tamen in substantiam actus: quia mutato motu mutatur substantia actus in moralibus, ut ostendemus libro tertio, quamuis idem obiectum materiale maneat: sicut etiam scientia mutatur ex diuerso medio, ut cum probatur terræ rotunditas per figuram Eclipsis, aut per inclinationem,

tionem , & motum grauium ad centrum : prima enim ad Astrologiam ; secunda ad Physicam pertinet.

138. Quemadmodum ergo diximus ex diuo Thcma , numero 19. voluntatem Christi , quamuis ad bonum in genere determinatam , liberam esse , quia non est determinata ad hoc , aut illud bonum in particulari : ita dicendum est eam esse liberam in subeunda morte , quia licet determinata sit ad actum mortis , seu ad hoc materiale obiectum , non est tamen determinata ad hunc actum hic & nunc amplectendum , aut ex illa virtute , vel ex illo præcisè motu , & non ex alio , eliciendum.

Et hæc responsio probabilis est , & potest habere fundamentum in doctrina illa sancti Thomæ , quam ferè ubique repetit , ut patet ex locis citatir numero 57. & insuper in 3. d. 18. q. 1. a. 2. ad 5. in 1. refponsione , his verbis : dicendum quod liberum arbitrium Christi non erat determinatum ad unum secundum numerum , sed ad unum secundum genus , scilicet ad bonum , quia in malum non potest : sed tamen hoc potest facere & non facere , & hoc non excludit libertatem arbitrij , quia posse peccare nec est libertas arbitrij , nec pars libertatis.

139. Quod si virginas afferendo non tantum actum illum exteriorem mortis fuisse jussum , quasi materialiter & objectiuè , sed etiam cum omnibus circumstantiis , ita ut præceptum determinauerit & actum & locum , & motuum , aliasque omnes circumstantias , reuera difficultius erit defendere in Christo quod ad hoc libertatem indifferentiæ , manendo præcisè in terminis præcepti : sed quia non constat aut ex Scriptura , aut ex natura ipsius præcepti , aut ratione vlla urgente , tam modū præcipiendi fuisse obseruatum , imò rationabiliter judicandum sit , non fuisse obseruatum , ad hoc ut salvaretur libertas Christi in tali actu , idèo non oportet facile concedere prædictam determinationem.

Si nihilominus aliquis pertinacius illud afferere voluerit , & negare esse libertatem in tali actu : poterit tamen eam reperire in aliis actibus circà idem obiectum , quatenus voluntas potest quasi resl. Et supra illud , & ab eo præscindere honestatem à necessitate , & vnam sine altera propter se amare , atque amplecti : sic enim sàpe loqui solemus , etiam si hoc non esset præceptum , libenter facerem , quia bonum est , & recta rationi consentaneum.

140. Ultimus dicendi modus impræsentiarum sit , positâ impeccabilitate Christi , & præcepto de morte subeunda cum omnibus eius circumstantiis , manere tamen in Christo libertatem integrum ad faciendum vel non faciendum talem actum præceptum : ita ut ex sola impeccabilitate non resultet in ipso necessitas operandi actum illum;

quamvis non possit illum omittere ex suppositione præscientiæ diuinæ, & impeccabilitatis Christi.

Ratio est: quia ad hoc ut aliqua suppositio tollat voluntatis libertatem circa aliquem actum qui ex tali suppositione infallibiliter sequitur, non sufficit ut antecedat voluntatem, ab eaque non pendeat, sed requiritur ut aliquid in voluntatem Physicè influat, quo tollatur indifferentia, & inducatur necessitas, atque efficax determinatio ad talem actum, alioquin non potest mutare connaturalem modum operandi voluntatis, nec consequenter impedire libertatem illius.

Præceptum autem, de quo agimus, nihil influat Physicum in voluntatem, per quod ipsam efficaciter determinet ad obediendum, cum illi sit extrinsecum, potiusque moueat ex parte objecti quam ex parte ipsius potentiaz, nihilque in ipso objecto efficiat, quod voluntatem ad agendum aut voleadum necessitet; quod addo propter amorem beatificum, ad quem voluntas ex sua intrinseca propensione, & ex vi summi boni, clare per visionem beatificam propositi necessariò fertur.

Dixi etiam, quo tollatur indifferentia, propter præmotionem Physicam Thomistarum, quæ licet influat Physicè, & efficaciter in voluntatem, non tollit tamen indifferentiam actiuam ab illa, immo eam perficit, & ad actionem applicat, ut ipsi docent: de quo nos fusè egimus q. 7. libri secundi Physicorum. Quo posito, modus iste sustinendi libertatem Christi, erit adhuc probabilior.

141. Dices tamen, ex illo sequi, Christianum non esse impeccabilem, quia si ita liberè impleuit præceptum, ut potuerit non implere, remansit in eo potentia Physica ad non implendum, & consequenter ad peccandum: hoc autem est falsum, & absurdum.

Ad hoc respondetur in primis, quod si tale præceptum tolleret à voluntate facultatem intrinsecam, quam habet ex natura sua ad non faciendum talem actum, hujusmodi præceptum redderet voluntatem incapacem præcepti, & obedientiaz: quia ubi non est usus libertatis, non potest esse propria ratio obedientiaz, & præcepti, ac proinde præceptum seipsum destrueret.

142. Secundò dicitur, quod licet in voluntate Christi remanserit vera libertas faciendi, & non faciendi talem actum, non remansit tamen in illa potestas peccandi. Ad quod explicandum rectè ait Suarez super questionem 18 tertiaz partis, disputatione 37. sectione 3. sub finem, aliquid posse dici possibile duobus modis, primo ex sola denominatione à potentiaz proximâ, ex se sufficienti ad illud producendum: secundò nota ex sola denominatione à tali potentia, sed simul excludendo omne illud casum quo talis effectus est impossibilis.

Primo modo carentia actus pracepti fuit Christo possibilis, ac proinde ex vi modi intrinseci & connaturalis operandi propriæ voluntatis non fuit impeccabilis: & hoc sufficit ad libertatem. Secundo autem modo non fuit talis carentia possibilis Christo, ob unionem hypostaticam Verbi, ratione cuius debebatur illi talis diuina custodia, & tale regimen, cum quo erat incompossibile peccatum, & omissione pracepti. Et ita, quia Christus simpliciter dictus includit talēm unionem, talem personam, & tale regimen, idè simpliciter est impeccabilis. Primum modum vocant isti auctores sensum diuisum, quia sumitur voluntas Christi in se absolute cum suo connaturali modo operandi ut ab hypostasi diuisa. Secundum verò modum vocant sensum compositum, quia sumitur eadē voluntas ut conjuncta, & composita cum hypostasi Verbi, & diuina motione atque custodia, cum qua non poterat reperiri peccatum, & non obseruatio pracepti.

143. Hæc autem omnia planiora fient, & facilius intelligentur, si flagamus Christum non habere cognitionem suæ diuinitatis, nec visionem beatam, sed per fidem operati. Tunc enim non minus esset impeccabilis propter unionem hypostaticam, quam modò sit: & tandem nulla inesset illi necessitas ad seruandum praceptum, potius quam insit iusto per gratiam aut motionem diuinam ad operandum: quia non aliter moueretur tūm ex parte intellectus, tūm ex parte voluntatis, quam justus in gratia confirmatus: hoc enim non esset necessarium ut certò & infallibiliter vitaret peccatum, & mandata seruaret, ut rectè argumentatur Suarez loco citato.

Vnde tandem concluditur Christum esse impeccabilem ratione suppositi: voluntatem autem eius humanam ex se, & naturā sua non esse impeccabilem, & in hoc fundari rationem pracepti, obedientię, subjectionis, inferioris, &c.

144. Eodem recidit aliorum responsio, quam hic afferre lubet ad ampliorem explicationem, & maiorem claritatem. Dum ergo supponitur Christum fuisse liberum quod ad exercitium ad implendum praceptum de subiecta morte, sibi à Patre impositum, & consequenter potuisse omittere talem actum: atque inde sic formatur argumentum: Christus fuit liber quod ad exercitium ad implendum praceptum sibi factum de subiecta morte: ergo potuit omittere talem actum: sed posse omittere, est posse peccare: quia sicut omittere actu, est peccare actu, ita posse omittere, est posse peccare: ergo Christus potuit peccare, atque ita non erat impeccabilis, quod est plus quam absurdum.

Ad hoc ita respondeatur: ergo potuit omittere talem actum, potuit

omittere omissione Physicâ & naturali, concedo ; omissione moralis, & pecaminosâ, nego. Seu potuit omittere, prout omissione dicit puram negationem actus oppositi, concedo ; prout omissione habet rationem priuationis talis actus, quia nimis est debitus, nego.

Ratio est, quia talis omissione considerata in se ut pura negatio actus oppositi, nihil supponit in potentia omittente, prater propriam eius naturam, & connaturalem operandi modum, qui consistit in facultate operandi, vel non operandi, factâ abstractione ab his quæ possunt illi accidere, seu accidentaliter coniungi. Ut autem omissione dicit priuationem, supponit in moralē obligationem ex præcepto precedentem, propter quam esset transgressio, & peccatum. Sufficit autem ad libertatem Christi, ut posset tendere ad talem omissionem secundum se consideratam, quæ non erat priuatio, & transgressio, nisi per accidens, ratione præcepti adjuncti.

145. Vel alio modo respondetur: potuit omittere tale actum, potentia antecedenti, & in sensu diuiso, concedo ; potentia consequenti, & in sensu composito, nego. Potentia antecedens est quæ non est aliquando reducenda ad actum, eò quod ex aliqua suppositione illi repugnat coniungi cum actu, vnde actum, vel eius negationem respicit secundum se, factâ præcisione ab his, quæ illi accidentaliter conueniunt, & ita spectatur in sensu diuiso. Potentia verò consequens est completem præctica, ita ut aliquando reducenda sit ad actum, quia ex nullo capite illi repugnat coniungi cum actu : vnde non præscindit ab his quæ etiam accidentaliter coniunguntur cum actu, aut eius omissione: id est dicitur ad illum tendere in sensu composito.

Cum ergo omissione, & negatio mortis, cadentis sub præceptum, Christo factum, rationem habeat priuationis, & transgressionis per accidens, & ratione præcepti adjuncti, non autem secundum se, rectè dicitur Christum potuisse tendere in illam potentiam antecedenti, non consequenti, & in sensu diuiso, non in sensu composito. Ex quo sit istam consequentiam non valere: potuit omittere actum præceptum, ergo potuit peccare, atque præceptum Patris non implere. Sicut nec istam: omittere illum actu, est actu peccare, ergo posse omittere, est posse peccare: quia ibi sit transitus à sensu diuiso ad compositum; hic verò à composito ad diuisum.

## TERTIA PARS SECTIONIS.

*Occurritur instantie , qua ex amore beatifico Christi sumitur contrà eius libertatem.*

146. Non minor videtur oriri difficultas circà libertatem Christi , ex amore illius beatifico , quàm ex vniione hypothistica . Cùm enim voluntas eius necessariò Deum amaret ob claram eius visionem , consequenter volebat actu necessario quidquid ad hunc amorem erat necessarium : quia , vt rectè docet sanctus Thomas I. p. q. 82. articulo primò , intentio , seu voluntas efficax finis , infert necessariò voluntatem medij ad finem necessarij sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velie nauem : ideoque si intentio illa finis est simpliciter necessaria , electio etiam talis medij erit simpliciter necessaria . Atqui omnis actus Christo præceptus necessariam habet connexionem cum amore diuino , quia stare non potest amor ille sine obseruatione mandatorum , vt per se constat : ergo supposito præcepto de morte subeunda , & de omnibus illius circumstantiis , oritur necessitas ex tali amore ad subeundam mortem , & ad obseruandum omnes circumstantias à voluntate diuina præfinitas , & consequenter in nullo ex his potuit Christus habere libertatem indifferentiæ .

147. Neque hoc tantum verum est de actibus præceptis , sed vniuersaliter de omnibus actibus voluntatis Christi . Cùm enim eius amor erga Deum esset perfectissimus , ad intrinsecam eius rationem pertinebat , vt includeret voluntatem amplectendi quidquid esset gratius Deo : cognoscebat autem Christus , quid esset gratius Deo in quovis actu , & quoquis obiecto , ac proinde tam necessariò illud volebat quàm necessariò Deum amabat .

148. Ad hoc responderi potest primò ex mente Scotistarum , negando amorem beatificum esse necessarium , atque adeò voluntatem posse illum suspendere spectatâ intrinseca eius facultate , quamuis ex diuinâ protectionis gratia itâ determinetur ad fruendum Deo , vt ab amore eius cessare nequeat , vt q. 3. libri primi , numero 153. dictum est . Quo sit vt inde non deriuetur necessitas in alios actus Christi .

Dicunt alij potuisse Christum amorem illum suspendere per potentiam supernaturalem faciendi miracula : sicut aliqui dixerunt ab eo

fuisse suspensum actum fruitionis Diuinæ, seu delectationis & gaudij in parte superiori, vt q. 4. libri 1. numero 43. tetigimus.

149. Secundò responderi potest medium necessarium ad finem non amari necessariò, si necessitas non competit medio ab intrinseco principio, sed tantum ex suppositione aliqua, & ab extrinseco, seu accidentaliter, vt in simili diximus supra numero 144. tali verò modo fuit necessaria mors Christi, scilicet propter extrinsecum præceptum.

Hæc tamen responsio multis non placet: quia quocunque modo necessarium sit medium, eius voluntas necessariam habet connexionem cum voluntate finis. Nam si voluntas finis est absoluta, includit virtualiter omne medium ad finem necessarium, vndeconque proueniat necessitas medi: quia si respueretur medium h̄c & nunc necessarium, virtualiter respueretur finis. Vnde si quis vult absolutè viuere, necesse est vt velit manducare si non sit aliud medium. Si quis vult absolutè saluari, necesse est vt velit baptizari &c. licet necessitas illa medij proueniat ab extrinseca institutione Dei.

150. Potest tertio responderi id quod diximus supra à numero 125, non fuisse impositum Christo præceptum moriendi, aut non fuisse impositum cum omnibus circumstantiis, temporis, loci, motui ex tali virtute &c. & ita potuisse liberè impleri, & manere libertatem indifferentiæ in illius executione: adeò vt illud gratius futurum esset Patri, quod Christus pro sua libertate, & beneplacito amplectetur.

151. Quartò dici potest amorem beatificum, quamvis necessarium, non influxisse in actus Christi, qui ad statum viatoris pertinebant: adeò vt miraculosè actus beatifici in supra parte animæ ita continerentur vt in partem inferiorem non redundarent, ad hoc scilicet vt Christus esset simul comprehensor, & viator, & vt viator perfectam seruaret libertatem in implenda voluntate Patris. Nam simili modo fruitio beata non fuit extensa ad partem animæ inferioris ne tristitiam omnem expelleret.

Quia ergo Christus cognoscebat Deum scientiâ beatâ & infusâ, potuit amare illum & necessariò, & liberè: ita vt amor consequens scientiam infusam, liberè tenderet ad Deum & ex quocunque honesto motu ad libitum Christi influeret in actus virtutum obedientiæ, misericordiæ &c. Et hæc de hoc argumento plus quam satis.

## SECTIO OCTAVA.

*Quæ libertas necessaria sit ut actus aliquis sit moraliter bonus, & meritorius, vel malus & demeritorius.*

152. **D**icendum est primò, ad hoc ut actus aliquis sit moraliter bonus, & meritorius, vel malus, & demeritorius, non sufficere libertatem à coactione, quæ dicitur spontaneitatis, sed requiri libertatem à necessitate, quam hactenùs libertatem indifferenter nuncupauimus. Hæc conclusio definita est ab Innocentio decimo, in declaratione & definitione ab ipso emanata anno millesimo sexcentesimo quinquagesimo tertio, ultimo die mensis Maij, ubi allatis quinque propositionibus de tertia sic loquitur: *tertiam: ad merendum vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione, hereticam declaramus, & uti talem damnamus.*

153. Bādem censurā illam notauerat quadringentis ante à annis sancti Thomas q. 6. de malo, articulo unico his verbis: *quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate mouetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas regeretur: non enim omne necessarium est violentum, sed solum id, cuius principium est extra; unde & motus naturales inueniuntur aliqui necessarij, non tamen violenti: violentum enim repugnat naturali sicut & voluntario: quia viriusque principium est intrà volunti autem principium est extra. Hac autem opinio est heretica; tollit eam rationem meriti, & demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit ut vitare non possit.*

Tum deinde ostendit, per talēm opinionēm omnia mōrum fundamenta conuelli, atque libertatem tolli. *Est etiam annumeranda, inquit, inter extraneas Philosophie opiniones, quia non solum contraria sunt fidei, sed subuertit omnia principia Philosophia moralis: si enim renget liberum a liquid in nobis, sed ex necessitate mouemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum, & punitio & laus, & virtuteprium, circā quæ moralis Philosophia consistit.*

154. Idem probant textus ferè omnes iūnū sacræ Scripturæ, tūm

sancctorum Patrum, quos fusè prosecuti sumus suprà, sectione præsertim 2. & 4. expressus est ille Hieronymi lib. 2. contrà Iouinianum: *liberi arbitrij nos condidit Deus, nec ad virtutem aut vitiam necessitate trahimur: alioquin ubi necessitas est, nec damnatio, nec corona est.*

Accedit S. Bernardus tomo 4. in tractatu de gratia & libero arbitrio, c. 2. ubi ait: *est verò ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat; destrueret autem si necessitatens ei ullam imponeret, quò minus liberè pro arbitrio se se volueret, siue in malum consentiens appetitui, aut nequam spiritui, siue ad bonum, gratiam sequens. . . . Ceterum qui sui liberum non esse cognoscitur, quo pacto vel bonum ei, vel malum imputatur? excusat nempe utrumque necessitas. Porro ubi necessitas, ibi libertas non est: ubi libertas non est, nec meritum, ac per hoc nec iudicium: hoc est, non debet subdi iudicio ad poenam, vel præmium.*

155. Probatur insuper conclusio ex his quæ diximus q. 1. libri 1. à numero 75. actionem scilicet humanam ut derigibilem ad bonum & honestatem moralem, esse obiectum Philosophiæ moralis: Hinc enim sequitur actus illos tantum humanos esse, & morales, qui possunt hoc modo dirigi: sed actus necessarij, purèque spontanei non possunt hoc modo dirigi: non possunt ergo dici morales, seu moraliter boni, aut mali. Maior satis nota est ex dictis loco citato: nam actus dicuntur morales, quia subiacent regulis morum, & per eas dirigi, ac regulasi possunt.

Minor verò clarius est, quām vt probatione egeat: quia illud quod est necessarium, determinatum est ad unum, nec variari potest: quod autem regulari debet & dirigi per præcepta morum, debet esse indifferens, & multis modis determinabile, alioquin frustra daretur regula ad illud regulandum, & ad normam rectæ rationis efformandum, vt per se constat.

156. Probatur adhuc ex dictis suprà, numero 66. ad hoc enim vt mereamur, vel demereamur, laudemur aut vituperemur, actum aliquem eliciendo, aut exequendo aliquod opus, oportet vt illud in nostra potestate sit cù ratione, vt penes nos sit illud velle aut non velle, exequi vel non exequi. Ex quo enim capite procederet meritum in eo, quod necessariò facimus, nec possumus non facere? Rectè ergo dixit sanctus Thomas in 2. d. 24. q. 3. a. 2. *ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis inuenitur.* Voluntas autem non rectè dicitur habere dominium eius, ad quod volendum aut agendum necessariò determinatur, vt citato numero 66. diximus, quia *dominium, quod voluntas habet suprà suos actus, excludit determinationem virtutis ad unum,* inquit sanctus Doctor 1. contrà Gentiles c. 68. &

sumus

sumus Domini nostrorum actum secundum quod possumus hoc vel illud elicere, ut idem ait i. p. q. 82. a. 1. ad 3. vide suprà, numero 110. & seq.

157. Dices: ex diuino Thoma i. 2. q. 6. a. 2. ad 3. laus & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarij rationem, qualis non inuenitur in brutis. Sed perfecta ratio voluntarij reperitur in actibus spontaneis etiam si necessarij sint, secundum Thomistas. Item quod est laude, & vituperio dignum, meritorium est vel demeritorium in viatoribus, ut constat: ergo secundum diuum Thomam ad merendum vel demerendum sufficit libertas à coactione, quamvis aasit necessitas.

Confirmatur ex eo lem sancto Doctore in 2. sent. dist. 40. q. vnicā, a. 1. vbi ait: actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarij: sed actus necessarij à principio intrinseco procedentes, ut est amor beatificus, aut amor boni in communi, sunt voluntarij: ergo sunt in genere moris, ac proinde boni aut mali moraliter, & meritorij aut demeritorij.

158. Respondeo, textum primum jam esse solutum numero 89. vbi ostendimus sanctum Thomam loqui de voluntario libero, ad utrum liber indifferenti, quod perfectam habet rationem voluntarij ex perfecta cognitione finis, quæ non reperitur in brutis, sed in homine.

Ad aliud sufficit eadem responsio. Ibi enim sanctus Thomas sumit voluntarium pro libero ad utrumlibet indeterminato, non vero pro pure spontaneo cum necessitate coniuncto. Quæ acceptio communis est etiam apud alios autores, vt notauimus suprà, num. 85. in fine. Neque rationabile videtur textus ambiguos afferre pro alicujus Doctoris opinione, & mente declaranda contraria los expressos, & clarissimos, oppositum manifestè demonstrantes, vt sunt allati superius ex sancto Doctore, præsertim sectione quartâ.

159. Dicendum est secundò non esse necessariam libertatem contrarietatis ad merendum vel demerendum, seu ut actus sint moraliter boni, vel mali, sed sufficere libertatem contradictionis: hoc est, non esse opus, ut quis habeat facultatem agendi utrumque oppositum, putà bonum, & malum, sed sufficere ut possit agere, vel non agere alterum.

Est communis sententia, & ostenditur primò ex viatoribus in gratia confirmatis, qui ex donis supernaturaliter infusis, & ex diuina prouidentia custodiente, ita erant determinati ad bonum, ut ex suppositione illa, non possint peccare mortaliter; & tamen maxima merita cumulabant, virtutes exercendo, & bona opera. In quorum numero primum tener locum beatissima Virgo, tum Apostoli: de quo sic lo-

quitur diuus Thomas q. 24 de veritate, a. 9. ad 2. confirmatio autem in bono beatae Virgini competit, quia mater erat diuine Sapientie, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sapientia 7. Similiter Apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum & basis totius Ecclesiastici edificii: unde eos firmos esse oportuit.

Idem dicunt Thomistæ de Angelis, quos aiunt, in primo creationis instanti peccare non potuisse, sed ad bonum pro tunc fuisse determinatos, ne in creatorem refunderetur peccatum.

160. Confirmatur ex eodem sancto Doctore qui ibidem ad 5. in quo sibi objicit quod posse peccare faciat ad meritum, cum ex eo laudetur iustus c. 31. Ecclesiastici: qui potuit transgredi, & non est transgressor, sic respondet: dicendum quod posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium, & ideo inter laudes viri iusti ponitur, quia lans est virtutis manifestatio.

161. O enditur præterea ex Christo, qui cum esset impeccabilis non habebat libertatem contrarietatis ad bonum & malum, sed tantum libertatem contradictionis ad hoc vel illud bonum, ut diximus supra: & tamen actus moraliter bonos, summèque meritorios exercuit, quamdiu fuit viator.

Ostenditur etiam ratione: quia ut actus aliquis sit bonus vel malus moraliter, & consequenter meritorius, aut demeritorius, sufficit ut possit per præcepta morum regulari, & ad honestatem dirigi: hoc autem præstat libertas contradictionis, seu quod ad exercitium: quia hoc ipso quod aliquis actus est liber quod ad exercitium, potest voluntas illum elicere, vel suspendere, præcipere, aut prohibere; & ita legibus, & regulis morum sufficienter subjicitur.

## SECTIO NONA.

*Vtrum posse peccare sit pars libertatis.*

162. **C**ircà libertatem solet adhuc disputari, vtrum posse peccare, & à recto finis ordine deficere, sit aliquid essentiale libertati, & de ratione formalí illius, vel potius aliquid accidentale, spectans ad statum hominum viatorum, qui nondum diuinâ visione fruuntur, aut in gratia confirmati non sunt: pro quo

Dicendum est, posse peccare, seu habere libertatem indifferentem ad bonum, & malum, non esse de essentia, & ratione formalí liber-

tatis, neque ad perfectionem eius pertinere. Est communis sententia.

Probatur primò ex sancto Augustino libro 22. de ciuitate Dei cap. vltiùm, vbi de libero beatorum arbitrio loquens sic ait: *nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterint: magis quippe erit liberum, à delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum.* Et infra: *cerè Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?*

163. Expressius adhuc illud asserit in opere imperfectio contrà Iulianum, libro 1. folio 150. vbi coarguit Pelagianos ex eo quod essentiam libertatis statuerent in potestate amplectendi bonum & malum, & ex hac suppositione sic Julianum refutat: *liberum non est nisi quod duo potest velle, id est bonum & malum: liber ergo Deus non est qui malum non potest velle, de quo etiam ipse dixisti, Deus nisi iustus esse non potest. Siccine Deum landas, ut ei auferas libertatem?*

Idem docet Antelius in dialogo de libero arbitrio, c. 1. his verbis: *nec libertas, nec libertatis pars est peccandi potestus.*

164. Hanc eandem sententiam semper tenuit sanctus Thomas, & multis in locis mirificè explicauit, in primis vero super secundum sententiarum, distinctione 25. q. vnicā, a. 1. ad 2. dicendum, inquit, quod ad rationem liberi arbitrij non perinet ut indeterminatè se habeat ad bonum vel ad malum: *quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit obiectum voluntatis, nec in malum tendat, nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum. cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni.* Et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, *quia imperfectum esse non potest; sed hoc ad libertatem arbitrij pertinet ut actionem aliquam facere, vel non facere possit: & hoc Deo conuenit, bona enim quae facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest.* Vbi patet indifferentiā contradictionis respectu boni, de mente sancti Doctoris, esse de essentia liberi arbitrij, non vero indifferentiā contrarietatis ad malum: *ideoque illam non istam reperiim in Deo.*

165. Praeclarè idem explicat primā parte c. 62. a. 8. ad 3. his verbis: *liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus perinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat pratermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Vnde quod liberum arbitrium diversa eligere possit seruato ordine finis, hoc per-*

unet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum, hoc est, imperfectionem, libertatis. Vnde maior libertas arbitrij est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

Denique omitendo innumeros alias textus, questione 22. de veritate, articulo 6. ait quod posse velle bonum & malum non conuenit voluntati nostrae respectu cuiuslibet status natura: sed illius tantum, in quo natura deficere potest: nam ubi non est defectus in apprehendendo, & conferendo, non potest esse voluntas mali in his, que sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit aliquid signum libertatis.

166. Pro clariori auctoritate huius doctrinæ intelligentia aduerterit Aeskius in 2. distinctione 44. § 1. potentiam peccandi sumi posse tribus modis: primò pro facultate naturali animæ, quâ benè vel male agimus, ut est voluntas. Secundò pro potentia, seu potestate non impedita ad peccatum perpetrandum, seu quæ sine impedimento potest procedere ad actum peccati. Et his duobus modis sumptam peccandi potentiam dicit esse à Deo. Tertiò denique pro potentia deficiendi ab eo quod rectum & iustum est, quam in materia morum dicit recte appellari posse defectibilitatem, quia propriè non est potentia, sed impotentia, quia posse deficere, sicut posse agere, propriè non est posse aliquid, sed magis non posse.

Vnde hæc non est ex Deo, inquit, sed ex ipsis creatura imperfectio-ne, quæ in quantum ex nihilo condita est, ex se habet ut deficere, peccare, & in nihilum redigi posset. Quod si ex Deo foret hoc potentia genus, etiam peccatum quod inde nascitur, & ad quod illa potentia per se ordinatur, ex Deo esset: quod est absurdum. Vnde Augustinus 14. de ciuitate, c. 13. ait: ut natura sit, ex eo habet quod à Deo facta est; ut autem ab eo, à quo facta est, deficiat, ex hoc habet quod de nihilo facta est.

167. Ratio omnium prædictorum est, quia libertas est magna per-fectio, & ut ait Bernardus citatus numero 54. diuinum quiddam, præ-fulgens in anima tanquam gemma in auro: vnde oportet eam deriuare à fonte totius perfectionis, & libertatis, nempe Deo. Quantò autem aliquid magis recedit à suo fonte & principio, tantò minus par-ticipat de eius excellentia, & perfectione: quantò autem magis ad illud accedit, eique intiuicior coniungitur, tantò excellentius euadit, atque perfectius. Ac proinde libertas, quæ potest à D. o deficere per peccatum, deterior est, & abiector: quæ vero non potest in malum dejici, nec à Dei gratia excidere, excellentior est, atque illu-strior.

Rectè ergo assertit diuus Thomas suprà, maiorem esse arbitrii liber-

tatem in Angelis qui peccare non possunt, quām in nobis qui peccare possumus. Et Christus atque beata Virgo cōteris mortalibus liberiōes extiterunt, sicut confirmati in gratia cōteris peccatorib⁹: quia minus illi mobilitati, defectibilitati, & imperfectioni libertatis, quibus à summo bono, & recto fine receditur, subjecti erant. Nam ut inquit ibidem sanctus Doctor, quod liberum arbitrium diuersa eligere possit seruato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid, diuerzendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis, hoc est, ad infirmitatem, & imperfectionem, seu diminutionem perfectionis eius.

168. Constat igitur ex omnibus iam dictis potentiam peccandi non esse de ratione formalis libertatis secundum se, & in communisump-  
ta: imo neque partem, aut extensionem illius: quia alioquin integra libertas non esset in Deo, in beatis, in Christo, in beata Virgine,  
& aliis iustis in gratia confirmatis, qui non possunt peccare. Sed utrum talis potentia sit pars vel extensio quādam libertatis prout reperitur in viatoribus non confirmatis in gratia, potest esse aliqua controvērsia ex eo quod sacra Scriptura, & Patres explicant huius-  
modi libertatem per facultatem ad bonum & malum, ut patet ex  
dictis sectione 2. & 4. huius quæstionis. Vnde sanctus Hieronymus  
epistolā 146. ait: *solus Deus est in quem peccatum non cadit: cetera cum  
sint liberi arbitrij, in utramque partem, suam possunt flectere voluntatem.*

Praterā: actus peccati est actus secundus liber, alioquin pecca-  
tum non esset: ergo debet procedere à potentia libera in actu primo:  
hęc est potentia peccandi, ut constat: ergo talis potentia est saltem  
pars vel extensio libertatis creatę in viatoribus qui peccare possunt.  
Et hanc partem affirmatiuam tenent aliqui recentiores, etiam Tho-  
mista.

Alij verò, ut Gibius, tenent partem negatiuam: quia libertas est  
idem cum voluntate, quę bonum habet pro objecto, ideoque non  
potest ferri in malum, & peccatum: & ita potentia peccandi non po-  
test esse pars vel extensio libertatis.

169. Nihilominus videtur inhi non parūm equivocationis, & am-  
biguitatis in hac controvērsia reperi-  
re. Nam si potentia peccandi su-  
matur tertio modo explicato suprà numero 160. hoc est, pro defec-  
tibilitate à iusto & bono, & ut dicit præcisè carentiam perfectionis  
persistendi in bono, non potest ut sic dici pars libertatis aut extensio  
eius, quia non est quid positivum, sed negatio. Si autem non sum-  
atur sub illa præcisione, sed pro facultate alterutrum amplectendi,  
aliter Philosophandum videtur.

Cum enim libertas in actu primo sit ipsa voluntas & potentia realis, ut communiter dicitur, & omne creatum sit subditum infirmitati & defectui ex intrinsecis naturæ sua principiis, ut numero 160 ex sancto Augustino reculimus; consequenter voluntas creata ex natura sua defectibilitate potest labi in peccatum. Vnde cum potentia peccandi nihil aliud sit quam ipsa voluntas considerata cum illa sua naturali imperfectione, sibi essentiali, & intrinseca, negandum non censeo, potentiam peccandi in actu primo, & in sensu diuiso spectatam, esse illi essentialiem, & non tantum partem, aut extensionem libertatis illius. In quo sensu diximus q. 2. de generatione sectione 2. corruptionem esse essentialiem, & naturalem composito Physico sublunari, hoc est, posse corrumpi.

Istud potest colligi ex Scoto in 2. dist. 7. q. vñica, numero 25. his verbis: aliud est loqui de posse peccare, aliud de potentia ad peccandum. Primum dicit ordinem ad actum difformem: secundum dicit rationem principii, quod potest elici actus difformis. Primus ordo non est liberi arbitrij, nec aliquid eius. Secundo modo dico quod illud quod potest peccare includit duo, quorum alterum est posse; alterum deficere: & illud quo potest in illud, est eius posse, quod posse est per se libertatis arbitrii, & potentia: reliquum vero non est eius. Vnde liberum arbitrium, sed unde tale, scilicet defectuum.

170. Dixi, in actu primo, & in sensu diuiso: quia si spectetur voluntas & libertas creata, vel ut conjungitur cum Verbo in Christo, vel cum beatitudine in Angelis, vel cum speciali custodia, & protectione divina in iustis confirmatis in gratia, tunc non potest exire in actum secundum, & in hoc sensu possumus dicere potentiam peccandi non esse partem libertatis illorum, & multò minus essentiam.

Neque obstat quod voluntas dicitur habere pro objecto solum bonum: quia hoc intelligitur de bono tūm vero, tūm apparenti: & de bono non solum honesto, sed & de iucundo, & utili, cum quibus sāpē conjungitur prohibitio, & deformitas opposita recte rationi; & ita voluntas peccat, licet non intendat malum sub ratione mali.

## SECTIO DECIMA.

*De sede libertatis.*

171. **L**iquidè constat ex hactenus dictis præsentim numero 8. & 29.

**L**ibertatem propriè dictam non consistere in sola vi patiendi, sed in facultate actiua, seu in potentia agendi cum indifferentia. Hic autem inquirimus, in quo principio residet proximè vis &, illa facultas, vtrum in intellectu, vel in voluntate, aut in vitroque simul. Circà quod triplex est sententia principalis. Prima est communis, scilicet voluntatem solam esse formaliter liberam, non autem intellectum; quamvis censeri debeat radix libertatis, quatenus proponit voluntati obiectum cum variis rationibus bonitatis, & malitiæ, conuenientis & disconuenientis, propter quod voluntas manet indifferens ad illud amplectendum, vel respuendum.

Ita docet sanctus Thomas i. p. q. 83. a 3. & 4. Item q. 24. de veritate, a. 6. in 2. sent. dist. 24. q. 1. a. 3. & lib. 3. sent. d. 17. a. 1. quæstioncula 3. ad 5. Et cum eo Thomistæ, Cajetanus loco citato prima pannis. Ferrariensis 2. contrà Gentiles, c. 48. §. sed occurrit dubium: Capreolus, Ioannes à sancto Thoma, & alii. Idemque doce. Scotus in 2. distinct. 25. q. unica numero 22. & seq. vbi sit solam voluntatem posse se determinare ad alterutrum, intellectum verò non, sed agere per modum naturæ. Illum sequuntur discipuli, Pontius disputatione 64. quæ est de voluntate in libris de anima, q. 3. Cauillus, & alij.

172. Secunda sententia est Paludani, libertatem in solo repetiri intellectu: ita ut libertatis exercitium sit in iudicio eius, non quidem speculatio, ut hominem esse risibilem, quod sciendi tantum causâ queritur: sed practicè pratico, quod spectat ad mores, & est non solum de re factibili, sed etiam de re hic & nunc facienda.

Pro cuius intelligentia aduertere oportet, iudicium praticum posse esse duplex: alterum vniuersale, quo intellectus iudicat aliquid in communi faciendum esse vel non faciendum, vt, honorandos esse Parentes, non esse furandum, &c. Alterum particulare, quo in particuliari iudicat de aliquo faciendo, vel non faciendo hic & nunc, vt non esse hic & nunc furandum.

Rursus istud iudicium particulare potest esse vel conditionatum, vel absolutum. Conditionatum quidem, ut, si vis *talem finem affi-*  
*qui, hoc tibi faciendum est hic & nunc.* Et hoc non est practicè practi-  
 cum, quia suspensus hæret animus in deliberando, & concludendo.  
 Absolutum verò est, si absque illa conditione aliquid faciendum hic  
 & nunc statuatur. Quod si hoc fiat cum hæsitatione, fluctuante ani-  
 mo ob rationes utrinque se se offerentes, dicetur iudicium *absolu-*  
*tum secundum quid, & non practicè practicum:* si verò nulla adsit  
 hæsitatione, nulla indeliberatio, sed omnibus pensatis mens ultimata  
 concludat, hoc agendum esse hic & nunc, iudicium erit simpliciter  
 absolutum, & practicè practicum.

\* 173. Ceterum quia voluntas nequit contradicere, vel resistere isti  
 iudicio practicè pratico, idè libertas non est in voluntate, inquit  
 Paludanus, sed in intellectu ratione indifferentiæ, quæ relucet in du-  
 plici iudicio opposito & secundum quid *absoluto,* aut etiam conditionato,  
 includente consultationem, & deliberationem, ex quo ultimi-  
 matè sequitur in intellectu conclusio, & electio, quæ est præcipuus  
 libertatis actus.

Hoc triplex iudicium aduertere licet Danielis 13. 22. vbi Susanna  
 sic loquitur: *angustia mihi sunt undique: si enim hoc egero, mors mihi*  
*est; si autem non egero, non effugiam manus vestras* (ecce duplex ju-  
 dicium cum indifferentia, & hæsitatione) *sed melius est mihi absque*  
*opere incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu Domini.*  
 Ecce conclusionem, & electionem ab intellectu factam.

Quia autem voluntas exequitur actum præscriptum, & electum,  
 idè tribuitur utriusque facultati; intellectui quidem ut dirigenti, &  
 eligenti; voluntati verò, ut exequenti, sed intellectui magis princi-  
 paliter. Vnde voluntas non potest dici agere liberè nisi ratione men-  
 tis dirigentis, sicut sagitta non tendit in scopum liberè ratione sui,  
 sed ratione sagittarij dirigentis.

\* 174. Tertia sententia est Durandi in 2. sententiarum, dist. 24. q.  
 3. numero 15. libertatem arbitrij conuenire utriusque potentiaz, volun-  
 tati, & intellectui, & principalius intellectui. Sic enim ibi loquitur:  
*si loquarur de libertate tertio modo dicta, quæ sola dicitur libertas ar-*  
*bitrij, que nihil aliud est, quam facultas ad opposita absque necessaria*  
*determinatione ad alterum: adhuc mihi videtur, salvo meliori iudicio,*  
*quod intellectus est per prius, & principalius liber, quam vuln-*  
*tas.*

Eius fundamentum est idem fere cum fundamento Paludani: quia  
 scilicet mediante actu intellectus, habemus potestatem producendi  
 vel non producendi aliquem actum, quatenus intellectus judicat me-  
 dium

dium aliquod non habere necessariam connexionem cum aliquo fine: ex hoc enim possumus desistere tā à judicio concludente illud esse eligendum, tūm ab ipsa electione. Vnde si tale medium eligitur, liberē eligitur, quia potuit non eligi, cūm necessarium non sit ad finem, quem consequi volumus. Cūm ergo per prius habeamus ab intellectu dominium actuum sequentium eius notitiam, quia per eam regulantur actus posteriores voluntatis, consequenter intellectus est per prius, & principalius liber, quām voluntas.

Item tota libertas electionis pertinentis ad voluntatem, continetur in libertate judicij, quo intellectus judicat ultimātē aliquid esse hīc & nunc eligendum, itā vt voluntas non possit respuere quod est sibi propositum, sed electio eius necessariō determinetur ad illud, quod liberē conclusum est: ergo libertas per prius & principalius conuenit intellectui. Nihilominus

175. Dicendum est primō, intellectum non esse formaliter liberum, sed solam voluntatem. Ita prima sententia, quæ probatur primō, quia vt potentia aliqua sit formaliter libera, debet esse indifferens ex se ad agendum vel non agendum, vt ostensum est sectione quartā hujus quæstionis: sed intellectus non est ex se indifferens ad agendum vel non agendum, seu ad intelligendum, vel non intelligendum pro arbitrio proprio: ergo non est formaliter liber.

Minor suadetur. Duplex enim solum indifferentia potest in intellectus operatione distingui, scilicet quò ad specificationem, & quò ad exercitium. Quod autem non habeat indifferentiam quò ad specificationem, patet quia ex natura sua determinatus est ad assentendum vero, & dissentendum falso. Cūm ergo in eodem obiecto non possit esse veritas simul & falsitas, quia veritas consistit in indiuisibili; consequeat̄ intellectus, quantum est ex parte obiecti, semper est determinatus ad vnum quò ad speciem. Secūs se res habet in voluntate: quia eius obiectum potest esse simul bonum, & malum, seu conueniens & disconueniens sub diversis rationibus, vt manducare carnes ia die prohibita, est bonum utile, & delectabile, sed simul est malum, & rationi contrarium ob prohibitionem. Ideoque existente perfectā obiecti propositione, & cognitione, potest voluntas illud amare, vel fugere. Et itā indifferentia quò ad specificationem actus est formaliter in voluntate, non autem in intellectu.

Quòd si intellectus maneat aliquando quasi suspensus, & indifferens ad assentendum, vel dissentendum, vt in opinionibus utrinque probabilitibus, hoc non prouenit ex vi eius intrinseca, & ex dominio, quod habeat in actu suum, sed solum ex imperfecta obiecti applicatione, & propositione.

176. Ostenditur eadem minor de indifferencia quod ad exercitium. Experienciam enim constat, intellectum, proposito objecto evidenter vero, non posse suspendere assensum, sed illi necessario assentiri. Si autem objectum non appareat clarè verum, aut falsum, tunc non se determinabit ad alterutrum, sed mouebitur à voluntate ad assensum vel dissensum. Quando enim actus intellectus manet suspensus, nec ex natura necessitate sequitur, non potest eius productio præferri certiorum ejusdem, nisi per quamdam electionem; electio autem pertinet ad voluntatem, ut statim dicemus.

Vnde Theologi docent, ad credendum requiri piam affectionem voluntatis eligentis credere potius quam dissidentem, & unum alteri præferentis: dicendum, inquit sanctus Thomas 2. 2. q. 2. a. 1. ad s. quod intellectus creditis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem: & ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod à voluntate determinatur ad unum.

Ratio est, quia licet intellectui, quantum est ex se ipso, non satisfiat per obiectum, ut adhæreat vni parti: adeo tamen aliquid aliud quod sufficit ad mouendum voluntatem, putat quia conueniens est & bonum huic parti assentire, ut cum aliquis credit dictis alterius, quia est decens & utile. Et sic mouetur voluntas præmio aeternæ vita ad assentiendum rebus fidei, quamvis intellectus non moueat ad hoc per aliquid intellectum, ut recte docet idem sanctus Doctor q. 14. de veritate art. 1.

177. Probatur secundò eadem sententia: quia si intellectus esset formaliter liber, quando ipse iudicaret obiectum aliquod illicitum esse eligibile, peccaret: & quando voluntas illud idem eligeret, ipsa etiam peccaret: atque hoc modo duplex esset inordinatio moralis. Et quamvis non sequeretur elecio voluntatis, solum intellectus iudicium de electione illa, esset intrinsecè peccatum independenter ab omni voluntatis consensu. Atque adeò error solius intellectus absque interuentu voluntatis esset culpabilis ob libertatem intellectus. Vnde esset aliquod peccatum, quod nullo modo esset voluntarium. Contrà Augustianum libro de vera religione, c. 14. initio, & alios communiter. Quæ omnia valde absurdâ sunt. Si ergo intellectus non sit formaliter liber, sequitur, voluntatem esse propriam, & formalem libertatis sedem, alioquin non reperitur formalis libertas in homine.

178. Probatur tertio conclusio directè de voluntate. Ut enim recte argumentatur sanctus Thomas 1. p. q. 83. a. 3. præcipuus libertatis actus est electio: nam propterea liberi arbitrij esse dicimus, quia possumus unum accipere, & aliud reiicere, quod est eligere. Proptium

autem obiectum electionis est illud, quod est utile ad aliquem finem; & hoc, ut sic, dicitur bonum utile. Cum autem bonum, ut sic, sit obiectum voluntatis, sequitur quod electione sit propriè actus voluntatis: ac proinde quod libertas sit formaliter in sola voluntate.

179. Probatur quartò ex dominio quod potentia libera debet habere super actus suos. De illo enim dicimur habere dominium, quod habemus in manu nostra, & quo utimur quando volumus. Vt verò, est applicare rem ad aliquam operationem, sicut docet sanctus Thomas I. 2. q. 16. a. 1. quomodo equitare est uti equo, & percutere est uti baculo. Proprium autem est voluntatis applicare potentias ad operationes, ut dicemus infra, & ipsa experientia constat. Vnde ad ipsam proprietatem dominium in illas, & potestas utendi, & non utendi; ac proinde formalis libertas illi propriè conuenit, non verò intellectui, qui ab obiecto, & ex natura sua, siue intrinsecis principiis determinatur, & necessitatur.

180. Probatur quintò: quia debemus proportionaliter iudicare de libertate in nobis & Deo: sed in Deo intellectus non est liber, quia necessariò scit quidquid scit, non vult autem necessariò quidquid vult. Ergo intellectus in nobis non erit quoque liber, sed sola voluntas: & ad eius libertatem sufficiet sola indifferentia obiectorum, licet ab intellectu necessariò ex se intelligentur.

181. Probatur sextò ex ipsis patribus, & sacra Scriptura. In his enim libertas, seu potestas indifferens ad agendum, & non agendum, tribuitur communiter voluntati, & non intellectui. Patet ex capite 7. epistola I. ad Corinthios, versu 37. non habens necessitatem potestatem autem habens suam voluntatem. 2. Corint. 8. 17. suam voluntatem profectus est ad vos. Danielis 4. 32. iuxta voluntatem suam fecit. Primo Machabiorum capite 3. 60. sicut fuerit voluntas in cœlo, sic fiat. Idemque in aliis innumeris penè locis habetur.

Vnde Concilium Tridentinum sessione 6. capite 5. expressè declarat hominem liberam suam voluntatem abjecere posse inspirationem diuinam, aut illâ adiuuante preparare se ad iustificationem. Et Canone 4. definit ipsum posse eidem dissentire si velit. Quod clarissime demonstrat, proprium esse voluntatis non autem intellectus liberè assentire, vel dissentire Deo mouenti.

182. Eidem veritati Patres communiter assentiuntur: ita ut liberum arbitrium sèpissimè appellant liberam voluntatem, ut Augustinus initio capituli primi libri 3. de libero arbitrio, tomo 1. & libro 5. de ciuitate Dei, c. 9. & 10. vocat liberum voluntatis arbitrium. Eodem modo loquitur concilium Arausicanum secundum, can. 13. Idem docet Ambrosius lib. 2. de fide, c. 3. Bernardus in libro de gratia &



libero arbitrio, c. 1. Prosper, Damascenus, diuus Thomas, & alij.  
Vide supra, numero 20. & 77. & sequentibus.

183. Cum ergo clarissime patet ex praedictis rationibus, & auctoribus, libertatem formalem conuenire voluntati, sequitur, eam non conuenire intellectui: frustra enim duplex admitteretur libertas formalis in duplice potentia, cum in una sufficiat; & duplex esset inordinatio moralis, altera ex parte intellectus, altera ex parte voluntatis immo renuente voluntate, peccatum esset in homine ratione iudicij intellectus: quod est absurdum, ut numero 177. dictum est. Vnde sicut in homine non est alia bonitas vel malitia moralis, nisi quæ à voluntate procedit, ita nec est alia facultas formaliter libera, nisi voluntas.

Neque vim ullam habent oppositorum sententiarum fundamenta, solà quippe negatione solui possant, cum falsum sit, electionem esse actum intellectus; falsum quoque sit, non posse voluntatem resistere aut contradicere iudicio practicè pratico, aut saltem tale judicium esse aliter liberum quam dependenter à motione, & imperio voluntatis antecedenti, ut explicabimus questione sequenti: quamvis fatendum sit voluntatem non posse exire in aliquem actum nisi dependenter ab intellectu, quia non potest ferri in incognitum; sed hinc non sequitur libertatem voluntatis contineri in libertate iudicij, ut vult Durandus, sed tanum eam non posse operari, quin intellectus illi prius ostendat objectum.

184. Dices: illa potentia est magis libere, quæ minus dependet ab alia: quia ex primo Metaph. c. 2. liberum est sui gratiâ: sed intellectus minus dependet à voluntate, quam voluntas ab intellectu, cum voluntas nequeat aliquem actum elicere sine actu prævio intellectus: bene autem intellectus sine prævio voluntatis actu.

Præterea: potentia ut sit libera, debet esse indifferens ad opposita: sed intellectus est magis sic indifferens, quam voluntas. Nam ex 9. Metaph. potentia rationales sunt ad opposita: ergo magis rationales sunt ad opposita: sed intellectus est magis rationalis, quia est rationalis per essentiam, & voluntas solum per participationem: ergo est magis indifferens, & ita magis liber.

185. Respondeo ad primum, libertatem ibi sumi prout opponitur seruituti, ut patet ex textu allato supra, numero 1. Et hoc modo dico intellectum magis esse subjectum voluntati, quam è conuerso; quia voluntas imperat intellectui, & illum remouet à proprio actu, si velit. Dependens autem illa voluntatis ab intellectu est velut à seruo faciem præferente, & ita non facit ad libertatem intellectus.

Ad secundum neganda est minor : quia intellectus ex se non est indifferens in suis actibus , neque quod ad specificationem , neque quod ad exercitium , vt ostendimus numero 175. & seq. Licet enim potentia libera debeat esse rationalis , hoc est , ad mentem , in qua ratio residet , pertinere : non est necesse e conuerso omnem potentiam rationalem esse formaliter liberam : sed sufficit ut sit libera vel formaliter , vel radicaliter : Pro quo

186. Dicendum est secundo juxta Thomistas , intellectum esse radicaliter liberum , seu radicem libertatis , non ita quod libertas in eo radicetur , sicut proprietas in essentia , aut sicut truncus arboris in radice ; sed tantum extrinsecè , presuppositive , & per modum conditionis : quia libertas voluntatis presupponit in intellectu indifferentiā judicij , quae dicitur indifferētia objectiva : hoc est , supponit in eo judicium circa objectum mixtum ex rationibus boni & mali , conuenientis , & disconuenientis : quo consequenter sibi propōnitur sub indifferētia , hoc est , tamquam aliquid indifferens , amare tale objectum , vel odio habere , quomodo fundat libertatem contrarietatis : aut illud prosequi , vel non prosequi , quomodo fundat libertatem contradictionis .

Nam si intellectus non attingeret in objecto rationes boni & mali , voluntas non haberet indifferētiam ad eius amorem vel odium : & si judicaret aliquod obiectum esse hic & nunc necessariò amplectendum , vel amandum : aut illud proponeret sub ratione summi boni , & absque via ratione mali , non posset voluntas illud non amplecti , & non amare .

Propter hanc autem dependentiam libertatis voluntatis à iudicio intellectus , liberum arbitrium solet definiri , facultas voluntatis & rationis : non verò quod intellectus dici debeat formaliter liber . Vnde diuus Thomas 1.2.q.17.a.1. ad 2. ait : radix libertatis sicut subiectum est voluntas , sed sicut causa est ratio . Ex hoc enim voluntas liberè potest ad diversa ferri , quia ratio potest habere diuersas conceptiones bona : & ideo Philosophi diffiniunt liberum arbitrium , quod est liberum de ratione iudicium , quasi ratio sit causa libertatis . Ratio huius rei est , quia appetitus elicitus sequitur ad formam apprehensam , sicut innatus & naturalis formatu naturalem & in re existentem , vt habet D. Thomas 1. 2. q. 8. a. 1. vnde sicut id , in quod tendit appetitus naturalis , est bonum in re existens : ita id , in quod tendit appetitus elicitus , est bonum apprehensum . Ut ergo appetitus sit liber & indifferens , debet radicari in aliqua apprehensione indifferenti , ne actus excedat vim formæ , ad quam sequitur , & habeat in se plus quam continetur in forma .

187. Dixi, secundum Thomistas: quia ex Scotistis iudicium illud practicè prædicum, quo intellectus dicitur proponere voluntati aliquid hic & nunc appetendum, non est necessarium voluntati ad operandum, sed ad hoc sufficit iudicium speculativum, quo cognoscitur utrum obiectum sit bonum, aut malum. Neque etiam posito huiusmodi iudicio, sequitur necessariò actus voluntatis: de quo infra disputabimus. Posito etiam quod nulla sit ratio mali in obiecto, voluntas non necessitatur ad amorem illius: nam etiam si Deus proponatur in hac vita sub ratione summi boni, tamen voluntas non fatur necessariò in ipsum: inquit neque in altera vita, spectando voluntatem secundum se, & ex principiis intrinsecis, ut in quæstione de beatitudine in primo libro dictum est.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

188. Ceterum; quia sententia Durandi, vel Paludani quibusdam posset arridere, viderique probabilis; non erit forte importunum, alias hic afferre solutiones, quibus superiora argumenta ex eorum mente solvi possint.

Ad primum igitur negandum est, intellectum non esse ex se indifferentem ad assensum vel dissensum quod ad specificationem, & exercitium. Constat enim experientia, ipsum suspendere assensum, atque dissensum in omnibus opinionibus purè probabilibus: solumque necessitatì, quando obiectum euidenter apparet. Constat etiam ipsum se se determinare ad assensum, si in altera opinione probabiliter aliquid lucis, seu veritatis magis affolgeat, neglecta opinione oppositâ. Hoc autem euidentem ostendit in ipso intellectu libertatem.

Neque obstat quod suspensio illa, & in determinatio in opinionibus obscuris proueniat ex defectu applicationis obiecti, quod non proponitur euidenter, aut sufficienter, ut possit mouere intellectum: quia hoc sufficit ad concedendam illi libertatem ad se se tunc determinandum, sicut ex aduersariis sufficit voluntati ut se liberè determinet ad amorem, vel non amorem Dei in via, quod illi non applicetur clare, & perfectè per intellectum. Nam in patria, ubi clare Deus videtur, ad eius amorem necessitatur; sicut intellectus ad assensum, quando obiectum illi euidenter proponitur.

189. Ad secundum dicitur iuxta Paludanum culpam propriè reperiiri

In intellectu, & in eius iudicio practicè practico, utpote inordinato moraliter, dum aliquod malum iudicat hic & nunc esse perpetrandum. Nam voluntas sequitur tale iudicium, nec potest ei resistere, aut effectum præscriptum renuere, alioquin operaretur aliquid tali malo oppositum, cuius notitia non est pro tunc in intellectu, neque iudicium de illo faciendo: quod dici non potest.

Non est igitur absurdum dicere, peccatum esse in ratione antequam accedit voluntatis consensus, cum ibi sit libertas non hic. Et ita non sequitur duplēcē esse inordinationem moralem, seu culpam in quois peccato, nisi intelligatur de inordinatione materiali, qualis etiam reperitur in aliis potentiis, & membris exequentibus actus niales; sic enīm una totalis malitia ex his duabus integratur.

190. Quando vero dicitur absurdum esse quod sit aliquod peccatum, & non sit voluntarium: *ibi voluntarium* non sumitur pro eo quod à sola voluntate procedit, aut dependet, sed pro eo, *quod est à principio intrinseco cum perfecta cognitione finis*. Sic enim definitur voluntarium: cōque modo voluntarium est iudicium practicum intellectus ante voluntatis actum. Vnde non debet hic attendi vox ipsa *voluntas*, sed definitio voluntatis.

Iuxta Durandum autem non est peccatum nisi voluntarium, quia actus quo peccamus, vel est actus voluntatis, vel à voluntate imperatus, vel ad ipsum concurrit voluntas: & ita non excluditur intellectus, à quo voluntas regulatur.

191. Ad tertium negandum est ex Paludano, electionem esse actum voluntatis, nisi executiū, amplectendo quod ab intellectu, ut melius & ut potius amplectendum iudicatum est. Nam quando Susanna, ut citauimus numero 173. se se ad moriendum determinando dixit: *melius est mihi absque opere incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu Domini;* constat talēm conclusionem, & electionem procedere ab intellectu, determinante voluntatem ad eam amplectendam. Et certè sicut iudicare inter duo, requirit triusque cognitionem; ita eligere unum præ altero. Cum ergo voluntas cognitione careat, non apparent, cur illi electio tribui debet.

Ideò autem Theologi requirunt piam offensionem in voluntate ad credendum, ut suauius sequatur intellectus determinationem, non vero ut illum determinet. Et quando dicitur electionem versari circa bonum vtile, quod cum sit obiectum voluntatis, electio debet esse actus illius. Respondendum est, vtile, ut sic, non esse bonum

intrinsecā bonitate , vt libro 1. q. 1. numero 37. explicatum est ; sed tantum dicere ordinem ad finem , ad cuius acquisitionem inseruit : & vt sic , est & què obiectum intellectus ac voluntatis ; illius quidem ut ordinantis & eligentis , istius ut exequentis & amplectentis .

192. At verò ex mente Durandi concedendum est electionem esse actum voluntatis ; non esse tamen actum primum & principalem liberi arbitrij , sed potius iudicium conclusum , quo determinatur electio : adeò ut libertas electionis dependeat à libertate talis iudicij , in eāque continetur , & consequenter intellectus est principalius liber , quam voluntas .

193. Ad quartum facilis est responso in opinione Durandi : quia licet non habeamus dominium alicuius , nisi per aliquem actum voluntatis : tamen quia actus ille , siue sit electio , siue alias actus , dependet & regulatur à consilio , & iudicio conclusivo intellectus , ideoliberas talis actus non minus pertinet ad intellectum quam ad voluntatem .

In opinione verò Paludani idem fieri potest , nisi quod libertas quæ reperitur in aliquo actu , non debet refundi in voluntatem , sed in solum intellectum , cuius est alias potentias , etiam voluntatem applicare ad ipsarum operationes ; quia illas mouet ordinando , dirigendo , regendo , imperando ; & si quid voluntas in hoc praestet , hoc facit dependenter ab intellectu ; quia cum cœca sit , non potest aliquid desiderare , vel amplecti , vel imperare , nisi ex intellectus directione , & quasi executiū , vt explicatum est libro 4. de anima , q. 3. numero 66.

194. Ad quintum negatur in primis paritas inter intellectum diuinum , & nostrum : quia diuinus cognoscit omnia intuituē , & euidenter , ideoque assentitur necessariō obiectis cognitis : at intellectui creato non proponuntur obiecta clare & euidenter ; ac proinde remanet suspensus , nec magis assentiri tenetur , quam dissentiri . Nihil ergo impedit , quod minus illi tribuatur libertas indifferentiæ .

Item Deus non potest aliquid ignorare , sed ex infinita perfectione omnia necessariō intelligit ; secūs se res habet in intellectu creato , qui consequenter potest ex se habere indifferentiam , & libertatem cognoscendi obiectum , vel non cognoscendi .

Adde , quod intellectus diuinus non dependet à voluntate diuina , nec eius imperio determinatio subest . Cur ergo proportionaliter non poterimus afferere , creaturam non determinari à voluntate creata , neq; eius imperio subesse ; atque ita determinati à seipso in rebus obscuris ,

& esse consequenter liberum.

Potest secundò responderi intellectum diuinum scire quidem omnia necessariò notitiâ simplicis-intelligentiæ, & cognitione speculatiuâ, non autem cognitione practicâ, quâ præscribit, seu dictat aliquid esse faciendum, vel non faciendum: & hoc modo liber est, quia potuit non cognoscere futura, ut sic, si statuisset illa non producere.

195. Ad sextam facilè respondetur ex Durandi sententia: quia ut aquæ potentia, voluntas nimurum & intellectus, pertinet ad liberum arbitrium: ideoque nunc de intellectu, nunc de voluntate, tūm in sacra Scriptura, tūm in Patribus, & Doctoribus mentio si ri solet.

Ex Paludano verò, quia voluntas exequitur actum ab intellectu præscriptum, ideoactus cuique tribuitur; intellectui ut eligenti, diligenti, regulanti, imperanti; voluntati verò ut exequenti; sed intellectui magis principaliter. Ipse enim ita mouet voluntatem per suum iudicium practicum, ultimatè conclusum, ut ex actibus virtiusque potentia videatur vincus fieri, ad voluntatem pertinens, nempe forma adhæsio in rem iudicatam, & acceptatio illius. Ideo sanctus Thomas I. 2. q. 17. a. 5. ad 1. ait: *animus quando perfectè impetrat sibi ut velit tunc eam vult.* Et hoc patet in iudicio illo Susannæ; melius est mihi absque opere incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu Domini. Vide mirum non est, quod toties mentio fiat de voluntate, vbi de libertate agitur.

196. Ex quibus patet prædictas Durandi & Paludani sententias aliquam præ se ferre probabilitatis speciem. Et certè non parum confirmari possunt ex his, quæ diximus libro 4. de anima, q. 3. numero 38. & sequentibus, vbi ad concedendum libertatem voluntati, quasi coacti sumus fateri, eam identificari cum intellectu, aut quādam vendicare sibi intelligentiam bonitatis, & malitiæ sui obiecti, ut possit determinare se ad illud prosequendum, aut fugiendum, ne cœco impetu in illud tendere videatur, sicut lapis ad centrum. Vide ibi dicta. Loquemur tamen cum multis, & iuxta primam sententiam in sequentibus disputabimus.

---

## SECTIO VNDECIMA.

*In quo consistat libertas actuum voluntatis,  
alteriusue potentiae.*

197. **E**ginus hactenus de libertate radicali, & in actu primo consideratæ, seu prout dicit potentiam indifferentem ad agendum, & non agendum. Nunc de libertate in actu secundo, seu prout competit actibus elicitis à potentia libera, quædam dicenda super sunt.

---

## PRIMA PARS SECTIONIS.

*Voluntatem esse liberam dum actu operatur.*

**S**atis communiter receptum est, imò quasi euidenter notum, potentiam liberam, quando actu operatur, non amittere per actum, quem elicit, indifferentiam actiuan, quæ ad libertatem requiritur. Quamuis enim tunc tollatur indeterminatio, & indifferentia passua, seu potentialis, quæ est suspensio ab omni actu, neque ad libertatem necessaria est, ut satis ostendimus q. 7. libri 2. Physicorum, præsttim numero 137. non tamen tollitur indifferentia actiua, per quam potentia libera potest agere, & non agere. Cùm enim sit de essentia libertatis, oportet ut potentia semper illam servet, siue actu operatur, siue non: quia, etiam dum actu operatur, facultatem habet seu vim ad non operandum, & indifferenter se habet ad utrumlibet.

198. Igitur quando voluntas elicit aliquem actum liberum, intelligitur libera multipliciter, scilicet quia potest illum suspendere, aut continuare; quia potuit illum non elicere in priori naturæ, quam ad illum se determinaret: & quia in ipso instanti, quo eum elicit, retinet eandem facultatem, quam habebat ad non eliciendum, & contrarium eliciendum. Neque enim actus, qui est perfectio potentiarum, illam destruit: est autem de ratione potentiarum liberarum, ut cum indifferenta eliciat illum actu, & per illum tendat in obiectum suum, ita

ut possit non tendere si lubet, aut etiam contrarium elicere ob diuer-  
sas rationes boni, & mali in ea repertas. Sic proinde actus exercitus  
nullo modo destruit talem indifferentiam, neque omnino complet  
potentiam voluntatis, sed partem tantum illius, relinquendo aliam  
partem ad oppositum actum, & ad rationem oppositam in obiecto  
relucentem, & ab intellectu ipsi praesentatam simul cum altera.

Et haec est ratio, cur libertas non sit in brutis: quia scilicet, ut di-  
ximus numero vigesimo tertio; iudicium eorum est determinatum ad  
vnum, & obiectum illis præponitur sub vna tantum ratione boni vel  
mali, & non simul sub utraque. Quo sit ut appetitus eorum sit deter-  
minatus ad vnam rationem, & consequenter eam necessariò ample-  
ctatur, aut fugiat in actu exercito, absque eo quod potest actionem  
suam suspendere, aut ad aliud obiectum applicare: ideoque eorum  
potentia integrè tunc impletur, non relicta parte illius indifferenti,  
sive ad aliud respicienti.

199. Iti veritati refragare dicuntur Ocham, Gabriel, & alij no-  
minales in 1. sent. distinctione 28. existimantes voluntatem non esse  
liberam respectu actus, quem elicit in illo instanti, in quo eum eli-  
cit, sed tantum immediatè ante, vel post, quatenus ante potuit non  
elicere, & potest tempore sequenti ab illo cessare. Ratio eorum est,  
quia ex primo de interpretatione, capite ultimo, id quod est, quando  
est, necesse est esse: & tunc voluntas non est indifferens, sed determina-  
ta. Vnde Magister sententiarum in 2. dist. 25. capite 23. dicit liberum  
arbitrium non referri ad praesens & ad praeteritum, sed ad futu-  
rum.

Nihilominus oppositum debet censeri verum, ut rectè docet Sco-  
tus in 1. dist. 39. q. vñica, numero 16. Nam causa, inquit, quando  
causat, tunc causat necessariò, vel contingenter. Ex quo igitur in isto in-  
stanti causat hoc velle, & non necessario contingenter . . . voluntati enim  
ut est actus primus, etiam quando producit hoc velle, non repugnat oppo-  
situm velle: tūm quia causa contingenter est respectu sui effectus, &  
ideo non repugnat sibi oppositum in ratione effectus. &c. libertatem igi-  
ur voluntatis nostra, in quantum est ad oppositos actus, concomitatur po-  
tentia eam ad opposita successiue, quam ad opposita pro eodem instanti,  
hoc est, quod alterutrum possit ponere in esse sine altero.

200. Et certè, si libertas semper respicit futurum, nullus actus de  
facto existens erit liber, & consequenter nullus effectus liber erit:  
quia futurum ut sic, non potest dici liberum, si, dum actu produci-  
tur, liberum non sit: quandoquidem futurum intantum futurum di-  
citur, in quantum erit aliquando praesens. Igitur si voluntas in eo  
instanti, quo actum elicit, non elicit liberè, numquam antea fuit li-

bera in ordine ad talem actum, quia tantum fuit libera per respectum ad huiusmodi instans, in quo erat productura liberè actum illum.

Vnde si illum necessariò exercet dum actu exercet, necessario quoque ab illo suspensa manet toto tempore antecedenti, sicut & toto tempore futuro: ac proinde numquam habet viam libertatis, nec consequenter unquam meretur, aut peccat. Nam in tempore antecedente actum, non peccat, neque in tempore sequente actum. Ut enim rectè docet Augustinus epistola 107. tomo 2. *non recipiet homo seu bonum, seu malum nisi secundum ea, qua per corpus gessit, non secundum ea, qua si diutius vineret gessurus fuit*: quia nimis nullus peccat in eo, quod facere potuit, aut quod facturus est, sed in eo, quod facit.

201. Neque urget fundamentum istorum auctorum. Quando enim Aristoteles ait; *id quod est, quando est necesse est esse*, loquitur tantum de necessitate conditionata, & ex suppositione, quæ nullo modo tollit libertatem. Quando enim quis sedet, ex suppositione quod sedeat, necesse est ipsum sedere, sed tamen liberè sedet, quia potest non sedere si vellit, non simul, & in sensu composito, quia sedere & non sedere simul, sunt opposita, sed in sensu diuiso, in quo saluatur libertas integra, ut fuisse explicuimus lib. 2. Phys. q. 7.

Et hoc euidenter patet in libertate Diuina. Nam Deus ita liberè deceruit quidquid voluit, ut pro nullo instanti unquam caruerit suâ illâ determinatione liberâ, sive ante, sive post. Vnde si non sit libera eius voluntas in eo instanti, quo vult, non potest intelligi esse libera: quia ab æterno semper voluit, nec potuit unquam non velle quod semel voluit.

202. Ex his omnibus constat, non solum potentiam dici liberam, quatenus cum indifferentia elicit aliquem actum, sed ipsum quoque actum, quem hoc modo elicit, liberum appellari. Vtrum verò libertas sit aliquid essentiale actui libero, vel realis, & intrinseca per se, vel habitudo, & relatio, vel modus: aut potius denominatio tantum extrinseca, controuersia est, & multiplex auctorum opinio.

Prima est, actum liberum, esse ab intrinseca essentia liberum: ita ut qui liber est, non possit non esse liber: v. g. amorem Dei elicatum liberè in via, non minus esse liberum intrinsecè, quam intrinsecè actum amoris. Ita sustinet Mendosa in libris de anima, disput. 15. sectione 6.

Secunda est Scotistarum, idem afferentium, non de ipso actu, sed de productione actus liberi. Ut enim diximus libero I. de anima, q. 6. numero 4. & sequentibus, Scotista volunt actus vitales, esse

qualitates, & terminos actionum vitalium, à quibus producuntur. Et quia censent huiusmodi actus vitales ut sunt qualitates, posse à solo Deo produci in voluntate, ncrè passim se habente, consequenter dicunt eos non esse essentialiter liberos, quia voluntas vt passim est præcisè, libera non est. At verò actiones, quibus mediantebus procedunt à voluntate, dicunt esse essentialiter liberas: quia, vt diximus libro præcedenti, q. 3. à numero 172. existimant voluntatem in omni suo actu, etiam in amore beatifico, esse intrinsecè liberam, imo & ipsum amorem æternum, quo se Deus amat, & Spiritum Sanctum producit.

203. Tertia sententia est maximè communis inter recentiores, scilicet actus liberos voluntatis non esse liberos essentialiter, & ex se intrinsecè, sed per denominationem extrinsecam à voluntate, quatenus procedunt ab illa liberè, seu vt potentiam habet eos producendi, vel non producendi. Ità Suarez disput. 19. Metaphysicæ sectione 8. numero 6. Vasquez disput. 129. in primam secundæ, cap. 7. numero 25. Arriaga disput. 8. de anima sectione 4. numero 104. & alij, etiam ex Thomistis.

Omissa autem controversia illa de distinctione productionis actus liberi ab ipso actu, & sumendo actiones vitales ut sunt liberae, & à voluntate indifferenti elicite, questionem istam examinamus sub duplice tantum sensu: videlicet virum esse liberum in actu libero, sit tantum denominatio extrinseca, sumpta à voluntate indifferenti ad virumliber: an verò intrinseca, sumpta ab aliqua ratione essentiali, aut à perfectione interna actui superaddita.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

*Rationem liberi esse essentialem, aut intrinsecam  
actui libero.*

204. Probatur primò auctoritate sancti Thomæ, i. 2. q. 19. a. 1. Vbi sic ait: dicendum quod bonum & malum sunt per se differentia actus voluntatis . . . unde voluntas bona, & mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta: & ideo bonum & malum in actibus voluntatis propriè attenduntur secundum obiecta. Cùm ergo libertas requiratur ad bonitatem,

vel malitiam actuum voluntatis, oportet eam conuenire *per se*, & essentialiter eisdem actibus ex mente sancti Doctoris: quia si conueniret tantum accidentaliter, illud quod in ea fundatur, non posset illis *per se*, & essentialiter conuenire.

205. Respondeo, solutionem in ipso textu contineri. Loquitur enim diuus Thomas de bonitate & malitia, quæ prouenit in actibus *ex parte obiecti*. Vnde, cum ipsis per suammet entitatem, seu essentiam, respiciant obiecta, nihil vetat eos ab iisdem haurire suas essentiales differentias: sic enim intemperantia essentialiter differt ab iniustitia ex parte obiecti. Quamuis propriè loquendo, hæc intelligi possint de differentiis in genere moris, in quo plures rationes specificæ possunt eidem actui conuenire iuxta pluralitatem finium, & circumstantiarum, quæ semper supponunt obiectum voluntatis, scilicet bonum. Vnde sanctus Thomas 3. contrà Gentiles, c. 9 sic inquit initio: *secundum hoc aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. Voluntas autem obiectum est finis & bonum: unde à fine speciem moralia sortiuntur.*

Verum, quidquid dicatur, non rectè inde sequitur libertatem iisdem actibus esse essentialiæ: quia hæc non ab obiecto, sed à causa efficienti dependet, hoc est, à voluntate ut indifferenti, & à cognitione proponente, quæ non dant speciem effectis.

206. Probatur secundò: actus vitalis est ita intrinsecè, & essentialiter vitalis, ut nequeat, etiam diuinitus, non esse vitalis: ergo ea paritate rationis, actus liber est ita liber, ut nequeat esse non liber: & consequenter est essentialiter liber.

Respondeo ex dictis libro 1. de anima, q. 6. numero 107. actum vitalem in eo sensu dici essentialiter vitalem, quia in actu signato, & secundum suam essentiam natus est, & exigit procedere ab interno, & vitali principio: in actu vero exercito, seu dum actu producitur, non est essentialiter vitalis, quia potest produci à principio extrinseco & non operante hoc modo vitaliter, scilicet Deo.

Et in eodem sensu concedo, actum liberum, esse essentialiter liberum, quatenus scilicet est actus, natura suā aptus, & exigens contumaciam procedere à potentia libera. Quatenus vero in actu secundo consideratur, & de facto procedit à potentia libera, non est actus essentialiter liber: quia idemmet numero posset esse necessarius, aut non procedere à potentia interna libera, sed à Deo solo.

Et hoc idem potest responderi de ipsa productione actus, quæ secundum Scotistas ab actu distinguitur: quia potest voluntas necessarii ad eam eliciendam vel per præmotionem Physicam si Deus velit, vel propter ipsum obiectum, ut in amore beatifico ex Thomistis.

207. Probatur tertio; quia si supponamus potentiam modò elicere actum necessarium, & post pusillum adueniente indifferentiā, & cognitione distinctā, ipsum continuare, erit tunc liber: ergo in eo producūtum est aliquid, quod non producebatur anteā, alioquin eodem modo se semper haberet. Ipsa etiam potentia, dum de operante necessariō transit in operantem liberē, exercet libertatem, quam anteā non exercebat: ergo producit aliquid, quod anteā non producebat: & hoc est libertas in ipso actu, quæ ad minus est perfectio realis & intrinseca in illo.

Confirmatur: quia potentia libera est essentialiter diuersa à potentia necessaria, atque etiam intrinsecè perfectior, vnde in solis intellectuibus reperitur: ergo similiter actus liber differt essentialiter ab actu necessario, & est intrinsecè illo perfectior, vt actus secundus sic respondeat actu primo.

208. Respondeo, tali suppositione factâ, quod potentia eliciat eumdem actu, qui sit primò necessarius, & subinde liber, negando quod in eo producatur aliquid reale dum liber euadit: sed tota mutatio fit in cognitione, quæ fortè anteā confusa erat, & indeliberata: aut in ipsa voluntate, quæ anteā erat determinata, & per impulsū diuinum necessitata ad operandum: postea verò sibi relicta, & in sua connaturali indifferentia dimissa, confirmat eumdem actu liberē, ita ut possit, si velit, ab eo cessare, quod anteā non poterat.

Vnde sicut non est necessarium ut producatur aliquid nouum in potentia, dum transit de non operante liberē ad operantem liberē, sed sufficit ut in connaturali statu relinquatur: ita non est opus ut aliquid fiat nouum in actu, sed sufficit ut à causa aliter se habente procedat, & ab ea ut indifferenti non ut necessitatā oriatur. Sic enim præcisè de non libero fit liber, absque illa receptione cujuscumque entitatis.

209. Ad confirmationem satendum est, potentiam liberam differre essentialiter à potentia necessaria, & esse intrinsecè illâ perfectiorē, saltem secundū quid, si fiat comparatio inter potentiam naturâ suâ liberam, & potentiam naturâ suâ necessariam, seu necessariō agentem: quia ambæ sunt diuersi ordinis, & inæqualis gradus (non loquendo tamen de intellectu) nam libera exigit agens intellectuale: necessaria verò existere potest in agentibus infimæ sortis.

At verò si fiat comparatio eiusdem potentiarum ad seipsum sub diuerso modo agendi, non potest dici, quod ut agit liberē, sit essentialiter diuersa, aut intrinsecè perfectior seipsa ut agit necessariō, cùm sit substantialiter eadem, nec aliquid perfectionis nouæ recipiat, ut dictum est, & idem dici debet de actu secundō. Imò contingere potest,

actum eumdem ut necessarium, perfectiorem esse seipso ut libero, si-  
cut diximus suprà, numero 108. de amore beatifico, qui perfectior est  
amore viæ: & de amore Diuino, qui ut terminatur ad ipsum Deum,  
est eminentior, licet necessarius, quàm ut terminatur ad creaturas,  
quomodò est liber.

## TERTIA PARS SECTIONIS

*Rationem liberi in actibus esse denominationem  
tantum extrinsecam.*

210. Robatur primò: quia idem actus potest transire de libero in  
necessarium, & de necessario in liberum: ergo libertas non  
potest illi esse essentialis. Consequentia est evidens. Ratio vero sua-  
det antecedens. Nam si quis operatur, aut vult aliquid cùm sufficien-  
ti aduentitia, & consideratione rationis, illud vult liberè: si autem  
repente fiat amens, aut consideratio aliò distrahatur, & ramen circà  
idem obiectum operetur, actumque volitionis continuet, ille actus  
non erit liber, absque eo quòd illa mutatio intinseca fiat in illo: ergo  
idem actus transit de libero in necessarium. Quod etiam contingit in  
actu charitatis, quem quis ex hac vita migrando, continuat in cœlo,  
ubi necessarius est.

211. Respondeo negando antecedens. Nulla enim experientia no-  
bis constare potest, actum, qui modò liberè elicitor, esse eundem  
numero, qui subinde elicitor necessariò. Et probatio ad hoc allata,  
videtur suadere oppositum eò quòd mutantà cognitione, mutatur ra-  
tio obiecti, quæ anteà præsentabatur. Nam quamvis cognitio obie-  
cti sit tantum *conditio sine qua non*: offert tamen diuersas rationes for-  
males, vt dicemus q. sequenti sectione I. unde negandum est amorem  
beatificum esse eundem numero cum amore viæ: imò multi putant  
eos inter se differre specie, vt notauimus lib. I. q. 3. numero 33.

212. Probatur tamen secundò: quia amor Pauli, liberè ab ipso  
elicitus circà hoc bonum particulare, & amor Petri circà idem bo-  
num sub eadem formalí bonitate consideratum, & ex simili fine eli-  
citus, ab ipso necessariò procedens, sunt eiusdem speciei essentialis,  
cùm hæc à ratione formalí obiecti desunatur: ergo nihil reperiatur in-  
trinsecum, & essentialie in uno, quod non reperiatur in altero: ergo  
libertas in amore Pauli nihil aliud esse potest, quàm denominatio  
extrinseca,

extrinseca, sumpta ex potentia indifferenti, amorem illum ita elicente, ut possit non elicere. Et similiter necessitas in amore Petri est de nominatio extrinseca, sumpta ex eius voluntate, ita illum producente, ut nequeat non producere. Nulla quippe alia differentia potest assignari.

213. Respondeo primò, negando, illos duos amores esse eiusdem speciei. Nam, ut diximus de amore beatifico, citato numero 33. q. 3. libri I. nullum individuum eiusdem speciei exigit necessariò causam, vel conditionem diuersæ speciei, & naturæ ab illa, quam exigit aliud individuum. Constat autem, à morem liberum exigere necessariò causam solutam & indifferentem, non verò ligatam, & necessariò determinatam ad ipsum producendum; cuius contrarium postulat amor necessarius.

¶ Neque obstat quod versentur circa idem obiectum: quia, ut diximus libro I. de anima, q. 5. n. 98. & seq. secundum multos auctores, actus specificantur etiam à potentiis productiuis, & à principio eff. Atque, quod in actu libero est valde diuersum à principio actu necessarii, ratione scilicet dispositionis intrinsecæ, quam habet in uno, & non in altero. Nam, ut ibi diximus, sicut ista propositio, adificator adificat, et propositio per se in quarto modo dicendi per se: ita, hæc, voluntas elicit liberè amorem. est propositio per se in tcli modo: quia amor liber necessariò exigit oriri à voluntate ut indifferenti ad utrumlibet: & sic specificatur ab illa ut à ratione formalí, saltem partiali: quia per se petit oriri ab illa ut per te proportionata actui libero ut sic.

214. Respondeo secundò, quod, quamvis duo illi amores dicantur esse eiusdem speciei: negari tamen non debet, quin sit aliquid reale in libero, quod in necessario non reperitur, putè respectus, & habitudo aliqua realis, secundum quam respuit, finem ipsius voluntatis, eique subordinatur ut voluntarius, & ad libitum eius elicitus, ita ut possit elici vel non elici, vel continuari, vel interrumpi, vel merito, rius esse, vel demeritorius, &c. quibus omnibus caret actus necessarius. Vnde omnino diuersâ habitudine respicit voluntatem, ab eaque procedit: & hæc habitudo non est rationis, aut solum extrinseca denominatio, sed interna & realis, intrans conceptum realem & intrinsecum ipsius actus in ratione liberi: siue talis habitudo dicatur relatio prædicamentalis, siue secundum dici, siue perfectio aliqua absoluta, in qua relatio illa fundetur.

Nam licet calor ignis, solis, & animalis sint eiusdem speciei: negari tamen non potest quin diuersa sit nimium virtus & perfectio in agendo, cum calor ignis valeat ad producendum ignem & non carnem.

sicut calor animalis, neque aurum sicut calor solis: quia nimirum ut hi calores sunt instrumenta diuersorum agentium à quibus procedunt, ad diuersa valent. Pari ergo modo de actu libero & necessario philosophandum est.

215. Probatur tertio: denominatio *veri* vel *falsi*, est extrinseca respectu exactiationis, sive judicij intellectus: ergo & denominatio *liberi*, vel *necessarii*, est extrinseca respectu actus.

Antecedens suadetur, quia eadem enunciatio potest mutari de vera in falsam ex sola mutatione objecti: putat si quis dicat per quadrantem horæ, *Petrus currat*, & *Petrus cesset* à cursu in medio quadrante, proposi ior transibit de vera in falsam in semiquadrante posteriore, ex sola objecti enunciati mutatione, absque eo quod actus mutetur.

Consequentia verò videtur nota ex paritate rationis: quia ex sola mutatione indifferentiæ voluntatis, aut cognitionis intellectus, idem actus modò liber est, modò necessarius, absque eo quod aliquid in ipso intrinsecè mutetur.

216. Respondeo negando antecedens. Ut enim diximus libro 5. Logicæ, q. 3. à numero 14. veritas propositionis est ad minus relatio realis, utpote conformitas inter actum intellectus, & rem intellectam. Et quamvis talis conformitas videatur ipsem actus intellectus, connotando objectum sic se habeqs sicut cognoscitur, ut ibi numero 20. explicatum est: ideoque, mutato objecto, enunciatio transeat de vera in falsam, nullà facta mutatione in ipsa actus substantia: mutatur tamen relatio fundata in tali conformitate radicali, seu in repræsentatione objecti ut est in se.

Pari ergo ratione, actus liber oritur per se immediatè à potentia sua, includens intrinsecè in suo conceptu indifferentiam illius, quā sublatā, non est amplius liber. Et licet supponatur idem numero, ita ut eadem substantia illius maneat: mutatur tamen dependentia illa, & habitudo, quam intrinsecè includit ut liber est, nempe procedere à causa ad vitrumlibet indifferenti, ut dictum est numero 214. Et in hac habitudine fundatur perfectio libertatis, quæ aliquid reale in actu dicit, quidquid illud sit.

Addi posset ex Pontio, denominationem *liberi* sumi à productione passiuæ, subjectaræ in actu: & ita esse intrinsecam. De hac autem productione egimus libro 2. Physic. q. 3. numero 105.

# QVÆSTIO III.

DE INTELLECTV ET VOLVNTATE  
in ordine ad se inuicem , & ad  
alias potentias.

---

## SECTIO PRIMA.

*An voluntas ab intellectu moueatur , seu determinetur quò ad speciem actus.*



1. A C V L T A T E M vnam moueri, seu determinari ab alia, est ab alia reduci de potentia ad actum , vt docet diuus Thomas 1:2. q. 9. a. 1. Potest autem aliqua facultas esse in potentia , vel quò ad agendum : quod est esse in potentia quò ad exercitium. Vel quò ad hoc , aut illud in tali specie agendum : quod dicitur esse in potentia quò ad specificationem : sicut visus, dum non vider, est in potentia ad videndum ; & in potentia ad videndum vel album, vel nigrum

Præsens igitur quæstio potest intelligi de utroque genere determinationis. Et siquidem intellectus determinet voluntatem ad hunc specie actum , v. g. ad amorem , & non ad odium , dicetur eam determinare quò ad specificationem. Si verò voluntatem indifferentem , & ab actione suspensam determinet ad operandum hic & nunc circa aliquod obiectum , dicetur eam determinare quò ad exercitium.

2. Quantum autem attinet ad determinationem quò ad speciem , de qua hic agimus , satis compertum videtur , voluntatem ab intellectu non determinari , nisi ut à conditione sine qua non. Ut enim fusè

discussus libro 2. Phys. q. 9. cognitio boni, seu finis est tantum conditio requisita ut finis moueat. Vnde ratio, cur voluntas elicit actum talis vel talis speciei, peritur ab obiecto. Quia enim obiectum proponitur voluntati sub tali vel tali ratione, ideo voluntas elicit talem vel talem actum circè illud obiectum: putat si ponatur sub ratione boni, elicit actum amoris; si sub ratione mali, elicit actum odij. Quapropter isto modo motionis inquit diuus Thomas in fine citati articuli, intellectus mouet voluntatem sicut praesentans ei obiectum suum. Quod est mouere per modum conditionis sine qua non. Voluntas quippe non potest ferri in incognitum: & ideo ut operetur, requirit cognitionem intellectus ipsi praesentantem obiectum, sicut igitur requirit admotionem signi ad conburendum. De quo vide plura q. 9 liberi 2. Physicorum, à numero 30.

3. Quia vero ex hac presentatione contingit, ut obiectum diuersas inducat facies, ut variæ rationes formales exhibeat, ideo sanctus Thomas 1. p. q. 80. a. 2. a. 1. ait quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei conuenit. Vnde indifferenter appetensi sunt per se differentiae appetibilis & potentiae appetituræ distinguuntur secundum differentiam appetitorum sicut secundum propriæ obiecta.

Neque enim scimus est, quod ipsa apprehensio sit ratio formalis specificativa, & diuersificativa actuum voluntatis; sed tantum, quod se habeat per se respectu appetibilis, applicativæ & representativæ, quatenus apprehenditur obiectum sub diuersis rationibus, per quas actus voluntatis diuersificantur. Sic bonum ut praesens, causat delectationem, ut absens, excitat desiderium.

4. Vnde idem sanctus Doctor motionem intellectus in voluntatem, refert ad motionem causæ finalis, & formæ extrinsecæ, ut patet, multis in locis. Nam 1. contrà Gentiles, c. 72. ratione sextâ: quamvis intellectus, inquit, non secundum modum causa efficientis, mouentis, sed secundum modum causa finalis moueat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis.

Et 1. p. q. 82. a. 4 aliquid dicitur mouere duplicitate: uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis mouet efficientem. Et hoc modo intellectus mouet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, & mouet ipsam ut finis.

Item 1. 2. q. 9. citatâ a. 1. in fine: obiectum mouet determinando actum ad modum principiū formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur... & ideo isto modo motionis intellectus mouet voluntatem sicut praesentans ei obiectum suum.

Denique quæstione 22. de veritate, a. 12. intellectus mouet voluntatem

tem per modum quo finis mouere dicitur, in quantum scilicet praconcipit rationem finis, & eam voluntati proponit.

Hæc autem omnia dicta esse velim absque præjudicio illius opinio-  
nis, quam ut probabilem defendimus q. 9. libri 2. Phys. à numero  
74. & quam sustinet Cajetanus 1. p. q. 80. a. 2. §. quò ad secundum.  
Item Conradus, Medina, & alii: videlicet obiectum apprehensum  
mouere appetitum, etiam effectiuè ad specificationem actus, saltem  
tamquam id quo, & ut rationem agendi. Imò idem Cajetanus loquens  
absolutè de motione effectiuâ, sic ait 1. 2 q. 22. a. 2. quod autem à mul-  
tis vertatur in dubium, an appetibile agat in appetitum, eis relinquatur  
hoc dubitatio: nos enim experimur incuti nobis à malis futuris aprehensis  
timorem, à presentibus tristitiam, & à delectabilibus coniunctis delecta-  
tionem, etiam si nolimus, sicut à sensibilibus sensationes.

Quando ergo diuus Thomas videtur talem motionem effectiuam  
alicubi negare, aiunt ipsum loqui de principio actuo completo, &  
ut quod, non verò de principio partiali, & ratione agendi, seu causan-  
di effectiuè speciem actus. Vide plura loco citato Physicorum.

## SECTIO SECUNDA.

*Vtrum voluntas determinetur ab intellectu quò ad  
exercitium actus.*

5. **C**irca determinationem quò ad exercitium maior est difficul-  
tas, in qua Thomistæ communiter contendunt, voluntatem  
determinari ad actum liberum hic & nunc eliciendum, à iudicio pra-  
etico intellectus, seu potius ab imperio quadam illius, quo omnibus  
consideratis ipse intellectus denunciat, & intimat voluntati aliquid  
esse agendum. Nam imperare, inquit diuus Thomas 1. 2. q. 17 a. 2.  
nihil aliud est, quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam  
intimativa motione. Et a. 5. imperium nihil aliud est quam actus rationis  
ordinantis cum quadam motione aliquid ad agendum.

Docet autem ibidem sanctus Doctor, a. 1. quòd ratio potest aliquid  
intimare vel denunciare dupliciter. *V*n modo absolutè: qua quidem inti-  
matio exprimitur per verbum indicativi modi: sicut si alius alicui dicat:  
hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, mo-  
nuendo ipsum ad hoc: & talis intimatio exprimitur per Verbum imperati-  
vi modi, puta cum alicui dicitur fac hec: & hoc secundo modo ratio-  
nem habet imperij.

6. Talem porrò determinationem voluntatis ab intellectu quod ad exercitium, extendunt aliqui Thomistæ ad omnes omnino actiones liberas à voluntate procedentes; ita enim sentit Blasius à conceptione in sua morali, disputatione 10. q. 7. s. 3. item Aluarez & Martinez. Alij verò illam determinationem ponunt pro usu actiuo voluntatis, qui est quidam actus illius, quo post electionem mediotorum, applicat cœteras potentias ad operandum. Quæ videtur expressa diui Thomæ sententia 1. 2. q. 17. a. 3. ad 1. his verbis: *non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilij, qua est iudicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est quod eligitur: & tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis.*

7. Denique existimant aliqui, inter quos Medina, i. 2. q. 9. a. 1. dubio 2. post secundam conclusionem. Item Bellarminus libro 2. de gratia, & libero arbitrio, c. 8. stante prædicto iudicio practico, siue hujusmodi imperio nullam restare libertatem in voluntate ad centradicendum, sed eam omnino determinatam esse ad unum, sicut voluntas beatorum ad amorem Dei, visione eius præsuppositâ. His fauere videtur sanctus Thomas 2. 2. q. 83. a. 1. dum ait: *ratio dupliciter est causa aliorum: uno quidem modo sicut necessitatem imponens. Et hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentias & membris corporis, sed etiam hominibus subiectis: quod quidem fit imperando.*

8. Altera sententia omnino respuit huiusmodi rationis imperium, siue negando absolute, illud esse distinctum à judicio practico; siue afferendo non esse necessarium ad hoc ut voluntas operetur, aut ut alias potentias ad operandum applicet. Ita Suarez lib. 1. de legibus, c. 4. numero 11. & tractatu 4. de religione, libro 1. c. 3. & disputatione 19. Metaphysicæ, sectione 6. Item Vasquez disputatione 49. in primam secundæ, c. 4. post Adrianum quodlibeto 4. a. 1.

Ad hanc sententiam referri possunt varij auctores qui imperium in voluntate, non verò in intellectu constituunt, ut Henricus quodlibeto 9. q. 6. Ocham in 3. q. 22. articulo 4. maior distinc. 33. q. 7. nec alienus ab ea videtur Scotus in 2. d. 6. q. 1. numero 3. & 4. & dist. 38. q. vñica ad ultimum. Item in 3. dist. 36. q. 1. a. 2. numero 14 vbi multoties ait voluntatem imperare intellectui. Illum sequitur Pontius in libris de anima disput. de voluntate, q. 3. conclus. 2. & alijs Scotistæ. Verum de natura imperij agemus libro 3. Interim quæ ad determinationem voluntatis spectant pro re præsenti resoluemus,

## PRIMA PARS SECTIONIS.

9. **D**icendum est primò ad mentem Thomistarum , voluntatem determinari ab imperio intellectus , ad actus liberos , saltem electionem eius consequentes , vt explicatum est numero 5. & 6.

Probatur primò auctoritate D. Thomæ, quæ patet in textu proximè citato : *iunc demum voluntas alicuius incipit vii, exequendo imperium rationis.* Et articulo 5. sequenti. *Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis : sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle , ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.*

10. Probatur secundò ex Aristotele 6. Ethic. c. mihi undecimo, ubi præcipuum , atque proprium prudentiæ actum ait esse , præcipere , his verbis : *non est autem idem sagacitas , & prudentia : prudentia namque præceptiva : finis enim ipsius est , quidnam sit agendum , aut non agendum præcipere : sagacitas autem vis indicandi dumtaxat.* Cùm ergo prudentia sit virtus intellectus , negari non potest quin ad intellectum pertineat præcipere voluntati , & eam ad agendum determinare . Ex quibus

11. Probatur tertio : quia omnis actus liber voluntatis debet , si rectus sit , regulis prudentiæ subjici , & à proprio illius actu dirigi ; ergo , cùm proprius actus prudentiæ sit imperium , vt ostensum est ex Aristotele , necesse est vt voluntas sequatur tale imperium in suis actibus liberis & moralibus , ac proinde ab illo mouetur , & determinetur ad hujusmodi actus.

Quod si actus illi recti non sint : tamen voluntas , cùm sit appetitus rationalis , debet semper dirigi & moueri à ratione , quotiescumque aliquid liberè operatur. Vnde Bernardus tomo 4. in tractatu de gratia & libero arbitrio , c. 2. numero 3. ait : *voluntas habet quemque se voluerit semper rationem comitem non quod semper ex ratione , sed quod numquam absque ratione moueat.* Semper ergo imperium rationis supponit , saltem post electionem mediorum , vt scilicet quod electum est executioni mandetur.

12. Probatur quartò : sicut in rege debet reperiri prudentia politica , vt subditos ad bonum commune dirigat : ita in quouis homine reperiti debet prudentia particularis , vt ad bonum priuatum seipsum dirigat & promoueat : sed Rex & quicumque Dominus vtitur præce-

ptis, & imperio erga subditos, ut quod conuenit bono communia, executioni mandetur: ergo similiter quilibet homo priuatus debet ut imperio erga potentias proprias ut suas functiones habeant iuxta praescriptum rationis.

Quamuis enim ratio recte iudicauerit de bonitate obiecti, & de rebus agendis, vel fugiendis: quia tamen noua difficultas in executione reperitur, ideo requiritur noua impulsio, noua directio per imperium rationis, alioquin voluntas in applicatione, & executione deficit. Vnde recte Bernardus lib. 1. de consideratione, c. 1. tomo 4 quoties vis & in cassum? quoties moues, nec promoues? quoties conaris & non datur ultra? emiteris. & non obtines? parturis & non paris? tentas, & abriperis? & ubi incipis, ibi deficis: & dum adhuc ordiris, succidant te? venerant filii usque ad partum, ait propheta, & vires non habet parturitus.

Et diuus Thomas l. 2. q. 57. a. ad 2. contingit aliquem bene indicare de aliquo agendo, & tamen non recte exequi: sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene praecepit de agendum.

### Soluuntur superiora argumenta.

13. Ad hæc responderi potest ex opposita sententia, primo, imperium pertinere ad voluntatem, cuius est applicare coeteras potentias ad operationes earum, & quæ iuxta ipsum diuum Thomam i. p. q. 82. a. 4. est primum mouens, quod per modum agentis, omnes animæ vires, exceptis vegetatiis, ad suos actus impellit. Et q. 6. de malo articulo unico: si consideremus motus potentiarum animæ ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Et infra: quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est, quod voluntas mouetur à seipso: sicut enim mouet alias potentias, ita & seipsum mouet. Item in 2. sent. dist. 2. 4. q. 1. a. 1. versus finem: quod voluntas habeat dominium sui actus ex ipsa natura potentia habet prout est imperans aliis, & à nullo imperata.

14. Quod si dicatur imperium ad rationem propriæ spectare, de quo in tertio libro, respondebitur, per illud, nihil aliud intelligendum esse, quam iudicium practicum de rebus agendis, quo intellectus per modum compositionis, vel divisionis, exprimit in se affectum, seu desiderium voluntatis tamquam superioris, volentis ut aliquid fiat ab inferiori, cui tale desiderium insinuatur, & intimatur ab intellectu. Atque huiusmodi imperium recte exprimi per Verbum imperatiu, fac hoc: quia sic nos solùm ostenditur voluntatis desiderium ut illud fiat, sed desiderium voluntatis tamquam superioris: in quo differt ab oratione,

oratione, quæ est expressio affectus inferioris facta superiori, ut ab eo aliquid exoret: & à suatione, quæ est expressio desiderij facta velut amico.

15. Ceterum quod in hoc sensu non detur imperium intellectus in voluntatem eiusdem hominis, per se manifestum videtur: quia, ut ait diuus Thomas 22. q. 83. a. 10. *imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur.* Nullus autem est inferior sui ipsius.

Neque sufficit dicere, imperium illud, & intimidationem fieri ab intellectu ipsi voluntati ex morione eiusdem voluntatis. Quamuis enim voluntas, possit imperare intellectui, & in ordine reflexo quando supra seipsum reflexa vult habere aliquem actum, possit ipsum mouere; ut diligentius inquirat de agendis, & caute obiecti circumstan- tias examinet, easque repræsentet ipsi voluntati, ut executioni man- dandas: frustra tamen ponitur aliis actus, qui rationem habeat proprij imperij, directus ab intellectu ex motione voluntatis ad ipsammet vo- luntatem, quasi voluntas mouendo intellectum, illi diceret: *impera- mibi hoc.* Et hoc per se notum apparet: idque imperium rationis, directum ad voluntatem, & per hæc.

16. Respondeo ad textus sancti Thomæ, numero 9. allatos, & alios similes, verba, *fac hoc*, expressum, nihil nisi istud iudicium im- portat, *hoc tibi faciendum est; tibi expedit ut hoc facias.* Quare ipsum nomine imperij non intelligere imperium strictè sumptum, modo jam explicato, sed prout abstrahit ab oratione, suatione & præcepto: adeò ut respectu intellectus ad voluntatem habeat se per modum su- fisionis, vel consilij: respectu verò superioris ad inferiorem, habeat ra- tionem præcepti, ut contingit in politica.

Sæpe enim utimur verbo imperatiui medi, *fac hoc;* etiam si solis suasionibus, consilis, & precibus utramur, ut patet in quotidianis colloquiis. Imò solùm permittendo rem aliquam fieri, sicut diuus Thomas. q. 3. de malo, a. 11 ad 17. explicat verba, quæ Deus dixit spiritui mendacij, egredere & *fac* inquiens: *id quod dicitur egredere & fac, non est intelligendum per modum præcepti, sed per modum permis- sionis: sicut & quod dicitur ad ludam, quod facis fac citius, eo modo quo permisso Dei dicitur eius voluntas.*

17. Respondeo ad Aristotelem, quando principalis actus prudentiæ dicitur esse *principere, dominare, & ubere,* intelligendum esse de pru- dentia politica, existente in principe respectu subditorum, si præcep- tum significet propriam actionem imperandi. Si verò sermo sit de prudentia monastica respectu hominis ad seipsum & ad propriam vo- luntatem, significatur tantum iudicium practicum, quo prudentia di- citur, & præscribit quid agendum sit: hoc enim modo se habet instar

Magistrorum imperantis, & præcipientis.

18. Et ia hoc eodem sensu potest intelligi sanctus Thomas. Quemvis enim t. 2. q. 57. a. 6. & ubique alibi distinguat proprium actum prudentiae, scilicet præcipere, à consilio, & iudicio, non tamen à iudicio practico; & mirum est quod Thomistæ textum illius loci afferant contraria hanc explicationem sic enim habet: *circa agibilia humana tres actus rationis innveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus indicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent attributis intellectus speculatini, qui sunt inquirere & indicare; nam consilium inquisitio quedam est, sed tertius actus est propriæ practici intellectus, inquantum est operatus, &c.*

Licet ergo duo primi actus sint de rebus agendis, & ita possint dici practici, quia tamen non proponunt rem, ut hic & nunc exequendam, sed tantum ut conuenientem, aut ut eligibilem, aut in futuro exequendam, idèò non sunt practici quod ad modum: & ità solum vocantur vel absolute practici, vel speculativè practici: tertius verò vocatur practicè practicus, vel imperium: licet iuxta secundam sententiam, hic etiam actus necessarius non sit ut voluntas operetur.

19. Quod autem sanctus Doctor loquatur de imperio latè sumpta, quando dirigitur ad voluntatem, & quod potius simplicem directionem, aut ministerium intellectus tunc significet, potest ostendi ex multis textibus, sufficiat, qui habetur q. 22. de veritate, a. 12. ad 4. dicendum, inquit, quod imperium est & voluntatis & rationis quantum ad diuersa: voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quan- dam importat; rationis verò secundum quod hec inclinatio distribuitur & ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum. Quibus verbis manifestè comprobatur acceptio imperij tradita numero 14. quod nimis nrum ex parte rationis nihil sit, nisi expressio affectus, inclinationis, & desiderij voluntatis, tamquam superioris, facta non voluntati, sed alijs potentiarum inferioribus, aut hominibus subjectis. Et per hæc patet responso ad tertium.

20. Respondeo ad quartum negando paritatem: quia respectu regis, & principis dantur subditi, ad quos imperium propriè dictum potest ordinari. In eodem verò hominæ non datur subjectio & superioritas respectu sui ipsius, & si concedatur respectu potentiarum voluntati subjectarum, non tamen ab intellectu in voluntatem, nisi in sensu jam explicato.

Neque propterea requiritur prædictum imperium, quia in execu-  
tione repertur noua difficultas post rectum iudicium. Nam si voluntas  
habeat efficax desiderium finis, sine dubio sequetur executio ex insi-  
gnatione, & expressione talis desiderij facta ab intellectu potentiarum ex-

quentibus. Vnde si delit effectus, hoc prouenit ex tenuitate intentionis, & desiderij, & ex eo quod iudicium de agendis debile est, vinciturque efficaciori cogitatione, propter quam voluntas à boni electione deficit.

Et hoc est quod vult sanctus Thomas q. 17. citatà primæ secundæ, 2. 5. ad 1. his verbis : *animus quando perfectè imperat sibi ut velit, tunc iam vult: sed quod aliquando imperat, & non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfectè imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus mouetur ad imperandum, vel ad non imperandum: unde fluctuat inter duo, & non perfectè imperat.*

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

21. Dicendum est secundò ad mentem auctorum secundæ sententiae, ad hoc ut voluntas operetur, non esse necessarium prædictum rationis imperium strictè sumptum, sed sufficere iudicium practicum de objecti eligibilitate vel non eligibilitate, absque illa alia motione, ab intellectu in voluntatem deciuata.

Probatur primò auctoritate diui Thomæ, I. 2. q. 13. a. 1. ad 2. vbi ait iudicium practicum esse conclusionem Syllogismi, qui fit à ratione ad aliquid operandum: sic enim habet: dicendum quod conclusio syllogismi, qua fit in operabilibus, dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio. Si ergo tale iudicium sit conclusio, debet esse actus ultimus rationis ad operandum: ac proinde frustra admittitur ulterior actus, qui vocatur imperium.

Præterea: 22. q. 83. a. 10. ait quod imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur, ut tetigimus numero 15 multus autem est inferior respectu suiipius: ergo nullum imperium admitti debet in homine respectu suarum operationum. Adde textus alios numero 13. citatos.

22. Probatur secundò: quia ad hoc ut appetitus brutorum prosecutatur, aut fugiat aliquid obiectum, sufficit ut illi proponatur sub ratione mali, & disconuenientis. Positâ enim huiusmodi apprehensione, statim mouetur ad prosecutionem vel fugam illius. Ergo simili ratione, posito iudicio de conuenientia, vel disconuenientia obiecti, aut saltem de appetibilitate, vel non appetibilitate illius, statim voluntas, quæ est appetitus rationalis, potest illud amplecti, vel refugere, absque alio actu ex parte intellectus.

Vnde Aristoteles 2. de anima, textu 44. hæc habet: *obiectum movere*

appetitum sensituum, inquantum est imaginatum; rationem vero inquantum est intellectu perceptum. Debet autem dicere, inquantum est imperatum, si talis actus exigeretur ut voluntas operari possit.

23. Probatur tertio. Ut potentia visiva possit ferri in objectum suum, non est necesse ut illi applicetur, sive proponatur ut videndum hic & nunc, sed tantum ut visibile: ergo ut voluntas feratur in suum objectum, ab eoque mouatur, non est necesse ut ei proponatur tamquam hic & nunc amandum, vel odio habendum, sed solum ut amabile vel odibile, ut conueniens vel disconueniens, ut eligibile: quia voluntas est potentia non minus efficax, & completa ad operandum circa proprium objectum, recte propositum, quam appetitus sensitius, aut alia quaevis facultas circa suum.

24. Probatur quartò per proportionem ad operationem Dei liberam. Ut enim Deus libere operetur ad extrā, non est opus ut in eius intellectu fuerit ab externo istud iudicium: *hoc mihi omnino eligendum est:* immo illud esset omnino falsum, quia significaret tale objectum extrā Deum esse aliquo modo ipsi necessarium. Ergo similiter in homine sufficiet iudicium de conuenientia, & eligibilitate objecti, absque imperio, aut iusticio alio mouente & impellente voluntatem.

25. Probatur quintò: imperium intellectus nullatenus requiritur ad mouendas potentias inferiores & executivas, neque ad ipsam voluntatem: ergo frustra admittitur. Antecedens videtur manifestum, quia potentiae inferiores, cum non sint intellectuales, & voluntas ipsa cum cœca sit, non sunt capaces percipiendi imperium rationis, magis quam lapis, aut aliud inanimatum: ergo frustra omnino admittitur ad huiusmodi potentias mouendas.

Deinde quævis tales potentiae capaces essent ad insinuationem, & intimationem talis imperij percipiendam, reuera nulla illius appetit necessitas: quia hoc ipse quod voluntas efficaciter vult consequi aliquem finem, statim intellectus inquirit media necessaria, de illis iudicat, & tale iudicium sequitur electio voluntatis, & electionem sequitur executio in potestis inferioribus, quibus vertitur voluntas ad finem propositum acquirendum. Ipsa enim post primum mouens quod ad exercitium, ut diximus supra numero 13. Vnde nullus appetit effectus talis imperij, ac proinde inutile videatur.

26. Probatur sexto: si intellectus moueret voluntatem imperio illo suo, ut voluntas Thomistæ, semper sequetur effectus: nam motus mobilis sequitur motionem mouentis, ut patet. Hoc autem falsum est constat experientia, & docet Augustinus super illud Psalmi 118. *concepivit anima mea desiderare iustificationes tuas,* sic inquiens sub finem sermonis 8. tom. 8. *sepe quid agendum sit,* videmus, nec agimus, quia

*non delectat ut agamus, & concupimus ut delebet. Praeulat intellectus, & tarde sequitur: & aliquando non sequitur humanus, atque infirmus affectus.*

27. Probatur septimò: quia admissò huiusmodi imperio sequitur dari vel processum in infinitum; vel mutuam causalitatem in eodem genere causæ inter imperium & actum imperatum: quod utrumque est absurdum. Primum patet, quia secundum Thomistas ad omnem actum voluntatis, cum non sit maior ratio de uno quam de alio, requiritur imperium, & ad omne imperium supponitur actus voluntatis: ergo actus voluntatis praecedens imperium rationis, debet regulari per aliud imperium, & istud imperium debet precedi ab alio actu voluntatis: & sic in infinitum.

Ostenditur: quia ex diuo Thoma i. p. q. 82. a. 4. & ex Thomistis communiter, voluntas mouet intellectum per modum agentis & mouetur ab intellectu per imperium in eodem genere causæ: ergo vel datur processus in infinitum, ut iam dictum esse vel mutua causalitas inter imperium, & actum imperatum, ut vitetur ille processus. Si enim secundum auctores illos voluntas nullum actum liberum elicet sine imperio: Ponamus eam hic & nunc elicere primum suum actum liberum; verbi gratiâ, desiderium sanitatis; & non posse illud elicere absque imperio rationis; neque rationem elicere imperium, nisi dependenter à primo illo actu voluntatis, eo quod imperium nequeat habere vim mouendi quod ad exercitium, nisi dependenter à primo mouente ad exercitium, scilicet voluntate. Hinc rectè manifeste sequitur mutuam esse causalitatem inter duos illos actus in eodem genere causæ: & sic idem esse prius & posterius, causam, & effectum, &c.

### *Soluuntur supradictæ rationes.*

28. Ad priam ex auctoritate sancti Thomæ petitam respondetur dupliciter. Qui enim non admittunt imperium formale rationis circa voluntatem ad eliciendum actum electionis mediorum, libenter concedunt, iudicium practicum esse conclusionem syllogismi, qui fit ante electionem, ita ut nullus posterior actus rationis requiratur ad media eligenda. Et hic sensus declaratur in ipso primo textu, cum conclusio talis syllogismi dicitur iudicium, sententia, quam sequitur electio. Patet etiam ex textu allato supra, numero 6, ubi dicitur actum electionis praecedere imperium.

29. Qui vero existimant nullum actum liberum elicere voluntate absque imperio rationis, dicunt prædictum iudicium esse conclusionem

vltimam per modum iudicantis dc conuenientia medijs : eiusque ele<sup>t</sup>ione hic & nunc faciendā non verò conclusionem vltimam practicē p<sup>r</sup>acticam, versantem circā media ut hic & nunc executioni manda<sup>d</sup>a : quia ad hoc requiritur alius actus intellectus , quo usus, & execu<sup>t</sup>io mediorum reguletur, & imperet, ut dictum est numero 12.

Ratio eorum est , quia iudicium ex proprio suo modo , quo tendit in objectum , declarat tantum & exprimit conuenientiam illius , non verò exercet & operatur rem conclusam : at verò imperium ex proprio conceptu , & modo tendendi in objectum , vim operatiū in se exprimit, & motionem confert ad executionem rei conclusæ , & de-liberatæ.

30. Ad alium textum respondetur sanctum Thomam ibi loqui de imperio politico , habente rationem obligandi , & inducendi quandam necessitatem legalem obedieandi in subditos respectu superiorum . Hoc enim imperij genus exigit distinctionem suppositorum , & potestatē superioris in inferiorem : secūs se res habet in imperio monastico , quod quilibet exercet erga seipsum.

Vel dicendum reperiri in eodem homine rationem superioris & inferioris facta comparatione inter diuersas eius potentias . Sic enim potentia una , put<sup>a</sup> intellectus , ut pot<sup>e</sup> multò nobilior , & altior , potest inferioribus imperare.

31. Ad alios verò textus ex numero 13 relatos , concedendum est , voluntatem esse primum mouens quò ad exercitium ; adeò ut illi per se primò conueniat cōteras mouere potentias quò ad executionem seu exercitium : hoc tamen non impedit , quò minus per participationem ab ipsa , & secundariò illud idem conueniat intellectui , talem executionem imperando. Vnde quando sanctus Doctor ait voluntatem à nullo imperari , loquitur de imperio ab ipsa voluntate independente , & primariam originem habente in potentia imperante. Pro cuius clarior notitia.

32. Aduerte , utriusque potentia , voluntati scilicet , & intellectui aliiquid conuenire ex propriis , aliiquid verò per mutuam participationem ab altera , propter quod aliquam in se inuicem causalitatem exerceant. Nam in primis intellectus ex sua propria ratione habet tendere in objectum ordinatè , & collatiuè , unum ad aliud ordinando , unum alteri conferendo , & preferendo : quod non conuenit voluntati ex se , sed ex impressione rationis , quatenus ratio illi proponit aliiquid non solum ut utile simpliciter , sed ut utilius , vel iudicandius , vel conuenientius , ex quo fit ut voluntas illud amplectatur sub his circumstantiis , eligendo unum p<sup>r</sup>ae alio & cum collatione ad aliud , & sic in eius actu appareat quædam ordinatio , & collatio dependentes à ratione. Voluntas è

contrario ex propria sua ratione habet tendere in obiectum per modum ponderis & impetus, in illudque inclinare per modum impulsus, & cum quadam efficacia. Intellectus vero ex se tendit in objectum tantum per modum manifestantis, proponentis, & illuminantis: & per participationem à voluntate, seu ex illius impressione, tendit in illud cum aliquo impulsu, & efficacia, mouendo ad executionem per actum imperij, in quo manet virtualiter praecedens actus voluntatis. Lege D. Thomam q. 22. de verit. a. 13.

33. Ad secundam rationem neganda est paritas inter appetitum brutorum, & rationalem: quia ille mouetur impletu naturæ, & instinctu ad prosequendum obiectum: ideoque bruta ordinantur ab alio ad actionem, non vero ad illam seipsa ordinant, inquit D. Thomas i. 2. q. 17. a. 2. ad 3. Appetitus vero rationalis mouetur ex arbitrio & ratione ad aliquid amplectendum, & exequendum hic & nunc: ideoque iuxta difficultatem operis, & exigentiam finis requiritur major vel minor conatus, & efficacia, quam ratio dispensare debet applicando per imperium ipsam voluntatem ad usum potentiarum exequentium. Et quia talis applicatio sit ex ratione voluntatis applicantis intellectum ad tale imperium, id est intellectus non mouet voluntatem, nisi dependenter ab ipsa voluntate, ut primo mouente quod ad exercitium.

34. Ad tertiam, eadem aptanda est responsio. Potentia enim visua, & quævis alia necessariò agens, determinata est naturâ suâ ad agendum ad præsentiam obiecti proportionati, positisque necessariis conditionibus ad agendum. At voluntas non est ex se determinata ad agendum citè quocumque obiectum, sed potest actum suum suspendere, & sape nimis suspendit in bono, præsertim quando subest difficultas, ut in executione mediorum prælectorum: ideoque debet determinari ad usum eorum per imperium rationis, in quo exprimitur vis executiva, & operativa, ut dictum est numero 29.

35. Ad quartam neganda est etiam paritas, quia Deus est semper in actu, non vero in potentia ad utrumlibet suspensa. Neque in eo reperiatur distinctio potentiarum secundum quam una possit esse superior ad mouendum, & imperandum alteri. At voluntas, cum sit ad utrumlibet, & in potentia ad agendum vel non agendum, debet determinari ab imperio, & motione intellectus, tamquam à superiori, aut saltem directius potentia. Hanc solutionem licet colligere ex diuo Thomæ, tum alibi, tum i. p. q. 19. a. 3. ad 5. dicendum, inquit, quod causa, quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: sed voluntas Diuina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsum ad volitum.

36. Ad quintam, negandum est antecendens. Imperium enim ra-

tionis necessarium est tum circa voluntatem, quam afficit immediatè: tum circa alias potentias executrices, quas mouet mediante voluntate, eis utente, ut satis probatum est in altera sententia. Neque obstat, quod careant intelligentia, alioquin concluderetur quod non egerent etiam ratione directrice, quia non possent percipere eius iudicium.

Sicut ergo lingua non percipit intellectum, & tamen eius conceptum exprimit, & declarat. Et sicut pes non videt iter, locumque quod tenditur, & tamen eò deducit, quia oculus pro pede videt: ita licet voluntas cœca sit, aliaque potentiae intelligentia careant, vitam tamen, seu motionem imperij sequuntur, quia intellectus non sibi soli, sed omnibus intelligit.

Quapropter ratio imperandi debet accipi in eo sensu, quem declarat sanctus Thomas I. 2. q. 17. a. 5. ad 2. his verbis: dicendum quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi solum, sed terti corpori, ut oculus videt toti corpori: ita etiam est in potentiis; anima. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis: & voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis: & ideo homo imperat sibi ipsi. actum voluntatis inquantum est intelligens & volens.

37. Ad confirmationem patet responso ex dictis numero 12. electione eam non versatur circa media ut executioni mandanda hic & nunc, sed solum respicit talem executionem ut distantem & suo tempore perficiendam. Quia vero in tali executione, & in applicatione potentiarum exequientium ad opus reperitur noua difficultas, propter quam voluntas sèpè in prosecutione boni deficit, ut dictum est eodem numero 12. ideo requiritur nouus actus intellectus, distinctus à iudicio dirigente electionem, nempe actus imperij; & nouus etiam actus voluntatis, quo huiusmodi potentiae applicentur ad opus.

38. Ad sextam respondet diuus Thomas I. 2. q. 9. a. 1. ad 1. quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moueat, sed quod non moueat ex necessitate. Hoc est, posse contingere ut post imperium non sequatur effectus, quando imperium non est perfectum, sed ratio fluctuat, inter duo, nec efficaci motione impellit, ut ex eodem sancto Doctore notauimus numero 20.

39. Ad septimam facilis est solutio in opinione illorum Thomistarum, qui non requirunt imperium rationis ante electionem, ut tactum est numero 28. sed ad eam sufficere iudicium practicum de mediiorum conuenientia & eligibilitate. Tali enim opinione admissa, voluntas & intellectus, licet se mouent in eodem generi cause, nempe sufficientis, non tamen respectu eiusdem actus: quia voluntas per actum electionis mouet intellectum ad actum imperij quo ipse mouet voluntatem, non ad electionem, quia ad eam sufficit iudicium praecedens, sed

sed ad usum, quo voluntas applicat alias potentias ad executionem mediorum.

40. Sequendo vero sententiam aliorum, qui ad omnem actum liberum requirunt imperium rationis, argumentum est satis difficile. Remittendo autem ad tertium liberum, examen huius sententiae, virum scilicet ad omnem actum liberum voluntatis requiratur imperium rationis, respondetur in primis, primum voluntatis actum non esse delib. ratum, ac proinde non subdi imperio rationis, sed ori ex instinctu naturæ, aut superioris causæ. Hoc expressè docet sanctus Thomas I. 2. q. 9. a. 4. & q. 17. a. 5. ad 3. vbi sic ait: dicendum quod in imperio rationis est actus rationis, non actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causa: & ideo non oportet quod in infinitum. Quod si addideris actum illum non solum non esse delib. ratum, sed neque etiam liberum, cessabit tota vis objectionis, quæ de solis actibus liberis intelligitur.

Quapropter prima illa voluntatis intentio, quæ in finem aliquem simplici complacentiâ, & volitione fertur, non ab imperio rationis dirigitur, sed à cognitione aliqua actuali, & practica, à Deo specialiter causata, quæ instinctus nominatur. Tum vero ex tali intentione relinquitur in intellectu pratico vis quæam impressa, per quam imperat voluntati, eique intimat desiderium & prosecutionem talis objecti, seu finis per media necessaria comparandi. Et hi actus sunt liberi, licet sequantur ex impressione, & motione facta imperio ex actu necessario, quia imperium non mouet ad illos nisi presupposito judicio de conuenientia exercitii talium actuum: illud autem iudicium tale exercitium proponit sub indifferentia. Nam hoc eodem modo aliqui Thomistæ salvant libertatem in promotione physica, statuentes illam in actibus indeliberatis, quibus proponitur obiectum cum omnimoda determinatione; subinde vero proponitur aliis deliberatis sub indifferentia: & ita penes voluntatem est amplecti, vel refugere obiectum propositum.

41. Verum, si supponamus primum actum voluntatis, primâque finis intentionem esse actum liberum, & imperio rationis subditum, ne detur infinitus processus, facendum est mutuam dari causalitatem inter actum imperii, & actum imperatum, etiam in eodem genere causæ, neque hoc esse absurdum in huiusmodi actibus, quia unusquisque eorum duobus æquiualeat propter reflexionem supra seipso quæ cuius eorum pollet.

Et hoc videtur innuere sanctus Thomas I. 2. q. 17. a. 3. vbi uniuersaliter concludit quod imperium est prius quam usus. Quia vero sibi:

obiecit in tertio argumento omnem actum potentiaz motaz à voluntate esse vsum; & imperium esse actum rationis vt motaz à voluntate, ac proinde esse vsum aliquem particularem, commune autem esse prius particulari, ac proinde vsum in communione debere dici priorem imperio, sic respondet: *ad tertium dicendum quod sicut actus voluntatis viventis ratione ad imperandum, precedit ipsum imperium: ut etiam potest dici quod & istum usum voluntatis procedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipso inuicem reflectuntur.*

42. Quia ergo voluntas in primo suo actu libero debet seipsum ad illum determinare, nec potest se ad illum determinare ex eo impetu, sed mediante intellectu pratico, quia speculativus non mouet voluntatem: intellectus autem non sit praticus nisi per vim à voluntate participat, oportet vt voluntas agat prius in intellectum, qui ita determinatus voluntatem determinet per imperium ad actum illum liberum, & ita inter verumque sit mutua causalitas effectiva.

Sed vt vitetur contradicatio posita in obiectione, scilicet prioris & posterioris, causæ & effectus respectu eiusdem, potest dici quod iudicium intellectus secundum rationes sibi intrinsecas, denunciationis, & illustrationis, & ordinationis est prius actu voluntatis, qui in sui inchoatione imprimis vim motuam intellectui ad imperium requisitam, tum ipse intellectus in eodem instanti mouet voluntatem per imperium, & voluntas sic integrè & completè determinata elicit primum suum actum liberum concurrente imperio rationis. Certius tamen & facilius ab his omnibus te exp̄ dies dicendo huiusmodi iudicium praticum & habere rationem imperij, & sub tali ratione à Deo prouidetis si cut diximus numero 40.

### TERTIA PARS SECTIONIS.

43. **D**icendum est tertio stante iudicio pratico, seu imperio strictè sumpto, voluntatem posse ab intrinseco velle aut nolle obiectum propositum, nec determinari necessariò ad eius prosecutionem aut fugam iuxta huiusmodi imperium: est contra assertores citatos suprà, numero 7. contrà quos.

Probatur primo ratione à priori: quia intellectus non mouet voluntatem nisi medio obiecto, quod illi proponit, nullum autem est obiectum creatum, quod necessaret voluntatem ad actualem amorem,

aut odium sui, cum in quolibet apparere possit ratio boni, & ratio malii: ergo posito quoque iudicio, aut imperio rationis, potest voluntas ab intrinseco velle, aut nolle obiectum propositum.

Confirmatur auctoritate sancti Bernardi tomo 4. in tractatu de gratia & libero arbitrio, c. 2. est ratio data voluntati ut instruat illam, non ut destruat: destrueret autem si necessitatem ei ullam imponeret, quod minus pro arbitrio suo se se volueret.

44. Probatur secundum: quia ex eorum sententia sequitur voluntatem non esse potentiam liberam: consequens est falsum, ergo & antecedens. Sequela ostenditur: nam illa potentia non est libera, quae positis omnibus ad agendum requisitis in actu primo, non potest agere vel non agere, ut suse ostensum est quæstione præcedenti, & alibi: sed illud indicium prædicum, siue imperium est aliquid necessarium præ requisitum voluntati in actu primo, & illo posito, non est in potestate voluntatis aut non agere, si indicatum est, seu imperatum ut agat, aut agere si imperatum est aut indicatum non esse agendum: ergo voluntas non est formaliter libera, quia positis his quæ ad operandum sunt absolute necessaria, non potest velle, & non velle.

45. Probatur adhuc eadem sequela: quia formalis libertas non potest consistere in sola passione, sed in actione, ut diximus quæstione præcedenti, numero 29. seu non est in potentia mota ut mota, sed ut se mouente: sed voluntas posito imperio, magis passiuè se gerit in sua determinatione, quam adiuè, quandoquidem necessarium sequitur motionem intellectus: ergo non operatur libertè.

Hoc magis declaratur à simili in potentia locomotiva, quæ potest & motum facere, & ab eo cessare, & contrarios etiam motus exercere & tamen non est potentia formaliter libera, quia non potest hoc modo operari, quasi se mouens, sed tamquam mota, & determinata à motione voluntatis: ergo dicendum quoque erit voluntatem non esse libera, cum non se moueat, sed necessarium obsequatur motioni intellectus.

46. Probatur denique eò quod ex communi sententia necessitas antecedens tollit libertatem ab actu, quem antecedit, & ad quem determinat: ergo, cum imperium antecedat omnem actum voluntatis delictatum, & se reneat ex parte actus primi, seu ipsius voluntatis, si eam necessarium inducat ad sequendam determinationem suam, tollit libertatem ab omni actu illius, & consequenter ab ipsa voluntate.

Adde auctoritatem divi Thomæ multis in locis; sufficiat textus liberti-

primi contrà gentiles , c. 68. in fine vbi ait : *dominium quod habet voluntas supra suos actus , per quod in eius potestate est velle vel non velle , excludit determinationem viruntis ad unum.* Si ergo imperium illam ita ad actum imperatum determinet , ut nequeat tenvere , sine dubio non habebit dominium in talem actum , quale ad libertatem necessarium est.

47. Ex his ergo concludendum est iuxta secundam conclusionem numero 21. traditam , prædictum imperium quocumque illud sit , licet inclinare possit voluntatem ad actum imperatum , relinquere tamen illam cum sufficienti indifferentia ad determinandum se ad oppositum : quia non impellit ad executionem & exercitum , nisi presupposito iudicio de conuenientia talis exercitijs , quæ necessitatem non importat , cum sit de obiecto creato , in quo iuxta est ratio mali & boni , ut numero 40. tacitum est : & ita potest interuenire aliud iudicium , quo proponatur non esse conueniens exerci actum imperatum : ac proinde efficaciam motionis imperij tunc impediti , vel retardari.

48. Imò etiam si unicum adesset iudicium , voluntas illud non se queretur necessariò , sed possit actum suspendere , vel diuertere intellectum , aut applicare eidem obiecto ut attentius consideret num subsistit aliqua ratio mali. Neque ad hæc requiritur aliud iudicium , sed sufficit , ut per illud , quod homo tunc habet , non iudicet hoc bonum esse sibi hic & nunc necessariò eligendum.

Si vero sint plura iudicia & versentur circa bona æqualia , voluntas ex se poterit quocunque eligere : & si unum sit de bono majori , non erit necesse ut illud sequatur , sed poterit etiam minus bonum amplecti , ( de quo tamen recurret tractatio ex prof. Ilo in 3. libro , vbi de electione . ) Interim hoc videtur euidentis in voluntate divina , quæ potuit eligere , & facere meliora quam serit. Et licet Deus iudicauerit incarnationem Filij esse optimum medium ad redimendum hominem , non elegit tamen illud necessariò. Et inter hos & illos Cœlos in perfectione æquales istos elegit creare præ aliis. Ex quo euidenter concluditur intellectum potius determinari à voluntate quæ ad actus humanos , seu circa obiecta , à quibus non conuincitur , quam voluntatem ab intellectu.

*Soluuntur superiora argumenta.*

49. Nihilominus, quia Thomistæ satis communiter afferunt,posito rationis imperio efficaci, actum imperatum necessariò sequi, operæ pretium est explicare, in quo sensu hoc verum esse possit, & soluere jam allata argumenta, quatenus voluntati libertatem adimere vindicentur.

Ad primum ergo dicendum est, quod licet intellectus repræsentet prius objectum voluntati, quam illam per imperium moueat, illa præsentatio est tantum conditio *sine qua non*, & intellectus secundo hoc modo voluntatem mouet tantum ad speciem actus, & in genere causæ formalis, ut sufficienter explicuimus sectione primâ huius quæstionis. Ut autem illam mouet at executionem, seu quod ad exercitium, debet uti imperio, denunciando, & intimando illi, talem actum esse hic & nunc executioni mandandum, alioquin suspensa maneret.

50. Verum, quia talis intimatio, ratione motionis, quâ voluntatem determinat ad agendum, dependet ab ipsam voluntate, quæ vel per actum priorem imperio, vel per illum, quo se inchoatiè determinat, mouet, & vim aliquam imprimit intellectui, ut per imperium determinet perfectè & completere voluntatem ad actum liberum, idèo quamvis tali imperio posito, sequatur necessariò actus imperatus, remanet tamen integra voluntatis libertas: quia talis necessitas est tantum consequens, & necessitas infallibilitatis. Vnde ratio non destruit, sed instruit voluntatem, quia eam non mouet, nisi ad nutrum eius, nec illi aliud imperat, quam quod ipsa vult. Quo sit ut quando ratio videtur efficaciter impellere voluntatem, hoc proueniat, ex aliquo actu efficaci voluntatis vel præcedenti, vel comitant. Nam si voluntas efficaciter statuit atque aliquem finem, aut elegit adhibere tale medium, intellectus natuè occasione, hic & nunc iudicat, esse hoc omnino faciendum, suppositâ tali voluntate. Pro quo.

51. Recole quæ docet diuus Thomas 1. 2. q. 17. a. 1. de imperio: imperare, inquit, est actus rationis, presupposito tamen actu voluntatis... & quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est alicuis alterus voluntatis secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu & electione: & è conuerso aliquis est actus rationis secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis... Primum autem mouens in viribus anima ad exercitium actus, est voluntas. Cum ergo secundum mouens non me-

neat nisi in virtute primi mouentis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio mouet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Vnde relinquitur quod imperare sit actus rationis presuppositio altera voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus.

Eodem refertur quod ait Augustinus 8. libro confessionum, c. 9. imperat animus ut velit animus, qui non imperaret nisi vellet. Nam in tantum imperat in quantum vult, & in tantum non fit quod imperat in quantum non vult, &c. Patet ergo & ipsum imperium, & id quod imperium sequitur esse prorsus voluntaria atque libera.

52. Ad secundum sufficit eadem responso. Quamvis enim imperium sit unum ex praerequisitis ad operandum, eoque posito, sequatur necessariò actus imperatus. Vtrumque tamen liberum est, saltem extrinsecè, ab actu voluntatis mouentis intellectum ad imperandum: sicut quamvis necessariò sequatur combustio ex applicatione ignis, tamen dicitur verè libera quia talis applicatio liberè imperatur, & executioni mandatur.

53. Aut si manis respondere iuxta morem consuetum de sensu composito & diuiso, dicendum erit voluntatem, posito imperio, non posse agere & non agere, velle & non velle in sensu composito, bene autem in sensu diuiso. Non quidem in sensu composito; quia mouendo ad imperium, iam vult, & consequenter non potest simul nolle, quia sic duo opposita & contraria componeret: bene autem in sensu diuiso, quia secundum se spectata retinet ab intinseco potestatem, & vim ad non volendum, aut ad volendum, non simul, sed disiit: quod est proptius facultatis libertas. Lege de hoc argumento questionem septimam libri secundi Physicorum, numero 127.

54. Ad tertium constat voluntatem non se habere meè passiuè, cum actiuè moueat intellectum ad imperium, & mediante imperio se ipsam in usum. Vnde nulla est paritas in hoc inter ipsam & potentiam motream, quæ nullatenus mouet voluntatem, aut intellectum, aut appetitum, ut sibi imperent motum, sed illum exequitur non tamquam ad illum se determinans, sed ut determinata, & moia.

55. Ad ultimum facilis etiam est responso ex dictis: necessitas enim quæ se tenet ex parte actus primi, non est antecedens, si supponat aliquem actum liberum ex quo se sequitur; quia sic potius est necessitas consequens ad nostram libertatem, & dicitur necessitas infallibilitatis. Hoc autem modo se habet necessitas quæ comitur actum imperatum, & quæ ex imperio prouenit, quia imperium, ut sapè dictum est, in nostra potestate & libertate positum est, sequiturque ad liberam electionem, aliumque actum, quem voluntas libere elicit, eoque mouet

intellectum ad imperandum. Et in hoc sensu intelligendus est sanctus Thomas; dominium enim quod habet voluntas ad velle & non velle, licet excludat antecedentem determinationem virtutis ad unum, non tamen consequentem ex actu libero, in potestate voluntatis constituto.

## SECTIO TERTIA.

*Quomodo ex dictis intelligi possit, illum qui peccat,  
errare, & imprudenter agere.*

56. EX dictis numero 47. conformiter ad secundam conclusionem, numero 21. traditam, constat voluntatem non determinari necessariò à iudicio practico intellectus, sed posse ipsam recusare quidquid intellectus dictauerit, aut imperauerit esse faciendum, & contraria partem amplecti. Vnde supposito quod intellectus suaderet rem bonam, & ex præcepto faciendam, voluntas vertendo se in aliam partem, vel non parendo intellectui, peccaret, & tamen intellectus rectè iudicaret: quod est manifestè contrà communè axioma sumptum ex Aristotele 3. Ethic. c. mihi 2. & lib. 6. c. 13. aliisque in locis, omnem malum, seu omnem peccatum esse ignorantem: *omnis peccans ignorans*. Nec posse esse defectum in voluntate quin præcedat defectus in iudicio.

57. Hoc confirmari potest ex capite 14. 22. proverbiorum sapientis: *errant qui operantur malum*. Neque deest ratio: nam alioquin sequeretur hominem posse esse prudentissimum, & tamen maximè vitiolum quia potest prudenter iudicare quid agendum esset, & tamen nolle per voluntatem se qui tale iudicium: quod videtur esse contrà communem hominum sensum & opinionem, imò contrà moralem Philosophiam, connectentem prudentiam cum omnibus virtutibus. Propter quod Socrates ut dicitur 6. Ethic. capite ultimo, voluit omnes virtutes esse prudentias, adeò ut homo, scientiā in eo existente, peccare non posset, sed quicumque pecebat, peccare propter ignorantiam.

58. Alia etiam difficultas nascitur ex eadem opinione: quod scilicet voluntas feratur in incognitum, aut quod in intellectu debent esse simul duo iudicia opposita. Nam proponente intellectu circà tale objectum esse hic & nunc exercendum amorem, si voluntas potest elicere oppositum odium, oportet ut intellectus habeat tunc oppositum iudicium, scilicet exercendum esse hic & nunc odium; & ita habere simul duo iudicia opposita, aut voluntatem amplecti aliquid, quod

fibi non proponitur amplectendum, atque ideo ferri in incognitum: quod utrumque absurdum est.

59. Circum questionem istam est opinio Scotti in 3. sent. distinct. 36. q. vñica, numero 12. 13. & 14. Occam ibid. q. 12. a. 3. Almaini tractatu tertii. Moralium, c. 4. Gentiles citato loco sententiarum, q. vñica, a. 3. multorumque aliorum existimantium posse esse defectum in voluntate absque errore in intellectu: & ita posse esse prudentiam absque virtute morali.

Vnde sic explicantur verba Sapientis, ut loquatur de errore morum, non vero de errore intelligentiae: sicut errore dicitur qui a recta via discedit, etiam si non habeat in intellectu iudicium falsum. Ita exposuit Adrianus quodlibeto 4.

Et haec explicatio recte sustineri potest, cum alioquin experientia constet, multos agere contra ea, quorum veram cognitionem & scientiam habent. Illudque expressè indicatur in sacra Scriptura, Luca 12. 47. seruus qui eognovit voluntatem Domini, & non fecit, vapulauit multis. Et Iacobi 4. 17. scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi.

Præterea sic recte intelligitur peccatum Euæ & Adami. Nam ve docet sanctus Thomas 1. p. q. 94. a. 4. innocentia primi status manente non poterat contingere ut intellectus hominis alicui falso acquiesceret tamquam vero: quia falsum est malum intellectus. Vnde sicut in membris corporis primi hominis non poterat inesse malum aliquod, licet inesse carentia alicuius perfectionis, putata claritatis: ita quamvis in intellectu eius posset inesse carentia alicuius notitiae, nulla tamen poterat ibiesse existimatio falsi, aut deceptio. Vnde antequam deciperetur, peccauit in animo, & in tentatione addiuinum auxilium rerum non habuit, ut inquit sanctus Doctor ad 1. Idemque ait ad 1. de prima muliere, cuius seductio licet præcesserit peccatum operis, non tamen peccatum internæ elationis.

60. Alij autem axioma illud, & dictum Aristotelis exponunt de ignorantia, non de errore: quia Philosophus dicit, *omnis malus ignorans, non autem, omnis malus errans.* Nomine autem ignorantiae intelligitur hic actualis inconsideratio plurium ratiognum, vel motuorum, quæ possent continere voluntatem, quod minus elicet actum peccati. Vnde talis inconsideratio est defectus in intellectu, & quædam ignorantia practica, quam libenter ipsi admittunt.

Quare nullum est iudicium falsum, quod necessario antecedat actum voluntatis,

voluntatis eamque ad actum eliciendum necessariò impellat: sed tantum iudicium quo absolute indicatur hoc obiectum, vel hoc opus hic & nunc esse conueniens ob delectationem, aut utilitatem, aut honorem, &c. & dignum vel sufficiens ut hic & nunc expetatur. Iudicium autem de agendo, seu appetendo, absolute prolatum cum inconsideratione eorum, quæ auertere possunt voluntatem ab actu, & consensu, est quidam error practicus, vt pote diffinis appetitui recto.

61. Et hic modus dicendi optimus etiam videtur illumque docet diuus Thomas I. 2. q. 77. a. 2 vbi ex Aristotele 7. Ethic. c. mihi 5. lectione 3. apud sanctum Doctorem litera g. notat hominem dirigi ad rectè agendum duplice scientia, nimirum vniuersali, & particulari, & virtusque defectum sufficere ad impediendam rectitudinem voluntatis, & operationis illius. Nam potest quis scire in vniuersali nullum furtum esse faciendum, & tamen in particulari non cognoscere hoc furtum non esse faciendum: & hoc sufficit ut voluntas non sequatur vniuersalem scientiam rationis.

Prosequendo autem istam doctrinam, addit: iterum considerandum est, quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, & non solum in vniuersali, sed tamen in actu non consideret: & tunc non videtur difficile, quod præter id, quod actu non considerat, homo agat.

Postea verò declarans, vnde contingat hominem non considerare in particulari id quod habitualiter cognoscit, docet hoc euenire aliquando ex defectu intentionis: Aliquando propter aliquod impedimentum superueniens, putâ aliquam occupationem exteriorem: Aliquando propter infirmitatem corporalem; Aliquando propter aliquam passionem, quæ rationem distrahit, aut inclinat ad oppositum eius quod scitur, aut immutat habitudinem corporis, ita ut ratio quodammodo ligetur, aut trahatur ad iudicandum aliter in particulari, quam quod scientia in vniuersali postuler, ut hic & nunc esse inimicum occidendum, licet sciâ in vniuersali neminem occidendum esse.

Igitur qui male agit, partim sciens, partim ignorans, male agit, scit enim in vniuersum, & in habitu, & secundum iudicium speculatum: ignorat autem in particulari, & in actu, & secundum iudicium practicum, seu quod ad usum, quia non vitetur scientia vniuersali, quam habet de non male agendo, aut ad eam non aduertit, quasi ebrius esset vel dormiret, passione vel perturbatione id prohibente.

62. Alij, vt hoc explicit, præmitunt, iudicium absolutum de re aliqua posse esse speculatiuum, aut practicum: speculatiuum quidem si sit de honestate, aut turpitudine rei, absque ordine ad opus; sive illud iudicium feratur in rem in communi spectatam, vt omne furtum est malum; sive in particulari, vt hoc furtum est malum & prohibitum.

Si autem iudicium illud sit de re facienda, aut non facienda, vt hoc furtum est mihi hinc & nunc faciendum, erit practicum: & potest duplicitate spectari, primò ita ut significet necessariam consecutionem vnius ex alio, seu necessariam connexionem operis subsequentis cum intentione seu proposito antecedenti: quomodo qui absolute decreuit vindictam sumere de aliquo oblatâ occasione, statim iudicat, illum esse occidendum. Secundò ita ut significet quasi absolutum hominis propositum de tali obiecto volendo, aut opere exequendo.

63. His suppositis, dicunt, quod quando aliquis operatur contrà reatum appetitum, non est opus ut sit iudicium speculatiuum falsum in intellectu, ita ut qui furatur, iudicet vel in communi vel in particulari furum non esse illicitum, sed conueniens recte rationi; aliquin ad operandum malum esset opus iudicio haeretico: nam haec propositio est haeretica. Furtum est conueniens recte rationi.

Est tamen necesse, inquit, vt sit error practicus in intellectu, quo, qui furatur, iudicet, furtum esse sibi faciendum hinc & nunc. Quod iudicium non repugnat iudicio speculatiuo vero, etiam in particulari. Potest enim quis simul iudicare furtum hoc esse malum, sibi prohibitum, & nihilominus iudicare, illud esse sibi hinc & nunc faciendum. Quod iudicium non est haereticum, quia non est de ficio, sed de faciendo, vt recte ait Estius 2, sent. dist. 22. §. 20. Nam veritas fidei & error oppositus sumuntur ex ordine ad rem ipsam, quam enunciant. veritas vero intellectus practici, & falsitas opposita sumuntur ex ordine ad appetitum rectum. Potest autem aliquid esse falsum per respectum ad appetitum rectum, quod non erit falsum speculatiue per ordinem ad rem, vt explicuimus lib. 1. Logicæ, q. 3. numerot.

63. Ceterum defectus ille in iudicio prouenire videtur ex libero voluntatis consensu iuxta duplarem sensum, in quo iudicium illud spectari posse diximus in fine numeri 61. Ex eo enim quod voluntas statuerit, vindictam sumere, sequitur ut oblatâ occasione, intellectus iudicet, inimicum esse hinc & nunc occidendum, quia occisio est medium ad consequendum finem, quem sibi voluntas proposuit.

Item ex eo quod voluntas hinc & nunc statuat furtum facere, sequitur statim in intellectu iudicium quo ipse, quasi approbando consens-

sum illum voluntatis, practicè iudicat id sibi esse diligendum. Vnde tale iudicium, post riōitatem saltem naturæ, sequitur consensum voluntatis, & ratione talis postremi iudicij regule dici possunt errare semper qui operantur malum, non errore speculatiuo, sed practico, nec qui antecedat, sed qui sequatur liberum voluntatis consensum: in quo modus iste differt à præcedenti statuente iudicium illud practicum intellectus ante voluntatis propositum.

Neque ideò tale iudicium inutile censendum est, quod nec propo-  
nat voluntati obiectum, nec illam inducat ad consentiendum: nam  
ex naturali sympathia, & consensione voluntatis & intellectus neces-  
sariâ ut homo possit melius exequi quod proponit exeqnendum, tale  
iudicium nasci solet; quod etiam necessarium est ut homo sibi met  
notificet, & quasi promulget suum consensum: quia prius natuā  
quam consentiat, nescit se consensurum: & ideò statim ac consensit,  
opus est ut medio illo iudicio id sciat.

65. Hic quoque modus dicendi est probabilis, & placet Suaresio, sufficitque ad explicandum axioma prædictum Aristotelis, dictumque  
Sapientis: sed cum tale iudicium supponatur posterius ad actum seu  
propositum voluntatis, hoc modo non explicatur difficultas initio  
proposita, quâ videlicet ratione fieri possit, ut voluntas iudicio ratio-  
nis repugnet, & aliud amplectatur, quam quod iudicatum est esse  
amplectendum.

Præterea: voluntas est boni veri, vel apparentis: & ita non fertur  
in malum nisi rationi bonum appareat: ergo, cum ratio sit directiva  
voluntatis, oportet ut de illo præcedat in intellectu falsa estimatio  
speculativa, aut quædam inconsideratio rationum quæ possunt suade-  
re seu demonstrare intellectui, bonum illud non habere rationem veri  
boni, sed tantum apparentis.

Item si intellectus proponat voluntati verum bonum: eamque ad  
illud amplectendum impellat, non potest voluntas in oppositum fieri,  
si non proponatur illi ab intellectu, quia non fertur in incognitum:  
ergo talis error intellectus debet præcedere, aliquâ prioritate, saltem  
naturæ, operationem voluntatis.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

66 **A**D soluendam aliam difficultatem, numero 18. propositam; quod scilicet voluntas ferretur in incognitum, aut quod duo judicia opposita essent simul in intellectu, si posset ipsa repugnare iudicio practico rationis, & amplecti aliud quipiam, quam quod ratio iudicaret amplectendum: ad hoc inquam resoluendum.

Aduertere oportet ex Aristotele 7. Ethicorum, c. mihi s. & diuo Thoma ibidem, lectione 3. liberā g. & k. Item 2. sententiarum, dist. 24. q. 3. a. 3. & 1. 2. q. 77. a. 2. ad 4. in naturali processu scientiæ practicæ, leu quo viritur ratio practica, interuenire quamdam syllogizationem trium propositionum, quarum prima vniuersalis est, secunda verò particularis: ex quibus sequitur conclusio, sicut in processu scientiæ speculatiuæ; & ita in prima continetur vna cognitio, seu opinio vniuersalis, putà, *omne in honestum est fugiendum*: in secunda verò altera opinio particularis, circa ea, quæ propriè sensu cognoscuntur, putà, *hoc est in honestum*: vnde sequitur conclusio: *ergo hoc est fugiendum*. Sed in speculatiuis anima conclusionem solum dieit, seu ponuntur: in practicis autem statim operatur, si quipiam non prohibeat. Ut si opinio vniuersalis sit quod oportet gustare omne dulce: opinio autem particularis sit, quod hoc nempe mel, est dulce, oportet ut ille qui potest gustare, statim gultet, nisi sit aliquod prohibens.

67. At verò syllogismus vitiōsi, & peccantis, semper habet quatuor propositiones, quarum duæ primæ sunt vniuersales, & earum altera est rationis, vt si dicatur, *nullum dulce vetitum est gustandum*. Altera verò passionis, vt, *omne dulce est delectabile*; quod per se queritur à gusto, & concupiscentia. Quia verò passio & concupiscentia rationem ligat eique, repugnat, inclinando ad hoc quod omne delectabile sit sectandum: ideo non subsumitur ista particularis, *hoc dulce est vetitum*, sed, *hoc est dulce*; vnde concluditur esse in eo delectandum; & statim sequitur operatio contraria rationem vniuersalem, quæ nullum dulce vetitum, gustandum esse pronunciavit.

68. His ita explicatis respondendum est ad primam difficultatem; voluntatem minime ferri in incognitum: quia sequitur iudicium minoris propositionis syllogismi practici, & exequitur quod in illo pre-

scribitur : quod si nolit exequi, potest præcipere intellectui ut cœtius, & attentius consideret obiectum, quod proponitur, in quo cùm sint diuersæ rationes boni, & mali, vertet se liberè ad amorem vel odium, & quocunque placuerit ; cùm etiam nihil vetet, priores cognitiones repeti identidem, aut in intellectu perseverare : quare

69. Ad aliam difficultatem dicendum est, non esse absurdum plura iudicia, etiam opposita, ob diuersas rationes boni & mali in obiectis existentes, simul ab intellectu formari. & plura obiecta simul cognosci, modò possint sub aliqua ratione adunari, vt si vnum ad aliud referatur, aut comparationem aliquam ad inuicem habeant, secundum quod vel differunt, vel conueniunt, vel contraria sunt, &c. Vel etiam poterit vnum distincta cognosci, & alia confusè per intellectiones diuersas vt rectè docet Scotus in 2. dist. 42. q. 4. numero 10. vbi sic ait: una intellectione perfecta, & distincta existente in intellectu, multæ intellectiones indistinctæ, & imperfectæ possunt inesse. Patet in exemplo in visu, qui in pyramide & infra basim uidet vnum punctum in cono distinctè ; & tamen in eadem pyramide, & infra eamdem basim uidet multa imperfectæ, & indistinctæ, & tamen una est tantum visio perfecta istius, scilicet super quod cadit axis pyramidis (hoc est linea recta & brevissima à centro oculi ad obiectum) si hoc est possibile in sensu, multò magis in intellectu.

Et hæc fusiū declarauimus libro 4. de anima, q. 2. à numero 210: nam ex Aristotele primo posteriorum, c. 1. intellectus cognoscit simul minorem, & conclusionem syllogismi, quæ sunt propositiones diuersæ, vt sèpè oppositæ, vt *Bucephalus est equus, ergo non est homo.* Vnde vt inquit diuus Thomas 1. p. q. 58. a. 7. ad 2. due operationes possunt simul esse unius potentie, quarum una ad aliam refertur, vt patet cùm voluntas simul vult finem, & ea, qua sunt ad finem ; & intellectus simul intelligit principia, & conclusiones per principia. Poterit ergo simul intelligere propositiones illas vniuersales syllogismi practici, & sub eis sumere propositiones particulares, ex quibus eliciat duo iudicia operandi vel non operandi, per quæ saluetur integra voluntatis in differentia, & libertas.



## SECTIO QVARTA.

*An, & quomodo sensus interni, & appetitus moueant voluntatem.*

70. Dicendum est primò sensus internos mouere voluntatem in directè, & remotè, non autem proximè, & per se. Ratio satis nota est: quia cùm intellectus nihil percipiat nisi à sensibus internis priùs perceptum; & voluntas non possit in aliquod obiectum tendere, quod non sit ab intellectu cognitum: ideo sensus interni mouent voluntatem, proponendo ipsi obiectum remotè, seu mediante intellectu, non verò proximè & per se cùm materiales sint, voluntas autem spiritualis.

¶ Quod autem sic mouant, experientiā ipsā patet. Nam quando imaginatio aliquid attentione vehementi percipit sub ratione boni vel mali, sentimus, voluntatem acriùs etiam in tale obiectum ferri amore, vel odio, semper tamen liberè. Et ità prædicti sensus suat etiam quodammodo causa speciei actus voluntatis, quatenus proposunt obiectum sub ratione boni vel mali: quod est eam mouere quò ad specificationaem, sicut diximus de intellectu, sectione 1.

Et inde colligi potest quid de sensibus externis dicendum sit cùm enim interni ab eis hauriant obiectorum species nihilque percipient, quod prius in eos non incurret, consequenter ad eos suo modo pertinet mouere voluntatem, sed indirectè, & remotissimè.

71. Dicendum est secundò, appetitum etiam sensituum mouere voluntatem, non tamen proximè, sed remotè. Ità diuus Thomas 1, 2. q. 9. a. 2. & alij communiter.

Ratio secundæ partis iam tacta est. Nam appetitus sensitius est potentia organica, & materialis, ideoque non potest habere dominium, & proximo motu impellere voluntatem, quæ est potentia inorganica & immaterialis; sed tantum remotè, & indirectè, quatenus in causa est ut sensus internus primò percipiat obiectum tali vel tali modo: secundò, ut sensus interni phantasmatu determinent intellectum ad huius & illius rei conceptionem: vnde sequitur propositio obiectu facta ab intellectu ipsi voluntati tali vel tali modo.

Probatur verò prima pars, Iacobi 1. 14 *vñfquisque tentatur à concupiscentia sua abstractu, & intellectu.* Ad Romanos 7. 23, video aliam

legem in membris meis repugnarem legi mentis mea, & captiuantem me in lege peccat. Non autem abstraheretur quis à concupiscentia, nec ab ea captiueretur in lege peccati nisi mouereatur voluntas eius ab appetitu sensituo, in quo est concupiscentia.

72. Ratio etiam illud manifestat; quia quando appetitus aliquid prosequitur, aut refugit tamquam sibi bonum, aut disconueniens, facit ut intellectus alter atque alter iudicet de tali obiecto: nam, ut inquit Aristoteles 3. Ethic. capite mihi 7. sub finem, *qualis unusquisque est, talis ei finis videtur: seu ut quisquis est affectus, ita iudicat: atque adeo, cum voluntas sit appetitus communis totius suppositi, facilè inclinatur ad amplectendum id, quod appetitus sensitius tanquam sibi conueniens prosequitur.*

Et hoc sèpè nimis experimur, dum affectu aliquo iræ, tristitiae, lætitiae, &c. æstuamus. Tunc enim voluntatem nostram in illam partem maximè propendere & inclinari sentimus: semper tamen liberè quamdiu judicium integrum ac liberum manet: nam aliquando passiones appetitus adeò vehementes sunt, ut turbent omnia, absorbeantque iudicij vim, & ei admant facultatem deliberandi.

73. Docet autem Aristoteles ibidem, & diuus Thomas lectione 13. litera d. in fine, appetitum inclinari in aliquid ex duplice capite: altero ex animæ passione: altero ex habitu. Et ex passione quidem contingit, aliquid bonum videri tantum pro nunc, sicut timore naufragij videtur bonum hæc & nunc projicere merces in mare: & amore viadicæ, hæc & nunc inimicum occidere: vnde sublatâ passione hæc bona non videntur.

Ex inclinatione verò habitus prouenit, vt quis iudicet aliquid esse bonum simpliciter & secundum se, vt cum ex consuetudine peccandi, habitus sit altera natura, & ita videtur peccatum secundum se bonum, & conueniens habenti talem habitum. Vnde Cicero libro 2. de finibus versus finem, numero 91. rectè ait: *cui in voluptate sumum bonum est: huic omnia sensu, non ratione iudicanda sunt, eaque dicenda optima, qua sunt suauissima.* Et Plato libro 2. de legibus ait, improbis hominibus ea quæ iniusta sunt, videri esse bona: bonis autem & iustis ea quæ iniusta sunt, videri qualia sunt, hoc est, mala.

74. Hoc comprobatur exemplo corporum, quorum alia sana sunt, alia ægra: nam quæ sana sunt, appetunt quæ verè salubria sunt: ægra verò, & morbida rejiciunt quæ salubria sunt, quæ autem noxia, tamquam salubria expertunt. Quæ expressit Lucretius libro 4. de natura his versibus.

*Nunc aliis aliis cur sit cibus ut videamus;  
Expediam: quarene aliis quod triste & amarum est*

*Hoc tamen esse aliis posset prædulce videri.  
Tantaque in his rebus distantia differitasque est,  
Ut quod aliis eibus est, aliis suat acre venerum, &c.*

Pari modo se res habet in his qui animo benè vel male affecti sunt. Vnde Aristoteles lib. 6. Ethic. capite mihi 13. sic sanguiner loquitur: peruersit enim, & depravat rationis iudicium vitiositas, efficietque ut de principiis ad agendum aptus falsum iudicemus. Et 1. politicae c. 3. seu 5. vitiosorum, & vitiosè affectorum sapienter videatur corpus animo praesse, atque imperare propterea quod male & prater naturam affecti sunt. Hinc sit ut cum illuc nos ratio ducat, huc nos trahat appetitus ut videre licet in Medea apud Ouidium 7. Metamorphoseos

*Sed trahit invitam noua vis aliudque cupido  
Mens aliud suadet: video meliora, proboque,  
Deteriora sequor.*

Hoc idem plangit Augustinus 8. confess. c. 9. non igitur monstrum partim velle partim nolle, sed agridudo animi est quia non totus assurgit veritate sublenatus, consuetudine pragranatus. Et ideo sunt dua voluntates, ratione scilicet diuersorum affectuum. Quia una earum tota non est, & hoc adeo alteri quod deest alteri.

75. Quod si queras, cur tanta sit vis appetitus ad mouendam voluntatem, & intellectum, ut obiecta aliter appareant, quam in se sint, & trahant cum tanta vehementia voluntatem ad sequendam motionem sensitivam. Respondebat diuus Thomas 1. 2. q. 9. a 2. ad 2. hoc contingere ex eo quod actus & electiones hominum sunt circa singulare. Vnde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic, vel aliter circa singulare.

Res enim singulares, cum sint in statu existentiarum, habent omnes circumstantias, secundum quas possunt acquiri, & a sensibus attingi: ideoque fortius mouere possunt, quam spectatae in abstracto, & in communi. Cum agere & moueri conueniat rebus secundum esse proprium, quo in seipsis subsistunt, & non secundum quod sunt in anima per modum intentionis, ut recte ait idem sanctus Doctor q. 22. de veritate, a. 12. propter quod etiam circa res spirituales, & a sensibus remotas, minus afficiuntur, quam circa sensibiles, & materiales.

## SECTIO QVINTA.

*An & quomodo voluntas moueat intellectum, sensus internos & appetitum.*

76. **D**icendum est primò voluntatem mouere intellectum quò ad exercitium actus. Ita diuus Thomas 1. p. q. 82. a. 4. & 1. 2. q. 9. a. 1. & q. 14. de veritate, a. 1. & q. 22. a. 12. aliisque in locis. Probatur primò auctoritate Anselmi in libro de similitudinibus, c. 2. quem diuus Thomas afferit locis citatis sic primo loco inquiens: *alio modo dicitur aliquid mouere per modum agentis, sicut alterans mouet alteratum, & impellens mouet impulsum. Et hoc modo voluntas mouet intellectum, & omnes anima vires, ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. Cuius ratio est quia in omnibus potentias aeternis ordinatis illa potentia, qua respicit finem uniuersalem, mouet potentias qua respicunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Cœlum enim quod agit ad uniuersalem conseruationem generabilem & corruptibilem, mouet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conseruationem propria speciei, vel etiam individui Rex etiam quia intendit bonum commune totius regni, mouet per suum imperium singulos prepositos ciuitatum qui singularis ciuitatibus eum regiminiis impendunt.*

Objetum autem voluntatis est bonum, & finis in communi: qualibet autem potentia comparatur ad aliquid bonum proprium sibi conueniens, sicut visus ad perceptionem coloris: intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis mouet omnes anima potentias ad suos actus, prater vires naturales vegetativae partis, quæ nostro arbitrio non subduntur. Et hæc est ratio à priori.

77. Probatur secundò ex orientia, quâ constat intellectum applicari considerationi cuiuslibet rei quando volumus, sicut & ab illa dimoueri a voluntatis imperio. Constat etiam intellectum sèpè fluctuare inter assensum vel dissensum, aut assensum suspendere: tunc autem ad voluntatem pertinet illum determinare, maximè in his, quæ ad fidem diuinam pertinent. Vnde sanctus Augustinus tractatu 26. in Ioannem satis post prædictum. tomo 9. ait: *intrare quisquam Ecclesiam potest nisi credere non potest nisi volens. Vide quæst. secundam prædictam, numero 176.*

78. De determinatione autem eiudem intellectus quod ad specificacionem actus, seu quod ad obiectum, patet ex proximè dictis, ipsam provenire aliquando ex imperio & motione voluntatis; quando scilicet obiecta apprehensa non ita conuincunt intellectum quin possit assentire vel dissentire, aut assensum suspendere: secùs verò quando convincitur intellectus ut circa prima principia, & conclusiones evidenter ex illis deductas. In his enim est determinatus naturaliter, & imperio naturæ, non voluntatis subjectus, vt docet sanctus Thomas t. 2. q. 17. a. 6.

79. Dicendum est secundò voluntatem mouere sensus internos, imperio tamen politico tantum, & ciuili, seu basilico & regali; non verò despoticō, vt tactum est in quæstione præmiali, numero 78.

Probatur prima pars experientiæ. Sapissimè enim experimentur, imaginationem iussu voluntatis ab obiecto percepto auerti, & in aliud vim eius dirigi, atque conuersti.

Secunda etiam pars constat ipsâ experientiâ. Nam aliquando imaginatione adeò tenaciter adhæret obiecto, vt ægrè admodum ab eo abstrahatur: imò multa percipit contrà voluntatis imperium, saltem subito & præcipiti conceptu. Et in somnis etiam Phantasia multa singit, quæ à voluntate non pendeant. Sensus item communis, cuius est percipere obiecta sensuum externorum, non potest non ea percipere si præsentia sint, & ab externis sensibus percipientur. Vnde imperium voluntatis in tales sensus non potest esse despoticum, sed ciuile tantum, tamquam gubernatoris in ciues, aut regis in subditos, qui imperium aliquando detrectant.

80. Dicendum est tertio, voluntatem mouere appetitum sensituum, sed imperio solum politico. Ita diuus Thomas t. 2. q. 17. a. 7. & 1. p. q. 81. a. 3. post Aristotelem t. Politicorum, c. 3. seu 5.

Probatur prima pars: quia quod subiaceat potestati voluntatis potest ab ea moueri, & actus illius subduntur eius imperio: sed appetitus sensitivus subiaceat potestati voluntatis, vt constat ex illo Generationes 4. 7. sub te erit appetitus eius, & in dominaberis illius: ergo potest ab ea moueri, eiusque actus debent illius imperio subjici.

Hoc idem docet experientia, quâ constat nos sapè motus insurgentes in hujusmodi appetitu, refrænare. Cum enim plerumque feratur in obiecta illicita, & contrà rectam rationem, nisi voluntas posset eius affectus cohibere, multa mala nolentes patraremus: quod est falsum.

Confirmatur ex eo quod appetitus non fertur in incognitum: sed voluntas potest auertere imaginationem ab obiecto, vt supra ostensum est: ergo potest impedire actus appetitus sensitivi, qui cognitionem sensitivam sequitur,

81. R<sup>c</sup>tè ergo concludit sanctus Thomas loco citato primæ partis, appetitum sensituum obedire superiori parti animæ, in qua est ratio & voluntas, dupliciter, neimpe quò ad rationem, & quò ad voluntatem.

Rationi quidem obedit quò ad suos actus. Nam in aliis animalibus mouetur à potentia estimativa, sicut ovis estimans lupum inimicum, timet. In homine autem mouetur à cogitativa, quæ est collatua rationum particularium, vt explicatum est lib. 3. de anima, q. 7. n. 94. quæ quidem rationes particulares concluduntur ex propositionibus vniuersalibus ad intellectum pertinentibus. Vnde utendo quibusdam considerationibus vniuersalibus mitigatur ira aut timor, &c. vel etiam excitatur. Quapropter cum ratio particularis, seu cogitativa dirigatur, & mouetur secundum rationem vniuersalem seu intellectuam, constat appetitum sensituum, qui cogitatiuam sequitur in homine, esse rationi intellectuæ subiectum, & in suis actibus illi obediens.

82. Voluntati vero etiam subiaceat appetitus sensitius, inquit sanctus Doctor, quantum ad executionem, quæ sit per vim motinam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupisibilis & irascibilis sequitur motus, sicut ovis timens lupum statim fugit, quia non est in eis superior appetitus qui repugnat. Sed homo non statim mouetur secundum appetitum irascibilem & concupisibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentius motu ordinatus, secundum mouens non mouet nisi virtute primi mouentis. Vnde appetitus inferior non sufficit mouere nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit in tertio de anima textu 57. quod appetitus superior mouet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem. De h. c tamen ratione agemus numero 96.

83. Secunda pars conclusionis, quod tale imperium rationis in appetitum, sit tantum politicum, probatur ex loco citato diui Pauli ad Romanos 7. 23. video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mea. Hæc enim repugnantia satis ostendit, voluntatem non imperare appetitu despoticè, vt dominus, seruo, sed quasi politice, cum sçpē eius mandatis tenitatur, vt experientia notum est. Vnde Aristoteles primo Politicorum, capite mihi s. ait: *animus in corpore imperium herile obtinet: mens autem in appetitu, ciuale & regium.*

84. Dixi, quasi politice, quia non est libertas in appetitu sensitivo ad obediendum, vel non obediendum voluntati, sicut inest ciuibus ad obediendum gubernatori: sed dicitur tamen obedere politice, quia tenüre potest, non ab innata libertate, sed quia sequitur cognitionem ensis interpi, quæ aliquando adeo efficax est vt voluntas eam cohæ-

bete non possit, nisi ægide admodum. Præter quam quod etiam affectus appetitus sensitui pendent ex organi dispositione, propter quam aliqui sunt proclives ad iram, alii ad melancholiam, alii ad timorem &c. Vnde alterationes physicæ præueniunt actum appetitus, ac proinde naturaliter excitant in eo subitas passiones, quæ præueniunt rationem, & præter imperium voluntatis fiunt, ut rectè docet sanctus Thomas i. 2. q. 17. a. 7. Vbi etiam ad 2. aduerit, qualitates huiusmodi, quæ afficiunt organum appetitus, esse plerumque consequentes ad actus illius, nec posse tam facilè quiescere, ut cum ex ira aliquis incalescit, & istas esse rationis imperio subiectas, non vero quæ antecedunt, & proueniunt ex naturali complexione.

---

## SECTIO SEXTA.

*An ḡ quomodo voluntas moueat cæteras animæ potentias, & corporis membra.*

85. **D**icendum est primò voluntatem mouere sensus externos tantum remotè, quatenus potest eos applicare eorumdem objectis. Ratio manifesta est. Objecto enim præsente, & organo sensus rectè disposito elicetur necessariò visio ab oculo, auditio ab auditu, &c. etiam si voluntas repugnet: ideoque tales actiones sensitivæ non subiacent directè imperio rationis, sive voluntatis, nisi quatenus ipsa potest sensus objectis propriis applicare, vel ab eis remouere, beneficio potentiarum moris, vel etiam claudendo oculos, obturando aures, &c.

86. Dicendum est secundò actus potentiarum vegetatiuorum non subesse etiam motioni, & imperio voluntatis directè & per se, sed tantum indirectè, & per accidens. Est diu Thomæ vbi supra numero 76. Ratio est, quia præsente verbi gratia alimento in stomacho, virtus nutritiva, & concocta necessariò agit, non quia voluntas vult, sed quia dispositiones ad agendum necessarias habet.

Quia vero actiones quæ præcedunt illos actus vegetatiuos, subsunt potentia voluntatis, putat comedere & bibere, ideo per applicationem vel subtractionem alimenti, actus illi possunt impediri, vel excitari: & ita indirectè tantum, & per accidens subsunt voluntatis impe-

rio: ideoque non reperitur in illis meritum vel demeritum laus vel vituperium. Non inde tamen inferendum est actus temperantiae non esse actus virtutis, quia huiusmodi virtus est in appetitu, & consistit in moderandis delectationibus cibi & potus, &c. eisque utendo ut oportet; sicut virtus opposita in non utendo sicut oportet: atque ita subsunt voluntatis motioni, & regulis rationis.

Alia etiam ratione possunt huiusmodi actus ad voluntatem referri, & ab ea dependere, quatenus nimur ipsa potest applicare sensus internos & externos, & consequenter intellectum contemplationi vehementi alicuius obiecti. Tunc enim spiritus concoctioni inseruentes ad cerebrum concurrant ut imaginationi inseruant & ita nutritio debilitatur ex eorum defectu.

87. Rationem à priori cur actus istarum potentiarum non subsint directè motioni voluntatis & rationis imperio, sicut actus potentiarum sensituarum, tradit sanctus Thomas 1. 2. q. 17. a. 8. & 9. quia videlicet potentiae sensitivæ, cuiusmodi est appetitus animalis, sequuntur apprehensionem, seu formam apprehensam: apprehensio autem est quælam imperfecta rationis participatio, quæ ideo illi subordinatur. Vnde vites illæ possunt à ratione dirigi, & imperari. At vires vegetatiæ procedunt ex appetitu naturali, seu sequuntur formam naturalem, non autem apprehensionem, ideoque merè naturaliter agunt, nec subsunt rationi, quia hæc non habet directum dominium suprà naturam.

88. Dicendum est tertio voluntatem mouere despoticè & ad nutum externa corporis membra, & consequenter facultatem motricem, quæ in eis motum localem exequitur. Patet ex Augustino 8. confessionum, c. 9. tomo 1. imperat animus ut moveatur manus, & tanta est facilitas ut vix à seruicio discernatur imperium. Hæc autem facilitas indicat dominium despoticum, quod resistantiam non reperit in obedierte.

Vnde ipsa experientia conclusionem hanc euidenter astruit. Nam ad nutum voluntatis absqueulla repugnantia, manus, pedes, caput mouemus, sublatis impedimentis, immo etiam repugnante sensitivo appetitu. Nam sancti Martyres membra acerbissimis cruciatibus offerebant contraria propriam appetitus sensitivi inclinationem. Et ita quamvis ipse appetat ut quiescat corpus atque se deat, mouebitur tamen voluntate imperante, & propria appetitus inclinatio superiori rationis, & voluntatis inclinationi submittetur.

Quamuis enim membra virique appetitui subiecta sint, quia ta-

men opera naturæ, rectè ordinata sunt, idèò appetitus inferior cedet superiori, & membra sequuntur motionem voluntatis potius quam appetitus sensitivus. Simili quippe ratione aqua sursum ascendit ad vitandum vacuum, ut sequatur inclinationem naturæ universalis contrà inclinationem particularem: & in moralibus subditis obedienti superioribus prælatoris, etiam contra præcepta prælatorum inferiorum.

89. Dices: potentia loco motiva non est realiter distincta ab appetitu sensitivo, ut latè ostensum est libro 3. de anima, q. 8. à numero 64. sed voluntas non habet dominium despoticum in appetitu sensitivum, ut diximus numero 83. sed tantum regale, seu civile: non potest ergo externa membra mouere ad nutum, & imperio herili.

Piæterea: quamvis prædicta potentia esset realiter distincta ab appetitu, ut citato loco de anima sustinuimus: tamen voluntas non mouet membra externa nisi mediante appetitu, & dependenter ab illo: ergo, ipso reuente, non potest illa mouere, aut saltem non mouet despoticè, sed tantum eo modo, quo a petitum ipsum.

90. Respondeo ad primum, supposuit illa identitate appetitus, & potentia loco motiuæ, duplicum assignandum esse actum appetiti sensitivo; alterum, quo fertur in obiectum sibi conueniens, & dicitur appetitio: alterum, quo mouet, & dicitur motio: Ita ut pri-mus recipiatur in ipso appetitu: secundus vero in membris, quæ mo-tu locali mouentur, seu quæ ad aliquid agendum applicantur.

In primo igitur actu obedit appetitus voluntati tantum politicè, & ciuiliter: in secundo verò despoticè, & ad nutum, nisi re ipsa repug-net primo actu, seu appetitioni boni conuenientis: quia tunc, per ipsam appetitionem boni propositi, aut fugam mali imminentis, aliquà ratione illi resistere poterit.

91. Ideò autem appetitus obedit rationi tantum politicè, membra verò despoticè: quia appetitus sensitivus non tantum mouetur ab estimatiua in brutis, & à cogitatiua in homine, quam ratio universalis dirigit, ut explicatum est ex diuo Thoma numero 80. & sequentiis; sed etiam ab imaginatiua, & sensu, inquit sanctus Doctor loco ibi citato ad 2. & ita habet aliquem motum sibi proprium, con-frequentem ad lumen sensus & imaginationis, quod est diuersum à lumine rationis. Vnde experimur, inquit, irascibilem vel concupisci-bilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel tristis, quod ratio præcipit.

At verò membra externa non habent motum sibi proprium, aut facultatem, quæ sit sui iuris, sed tamquam principia, & mera instrumenta ab ipsa natura constituta sunt ut ad nutum rationi, & voluntati obediant quod ad motum localem, impedimentis sublatis. Et hoc idem valet etiam si appetitus distinctus sit à potentia motrice.

92. Ad secundum respondeo duplicem esse circà hoc sententiam, alteram negatiuam, nempe voluntatem non mouere membra corporis nisi mediante appetitu sensitivo: alteram affirmatiuam, quod scilicet illa moueat immediate suo imperio, absque illa appetitus ope, qua sit saltem necessaria.

Prima videtur esse sancti Thomæ I. p. q. 80 a. 2. ad 3. his verbis: dicendum quod sicut dicitur in 3. de anima, textu 57. & 58. opinio universalis non mouet nisi mediante particulari: & similiter appetitus superior mouet mediante inferiori.

Ex quo videtur sequi, hunc ordinem seruari debere, ut sicut secundum mouens non mouet nisi virtute primi, ita primum non moueat nisi mediante secundo: quia communis ordo naturæ est ut infima à summis per media moueantur. Et ita cùm primum mouens in homine sit voluntas, secundum appetitus, tertium virtus loco motiva, membris insidens, voluntas non poterit membra externa mouere, nisi medio appetitu. Quapropter licet appetitus resistat voluntati quantum ad prosecutionem boni, & fugam mali; tamen quantum attinet ad iuuandum suo modo motum localem, nullo modo resistit, ut dictum est numero 90. Et ita soluta manet prædicta probatio.

93. Secunda sententia afferit, appetitum superiorem, seu voluntatem, posse mouere corpus independenter ab appetitu sensitivo. Et hoc videtur euidens ex ratione allata numero 88. quia voluntas imperat sèpè membra moueri contra inclinationem appetitus sensitivi, ut cùm Martyres membra tortoribus dilanianda, & abscondenda offerebant: quod sine dubio appetitus sensitivus refugiebat.

Deinde: quidquid appetimus voluntate, non potest appeti ab inferiori appetitu, cùm multa velimus, quæ sunt supra ordinem appetibilium per appetitum sensitivum. Non ergo tunc mouetur à voluntate ad illa appetenda: & sic voluntas fertur immediate, & sine ope appetitus, in illa.

Tertiò: potentia loco motiva conuenit intellectivo puro, ut patet in Angelis secundum multos: & ut credimus de corporibus cœlestibus si sint animata, inquit Caietanus q. 80. citata, absque illa cooperatione appetitus sensitivi, quo carent. Quidni ergo poterit conuenire composite ex intellectivo; & sensitivo, nempe homini. Vnde rectè concludit Caietanus ibi: nullam rationem ex pro priis cogentem ad hoc vi-

deo, quod superior appetitus moueat semper mediante inferiori. Ex quibus adhuc clarius soluta manet eadem probatio.

94. Ad auctoritatem vero diuini Thomae patet solutio ex ipso textu bene inspecto. Nam de parte apprehensiva pronunciatur negatiue, quod ratio universalis non mouet nisi mediante particulari: de parte vero appetitiva ponitur affirmatiue: *appetitus superior mouet mediante inferiori*: quasi diceretur, hoc esse verum aliquando, aut ut in pluribus, non tamen semper, ut in parte apprehensiva, in qua oportet intellectum speculari phantasmata, dum intelligit, & consequenter sensum tunc esse in actu: sed non oportet ut quidquid voluntate appetimus, etiam appetitu sensitivo prosequamur, ut dictum iam est.

95. Si quis tamen vellet afferere absolutem appetitum superiore non mouere, nisi mediante inferiori, posset respondere ad primam rationem in oppositum, quod iam sèpè diximus, appetitum sensitivum repugnare voluntati in prosecutione boni, & fuga mali, sed non in iuuando motu locali.

Ad secundam rationem dicendum est, non esse opus ut appetitus sensitivus appetat quidquid appetit rationalis, sed sufficere, quod fertur in aliquid ordinatum ad id quod rationalis intendit, putà ad locum, ad quem voluntas mouet, ut intentum assequatur: respectu enim talis motus debet obedire sensus ipsi rationi.

Ad tertiam, sive illud verum sit quod de Angelis & cœlis dicitur, sine non, neganda est paritas: quia in illis non est stabilita à natura subordinatio inter duos appetitus, sicut in homine, in quo non debent suprema mouere infima nisi per media.

96. Quæres, utrum appetitus sensitivus possit mouere corpus independenter à voluntate; videtur enim rationabile, quod non possit, cum voluntas hoc nequeat sine appetitu. Et ita sentit diuus Thomas I. p. q. 81. a. 3. his verbis, quæ attulimus numero 82. homo non statim mouetur, inquit, secundum appetitum irascibilem, & concupisibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentius ordinatis, secundum mouens non mouet, nisi virtute prima mouentis. Vnde appetitus inferior non sufficit mouere, nisi appetitus superior consentiat.

Et hoc idem experientia confirmat, quâ fatemur nostros motus locales, seu de uno ad alium locum translationem voluntariam esse.

97. Opposita nihilominus sententia multis arridet, & probatur primum, quia in brutis appetitus sufficit ad causandum motum: ergo sufficit quoque in homine absque voluntate, quia non est in eo deterioris conditionis.

Secundò:

Secundò : non videtur probabile , voluntatem in pueris ante usum rationis , impellere appetitum , quo multa appetunt sicut alia animalia.

Tertiò : cum quis naturā biliosus , ex subita appetitione vindictæ , manum mouet ad inferendam iniuriam , non est opus dicere , motum illum prouenire à voluntate , etiam indeliberata. Idemque patet in subitis membrorum motibus , qui absque illa intellectus aduertentia fieri videntur , ut oculorum nictatio , fricatio barbae , &c.

Denique : sèpè appetitus mouet contrà voluntatem , vt patet in incontinentie , in quo vetante superiori ratione multa contrà bonum voluntatis contingunt,

98. Ad hæc ita responderet Caietanus ad locum citatum diui Thomæ: id quod dicitur in littera verissimum videatur , sed intelligendum est cum grano salis , scilicet deductis impedimentis , & de consensu voluntatis qualitercumque scilicet explicite vel implicite ; expressè , vel interpretatiue , &c. Quod enim in homine solus sensitius appetitus moueat , ex impedimento superioris partis prouenit , vt in pueris , & amentibus patet.

Quod autem subiectio hac non deroget dignitati naturæ sensitiva in homine ex eo patet , quod nobilis est tam alia opera qualia sunt motus humani efficere subditum , quam usus pralatum. Quemadmodum enim non dubitamus in causa scilicet quod ad dignitatem sensitiva naturæ pertinet , quod coniuncta est rationalis , per quod perdere caput , quod tamen in brutis habet : ita non est dubitandum de effectu scilicet quod ad eiusdem spectat nobilitatem quod moueat subdita intellectivo appetitui. Nobilitas enim & elevatur universaliter inferius ex coniunctione ad superius quamvis subdit . ut patet etiam tam in moralibus quam ciuilibus. Nobilis enim operantur virtutes ut obedientes charitatis , quam sole : & nobilis est assistere regi , quam regere villam.

99. Neque obstat , quod in brutis solus appetitus sensitius moueat ; quia , ut diximus in fine numeri 95. non est data à natura talis subordinatio appetituum in brutis , cùm solum habeant sensituum. Vnde sanctus Thomas huic instantiæ occurrit ibidem , ut videre licet numero 82. Et per hoc patet ad tres priores rationes. Nam in subitis motibus superior ratio est quadammodo impedita. Vnde supradicta subordinatio seruabitur in motibus , qui deliberatè fiunt , & homini ut homo est , conueniunt. Hi enim repugnante voluntate fieri nequeunt : quod ad alios verò sufficit ut ipsa se negatiue habeat.

Ex quo patet solutio ad ultimam de incontinentie. Eius enim appetitus renitentem voluntatem primò inclinando vincit , & consentiente illâ , motum efficit. Vnde quamvis sèpè contrà bonum voluntatis moueat , non tamen absque eius consensu , & influxu.

## SECTIO SEPTIMA.

*Vtrum voluntas seipsam moueat præsertim in prima volitione finis.*

100. **D**icendum est primò voluntatem seipsam mouere quò ad exercitium. Ità sanctus Thomas i. 2. q. 9 a. 3. Scotus in i. dist. 3. q. 7. numero 39. & dist. 7. numero 5. & distinct. 8. q. 5. numero 23. Aliisque communiter.

Probatur primò : quia ut diximus suprà numero 1. huius quæstionis, vnum mouere aliud quò ad exercitium, est reducere illud de potentia agendi ad ipsum actum, siue operationem : sed voluntas sic seipsam reducit de potentia agendi ad ipsam actionem : ergo mouet seipsam quò ad exercitium. Minor ostenditur ex eo quòd voluntas non esset libera si non esset domina sui actus, & in eius potestate non esset velle & non velle, vt fusè ostensum est totâ quæstione secundâ, præsertim numero 22. & 66. si autem non haberet in sua potestate mouere seipsam ad volendum, non haberet in potestate velle & non velle, ut patet.

101. Probatur secundò : quia ut diximus suprà, numero 76. ex sancto Thoma, voluntas respicit bonum & finem in communi tamquam proprium obiectum : finis autem se habet in appetibiliibus eo modo, quo principium in intelligibiliibus, ex communi axiomate: sed intellectu per hoc quòd principia cognoscit, mouet se ad cognitionem conclusionum : ergo similiter voluntas per hoc quòd vult finem, seipsam mouet ad volendum ea quæ tendunt ad finem. Et sanè experientiâ ipsâ quotidiana hoc in nobis sentimus, & ità ubique docet sanctus Thomas, loco præsertim citato : & q. 6. de malo, articulo vnicō. Lege lib. 2. Physic. q. 7. à numero 230.

102. Qùd ad secundam sectionis partem, vtrum voluntas seipsam moueat in prima volitione finis, aduertere oportet, duobus modis posse intelligi, quòd voluntas se moueat tendendo in finem ; primo quidem eliciendo actum tendentem in finem formaliter ut finem ex directione rationis attingentis illum sub formalitate finis, nullo alio actu præsupposito, quo voluntas se applicet ad talem finis volitionem. Secundo verò non solum eliciendo talem volitionem, sed applicando se ad illam per priorem actum ex consilio & deliberatione rationis procedentem.

Primo modo voluntas non elicit actum illum ut propter finē agens, sed ut ad finem tendens: secundo verò modo ut agens propter finem. Et quamvis in actu elicto primo modo, possit dici agere liberè, si illum eliciat cum indifferentia, & non necessariò, non tamen dici tur agere deliberatè, quia ad istud requiritur, ut voluntas ex aliquo priori actu se reducat ad alium, mediante consilio, & deliberatione rationis, ad quæ mouet ipsum intellectum virtute primi illius actus. Pro quo lege quæ diximus lib. 2. Phys. q. 7. numero 66. & 67.

103. Aduertere oportet secundò, quæstionem posse procedere de volitione finis, absolute omnium prima, quam scilicet homo elicit initio usus rationis: vel tantum primâ secundum quid & respectu alicuius particularis propositi, seu negotij: quam scilicet aliquis primò habet dum negotium aliquod aggreditur: putà mercaturam, nauigationem, bellum, &c. siue talis volitio seu intentio finis supponat alios actus priores, cum quibus aliquam connexionem habet, saltem virtualiter, siue nullum supponat, à quo saltem virtualiter dependeat, aut cum quo aliquâ ratione connexionem habeat. His prænotatis.

104. Dicendum est secundò, ad mentem Thomistarum, voluntatem non mouere se ad primam intentionem finis, quam elicit initio primi momenti, quo usum rationis attigit, quodque dicitur esse initium vitæ moralis, sed à Deo optimo maximo ad illam moueri ut speciali motore, & prouisore, supplente defectum prioris actus sine quo voluntas non potest dici se applicare: ut iam explicatum est.

Probatur primò auctoritate diuini Thomæ 1. 2. q. 9. a. 4. his verbis: *necesse est ponere, quod in primum actum voluntatis, voluntas procedat ex instinctu alicuius exterioris mouentis, ut Aristoteles concludit in quodam capite Ethica Eudimica: scilicet libro 7. c. 18. Item q. 17. a. 5. ad 3. sic ait: dicendum, quod cum imperium sit actus rationis. ille actus imperatur, qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus, ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ aut superioris causa, ut supra dictum est: & ideo non oportet quod in infinitum procedatur.*

105. Probatur secundò ratione eiusdem sancti Doctoris in articulo illo 4: quia cum efficiens aliquid agit, debet esse in actu respectu eius, quod agit: est enim communis conceptus causæ agentis, ut sit in actu dum agit: sed voluntas non est in actu respectu primæ volitionis, cum hæc nullam aliam præsupponat, per quam in actu constituantur, seu transeat de potentia in actum: ergo debet moueri ad illam ab aliquo exteriori principio, quod sit in actu, cuiusmodi est prima causa.

Probatur tertio: eodem modo se habet voluntas respectu primæ

intentionis finis, quo intellectus respectu primæ cognitionis primorum principiorum: quia, ut dicebamus numero 101, sicut se habet finis in appetibiliis, ita principium in intelligibiliis, & viceversa. Sed intellectus non mouet se ad cognitionem prætorum principiorum, alioquin hæc non esset prima cognitio, sed aliam præsupponeret, per quam ad istam se moueret: ergo neque voluntas mouet se ad primam intentionem finis: sed *vix*que potentia mouetur ad suam primam huiusmodi operationem ab instinctu naturæ, seu ab ipso eius auctore: Tum vero quælibet se mouet ex illa operatione; intellectus quidem ad cognitionem conclusionum, voluntas vero ad volitionem mediiorum.

106. Dicendum est tertio voluntatem quoque moueri specialiter à Deo in prima volitione alicuius fios particularis, de quo anteā non cogitauerat, & cui non præsupponitur deliberatio aliqua, aut consilium aut alijs actus connexionem aliquam habens cum illa. Ita quoque Thomistæ.

Probatur primò auctoritate sancti Thomæ articulo quarto citato. Ibi enim non loquitur tantum de volitione finis simpliciter prima, sed etiam de prima respectu alicuius particularis propositi, putâ cùm quis incipit velle sanari: sic enim ait: manifestum est quod voluntas incipit velle aliquid cùm hoc prius non velleret. Necesse est ergo quod ab aliquo moueat se ad volendum... cùm enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, & per talem cogitationem peruenit ad hoc quod potest sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu volunt, necesse est quod inciperet velle sanari ab aliquo mouente: & si quidem ipsa moueret se ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposta: hoc autem non est procedere in infinitum. Vnde concludit hoc prouenire ex instinctu.

107. Probatur secundò: quia talis volitus est sxpè supernaturalis ut cùm quis excitatur subito ad aliquod bonum opus, præsertim si anteā malum intendebat, ut cùm Paulus fuit conversus ad Christum, dum Christianos persequebatur. Tunc enim voluntas se habet ut motus, Deus autem ut mouens, inquit sanctus Thomas 1. 2. q. IIII. a. 2. Vnde operatio non attribuitur tunc mobili sed mouenti, & gratia illa dicitur operans: in illa autem operatione, in qua voluntas mouetur & mouet, operatio attribuitur & Deo & voluntati, & gratia dicitur cooperans. Vnde necesse est quod illæ prima intentio proueniat à Deo mouente, quia cùm excedat vires naturales, non potest tribui voluntati.

108. Potest etiam contingere, ut aliquid subito menti occurrat in cibis naturalibus, de quo numquam anteā cogitauerat, nec illud

præcesserat aliquis actus cum quo aliquam connexionem aut formalem aut virtualem haberet. Et si hoc quidem in bonis numeratur, non bonæ fortunæ tribui debet, vt ab Ethniciis siebat, sed Diuinæ prouidentiæ, & bonitati, cuius est speciali aliquà ratione creaturæ intellectuali prouidere. Quomodo intelligitur illud quod habetur 1 bro i. Machabæorum c. 4. versu 45 quando hærebant quid de altari profanato facerent: *incidit illis consilium bonum ut destruerent illud: & alia similia.*

109. Dicendum est quartò, non esse opus voluntatem moueri specialiter à Deo in intentione, & inceptione cuiuscumque negotii non simpliciter prima, sed supponente aliquem actum habentem aliquam connexionem cum tali negotio, aut aliquo modo ad illud pertinentem.

Ratio est primò, quia in tali intentione finis alicuius particularis, & inchoatione talis negotij, potest homo peccare: ac proinde non potest talis intentio, vtpote tendens in aliquod malum, refundi in Deum tamquam in auctorem, & causam specialem. Nam propter hoc negat sanctus Thomas 1. p. q. 63. a. 5. Angelos potuisse peccare in primo instanti suæ creationis.

Secundò: nihil vetat, quin voluntas possit mouere se & applicare tali intentioni, & negotio per actus præcedentes, ad huiusmodi negotiorum pertinentes, putè per affectum proprij commodi, aut boni delectabilis, &c. Et si quidem tendat ad aliquod malum, potest hoc oriri ex instigatione dæmonis, qui species & phantasmatæ misceat & offerat intellectui, vnde voluntas prauam aliquam inclinationem concipiatur, impellente etiam appetitu sensitivo in bonum delectabile; ex qua inclinatione & affectu moueat se voluntas in aliquem finem, quem numquam anteà appetiit.

110. Objicies: si prima huius conclusionis ratio valeat, quòd scilicet Deus non applicet, & specialiter moueat voluntatem in intentione finis particularis, quia potest voluntas in illa peccare: sequitur etiam quòd non moueat hominem ad primam intentionem finis, quam elicit in primo instanti usus rationis: nam in illo primo instanti potest homo peccare, vt constat ex diuo Thoma 1. 2. q. 89. a. 6. & in 2. sent. d. 28. articulo 3. ad 5. & in 4. dist. 45. q. 1. a. 3. ad 6. Item q. 24. de veritate, a. 12. ad 2. & alibi.

In his enim locis docet non posse aliquem adultum esse in solo peccato originali: *quia statim, inquit in ultimo loco, cùm usum liberi arbitrij acceperit, si se ad gratiam preparauerit, gratiam habebit, alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale.* Et loco citato primæ secundæ: *primum quod tunc homini cogitandum occurrit,*

*est deliberare de se ipso: & siquidem se ipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati: si vero non ordinet se ipsum ad debitum finem secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est.*

111. Respondetur, hominem non attingere vius rationis, de quo est quaestio, in instanti: dicit enim sanctus Doctor primum, quod tunc homini cogitandum occurrit esse *deliberare de se ipso*: Ad hoc autem requiritur aliquis discursus procedens ab aliqua cognitione communii, aut obscura ad distinctam. Vnde in primo instanti initiativo vius rationis, applicatur a Deo ad primam intentionem finis, & rectum dictamen rationis, in quo non potest peccare nec homo nec Angelus. Deinde in alio instanti voluntas eius constituta in actu per talen intentionem, potest adhibere consilium & deliberationem, se applicare ad bonum vel malum, & sic peccare. Vnde nihil inde concluditur contraria precedentem doctrinam.

112. Si quis autem oppositae sententiae adhaerere voluerit, asserendo voluntatem mouere se ad primam intentionem finis, & ad quemcumque actum liberum, dicet ad hoc sufficere propriam ipsius libertatem, per cognitionem intellectus directam: & voluntatem ad hoc esse sufficienter in actu virtuali per vim propriam agendi, quam habet semper in se, & per propriam inclinationem in bonum, & finem ultimum, sibi a natura inditam. Quamvis intellectus non sit hoc modo in actu ex sua propria natura, sed indigeat similitudine & specie obiecti, ut sic possit ex ire in actum secundum. Ita colligere licet ex sancto Thoma, 1. p. q. 27. a. 4. vbi sic ait: *hac est differentia inter intellectum & voluntatem, quod intellectus sit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem sit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo volunti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem voluntatis.*

113. Quia vero talis inclinatio tribuitur illi ab auctore Deo in ipso creationis instanti, potest dici quod Deus illam applicet ad voluntatem finis & boni in communi; tum deinde ipsa moueat se, & applicet ad voluntatem cuiuscumque boni & finis particularis. ut explicuimus multoties lib. 2. Physicorum, q. 7. praesertim numero 66. 99. 224. & sequentibus. Vnde forte est tantum disputatio de nomine, quatenus alij dicunt voluntatem propriè mouere se in omni actu libero: Alij autem, nempe Thomistæ vocant telem motionem impropiam, & latè sumptam, nisi supponat aliquem priorem actu quo constituantur in actu, & applicet intellectum ad consiliandum, & deliberandum. Lege librum tertium de cœlo, q. 4. à numero 64. *utrum grazia & lenia dici debant moneri a generante, vel à seipso,*

## SECTIO OCTAVA.

*Vtrum voluntas moueat alias potentias & membra corporis physicè, vel tantùm moraliter.*

114. Prima circà quæstionem præsentem sententia est, voluntate mouere alias potentias tantùm moraliter, ratione connexionis, & sympathiæ, propter quam aliquæ potentiarum in eadem anima radicataæ, & coniunctæ, atque alicui, aut aliquibus superioribus subordinataæ, operari non possunt, nisi aliæ operentur, aut saltem non adeò intensè, & perfectè, quādum supetiores, quibus subordinantur, simul agunt, aut earum operationibus annuunt. Et quia talis subordinatio, colligatio, & sympathia nihil physicum, & reale ponit in potentia, quæ moueri dicitur, idèo talis motio dicitur moralis, & non physica. Ità Conimbricenses lib. 7. Physicorum capite 2. q. 1. a. 7. Vasquez 1. 2. disputatione 34. c. 3 Ledesma libro de auxiliis q. vnicâ, articulo 3. pagina 82. licet pagina 152. oppositum teneat tamquam probabilius. Alique non pauci, etiam ex Thomistis.

115. Idem docuit Scotus in 2. dist. 42. q. 4. in exemplaribus cauelli, numero 10 & 11 §. respondendo ergo, propositione 3. quæ sic habet: *tertia propositio est, quod voluntate complacente intellectioni, intellectus firmatur, & intenditur: ipsa autem non complacente vel nolente, infirmatur, & remittitur.* Et hoc declaratur sic: agens quod est diuersarum operationum & actionum si circà unum & idem agit, fortius agit & perfectius, quādum si simul agat circà disparata, virtus enim unita fortior est & perfectior. Igitur si anima secundum omnes suas potentias agit circà idem, fortius & perfectius agit quam si circa diuersa secundum diuersas potentias ageret: & ideo si voluntas operatur circà idem circa quod intellectus, confirmatur intellectus in actione sua, & bac est ratio propter quid Quod verò ita sit patet per experientiam certam sicut quilibet potest experiri in se.

Praterea: agens inferius, perfectius agit concurrente agente superiori, licet non necessariò requisito: sed voluntas est agens superiorius respectu intellectus, licet non requiratur necessariò ad actionem intellectus: ergo &c.

Et in responsione ad primum: voluntate complacente in aliqua intellectione, confirmat illam, & intendit. Illa igitur quæ fuit remissa, &

*imperfecta, si per istam complacentiam perfecta, & intensa. Et in responsione ad 3. Ipsa eadem causa concurrente cum superiori, vel habente ordinem essentialiē circa illud, circa quod agit ipsa, perfectius agit: propter quem ordinem nata sunt ista potentia se inuicem impedire cum circa diuersa operantur, ideo circa idem se intendunt, & tunc sequitur operatio intensior, & perfectior.*

116. Hæc omnia retuli, vt possit lector de eius mente ferre sententiam. Etenim videntur omnia sonare realem & physicum influxum: quia non apparet vnde prouenire possit maior intensio, & perfectio in operatione vnius potentiae, ex operatione alterius circa idem, nisi accedat maior vis in priori potentia ex cooperatione alterius.

Isti tamen interpretationi videtur repugnare quod addit in fine numeri 12. *Aliter posset dicere, inquit, quod voluntas habeat immediatam actionem super intellectum: sed tamen hoc est difficultius. Ad quod nihilominus posset responderi, Scotum non admittere quidem actionem in ipsam potentiam immediate, quasi ipsam impellendo, aut roborando, aut mouendo, sicut sit in promotione physica Thomistarum, sed tamen admittere concursum simultaneum ipsius voluntatis cum aliis potentiis sibi subordinatis ut sentiunt Conimbricenses in libris Ethicorum, disput. 4. q. 3. a. 1. ita ut ex voluntate & potentia, cum qua voluntas concurrit, fiat una integra causa, à qua una eademque actio manet, & voluntas habeat rationem causæ vniuersalioris, eodem prorsus modo, quo de concursu causæ primæ cum secundis locuti sumus in Physicis.*

Et iste sensus potest confirmari ex his quæ ex eodem Doctore subtili retulimus libro 2. Phys. q. 7. numero 49. & sequentibus: ac proinde non mihi satis constat utrum Scotus solam sympathiam inter huiusmodi potentias in agendo admiserit, an etiam concursum istum physicum: quod Scottis relinquo decernendum, in quorum gratiam ista præmisi.

• 117. Secunda sententia est valde communis inter Thomistas, præsertim recentiores, quod scilicet voluntas mouendo alias potentias ad earum operationes, aliquid reale & physicum in illis imprimat, quo eas applicet & moueat ad earundem actus, siue illud sit motio virtuosa, siue qualitas per modum fluentis & transeuntis, sicut loquuntur de promotione physica, ratione cuius ipsæ operentur tamquam illi subordinatae. Et hoc vocatur à sancto Thoma i. 2. q. 56. a. 2. aliquid per modum diffusionis vel dispositionis: *una virtus*, inquit pertinere potest ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter, & se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia monetur ab alia, & secundum quod una sentia accipit ab alia:

Ità Caietanus 2. 2. q. 23. a. 8. ubi sic ait: non solum charitas informat effectiæ, quia imperat, & ordinat: hoc enim commune est omni imperanti, & ordinanti, sed &c. Et q. 81. a. 4. docet, orationem, quamvis sit actus intellectus, elici à religione, quæ est in voluntate. Ità etiam sustinet Ioannes à sancto Thoma in tractatu de anima, q. 12. a. 6. & alij quos citat. Vtraque sententia probabilis est, & quantum utriusque argumenta valeant, ex sequentibus constabit.

---

## PRIMA PARS SECTIONIS.

*Voluntatem non mouere Physicè alias potentias.*

118. Robatur prima sententia ratione à priori hoc modo: quando aliqua causa secunda, secundum id, quod in se habet, est sufficiens causa alicuius effectus secundum totam rationem illius, frustrà ei coniungitur alia causa secunda efficiens: sed omnes potentia & absque voluntate sunt ex se secundum id quod in se habent, sufficientes ad producendos suos actus secundum totam rationem illorum: ergo frustrà adiungitur eis voluntas ad influendum physicè in earum effectus.

Maior videtur per se nota. Minor autem est evidens: quia in intellectione, v. g. nihil assignari potest, cui integrè non respondeat ipse intellectus informatus specie intelligibili. Neque aliquid appareat in motu locali, aut in actibus aliarum potentiarum, cui in ipsa potentia non respondeat sufficiens & integrum principium efficiens: frustrà ergo diceretur voluntas concurrere, aut aliquid physicum in illis producere ad hoc vt tales suos actus eliciant, cum ex propriis id omnino præstare possint.

119. Neque obstat quod aliquæ operari non possint renuente voluntate: nam etiam sensus externi operari nequeunt nisi interiores attendant: unde in furore belli sèpe non sentiuntur vulnera, quia sensus interior ad alia distrahitur: & tamen nihil reale influit in sensus externos. Item intellectus non potest operari sine sensibus internis, vt patet in somnis: immò & in vigilia si ipsi non attendant: & tamen nihil reale producunt in intellectu. Ergo simili modo, licet potentiae voluntati subordinatae non possint operari ipsa renuente, non sequitur quod in eas physicè influat, sed tantum quod eius dominio subiectæ sint tamquam reginæ, quæ eas mouet metaphoricè, & morali-

ter suo imperio propter sympathiam, & connexionem quam habent cum illa.

120. Respondeo ad primum ex dictis numero 15. quod licet aliæ potentiaz possint absolute producere suas operationes absque concurso voluntatis, ita ut nihil in effectu appareat, secundum substantiam spectato, quod non continetur in sua propria potentia: tamen in eo reperitur perfectio aliqua, & intensio ex cooperatione voluntatis, & dependenter ab eius influxu, quæ non illi conueniret, voluntate non complacente, & ad aliquid occupata. Ac proinde cum illa intensio sit aliquid reale physicum, debet provenire ab influxu reali, & physico, & non tantum ex motione morali & metaphorica.

Neque valent refutationes quas adhibet Vasquez contra doctrinam illam Scoti, cum experientia doceat, talem intensionem & perfectiōnem advenire operationibus aliarum potentiarum ex concursu illo voluntatis. Cunque Scotus præsertim loquatur de potentias appetitivis, & cognoscitivis, Vasquez vim facit solum in potentias animæ vegetantis, quamvis & in quibusdam illarum experientia illa valeat.

121. Secundò ad mentem Thomistarum dico alias potentias secundù n̄ id quod in se habent, esse sufficiētes ad producendos suos actus modò eis applicentur à voluntate, quæ est primum mouens quod ad exercitium. Ad hanc autem applicationem non sufficit illa sympathia & connexio, alioquin essent semper applicata, quod constat esse falsum: ergo requiritur aliqua motio & influxus physicus.

Præterea: in operationibus aliarum potentiarum, quatenus à voluntate imperantur, reperitur aliqua ratio liberi participatiæ: & ita possunt sub ea ratione physicè pendere à voluntate: siue ratio illa liberi sit denominatio tantum extrinseca, siue relatio & habitudo realis, siue quippiam aliud, de quo actum est q. 2. huius libri à numero 197. semper enim supponit aliquid physicum vel in se, vel in potentia à qua oritur, quod actus non liber non supponit.

122. Ad instantiam negandum est sensus externos nihil recipere ab internis; vt enim diximus libro 3. de anima, q. 7. numero 9. & 69. vis sentiendi diffunditur à sensu communi in quinque sensuum extenorū organa, & spiritus animales illis ministrantur, sine quibus sensatio fieri non potest. Et viceversa sensus externi ministrant internis species obiectorum, vt ibidem explicatum est.

Similiter intellectus, quamvis non accipiat aliquid à sensu interno vt causa effectiva, accipit tamen ab illo in eo causæ genere, in quo ab ipso dependet, nimis obiectivæ, & vt a formante, & objiciente phantasmatæ, ex quibus intellectus agens elicit efficienter species,

quas in intellectu possibili producit, ut diximus libro 4. de anima,  
Vnde prædicta instantia nihil concludit contrà physicam motionem  
à voluntate in alias potentias deriuatam.

123. Probatur secundò eadem sententia: quia voluntas non mouet  
alias potentias nisi per imperium, hoc est, ut superior, & ut subordi-  
nans sibi illas, ut fatentur etiam auctores oppositi: sed non potest  
aliquid physicum in illis potentias producere per tale imperium: ergo  
&c. minor suadetur ex eo quod imperium non est formaliter actus vo-  
luntatis, sed intellectus ut docet sanctus Thomas 1. 2. q. 17. art. 1.  
vnde art. 2. ad 1. ait quodvis appetitua dicitur imperare motum inquan-  
tum mouet rationem imperantem. Constat autem quod actus intelle-  
ctus, seu cognitio illius est tantum conditio sine qua non, ut diximus  
sect. 1. nihilque reale efficit in illis, sed tantum praesentat objectum &  
dat illi esse cognitionem, denunciando quid agendum sit. Ergo quæcum-  
que motio vel applicatio physica, & realis ipsius voluntatis respectu  
aliarum potentiarum est plane fictitia, sed sufficit colligatio & sym-  
pathia prædicta ad operandum.

124. Respondeo posse in primis negari, imperium non esse actum  
voluntatis; sed stando in opinione Thomistarum, cum ex diuo Tho-  
mas art. illo 1. iam citato, imperare sit actus rationis presupposito actus  
voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus,  
negandum est quod actus practicus intellectus, seu imperium illius  
non moueat alias potentias, eisque imprimat aliquid reale in virtute  
voluntatis, quæ ipsi intellectui communicat vim eas movendi, &  
applicandi ad earum operationes. Ad hanc quidquid in huiusmodi  
operationibus reperitur ordinis, & comparationis unius ad aliud, de-  
pendeat à ratione secundum propriam vim & modum operandi illius:  
quidquid autem indicat motionem, & efficaciam virtutis ad operan-  
dum, pertinet ad voluntatem ut ad primum mouens quod ad exerci-  
tium, sicut diximus numero 32. huius questionis. Et quia hoc virum  
que requiritur ad imperium, idèò sèpè imperium tribuitur voluntati,  
ut rectè docuit sanctus Thomas in 4. dist. 15. q. 4. art. 1. quæstioncu-  
la 1. ad 3.

Ostensum est autem suprà, numero 81. quomodo intellectus mo-  
ueat cogitatiuam, & per cogitatiuam ipsum appetitum, ex quo se-  
quitur motus localis in membris externis, immò & qualitas aliqua  
physica in corde ut notauimus numero 84.

125. Probatur nihilominus tertio: quia voluntas non potest ali-  
quem effectum extra se producere; ergo neque physice mouere alias

potentias. Antecedens videtur manifestum: omnis quippe actus voluntatis est *velle aut nolle*; volitio autem & nolitio sunt actus immanentes, solum voluntatem intinsecè denominantes volentem aut nolentem: ac proinde nequeunt habere aliquem effectum extrà voluntatem, alioquin essent actiones transeuntes, non vero immanentes.

Deinde: non apparet, nec explicari potest, quid sit effectus ille, aut impressio physica producta à voluntate in aliis potentias, & quis sit terminus illius. Num in effectu aut operatione aliarum potentiarum, nihil relucet, quod ad voluntatem pertineat, sed totum refertur ad potentiam elicientem, siue quo ad speciem, siue quo ad individuationem, aut alio quouis modo. Illud ergo censeri debet si. Et tunc.

126. Respondeo ad primum, idem quod diximus in 2. de cœlo, q. 3. à numero 58. de actione, quæ Angeli mouent cœlos; negando scilicet voluntatem non posse aliquem effectum, aut motionem aliquam extrà se producere. Vel enim distinguere oportet in voluntate duplarem quasi virtutem, seu duas formalitates, virtualiter inter se distinctas, per quarum alteram velit, per alteram autem mouat & imperet: adèò ut sit elicitiua actus immanentes in ipsa, atque actus transeuntis in aliud subiectum.

Vel dicendum est volitionem eius esse quidem actionem immanentem quò ad substantiam, & in ratione volitionis; sed esse virtualiter transeuntem, nimirum productiuè, ratione effectus producti in subiecto extraneo. Neque enim absurdum est eamdem actionem voluntatis habere duplē effectum, seu duos terminos subordinatos: alterum in ipsa voluntate, qui est quædam propensio & pondus in objectum volitum; alterum extrà ipsam in potentias, quas mouet, nimirum impulsu quædam, atque motionem, per quam eas applicat ad agendum. Et quia anima cum voluntate & intellectu presens est ubique alia potentia reperiuntur, idèò non datur actio in diffusis, aut per unam potentiam mouet aliam diffusis spiritibus ut in superioribus declaratum est. Legelocum citatum de cœlo.

127. Ad aliud constat quid dicendum sit de natura huiusmodi impressionis factæ à voluntate in aliis potentias. Eodem enim modo proportionaliter de ea philosophandum est, quo de præmotione physica: quod nimirum sit motio quædam, & impulsio fluens & transiens, per quam potentia inferior applicatur suæ operationi, & redditur subordinata, & ministerialiter subiecta voluntati, & potentia superiori in suis operationibus. Quod si in huiusmodi operationibus relucat ali-

quid excedens propriam virtutem potentia inferioris, talis impressio poterit vocari qualitas aliqua per modum transeuntis, quâ potentia inferior reddatur intrinsecè virtuosior ad producendum perfectiorem effectum, quâm possit per vires sibi proprias, & connaturales, ut cùm ex motione charitatis eleuatur fortitudo ad mortem propter Deum, & non solum ad fortiter mori, quod est proprium eius opus circâ con-naturale obiectum. Vnde constat talem motionem non esse quid fictium.

128. Probatur quartò: quia in brutis nullum reperitur imperium quo appetitus eorum applicet alias potentias. Item in actionibus nostris non liberis, aut à solo appetitu pendentibus non adest talis concursus effectuus à voluntate proueniens: ergo frustrè admittitur in actibus deliberatis, & imperatis. Consequentia est eidens. Nam si aliae potentiae possint exire in actus similes circâ eadem obiecta absque tali concurso, quid opus est illum admittere in actibus imperatis?

Confirmatur efficacius ex his actibus, qui antecedunt omnem appetitionem, vt sunt primi actus intellectus, & sensuum tum internorum, tum externorum, qui sine dubio independenter à voluntate, & appetitu producuntur.

129. Respondeo ad p̄imum negando ia primis non dari imperium in brutis, quantum ad efficaciam mouendi. Quamvis enim non reperiatur in illis id quod rationis est, nempe comparatio vnius ad aliud, & ordinatio mediorum ad finem cum distinctâ cognitione proportionis eorum ad invicem; reperitur tamen virtus ad agendum determinata per apprehensionē sensus interni, ex quo mouetur fortiter appetitus ad prosecutionem boni, & fugam mali; & inde impellit corpus ad fugiendum, aut aggrediendum &c. quæ omnia fiunt ex impietu naturæ, & ex instinctu indito ab auctore.

Et licet non concederetur talis subordinatio in brutis ex eo quod instinctu & impietu naturæ ferantur ad obiecta; sufficeretque ad hoc affectus appetitus absque illa alia applicatione potentiatum executum; non sufficeret tamen in homine ob rationem sequentem: quare.

Ad alia quæ sequuntur, neganda est consequentia, & dicendum, actus indelibertos, & rationem præuenientes, à quacunque potentia procedant, non subdi eius, vel voluntatis imperio, & consequenter posse elici absque prædicta voluntatis motione, aut impressione physica, secūs verò actus deliberatos & imperatos. In illis enim virtutur homo ratione, consilio, deliberatione, secundum proportionem me-

diorum ad finem, & circumstantias occurrentes: ideoque dispensare, & commensurare debet efficaciam & applicationem potentiarum juxta exigentiam operis exequendi; hoc autem fieri vix potest absque motione effectiva & physica. Ex quo patet solutio ad confirmationem.

---

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

*Voluntatem physicè mouere alias potentias.*

130. **S**ecunda sententia de motione physica probatur primò multiplici auctoritate sancti Thomæ. Nam i. p. q. 82. a. 4. ait: *alio modo dicitur aliquid mouere per modum agentis sicut alterans mouet alteratum, & impellens mouet impulsum.* Et hoc modo voluntas mouet intellectum, & omnes animæ vires. Eccl. 1. 2. q. 16. a. 1. manifestum est, inquit, quod *vtr.*, primò & principaliter est voluntatis tamquam primi mouentis. rationis autem tamquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tamquam exequentium, que comparantur ad voluntatem à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Constat autem quod alterans producit in alterato aliquid reale, sicut impellens in impulso, & causa principalis in instrumento, putat artifex motum infici: ergo similiter voluntas in potentiis quas mouet & applicat ad agendum, aliquid reale imprimit ex mente sancti Thomæ. Et hoc sic primum argumentum.

131. Secundum sumitur ex eo quod sèpe potentia inferior, aut virtus agit aliquid ultra proprias vires vel præter proprium objectum, aut ultra modum sibi connaturalem; ergo tunc requiritur aliqua virtus impressa à superiori potentia, vel virtute, ut tales efficiunt vel modum producere possit: quia nihil agit supra vires, nisi à causa superiori aliquid recipiat ad sic agendum.

Antecedens rectè expressit sanctus Doctor q. 22. de veritate, a. 13. his verbis: *voluntas potest habere duplum actum, unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium objectum absolute, & hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle & amare, quamvis ad hunc actum presupponatur aliud rationis, à quo proponitur objectum.* *Alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquatur in voluntate.* Cum enim proprium rationis sit ordinare, & conferre, quandoconque in actu voluntatis apparet aliqua

collatio, vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non absintè, sed in ordine ad rationem.

132. De virtute autem una respectu alterius constat ex communi Theologorum sententia, afferentium cum diu Thoma 2. 2. q. 23. a. 8. & in 3. sent. distinct. 27. q. 2. r. 4. quæsiuncula 3. charitatem esse formam ceterarum virtutum, illisque trahiere perfectionem realem, quam non habent ex proprio objecto, & ex propria natura.

Vnde sanctus Doctor q. 14. de veritate a. 5. ad 4. ait: *id quod ex charitate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum.* Et vniuersaliter idem assertor de qualibet virtute potentia superioris respectu virtutis potentia inferioris ut videtur licet loco proxime citato sententiarum quæsiuncula 3. ad 5. his verbis: *vnaqueque virtus que est in inferiori potentia habet quandam formam, qua est virtus ex participatione perfectionis superioris potentiae: sed formam, qua est hac virtus, habet ex natura propriæ potentiae per determinationem ad proprium obiectum: & hanc formam & modum ponit vnaqueque virtus circa suum actum: & iterum illam formam vel modum quem habet ex superiori sicut temperantia in actu suo ponit modum proprium, & prudentiae, & charitatis, & gratiae.*

Tertium argumentum sumitur ex resistentia, quam aliæ potentiaz sèpè præbent voluntati, eiusque motioni & applicationi, ut patet in appetitu sensuio quando contrà ejus inclinationem ad bonum deletabile illum mouet ad subeunda dura, & aspera. Item in intellectu, qui sèpè contrà voluntatis imperium, quo ad considerationem alijcujus obiecti ipsum applicare desiderat, ad alia distrahitur. Ad hanc ergo resistentiam superandam. cum positiva sit, requiritur ex parte voluntatis aliqua vis realis & physica in huiusmodi potentijis impressa, ut ita contra propriam inclinationem operentur & induant inclinationem, desiderio voluntatis conformem.

133. Ex quibus omnibus liquido constat sympathiam & connectionem superiorius positam, non sufficere ad verificandum prædictas auctoritates, aut ad satisfaciendum huiusmodi argumentis. Colligatio enim potentiarum in eadem anima, & eorum in operando sympathia non potest efficere, ut vna operetur altiori modo & excellentiore effectum producat, quam vires propriæ, & connaturales patiantur: quia hoc semper contingeret, & non solùm quando accedit motio, & imperium voluntatis, quandoquidem talis sympathia semper adest. Requiritur ergo aliqua realis immutatio in potentia mota, ut possit perfectius operari.

Quando item virtus aliqua inferior eleuatur per charitatem ad meritum glorie, quo caret, absente charitate: sine dubio recipit mo-

dum aliquem intrinsecum, seu perfectionem, cum qua exīt à propria potentia ob subordinationem, & applicationem, quam recipit à potentia, seu virtute superiori, & quā caret, tali subordinatione sublatā. Huiusmodi enim perfectio, & habitudo, quā respicit altiorēm finem, aut perfectius objectum, non est respectus rationis, aut aliquid mērē extrinsecum, vt per se notum videtur: ac proinde exīgit in potentia aliquam elevationem, & impulsū physicū ad sic operandū. Quod etiam euidenter patet quando vincenda est reſſistentia potentiae inferioris, vt iam dictum est.

134. Ad hæc & similia argumenta posset quis respondere primò ad auctoritatem sancti Thomæ, vix posse negari, si verborum cortici inhætere oporteat, ipsum in hac fuisse sententia, vt prædictam voluntatis motionem existimauerit esse physicam. Nihilominus in prædictis textibus quædam verba continentur, quæ oppositum suadere valeant, putā per modum agentis; & sicut instrumenta comparantur ad voluntatem, & alia similia. Hæc enim indicant tantum quædam similitudinem cum agente, & instrumento propriè dictis, ob efficacitatem scilicet, quā habent propter subordinationem, & colligationem in agendo simul cum voluntate: quia, vt diximus numero 115, experientia constat, voluntate complacente, aut operante circā idem objectum cum alia potentia, intensiōrem produci effectum ab ipsa potentia inferiori, absque eo quod voluntas aliquid physicū in illa producat.

135. Et hoc confirmari potest ex hoc ipso loco primæ partis, ubi pro confirmatione talis motionis voluntatis afferit imperium, quo rex mouet subditos, constat autem nihil physicū imprimi in ipsis subditis per imperium illius. In omnibus, inquit, potentias actius ordinatis, illa potentia, que respicit finem uniuersalem, mouet potentias, que respiciunt fines particulares: & hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis. Cœlum enim, quod agit ad uniuersalem conseruationem generabilem, & corruptibilem, mouet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conseruationem propriae speciei, vel etiam individui. Rex etiam, quia intendit bonum commune totius regni, mouet per suum imperium singulos præpositos ciuitatum, qui singulis ciuitatibus curam regiminis impendant, &c.

Nec quisquam moueri debet quod utatur nomine instrumenti, quia hoc tantum indicat subordinationem ad voluntatem, tamquam ad reginam, vt in simili diximus 2. Phys. q. 7: numero 55. & 67. de causis secundis respectu primæ,

136. Ad secundum argumentum respondendum est maiorem illam perfictionem, aut modum excedentem conaturalem modum agendi potentiae inferioris, aut potentiae motus, solum indicare confortium, aut cooperationem potentiae mouentis, ad eamdem actionem concurrentis: & influentis vel physicè, vel moraliter tantum; eam scilicet imperando, aut dirigendo, sicut præstat intellectus in electione voluntatis.

Et certè apud Thomistas nulla scientia comparari potest absque Logica, quæ docet modum conficiendi demonstrationes, & ordinat actus intellectus quos ipsæ eliciunt, in formam syllogisticam quæ secundum ipsos est ens rationis: & tamen ratione huius formæ, vim habent producendi scientiam, quæ est effectus realis, & multò excellentior, quam forma illa: non est ergo necessarium ad hoc ut potentia aliqua inferior elicit aliquem actum ultra proprium, & conaturalem modum suum, quod accipiat aliquid reale & physicum ab alia superiori, sed sufficit directio aliqua extrinseca, aut subordinatio, & concomitans in operando.

137. Quando igitur in actu voluntatis apparet aliqua ordinatio, vel collatio, ipsa non prouenit ex aliqua impressione intrinseca, facta in voluntate ab intellectu, sed ex sola directione extrinseca rationis, quæ proponit voluntati hoc potius quam illud, & ut sic vel sic exequendum, vt iam diximus de Logica respectu aliarum scientiarum.

Et hoc idem dicendum est de una virtute respectu alterius, puta de prudentia respectu moralium, & de charitate respectu omnium. Sufficit enim assistentia, & concomitantia extrinseca, procedens ex intentione voluntatis circa finem suum: quia tunc voluntas imperat illum vel illum actum virtutis executioni mandandum intuitu suis, quem ipsi intendit, id: que actus ille proicit à suo habitu, & à sua potentia cum tali habitudine ex voluntatis intentione, sicut sagitta tendit ad Scopum ex intentione, & directione sagittarii, sine qua mouetur indifferenter in quacunque loci differentiam per virtutem sibi impressam, supra quam talis intentio, vel directio nihil physicum aut intrinsecum addit.

138. Ad illud autem de charitate, quod sit forma virtutum, & quod illud, quod in fide ex ea relinquitur, sit fidei intrinsecum, respondendum est, charitatem dici formam virtutum, quia ceteris est perfectior, & inter omnes principalis. Et quia actus aliarum non sunt voluntarij, nisi in quantum imperantur à voluntate, neque

in ritorij, nisi quia voluntas est perfecta per charitatem, & idèo quod in actu fidei relinquitur ex charitate, est fidei intrinsecum, illa n' uitum dignitas, & meritum vitæ æternæ. Nam ex tali concomitantia voluntatis & charitatis potest quædam perfectio moralis in quouis acta virtutis reperiri, imò quædam habitudo & realis relatio, absque eo quod aliquid intrinsecum fingatur produci à voluntate, aut charitate in habitu, aut potentia alterius virtutis.

139. Possunt ista manifestari ex his quæ habet sanctus Thomas in 3. sent. dist. 27. q. 2. art. 4. quæstiuncula 3. nam in secundo argomento, sed contra, ita dicit: illud quod est principale, etiam in corporalibus, est formale respectu aliorum, sicut ignis est quodammodo forma aëris, aëris aquæ, aqua terra, ut dicitur 4. Phys. sed charitas est principalis inter alias virtutes; ergo ipsa est forma aliarum virtutum. Et in corpore eiusdem quæstiuncula: nullus actus alicuius potentie potest esse meritorius, nisi in quantum habet aliquid de voluntario, quod contingit ex hoc quod voluntas imperat & mouet actus aliarum potentiarum. Unde non potest esse quod aliquis habitus existens in aliqua potentia anime, habeat rationem virtutis, loquendo de virtutibus meritoriis, nisi secundum hoc quod in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis, quam charitas perficit, & ideo charitas est forma virtutum aliarum omnium, sicut prudentia moralium.

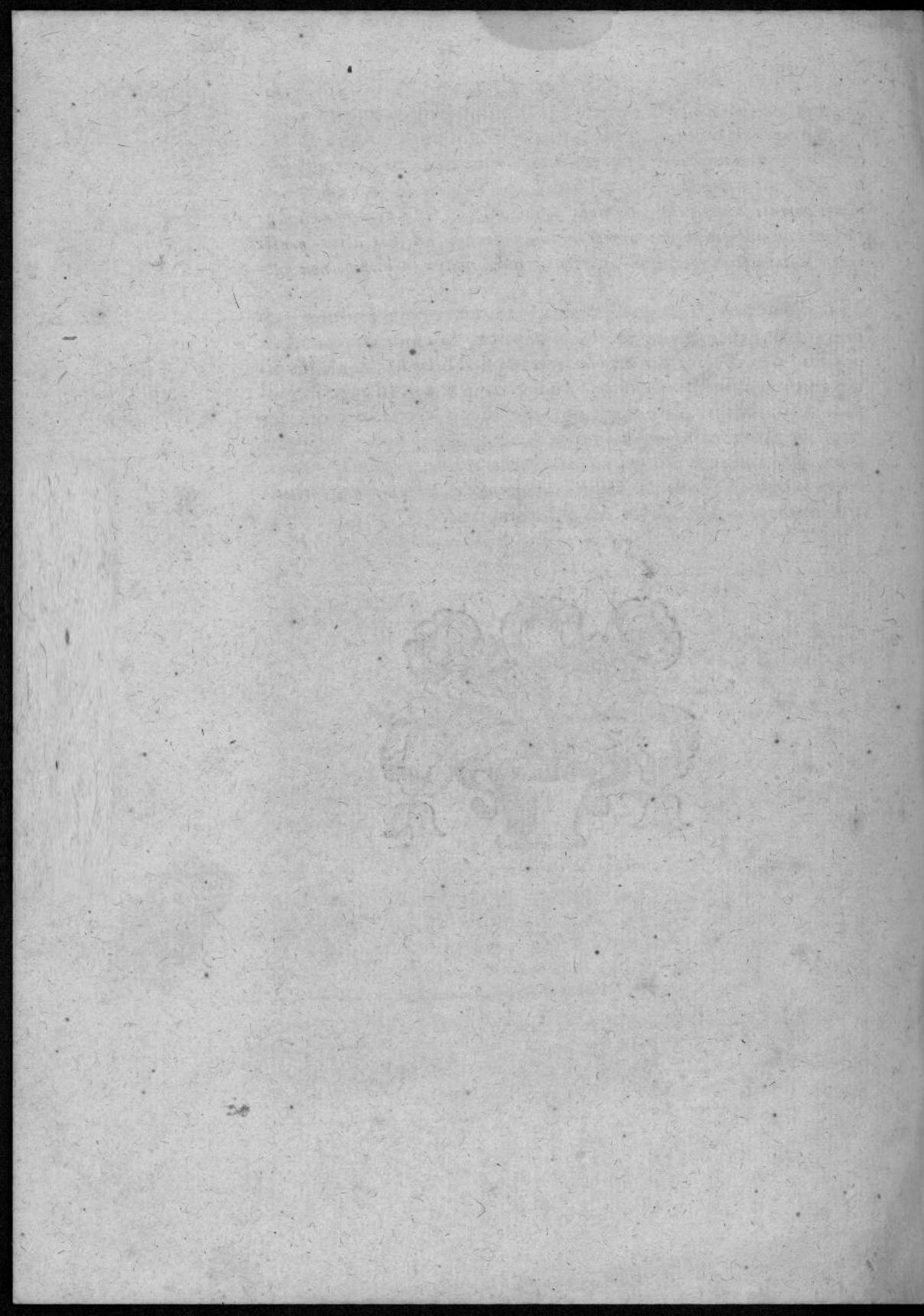
140. Tertium argumentum non magis probat eiusmodi impressio- nem physicam pro vincenda resistentia aliarum potentiarum. Nam experientia ipsa notum est appetitum sensituum abhorrente semper tristia, dura, & insuavia, licet ex voluntatis imperio illa amplectamur: ideoque resistentia illa non extinguitur, sed cedere cogitur: sicut cum seruus obedit Domino contraria propria inclinationem, nihil physicum in seruo imprimitur per imperium Domini, sed ex iudicio rationis iussa capessit obfortiorem voluntatis conatum: unde ad vincendam huiusmodi resistentiam applicatus, maximè inseruit, imaginationem ad alia objecta applicare; quia, cum non feratur in incongitum; ex sola illa subtractione, in suis affectibus mitescit. Idemque de intellectu afferendum est; nam applicando cogitatuum ad alia objecta, desinit precedens intellectio, & ut inquit Scotus citatus num. 115. voluntate nolente aliam intellectionem, & non complacente in ea, illa remittitur, vel desinit esse: & sic dicitur voluntas amerere intellectum ab intellectione illius, absque illa scilicet impressione physica in illo.

141. Et reuera si attentè consideretur ratio, quam ponit sanctus

Thomas loco citato primæ partis , postquam dixit voluntatem per modum agentis mouere omnes animæ vires , nihil aliud ab ipso doceri , vt cunque apparebit ; sic enim ait : *ratio est quia in omnibus potentius actus ordinatis , illa potentia , qua respicit finem universalē mouet potentias qua respiciunt fines particulares ... Et ideo voluntas per modum agentis mouet omnes animæ potentias ad suos actus prater vires naturales vegetativa pars , qua nostro arbitrio non subdantur.*

In quibus patet sanctum Thomam loqui tantum de motione quādam morali habente vim motionis physice . Si enim loqueretur de physica non diceret per modum agentis , sed breuius , & clarius diceret , mouet actiū seu efficiēt . Vnde i . 2 . q . 9 . a . 1 . ad hanc motionem explicandam assert comparationem ducis exercitus , qui suo imperio mouet tribuum ; in quo certè nihil physicum imprimis ficit , ait , dux exercitus qui intendit bonum commune , scilicet ordinem totius exercitus , mouet suo imperio aliquem ex tribunis qui intendit ordinem unius aciei . Sed de his plusquam satis .





## SECUNDA PARS

LIBRI SECUNDI  
DE TERTIO PRINCIPIO ACTIONVM  
humanarum nempe appetitu sensituo.

*Ex tribus principiis actionum humanarum, qua initio huius libri distinximus, duo sufficienter expendimus, voluntatem scilicet, & intellectum. Nunc tertium aggredimur, videlicet appetitum sensituum, cuius affectus sunt materia virtutum moralium, quatenus circa eos moderandos magna ex parte occupantur. Quia ramen de natura & essentia huminandi appetitus in tertio libro de anima disputauimus, de eius effectibus, qui communiter passiones appellantur hic agere satis erit.*

*Cum autem appetitus sensitius vulgo duplex assigneatur, saltem ratione distinctus, concupisibilis nimurum, & irascibilis, quorum ille bonum prosequitur, & malum fugit, absolute considerata, ut scilicet sunt in se delectabilia, aut tristabilia. Iste vero circa eadem versatur quatenus acquisibilia sunt aenirabilis, vel, ut habet alia opinio, que est dñi Thomae, 1. 2. q. 23. a. 1. in fine, quatenus induunt rationem ardui; & prout sunt aliquid adacquisibile, aut fugibile cum aliqua difficultate ideo bipartitus erit iste tractatus, & prima pars continebit passiones appetitus concupisibilis: secunda vero passiones irascibilis.*

## QVÆSTIO IV.

De passionibus in communi.

## SECTIO PRIMA.

*Quid sit passio.*

*D*E passionibus agit sanctus Thomas 1. 2. q. 22. & sequentibus, & q. 26. de veritate. De multipli autem passionis acceptione, recolenda sunt quæ attulimus libro 4. Logicæ, q. 6. numero 42. Omissa vero illâ, quâ proprietates rei cuiusque

Tomo VI.

Ddd

dicantur illius passiones, sicut risibilitas dicitur passio hominis: & illâ, quâ tertia species qualitatis dicitur passio, aut patibilis qualitas. Item illâ, quâ sextum prædicamentum appellatur passio, correspondens actioni, & secundum quam subiectum recipit aliquid ab agente. Illis, inquam, exceptionibus omissis, ut ad magis proprias instituto præsenti veniamus.

Nomen passionis tribus præsertim modis sumitur. Primo quidem pro receptione cujusque rei in aliâ, etiam si res quæ recipit, nihil abjiciat ex his, quæ in se habet, quomodo pati dicitur aer, dum illuminatur; & intellectus, quando intelligit, ex tertio de anima, texeu 12. sed hoc est potius perfici, quam pati.

2. Secundo significat receptionem unius rei cum abiectione alterius: quod contingit dupliciter. Primo ita ut illud, quod abiicitur, sit rei disconueniens; quomodo animal dicitur pati, quando, ægritudine abiectâ, sanitatem recipit. Secundo vero est contrario, quando illud, quod abjicitur, est naturæ conueniens, & quod recipitur, est disconueniens, ut cum animal abiectâ sinitate, in ægritudinem incidit. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur, ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, inquit sanctus Thomas ibidem, articulo 1. quo I autem recedit ab eo, quod est sibi conueniens, maximè videtur ad aliud trahi.

Quia ergo actus appetitus sensitivus semper sunt coniuncti cum aliqua alteratione & transmutatione corporali, id est passiones diæti sunt, quos græci πάθη, Cicero perturbationes, alij affectiones, vel affectus, alij motus animi nuncupant. Et ut hoc melius intelligatur.

3. Aduertendum est ex diuo Thoma, opusculo 35. aliiisque Philosophis communiter, & ipsa experientia, cor perenni motu cieri, reciprocâque contradictione & dilatatione ab eodem termino ad eundem conuerti, ut scilicet aer à vicino pulmone per respirationem attractus, & in cavitates admissus, eius calorem ventiler, & temperet ne ignescat, simulque fuliginem excrementitiam foras euocet, sanguinemque expurget.

Vnde motus ille cordis est maximè naturalis animalibus, quamdiu sit certâ quidâ intentione, quæ cum eorum temperamento proportionem habeat. Quoties autem appetitus sensitivus aliquo suo actu versatur circa obiectum suum quod est bonum vel malum, toties, absolute loquendo, delicitur animal à sua dispositione naturali, & cordis motus incitator aut remissor fit, ideoque dilatatur, aut contrahitur magis vel minùs: dilatarunt quidem, quando actus appetitus versatur circa bonum, ut in lætitia, & gudio: contrahitur vero, quando actus versantur circa malum, ut in timore, dolore, &c. Et huius trans-

mutationis signum est quia nullus diu actu permanere potest in eadem passione absque laxatione , aut curatione corporali , inquit Caietanus.

Dixi , *absolutè loquendo* , quia , vt bene ait idem Cardinalis loco citato primæ secundæ , a. i. fieri potest , vt habitâ ratione dispositionis , talis vel ~~causa~~ hominis sic affecti , mortis cordis intensior , naturalis sit , qui esset alteri , vel ipsimet aliter affectio præternaturalis , vt in infirmis videtur accidere , quando aliquâ affecti lœtitiâ , à cordis pressura leuantur.

4. Assignat autem sanctus Thomas q. 26. de verit. a. 8. quadruplicem veluti gradum , seu differentiam , secundum quam passiones magis vel minus propriam passionis rationem vendicant. In primis enim quia passio importat quamdam transmutationem patientis à sua naturali dispositione in contrariam dispositionem : ideo passiones quæ versantur circâ malum , quæ ex nocivo oïluntur ut dolor , tristitia , timor , magis habent rationem passionis , quam quæ versantur circâ bonum , & conueniens , vt lœtitia , amor , gaudium , quæ mutationem corporalem solent in melius efficiere.

Secundò : si passio totaliter proueniat ab extrinseco , vt cum ex occurso alicujus conuenientis , aut nocui subito excitatur , magis habet rationem passionis , quam si proueniat ab intrinseco , putâ a voluntate , ipsam excitante , vt habetur infra numero 40.

Tertiò : passio , per quam aliquid totaliter transmutatur , est etiam magis propriè passio , quam si solum aliqualiter alteretur , aut secundum aliquam partem. Vnde homo dicitur magis propriè infirmitatem pati , si totum eius corpus sit infirmum , quam si solo pede doleat. Igitur si passiones non sstant in solo appetitu sensitivo , sed ad se trahant superiorem , tunc homo dicitur totaliter transmutari : & tunc motus illi vocantur passiones. Si vero sstant in inferiori appetitu , dicitur per eas immutari quasi secundum partem : & tunc vocantur propassiones.

Quartò denique passio intensa , magis propriè passio est , quam remissa. Vnde Damascenus libro 3. c. 13. & 14. ait motus paruos & insensibiles non esse passiones , sed qui vehementiores sunt.

5. Ex his patet , actus appetitus sensitivus vocari passiones ratione corporis , seu ratione annexæ transmutationis corporalis : esse vero motus appetitus ratione sui : propter quod diuinus Thomas loco citato primæ secundæ ait passionem propriè dictam non competere animali , nisi per accidentem , inquantum scilicet compositum patitur. In questione vero 26. de veritate , a. 2. ad 5. ait , quodd irasci , timere , &c. conueniunt animali per se , quod intelligi deber , quatenus habent

rationem motus appetitus, ut ipse ibi docet. Vnde non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patiatur: quia ita secundum suam propriam rationem per prius est in anima, quam in corpore: sed in quantum est passio, per prius est in corpore, quia ibi primò accipit rationem passionis.

6. Neque aliud velle videtur Doctor subtilis in 3. dist. 15. q. vnica, numero 9. & seq. item in 4. dist. 49. q. 7. & alibi, dum ait tristitia, dolorem, & alias passiones non esse operationes, sed qualitates impressas ab obiectis effectiue. Nam sicut intellectio dicitur actio licet sit qualitas, inquit, ita praedicta qualitas dicitur passio, quia recipitur ab agente, & non est in potestate passivi in presentia obiecti.

Et similes passiones spirituales admittit in voluntate, ut diximus q. 4. libri 1. sectione 2. numero 38. quae habent rationem tristitiae, vel delectationis &c. ita ut per operationes coniungatur cum obiectis, non verò per passiones, sed ab illis patiatur. Si enim tristitia voluntatis esset eius operatio, sine dubio esset nolle: hoc autem falsum esse constat: quia alioquin Deus & beati tristarentur, cum habeant multa nolle. Præterea, posito nolle in viatore, adueniente nolito, aliquid habet prater nolle, quia iam tristatur, non anteà; ergo tristari non est nolle. Fatetur tamen in 4. distinct. 14. q. 2. numero 10. & 17. proximam causam tristitiae esse nolitionem peccati: id est que alii passiones, sive in appetitu sensitivo, sive intellectivo, possunt effici taliter partialiter ab ipsis actionibus seu operationibus illorum. His positis.

7. Dicendum est primò, passionem in communi sic rectè definiri à sancto Damasco, lib. 2. de fide orthodoxa, c. 22 *passio est motus virtutis appetitiva ex imaginatione boni vel mali.* Ita diuus Thomas q. citata prima secunda & q. 26. de veritate, a. 3.

Explicatur autem ista definitio in hunc modum. *Motus* idem est quod actus, & operatio appetitus. Appetitus verò seu *virtus appetitiva*, nihil aliud est, quam facultas quædam, seu potentia, quam res qualibet bonum sibi conueniens appetit, & malum disconueniens refugit: ad quod si nulla presupponatur cognitio, dicitur appetitus innatus, ut est ille quo lapis deorsum inclinatur: si verò presupponatur cognitio sensitiva, scilicet imaginatio, dicitur appetitus sensitivus, seu animalis, ut ille quo equus auenam appetit. Quod si cognitio intellectiva procedat, dicitur appetitus rationalis, ut ille, quæ quis diuitias appetit, vel gloriam, & dignitates, &c. & hic est ipsa voluntas.

In praesenti autem definitione intelligitur appetitus sensitivus, seu animalis, qui est potentia quædam materialis, & sensitiva, residens

in corde ut diximus libro 3. de anima in fine , cuius actus passiones dicuntur , ob rationem numero 3. 4. & 5. assignatam. Vnde quando imaginatione animal bonum aliquod sibi conueniens apprehendit , statim appetitus eius actu suo in illud tendit : quando vero apprehendit aliquod malum , appetitus illud statim refugit. Et ita manet explicata conclusio. Aduertendo tamen illam definitionem sumendam esse in sensu causaliter , si teneatur Scotus : dum scilicet passio dicitur motus , seu actus appetitus , quia similitudinem talis actus est causa simul cum objecto passionis subsequentis , ut etiam tangemus numero 12. Et sic ponitur causa pro effectu , seu termino.

8. Quia tamen posset aliqua suboriri difficultas ex nomine *virtutis appetitiae* , simpliciter prolatu , & ex defectu propriæ acceptationis huius nominis , *passionis* , quæ in prædicta definitione non ponitur : ideò clarius ; & completius sic poterit assignari huiusmodi definitio : *Passio est motus virtutis appetitiae sensitiae , ex imaginatione boni vel mali , cum aliqua corporis immutatione.* Cum enim ponitur , *appetitiae sensitiae* , ostenditur , passionem propriè non pertinere ad partem intellectuam , seu ad voluntatem. Et cum additur , *cum aliqua transmutatione corporis* , insinuatur propria passionis ratio , quæ tunc est , quando aliquid maximè trahitur ad agens , & consequenter reddit ab eo , quod sibi conueniens est , ut diximus numero 2. & quia passio huiusmodi non conuenit animæ , nisi per accidens , seu ratione compositi , quod patitur ; ideò rectè ponitur particula *corporis* , secundum dicta numero 3. & 4. ex his :

9. Dicendum est secundò , rectè assignari duplē passionum animæ divisionem in communi : alteram ex objecto ; alteram ex subiecto , siue ex appetitu. Passiones enim , quæ versantur circè bonum , dicuntur motus prosecutionis : quæ vero circè malum , dicuntur motus fugæ , seu abominationis. Item quando appetitus versatur circè bonum , aut malum absolute , ut in se appetibile est , aut odibile vel disconueniens , dicitur appetitus concupiscibilis. Quando vero versatur circè eadem ut acquisibilia sunt , aut vitabilia ; vel ut ardua & difficilia , dicitur irascibilis : & ita ex subiecto aliæ dicuntur passiones appetitus irascibilis , aliæ concupiscibilis : siue illi appetitus realiter different , siue tantum ratione ratio[n]itatæ , de quaq[ue] in tertio libro de anima sub finem.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

*Soluuntur quædam obiectiones.*

10. **O**bjicies primò : non minùs reperitur passio in parte apprehensiua, quām in appetitiua : ergo male ponitur in superiori definitione *motus virtutis appetitiva*, sed potius poni debuit absolute, motus virtutis sensitiuꝝ : quia sic posset utriusque facultati attribui, appetitiuꝝ scilicet, & apprehensiua.

Antecedens experientiā notum est. Nam imaginatio fatigatur ex forti apprehensione, & eius organum etiam physicè incalescit, & exsiccatur ; adeò ut aliquando sequatur amentia, & defectus memorie. Neque solum organum eius alteratur, sed etiam cor ipsum, & alias corporis partes. Ex vehementi enim apprehensione rei terribilis inhorcent capilli, cor & præcordia infrigidantur, & constringuntur.

Confirmatur : quia passio non contingit in parte appetitiua, quin priùs fuerit in apprehensiua, cūm illa nihil intendat, quod non sit priùs apprehensum. Quod autem est primum in uno quoque genere est causa aliquam in tali genere, ex 2. Metap. textu 4. & consequenter est omnium præcipuum, atque maximum. Igitur passio debet potius tribui parti apprehensiua, quām appetitiuꝝ.

11. Respondeo negando antecedens. Ad eius probationem dico, alterationem illam organi imaginationis, aut memorie contingere per accidens. Ut enim rectè docet sanctus Thomas q. 22. prima se-  
cundæ, a. 2. ad 3. & nos ostendimus libro tertio de anima, q. 1. nu-  
mero 60. sensus potest immutari ab objecto duobus modis, nempe  
realiter, & intentionaliter : realiter quidem per productionem qualitat̄ naturalis in eius organo, ut cūm calefit, aut infrigidatur, aut alio modo simili transmutatur. Intentionaliter vero per productionem specierum intentionalium, quæ cognitionibus elicendi necessariae sunt, & ideo quia potentia sensitiuꝝ cognoscitivæ respiciunt obiecta sua præcisæ ut cognoscibilia sunt, & esse cognoscibile est esse intentionale, consequenter obiecta ut obiecta eas tantum per se immutant intentionaliter. Immutatio autem realis seu naturalis se habet ad hoc per accidens, ut cūm oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissoluitur ex vehementia visibilis.

12. At vero huiusmodi transmutatio per se ordinatur ad actum appeti-

sus sensitui, inquit sanctus Doctor; unde in definitione motuum appetitua partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi, sicut dicitur quod ira est accensio sanguinis circà cor. Quando autem transmutatio illa dicitur per se ordinari ad actum appetitus: sensus non est, quod per se sit de formalis conceptu illius, sed tantum quod ab actu appetitus pendeat, ab illo causeretur, & illum veluti per se presupponat. Et ita quando ponitur in definitione actus illius, ponitur tantum materialiter, & veluti concomitantem.

13. Ad illud autem, quod additur de alteratione aliarum corporis partium respondendum est cum eodem sancto Thoma, q. 26. de veritate, a. 3. ad 11. quod nec sensus, nec vis alias apprehensius mouet immediatè, sed solum mediè appetitus: & ideo ad operationem virtutis sensitiva apprehensio non mutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superueniat motus appetitivæ, quem statim sequitur transmutatio corporis disponentis se ad obediendum. Quando igitur ex forti apprehensione rei terribilis inkortent capilli, & infringidantur præcordia, vel ex conceptione alterius objecti incalescunt, hoc non prouenit immediatè ex ipsa apprehensione imaginationis, sed mediante timore, aliæque passione appetitus sensitivi.

14. Ad confirmationem dicendum est ex eodem loco proximè citato quod licet vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio, propriè loquendo: quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale, per se loquendo, nisi spirituali (hoc est intentionali) transmutatione secundum quod species sensibilium recipiuntur in organis sentiendis sine materia, ut dicitur in secundo de anima, textu 12. hoc est, sub ratione diuersa à materiali natura obiectorum. Quamuis ergo talis alteratio sensus esset causa, & non tantum conditio sine qua non, alterationis appetitus, cùm sit diuersa rationis diversisque generis ab illa, quia ista est in genere physico, illa in genere intentionali, non sequitur quod passio debeat priùs conuenire virtuti cognoscitive quam appetituæ.

Dat autem rationem diuus Thomas q. 22. primæ secundæ, a. 2. cur ratio passionis magis inueniatur in appetitu, quam in parte apprehensiva: quia nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad agens ut diximus suprà. Anima autem magis sic trahitur per vim appetitivam, quia per eam habet ordinem ad res ipsas prout in se ipsis sunt, ut illis iungatur secundum esse naturale & reale, quoque tandem modo talis coniunctio eveniat: quia sufficit quod passio illa per se ordinetur ad realem conjunctionem. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem secundum quod in seipso est, sed secundum esse intentionale, quod recipit in se, & secundum quod eam cognoscit:

& in hoc sicut traxio agentis circa vim apprehensiuam. Vnde ratio passionis minus illi conuenit.

15. Potest etiam solui aliter praedicta confirmatio, ex 1. 2. q. 22. a. 2. ad 1. aduertendo intentionem secundum quam aliquid dicitur esse maximum, & causa ceterorum, sumi & attendi in his quae ad perfectionem pertinent, per accessum ad aliquod summum, ut in lucidis ad solem. In his vero quae ad defectum pertinent non sumi per accessum ad aliquod summum, sed per recessum & defectum a perfecto. Vnde quanto magis ab illo deficiunt, tanto magis participant de ratione sui constituta, quae est deficere. Et ita infirmitates sunt maiores & minores per recessum a vita, licet quod ad nos tales dicantur per accessum ad mortem. Et similiter potentialia, talia sunt magis vel minus per recessum ab actu, quamvis ita dicantur quod ad nos per accessum ad materiam primam, quae est pura potentia.

Quia igitur passio pertinet ad defectum, cum rei conueniat secundum quod est in potentia, seu prout potentialitatem includit: ideo in his, quae magis accedunt ad actum, seu perfectiora sunt, minus est de ratione passionis: sed virtus animae apprehensiva perfectior est quam vis appetitiva: ergo licet apprehensiva dicatur causa appetitiva, & potentialitas, atque passio apprehensiva causet passionem in appetitiva, ratio passionis magis conuenit appetitiva, quia magis recedit ab actu. Vnde passio apprehensiva non potest esse totalis causa passionis appetitiva: quia minor defectus non est totalis causa defectus majoris, ut constat. Aliunde ergo competit ratio passionis ipsi appetitiva, scilicet per recessum a perfectiori: & sic magis illi conuenit quam apprehensiva.

16. Objicies secundum: Passio propriè dicta ut explicatum est numero 2. tunc contingit, quando aliquid a subiecto abjicitur per receptionem contrarij, & disconuenientis: sed hoc contingit tum in intellectu, tum in voluntate: non ergo in solo appetitu sensitivo, sed etiam in parte intellectiva reperiatur passio propriè sumpta.

Minor ostenditur; nam quando committitur peccatum, abjicitur gratia: dum abiicitur habitus castitatis, inducitur habitus luxuriae: veritati succedit error, & scientiae ignorantia, &c.

Confirmatur primò: quia plures passiones in nobis excitantur ex apprehensione objectorum, quae nequeunt percipi a sensu, puta verecundia de actu turpi, timor de furto, &c. ergo haec non sunt in appetitu sensitivo, quia hic sequitur apprehensionem sensus.

Confirmatur secundò: quia gaudium siue delectatio, tristitia, amor, &c. inter passiones numerantur: sed haec reperiuntur in appetitu intellectivo,

tellectivo, cum tribuantur Deo, & Angelis: ergo non soli appetitui sensitivo passiones conueniunt.

17. Respondeo ex diuo Thoma, q. 26 de veritate s̄p̄ citatā, a. 3. ad 12. distinguendo maiorem: *si talis abiectio fiat successiūe continuo, & per viam transmutationis, concedo, si seculis, nego.* In definitione enim passionis, hoc intelligitur per alterationem, & transmutationem ut scilicet continuo receptio, & abiectio fiat. At vero in predictis contingit receptio, & abiectio in instanti quō ad habitus infusos: nam gratia per simplicem influxum producitur in instanti, & culpa abjecitur. Quō ad habitus vero acquisitos, alteratio, & transmutatione de vitio in virtutem, de ignorantia ad scientiam, &c. per se quidem attingit partem sensitivam, sed intellectivam tantum per accidentem, quatenus ex alteratione in sensitiva resultat aliqua perfectio, aut imperfectio in intellectiva, tamquam terminus talis alterationis, sicut generatio substantialis dicitur terminus alterationis accidentalis, & illuminatio dicitur terminus motus localis, quo corpus illuminans applicatur diuersis locis & subjectis, quæ illuminantur.

18. Ad primam confirmationem dicendum est ex eodem sancto Doctorib[us] ibidem ad 13. predictas passiones verecundia, timoris, & similes, esse reuera in appetitu sensitivo, licet oriuntur ex apprehensione intellectus remotè, & mediata, quatenus id quod intelligitur univerſaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter: & sic mouentur inferior appetitus: sicut cum intellectus credens accipit intelligibiliter futuras penas, & earum phantasmatu format imaginando ignem urentem, & vermem rodentem, & alia huiusmodi: ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo.

Alio etiam modo possunt generari tales passiones ex apprehensione intellectus, in quantum per eam mouentur appetitus superior, ex quo per quamdam redundantiam, vel imperium appetitus inferior commouetur, inquit ibidem.

19. Ad secundam confirmationem respondendum est, gaudium, amorē, & similia, dum attribuuntur Deo vel Angelis, aut etiam hominibus secundūm appetitum intellectuum, significare simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione, ut ex Augustino agit sanctus Thomas 1. 2. q. 22. a. 3. ad 3: his verbis: *unde dicit Augustinus 9. de civitate Dei, capite 5. sub fine sancti Angeli & sine sera puniunt, & sine miseria compassionē subueniunt: & tamen istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humana etiam in eos usurpan- sur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum in- firmitatem.*

Id quē Caietanus super eundem articulum hęc habet: *metapho-*

*Tom: V. I.*

*Eee.*

ricè consueuimus actus voluntatis similes passionibus appetitus sensitiui, vocare passiones, ut velle vindictam, vocamus iram: & velle malum alicui vocamus odium: & hec locutio multos, meo iudicio fecellit.

---

## SECTIO SECUNDA.

## De numero Passionum.

20. **D**icendum est primò rectè enumerari undecim passiones appetitus sensitiui. Ità communiter Philosophi cum Theologis præsertim sancto Thoma I. 2. q. 25. a. 3. in fine, & expressius q. 23. a. 4. in fine corporis articuli his verbis: sic igitur patet quòd in concupisibili sunt tres coniugationes passionum, scilicet amor & odium, desiderium & fuga; gaudium & tristitia. Similiter in irascibili sunt tres, scilicet spes & desperatio; timor & audacia, & ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim; sexquidem in concupisibili, & quinque in irascibili, sub quibus omnes anima passiones continensur.

21. Explicatur autem & simul probatur conclusio, ostendendo talem passionum distinctionem ex objecto appetitus, quod ut diximus numero I. est bonum & malum absolute considerata respectu appetitus concupisibilis: habitâ vero ratione irascibilis, prout sunt acquisibilia, & vitabilia, aut acquisitu, & vitatu difficultia.

Itaque bonum & malum tripliciter spectari possunt, primò absolute abstrahendo à præsentia & absentia. Secundò, vt præsentia sunt. Tertiò, vt sunt absentia. Si ergo offeratur bonum absolute, consurgit amor illius. Si vero sit absens, coasurgit eius desiderium. Si vero sit præsens, causatur gaudium, seu delectatio. Similiter malum absolute oblatum causat sui odium, & displicantiam. Si sit absens, oritur fuga, seu obominatio. Si sit præsens oritur tristitia, seu dolor. Vnde si non sit distinctio inter alias passiones propter contrarietatem, vt inter amorem & gaudium, reperitur tamen ob diuersas rationes formales objecti, secundum quas singulæ in illud feruntur, & per quas objectum illis coaptatur, & proportionatur. Aliter enim se habet bonum absens ad appetitum, & aliter bonum præsens. Et ita amor & gaudium, atque desiderium boni distinguntur. Eodemque modo se res habet in alijs.

22. Rursus pro appetitu irascibili, si objiciatur bonum ut acquisi-

bile, oritur spes. Si objicitur ut impossibile acquisitu, nascitur desperatio. Quod si praesens sit, nulla passio exurgit in irascibili: quia quod adeptum est, non habet rationem acquisibilis.

Si autem malum oblatum sit ut vitabile, & sit absens, oritur timor, quo illud formidamus, & simul audacia, quâ illud superandum aggressimur, ut miles pugnam ad vitandam seruitutem, & potendum victoriâ, quomodo audacia versatur etiam circa bonum. Deinde si malum sit praesens, oritur ira, quâ exardescimus ad sumendum vindictam, & ad malum illud repellendum.

23. Dicendum est secundò, rectè assignari duplicem differentiam inter motus appetitus concupisibilis, & irascibilis. Ità D. Thomas q. 23. citata, a. 2.

Prima differentia in hoc animaduerti potest, quod motus concupisibilis sibi contrariantur ex parte obiecti. Ut amor boni & odium mali. Motus vero irascibilis sibi contrariantur per accessum, & recessum ab eodem obiecto, vt patet in spe, & desperatione: sicut in naturalibus ascensus in unum locum, & descensus ab eodem. Quamvis etiam adesse possit contrarietas ex parte obiectorum, ut in spe & timore, quia spes versatur circa bonum, & timor circa malum.

Ratio huius discriminis est: quia appetitus concupisibilis respicit bonum & malum absolute; tantumque potest ferri ad bonum, & recedere à malo; & ita in eius actibus non potest reperiiri contrarietas in recessu, & accessu ad idem obiectum. At vero irascibilis respicit bonum ut acquisibile vel ut arduum; & ideo ratione difficultatis potest ab eo recedere, sicut ratione bonitatis, ad illud accedere.

24. Secunda differentia est quod omnes actus in concupisibili habeant contrarium: in irascibili vero virus contrarium non habet, scilicet ira: vel enim contrarium illud esset desiderium remunerandi benefactorem: & hoc non, quia ibi non adest ratio ardui vel acquisibilis, que est ratio obiecti appetitus irascibilis. Vel esset patientia illati mali: at hic actus est tantum in voluntate, quo ipsa reprimit iram, & appetitum vindictæ: in appetitu autem sensitivo nihil est, quod per illum actum possit amari, quia in malo illato nulla representatur ratio boni.

Quod si forte ex predominio rationis & voluntatis, ira vertatur in amorem ob aliquam boni rationem inuentam in perpetuâ mali, talis actus spectabit ad concupisibilem & contrariabitur propriæ iræ. Et sic in irascibili nihil erit iræ contrarium. Quamvis enim ex Philosopho in Rhetorica c. 3. mitescere opponatur iræ: non importat

## SECTIO TERTIA.

*De ordine passionum ad inuicem.*

25. Intelligitur hie ordo prioris, & posterioris secundum naturam: quenam videlicet passiones naturaliter alias praecedant, que subseuantur. In primis autem comparabimus passiones concupisibilis ad passiones irascibilis. Deinde passiones concupisibilis inter se. Tertiò denique passiones irascibilis ad inuicem.

Sed ante omnia meminisse oportet, in rebus generabilibus aliquid inueniri posse prius aut posterius alio, dupliciter, nimirum secundum intentionem, & secundum executionem. Vnde communiter dicitur, illud quod est primum in intentione esse posterius in executione, seu consecutione, & viceversa.

26. Aduertendum etiam est, passiones concupisibilis, & passiones irascibilis in hoc inter alia, differre, quod quædam passiones concupisibilis significant, sea important motum, & quædam quietem: motum quidem, desiderium in bonis, & fuga in malis: quietem vero, gaudium in bonis, & tristitia in malis. Amor autem & odium abstrahunt à motu, & quiete.

At vero passiones omnes irascibilis pertinent ad motum, & nulla ad quietem: quia omnes important accessum ad bonum, vel malum, aut recessum à malo. Cujus ratio est, quia earum objectum includit rationem ardui: id autem in quo quis quiescit, non includit amplius rationem ardui, vel difficultatis. Et ita hujusmodi passiones irascibilis nihil important ad quietem pertinens.

Cum autem objectum concupisibilis sit bonum sensibile absolute spectatum, potest tendere in bonum per motum, & quiescere in bono per motum habito. His positis, comparando passiones unius appetitus cum passionibus alterius.

27. Dicendum est primò passiones concupisibilis significantes quietem in bono, esse priores omnibus passionibus irascibilis ordine intentionis; posteriores vero ordine executionis. Ita sanctus Tomas I. 2. q. 23. a. 1.

Ratio est, quia finis est prior in intentione: passiones autem concupisibilis dicentes quietem in bono, habent pro objecto finem; videlicet quietem in bono: unde passiones irascibilis ordinantur ad eius acquisitionem: & ita sunt priores ordine executionis, sicut spes gaudio, quod ab ea causatur, iuxta illud Apostoli ad Romanos 12. spe gaudentes.

Si autem passiones concupisibilis importent quietem in malo, sicut tristitia, non est opus ut omnes passiones irascibilis eas praecedant, quia non habent finem pro objecto. Quapropter tristitia media est inter timorem & iram, ita ut sequatur timorem, & praecedat iram. Cum enim occurrit malum arduum, statim consurgit passio timoris de illo: & cum factum est praesens, nascitur tristitia, ex qua sepe causatur ira ad sumendam vindictam de inferente malum illud. Et sic ira est post tristitiam, & tristitia media inter timorem & iram.

Quia vero iratus apprehendit vindictam ut bonum, ex ira sequitur gaudium, quod est ultima concupisibilis passio, in bono quiescens: unde Aristoteles 4. Ethic. c. 5. ait, quod punitio quietat impetum ire, delectationem loco tristitia faciens.

28. Dicendum est secundò passiones concupisibilis significantes, seu importantes motum, ut sunt desiderium & fuga; atque etiam abstrahentes à motu, & quiete, ut sunt amor & odium, esse simpliciter priores passionibus irascibilis. Ita D. Thomas eodem loco pri-  
ma secundæ, & alij communiter.

Ratio est, quia objectum hujusmodi passionum concupisibilis, pertinentium ad motum, aut à motu & quiete abstrahentium, est prius objecto passionum irascibilis: ergo & ipsæ passiones sunt priores, quia talis prioritas oritur ab objectis, cum ordo passionum sit secundum ordinem objectorum.

Antecedens manifestum est, quia bonum simpliciter, & absolute sumptum, est prius bono contracto, & per aliquid additum limitato: sicut objectum Geometriæ, quod est linea absolute, est prius objecto perspectivæ, quia istud addit alteri rationem visibilis. Et objectum Arithmetice nempe numerus, est prius objecto musicæ, quia istud addit illi rationem sonori. Et ens mobile, quod est objectum Physicæ in communi, est prius ente mobili ad locum, quod est objectum librorum de celo.

Passiones autem concupisibilis respiciunt bonum sensibile absolute, seu bonum sensibile simpliciter, ut dictum est initio questionis primæ; passiones vero irascibilis respiciunt bonū sensibile contractū, quatenus

illi addunt rationē ardui & difficilis. Vnde codem modo passiones illius addunt aliquid suprā passiones concupiscibilis : verbi gratiā spes supra desiderium addit quemdam conatum , & quemdam animi vigorēm , seu elevationem ad consequendum bonum arduum : & timor suprā fugam addit quamdam animi depressionem , siue deicctionem propter difficultatem mali.

29. Ex quibus omnibus ita concludit sanctus Thomas : sic ergo passiones irascibilis media sunt inter passiones concupiscibilis , qua important motum in bonum , vel malum , & inter passiones concupiscibilius , que important quietem in bono , vel in malo . Et sic patet quid passiones irascibilis & principiam habent à passionibus concupiscibilis , & in passionibus concupiscibilis terminantur. Habent quidem principium à passionibus concupiscibilis motum importantibus , quia sunt illis posteriores : terminantur vero ad eas , quæ quietem important , hoc est , gaudium vel tristitiam , quia ad eas ordinantur , easque præcedunt , sicut timor tristitiam , ira & spes gaudium , &c.

30. Objicies : mouens est prius moto , vt ex se constat : sed appetitus irascibilis , eiusque passiones habent rationem mouentis respectu concupiscibilis , passionumque illius : ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

Minor est manifesta. Nam ex Aristotele 8. Phys. c. 4. textu 32. sub finem , remouens prohibens , habet rationem mouentis. Ideo autem datur animalibus appetitus irascibilis , vt remoueantur impedimenta , quibus concupiscibilis impeditur à fruitione sui objecti.

Confirmatur : quia objectum passionum irascibilis est prius obiectio passionum concupiscibilis : est enim bonum arduum , quod est supremum inter alia bona : ergo & ipsæ eius passiones sunt priores alijs.

31. Respondeo ad primum : mouens esse prius moto eā ratione , quā est mouens : ita vt si sit mouens per se , sit prius per se ; si sit mouens tantum per accidens , sit prius tantum per accidentis. Remouens autem prohibens habet tantum rationem mouentis per accidentis ; & in hoc genere sunt passiones irascibilis , quæ consequenter sunt priores tantum per accidentis passionibus concupiscibilis. Hic autem est sermo de ordine per se ipsarum passionum.

Deinde irascibilis remouet tantum prohibens quietem concupiscibilis in suo bono ; & ita solum sequitur , passiones concupiscibilis pertinentes ad quietem esse posteriores passionibus irascibilis , quæ re-

mouent proibentia talem quietem; quod concessum est in secunda parte conclusionis primæ.

32. Ad confirmationem nego antecedens. Objectum enim concupisibilis est bonum absolutè, quod comprehendit etiam bonum arduum. Vnde concupisibilis in illud idem bonum tendit in quod irascibilis, atque etiam prius. Licer ipsum non spectet sub ratione formalí ardui, sed sub ratione boni absolutè, quod est naturaliter prius bono arduo, ut sic.

Igitur si fieret comparatio inter duo bona partialia, & opposita: ita ut concupisibilis esset de bono tantum, quod facile potest acquiri; & irascibilis de bono arduo, aliquid veritatis præ se ferret argumentum: quia bonum arduum videtur esse aliquid prius, & excellentius bono non arduo: & ita objectum irascibilis esset quid prius: sed hoc verum non est, ut iam diximus.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

33. Dicendum est tertio, comparando passiones concupisibilis inter se, amorem esse primam omnium. Ita sanctus Thomas q. citatâ, a. 2. & alij communiter. Hoc autem probatur primo aucto. ritate diui Augustini, 14. de ciuitate Dei, c. 7. & 9. vbi ait omnes passiones ex amore caufari: nam *amor inhians habere quod amat*, *cupiditas est*, *id autem habens, eoque fruens, letitia, &c.* igitur amor est prima passionum concupisibilis, aliae enim versantur circâ malum, quod posterius est: vnde

¶ 34. Probatur secundo: quia bonum est naturaliter prius malo, cuius ratio est, quia malum est priuatio boni: & ideo refugitur aliquod malum, quia bonum oppositum queritur. Ergo omnes passiones, quarum obiectum est bonum, sunt naturaliter priores ijs, quarum obiectum est malum, qualibet nimirum suâ oppositâ, ut amor est prior odio; desiderium prius fugâ, gaudium prius tristitia.

Cum autem illud quod tendit in bonum aliquod seu finem, debeat primò habere aptitudinem, seu proportionem ad illum, cum nihil tendat ad finem non proportionatum: ipsa autem aptitudo, seu propria, & inclinatio appetitus ad bonum, sit amor, qui est quedam complecentia boni: ideo amor est prima omnium passionum concupisibilis.

35. Considerandus tamen est duplex ordo inter passiones, ut diximus numero 25. scilicet ordo intentionis, & ordo executionis. Et

quando amor dicitur prima passio, intelligitur esse prima ordine executionis: quia potentia tendens in aliquem finem, debet ante omnia habere proportionem, & adaptationem ad illum: ut iam dicebamus, quæ proportio est amor in appetitu sensitivo, quo posito mouetur in finem per desiderium, & quiescit in fine habito, per delectationem seu gaudium.

Vnde in ordine executionis prima passio est amor, secunda desiderium, tertia, gaudium: & ex opposito inter passiones versantes circa malum, prima est odium, secunda est fuga, tertia est tristitia.

In ordine vero intentionis prima passio concupisibilis est delectatio, seu quies in bono: hæc enim est finis, & ideo prima intenditur. Secunda est desiderium. Tertia est amor.

36. Objicies: illa passio, à qua potentia denominatur, debet censi-  
eri prima, quia ex Aristotele 2. de anima, textu 49. denominatio  
nē à priori, seu potiori: sed potentia concupisibilis non denominatur  
ab amore, sed à concupiscentia, hoc est, desiderio: ergo non amor,  
sed concupiscentia est prima passionum illius.

Confirmatur: quia motus tendens ad vniōnem rei desideratę, est  
prior tali vniōne: sed amor significat vniōnem amantis cum te amata,  
desiderium vero dicit motum ad illam: ergo desiderium præcedit  
amorem.

Adde quod delectatio est causa amoris; aliqui enim amant propter  
delectationem ex 8. Ethic. c. 2. & 3. ergo delectatio est prior amore,  
scut causa effectu.

37. Respondeo ad primum negando majorem: potius enim res de-  
nominatur secundum quod nobis innotescit, quia voces sunt signa  
intellectuum. Vt plurimum autem nos causas cognoscimus per effe-  
ctus, qui sunt ipsis posteriores, & eas ab ipsis denominamus. Et quia  
concupiscentia est inter omnes passiones sui appetitus maximè sensi-  
bilis, quantum est ex parte animæ, vñat Augustinus 10. de Trinitate,  
c. 12. ideo ab illa denominatur appetitus concupisibilis.

Dixi, quantum est ex parte animæ: quia ex parte corporis, dolor &  
delectatio videntur magis sensibiles: ex parte vero animæ experimur  
nos concupiscere magis sensibiliter quam amare, odiare, &c. & quia  
quod se tenet ex parte animæ, est formale in passionibus, inquit Ca-  
jetanus, ideo concupiscentia dicitur magis sensibilis.

38. Ad confirmationem satendum est motum desiderij præcedere  
quidem vniōnem realēm quæ est inter amantem & amatum, sed non  
vniōnem affectuum. Realis sit per coniunctionem ad rem ipsam, &  
pertinet ad gaudium: affectua autem est secundum aliquam propor-  
tionem & inclinationem, quam habet amans ad amatum, ratione-

cuius.

cujus participat aliquid eius : & hæc uia est propria amoris , p̄ae-  
dens desiderium.

Ad id quod additur de delectatione , dicendum est , eam esse cau-  
sam amoris , & illo priorem in ordine intentionis , ut fassim sumus nu-  
mero 27. non verò ordine executionis .

39. Dicendum est quartò , comparando passiones irascibilis ad  
inuicem , spes esse omnium primam. Ità D. Thomas , art. 3. &  
alij.

Probatur conclusio primò : quia quantum aliquid est proprius quis  
primo , tantò debet prius censeri : sed spes est propinquior primæ om-  
nium passioni , scilicet amori , quam quæcumque alia passio irasci-  
bilis : ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis .

Minor suadetur : quia posita inclinatione & proportione ad finem ,  
qua ad amorem pertinet , nullus motus potest exurgere in irascibili ad  
consequendum talēm finem , quin prius consurgat spes de fine illo  
consequendo .

40. Probatur secundò : sunt enim quinque tantum irascibilis pas-  
siones , ut suprà diximus , scilicet spes , desperatio , timor , audacia , &  
ira . Constat autem quod spes sit prior desperatione , quia spes est mo-  
tus in bonum secundum rationem boni , quod ex sua ratione est attrac-  
tivum , ideoque motus spei est motus in bonum per se : desperatio  
autem est recessus à bono , qui recessus non competit bono secundum  
quod est bonum , sed secundum quippiam aliud , & consequenter  
quasi per accidens . Quod autem est per se , prius est eo , quod est per  
accidens .

Est etiam spes prior audaciâ & timore : quia obiectum spei est ba-  
num ; obiectum autem audaciæ , & timoris est malum ; unde cum  
bonum sit prius malo , ut dictum est numero 34. sequitur timorem &  
audaciæ esse spe posteriores .

Præterea , sicut appetitus boni est ratio cur vitetur malum , ità  
spes est ratio cur surgat audacia : nam spes victoræ excitat audaciam:  
sicut desperationem vincendi consequitur timor . Unde & spes & des-  
peratio sunt priores audaciâ , & timore .

Denique spes est prior irâ . Nam ira consurgit ex presentia mali ,  
ut vindicta sumatur de inferente malum : unde quia nullus irascitur ,  
vindictam appetens , qui audeat vindicare , ideo ira consequitur  
audaciæ : sed audacia est posterior spe , ut ostensum est : ergo multò  
magis ira erit spe posterior .

41. Dicendum est ultimò hunc ordinem reperiri inter passiones iras-  
cibilis , ut spes sit prima: secunda desperatio : tercia timor : quarta au-  
dacia , & ultima ira . De duabus primis patet , quia versantur circa

bonum: audacia verò & timor circà malum, quod est posterius bono: De timore verò respectu audaciz constat: quia timor est recessus à malo, & audacia accessus ad malum, & sic timor oritur per se ex malo, audacia verò per accidens, ideoque est posterior timore, ut adhuc videmus sectione sequenti.

De ira denique, quod sit ultima passionum irascibilis, manifestum est: quia ceteræ passiones irascibilis consequuntur ex habitudine & proportione appetitus ad finem, hoc est ex amore vel odio: ira verò consequitur presentiam mali: prædicta autem habitudo ad finem est prior quam consecutio, seu presentia finis: ergo & passiones talem habitudinem consequentes sunt priores ira, quam presentiam mali consequitur.

Neque obstat quod irascibilis ab illa denominetur: quia ut diximus numero 37. de denominatione concupiscibilis, potentia sèpè denominatur à manifestiori: ira autem velut effectus causatur ab aliis passionibus, & ita est notior nobis. De quo redibit sermo initio questionis de ira.

42. Objicies: arduum est obiectum irascibilis: ergo illa passio debet censeri prior & potior, quam tendit in magis arduum: talis autem est audacia, & ita, non verò spes: ergo &c. Probatur minor. Nam magis arduum est, quod quis conetur vincere malum contrarium imminens ut futurum, quod pertinet ad audaciam, aut superare malum ut praesens, quod pertinet ad iram, quam conari ad bonum simpliciter acquirendum, quod pertinet ad spem. Præterea magis arduum videtur vincere malum praesens, quod pertinet ad iram, quam malum futurum, quod pertinet ad audaciam. Ergo ita est passio prior & potior quam audacia, & audacia quam spes.

Confirmatur: quia in motu tendente ad aliquem finem, prius est recessus à termino à quo, quam accessus ad terminum ad quem: sed timor, & desperatio important recessum ab aliquo, audacia verò, & spes important accessum ad aliquid: ergo timor & desperatio sunt passiones priores spe & audacia.

43. Respondeo ad primum, irascibilis obiectum non esse solum arduum, sed bonum arduum. Neque arduum ut sic, est ratio appetendi, sed bonum: & ideo passio illa, quam directius respicit bonum, scilicet spes, est prior. Et quamvis audacia, vel etiam ira tendat aliquando in magis arduum, non tamen in magis bonum.

Ad confirmationem dicendum est, motum appetitus non proportionari motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ prius respicit finem, quam remotionem contrarij. Non enim intendit remotionem contrarij, nisi ut consequatur finem. Ideo primum & per se tendit in

bonum , ut in proprium obicitum , & ex hoc sequitur , ut recedat à malo ; ac proinde spes primò & per se respiciens bonum , præcedit audaciam & timorem , quæ tendunt ad remouendum contrarium .

44. Ex his omnibus manifestum relinquitur , quis sit omnium passionum ordo legitimus in via generationis ; eum autem sanctus Thomas citato articulo tertio ita digessit : primò occursum amor & odium , secundò desiderium & fuga , tertio spes & desperatio , quartò timer & audacia , quintò ira , sextò & ultimò gaudium & tristitia ; qua consequuntur ad omnes passiones , ut dicitur in 2. Ethic. c. 5. Ita tamen quod amor prior odio , & desiderium fuga , & spes desperatione , & timer audacia , & gaudium quam tristitia .

## SECTIO QVARTA.

*Quæ & quæ ex predictis passionibus sunt principales.*

45. Dicendum est , quatuor tantum esse principales passiones , & veluti quatuor summa omnium capita , videlicet gaudium & tristitiam ; spem & timorem . Ita Augustinus libro 14. de ciuitate Dei , c. 3. paulò ante medium . Divus Hieronymus ad caput primum Ezechielis . Boetius libro 1. de consolatione Philosophie , metrum 7. his versiculis ,

Tu quoque si vis	Pelle timerem
Lumine claro	Spemque fugato
Cernere verum	Nec dolor adsit,
Tramite recto	Nubila mens est
Carpere callem	Vinetaque frans
Gaudia pelle	Hæc ubi regnant.

46. Idem docet sanctus Thomas 1. 2. q. 25. a. 4. & in quæstionibus disputatis , q. 26. de veritate , a. 5. Ait autem in primo loco hujusmodi quatuor passiones esse omnium principales , quia sunt finales , & completivæ respectu aliarum : gaudium quidem & tristitia simpliciter respectu omnium , quia ad omnes alias consequuntur ut dicitur in 2. Ethic. c. 5. timer autem & spes non quidem simpliciter respectu omnium , sed solum in genere motus appetitiui tendentis ad aliquid quæsi in futurum . Nam respectu boni , inquit , incipit motus in amore , & præcedit in desiderium , & terminatur in spe : respectu vero

mali, incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore.

In secundo autem loco dicit esse principales, quia sunt priores aliis, & earum origo: ita tamen, ut gaudium & tristitia sint absolute principales & primæ passiones: timor autem & spes sunt tantum prima & principales in suo genere; quia non presupponunt alias in appetitu, in quo sunt, scilicet in irascibili.

47. Ut autem pateat quomodo praedictæ quatuor passiones sunt aliis priores, & earum origo, aduertere oportet ex sancto Doctore ibidem, ad hoc ut aliqua passio dicatur prima, duas conditiones requiri. Prima est, ut per se oriatur ex obiecto non verò per accidens: quia quod est per accidens, non est primum. Secunda, ut oriatur immediate, & nullo presupposito. Itaque illæ passiones debent dici primæ, quæ & per se, & immediatè oriuntur ex obiecto appetitus, scilicet ex bono, vel malo. Illæ autem passiones dicuntur oriari per se ex bono, quæ proueniunt ex bono ut bonum est: per accidens verò, quæ proueniunt ex bono secundum quod est malum, hoc est, secundum quod apprehenditur ut malum. Illa autem per se prouenit ex malo, quæ consistit in fuga mali: per accidens verò, quæ consistit in accessu ad malum.

Quia verò passiones omnes concupiscibilis oriuntur per se ex bono vel malo, eò quod obiectum illius est bonum & malum secundum rationem absolutam: ex hac parte gaudium & tristitia non sunt principales respectu passionum concupiscibilis; sed tantum quia sunt aliis priores, earumque origo. Cuius ratio est: quia sicut finis est primum in intentione, & ultimum in executione: ita quanto aliquid est magis ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione & appetitu: gaudium autem & tristitia ex ipsa consecutione boni, vel mali proueniunt: ideoque ceteræ passiones concupiscibilis illas presupponunt per modum causæ: nam ideo bonum amat & desideratur, quia apprehenditur ut delectabile. Malum verò ideo efficitur odiosum, & fugientem, quia apprehenditur ut tristabile.

48. Dux autem passiones irascibilis, nempe spes & timor, oriuntur quidem per se ex bono & malo, non tamen primò absolute, quia presupponunt in concupiscibili gaudium & tristitiam. Dixi, absolute, quia respectu aliarum passionum eiusdem irascibilis sunt primæ ut diximus. Nam spes per se oritur ex bono, & timor per se ex malo. Ita verò, quæ verlatur circa malum praesens, non oritur per se ex illo, sed per accidens, quia consistit in accessu ad malum repellendum: secus timor, quia in fuga mali consistit.

Si autem aliqua sit passio, quæ fugiat bonum, ut in desperatio-

ne contingit, illa non est ex bono per se, sed ut apprehenditur malum, quia bonum secundum quod bonum est, allicit, sicut malum secundum se repellit. Et ideo quando acceditur ad malum repellendum, ut in ira, & audacia, tunc passio oritur per accidens ex malo.

49. Post hæc ita concludit sanctus Thomas: *sic ergo patet ex dictis, quod quedam passiones sunt, qua primò & per se ex bono & malo oriuntur, ut gaudium & tristitia. Quadam vero, qua per se, sed non primò, sicut alia passiones concupiscentibiles, & haec irascibilis, timor & spes, quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum. Quadam vero nec per se, nec primò, sicut alia qua sunt in irascibili, ut desperatio, audacia, & ira, qua dicunt accessum ad malum, vel recessum à bono.*

Sic ergo principalissima passiones sunt gaudium, & tristitia. Timor autem & spes sunt principale in suo genere, quia non presupponunt alias passiones in potentia, in qua sunt, scilicet in irascibili. Alia verè passiones concupiscentibiles, ut amor, desiderium, odium, & fuga, et si sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen prima in suo genere, cùm presupponant alias in eadem potentia existentes: & sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere. Et sic restat quod solum quatuor sint principales passiones, gaudium & tristitia; spes & timor.

50. Objicies: vel ratio passionis principalis sumitur secundum ordinem intentionis, vel secundum ordinem executionis, seu generationis? si secundum ordinem intentionis: ergo gaudium tantum & tristitia, qua sunt finales, debent principales dici. Si vero secundum ordinem executionis & generationis, amor erit passio principalis cùm ex amore omnes aliae passiones nascantur, illumque presupponat.

Præterea: quantò aliquid est perfectius, tantò principalius censeri debet: sed motus audacia est perfectior motu spei: quia tendit in objectum cum majori nisu, & contentione: ergo audacia est potius passio principalis, quam spes.

51. Respondeo ad primum, passiones dici principales secundum ordinem intentionis & complementi. Neque obstat quod timor & spes non sint ultimæ simpliciter, sed sufficit quod sint ultimæ in genere passionum tendentium in aliquid quasi in futurum: & quamuis hoc conueniat ira, tamen principalis non est, quia est effectus audaciae, qua etiam non est principalis ut iam dictum est.

Quamvis item amor sit prima passio in via executionis: gaudium tamen est prius illo in via intentionis, & est ratio amandi, ideoque potius censeri debet principalis passio quam amor.

52. Ad aliud patet ex modo dictis. Audacia enim oritur ex malo

per accidens, quatenus illud aggreditur sub spe illud vincendi, & repellendi: ideoque spes est prior audaciā: vnde ex duplice capite audacia non est principalis. Quod idem animaduertere licet in ira: nam oritur per accidens ex malo, quod vindicare intendit: ideoque spes vindictæ sumendæ est causa iræ: quæ proinde nequit esse principalis.

## SECTIO QVINTA.

*Vitrum passiones secundum se sint bonæ vel mala  
moraliter.*

53. **C**ircā quæstionem istam diuersa fuit Stoicorum, & Peripateticorum sententia; nam Stoici, quorum princeps fuit Zeno, existimabant, passiones esse omnes vitiosas, & malas, ac proinde non cadere in animum Sapientis. Consentiant, inquit Cicero libro 4. qq. Academicarum satis ante finem, numero mihi 135. Sapientis animum numquam neque cupiditate moueri, neque lassitudine effervi; numquam timere, numquam dolere. Sapiens ne non timeat? nec si patria delectatur, non doleat? Satis durum, sed Zenoni necessarium, cui prater honestum, nihil est in bonis, &c.

54. Peripatetici verò existimabant passiones moderatas esse bonas, rationi verò repugnantes, vitiosas esse. *Qua quidem differentia,* inquit, sanctus Thomas I. 2. q. 24. a. 2. *I*cet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem, vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentionem consideret: quia Stoici nomine passionis intelligebant motus, seu affectus appetitus turbulentos, & extra limites rationis excurrentes, quomodo sunt animi morbi: Peripatetici verò intelligebant quoscunque motus appetitus irrationalis, & eos vocabant bonos, qui à ratione regulantur, eique subduntur, malos verò qui à rationis moderatione deflectunt.

Ità animaduertit Augustinus 9. de ciuitate c. 4. ex Aulo Gellio, qui veram Stoicorum sententiam in quodam Epicleti libro contentam refert: sic enim ait post medium capitum: *hoc interesse censem inter animum Sapientis, & stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit, aique accommodat mentis assensum:* Sapientis autem quamvis eas necessitate patiatur, reinet tamen de his que appetere, vel fugere rationabiliter debet, veram & stabilem inconcusā mente sententiam. Duabus ergo hujusmodi opinionibus conciliatis.

55. Dicendum est primò, passiones secundum se spectatas, hoc

est, prout sunt motus quidam appetitus irrationalis, seu sensitivi, esse indifferentes, seu non esse bonas, vel malas moraliter. Ita Theologi communiter cum diuo Thomas, I. 2. q. 24. art. 1.

Probatur primum: quia passiones sunt communes tum hominibus, tum aliis animalibus: bonum autem & malum morale est proprium hominis, quia, ut diximus in q. proemiali libri primi, numero 77. mores sunt actiones humanæ, quæ ex deliberata voluntate procedere debent, atque ex pleno libertatis vsu.

Probatur secundum: quia bonum hominis est secundum rationem esse seu viuere, malum vero eius viuere seu esse præter rationem, ut ait Dionysius c. 4. de Diuinis nominibus sub finem. passiones autem non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut diximus supra numero 17 ergo illis secundum se spectatis non conuenit ratio boni vel mali moralis, quod est proprium hominis.

56. Probatur tertium ex Aristotele, qui 2. Ethic. c. 5. ait nos non laudari vel vituperari secundum passiones: laudamus autem, vel vituperamus secundum bonum & malum morale: igitur passiones non sunt bona vel mala moraliter secundum se, sed secundum quod à ratione dependent. Vnde ibidem subdit: non enim laudatur aut vituperatur quis timet aut irascitur: sed qui aliqualiter: id est, secundum rationem aut præter rationem.

Quia ergo bonitas & malitia moralis pendet à libertate, & à ratione voluntarij strictè sumpti: hæc autem non reperiuntur in appetitu sensitivo & irrationali secundum se sumpto, sed in ratione & voluntate, passiones appetitus sensitivi secundum se spectatæ nequeunt habere bonitatem, aut malitiam moralem.

57. Dicendum est secundum passiones appetitus sensitivi, si accedat ratio, & consensus voluntatis, fore bonas vel malas moraliter, secundum quod circè bonum vel malum objectum versabuntur, aut ex bono vel malo fine procedent.

Est communis opinio: & ratio est, quia tunc participant rationem voluntarij, quatenus subiacent rationis seu voluntatis imperio, quæ potest, & tenetur, vel non tenetur, eas cohibere. Quamuis enim aliquando iniicii cedamus passionibus, ut ait Augustinus 14. de ciuitate Dei, capite 9. ante medium, ut dum in fletum vel risum prorumpimus; quod ad consensum tamen à voluntate ista dependent: vnde capite octavo præcedenti, paulò ante finem sic ait sanctus Doctor: cipiunt, timunt, latantur & boni & mali, sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta, seu peruersa voluntas est.

Libro item 9. c. 5. initio: in disciplina nostra non tam queritur virum pius animus irascatur, sed quare irascatur: nec utrum sit

tristis ; sed unde sit tristis : nec utrum timeret , sed quid timeat Ira se enim peccanti ut corrigatur : contristari pro afflito , ut liberetur : timere periclitanti , ne pereat , nescio utrum quisquam sanâ consideratione reprehendat.

58. Rationem hanc itâ digessit sanctus Thomas primâ secundâ , q. 24. a. 1. si considerentur passiones , secundum quod subiacent imperio rationis , & voluntatis , sic est in eis bonum , vel malum morale . Proprius enim est appetitus sensitivus ipse ratione , & voluntati , quam membra exteriora , quorum tamen motus & actus sunt boni vel mali moraliter secundum quod sunt voluntarij . Vnde multi magis & ipsa passiones secundum quod sunt voluntaria , possunt dici bona . vel mala moraliter . Dicuntur autem voluntaria , vel ex eo quod à voluntate imperantur , vel ex eo quod à voluntate non prohibentur .

Et diuus Augustinus libro 14. c. 6. initio : interest autem , qualis sit voluntas hominis ; quia si peruersa est , peruersos habebit hos motus ; se autem recta est , non solum inculpabiles , verum etiam laudabiles erunt : voluntas est quippe in omnibus .

59. Objicies : passiones sunt animæ perturbationes atque morbi , vt communis habet apud Philosophos sententia : ergo quoqua modo se habeant , sive moderatae , sive non moderatae sint , male sunt : ac proinde non sunt indifferentes secundum se . Probatur consequentia . Nam sicut corpus mediocriter ægrum , sanum non est : itâ anima non potest dici sana , quamvis tales eius morbi sint moderati & mediocres . Et sicut omne malum , etiam mediocre , malum est : itâ omnis passio , etiam mediocris , mala censeri debet , vt rectè arguit Cicero libro 3. quæstionum Tusculanarum ; numero 22.

60. Respondeo negando , passiones moderatas , rationique subiectas , morbos animi dici debere . Sunt enim motus naturales , & appetitui sensitivo naturaliter conuenientes : vnde si à ratione non exorbitent , & à regulis morum , mali dici non debent , vt rectè docet sanctus Augustinus lib. 14. citato , c. 9. ante medium his verbis : cum rectam rationem sequantur ista affectiones , quando ubi oportet , adhibentur , quis eas tunc morbidas , seu virtuosas passiones audeat dicere ? Quam obrem etiam ipse Dominus in forma serui agere uitam dignatus humanam , sed nullum habens omnino peccatum , adhibuit eas ubi adhibendas esse iudicauit . Neque enim in quo verum erat hominis corpus , & verus hominis animus , falsus erat humanus affectus . Et capite 7. sub finem mala sunt ista , si malus est amor ; bona , si bonus .

Præclara sunt quoque verba Senecæ , lib. 2. de ira , c. 35. ea demum velocitas placet , qua ubi iussa est , vestigium sifit , nec ultra destinata procurrit , & qua fleti , & à cursu ad gradum reduci potest . Aegros ferimus

scimus nervos esse, ubi inuitis nobis mouentur. Senex, aut infirmi corporis est qui cum ambulare vulnus currit. Animus motus eos putemus sanissimos validissimosque, qui nostro arbitrio ibunt, non suo ferentur.

61. Ex his colligitur quomodo debeat intelligi quod communiter dici solet, alias passiones esse bonas secundum suam speciem, alias vero malas. Vnde Augustinus ait 9. de ciuitate, c. 5. misericordiam pertinere ad virtutem: & Aristoteles 2. Ethic. capite 7. verendum esse passionem laudabilem. Tunc enim non sumuntur passiones secundum quod sunt in genere naturæ, & ut præcisè sunt motus appetitus sensuorum, sed prout perirent ad genus moris, & aliquid participant de voluntario, & ratione.

Hoc autem modo bonum, vel malum morale potest pertinere ad speciem passionis; quia sub hac ratione se habet per se ad ipsam & non per accidens, eo quod accipitur ut objectum illius. Vnde passiones quæ in bonum rationi conueniens tendunt, vel à malo recidunt, bona sunt, ut verendum, quæ est timor turpitudinis peccati; & misericordia quæ est compassio de miseria proximi, sicutumque dilectionis. Quæ vero recedunt à bono, aut accedunt ad malum, mala sunt ut inuidia, quæ est tristitia de bono alterius.

62. Quæres, utrum passio valeat aliquid addere ad bonitatem, vel malitiam moralem alicuius actus; & consequenter ad meritum vel demeritum?

Respondeo, supposito quod passionibus competit bonitas, & malitia moralis, modo explicato, ipsas valere ad eam augendam vel minuendam. Ratio est, quia ut recte docet sanctus Thomas a. 3. tanto perfectius, tantoque maius est bonum morale hominis, quod in recta ratione consistit, quanto ad plura quæ homini conueniunt, derivatur, & extenditur. Vnde sicut ad perfectionem boni moralis, seu humani pertinet, quod actus externorum membrorum per rationem regulentur, & dirigantur: ita & quod ipsæ passiones sint per rationem moderatae. Et sicut melius est quod homo velit bonum, & faciat exteriori actu: ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod ad ipsum moueatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensuum. Eademque est ratio respectu mali moralis.

63. Aduertere tamen oportet passiones appetitus posse duobus modis se habere ad rationem. Primo antecedenter: secundo autem consequenter. Si antecedenter, tunc iudicium obnubilant, & ita diminuant bonum vel malum morale, quod à ratione dependet: ideoque laudabilius est quod aliquis elemosynam impetratur ex solo rationis iudicio, quam ex sola passione misericordie.

Potest tamen contingere, quod passio tunc excitet voluntatem, eamque intendat sive circa bonum sive circa malum, vel per se, eam excitando ad aliquid sibi consimile, ut cum ira eam excitat ad voluntatem vindictam. Vel per accideas, quando ex occasione aliqua eam ad contrarium excitat, ut cum ex concupiscentia voluntas casti hominis majori animo & conatu resistit concupiscentiae. Et hoc modo augeatur bonitas vel malitia ex passione.

Si autem se habeant consequenter, ita ut quis excitet ex iudicio rationis passionem aliquam in inferiori appetitu, ut fortius & promptius ex eius cooperatione aliquid agat, tunc passio addit aliud ad bonitatem, vel malitiam. Et eodem modo Philosophandum est de merito, vel demerito.

## SECTIO SEXTA.

*Vtrum passiones fuerint in Christo.*

64. **D**icendum est primò veras passiones fuisse in Christo non tantum respectu boni, sed etiam respectu mali. Ita sanctus Thomas q. 26. de veritate a. 8. & 3. p. q. 15. a. 4. & alij communiter. Cum enim haberet corpus passibile, ex imaginatione nocui naturae passio timoris, & tristitia, & huiusmodi in eo poterant esse, inquit ibi sanctus Doctor.

Probatur autem primo ex cap. 14. Merci, versu 33. Capit paucere & tedere, & ait illis: *tristis est anima mea usque ad mortem.* Mathæi 26. 37. caput contristari, & moestus esse. Vbi diuus Hieronymus ait, in eo non fuisse passiones, sed propassiones: hoc est, actus appetitus sensitui subordinatos rationi, & eius judicium sequentes.

65. Probatur secundò auctoritate Divi Augustini, 14. de ciuitate Dei, c. 9. circa medium, tomo 5. his verbis: *ipse Dominus in forma servii agere vitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum, adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicauit.* Neque enim ubi uerum erat hominis corpus, & uerus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Cum ergo eius in Euangelio ista referuntur, quod super durissima cordis Iudaorum cum ira contristatus sit: quod dixerit, gaudeo propter vos, ut credatis: quod Lazarum suscitatus etiam lachrymas fuderit: quod concupinerit cum discipulis suis maudicare Pascha: quod propinquante passione tristis fuerit anima eius usque ad mortem, non falso vi-

que referuntur. Verum ille hos motus certæ dispensationis gratiâ, nà cùm voluit, suscepit animo humano, vt cùm voluit factus est homo.

66. Idem docet sanctus Damascenus libro 3. c. 18. & 19. non prae-debant, inquit, in Domino voluntatem naturalia: sed volens esuriuit, volens timuit. Vnde quamuis lœsio corporis fuerit in Christo, ratione volente, sicut tamen contrâ appetitum sensitium: ideoque in illo fuit passio tristitiae atque doloris. Quapropter Augustinus loco proximè citato ait: habemus ergo eas ex humana conditionis infirmitate non autem ita Dominus Iesus, cuius & infirmitas fuit ex potestate. Vnde sui affectus in manu eius erant, atque potestate: ita ut pro arbitrio eos laxaret, aut teneret: ideoque Ioannis 11. 33. dum Lazarum suscituratus erat, dicitur: infremuit spiritu, & turbauit semetipsum.

67. Objicies Hilarium, qui in libro de Synodis post medium, & libro 10. de Trinit. paulo post principium ait quod Christus habuit vim pœnæ sine sensu pœnæ: non ergo fuit in illo passio doloris aut tristitiae.

Præterea: corpora sanctorum nullam passionem sentient, quia erant unita animabus gloriis, & à fomite liberata. Cùm ergo idem fuerit in Christo, nullum corporalis passionis dolorem sensit.

68. Respondeatur ad primum, secundum aliquos Hilarium verba illa retractasse. Vel ut ait diuus Thomas, non ita locutus est quasi negans Christum sensisse dolorem, sed intendens talēm dolorem non peruenisse usque ad rationem immutandam in propria operatione, ita ut non faceret quæ conueniebant: quod sanctus Thomas 3. p. q. 15. a. 4. refutat verba Hieronymi loco citato: quod scilicet Dominus noster ut veritatè assumpti probaret hominis, verè quidem constitutus est: sed ne passio in anima illius dominaretur, per propagationem dicitur quod ceperit constituti, ut passio perfecta intelligatur quando animo, id est, rationi dominatur: propagationem autem, quando est inchoata in appetitu sensituo, sed ulterius non se extendit.

69. Ad aliud dicendum est quod corpus gloriosum iuxta communem cursum est impassibile, & omnis lœsionis immune. Sed Christus ex dispensatione habebat in anima beatitudinem, & in corpore passibilitatem, verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, & impudente, ne ex plenitudine beatitudinis animæ redundaret gloria, & impassibilitas in corpus.

70. Quæres, utrum passio doloris fuerit in anima Christi non tantum secundum rationem inferiorem, sed etiam secundum superiorem? Pro responsive.

Aduertendum est ex sancto Thoma, i. p. q. 79. a. 9. & q. 26. de veritate a. 9. ad 7. rationem superiorem & inferiorem eamdem est p-

G g g 2



tentiam animæ secundum regn., tantiunque differte ratione actuum, seu officiorum, quatenus ratio superior dicitur secundum Augustinum 12. de Trinitate, c. 7. quæ intendit rebus æternis conspicendi, aut consulendi. Conspicendi quidem secundum quod illas speculatur: consulendi vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior dicitur, quæ intendit rebus temporalibus. Vnde per res temporales deuenimus in cognitionem æternorum iuxta illud Pauli ad Romanos, *invisibilia Dei per ea qua facta sunt, intellecta conspicuntur*: per æternæ vero jam cognita de temporalibus iudicamus, & secundum rationes æternorum temporalia disponimus: Ad quod non est opus diuersâ animæ potentia, sed tantum diuersis actibus: quia ratio superior non intendit ad res corporales ut ad proprium objectum, sed ad solas æternas: corporales vero respicit, prout per rationes æternas de eis iudicat.

71. Aduertendum præterea est ex eodem sancto Thoma q. 26. citatâ, a. 2. & 10. duplicem esse passionem, secundum quam anima potest dici pati per accidens: altera est corporalis, quæ incipit à corpore, & terminatur ad animam secundum quod est corpori unita ut forma. Et hæc est dolor corporis: in quo duo reperiuntur, nempe laesio, & laisionis perceptio experimentalis, quæ ad solum sensum tactus pertinet.

Altera passio est animalis, quæ contingit ex eo quod anima aliquid apprehendit boni vel mali, vnde appetitus mouetur ad illud fugientem vel prosequendum: & ex tali motu sequitur quedam transmutationem corporalis, ut explicatum est sectione 1. Et hæc passio propriè, & directè pertinet ad appetitum sensituum, seu animalem, ut patet ex ibidem dictis.

72. Quis igitur anima unitur corpori ut forma, & omnes vires animæ in una eius essentia colligantur, atque radicantur, sic ut vires superiores & inferiores, atque anima & corpus, secundum naturæ ordinem in se invicem inserviant. Vnde ex apprehensione animæ contingit in corpore transmutatio caloris aut frigoris, sanitatis, & ægritudinis, immo etiam aliquando usque ad mortem. Similiter ex transmutatione corporis, aut vehementia passionum in appetitu sensitivo redundant passiones in animam quod ad amorem, aut ingenium; quo ad obtenebrationem rationis, & alia similia. Atque hoc modo dicitur anima pati per accidens quando corpus laeditur, aut transmutatur: quia sic debilitatur unio eius cum corpore, cui secundum suum esse unitur, aut impeditur a suis operationibus. His prænotatis.

73. Respondendum est ex eodem sancto Doctore q. 26, citatâ, a. 10, sub finem, quod in Christo dolor prouenieas ex laisione corpo-

is in ipso corpore , & in anima secundum quod est forma corporis , non pertinebat ad rationem superiorum , quatenus per actum suum proprium ad Deum conuertitur , Ideoque conuersio illa minimè per dolorem impeditur , sed erat summum in illa gaudium prout Deo fruebatur .

Quatenus verò ratio illa in essentia animæ radicatur , sic ad illam dolor pertinebat per accidens , quia ratione essentiæ animæ in qua fundatur , seu secundum inhaesione vel adhærentiam ut loquitur ibi ad 13. quia adhærebat essentiæ animæ sicut sua radici : gaudium verò per se illi conueniebat , quia per actum proprium : Adeò ut non respiceret ad passionem corporis , nisi in ordine ad rationes æternas , secundum quas de ea gaudebat inquantum erat Deo placita .

74. Ex quibus intelligitur id quod communiter dici solet quod in Christo ratio superior patiebatur ut natura , non ut ratio , intelligendo per naturam , eius radicationem in essentia animæ , ut dat esse naturale corpori : per rationem verò , actum eius proprium circè proprium objectum , quæ sunt res æternæ . Vel intelligendo per naturam , rationem ipsam ut comparatur ad ea , quæ naturaliter cognoscit , aut appetit . Per rationem verò , eamdem rationem , prout est collatiua , & ordinat vnum ad aliud .

Vnde possunt esse aliqua secundum se fugienda , quæ tamen in ordine ad aliud , sunt appetibilia , ut famæ & sitis secundum se sunt fugienda ; considerata autem ut utilia saluti animæ , vel corporis , sunt appetibilia . Simili modo passio corporalis Christi in se considerata , fugienda erat , & ratio ut natura , eam nolebat : ut autem ordinata ad salutem humani generis , bona erat , & sic ratio ut ratio eam volebat , & de ea gaudebat , ut rectè ait sanctus Thomas in eadem q. a. 9. ad 7.



## SECTIO SEPTIMA.

*Vtrum passiones fuerint in statu innocentiae*

75. **H**oc absolute negare videtur Augustinus libro decimo quarti de ciuitate Dei , c. 10. post medium his verbis : *Quoniam igitur felices erant primi homines , & nullis agitabantur perurbationibus animorum nullis corporum laetabantur incommodis : iam felix universa societas esset humana , si nec illi malum , quod etiam in posteris irajicerent , nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret , quae damnationem recuperet.*

Nihilominus mens Augustini satis in ipsius verbis exprimitur , dum negat primos homines innocentia permanente , nullis animi perturbationibus agitatos . Haec enim verba indicant passiones turbulentas , & recte rationi repugnantes , quas constat in primis hominibus non fuisse , quandiu peccatum ab illis absfuit , sicut nec corporis incommoda.

76. Sanctus Thomas i. p. q. 95. a. 2. specialius quæstionem istam determinauit , cuius doctrina & verba præclara sunt , nihilque eis subtrahendum , aut addendum censeo : sic ergo ait : dicendum quod passiones anima sunt in appetitu sensuali , cuius obiectum est bonum & malum . Vnde omnium passionum anima quadam ordinantur ad bonum , ut amor & gaudium : quadam ad malum , ut timor & dolor . Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat ; nec aliquid bonum aberat , quod euperet bona voluntas pro tempore illo habendum , ut patet per Augustinum 14. de ciuitate Dei , c. 10. omnes illæ passiones , quæ respiciunt malum , in Adam non erant , ut timor & dolor , & huiusmodi . Similiter ne illæ passiones , quæ respiciunt bonum non habuit , & nunc habendum , ut cupiditas astuans .

Illa vero passiones , quæ possunt esse boni præsentis , ut gaudium , & amor , vel quæ sunt futuri boni in suo tempore habendi , ut desiderium , & spes non affligens , fuerunt in statu innocentiae , aliter tamen quæ in nobis : nam in nobis appetitus sensualis , in quo sunt passiones , non totaliter subest rationi . Vnde passiones quandoque sunt in nobis preuenientes indicum rationis , & impudentes : quandoque vero ex indicio rationis consequentes , prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit . In statu vero innocentiae , inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus : unde non erant in eo passiones anima , nisi ex rationis iudicio consequentes .

77. Dices : in statu innocentia poterat aliquod visibile iniucundum oculis occurtere , & aliquod audibile dissonum ad aures pertinere: ergo appetitus sensitius potuisset tristari de obiecto illo dissono, sicut de delectabili solet gaudere. Et consequenter verum non est, quod omnes illæ passiones quæ respiciunt malum, non erant in Adam.

Deinde, vt objicit fibi Augustinus capite citato : *an forte cupiebant prohibitum lignum ad descendendum contingere, sed mori metuebant. Ac per hoc & cupiditas & metus iam cum illos homines etiam in illo perturbabat loco?* Et certè hoc indicari videtur verbis Aeuæ capite 3. Geneseos : *preecepit nobis Deus, ne comederemus, & ne tangeremus illud ne forte moriamur.*

E contrario vero corpus Adæ erat impassibile in statu innocentia: ergo cum anima nobilior esset corpore, non debebat esse passionibus subjecta maximè cum Adam esset prædictus perfecta virtute mortali, quæ omnem passionem comprimit.

78. Respondeo ad primum, quod objicit Doctor subtilis in 2. dist. 29. q. 1. Quod occurrentibus dissonis, aut improportionatis, siue molestis, & tristibus sensibilibus, acies sensuum non fuisset fixa in illis; & ita nulla fuisset subsecuta tristitia: quia status ille fuisset ab omni dolore, & terrore præseruatus. Ideoque sicut occurrentibus terribilibus non fuissent territi: ita occurrentibus molestis & tristibus non fuissent tristati per auersionem, aliamque passionem.

Idemque dicendum est de quacumque alia passione corporis. Vnde, vt inquit diuus Thomis 1. p. q. 97. a. 2. ad 4. corpus hominis in statu innocentia poterat præservari, ne pataretur laisionem ab aliquo duro, partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nocina vitare: partim etiam per Diuinam prouidentiam, qua sic ipsum iubebatur, ut nibil ei occurreret ex improviso, à quo ledetur.

79. Ad aliud respondet Augustinus ibidem, quod ante peccatum nulla ibi mors metuebatur, nec vlla corporis mala valetudo: nec aberat quicquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec ineras, quod caraem, animumque hominis feliciter viuentis offenderet: sed erat deuitatio tranquilla peccati, quæ manente, nullum omnino aliunde malum, quod contristaret, irruerat. Vnde ante peccatum nulla ibi perturbatio cupiditatis aut metus fuit. Quomodo autem eorum peccatum incepit, & contigerit, dictum est supra.

80. Ad tertium respondeo ex diuo Thoma locis citatis, quod corpus Adami in statu innocentia erat impassibile, quantum ad passiones, quæ remouerent ipsum à sua naturali dispositione. Si enim abs-

que peccato persistisset, potuisset huiusmodi passiones prohibere; sicut & mortem, ut iam dictum est. Et similiter anima erat impassibilis, quantum ad passiones, quæ impedirent rationem, & eam à sua naturali dispositione remouerent.

Quantum verò ad passiones latè sumptas, & quamcumque mutationem significantes, etiam si pertineat ad perfectionem naturæ, sicut intelligere, sentire, dormire, homo in statu innocentia passibilis erat, & secundum corpus, & secundum animam: quia sentire, aut dormire non remouent hominem à naturali eius dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

81. Ad ultimum denique dicendum est, quod perfecta virtus moralis non tollit totaliter passiones, sed eas ordinat, & impedit, ne rectæ rationis limites excent. Nam ut ait Aristoteles 3. Ethic. c. 11. temperati hominis est concupiscere sicut oportet, & quæ oportet. Licet ergo perfecta virtus moralis in Adamo fuerit, non sequitur quod omni passione ordinata carere debuerit.





# QVÆSTIO V.

## DE PRIMA OMNIVM PAS- sionum, scilicet amore.

### SECTIO PRIMA.

#### *De natura, & diuisione amoris.*

MORIS nomen latè sumptum significat adaptationē aliquam, seu connaturalitatem, vel naturalem propensionem, & inclinationem actualē ad bonum. Quæ inclinatione nullam cognitionem suppose in habente illam inclinationem, sed solum in altero, dicitur amor naturalis, conueniens rebus etiam inanimatis, quæ ab auctore nature diriguntur ad proprios fines absque illa sibi coniuncta cognitione. Unde grauitas seu inclinatio lapidis ad locum inferiorem potest hac ratione dici amor naturalis. Nam ut ait Augustinus epistola 119. c. 10. *mea aliquid appetunt ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod anima aenescit suis.* Talis autem grauitas & inclinatio debet sumi in actu secundo pro grauitatione actuali, vel ratione habeat amoris actualis.

Si autem talis inclinatio procedat ex cognitione sensitiva, dicetur amor sensitivus, quo animalia bonum sibi conueniens prosequuntur. Si denique procedat ex cognitione intellectiva, dicetur amor rationalis, seu intellectivus. Et ita triplex amor distinguuntur, scilicet naturalis, sensitivus, rationalis. Hic autem nobis qualio est præcipue de amore sensitivo, seu animali, & ex consequenti de intellectivo.

2. Prænotare autem oportet, quoddam esse discrimen inter amorem, dilectionem, caritatem, & amicitiam, licet idem significare videantur. Nam in primis amicitia secundum Philosophum 8. Ethic. c. 5. est quasi habitus: amor vero & dilectio dicunt actum: & caritas pro utroque accipi potest.

Secundò: amor significat absolute complacentiam in bono: dilectio vero supponit electionem (ut nomen ipsum indicat) eius quod amamus; ideoque non est in appetitu sensitivo, sed tantum in voluntate, & idem est cum amore rationali. Caritas autem addit amori quandam perfectionem, & est amor eius, quem magni facimus, & carum habemus. Vnde amor latius patet quam dilectio vel caritas: quia omnis dilectio, omnisque caritas est amor, non autem est conuersio. Item amor est in appetitu sensitivo, & rationali: dilectio vero, & caritas in solo rationali. Denique ex Ambroſio Lucæ ultimo, dilectio dicit animi charitatem; amor vero quendam astum, & conceptum corporis, atque mentis ardorem importat, quem sanctus Petrus significare voluit, mutando nomen *dilectionis*, quo Christus vtebatur Ioannis 21. ἀγάπης in nomen amoris, φιλοῦσσε.

3. Aduertit autem sanctus Thomas I. 2. q. 26. a. 3 ad 4. ex diuo Dionyſio, c. 4. de Diuinis nominibus, quoddam posuisse nomen *amoris* esse quid diuinius, quam nomen *dilectionis*: quia amor importat quandam passionem, præcipue ut est in appetitu sensitivo: dilectio autem supponit iudicium rationis. Magis autem potest homo tendere in Deum per amorem, passiuè quodammodo ab ipso Deo attractus, inquit, quam possit propriaratio eum ad hoc ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis. Et propter hoc amor est quid diuinius dilectione.

Censuit quoque Cicero, amare esse quid intensius, quam diligere. Ait enim epistola 133. mihi denique nunc amare videor, ante dilexiſſe. Et epistola ad Brutum: Clodius me valde diligit, vel, ut εὐαριστέηται loquar, valde me amat. Vnde patet falli eos, qui amorem non nisi in malam partem sumi dixerunt. Quod etiam patet ex Seneca, epistola 71. paulò post principium: *hac si persuaseris tibi*, inquit, & virtutem adamaueris (*amare enim parum est*) Patet denique ex sacra Scriptura, Ioannis 21. de amore Petri ad Christum, ut supra numero 2..

4. His præmissis recte possumus amorem sic definire: amor est passio appetitus sensitiui, quæ in bonum absolute ab imaginatione propositum fertur. Quod sic passio, docet Aristoteles 8. Ethic. c. 5. & ratio fauet. Passio enim est effectus agentis in paciente. Bonum autem appetibile, propositum ab imaginatione ipsi appetitui ut conueniens, illum mouet, & dat illi quod tam pondus, quandam coaptationem ad ipsummet appetibile, ex qua nascitur in ipso appetitu quandam comp-

placentia boni appetibilis, & actualis in illud proprius, & ex hac propensione sequitur motus quicdam appetitus ad appetibile, qui dicitur desiderium, & ultimo quies, quæ est gaudium seu delectatio.

Vnde prima illa immutatio, seu coaptatio & complacentia, facta ab appetibili in appetitu, est amor: & consequenter amor rectè passio nominatur. Cœtera definitionis verba satis patent ex dictis q. præcedenti.

5. Quia verò bonum est naturaliter prius malo, eò quod malum est priuatio boni, & ex eo quod bonum queritur, idè refugitur oppositum malum: consequenter omnes passiones, quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus, quarum obiectum est malum, quælibet nimis sua passione oppositæ, ut amor prior est odio, desiderium prius fugâ, gaudium prius tristitia, vt diximus sectione 3. quæstionis præcedentis.

Cùm autem illud quod tendit in bonum aliquod seu finem, debeat primò habere coaptationem, & proportionem ad illum, cùm nihil tendat in finem non proportionatum: ipsa autem coaptatio actualis, & actualis proportio appetitus ad bonum, sit amor, vt diximus, qui est quædam actualis complacentia boni: idè amor est prima omnium passionum, non tantum concupisibilis, sed etiam irascibilis, modo & ordine explicato prædicta sectione 3.

Et hoc ex pressè asserti sancti Thomas locis citatis, atque etiam I. p. q. 20. a. 1. his verbis: *amor naturaliter est primus actus voluntatis: & propter hoc omnes alij moris appetitui præsupponunt amorem quasi primam radicem. nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum: neque aliquis gaudet nisi de bono amato: odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam & cœtera huiusmodi manifestum est in amorem referri sicut in primum principium.* Et idem ostendi potest respectu passionum irascibilis. Non enim est spes, vel desperatio nisi de bono prius amato & desiderato: neque timor vel audacia, vel ira, nisi circè malum impediens consecutionem boni, quod amamus. Idem assertit Dionysius c. 4. de Diuinis nominibas, parte 1. his verbis: *omnia quecumque faciunt; & volunt, pulchri & boni desiderio & faciunt & volunt.* Quod idem habet parte 4.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

**Q**uod ad secundam sectionis partem, communissima diuisio amoris est in amorem amicitiae, & amorem concupiscentiae. Quia enim *amare est volle alicui bonum*, ut inquit Aristoteles 2. Rhetoricorum, c.4. motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum, quod quis vult alicui, siue sibi siue alteri; & in illud cui vult tale bonum. Ad illud autem, cui vult bonum, dicitur habere amorem amicitiae; ad illud vero bonum quod vult alicui, dicitur habere amorem concupiscentiae.

Exempli gratia, si filius aliquis ægrotanti patri vult sanitatem, quæ est aliquod bonum, patrem amat amore amicitiae; sanitatem vero amore concupiscentiae. Vnde quod amatur amore amicitiae, amatur per se & simpliciter: quod autem amatur amore concupiscentiae, non amatur simpliciter, & secundum se, sed alteri.

7. Quemadmodum enim, inquit sanctus Thomas, ens simpliciter est, quod habet esse per se, ens autem secundum quid, quod habet esse in alio: ita bonum simpliciter est, quod habet ipsam bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid: & consequenter amor, quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid, seu concupiscentiae: ille vero quo illud alterum amatur, est amor simpliciter, seu amor amicitiae. Quo fit ut ratio amoris per prius conueniat amori amicitiae, & per posterius amori concupiscentiae, eo modo quo ratio entis substantiarum, & accidenti secundum Thomistas.

Ex quibus patet, cur Aristoteles 2. Ethic. c. 6. vocat amorem amicitiae, amorem substantiarum; concupiscentiae vero, amorem accidentium. Nam illud quod amatur, vel est subsistens & propter se, ut substantia, & sic amatur propter se: vel est propter aliud, non propter se, sicut accidens, *verbi gratia*, scientia, pulchritudo, & sic amatur propter aliud, aut alterius; vnde primus dicetur amor amicitiae; secundus, amor concupiscentiae.

8. Est autem controversia, utrum praedicta diuisio sit amoris per se, adeo ut sint reuera duo diuersi amores; vel potius diuisio amatorum, seu amoris secundum diuersimode amata, aut secundum diuersos modos amandi.

Caietanus 1. 2. q. 26. a. 4. negat esse diuisiōnem per se, asseritque

eumdem amorem esse amorem amicitiae, & concupiscentiae, quia nullus amor concupiscentiae est sine amore amicitiae, aut è conuerso.

9. Scotus tamen in 2. dist. 6. q. 2. contendit esse diuisionem per se, esseque duos amores diuersos, & amorem concupiscentiae oriri ex alio, ad illumque ordinati. Vnde si sint inordinati, possunt esse peccata distincta, ut diligere se plusquam Deum, & malle se esse quam Deum, est actus amoris amicitiae inordinatus, proueniens ex nimia intentione, & non ex objecto, inquit Faber Fauentinus, quia est circa debitum objectum: debemus enim nos diligere. Rursus ex illo inordinato amore potest quis diligere aliquid prohibitum, ut delectationem carnalem: & sic sunt diuersi actus, & diuersa peccata, sicut sunt diuersa objecta, diuersæque rationes formales, scilicet propter se, & propter aliud; ergo diuersi amores.

10. Præterea sunt aliqua, quæ à nobis dicuntur amari, quia ea concupiscimus, sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulcedinem, quam in illo concupiscit, ut dicit Philosophus 2. Topicorum, c. 2. sed ad vinum & similia non habemus amorem amicitiae ex 8. Ethic. c. II. Diuersus est ergo amor amicitiae ab amore concupiscentiae: & ita diuiso pædicta est diuisio per se. Et hæc opinio est probabilior.

11. Dices: habitus non potest esse pars diuisua passionis, quæ actum significat: sed ut iam diximus numero 2. amicitia est habitus, amor vero est passio: ergo male diuiditur amor in amorem concupiscentiae & amorem amicitiae.

Præterea: membra diuisionis opposita non diuiduntur per se intuum, sicut brutum non diuiditur per hominem, neque homo per brutum: sed passio dividitur in amorem, & concupiscentiam seu desiderium tamquam in passiones diuersas, & membra opposita: ergo amor non rectè diuiditur per concupiscentiam.

12. Respondeo, amorem non diuidi per amicitiam, & concupiscentiam, sed per amorem amicitiae, & concupiscentiae, quasi aliquid denominatum ab utrâque, & ab utriusque objectis. Nam ille dicitur amicus, cui aliquid bonum volumus, & ex hoc amor, quo volumus illi bonum, rectè dicitur amor amicitiae. Illud autem bonum dicimur concupiscere quod alicui volumus; & sic amor, quo illi volumus, rectè dicitur amor concupiscentiae.

Ex quo patet solutio ad secundum. Non enim diuiditur amor per concupiscentiam, sed dicitur amor concupiscentiae, quando tendit ad aliquid, quod alteri volumus, & quem amore amicitiae prosequimur.

## SECTIO SECUNDA.

## De causis amoris.

13. **P**rima, eaque præcipua, amoris causa est bonum, quod est proprium obiectum appetitus. Amor enim importat quamdam connaturalitatem, & complacentiam amantis ad amatum, ut loquitur sanctus Thomas q. 27. a. 1. & sèpè inculcauimus sectione præcedenti. Illud autem, quod est bonum alicui, est ipsi connaturale, & proportionatum; atque adeò amorem excitat, & causat in appetitu, modò priùs cognoscatur per imaginationem, ut statim dicemus. Quomodo autem obiectum, vel finis moueat & excitet appetitum, declarauimus suprà, vbi de motione voluntatis ab intellectu egimus, & in Physieis, vbi de causalitate finis.

14. Hic objicit sibi sanctus Thomas, malum amari, ac proinde non solum bonum esse causam amoris. Antecedens suadetur ex psalmo 10.  
qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam Deinde si malum non posset amari, omnis amor esset bonus: quod falsum esse constat. Tertiò ex Philosopho 2. Rhetor. c. 4. amamus eos, qui mala sua nobis exponunt: ergo malum est causa amoris.

Verum hæc nihil vrgent. Malum enim non amatur, nisi sub ratione boni, ut in libris de anima, & alibi sèpè dictum est. Vnde amor ille malus est, qui tendit in id, quod non est verum bonum, sed tantum apparenſ: eoque modo homo diligit iniquitatem, quatenus per eam adispicitur aliquod bonum delectabile, vel utile, quod aliunde sibi prohibitum est. Qui autem mala sua nobis dicunt non amantur propter mala, sed propter fiduciam, quam in nobis sese habere demonstrant, aut quia fictionem, & simulationem è ratione se odiſſe proſtentur.

15. Secunda amoris causa est cognitione. Nullus enim potest amare aliquid incognitum, ut ostendit Augustinus 10. de Trinitate. Ratio est: quia bonum est causa amoris per modum obiecti allicantis & attrahentis appetitum ad se, non potest autem esse obiectum appetitus nisi ut apprehensum. Vnde cum appetitus sit potentia cœca, ut communiter dicitur & creditur, non potest per amorem tendere in proprium obiectum, nisi ipsi propositum fuerit vel ab imaginatione, si sit appetitus sensitivus, vel ab intellectu, si sit appetitus rationalis.

Quapropter Aristoteles 9. Ethic. c. 5. & 12. recte dicit quod visio corporalis est principium amoris sensitivi, & contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic enim cognitio est causa amoris sicut & bonum, quod amari nequit nisi cognitum. Quâ verò ratione possit huiusmodi propositio fieri potentia cœcæ, discussum est libro I. de anima, q. 5. numero 19. & libro 4. q. 3. à numero 38.

16. Dices : multa amantur , quæ non cognoscuntur : ergo cognitio non est causa amoris. Antecedens patet : amamus enim scientias, quas adipisci conamur, & tamen eas non cognoscimus , alioquin frustrè quereremus.

Præterea : aliqua amantur plusquam cognoscantur : ergo tunc amor fertur in incognitum : ac proinde cognitio non est causa amoris. Antecedens patet : nam Deus amat in hac vita plusquam cognoscatur : quia amat per seipsum & ut in seipso ; non cognoscitur autem per seipsum , sed in enigmate. Prima consequentia videtur manifesta : eiusdem enim rationis est amare incognitum , & amare aliquid plusquam cognoscatur. Igitur recte ultimò infertur , quod cognitio non sit causa talis amoris, saltem secundum illum excessum : quia effectus non potest causam excedere.

17. Respondeo ad primum negando antecedens , si intelligatur de omnimoda ignorantia , hoc est, quod aliquid omnimodè incognitum ametur. Ad eius probationem dico nos habere de scientiis, quas amamus , & querimus , aliquam præ cognitionem vel in vniuersali , vel in aliquo effectu , vel quia eas laudari audiuimus. Et hoc sufficit ut eas amemus , & queramus.

18. Ad secundum nego primam consequentiam , amorem scilicet fieri in incognitum ex eo quod aliqua amentur plusquam cognoscantur. Non enim idem est , aut eiusdem rationis , amare incognitum , & amare aliquid plusquam cognoscatur , quasi debeat sic intelligi ut sicut nullus est amor circa id , cuius nulla habetur cognitio , ita non possit esse major amor circa id cuius minor habetur cognitio. Hoc enim est falsum , & ratio est , quia vis cognoscitiva ex modo suo cognoscendi attrahit rem ad animam , ut multoties explicatur est : appetitiva autem animam ad rem : ideoque perfectio cognitionis boni , attenditur secundum modum , quo ratio perficitur , in hoc posito , quod simplicia distinguantur , distincta & diuersa componantur , & sigillatim cognoscatur quidquid est in bono , putat partes , proprietates virtutes.

Perfectio autem amoris non requirit tot cognitiones boni , sed sufficit ut bonum secundum se apprehendatur : quia appetitus rei dicit ad

bonum ut in se est, seu perficitur à bono secundūm quod bonum est in rerum natura; intellectus autem secundūm propriam negotiationem circā bonum illud: & ideo amor potest esse perfectus, licet cognitio imperfecta sit, & aliqua amari perfectius, seu plusquam cognoscantur, ut de Deo dictum est, & patet de scientiis, quas aliqui amant, inquit sanctus Thomas, propter aliquam summariam cognitionem, quam de eis habent, putā quod scunt Rhetoricam esse scientiam, per quam homo potest persuadere: & hoc in Rhetorica amant.

19. Ex quo responderetur ad ultimam consequentiam, eiusque probationem, quā dicitur effectum non excedere causam: & ita quod perfectio illa amoris, excedens perfectionem cognitionis, non videatur ab illa procedere, tamquam à vera causa. Etenim, ut optimè docet Cajetanus articulo 3. amor ex dupli causa procedit, scilicet ex objecto, & ex subjecto, hoc est, ex parte amantis, & amati: ideoque magis & minus in amore prouenire potest ex parte veriusque. Vnde minus cognitionis non infert simpliciter minus amoris, sed tantum ex parte objecti, quod est bonum cognitum: atque adeò sine augmēto objecti, seu cognitionis, potest amor augeri.

20. Tertia causa amoris est pulchrum, quod græcè καλὸν, à verbo καλεῖν, vocare, dictum vult Dionysius c. 4. de Diuinis nominibus, parte 1. paulò ante medium, eo quod omnia ad se vocet, seu attrahat, & alliciat, maxime cù n̄ intelligitur identificari cum bono. Et enim idem realiter cum bono, & quædam illius species, sed tamen illi addit queindam ordinem ad vim cognoscitiam: ita ut bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem id, quod secundum apprehensionem, hoc est, cuius ipsa cognitio, seu apprehensio placet. Adeò ut ad quietandum appetitum in bono non sufficiat illius cognitio, sed requiratur possestio: ad illum verò quietandum in pulchro ut sic sufficiat cognitio pulchri. Et sic appetitus quietatur in bono secundūm se, ut autem pulchrum est, quietatur in eius aspectu, & cognitione. Quo fit ut illi sensus præcipue respiciant pulchrum, qui maximè cognoscitui sunt, nempè visus, & auditus; vnde soni, & colores vocantur pulchri, non verò sapore, vel odores.

Hinc fixit commune prouerbium apud Diogenianum & Erasmum: ἐάν τοι εἰσπάγῃ γαρ γνῶντες οὐδέποτε ἐπάγῃ. Amor ex videndo nascitur mortaliis. Quod & docuit Aristoteles citatus numero 15. & expressit Propertius hoc versu:

Si nescis, oculi sunt in amore duces.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

2. **Q**vara amoris causa est similitudo; propter quod dicitur Eccl<sup>esiastici</sup> 3. omne animal diligit simile sibi. Hac autem potest esse actualis, qualis est inter duo alba; vel potestate tantum, quando scilicet unum habet in potentia tantum, quod alterum habet in actu, ut si dicatur corpus grave existens extra suum locum, habere similitudinem in potentia cum corpore graui existente in suo loco.

Prima similitudo causat amorem amicitiae. Qui enim est actu similis alteri, suam quasi formam, & imaginem in illo intuens, illud tamquam seipsum diligit.

Altera similitudo causat amorem concupiscentiae: quia qui solum potestate similis est alteri, illum amat, & ei vivi optat, ut fiat participes illarum participationum, quae in eo reperiuntur. Sic etiam agrotus amat sanitatem, & pauper diuitias, quatenus habet similitudinem in potentia, & propensione ad actum, quo caret, aut cum eo qui tales habet actum.

Recte autem aduertit Cajetanus articul<sup>o</sup> 3. q. 27. bonum in quantum bonum esse propriam causam amoris ex parte objecti: similitudinem vero in bono, esse propriam causam amoris ex parte subjecti, quatenus scilicet disponit subiectum ad amorem: propter quod idem objectum causat modum amorem, modum odium in eodem due: sin eadem dispositio, ut patet de Thamar respectu Am non. 2. Regum 13. 15. & quae pueris placent, ut ludus, iisdem metu iam viris dispergunt.

22. Porro, quia quilibet plus seipsum, quam alterum diligit, cum sibi unus sit in substantia; alteri vero in similitudine tantum aliquius formae, ideo si propter illam similitudinem impediatur a consecutione boni, quod amat, alter efficitur illi odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditiuus. Unde Aristoteles 8. Ethic. c. 1. dicit, quod figuli corrinxantur ad invicem. Et Proverbiorum 13. 10. habetur, inter superbos semper sunt iurgia. Quia se mutuo impediunt in propria excellentia, quam praeterea aliis concupiscunt. Declarauit hoc idem Aristoteles 2. Rhetoricorum, c. 4. his verbis: similes & eadem profientes facile se amant, nisi turbent se, & nisi eadem ex re vita subsidia prosequantur: sit enim sic illud, figuris figura, supple, inuidet, vel indignatur, aut sit infensus.

Ad hanc causam referri debet animorum contensio, & morum quaedam sympathia, quae est occulta quaedam similitudo naturae, ob quam

quod vni placet , alteri placere potest , & vni magis amabile videatur quod à parte rei minus pulchrum est , minusque amabile. Et hæc naturæ consensio maximè oculis se exprimit & vultu , adeò ut vni è duobus , quos numquam alijs viderimus , bonum potius optemus quam alteri.

23. Objicies : aliquis amat in alio , quod esse non vellet , vt inquit Augustinus 4. Confessionum , c. 14. sicut amat histriōnem , & tamen nollet esse histrio : igitur similitudo non est propria causa amoris , quia sic homo amat in altero , quod ipse haberet , aut habere veller.

Idem ostenditur ex Aristotele 2. Rheticorum , c. 4. vbi ait omnes amare beneficos in pecunia , & eos qui in amicitia perseverant circa mortuos , quamvis non omnes sic amantes , sint benefici , aut in amicitia perseverantes : ergo similitudo non est amoris causa.

24. Respondeo ad primum , quod licet quis amet in altero , quod in se non amat , ibi tamen reperitur bonum similitudinis secundum proportionalitatem , inquit sanctus Thomas , quatenus ita se habet ad hoc , quod in se amat , sicut histrio se habet ad suam artem , quam in illo amat.

Ad aliud dicitur quod qui amat beneficos in pecunia , eos amat amore concupiscentiaz , expectans aliquid ex eorum liberalitate , & sic est eis similis secundum potentiam , vt dictum est . Vel est eis similis , si non secundum habitum perfectum , saltem secundum quamdam inchoationem naturalem & veluti rationis seminalia , secundum quæ virtus etiam in hoste diligitur , & vitiōsi amant virtutis studioſos , tamquam rationi sua naturali conformes.

25. Quinta causa est amor ipse , quo quis alterum prosequitur . Ut enim ait Augustinus libro de cætachisandis rudi bus c. 4. nulla maior est ad amorem incitatio , quam præuenire amando , & nimis durus est animus , qui si deletionem nolebat impendere , nolit rependere . Vnde Seneca epistolæ nonā , ex Hecatone ait : monstrabo tibi amatorium sine medicamento , sine ullius venefica carmine ; si vis amari , ama .

26. Quæres , vtrum aliqua alia passio sit causa amoris ? Respondeo , diuum Thomam hanc questionem proponere q. 27. citatā , a. 4. & sic respondere : dicendum quod nulla aliqua passio est , qua non supponat aliquem amorem : cuius ratio est , quia omnis aliqua passio anima importat motum ad aliquid , vel quietem in aliquo : omnis autem motus in aliquo , vel quietes in aliquo , ex aliqua connaturalitate , vel coaptatione procedit , que perimet ad rationem appetitus . Vnde impossibile est ,

## QUESTIONES.

615

quod aliqua alia passio anima sit causa universitatis omnis amoris: contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris aliius, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

27. Quando igitur aliquis amat quipiam propter delectationem, ut Philosophus contingere ait 8. Ethic. c. 3. delectatio est quidem causa talis amoris; sed illa delectatio causatur ex alio amore priore: quia nullus delectatur, nisi in re, aliquo modo amata.

Similiter desiderium v. g. pecuniae, est causa amoris, quo desiderans pecuniam, amat eum, à quo illam recipit: sed tale desiderium presupponit amorem pecuniae.

Eodemque modo spes causat, vel auget amorem. Ut enim ait Augustinus 10. de Trinitate, c. 1. tomo 3. cuius res adipiscenda spem quisque non gerit, aut rapidè amat, aut omnino non amat, quamvis, quam pulchra sit, videat. Verum spes non est nisi de bono iam amato. Idemque ostendi potest in ceteris passionibus.

28. Sexta amoris causa est complexio & temperamentum corporis. Qui enim sanguine subtiliori abundant; quibus cor calidius est; qui tenues humores, & spiritus vegetiores habent: qui denique miti natura sunt prædicti, hi facilius amore ducuntur, & ad illum procliviores existunt.

29. Septima causa addi potest Diuina gratia, quae nos maximè impellit ad amandum, præsertim eos, qui virtute sunt prædicti, & erga Deum p. Fortius enim ad diligendum incitat gratia, quam natura. Vnde si Deum sincero diligamus amore, etiam ad amicos Dei, & eius obsequio specialiter mancipatos diligendum impellimur.

---

## SECTIO TERTIA.

### De effectibus amoris.

30. Primus amoris effectus est unio amantis ad amatum. Vnde Dionysius c. 4. de Diuinis nominibus ait, quod amor qui liber est virtus vnitiva.

Est autem duplex unio; altera realis, seu præsentialis; altera affectiva, seu secundum affectum. Realis est, quando amatum adeat, & præsens est amanti. Unio vero secundum affectum est ipsem et amo-

qui est vnio, seu nexus quidam affectuum. Et sic amor primam vniō: nem facit effectuē, quatenus mouet ad quārendum p̄t̄sentiam amati, quasi sibi conuenientis, & ad se p̄t̄inentis: ideoque recte dicitur amoris effectus.

Secundam verò vniōnem facit formaliter, quia ipse amor est talis vniō, seu nexus. Et hēc intendit Augustinus 8. de Trinit. c. 10. dum dicit, quod amor est quasi iunctura quādam, duo aliqua copulans, vel copulare appetens. Dum enim dicit, *copulans*, refert ad vniōnem affectus inquit sanctus Thomas; sine qua non est amor. *Copulare verò appetens*, refert ad vniōnem realem, quae est effectus amoris, seu primā vniōnis, quae est secundūm affectum. Vnde Aristophanes, relatus ab Aristotele 2. Politicorum, c. 2. dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri vnum: sed quia ex hoc eueniret, aut ambos aut alterum corrumphi, desiderant vniōnem quae connenit, scilicet simul colloqui, conuersati, & in aliis huīusmodi coniungi.

31. Ut autem hēc omnia melius intelligantur, aduertendum est, vniōnem posse tripliciter comparari ad amorem: quādam enim est causa illius; quādam est ipse amor; & quādam est effectus amoris.

Prīma est vniō substantialis, si comparetur ad amorem, quo quis amat seipsum: sic enim est unitas amati ad amantem: comparata verò ad amorem, quo amat alia, est vniō similitudinis, ut explicatum est numero 21.

Secunda vniō est essentialiter ipse amor, quo amans fertur secundūm affectum in rem amatam, & ei veluti coniungitur. Ut enim in superioribus sēpē diximus, amor est quidam nexus affectuum, seu quādam connaturalitas, inclinatio, & coaptatio ad rem amatam. Vnde ista vniō dicitur esse secundūm coaptationem affectus, & assimilatur vniōni substanciali, quatenus amans in amore amicitiae respicit amatum tamquam seipsum, illique vult bonum tamquam sibi ipsi: in amore verò concupiscentiae respicit amatum tamquam aliquid sui, & ut pertinens ad suum benē esse. Inde fit, quod amicus dicitur esse alter ipse. Ideoque Augustinus lib. 4. Confessionum, c. 6. memorans dolorem, quem de morte amici senserat, ait: *bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ mee.* Nam ego sensi animam meam, & animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, & ideo mihi horro erat vita, quia nollebam dimidius vivere, & ideo forè mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem muliū amaueram.

Tertia vniō est effectus amoris, & est vniō realis, secundūm quam amor facit ut ipsa res quae amatur, coniungatur ipsi amanti prout conuenit & decet, sicut dictum est numero 30. in fine.

32. Circumvniōnem istam affectiūam & formalem in qua dicimus amorem consistere, quæstio oriri potest, vtrum talis vniō terminetur directè ad bonum ipsum amatūm, vel potius ad eius imaginēm, & ideam, quæ in imaginatione formari intelligitur, & ipsi appetitui præsentari. Et est opinio nobilissimi Medici *Lachambre* in tractatu de passionum characteribus, vbi de amore & odio, essentiālē amoris rationēm consistere in vniōne appetitus cum ipsa idea boni, eiusque imagiae intentionali, quam dicit produci, & propagari in omnes animæ potentias ab idea illa, quæ ab imaginatione formatur de tali bono.

Similiter essentiālē rationēm odij positam esse dicit in motu illo auersiōnis, quo appetitus separat se vt potest, ab idea mali, ab eaque refugit quando in ipso imprimitur ab idea & similitudine eiusdem mali existente in imaginatione.

33. Nihilominus hæc opinio longè à vero abetrare videtur. Quando enim æger dicitur amare sanitatem, aut avarus aurum, re vera non intelligimus quod amor ad ideam sanitatis vel auri terminetur, sed ad ipsam sanitatem & ipsum aurum secundūm esse reale. Neque vniō appetitus cum tali idea complet rationēm formalem, & essentiālē amoris, alioquin possessio realis auri vel sanitatis eset accidentalis terminus seu objectum appetitus vt est amans: quod satis absurdum est.

Item separatio mali secundūm esse reale ab appetitu, non nisi accidentaliter respiceretur ab odio: adeò vt malum realiter præsens non eset repugnans appetitui, si eius idea posset ab illo tunc abesse: quia tristitia non est nisi de malo, quod appetitus per odium auersatur.

34. Præterea: quando Deus præcipit homini, vt ipsum amet ex toto corde. Quando vetat ne odio habeat proximum, amor tantum per se primò respiceret ideam, & imaginēm Dei, qualiscumque potest à nobis formari, non verò Deum ipsum, & summam eius bonitatem. Similiter sola auersio ideæ proximi prohibetur, non verò odium personæ illius tamquam proprij obiecti, illud per se primò terminantis. Quæ omnia falsa esse nemo non videt.

Denique, dum quis detestatur peccatum, quod commisit, putat furtum, violationem jejunij &c. talis detestatio, auersio, odium non tendit ad ideam furti &c. ab appetitu seperandam, sed ad ipsam actionem, quæ alienum abstulit, aut cibum vetitum comedit, tamquam prohibitam & Diuinæ voluntati contrariam. Et vt rectè ait sanctus Thomas I. 2 q. 35 a. 7. ad 2. tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensæ sicut ex causa: non enim homo tristatur interior de-

*ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo: ergo paritate, &c.*

35. Secundus effectus amoris, à primo isto deriuatus, est mutus in-  
hæsio amantis cum amato, & amati cum amante: ideoque dicitur de  
amore Divino, epistola 1. diui Ioannis, c. 4. 16. *Deus caritas est, &  
qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Similis autem est  
ratio de quolibet amore.

Hæc autem inhesione fieri potest vel per cognitionem & appre-  
hensionem, vel per affectum, seu per vim appetituum, ut docet sanctus  
Thomas 1. 2. q. 28. 2. 2. Per appprehensionem enim amatum est in  
amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis:  
Vnde sanctus Paulus ad Philippienses c. 1. 7. dicit: *eo quod habeam  
vobis in corde.* Amans vero est in amato, quatenus amanti non sufficit  
leuis apprehensio, & cogitatio de illo, sed frequenter de eo cogitar, &  
singula quæ ad ipsum pertinent, intrinsecus disquirit interioraque  
rimatur: sicut de Spiritu Sancto qui est amor Dei, docet sanctus Pau-  
lus 1. Cor. 2. 10. *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Vnde  
sanctus Chrysostomus homilia 86. in caput vigesimum diui Ioannis  
post medium ait: *tantus est amor ut non presentes tantum, sed absentes,  
quos diligimus, quotidie cernere videamus: magna namque vis dilectionis,  
omnia negligit ut dilecto apicem colligat: si ita Christum diligemus,  
humana omnia umbra, omnia imago, omnia nobis somnium vide-  
rentur.*

Ex hoc autem varij sequuntur effectus Physici in corpore, ut iafira-  
mitas, langor, pallor, &c. ex eo enim quod amans totum transferat  
animum in rem amatam, exauriuntur spiritus, quibus ciborum  
concoctio iuuatur in stomacho: eaque deficiente vigor deficit corpo-  
ris, & viuidus color in vultu.

36. Quantum vero attinet ad vim appetituum, amatum est in aman-  
te per quamdam complacentiam ipsius amati interius radicata in  
affectu ipsius amantis. Nam quatenus amans sibi interius complacet  
de amato, deque eo vel bonis eius delectatur, in ipsum tendit amore  
amicitiae vel concupiscentiae, & sic amatum est in eo: vnde amor di-  
citur intimus, & vocantur viscera charitatis.

E conuerso autem amans est in amato, quatenus tali affectu egre-  
ditur & transit in amatum, ut ipsi seipsum præbeat quo modo potest,  
siatque quasi idem cum ipso: ita ut bona vel mala amici, sua reputet,  
& in eo videatur ipse bona vel mala pati.

Vnde ex Aristotele, 9. Ethic. c. 3. & libro secundo Rhetor. c. 4.  
proprium est amicorum eadem velle, & in eodem tristari, & gaudere.  
Quo pertinet illud Platoni in symposio, *amatorum minimum in pro-*

prio corpore mortuum, in alieno viuere. Et illud diui Bernardi in libro de præcepto & dispensatione, sub finem capitis 27. neque enim præsentior spiritus noster est ubi animat, quam ubi amat. Contùa verò cùm amans amet amicum ut seipsum, reputat amicum quasi idem sibi: quo fit ut amicus transeat in personam amantis, & in ipso sit per complacentiam, quatenus illi complacet ut ipsemet sibi.

Potest etiam mutua illa inhaesio, inquit sanctus Thomas, tertio modo intelligi in amore amicitie secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amici amant, sibique inuicem bona volunt, & procurant.

37. Tertius effectus est extasis, ut ait D. Dionysius capite 4. de Divinis uominibus: est autem mentis secessum, extasis que faciens amor, amatores sui iuris esse non sinens, sed in ea, qua amant penitus transversens. Vnde ibi ait Deum extasim pati amore prosequendo creaturas. Et hoc certe maximè verum fuit quando exinanuit semetipsum, formam serui accipiens, seque morti, & cruciatibus subjiciens, cùm esset impossibilis & immortalis.

Pati igitur extasis est extrà se ponì, quod in amore fit & secundum vim apprehensionem, & secundum appetitum. Secundum apprehensionem quidem, quatenus aliquis ponitur extrà cognitionem sibi propriam, siue sublimetur ad superiorem cognitionem, rationis limites excedentem, siue deprimatur ad inferiorem, ut cùm in furiam, & amentiam cadit. Et hanc extasis facit amor dispositiùe, quatenus amans ob amorem, quo amatum prosequitur, semper de illo cogitat: nam intensa meditatio vnius abstrahit ab aliis. Hinc illud diui Pauli Philipp. 3. 20. nostra autem conuersatio in cœlis est.

Secundum vim autem appetitum, extasis pati dicitur aliquis, quando toto nisu, & affectu fertur in amatum, & quasi extrà se exit; per amorem quidem concupiscentie, quia non contentus bono, quod habet, querit frui aliquo extrà se: per amorem vero amicitie, quatenus fertur in amatum quasi gerens curam ipsius propter ipsum amatum: hic exit extrà se simpliciter, ibi vero tantum secundum quid, quia illud bonum ordinat ad seipsum. Et hanc extasis facit amor directè, non tantum dispositiùe sicut primam.

38. Quod si effectus iste conuenit cuilibet amori, potiori ratione conuenire debet amori Diuino, hoc est, amori supernaturali, quo voluntas in Deum fertur, quóue sancti in ardescunt. De hoc enim maximè intelliguntur verba relata Dionysij: amatores sui iuris esse non sinit, sed in ea, qua amant, penitus transfert. Hac sancta extasi correspondit Apostolus dicebat ad Galatas 2. 20. viuo autem iam non ego; viui vero in me Christus. Quia vero, ut quis in alio viuat, sibi re-

riatur necesse est : ideo idem Apostolus ad Colossenses scribens c. 3. 2. ait : *qua sum sunt sapientia, non qua super terram : mortui enim esis, & vita vestra est abscondita cum Christo in Deo.* Et ita explicat Augustinus textum illum in Psalmum 121. sub figura his verbis ; *quia ipsa charitas occidit quod sumus, ut sumus quod non eramus, facti in nobis quamdam mortem dilectio : ipsa morte mortuus erat qui dicebat : mundus mihi crucifixus est & ego mundo. Ipsa morte mortui erant, quibus dicebat, mortui enim esis, & vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.*

39. Hac ergo ratione transmutare solet amor amantem in amatum, rebusque quas ardenter diligit, similem reddere, sive honestus sit, sive insanus & turpis : unde dicitur de peccatoribus & mundi amatibus Oscr 9,10. facti sunt abominabiles sicut ea, qua dilexerunt. Eoque refertur quod dicit Augustinus in fine secundi tractatus in primam Ioannis epistolam : *talis est quisque, qualis eius dilectio est. Terram diligis, terram eris : Deum diligis : quid dicam ? Deus eris. Non audeo dicere ex me, scripturas audiamus : ego dixi dii esis, & filij excelsi omnes. Si ergo vulnus esse dixi & filij altissimi, nolite diligere mundum, nec ea qua sunt in mundo.*

40. Quartus amoris effectus est zelus. Vnde sanctus Dionysius loco proxime citato ait, *Deum appellari zelotem propter nimium amoris, quo creaturas amat.* Est autem zelus vehementia quædam amoris, & definitur *motus amantis, quo mouetur contra illud quod est impedituum boni amati.* Quia vero est duplex genus amoris, concupiscentia scilicet, & amicitia : ita duplex est zelus, alter pertinens ad amorem concupiscentia, alter ad amorem amicitia. Per primum qui diligit, querit repellere ea omnia, quæ sunt contraria consecutioni, aut quiete fruitioni rei, quam diligit amore concupiscentia. Per secundum repellit quæ sunt opposita bonis amici, quem diligit amore amicitia.

Quando ergo amor est intensus, impellit fortius amantem ad excludendā ea, quæ amori repugnant : atque adeò fortiter repellere contrarium, seu impedituum boni proprij, aut amici, in quo zelus consistit, est effectus amoris intensi vel concupiscentia, vel amicitia. Et sic dicitur aliquis zelare pro Deo, quando repellere conatur ea quæ sunt contraria Dei honorem & voluntatem. Hoc zelo feruebat Christus, dum eiecit vendentes & ementes in templo, Ioannis 2. 14. unde versu 17. dicitur : *recordati sunt vero discipuli eius, quia scriptum est : zelus dominus tua comedit me.* Psalmo 68. 10. suprà quæ Augustinus tractatu 10. post medium, in 2. cap. Ioannis ait : *quis comeditur zelo domini Dei ? qui omnia, que forte ibi videntur, peruersa, satagit emendare, cupit corrigere.*

*corrigeret, non quiescit. Si emendare non potest, tolerat, & gemit.*

41. Cœterum qui illo amoris ardore, seu zelo flagrant, cuiuscunque generis amor ille sit, nihil difficile, nihilque molestum sentiunt, modò optatis frui valeant, aut amicis prodette, & placere. Hoc videre licet in Genesi, c. 29. versu 20. vbi Iacob plurimos annis septem passus est labores, ut haberet Rachel in coniugem: & videbantur illi pauperes propter magnitudine. Vnde Augustinus in libro de sancta viduitate siue de bono viduitatis sub finem cap. 21. tomo 4. sic ait: *nulla modo sunt onerosi labores omnia, sed etiam ipsi delectant sicut venantium accipantium pescantium vindemiantium, negotianum, hodo aliquo se oblectantum. noster ergo quid ametur: nam in eo, quod amat, aut non laboratur, aut & labor amat.*

42. Non est autem nisi prætermittendum, posse multis aliis modis zelum usurpari. Nam aliud dicitur zelus inuidia & contentionis, de quo loquitur Apostolus 1. Cor 3. versu 3. *cum sit inter vos zelus & contentio, nonne carnales estis?* Aliud dici potest zelus odio, seu tristitia quo quis odio habet aliqua quæ sibi non erident, aut tristatur de aliquibus, quæ rei amatae aduersantur: de quo intelligitur illud Psalmi 72. 2. *zelani super iniquos, pacem peccatorum videns.*

Verum quocunque modo zelus sumatur, originem semper ex amore sumit. Vnde zelus ille de quo Apostolus loquitur, licet esset causa contentionis, & cum quadam veluti inuidia misceretur, erat tamen effectus amoris, quo alii Paulum, alii Apollo prosequabantur, propter quod alii dicebant *ego sum Pauli; alii vero, ego autem Apollo.* Et ita contentio erat non contraria amata, sed pro re amata contraria ipsi opposita.

Similiter dum quis odio habet ea, quæ contraria sunt amato, aut tristatur de impedientibus propriam excellentiam, aut fruitionem quietam boni: totum hoc procedit ex amore ipsius boni oppositi, qui huiusmodi passionum, odio scilicet, & tristitiae causa est.

43. Hi sunt præcipui effectus amoris. Numerantur alii à diuo thema q. 28 a. 5. scilicet liquefactio, fruitio, langor & feroor. De liquefactione loquitur sacra sponsa Canticorum 5. 6. *pessulum ostu mei aperiui dilecto meo... anima mea liquefacta est ut locutus est De langore vero capite 2. 5. fulcite me floribus, stimule me malis, quia amore languorem.* De feroore autem capite 8. 6. *lampades eius, lampades ignis atque flammarum.*

Itaque si hæc ad appetitum referantur: liquefactio significat quamdam animi dilatationem & coaptationem ad bonū amatum recipiendum. Fruitio importat delectationem de possessione boni præsentis. Feroor intensum desiderium de eius consecutione si absens sit: langor

denique dicit tristitia de ejusdem ab sentia.

Si autem spectentur illi effectus respectu organi corporalis, liquefactione est cordis solutio, & mollities quædam proueniens à suavi sanguinis spirituumque accessu ad præbendum aditum objecto amatissimo per unionem affectuam. In fructuone vero magis adhuc cor dilatatur, & per seruorem insuper extenuat; in langore autem constringitur, & veluti marcescit ob absentiam rei amatæ. De quibus redibit sermo ubi de tristitia & delectatione.

## SECTIO QUARTA.

## De remediiis amoris inordinati.

44. Inter communia amoris inordinati remedia primum assignari potest, ut incipienti amori resistamus. Ut enim rectè ait Senecca epistola 116. *Imbecillus est primò omnis affectus inordinatus: deinde ipse se concitat, & vires, dum procedit, parat: excluditur facilius, quam expellitur.* Vnde Ouidius lib. I. rectè ait:

*Opprime dum noua sunt subiti mala semina morbi  
Nam mora dat vires. Et infra  
Principis obsta: serò medicina paratur  
Cum mala per longas innuovere mores*

Hoc expertus est Toxilus in Persa Plauti, vbi difficiles pugnas, & crudeles insultus ab improbo amore sustinendos esse declarat his verbis:

*Nam cum Leone, & cum exæcta, cum ceruo, cum apro atolice  
Cum anibus stymphalicis, cum Antæ delictare manelis  
Quam cum amore*

45. Maximè igitur cauendum est ne radices, etiam minimas, figantur in animo, neve in consuetudinem abeat, quia proculdubio transiret in naturam, & consequenter nullatenus auelli posset, ut rectè obseruat Aristoteles 7. Ethic. 10. & libro 6. Eudemiorum, c. 10, citans istos Eueni versus

*Consuetudo quidem non fit nisi tempore multo:  
At fieri natura homini, si longius ibit.*

Pro eademia re egregiam assert comparationem libro 3. Ethic. c. 7. sicut

enim morbos sponte & volentes contrahimus, dum intemperanter vivimus, & medicorum praceptis non paremus: similiter quilibet suâ sponte fit improbus; sed sicut agrotus non fit sanus cum vult, itâ nec improbus, cum volet, probus fit. Lapidem, cum volumus, iacimus, proiectum, reuocare non possumus.

His subscrabit Cicero libro 4. Tusculanarum questionum, in medio; qui modum, inquit, vitio querit similiter facit ut si posse puer, eum qui se à Leucade precipitauerit. sustinere se, cum velit. Ut enim id non potest, sic animus perturbatus & incitatus nec cohibere se potest, nec quo loco vult, insistere.

Idem inculcat enecalibro 1 de ira, c. 7. his verbis: quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, vñteriora nos sua vi rapiunt, nec regressum relinquunt. Ut in præcepis datis corporibus nullum sui arbitrium est, nec resistere morariue delecta potuerunt sed consilium omne & potentiam irrenocabilis precipitatio abscedit & non licet eò non peruenire, quod non ire licuisset: via animus si in iram amorem, aliosque se proiecit affluit, non permittitur reprimere impetum: rapiat illum oportet & ad imum agat suum pondus & vñtorum natura proclini.

46. Secundum remedium est, mentem & cogitationem quamprimùm auertere ab obiecto, quod amorem causat, & alteri rei verè amabili applicare, cuiusmodi est Deus, coelestis beatitudo & alia. Tunc enim verus amor inordinatum repe lit. Et ratio huius est, quia appetitus non fertur in incogitatum: vnde si cogitatio ad alia divertatur, obiectum non mouebit amplius appetitum, & itâ cessabit amor inordinatus.

Quia autem sensus externi, species rerum ad imaginationem differentes, earumdem formas & imagines ipsi imprimit, & inde eorum amor in appetitu formatur, maximè cauendum est, ne huiusmodi sensus, præfertim aures & oculi, in obiecta minus licita incurant, primum enim peccatum ab oculis irrepit in animam, Genesios 3. 6. vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, & pulchrum oculis, aspectuque delectabile, & talit, &c.

Praeceteris autem cauendus est fœminarum aspectus: nam vt recriat Cyprianus, aut vt alij volunt, Origenes tractatu de singularitate clericorum, satis post initium: aculeus peccati facta est forma fœminea, & mortis conditio non aliunde surrexit nisi de muliebre substantia... per mulierem liberavit nos equidem Christus, sed vnde adhuc mirum formidare debemus.

47. Quod si, ipse etiam aspectus fœminarum, cauendus est, multò magis earum societas periculosa censi debet, vt paulò post idem auctor inculcat, his verbis: casuale est omne quod fœmina est: fædere

suo magnas molestias prestat. & cui adhaeserit contra fas, insanabilem ingerit plagam. De carbombis scintilla diffilunt: de ferro rubigo nutritur: morbos aspides sibilant, & mulier fundit concupiscentia pestilentiam. Præterea satis ante hæc omnia, hortatur omnes Cyprianus, ut foeminas fugiant: separamini deprecor, inquit, separamini à contagione pestifera. Quantumcumque fuerit unusquisque longius ab aduersis, tantum non sentit aduersa: & minus voluptatibus stimulatur qui non est ubi frequenter est voluptatum.

48. Tertium remedium est, mentem rebus seriis occupare, ne otio torpeat. Rectè enim dixit Ouidius lib. 1.

Otia si tollas, periere Cupidinis artes;  
Contemptaque iacent, & sine luce faces  
Queritur Aegista s quare sit factus adulter  
In promptu causa est, desidiosus erat

Vnde non incongruè definiri solet amor animi curâ vacantis passio: idéoque Diogenes apud Laërtium libro 6. dicere solebat, otiorum negotium amorem esse, eò quod afflatus ille ut plurimum inuadat, & occupet otio deditos, vrità ex otio in rem negotiosissimam incidunt, vnde innumera rerum publicarum & vrbium, imo & regnum damna prorumpant, iuxta illud Catulli ad Lesbiam:

Otio exultas, nimiumque gestis:  
Otium & Reges simul & beatas  
Perd. dit vrbes.

Ratio huius remedij satis nota est, & ipsa experientia comprobatur. Nam mens nostra quod vehementius elicui rei incumbit, eò minus ad alia valet: & sic occupata seriis non valebit multum ad fouendum illicitum amoris affectum. Adde, quod dæmon nostræ infensus animæ, dum non occupatam inuenit, facile malis effectibus imbuit. Ideoque Hieronymus epistola ad Rusticum monachum circâ medium, illum hortatur: facito aliquid operis ut te semper diabolus innuat occupatum.

49. Quartum remedium est, mala, damnavae perpendere, quæ ex amore illico promanare solent, quæ certè plurima sunt, & maxima, vt nimis multi in suam perniciem experiuntur, tum in corpore tum in animo. Vnde rectè Ouidius lib. 2. de Arte ait

Quod innat, exiguum est, plus est quod ludit amantes.  
Proponant animo multa ferenda suo.  
Quot lepores in Atto, quot apes pascuntur in Hibla,

*Carula quot bacchus Palladis arbor habet,  
Littore quot conche, tot fons in amore dolores;  
Quæ patimur, multo spicula felle madent.*

Sophronius quoque sermone i. de assumptione, qui est apud D: Hieroaynum, tomo 4. aut quisquis auctor illius est, non incongruè depingit animi anxietates, quæ ex amore originem trahunt: hoc habet, inquit satis ante finem, impatiens amor, ut qua desiderat, semper inuenire se credat: ignorat siquidem indicium, ratione multoties caret, nescit modum, nec aliud cogitare potest quam quod diligit. Amor non accipit de impossibilitate solatum, nec ex difficultate remedium, nec consilio temperatur, nec tempore franatur, nec rationi subjicitur.

50. Et hæc omnia, ut patet, intelligenda sunt de quo quis amore inordiato, cuiuscumque rei huius mundi. Verè enim dixit Augustinus 4. Confessionum, c. 6, initio: miser est omnis animus vinculus amicitia rerum mortaliū, & dilaniatur cum eas amittit, & tunc sentit miseriā, quā miser est & antequam amittat eas. Apprimè idem nouerat sanctus Ioannes, dum mortales omnes admonuit epistola suā primā, c. 2. 15. nolite diligere mundum, neque ea quæ in mundo sunt. Si quis diligit mundum non est charitas Patris in eo: quoniam omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vite, quæ non est ex Patre, sed ex mundo est.

Ab eodem amore nos deterret Gregorius magnus homilia 28. super Euangelia in fine enumeratis in communī ipsius mundi malis, & miseriis: ubique mors, inquit, ubique luctus, ubique desolatio: vnde percutimur, vnde amaritudinibus replemur; & tamen cœcā mente carnis concupiscentia, ipsas eius amariundines amamus, frigientem sequimur, labentibz inbaremus.... Pensate ergo, quia nulla sunt, quæ temporaliter currunt: finis temporalium ostendit, quam nihil sit quod transire potuit. Casus rerum indicat, quia res transiens & tunc propè nihil fuit, cum stare videretur.

51. Ex his remedīs naturalibus contrā amoris passionem naturalem deducimur ad præcipuum, ultimumque, & ipsum supernaturale remedium, recursum scilicet ad Deum, & sancti eius amoris postulationem, orando cum Augustino libro 10. Confess. c. 29. o amor, qui semper ardes, & numquam extingueris! charitas Deus meus accende me. Vbi enim diuinus amor cor nostrum inuaserit, expellet amorem mundi, & quemcumque inordinatum affectum: quia, ut recte ait Cyprianus, de duodecim abusionibus, aut quisquis eiusmodi operis auctor est, capite 7. mundi amor, & Dei pariter in uno corde cohabitare non possunt, quemadmodum uidem oculi cœlum pariter & terram negant;

quam conficiunt. Aut, ut dicit Gregorius lib. 6. moral. c. 17. aut 27. machinamentis est vis amoris, quæ hanc dum à mundo extrahit, in alia sustollit.

Adde quod bona omnia amore Diuinum comitantur; & ita quidquid illi contrarium est, animo vilescit; unde Basilius ait: *Theſaurus indeficiens eſt amor Diuinus; q[uod] em qui habet, dimes eſt; quo quicunque caret, pauper eſt.*

52. Eiusdem bona specialius attingit sanctus Bernardus in tractat de natura, & dignitate amoris Diuini, in fine capituli septimi: *illuminatus amor Dei, suam in anima Christiana sedem obtinens, ad quandiu diuina potentia similitudinem eam prouebit, dum omnem creaturam angustam & breuem, immo nullam videri facit ad comparationem Dei, dum confidit sua esse omnia, quæ patris sunt: dum omnia ei cooperantur in bonum: dum siue Paulus siue cephas, siue mors, siue vita, siue omnia, que eius sunt, & fidelis viri totus mundus dimitiarum eſt.*

Opusculo item, seu tractatu de charitate, c. 2. hæc habet: *vehementis amoris ratione non compescitur, quia teste Apostolo supereminet scientia: maiestate non terretur, quia foris mittit timorem: miseriis non reprehemitur, quia in infirmitate perficitur, prorsus virtus omnipotens qua ipsas miserias facit potentes, dum convertit in adiutorium quæ parata sunt ad nocendum: quâ suffulti sancti nultes Christi, impavidus & certus de victoria in mediis periculis incedunt tutissimi, nec demonem nec hominem metuentes.* Hæc de amore.





# QVÆSTIO VI.

## DE ODIO.

### SECTIO PRIMA.

*De natura & divisione odio.*



1. V E M A D M O D V M res quælibet natu-  
ralem quamdam habet proportionem &  
consonantiam ad id, quod sibi conueniens  
est, & conforme: ita ad id, quod est sibi dis-  
conueniens atque repugnans, naturalem ha-  
bet dissonantiam. Vnde sicut huiusmodi con-  
sonantia & aptitudo naturalis cuiusque rei ad  
id quod ipsi conuenit, dicitur amor naturalis, vt supt̄ visum est: ita  
naturalis dissonantia ad id quod sibi repugnat, odium naturale dici-  
tur, quale ignis habet respectu aquæ.

Verum de hujusmodi odio non agimus in præsenti, sed de eo solùm  
quod apprehensionē sequitur aut imaginationis aut intellectus, & na-  
scitur ex hoc quòd aliquid ut repugnans apprehenditur. Sicut enim  
amor nascitur in appetitu ex hoc quòd aliquid apprehenditur ut con-  
ueniens, ita odium ex hoc, quòd aliquid apprehenditur ut nocium,  
aut disconueniens. Quapropter sicut bonum est obiectum amoris ita  
malum est obiectum odio.

2. Aduertere autem oportet discrimen, quod est inter res cognos-  
centes, & res quæ cognitione carent in prosecutione proprij boni, siue  
objecti. Nam ea quæ cognitione carent, cùm naturali tantum pon-  
dere ferantur ad bonum suum, eodem virtualiter fugiunt malum con-  
trarium; neque alio pondere donantur, quo ferantur in bonum, alio,  
quo recedant à malo: quo fit ut ignis eodem motu quo tendit sursum,  
recedat à loco inferiori; & lapis eodem impetu feratur deorsum, quo  
recedit à loco superiori.

At verò res cognitione prædictæ, quia cognitione mediante appetunt, & appetendo efficiunt in seipsis actuale quoddam pondus, quo in bonum apprehensum ferantur, aut à malo fugiant: ideo, sicut diuersis actibus cognoscunt bonum, & malum oppositum, utriusque proprias rationes attingendo: ita per appetitum non unico actu inclinantur actualiter ad bonum, & virtualiter fugiunt malum, sed diuersis actibus bona prosequuntur, & diuersis mala opposita fugiunt, quatenus bonis opponuntur, & ex consequenti, sed per eamdem potentiam, quia nulla est potentia, quæ primò versetur circa malum. Ideoque perperam aliqui apud sanctum Thomam tertio de anima lectione 14. ad textum 42. dixerunt, potentiam malum fugientem, esse diuersam à potentia appetente boauim.

3. Ex his facile colligitur definitio odij, quod nimirem si *passio seu motus appetitus concupisibilis per quam absolutè diffusat malo, seu averatur omne sibi repugnans, & neciun, inquantum huiusmodi.* Quod sit passio seu motus appetitus sensitui, liquido constat ex q. quarta hujus libri. Quod item sit in concupisibili constat ex ibidem dictis. Vnde quando Hieronymus Mathæi 13. super illud *simile est regnum cælorum fermento,* dicit odium vitiorum esse in irascibili, non intellegit de ipso odio vt sic, sed propter impugnationem vitorum, quæ pertinet ad irascibilem. Reliquæ particulæ continent differentiam odij ab amore, & aliis passionibus. Quia enim versatur circa malum, differt ab amore, cuius obiectum est bonum; cum enim illi contrarieatur, debet habere obiectum diuersum. Quia item versatur circa malum absolutè, hoc est, abstrahendo à præsentia, & absentia mali, differt à fuga, quæ respicit malum vt absens; & à tristitia, quæ circa malum vt præsens versatur; atque etiam à timore, qui malum vt arduum attingit, aut sub ratione impugnabilis cum aliqua difficultate.

4. Objicies: si malum tantum, esset obiectum odii, nulla res odio haberetur, quia res omnis bona est, Geneseos 1. 31. vnde bonitas est proprietas transcendentalis ipsius entis vt sic. Sed experientia demonstrat oppositum: igitur non solum melum est obiectum odii.

Confirmatur primò: quia idem est odibile, & amabile diuersis, ergo odium non versatur tantum circa malum, sed etiam circa bonum, alioquin idem esset simul bonum & malum, quod dici non potest.

Confirmatur secundò: quia si nihil posset odio haberi præter malum, omne odium esset laudabile, quia odiisse malum est laudabile: consequens est falsum, ergo & antecedens. Hæc sibi objicit sanctus Thomas q. 29. a. 1. ex quo.

5. Respondeo ad primum negando sequelam maioris: ad cuius probationem

bationem dico, ens posse considerari dupliciter; primò ut ens est & secundum se; secundò ut est tale ens, & cum altero ente comparatum. Si primo modo spectetur concedendum est omne ens esse bonum, non autem repugnans alicui, immò potius conueniens, quandoquidem omnia conueniunt in ente: sed secundo modo consideratum, ut est tale ens determinatum, & per comparationem ad alterum, potest habere rationem repugnantis, & odibilis seu mali; sicut calor in se spectatus non est quipiam malum, immò ut sic est quoddam bonum, sed in quantum est nocuum aqua aut alteri corpori, est illis odibilis, & repugnans.

6. Ad primam confirmationem nego consequentiam: semper enim odium versatur circà malum verum, vel apparenſ, seu apprehensum. Neque propterea idem est simul bonum, & malum in se consideratum, sed tantum per comparationem ad alterum, ut iam diximus: adeo ut idem possit esse odibile & amabile diuersis vel per appetitum naturalem, si sit vni conueniens, & alteri repugnans, sicut calor est ignis amabilis, & aqua odibilis. Vel per appetitum animalem, si apprehendatur ab uno sub ratione boni, & ab altero sub ratione malis, sicut lupus est odibilis oui, & amabilis alteri lupo.

7. Ad secundam confirmationem neganda est sequela maioris. Si-  
cut enim aliquid potest apprehendi ut bonum, quod non est verè bonum: ita potest aliquid apprehendi ut malum, quod non est verè malum: ac proinde fieri potest, quod odium mali non sit bonum, nec etiam amor boni sit bonus: sed amor veri boni bonus est, amor au-  
tem boni apparentis, seu non veri boni, est malus. Et similiter odium  
veri mali, est bonum; odium verè mali non veri, est malum.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

8. **Q**uod spectat ad divisionem odij, quemadmodum amorem suprà diuisimus in amorem amicitia, & in amorem concupiscentia; ita conuenienter potest odium diuidi in odium inimicitia, & odium abominationis; adeo ut odium inimicitia opponatur amori amicitia, & odium abominationis amori concupiscentia.

Hæc autem divisione nascitur ex hoc quod sicut *amare*, cum sit velle alicui bonum, duo ex parte obiecti includit, scilicet bonum, & personam: ita in odii obiecto duo includuntur, scilicet malum & personam. Vbi tamen aduertendum est ex Caietano i. 2 q. 29. a. 1. quod licet amor amicitia, & amor concupiscentia uniformiter se habeant ad

virumque, nempe ad bonum, & personam, scilicet per modum affirmationis, & consonantiae: odium tamen inimicitiae & abominationis dissimiliter se habent ad illa.

Nam odium inimicitiae habet se ad personam per modum negationis & dissonantiae; ad malum vero per modum affirmationis, & consonantiae. Cum enim quis odit hominem, abnegat ipsum a suo affectu; malo autem, quod illi vult, contonat, & illud in suo affectu affirmat. At vero odium abominationis habet se ad malum per modum negationis, & dissonantiae; ad personam vero per modum affirmationis & consonantiae. Cum quis enim odit morbum, illi dissonat & ab affectu suo abnegat, seu abiicit; sed seipsum, aut alterum, cui morbum non vult, in suo affectu affirmat, eique consonat.

9. Huiusmodi tamen diuersitas, & dissimilitudo non impedit, quod minus odium sit semper dissonantia a malo obiecto: quia & in odio inimicitiae, & in odio abominationis id quod habet rationem mali, abnegatur ab affectu: in odio quippe inimicitiae, persona habet rationem mali obiecti: in odio vero abominationis, res ipsa odio habita habet etiam rationem mali obiecti: & sic inimicitia non consonat malo obiecto, sed testatur, quod adeo dissonat ab inimico, ut malis illius consonet, ideoque testatur magnam dissonantiam obiecti.

10. Ceterum quaedam est difficultas in hoc quod diximus, odium abominationis habere rem pro obiecto, non vero personam. Etenim quando mater vult mortem filii, quia nno potest eam nuptui tradere defectu dotis, aut quia despicitur propter illam a marito, aliaque simili de causa, tunc reperitur odium abominationis in matre erga filium: & consequenter persona est obiectum talis odii.

Verum ad hoc respondendum est cum Cajetano, articulo citato, tale odium non tendere in personam, ut persona est, sed ut res quaedam est, hoc est, in vitam illius, quatenus contraria est matri, aut dispositioni nuptiarum, &c. Quod enim huiusmodi odium non tendat ad personam ut sic, neque sit odium inimicitiae, patet ex eo quod mater vellet filii bonum, putat nuptias, diuitias, &c.

11. Quæres, utrum, quando aliquis odio habet inimicum, eique morbum v.g. desiderat, velit illi morbum ut malum illius est, an vero ut habet rationem cuiusdam conuenientis respectu eius, qui morbum illum alteri vult. Qui enim odium concipit, existimat, se ex tali morbo aliquod bonum consequi, v.g. aliquam delectationem: unde actus iste respectu talis mali videtur esse per modum prosecutionis, quæ non versatur nisi circa bonum; & consequenter fertur in talem morbum, non quatenus est malum inimici, sed quatenus est bonum illi, qui odium consipit.

Ad hoc tamen responderi potest, actum prosecutionis non versari  
circà objectum, nisi sub ratione boni, habitâ ratione eius qui actum  
elicit: ceterum posse ferri circà malum alterius: atque adeò obie-  
ctum talis actus non posse esse malum proprium, benè autem alienum.  
Vnde in odio immicitia duo erunt mala, nempe ipsa persona,  
& res, quæ illi desideratur.

12. Respondeo, utrumque modum dicendi esse probabilem; posteriorē  
fuslinet exp̄ressē sanctus Thomas multis in locis, pr̄sertim I 2. q 46.  
a 2. & 6 nam a. 2. duplicem assignans differentiam inter itam & amo-  
rem atque odium, sic ait: Secunda differentia est, quia utrumque obie-  
ctorum, quod respicit amor, est bonum: vult enim amans bonum alicui  
tamquam sibi conuenienti: utrumque verò horum, quae respicit odium,  
habet rationem mali: vult enim odiens malum alicui tamquam inconve-  
nienti: sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet  
vindictam, quam appetit, & aliud secundum rationem mali, scilicet ho-  
minem nocivum, de quo vult vindicari.

Articulo autem sexto inquit: sicut odiens appetit malum ei, quem odit,  
ita iratus ei, contrà quem irascitur, sed non eadem ratione: sed odiens app-  
petit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum  
eius, contrà quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum  
habet quamdam rationem boni, scilicet prout affimat illud esse iustum,  
inquantum est vindicatum.

13. Calculum suum addit Cajetanus ibidem, respondens ad ratio-  
nem proximè allatam, his verbis: ad hoc dicitur, quod hic est sermo de  
malō illi, sed formaliter, scilicet sub ratione mali: & in hoc differt odium  
ab ira, quia ira malum respicit indutum iusti vindicatiū rationem; odium  
autem malum nudum secundum se. Et licet sit impossibile appetitum pro-  
sequi per se malum aperenti; non tamen est impossibile appetitum per se  
prosequi malum contrario: nullus enim operatur aspiciens ad malum  
sibi, sed benè ad malum contrario: hoc autem fit in odio, non pri-  
mum.

## SECTIO SECUNDÀ.

## De causis odij.

14. Primi odij causa est malum verum vel apparens. Cum enim  
amor & odium contraria sint, & obiectum seu causa amoris sit  
bonum verum vel apparens, ut supra diximus, consequens est ve-

malum sit propria, & generalis odij causa.

Hic autem proponi potest controvèrsia, in quoniam sit ratio mali in communi ( non loquendo de peccato ) Quidam volunt eam esse aliquid positivum, alij verò aliquid priuatuum, adeò ut calor v.g. non sit malus aquæ, nisi quia non continet perfectionem frigoris, quod est aquæ bonum. Et hoc confirmatur ex diuo Thoma, qui i. 2. q. 29. a. 1. ad primum, & alibi sèpissimè docet ens in quantum ens non esse malum, aut repugnans: ergo ut dicit defectum & priuationem. Ideoque malum in communi dicitur in priuatione consistere.

15. Ad hæc tamen responderi potest, ad ultimum quidem, quod idèo malum in communi dicitur in priuatione consistere, quia eo ipso quod inest alicui subjecto, cui est malum, tale subjectum perfectione sibi debitâ priuatum est, eo quod contraria non stant simul; non verò quod ratio intrinseca mali sit priuatio. Nam si poneretur qualitas aliqua indifferens in aqua, non contineret perfectionem frigoris, & tamen non esset illi mala, cùm supponatur indifferens. Ideoque ratio illa facta de calore, non vrget.

16. Ad auctoritatem diui Thomæ patet ex dictis sectione præcedentibus. Licet enim ens ut ens non sit malum, potest tamen esse malum, ut tale ens determinatum, & comparatum ad alterum, quia sic potest illi esse disconueniens: quomodo percussio est aliquod ens, & ut sic nulli est disconueniens quia omnia in ente conueniunt, sed solum ut est tale ens, scilicet nocens & offendens.

17. Autores verò oppositæ sententiæ, eam probant ex habitibus vitiosis, rationi disconuenientibus. Cùm enim tales habitus producant tamquam causæ efficientes malos actus, & causa efficiens non possit operari ratione priuationis, idèo habitus ut malus est, debet esse aliquid positivum, cùm ut malus producat actum malum.

Deinde mutua incompatibilitas habitus mali & boni satis ostendit rationem utriusque positivam esse, ut patet in aliis formis accidentibus contrarijs, v.g. calore & frigore. Neque enim calor opponitur frigori per priuationem, sed per realem, & positivam virtutem, quâ illud expellit, debilitat, & vincit.

18. Respondetur tamen ad primum, tales habitus esse malos, quia naturæ rationali disconueniunt, talem autem disconuenientiam consistere in priuatione perfectionis debitæ ipsi naturæ, quatenus cum habitu vitioso stare non potest habitus consentaneus; aut debitæ ipsi habitui opposito: nam habitus intemperantie priuatus est honestate temperantie, & priuat naturam tali honestate. Sed de hoc redit sermo in tertio libro, vbi de malitia actuum humanorum.

Ad aliud dicitur, facile saluari mutuam incompossibilitatem habitus boni & mali, ex hoc quod malus substans priuationi perfectio-  
nis boni; sic enim habet entitatem, per quam vel formaliter, vel  
efficienter potest agere in habitum oppositum, illumque ex eodem  
expellere subiecto, cui dissentaneus est, & repugnans ob talem priua-  
tionem.

19. Secunda odij causa est amor. Omnes enim affectus causantur ex amore, ut ostendimus questione quarta numero 33. & q. præ-  
cedenti, numero 5. Hoc autem ex hoc prouenit quod amor versatur  
circum obiectum conueniens amanti: odium vero circum obiectum re-  
pugnans, & disconueniens. Ideo autem aliquid est disconueniens,  
& repugnans, quia est corruptuum, vel impeditium eius quod est  
conueniens. Ac proinde oportet in quolibet prius considerare quid ei  
conueniat, quam quid disconueniat: & ita amor rei conuenientis  
præcedit odium rei disconuenientis; & nihil odio habetur, nisi quia  
contrariatur ei, quod amat, ex quo fit ut odium unius ex amore  
contrarij causetur: ac proinde omne odium ex amore oriatur.

Quare licet amor & odium contraria sint respectu eiusdem; quando-  
tamen sunt de contrariis, se invicem consequuntur: quia eiusdem  
rationis est, quod aliquid amet, & eius contrarium odio habeatur.

20. Objicies: causa debet esse prior effectu: sed amor non est prior  
odio: ergo non est causa odii. Minor suadetur: que naturaliter sunt  
simil, unum non est prius alio: sed amor & odium sunt simil natu-  
ræ. Etenim, ut dicitur in post prælamentis, capite de simul, que  
ex opposito diuiduntur, sunt simil natura: contraria autem, ut amor  
& odium, ex opposito diuiduntur: unum ergo non potest esse causa  
alterius.

Præterea: posterius non est causa prioris: sed amor est quid poste-  
rius odio; est ergo effectus odij potius quam causa. Minor patet:  
quia accessus ad terminum ad quem, est posterior recessu à termino,  
à quo; sed amor importat accessum ad bonum, & odium recessum à  
malo: ergo amor est posterior odio.

21. Respondeo ad primum negando minorem, quod scilicet amor  
non sit prior odio. Ad eius probationem dico aliqua esse simul na-  
turæ secundum rem & secundum rationem, putâ duæ species animalis,  
vel coloris: aliqua vero esse simul secundum rationem, sed non se-  
cundum rem, adeò ut unum sit realiter prius altero, eiusque causa,  
sicut duo numeri, v. g. ternarius, & senarius. Et hoc secundo modo  
amor & odium sunt simul secundum rationem, ex æquo diuidentia  
passionem, sed non secundum rem, quia ex amore tum odium, cum

passiones aliae causantur, tamquam ex radice priore secundum rem. Sic etiam se habent substantia & accidentis, diuidentia ex quo ipsum ens secundum Scotistas; sed tamen substantia est prior realiter accidente, illiusque causa.

22. Ad secundum nego minorem, ad cuius probationem concedendum est recessum à termino à quo, esse priorem in executione accessu ad terminum, non vero in intentione: quia idem sit recessus ab uno, ut fiat accessus ad alium: motus autem appetitus magis pertinet ad intentionem, quam ad executionem, ideoque amor censeri debet prior odio.

23. Tertia causa odij est inuidia, quae definitur à Damasceno lib. 2. c. 14. *tristitia de alienis bonis*. Quatenus scilicet bonum alienum, estimatur proprium malum, aut diminutuum boni proprij, putata gloriz, aut excellentia propriæ, ut docet sanctus Thomas 2. 2. q. 36. a. 1.

Hanc causam odii expressè assignat sanctus Doctor ibi, q. 34. 2. 6. ex sancto Gregorio libro 31. moralium, c. 31. aut 17. in veteri exemplari, ubi ait ex inuidia oriri odium his verbis: *de inuidia odium, suffratio, detractio, exultatio in aduersis proximi, afflictio autem in prosperis nascitur.*

Ratio est, quia sicut omne animal appetit delectationem, ita fugit tristitiam, ut ait Philosophus 7. Ethic. c. penultimo. Ideoque sicut ex delectatione causatur amor circa ea quae nos delectant, quatenus hoc ipso induunt rationem boni: ita ex tristitia causatur odium circa ea, quae nos contristant, quatenus hoc ipso induunt rationem mali. Cum ergo inuidia sit tristitia de bono proximi, ut iam diximus, sequitur quod tale bonum apprehendatur ut malum nobis, & ita fiat nobis odiosum. Ergo ex inuidia nascitur odium, tamquam ex vera causa.

24. Quarta causa odii est ira, ut indicat Aristoteles 2. Rhetoricon, c. 4. eam tradit Augustinus tomo 2. epist. 109. paulò ante finem, & in fine tomī primi in regula, satis ante finem his verbis: *lites aut nullas habeatis, aut quam celerrimè finiat, ne ira crescat in odium, & irabem faciat de festuca, & animam faciat homicidam*. Sic enim legis: qui odit fratrem suum, homicida est. 1. Ioannis 3. Itaque per iram appetimus primò aliquod malum proximo sub ratione iusti vindicationis, & secundum quandam mensuram: procedente autem ira, & diutiis crescente fit ut tandem malum proximi absolute desideremus, & ita formetur odium.

25. Vnde odium, & ex inuidia, & ex ira originem trahit, quamvis diuerso modo, & ex inuidia directius, quam ex ira. Ex inuidia enim oritur ex parte obiecti, quatenus per eam bonum proximi redditur contristatuum, & per consequens odibile: ex ira vero ex parte subiecti, & dispositiue, quatenus ex ira augmeno, & continuatione disponitur iratus ad malum proximi absolute desiderandum, & non sub aliqua mensura vindictæ, vel iusti punitiu.

Quapropter ita respicit malum proximi non ut malum, sed ut justum. Inuidia autem respicit bonum proximi ut malum inuidi: & ita ex parte obiecti formalis est officis odio, quod respicit bonum ut malum. Item obiectum inuidia est centristans, nam ipsa est essentia-liter tristitia: obiectum autem irati supponit quidem centristans, sed non est centristans ut sic, eo quod ira non est formaliter tristitia, ut rectè ait Caietanus in fine citati articuli sexti quæstionis 34. secundæ secundæ.

26. Objicies: odium non oritur ex tristitia, sed potius tristitia oritur ex odio: nam ex præsentia mali quod odimus, tristari solemus: sed inuidia est tristitia quædam de bonis alienis, ut iam-diximus; ergo odium non oritur ex inuidia.

Confirmatur: quia unius effectus non est causa multiplex, saltem totalis: sed hic posuimus amorem pro causa odii, atque etiam iram: frustra ergo inuidiam adiecimus.

27. Respondeo ad primum, notando, vim appetitiuam, non secùs ac apprehensiua, reflecti super suos actus, quatenus apprehensiua ipsum suam apprehensionem attingit, seu apprehendit: appetitiua autem dum in sua appetitione sibi complacet. Vnde reperitur quædam veluti circulatio in motibus appetitus, & in primo processu ex amore consequitur desiderium rei amatæ; desiderium vero sequitur delectatio de re acquisita: & quia delectatio de bono amato, habet etiam rationem boni, fit ut in secundo processu delectatio causet etiam amorem: & secundum eamdem rationem tristitia causet odium, quatenus obiectum centristans, hoc ipso induit rationem mali & redditur odibile, ut dictum est numero 23.

28. Ad confirmationem dico non esse absurdum, aliquid procedere ex diuersis causis secundum diuersas rationes: ac proinde odium oriri posse tum ex amore, tum ex inuidia, tum ex ira ut proxime ostensum est de inuidia, & ira: de amore vero supra, numero 19.

Aduertere tamen oportet odium procedere ex inuidia & ira tamquam ex causis proximis, ex amore autem, ut ex causa remota, seu prima, quatenus ira, & inuidia ex ipso amore nascuntur. Nam hoc ipso quod amamus aliquod bonum absens, dolemus & tristamus

quod ab aliis habeatur, non à nobis, quod ad iniuriam spectat: vel quod ab eius consecutione impediatur, ex quo nascitur ira contraria impedimenta. Quæ omnia sic expressit sanctus Thomas libro 4. contra Gentiles, c. 19. paulò post initium: *ex hoc quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest. & irascimur cum ab eo impediatur, & odimus qua nos ab amato impediunt, & irascimur contra ea.*

Et huiusmodi quatuor odii cause satis communes sunt. Duæ autem primæ sunt generales: particulares verò sunt innameræ, scilicet ea omnia, quæ molestiam parvunt, ut detractio, calumnia, contemptus, damnificatio in temporalibus, rixæ, conuicia, superbia, odium ab altero, & alia huiusmodi, & quæcumque opposita sunt causis amoris. Eaque omnia comprehendit definitio odii, quam habet Gregorius Nyssenus homil. 8, in Eceles. *odium est auersio ab eo, quod molestia afficit.*

### SECTIO TERTIA.

*Vtrum odium sit fortius amore, & utrum aliquis possit habere odio seipsum.*

39. **H**anc questionem proponit S. Thomas q. 29. a. 3. & 4. Ratiō dubitandi pro prima parte oriri potest ex eo quod odium videtur magis sensibile quam amor; & ex eo quod odium, cum sit effectus amoris, non videtur posse esse fortius sua causa. Pro resolutione.

Dicendum est primò, amorem sit simpliciter fortiorē odio. Ita djuus Thomas ibi, & probat primò, quia odium procedit ex amore tamquam effectus ex sua causa, ut iam ostensum est: effectus autem, cum accipiat quidquid habet, à causa sua, non potest esse fortior illa.

Secundò: motus alicuius in finem fortior est motu eiusdem in ea, quæ ordinantur ad finem: sed amor est motus ad finem, & bonum: odium verò est motus ad id quod ordinatur ad finem, quia est recessus à malo, & ille recessus ordinatur ad consecutionem boni, quod est finis amoris.

40. Obiicies: fugia doloris est fortior, quam appetitus voluptatis, ut expressè dicit Augustinus tomo 4. in libro octoginta trium questionum

stionum, paulò post initium questionis 36. nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quām appetat voluptatem: sed ad odium pertinet fuga doloris; ad amorem verò appetitus voluntatis: ergo odium fortius est amore.

Confirmatur: nam maiori conatu insistimus ad repellendum odio-  
sa, quām ad prosequendum ea, quæ amamus. Et in ipsis etiam bru-  
tis hoc cernere licet: nam *videmus etiam immanissimas bestias à maxi-  
mis voluptatibus absterrens dolorum meū*, ut ibidem aduertit Augusti-  
nus: ergo odium est amore fortius: nam ex esse debet & estimari af-  
fectus & appetitus.

Præterea: amor vincitur ab odio: ergo odium est fortius. Antece-  
dens constat ex eo quod aliquando amor convertitur in odium, vt  
cū amicum ipsum odio habemus, si nobis contrarius sit.

31. Respondeo ad primum ex sancto Thoma loco citato, negando,  
fugam doloris esse maiorem appetitu voluntatis illi correspondentis,  
licet maior esse possit alia voluptate minori: vnde, quia dolori corre-  
spondet voluptas, quæ nascitur ex conseruatione vitæ, magis queritur  
voluptas illa, quām fugiatur dolor oppositus, cū verum sit ex amo-  
re vitæ tamquam ex causa nasci odium eorum, quæ nociva sunt, &  
eius conseruationi contraria.

Potest tamen quis magis fugere dolorem aliquem, v. g. capititis,  
quām querere voluptatem al quam sensibilem minorem vel non illi  
correspondentem, putat deambulationis, comeditionis, &c. vnde  
odium maiori amori correspondens, fortius mouet, quām minor  
amor, sibi non correspondens. Nam secundum diuersitatem bono-  
rum est diversitas amorum quod ad paruitatem & magnitudinem, qui-  
bus correspondent, & proportionantur odia opposita.

32. Ad confirmationem dico, aliquem intensius operari ad repel-  
lendum odiosa, quām ad prosequendum amata, quia odium est sensi-  
bilis amore: cuius ratio est, quia sensus perceptio consistit in qua-  
dam immutatione: odium autem importat immutationem magis  
quām amor, eò quod in amore, actus ipse & objectum consonant dis-  
positioni amantis: in odio autem, licet actus sit conformis, & con-  
veniens dispositioni odientis; obiectum tamen, nempe malum vt sic,  
illi dissonat, ac proinde quamdam alteritatem, vt loquitur Caietanus,  
importat.

Vade, cū mutatio in alteritate sita sit, repugnantia eius, quod  
odio habetur, sensibilius percipitur, quām convenientia eius quod  
amat, inquit ibi sanctus Thomas, licet aliter videatur explicare  
maiorem hanc sensibilitatem odij: quod filicet cū perceptio sen-  
sus, in immutatione posita sit, aliquid magis sentitur, quando sub-

jectum est in ipso immutari, quādum est in mutato esse; quia iam illud per quod immutatum est, versum est quasi in habitum, & in naturam: sicut calor febris Hectice, id est, habitualis, licet sit maior calore tertianæ, minūs tamen sentitur. Ita ergo odium sensibilius percipitur, quād amor, quia non consonat odienti ex parte obiecti, sicut obiectum amoris consonat, & connaturaliter adaptatur amanti, quasi in habitu, & in facto esse, cūm in ipso amante sit aliquid obiecto conforme, coaptatum, & veluti connaturale.

33. Ad ultimum patet solutio ex dictis ad primum, nūquād scilicet amorem vinci ab odio nisi propter maiorem amorem, cui odium correspondeat, ut in allato exemplo, in quo amicus odio habetur, quia contrarius est amanti, amor ad amicum vincitur ab odio propter maiorem amorem, quo odiens diligit seipsum: ideo enim odit amicum sibi contrarium, quia magis se amat, quād amicum. Vnde semper verum est amorem esse odio sibi correspondente fortiorum.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

34. Pro secunda vero parte sectionis, vtrum aliquis possit habere odio seipsum? Ratio dubitandi sumitur primò ex Psalmo 10. versu 6. vbi dicitur: qui diligit iniquitatem, odit aman suam. Constat autem multos iniquitatem diligere, scilicet peccatores.

Secundò: quia velle, & inferre alicui malum, est illum odisse: sed multi sunt qui sibi ipsis malum inferunt, seipso occidendo: igitur odio habent semetipso. Nihilominus oppositum habetur apud Apostolum ad Ephesios 5. 29 nemo umquam carnem suam odio habuit. Pro solutione.

35. Dicendum est secundò ex sancto Thoma q. 29. citata, a. 4. non posse aliquem odio habere se ipsum, per se loquendo licet per accidentem hoc possit contingere.

Prima pars tradetur ex eo quod unusquisque naturaliter vult sibi bonum; quod autem naturaliter inest, semper inest. Vnde nullus potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni: ut enim ait Dionysius capite 4. de Diuinis nominibus, malum est præter voluntatem: quod & Augustinus de morbis, molestiis, & aliis huius vitæ miseriis declarat 10. confess. c. 28. his verbis: quis velit molestias, & difficultates pati? tolerare inbes eas non amari. Nemo quod tolerat, amat, et si tollerare amat. Quamuis enim gaudeat se tolerare; inaucti tamen, non esse quod tollere. Prospera in aduersis desidero, aduersa in prosperis timeo.

Idem ianuit Seneca epist 67. ante medium : tormenta abesse à me velim , inquit , sed si sustinenda fuerint , ut me in illis fortiter , honeste , animosè geram , optabo .... non incommoda optabilia sunt , sed virtus , quā perferuntur incommoda . Cum igitur nullus possit sibi malum appetere , per se loquendo , non potest quoque odio habere seipsum .

36. Secunda verò pars , quod per accidens possit aliquis odio se habere , ostenditur . Nam hoc dupliciter euenire contingit , primò ex parte boni , quod aliquis sibi appetit : secundò ex parte ipsius appetentis sibi bonum . Ex parte quidem ipsius boni quod appetit , quia continet illud esse simpliciter malum , & tantum secundum quid bonum : idēque vult tunc sibi malum simpliciter , quod est scipsum odio habere . Ex parte verò ipsius appetentis , quatenus pluris facit minus principalem sui partem , scilicet corporalem , & sensituum : illam verò quā principaliter constat , nimirum rationalem , seu intellectualem veluti contemnit , dum rationi contraria amplectitur , ut affectibus partis sensituar obsecundet . Hoc enim modo qui diligit iniquitatem , odit animam , & consequenter seipsum , qui per animam maxime , & principaliter est .

37. Ex his patet responsio ad primam rationem dubitandi . Qui enim diligit iniquitatem , vult sibi bonum , per se loquendo , quia non vult , nisi quod secundum falsam estimationem iudicat sibi bonum : sed per accidens odio se habet , quatenus vult sibi quod non est verè bonum ; & quod non deberet sibi velle secundum rectam rationem .

38. Ad alteram rationem dubitandi respondendum est , nullum sibi velle , aut inferre malum , nisi quatenus apprehendit illud sub aliqua ratione boni . Vnde qui seipso occidunt , apprehendunt ipsum mori , ut aliquid bonum , inquantum terminat aliquam miseriam , vel dolorem , vel infamiam , &c .

Hoc modo Lucretia fædi in se commissi agra , atque impatiens ut loquitur Augustinus lib . 1. de ciuitate Dei , c . 19. se peremit , ad vitandam scilicet amissi honoris turpitudinem . Cato yicensis , de quo ibidem , c . 23. sibi mortem consciuit ad meliorem ut putabat , vitam consequendam : aut vitandam cæsaris ira : aut quia gloriam inuidit Cæsari , quam illi parendo fuisset adeptus : aut quia sub eiusdem potestate vivere erubuit , &c . Similiter Iudas , Domini nostri Iesu Christi proditor , Mathæi 27. & actor 1. pænitentiâ ductus , laqueo se suspendit : quia post tantum scelus , hominum conspectum , & conuersationem ferre non sustinuit ; aut quia obtenebrata , & præ confusione patrati criminis turbatā imaginatione , putauit , se aliquā ratione posse illud propriā morte expiare . Verūm , ut inquit sanctus Leo , sermone 5. de passione Domini : merito sicut Propheta prædixerat , oratio eius facta est in pec-

carum, quoniam consummato scelere, tam peruersa impii conuersio fuit,  
ut etiam paenitendo peccaret.

## SECTIO QVARTA.

*Vtrum aliquis possit odio habere veritatem.*

39. **R**atio dubitandi est, quia *ens*, & *bonum*, & *verum* cōuertuntur: non potest autem bonum odio haberi, quia *bonum* est quod omnia appetunt: ergo neque *verum*.

Secundò: quia ex principio Metaphysicæ, omnes homines naturaliter scire desiderant: quod autem naturaliter ineſt, semper ineſt. Vnde cùm non sit scientia nisi *verorum*, oportet ut *veritas* naturaliter ametur, & desideretur: & coaſequenter ut non possit odio haberi.

In contrarium tamen videtur esseuctoritas Apostoli ad Galatas 4. 6. *inimicus vobis factus sum, verum dicens vobis.* Et Job 21. 14. *Scientiam viarum tuarum nolumus.* Pro ſolutione.

40. Dicendum eſt ex ſancto Thoma q. 29. citatā, a. 5. non poſſe ab iplo *veritatem* in *viciuſali odio haberi*; bene autem aliquod *verum* in particulari, quatenus habet rationem contrarij, & repugnantis bono amato.

Prima pars conclusionis ſuadetur duabus rationibus iam allatis. Quæ enim odio habentur, importat diſſonantiam aliquam ad appetitum, ut ſupræ dictum eſt: *verum autem in communi, ſicut & ens, nullam important diſſonantiam, aut contrarietatem, ſed magis conuenientiam, quandoquidem ſunt omnibus communia:* ergo non poſſunt ut ſic ſpectata odio haberi.

41. Secunda vero pars clara eſt: quia quod poſteſt habere rationem contrarij, & repugnantis, poſteſt odio haberi, quandoquidem hæc ſunt cauſa odij, ut viſum eſt ſupræ: ſed *ens* & *verum* in particulari poſſunt habere rationem contrarij, & repugnantis. Et de ente qui- dem ſufficienter oſtentum eſt ſupræ, numero 3. de vero autem idem omniad patet ipsa experientia. Nam in primis *verum* in ipſa re exiſtens ſaepē contrariatur bono quod quis amat, & ita vellet id quod eſt *verum*, non eſſe *verum*, putare fornicationem non eſſe malam, aut prohibitam, aut à Deo puniendam. De quo Auguſtinus traſtatu 90. in Ioannem ſub finem hæc habet: *nolunt ſua facta dæmnari, eſt hoc ha- bet veritas ut talia facta dæmnentur: tantum igitur oderunt veritatem quantum oderunt ſuas poenas: quas talibus irrogat veritas . . . ò miseros*

homines! qui cum esse volunt mali, nolunt esse veritatem, quâ damnantur mali; nolunt enim eam esse quod est, cum seipso debeat nolle esse quod sunt, ut ipsâ manente mutentur, ne ipsâ iudicante dammentur.

Et in eodem sensu intelligitur citatus textus diui Pauli, Galatas superioris doctrinæ Perfectionem docentis: *quia cœpi*, inquit ibi Hieronymus, *vos ad maiora studia prouocare, granis videtur vobis esse perfectio doctrinarum, & sic mutati estis, ut me quem quasi Angelum & quasi Christum suscepatis, humilia in principio pradicantem, nunc habecis inimicum, quia plenam vobis annuncio veritatem. Similis est huic illa sententia nobilis apud Romanos poetæ, putâ Terentium comœdia I. actu I. Scena I. metro 66. obsequum amicos, veritas odium parit.*

42. Alio etiam modo potest veritas contraria esse bono amato, prout scilicet veritas ipsa est in intellectu amantis ipsum prohibens à prosecutione amati, cuiusmodi sunt qui nolunt scire bonum ut faciant, aut veritates fidei ut liberius peccent: de quibus intelligitur textus Iob citatus, & tertius psalmi 35. veſiculus, *noluit intelligere ut bene ageret.*

Denique potest veritas odio haberi prout etiam est in intellectu alterius, in quo nollet eam esse, qui eam odit. Ut cùm nollet peccata sua ab alijs sciri, tunc odit veritatem cognitionis, quam alij habent circa sua peccata. De huiusmodi hominibus ait Augustinus 10. confess. c. 23. quod amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem: *quia enim falli nolunt, & fallere volunt, amant eam cùm seipsum indicat, & oderunt eam, cùm eos ipso indicat.*

43. Ex his patet solutio ad rationes numero 39. allatas, inquantum aliquid concludere videntur contra secundam istam conclusionis partem.

Ad primam enim dicendum, quod licet bonum, & verum conuerterantur, seu idem sint realiter, differunt tamen ratione, quia bonum ut sic, rationem habet appetibilis & ideo definitur quod omnia appetunt; unde non potest odio haberi sub ratione boni, nec in universalis nec in particulari. Verum autem non dicit rationem appetibilis, sicut neque ens: ac proinde quamuis in communi non possit odio haberi, quia cùm sint communia omnibus, cum nullo habent dissonantiam aut repugnantiam, quæ sunt causa odij: & ita non possunt odio haberi in universalis: secus in particulari, ut explicatum est numero 41.

44. Ad secundam fatendum est, quod cognoscere veritatem, est secundum se amabile, & ideo Augustinus dicit quod amant eam lucentem: cognitione tamen veritatis potest per accidens fieri odibilis, quando impedit prosecutionem, aut affectionem boni amati, ut explicatum est numero 41. & 42. libenter enim quod delectat, audimus,

sed quod nolumus, offendit, ac proinde odium parit.

45. Quæres, utrum aliquid possit odio haberi in vniuersali, non quidem loquendo de odio quod potest existere in appetitu intellectu, sicut explicatum est q. de passionibus in communi: quia non est dubium, quin voluntas sequi possit apprehensionem vniuersalem intellectus, quâ malum in communi percipitur, & itâ auersari, & odio habere vniuersaliter omne malum, seu malum ut sic, in vniuersali spectatum: sed dubium est de odio existente in appetitu sensitivo, & consequente apprehensionem sensus, qui non nisi circâ particularia versatur. Pro responsione

46. Aduertendum est vniuersale posse duobus modis accipi, scilicet nominaliter, & adverbialiter, ut tetigimus libro I. Logicæ, q. 6. numero 26. in medio. Vniuersale nominaliter sumptum significat ipsam naturam ut affecta est, seu ut subest intentioni vniuersalitatis: adverbialiter verò sumptum significat naturam quæ tali intentioni subest. Vnde alia est consideratio coloris vniuersalis, & alia coloris ut est color seu talis natura. Nam sensus & appetitus sensitivus non potest versari circâ colorem vniuersalem, quia vniuersale sit per abstractiōnem à singularibus, & omnis sensatio fundatur in singularibus: potest tamen versari circâ colorem vniuersaliter, hoc est, non tantum circâ hunc vel illum, sed circâ quemcunque, nullo excepto. Ideoque communiter dicitur obiectum visus esse colorem secundum genus: quia quod color sit obiectum visus, aut à visu cognoscibilis, non conuenit colori ut est hic color, sed inquantum est color simpliciter: & consequenter omni habenti rationem coloris: quod est esse vniuersale adverbialiter usurpatum, & idem quod color vniuersaliter sumptus. Hoc prænotato.

47. Respondeo non posse aliquid in vniuersali haberi odio ab appetitu sensitivo, si vniuersale sumatur nominaliter, hoc est, pro re aliqua ut intentioni vniuersalitatis subest: bene autem sumpto vniuersali adverbialiter, hoc est pro natura, quæ vniuersalitati subest, generaliter sumptus.

Prima pars patet ex dictis: quia nec sensus, nec appetitus potest ferri in vniuersale formaliter sumptum, cum fiat per abstractiōnem à singularibus conditionibus, seu à materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva: ergo nec appetitus potest odio habere aliquid in vniuersali sic sumpto, quia passio non potest ferri nisi in ea, quæ appetitiui sensitivo objiciuntur per apprehensionem sensitivam.

48. Secunda verò pars suadetur: quia quod secundum naturam communem aduersatur animali, potest secundum naturam communem odio haberi ab appetitu animali seu sensitivo: sed aliquid secundum suam naturam communem potest aduersari alicui animali: ergo potest ab illo secundum talem naturam vniuersaliter, seu generaliter

sumptam, odio haberi. Minor patet in lupo respectu ouis : illi enim aduersatur non solum ut hic lupus, sed secundum suam naturam lupinam : ideoque ouis non modò hunc lupum, sed in genere lupum odio habet : ergo odium appetitus sensitiui non tantum ad aliquid particulare potest se extendere, sed etiam ad vniuersale aduerbia-liter sumptum modo explicato.

49. Confirmatur ex Aristotele 2. Rheticorum, c. 4. vbi tradens discrimen inter iram & odium, sic inquit : *ira semper fit inter singula-  
ria; odium autem etiam ad genera: furem enim odit & calumniamorem  
vnuusque. Ideò autem ira semper est ad aliquid particulare, quia  
causatur ex aliqua actione lèdentis: actiones autem sunt singularium:  
& ita fertur ad ipsum lèdentem, per cuius actionem fit lèfio. Quod  
si lèfio oriatur à tota ciuitate, tota ciuitas computatur ut vnum singu-  
lare. Odium autem causatur ex disconuenientia, & repugnantia ob-  
iecti, aliquam habentis qualitatem alteri repugnantem: & hoc secun-  
dum naturam communem potest illi competere, & ita secundum il-  
lam odium causare, ut explicatum est.*

## SECTIO QVINTA.

## De effectibus odij.

50. Numeri sunt odij effectus, tum generales, tum particulares,  
Iquos omnes recensere difficile, ne dicam impossibile, existi-  
mo. Aliquos ergo è præcipuis, & communioribus hic afferre satis  
erit, vt odium ipsum, tamquam rem pernicioſissimam, abhorrendam  
esse demonſtremus.

Quemadmodum ergo primus amoris effectus est vno amantis ad  
amatum vel secundum rem, vel secundum affectum, adeò ut qui se  
amant, exoptent simul colloqui, simul conuersari, idem sentiant,  
idemque velint: ita primus odii effectus est diuifio animorum, nec  
non voluntatum, & affectuum dissensio; adeò ut qui se prosequun-  
tur odio, nec videre se, nec simul colloqui, aut conuerſari possint;  
sed diuersa sentiant, diuersa velint, & in omnibus contrarij existant.

51. Paulatim verò crescente odio nascitur secundus eius effectus;  
quo scilicet ex imaginatione accepti nocimenti, vel iniuriæ, ita ali-  
quando pascitur animus, vt sicut vehemens amor nihil aliud cogitare  
permittit, quam rem amatam, & omnis labor, omnisque difficultas  
suauiſ amanti videatur: ita odium nihil aliud cogitare finit, sed cor

ipsum tanquam vehementiam præoccupet, ut quasi in naturam versum, plus illi conferat delectamenti, quam accepta iniuria amaritudinis.

Hunc effectum optimè expressit Seneca in sua de Hercule furente tragedia, ante medium actus secundi, inducens loquenter Megaram Herulis coniugem ad hostem Lycum.

Patrem abstulisti, regna germanum, Larem,  
 Patriam: quid ultra est? una res supereft mibi,  
 Fratre, ac parente carior, regno ac lare,  
 odium tui, quod effe cum populo mhi  
 Commune doleo: pars quota ex isto mea est?

52. Tertius effetus est malevolentia, inuidia, indignatio, tristitia, gaudium. Nam malevolentia est veluptas ex rebus aduersis inimici. Inuidia est agritudo nata ex rebus secundis eiusdem. Indignatio est dolor conceptus ex rebus secundis illius quatenus us indignus est. Quamvis enim odium talia bona abique dolore pati non possit, etiam in hoste, illa promerenti: tamen inspecta illa indignitate, in aliquam velut impatientiam labitur animus, & maiorem inde dolorem concipit. Poteſt tamen indignatio hæc secundum aliquos esse in viris etiam probis, qui ſæpè ægrè ferunt, improbis omnia ex voto succedere. Hoc tamen debet ſanè intelligi. Lege quæſtionem de tristitia numero 32.

Tristitia suas etiam partes agit, & de prosperis inimici dolet, eadem fere ratione, quâ inuidia, niſi malueris, hoc inter utramque diſcrimen aſſerere, quod tristitia ſimpliciter dolet de bonis inimici quatenus bona illius ſunt, quia ſic odienti contristabilia ſiunt, inuidia verò, quatenus odienti aſtimantur ablata, aut boni proprij minoratua. Ut enim ait Gregorius in fine libri quinti expositioſis moralis ſuper Job: quidquid temporaliter percipitur, tanto fit minus ſingulis, quanto diuiditur in multis: & idcirco deſiderantis mentem luor exacerbat, quia hoc quod appetit, aut funditus alter accipiens adimit, aut à quantitate reſtringt.

Gaudium denique eſt effetus odij eadē ratione, quâ malevolentia, dum de malis, & aduersis inimici voluptatem capimus. Poſſunt tamen in hoc diſtingui, quod malevolentia delectetur de malis inimici, vt ſunt mala illius, vt illi nocent, illum conuicta, & affligunt: gaudium verò ex iisdem naſcatur, quia ſic ad nobis nocendum ineptior, aut ad nobis reſiſtendum euadit infirmior: & ita malevolentia ex oppoſito tristitia repondeat; gaudium verò inuidiae.

53. Verum ut plurimum in his interioribus effectibus non ſiſtit odium, ſed exteriū erumpit in conuictia, calumnias, detractiones, diſteria, iuriſiones, maledicta, rixas; vt habetur Proverbiorum 10. 12.

edum

odium suscitat rixas; & uniuersa delicta operit charitas. Nomine autem rixarum hæc omnia possunt intelligi: vnde Symmachus vertit, pugnas, quæ ad linguam & signa, & coetera omnia, quibus inimicus offendit potest, extenduntur. Ideoque ubi odium semel animum inuasit, eius quem odit actiones omnes, verba, & quidquid ad ipsum pertinet, vitio vertit, leuissimaque errata, ingentis criminis nomine notat, rectè enim ait Gregorius Nazianzenus oratione de pace, sicut eadem terra stat quidem sanis, mouetur autem vertiginosis, & qui se circumvoluerunt, cum videntium passio ad id quod cernitur transmutatur: ita & nos facile decipimur inimicitus.

54. Quintus effectus acerbius adhuc odium designat, quando illi non sufficit nocuisse inimico in honore, fama, aliisque bonis externis, sed adhuc ipsummet extingue, illique vitam eripere satagit, aduocata in auxilium irâ, quæ illi ad vindictam de illatis iniuriis sumendum, suppetias ferat, & sopitos ejus animos, quasi armatâ manu suscitet, ad hostem de medio tollendum aut veneno aut ferro, vel per insidias, vel aperto marte, vel quacunque aliâ viâ. Hinc enim fluxere, paricidia: hinc venenorum manauit vlus: hinc artes fabricandi enses, & arma: hinc diabolica illa exercitatio, & disciplina, in qua homo occidendi hominis peritiam edocet. Quod malum deplorat Cyprianus epistolâ ad Donatum primâ, ante medium, his verbis: homo occiditur in hominis voluptatem, & ut quis possit occidere, peritura est, vsls, est, ars est: scelus non tanum geritur, sed & docetur. Quid potest inhumanius, quid acerbius dici? disciplina est ut perire quis possit, & gloria est quod perimit.

55. Pergit ulterius odium, nec inimici cœde contentum, omnem humanitatis sensum, pietatem omnem à corde exulare iubet: & cum Atreo apud Senecam in Thyeste, actu 2, larias ad crudelius sauiendum aduocat.

*Excede pietas, si modo in nostra domo  
Vnquam fuisti: dira furiarum cobors,  
Discorsque Erimnys veniat, & geminas faces  
Megara quatiens: non satis magno meum  
Ardet furore pectus: impleri iuuat  
Maiore monstro.*

Maius illud monstrum feritas est, quâ concitatus ferox homicide, more immanissimi leonis in ipsius demortui corpus omnem rebiem exercet, iteratis perfodit ictibus, diuidit varias in partes, & in frusta concidens, cor ipsum ut rabidus canis deuorat, quasi, vitâ etiam carrens & sensu, iniurias sentire possit & vulnera. Tum seruos occidit

ac liberos, & quidquid ad inimicum pertinet brutalis ferocia perficitur.

Quid ultra? suis præcipit omnibus, ut conceptum odium foueant, nec unquam acceptæ iniuriæ obliuiscantur: eaque ratione liberis suis pessimam omnium relinquit hereditatem, quia nihil iniquius est, quam aliquem hæredem paterni odij fieri: ut rectè ait Seneca lib. 2. de ira, c. 34. Ipse autem ferocientem sic animam exalat, immortali odio apud inferos numquam morituram.

56. Hoc ingeniosissimi poëtæ eleganter expresserunt in odio Ethelclis, & Polynicis, quod ab eorum corporibus ad flammæ ipsas, iisdem tremendis destinatas, transmissum esse finxerunt, bellumque iam hic incepturn apud inferos ab ipsis suisse consummatum. Sic canit Statius lib. 1. Thebaidos versu 35.

*Nec furiis post fata modum, flamasque rebelles  
Seditione rogi. Et lib. 12. circà medium  
Ecce iterum fratris primos ut contigit artus  
Ignis edax, tremuere rogi, & nouus aduena bñstis  
Pellitur: exundant diuiso vertice flamma,  
Alter nosque apices abruptâ luce coruscant  
Frater erat, cernitne ut flamma recedat  
Concurratque tamen? viuunt odia improba, viuunt.  
Nil atrum bello: miseri sic dum arma mouetis  
Vicit nempe Creon. Nusquam iam regna: quis ardor?  
Cui furitis? sedate minas.*

57. Neque hic est supremus odij gradus, nisi priùs ad extremum odiantis exitium terminetur, ipsumque ad simul cum inimico pereundum adigat. Nihil non atrum tentat, nullum non subit periculum: se mari, se naufragio, se morti lubens committit, modo eodem fato cadat inimicus. Et sicut Agrippina cœco ambitionis fastu de Nerone filio dicitabat, occidat modo imperet: sic ille in cœcam actus rabiem, & diro furore percitus, ex imo fundit pectore, peream modo pereat hostis. Tali odio agitatus Atreus apud Senecam in Thyeste, paulò post initium actus secundi sic optat:

*Quisquis innisum caput  
Tegit, ac tuerit, clade funesta occidat:  
Hac ipsa pollens incliti Pelopis domus  
Ruat vel in me, dummodo in fratrem ruat.*

## SECTIO SEXTA.

*De remediis aduersus odium:*

58. Primum est ipsi cum amore, aliisque passionibus *communis*, videlicet ut incipienti odio statim resistamus, & quæcumque illud in animum insinuare possunt, in ipso principio ab imaginatione diligenter & procul abigamus, considerantes in homine nobis inviso bona aliqua, quæ nobis illum reddere possunt inabilem, putâ in eadem humana natura conformitatem; Diuinam imaginem, & similitudinem, ad quam factus dicitur Genesios 1. veriu 26. & 27. ac proinde Diuine voluntatis & amabilitatis participationem.

*Quid enim, ait diuus Augustinus II. de Trinit. c. 5 circâ medium, tomo 3. non pro suo genere ac pro suo modulo habet similitudinem Dei, quandoquidem Deus fecit omnia bona valde, non ob aliud, nisi quia ipse summe bonus est? It quantum ergo bonum est quidquid est, intantum scilicet, quantum longe distantiem, habet tamen nonnullam similitudinem summi boni. Vnde hâc ratione virtutur Deus Genesis 9. 6. ad deterendum ab homicidio, quod est effectus odij: quicunque effuderit humanum sanguinem, funderur sanguis illius: ad imaginem quippe Dei factus est homo.*

Eò referri potest quod de Megareti sibus scribitur. Cùm enim ipsis stridâ acie cum hostibus dimicandum esset, hostes in vmbonibus, seu clypeis suis depinxerunt Megarensium Deos, ne in ipsis collimarent: quod & ipsis successit. *Absit enim, dixerunt Megarenes: ut per vulnera deorum nostrorum vincamus. Absit & à nobis, ut Deum nostrum offendamus, persecuendo, & odiendo fratres nostros, qui ad imaginem eius formati sunt.*

59. Secundum remedium est, quod Seneca monet lib. 2. de ira, c. 30. consideratio scilicet insititatis, conditionis, intentionis, & voluntatis eorum, qui odij nobis occasionem præbent. Sic enim multo minor, vel nulla omnino apparebit iniuria, aut abstinendi ab odio nobis ampla suppetet ratio. *Puer est? inquit, atati donetur, nescit an peccet... nulier est? errat. Iussus est? necessitati quis, nisi iniquus. succenset? Læsus est? non est iniuria pati quod prior feceris. Index est? plus illius credas sententia, quam tua. Ex est? si innocentem punit, cede iustitiae. si innocentum, cede fortuna. Muuum animal est, aut simile muto? imita-*

ris illud si irasceris. Morbus est aut calamitas? lenius transiliet suffi-  
nente. Bonus vir est qui iniuriam fecit? noli credere. Mais,? noli mi-  
rari: dabit pœnas alteri, quas debet tibi, & iam sibi dedit, quia peccauit.  
Et eo etiam postremo solo titulo à vindicta abstinentum censuit Epis-  
tetus: quid ergo? inquit, num quia ille sibi nocuit, dum iniuria me af-  
fecit, ego non dabo operam ne noceam, illum viciissim afficio?

60. Tertium remedium est attentè perpendere freditatem, & feri-  
tatem odij vindictæ, & vltionis, quæ eiusmodi passionem comitari  
solent. Illud ante omnia cogita, inquit Seneca lib. 2. de ira, c. 31.  
fœdam esse & execrabilem vim nocendi, & alienissimam homini, cuius  
beneficio etiam laua mansuerunt. Aspice elephantorum ingo colla submis-  
sa, & repentes inter pocula sinusque innoxio lapsu dracones, & intrâ do-  
mum ursorum leonumque ora placida tractantibus, adulantesque domi-  
num feras: pudebit cum animalibus permutasse mores.

Et capite sequenti: non enim ut enim beneficis honestum est merita  
meritis repensare: ita iniurias iniuriis. Ilic, vinci turpe est, hic, vince-  
re. Inhumanum verbum est vltio... magni animi est iniurias despicer,  
Vltionis contumeliosissimum genus est non esse visum dignum, ex quo pe-  
teretur vltio: multi leues iniurias alterius sibi demisere, dum vendicant:  
ille magnus & nobilis est, qui more magna fera, latratus minitorum  
canum securus exaudit. Contrà vetò, Pusilli hominis, & miseri est, in-  
quit c. 24. repetere mordentem. Mures & formica, si magnus admo-  
nis, ora conuertunt. Imbecilla se ladi, putant si tanguntur. Et hæc qui-  
dem remedia lumine naturali perspecta sunt: nunc ad Christianorum  
propria.

Quatum remedium est, Diuinam in nos bonitatem. mansuetudi-  
nem, amoremque immensum recordari: sic enim Deus dilexit mun-  
dum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non  
pereat, sed habeat vitam eternam. Non enim misit Deus Filium suum  
in mundum ut iudicet mundum, sed ut saluetur mundus per ipsum. Ioan-  
nis 3. 16. Quid autem nomine mundi intelligitur, nisi multitudine innu-  
merabilis hominum peccatorum, qui in Diuinam maiestatem rebel-  
les, eius præcepta contennunt; tremendum nomen eius blasphemant;  
in omni vitiorum genere se se contrà sanctissimam eius voluntatem  
immergunt, & infensissimis eius gloriæ hostibus, dæmonibus scilicet,  
seruire malunt, quam eius obedire mandatis. Hoc, inquam, pecca-  
tores, sibi infenos, & inuisos, sic dilexit, ut filium suum vnigenitum  
dederit ad eos saluandos, illumque pro nobis omnibus crudelissime  
morti tradiderit. Quod beneficium, quam amorem inculcans sanctus  
Paulus ad Romanos 5. 8. sic ait: commendat autem charitatem suam  
Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum

*tempus Christus pro nobis mortuus est.*

Igitur, si rerum omnium creator, & supremus Dominus Deus, nos hostes suos tanto amore prosecutus est, & atrocissimas iniurias, sibi à nobis illatas, tantà clementiâ condonat, quid nos facere conuenit erga fratres nostros, & proximos, quando aliquid in nos peccarunt, ipso præsertim grauissima nobis comminante supplicia, Math. 18.35. si eis non remiserimus de cordibus nostris; & strictissime nobis præcipiente, ut diligamus inimicos nostros, benefaciamus his, qui oderunt nos oremusque pro persequentibus nos, & calumniantibus, Matthæi 5.44.

62. Quiatum remedium affine est præcenti, & ad illud consequens, exemplum videlicet Domini nostri Iesu Christi, qui pro nobis, cùm inimici eius essemus, mortuus est, & atrocissima pertulit supplicia, ut nos Deo reconcialaret, & ab inferi fauicibus eriperet. Qui in cruce pendens supplicans Patri pro ipsis impiis tortoribus, & ipsum crucifigentibus, dicebat: *Pater dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt,* Lucæ 23.34. *Illis iam petebat veniam,* inquit Augustinus tract. 31 in Ioannem circà medium, à quibus adhuc recipiebat iniuriam: *non enim attendebat quod ab ipsis moriebatur, sed quia pro ipsis moriebatur.*

Hoc idem debemus nos attendere, quando vel minimâ odij tentatione pulsamur erga homines! ipsos videlicet fuisse à Christo redemptos, & à potestate dæmonis liberatos: ac proinde eos ad ipsum pertinere, tamquam seruos, & captiuos, pretiosissimo eius sanguine emptos, factosque ipsius cohæredes, & irâ omnem iniuriam, omne odium, omne malum ipsis illatum, in Christum redundare.

63. Hoc perpendit Augustinus tractatu 28. in Ioannem circà initium his verbis: *si ipsi non essent membra eius non diceret Saulo: quid me persequeris? non enim Saulus ipsum, sed membra eius, id est, fideles eius, in terra persequebatur. Noluit tamen dicere, sanctos meos, seruos meos, postremò honorabilius, fratres meos: sed me, hoc est, membra mea, quibus ego sum caput.*

Quoties ergo aliquem odio prosequimur, Christum ipsum odimus: quoties alicui iniuriam facimus, eique nocemus, aut maledicimus; quoties illum percutimus, aut occidimus, toties ipsi Christo iniuriam facimus, ipsum prosequimur, & crudeliter offendimus.

Quod si alienum seruum iudicare nobis non licet, vetante id Apóstolo, 14. ad Rom. *tu quis es, qui iudicas alienum seruum, Domino suo stat aut cadit.* Quomodo non magis veritum erit, illum odisse, eique nocere? cùm hæc omnia Christus Deusque tamquam sibi ipsi facta accipiat, Zachariæ 2.8. *qui tetigerit vos, tangit pupillam oculi mei.*

64. Sextum remedium est considerare mala, quæ ex odio prouenire

solent, quæque sufficienter expressimus sectione præcedenti. Nullus enim est animi affectus, passio nulla, ex qua tot, tamque horrenda crimina procedere soleant, quæque maiora mala damnâue inuehat in priuatas familias, in respublicas, in regna integra, ut ex veteribus, non usque exemplis, priuatâque experientiâ nullus non animaduertere potest.

Et certè quod homicidia ut plurimam ex illo proueniant, & consequenter, quocunque aliud malorum genus, indicare voluit dilectus Christi discipulus, sanctus Iohannes in sua prima epistola, c. 3. 15. qui non diligit, manet in morte. Omnis quis odit fratrem suum, homicida est. & scitis, quoniam omnis homicida non habet vitam eternam in semetipso manentem. Suprà quæ Augustinus in libro quinquaginta homilia rum, homiliâ 42. post medium, tomo 10. sic ait expausce, quando dicitur, qui odit fratrem suum, homicida est, gladium non eduxisti, non vulnus in carne fecisti, non corpus plagâ aliquâ trucidasti: cogitatio sola odii in corde tuo est, & teneris homicida. Reus es ante oculos Dei: ille viuit, & tu occidisti. Quantum ad te pertinet, occidisti quem odisti.

Sermonè autem 237. de tempore tale homicidium in ipsum odientem cadere dicit his verbis: qui odit, homicida est: non venenum parasti, non ad percutiendum inimicum cum gladio processisti: non ministerium sceleris preparasti: non locum, non tempus: postremo ipsum seclus non fecisti. Tantum odisti, & prius te quam illum occidisti

65. Ceterum, quia nullus est appetitus affectus, quo rectè vti non possimus: & odii passio nobis à natura concessa sit ad fugieadum malum, sicut amor ad prosequendum bonum: ideo ut rectus sit odii usus, non nisi circâ verum malum oportet odio vti. Cum igitur omnis creatura Diuinam bonitatem participet, ut diximus numero 58. non licet nobis ullam odio habere secundum se, sed oportet Deum imitari, de quo dicitur Sapientia 11. 25. diligis enim omnia qua sunt, nihil odisti eorum qua fecisti: nec enim odiens aliquid constitueris, aut fecisti. Imò Plato illud agnouit, dum dixit: nullus deorum hostis hominum: οὐδεὶς δέος φύειν αὐθόπειτο.

66. Solùm ergo debemus odisse in hominibus eorum defectus, & peccata, quia hæc sola à Deo non sunt. Et hoc rectè expressit, & docuit sanctus Augustinus 14. de ciuit. Dei, c. 6. his verbis: qua propter homo, qui secundum Deum, non secundum hominem viuit, operiet ut sit amator boni, unde sit consequens ut malumoderit. Et quoniam nemo naturâ sed quisquis malus est, viuio malus est, perfectum odium debet malis, qui secundum Deum viuit, ut nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem: sed oderit vitium, amet hominem: sanato enim vitio, iustum quod amare, nihil autem quod debeat odire, remanebit.

Idemque inculcat Sermone 237 de tempore, c. 5. quando iudicas, inquit, dilige hominem, oderis vitium. Noli propter hominem diligere vitium, nec propter vitium diligas hominem. Homo proximus est tuus, vitium inimicum proximo tuo: tunc amas amicum, si oderis quod nō est amico.

67. Hoc odium Prophetā perfectum vocat psalmo 138. 22: perfecto odio oderam illos, & inimici facti sunt mibi. Et eo debemus nos odire si animæ salutem optemus, ut monet, & iubet Christus Ioannis 12. 25. qui amat animam suam, perdet eam, & qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. Vbi Augustinus tractatu 51. magna & mira sententia! quemadmodum sit hominis in animam suam amor ut pereat, odium ne pereat: si male amaueris, tunc odisti, si bene oderis, tunc amasti. Felices qui oderunt custodiendo, ne perdant amando.

Ille autem male amat, ut ait Chrysostomus homilia 65. in Ioannem: qui absurdis eius cupiditatibus obtemperat, qui prater debitum ei indulget. Quapropter admonet ille (Ecclesiastici 18. 30.) noli ambulare in cupiditatibus anime tuae: sic enim eam perdis cum à virtutis via abduces: quemadmodum & conterario qui odit eam in hoc mundo, custodit eam: hoc est, qui non paret ei cum noxia iubet. Et non dixis qui non parere, sed qui odit. Quemadmodum enim quos odio habemus, ne vocem quidem audire nec valsum videre, a quo animo patimur: ita & anima, si quid prater Dei voluntatem nobis imperat, acriter reiicienda est.

68. Debemus enim tunc nos regnos estimare, & in nobis odisse quæ Deus, animæ nostræ medicus, in nobis odit. Aegrum attendite, inquit Augustinus in libro de decem cordis c. 8. post medium tomo 9. Aeger egrotantem se odit, qualis est: inde incipit concordare cum medico, quia & medicus odit eum, qualis est: nam ideo vult sanum esse, quia oditem febridentem: & est medicus febris persecutor, ut sit hominis liberator. Sic auaritia, sic libido, sic odium... febres sunt anima tua, debes illas odisse cum medico tuo, scilicet Deo, &c. Et tunc perfectum odium in nobis erit, oppositum odio eorum, qui sunt hostes anima sua, Tobia 12. 10. qui scilicet faciunt peccatum, & iniquitatem, qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam. Psalmo 10. 6. Et hæc de odio sint satis.



# QVÆSTIO VII.

## DE CONCUPISCENTIA, ET FUGA.

### SECTIO PRIMA.

*Quid sit concupiscentia, & utrum sit passio specialis.*

1.



ONCUPISCENTIA, & desiderium fusâ vocabulorum significatione pro eodem s̄epe sumuntur: sed pressius loquendo, discrimen aliquod inter utrumque reperitur: quia desiderium propriè ad appetitum rationalem; concupiscentia verò ad sensituum pertinere videatur. Nam ut aduertit sanctus Thomas q. 30. a.

1. ad 2. desiderium importat simplicem motum in rem desideratam: concupiscentia verò, vt nomen ipsum indicat, importat quamdam consociationem in appetendo: vnde, quia concupiscentia est appetitus rei delectabilis, videtur maximè tendere ad delectationem quæ simul ad animam & corpus pertinet: cuiusmodi est delectatio sensibilis, quæ est totius coniuncti. Ideoque concupiscentia, propriè loquendo, est in appetitu sensitivo, & concupisibili, qui ab illa denominatur.

2. Concupiscentia igitur nihil aliud est nisi *passio*, seu *motus*, & affectus appetitus sensitivi concupisibilis, quo appetit bonum sensibile, & absens. Dicitur *motus appetitus sensitivi*, vt differat à desiderio appetitus rationalis, seu voluntatis circà spiritualia, & bona animi, quod quidem, latè sumpto vocabulo, vocari potest concupiscentia, vt patet Sapientiæ 6. 21. *concupiscentia sapientia dedit ad regnum perpetuum*. & Psalmo 118. 20. *concupini anima mea desiderare iustificationes tuas*. Hoc autem fit vel propter similitudinem quandam tendentiaz in bonum; vel quia quodammodo excitatur concupiscentia in appetitu sensitivo ex desiderio voluntatis vehementi, vt sic corpus spiritualibus,

Hus, circa quæ voluntas fertur, deseruiat, & in ea ob quandam redundantiam suo modo feratur, iuxta illud Psalmi 83. *cor meum est caro mea exultauerunt in Deum viuum.* Quod sit propter coniunctionem phantasie, & imaginationis cum intellectu in eius operatione.

3. Particulae vero, bonum sensibile, etiam ostendunt discrimen obiecti appetitus sensitivij & rationalis. Rationalis enim semper fertur in obiectum, prius ab intellectu cognitum, & secundum aliquas conditiones, & conuenientias, quas intellectus comparando rem cum re, inuenit in obiecto, ipsi appetitui sensitivo ignotas. Appetitus quippe sensitivus, cum sequatur cognitionem tensus, seu imaginationis, quæ nihil nisi materiale & sensibile apprehendit, consequenter fertur in bonum sub aliqua ratione materiali, ut sub ratione delectationis sensibilis: quod est, propriè loquendo, concupiscere: ideo que pertinet ad appetitum concupisibilem, ut in definitione ponitur.

Particula denique absens, ostendit discrimen concupiscentia ab amore & delectatione. Ipsa enim ex amore nascitur, & in delectationem tendit, quatenus fertur in bonum, ut in eo quiescat: unde bonum sensibile, prout sibi quodammodo appetitum conformat, & adaptat, causat amorem; prout absens attrahit ad se appetitum, causat concupiscentiam: prout denique praesens quietat appetitum in seipso, causat delectationem.

4. Idem proportionaliter obseruare licet in naturalibus. Antequam enim graue moueat ad centrum, intelligimus quandam coaptationem, & connaturalitatem inter graue & locum suum, quæ coaptatio completur per gravitatem, per quam ad locum tendit, & in eo existens conquiescit. Pari quippe modo in animatis sensitivis ante omnia intelligimus unionem quandam & coaptationem inter appetibile & appetens, quæ coaptatio per amorem completur, & non est rei desiderium, sed complacentia, & uno quædam per internum affectum, ex qua sequitur motus in rem amatam, quo appetitus ei coniungi appetit, & tandem in tali coniunctione quiescit. Et quamvis cuicunque potentia animalis competit appetere proprium bonum appetitu naturali qui non sequitur apprehensionem: soli tamen potentiarum appetitorum competit appetere bonum appetitu animali, qui apprehensionem sequitur.

5. Prædictam definitionem severius carpit *la chambre c. 5.* in secunda parte: tum quia bonum praesens & possestum cadit sub desiderium: tum quia malum ipsum quandoque desideratur: tum quia confunditur omnino amor cum desiderio: nam si bonum ut absens causat desiderium, sequitur quod cesseret amor boni, quando praesens esse definet: & ita vertetur amor in desiderium, aut amor & desiderium in eandem passionem coincident. Denique absentia habet potius ra-

tionem mali quam boni ideoque non potest esse pars obiecti concupiscentiae.

6. Verum haec sunt parui momenti, 24. etiam ipse auctor in sequentibus vel inaduertenter, aut vi veritatis coactus ostendit. Itaque bonum possessum non desideratur, sed eius continuatio, aut quod illi ad perfectionem deest, malum idem non expetitur nisi sub ratione boni; sicut mors tamquam miseriam: finis pugna, & pericula, tamquam honoris, & gloriae semina atque media: de quo vide q. præcedentem, numero 38. neque etiam definit esse præsens: quia amor respicit bonum absolute, ut abstrahit à præsentia: & absentia; desiderium autem supponit absentiam. Denique absentia boni non est obiectum, aut pars obiecti desiderij, sed est conditio illius, ob quam alio modo agit in appetitu, quam cum est præsens, ut explicatum est numero 3. & 4.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

7. **Q**uod ad secundum sectionis partem, utrum concupiscentia sit passio specialis, fuit opinio gregorij Ariminensis in primo sententiarum, dist. 1. q. 2. a 2. afferentis concupiscentiam non esse essentialiter ab amore distinctam, nullumque se vidisse doctorem, qui illud afferat. Poterat tamen hoc animaduertere in sancto Thoma. 1. 2. q. 30. a 2. vbi expressè hanc sententiam tenet, & docet, cum quo & aliis communiter.

8. Afferendum est concupiscentiam, seu desiderium, esse passionem specialem, à coeteris omnibus distinctam. Ratio est, quia cum obiectum concupiscibilis sit bonum delectabile secundum sensum, oportet distinguere passiones secundum differentias talis obiecti. Hæ autem differentiæ attendi possunt vel secundum naturam huiusmodi obiecti, vel secundum virtutem agendi illius. Secundum naturam quidem, ut si distinguatur bonum sensibile in cibum, potum &c. Et hæc facit diuersitatem tantum numericam in actibus eiusdem passionis, non vero diuersitatem passionum: quia obiecta sic sumpta distinguuntur tantum materialiter in genere naturæ, eandemque concupiscentiæ passionem causant: quamuis genere moris possint specificam diuersitatem inducere, sicut concupiscere aurum alterius, aut eius amorem, malitiam distinctam important. At diuersitas eius secundum modum agendi in ipsum appetitum, causat diuersitatem formalem, & specificam passionum. Licet enim ratio præsentis aut

futuri non causet diuersitatem specificam in obiecto ; causat tamen in appetitu diuersos modos tendendi in ipsum , & consequenter diuersas passiones.

9. Igitur quia bonum sensibile alio modo agit in concupiscibilem ; quatenus abstrahit à præsenti , & absenti : & alio modo prout est præsens ; & alio , prout est absens : ideo alia est passio , quæ versatur circa bonum sensibile secundum se ; alia quæ est de præsenti , alia , quæ de absenti. Vnde bonum sensibile ut sic , abstrahendo à præsenti & futuro causat amorem , quia ut sic , adaptat sibi & conformat appetitum. Ut autem est absens , attrahit illum ad se , & ita causat concupiscentiam seu desiderium. Denique ut est præsens , quietat in seipso , & sic causat delectationem. Et ita concupiscentia nascitur ex amore , & tendit ad delectationem , & consequenter est passio ab ipsis distinguita.

10. Obicies : appetitus concupisibilis habet idem objectum , quod ipsa concupiscentia , scilicet delectabile secundum sensum : ut pater ex Aristotele 1. Rheticorum , c. 11. ergo non distinguntur : & ita concupiscentia non est passio specialis.

Præterea : secundum Augustinum tomo 4. in libro octauaginta trium questionum , questione 33. nihil aliud est , cupiditas nisi amor rerum transuentium : ergo amor & concupiscentia non distinguntur : ac proinde concupiscentia non est passio specialis.

11. Respondeo ad primum , non eodem modo respici bonum delectabile à concupiscentia , & à concupisibili , quia , ut saepe dictum est , & concupisibilis respicit illud absolute , facta abstractione à præsenti , & absenti : concupiscentia autem respicit illud sub ratione absentis. Et hæ conditiones possunt inducere diuersitatem essentialem in passionibus , atque etiam in potentiis sensitivis circa singularem versantibus : nam ratio præteriti constituit objectum memoriz , & eam distinguit ab aliis sensibus internis.

12. Ad aliud dicendum est Augustinum loqui in sensu valde extenso : ita ut cupiditas largè sumpta apud ipsum accipiatur pro quo quis motu appetitus tendente in bonum futurum : vnde & amorem & spem sub se comprehendit. Vel illa prædicatio , cupiditas est amor , est per causam , non verò per essentiam : quia cupiditas non est amor secundum essentiam , sed est effectus amoris. Ita soluit dimus Thomas.

---

## SECTIO SECUNDA.

*De divisione concupiscentia & utrum aliqua concupiscentia sit infinita.*

13. **H**ec utraque quæstio proponitur propter Aristotelem, qui Ethicorum, c. 13. vel 20. & primo Rhetoricorum, capite 11. diuidit concupiscentias in naturales, & non naturales. Primo autem Politicorum, c. 9. in fine ait: *infinita concupiscentia existente homines infinita desiderant.* Pro prima itaque sectionis parte.

14. Dicendum est rectè assignari duplex concupiscentiarum genus, & alias esse naturales, alias verò non naturales. Ità Aristoteles citatus, & diuus Thomas q. 30. a. 2. cum aliis communiter.

Ratio est, quia cùm objectum concupiscentia sit bonum delectabile, rectè diuiditur concupiscentia secundùm distinctionem boni delectabilis. Potest autem aliquid esse delectabile dupliciter: primò quidem, quia est conueniens naturæ animalis, sicut cibus, potus, &c. Secundò verò, quia est conueniens animali, non quasi spectans ad naturam illius, sed quia apprehenditur, & iudicatur ut bonum & conueniens illi, cuiusmodi sunt honores, dignitates, & similia.

Vnde ista diuisio fundatur in duplice dispositione, quâ quis ad concupiscendum disponitur. Nam si sit dispositus ex natura ad concupiscendum, ut ad cibum, potum & huiusmodi, orientur primum concupiscentiarum genus. Si verò sic disponatur solum ex apprehensione, seu estimatione & iudicio, quo putat, multa sibi esse consona, & consentanea, orientur secundum concupiscentiarum genus, quod magis proprie dicitur *cupiditas*, ut si quis putet, quod adorati sibi bonum est, aut ipsum delectet comedere illum vel illum cibum, qui aliis horrorem vel nauseam parit.

14. Concupiscentia itaque naturales resiliunt in appetitu sensitivo, suntque nobis & aliis animalibus communes, eò quod versantur circè bonum delectabile, conueniens utrisque secundùm naturam sensitivam, possuntque dici motus ad ea, ad quæ necessitate quadam naturæ compellimur, vel quæ naturali dispositioni appetentis consentanea sunt; ut si quis esuriens appetat cibum, aut longâ fessu vigiliâ, somnum. Ideò Philosophus vocat eas communes, & necessarias: communes quidem, quia omnibus animalibus conueniunt.

Necessarias verò, quia naturales sunt, ed quodd naturalis est, seu à naturâ insita propensio in omnibus animalibus ad huiusmodi bona.

16. Concupiscentiaz verò non naturales sunt eorum, quæ natura per se non appetit, sed pro rationis arbitrio desiderantur: vnde sicut priuæ dicuntur irrationalæ, ità istæ vocatur rationales, quamuis non sint semper rectæ rationi conformes; conueniuntque soli homini, quia eius solius est cogitare aliquid ut conueniens & consentaneum, vlt̄ id, quod natura exigit, cuiusmodi sunt opum desideria, honorum ambitus, &c. Et quia diversi diuersimodè ratiocinantur, ideo etiam vocantur *propriae*, & *apposita* in 3. Ethic. capite citato: *apposita*, inquam, seu suprà naturales additæ.

17. Objicies: passio existens in appetitu animali, non potest dici naturalis, cùm appetitus naturalis diuidatur contrà animalem: sed concupiscentia est in appetitu animali, vt ex dictis patet: ergo non potest dici naturalis. Et consequenter non rectè dicuntur aliaz concupiscentiaz naturales, aliaz non naturales.

Præterea: talis concupiscentia diuisio est tantum materialis & secundum numerum; non autem formalis & specifica: ergo malè traditur: quia huiusmodi diuisiones non cadunt sub artem, vt communiter dici solet. Antecedens autem constat ex eo quod illa diuisio pertinet ex sola diuersitate obiectorum concupiscibilium, cibi, potus, honoris, &c. quæ est purè materialis.

Tertio: si aliqua concupiscentia non naturalis, sit in homine, deberet esse rationalis: quia ratio diuiditur contrà naturam ex 2. Physicorum, c. 5. textu 49. Absurdum autem est, tribuere appetitui rationali passionem ad appetitum sensituum spectantem. Hæc sibi objicit diuus Thomas q. 30. citata, articulo 3.

18. Respondeo ad primum, negando antecedens: quamuis enim appetitus naturalis diuidatur contrà animalem, nihil vetat, illud idem, quod appetitur appetitu naturali, appeti etiam appetitu animali, quando apprehenditur vt bonum & delectabile sensui: sicut cibus & potus appetuntur appetitu naturali, vt sunt necessaria ad conseruandam naturam: & appetitu animali, vt sunt delectabilia gustui.

19. Ad secundum nego antecedens, ad cuius probationem dico obiecta concupiscentia spectari posse dupliciter: primo materialiter vt res quædam sunt: secundo formaliter vt sunt obiecta motiva. Primo modo non distinguunt specificè motus & actus appetitus, sed tantum materialiter & numericè. Secundo autem modo considerata distinguunt tum potentias, tum earum actus formaliter, & specificè. Vnde appetere cibum huic vel illum, distinguit tantum numero

concupiscentias : sed appetere cibum , vt necessarius est conseruatio-  
ni vitæ , seu naturæ : eundemque appetere vt est gustui delectabilis ,  
vel ob alium specialem finem , à ratione apprehensum , distinguit  
appetitum naturalem ab animali , & rationali .

20. Ad tertium dicendum est , in homine reperiri rationem vni-  
uersalem spectantem ad partem intellectuam ; & rationem particu-  
larem , pertinenteam ad partem sensitivam vt ex diuo Thoma retulim-  
us libro 3. de anima , q. 7. numero 94. vnde concupiscentia quam-  
vis pertineat ad appetitum sensitivum , potest dici rationalis , vel cum  
ratione , nimirum particulari , cuiusmodi est cogitativa hominis ob-  
coniunctionem cum intellectua , modo explicato ibi numero 95. &  
seq. & propter hoc appetitus sensitivus potest etiam moueri à ratione  
vniuersali , mediante imaginatione particulari .

Vel extendendo concupiscentiam ad appetitum rationalem , secun-  
dum quod concupiscimus honores , diuitias &c. vt explicatum est  
numero 16. tales concupiscentiae non naturales , pertinebunt ad ap-  
petitum superiorem , rationemque vniuersalem : quod absurdum  
minime censi debet , cùm non desint appetitui sensitivo fūs concu-  
piscentiae proportionatae vt ostensum est .

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

21. Væritur in secunda parte seclionis , vtrum concupiscentia sit  
infinita. Potest autem dupliciter intelligi , quod sit infinita ,  
scilicet obiectuē , & subiectuē , seu ex parte obiecti , & ex parte ipsius  
actus. Ex parte obiecti esset infinita , si haberet obiectum infinitum ,  
vel secundum perfectionem , vel secundum quantitatem , successuam  
aut permanentem , vel secundum numerum. Ex parte vero actus es-  
set infinita vel intensuē , vel secundum successionem. Intensuē qui-  
dem , si ipse actus haberet infinitos gradus intensionis ; secundum suc-  
cessionem , vero si per infinitos actus , sibi succedentes posset infinita  
appetere. His prænotatis .

22. Concludeadum est cum sancto Thoma , a. 4. concupiscentiam  
naturalem numero 15. explicatam , non posse esse infinitam actu nec ex  
parte obiecti , nec ex parte acta. Potest camea esse infinita secundum  
successionem. Ratio est quia natura abhorret ab infinito ex communi  
axiomate , & semper intendit aliquid certum & terminatum , hoc est  
aliquid bonum conuenientem : infinitam autem cùm sit naturæ impro-  
portionatum , non est bonum illi conuenientem. Vnde nullus est homo

nullum animal quod appetat infinitum cibum , vel potum , sed ad certum usque modum secundum quod natura exigit.

Nihilominus , quia huiusmodi bona corporalia non semper manent , sed deficient , & post prandium coena appetitur , quia fames ante sedata incipit appetitum sollicitare : ideo potest concupiscentia naturalis dici indeterminata , seu infinita secundum successionem . Vnde Christus dixit mulieri Samaritanæ , Ioannis 4. 13. qui biberit ex aqua hac , sicut iterum .

23. Concludendum est secundò concupiscentiam non naturalem , de qua numero 16. esse infinitam . Patet experientia : nullis enim finibus humana coeretur ambitio , & ut ignis , umquam dicit , sufficit infinita etiam sunt ea , quæ possunt ipsi videri consentanea . Cum enim sequatur rationem , & rationi conueniat procedere in infinitum , ut patet in additione numerorum & linearum , ipsa quoque potest concupiscere infinitum . Et ita qui concupiscit diuitias illimitatè , & non ad aliquem certum terminum , sed simpliciter optat fieri diues , quantumcumque poterit , censemur concupiscere infinitum , quia uniuersale à ratione apprehensum , est quodammodo infinitum , quatenus in potentia continet singularia infinita . Vnde quamvis infinitum non sit bonum proportionatum naturæ , potest tamen esse proportionatum rationi , modo explicato : neque opus est , ut quis consequatur omnia , quæ concupiscit ad hoc ut delectatur , sed quod libet concupitum sufficit , ut in eo acquisitione delectationem capiat .

24. Viramque hanc conclusionem moraliter , & eleganter expressit Seneca epistola 16. istis ex Epicuro præmissis : si ad naturam viues , numquam eris pauper ; si ad opinionem , numquam diues . Exiguum natura desiderat , opinio immensum . Deinde sic prosequitur : congeratur in te quidquid multi locupletes possederunt . Ultra primatum pecunie modum fortuna te prouehat : auro regat , purpurâ vestiat , & eo deliciarum opumque perducat , ut terram marmoribus abscondas , & non tantum habere iibi licet . sed calcare diuitias : accedant stama , & pictura , & quidquid ars villa luxurie laboravit , maiora cupere ab his disces . Naturalia desideria finita sunt : ex falsa opinione nascenlia : ubi designant , non habent : nullus enim terminus falso est . Via eundi aliquid extremum est : error immensus est . Retrahe te à vanis . Et c. 17. de consolatione ad Heluiam : cupiditati nihil satis est ; natura satis est etiam parum .

Hanc cupiditatis humanæ infinitatem deplorat Hippocrates in epistola ad Damagetum his verbis : animalia bruta cum sua cupiditatis saturæ sunt , pro tempore acquiescent , nec ut plus habeant querunt . Nullus umquam leo humi taurum abscondit . Sunt aper quoisque aquæ saturæ . Lupus quo ad se expletat , deuerat , sed satur factus , quiescit

Pardus ultrà expectationem nibil tunc ulcerius querit. Taurus pascendo expletus à pabulo desistit. At homini ut se expleat néc dies nec noctes satis sunt.

## SECTIO TERTIA.

*De remediosis concupiscentia.*

25. **Q**uemadmodum cupiditatis effectus iidem ferè sunt, quā amoris: ità utriusque eadem ferè remedia. Vnde superuacuum videtur aut similia hic inserere, aut eadem repetere. Nihilominus, ut reūtē ait Seneca in fine epistolæ vigesimæ septimæ, nunquam nimis dicitur, quod numquam satis discitur; & quibusdam remedia monstranda, quibusdam inculcanda sunt. Neque superuacuum est semper discere, & doceri, quo semper utendum est. Quædam ergo concupiscentiæ remedia breuiter hic recensebimus, ut in promptu lectori occurrant.

26. Primum autem & præ cœteris maximè conducens ad inordinatos concupiscentiæ affectus cohibendos videtur esse, si statim atque orti sunt, reprimantur, aut si incipere non permittantur. Ut enim ait Seneca epistola 85. facilius est initia affectuum prohibere, quam impetum regere. Et epistola 116. non oblinebis ut desinant, si incipere permiseras: etenim.

*Serpunt in viscera flammæ  
Et mala radices altius arbor agit.*

Quando autem cupiditas altiores fixit radices in corde, ità illi dominatur, ipsumque violentis adeò rigidisque motibus agit, ut quicunque alius labor, quæcumque molestia, tristitia, exilium, mors ipsam mitior videatur. Hoc demonstrauit Agrippina, Netonis mater: tantâ enim æstuabat imperij cupiditate pro filio, ut mallet ipsa non vivere, quam filium non regnare: ideoque dicere solebat, ut memorauimus numero 57. quæstionis præcedentis: *occidat modo imperet.*

Hoc idem experta est Rutilia. Quamuis enim carere patriâ, intollerabile fit, inquit Seneca ad Heluiam, c. 6. Quamuis exilium sequantur paupertas, ignominia, contemptus, sitque malum maximum, teste Euripide in Phœnissis, & re ipsa grauius, quam verbis exprimi possit: Rutilia tamen exulare maluit cum filio, quam filij desiderium pati, ut obseruat Seneca ibidem, capite mihi 16. *Rutilia Cottam silium secuta*

*peccata est in exilium, & usque eò fuit indulgentia contrista, ut mallet exilium pati, quam desiderium: nec ante in patriam, quam cum filio redit.*

27. Secundum remedium est assuescere bonis desideriis: & iteratis affectibus optare timorem Domini, Diuinam gratiam, virtutes, cœlestem beatitudinem, simulque illa exequi, quæ huiusmodi desiderio explendo conducunt, ne vanum sit: nam *qui non facit quod iussit Dominus gratis sperat quod promisit Dominus*, ait sanctus Chrysologus. De hoc desideriorum genere laudatur ab Angelo Daniel, & vir desideriorum appellatur, Danielis 9. 23. Iisdem ardebat Propheta Psalmo 83. *quam dilecta tabernacula tua Domine virtutum! concupiscit & deficit anima mea in atria Domini.* Et Psalmo 41. *Quemadmodum dasiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus.*

Et certè solus ipie Deus resque Diuinæ & spirituales animæ nostræ desideriis possunt facere satis, vt rectè ait auctor libri soliloquiorum apud Augustinum tomo 9. his verbis, cap. 30. quando te habet anima, plenum est desiderium eius, & iam nihil aliud, quod desideretur exterius restat: dum autem aliquid exterius desiderat manifestum est quod te non habet interius, quo habito nihil est quod ultra desideret... cum autem creaturam desiderat, continuam famen habet, quia licet quod desiderat de creaturis adipiscatur, vacua tamen remaneat, quia nihil est quod eam impleat nisi tu, ad cuius imaginem est creata. Imples autem tu eos, qui nihil aliud desiderant prater te... qui omnia reputant ut stercora ut lucri faciant te solum.

28. Sed heu nos quæm miseri! quos parentes ab ipsa pueritia, ab adolescentia, non nisi vana desiderare docuerunt, non nisi vana nobis desiderarunt, honores, dignitates, fastus, diuitias, voluptates. Quod deploians Seneca epistola 60. ait: queror, litigo, iraseor: etiam num optas quod tibi optauit murix tua, aut pedagogus, aut mater? Nondum intelligis quantum mali optauerint? o quam inimica nobis sunt vota nostrorum! Eò quidem inimiciora quò cessere felicius. Iam non admiror, si omnia nos à prima pueritia mala sequuntur; inter execrationes parennum crenimus.

Et epistola 31. *surdum te amantissimis tuis presta: bono animo male precantur: & si velis esse felix, Deos ora, ne quid tibi ex his, que optantur, eveniat. Non sunt ista bona, qua in te isti volunt congeri... fac te ipse fælicem: facies autem, si intellexeris bona esse, quibus admixta est virtus: turpia, quibus malitia coniuncta est.*

His addunt Poeta Regis Midæ fabulam, qui Deos enixè præcabatur, vt à se procul abigerent, quod sibi cumulatiū concesserant: de quo Ouidius II. metamorphoseōs fabula 3. versu 128.

*Attontus nouitate mali , dinesque miserque  
Effugere optat opes , & que modo vunerat, odit*

29. Tertium remedium est attente considerare abeentes cupiditates, earumque exitus, & vanitatem, morte, & ceteris malis ob oculos propositis, iuxta consilium Epicteti in Enchiridio, c. 28. *mors & omnia, qua terribilia videntur, ob oculos tibi quotidie versentur, maximè verò mors: sic nihil humile cogitabis, nec impensè cupies quidquam.* Et Seneca epistola 114. in fine: *nihil, inquit, aequè tibi profuerit ad temperantiam omnium rerum, quam frequens cogitatio brevis ani, & huius incerti. Quidquid facies. respice ad mortem.*

30. Idem nos admonent sancti Patres, & expressius sanctus Hieronymus epistolarum familiarium libro 2. epistolâ 2. in ipso epistolæ fine: *facile contemnit omnia qui se semper cogitat esse moriorum.*

Fusius illud prosequitur sanctus Prosper in libro sententiarum, ex sancto Augustino exceptarum, qui in fine tomij 3. Augustini habetur. Ita ergo habet sententiâ ultimâ: *deutis flores, & maiorum nobilitate te iactas, & exultas de patria, & pulchritudine corporis, & honoribus, qui tibi ab hominibus deferuntur: respice te ipsum, quia mortalis es, & quia terra es, & in terram ibis. Circunspece eos qui ante te similibus splendoribus fulserit. Vbi sunt quos amiebant ciuium potentatus? vbi insuperabiles imperatores? vbi qui conuentus disponebant, & festa? vbi equorum splendidi inuestores? Exercituun duces? Satrapæ, Tyranni? Non omnia puluis? Non omnia fatigæ? Non in paucis ossibus eorum vita memoria est? Respice sepulchra, & vide quis seruus, quis Dominus, quis pauper, quis diuus. Dicerne si potes, vincitum à Rege, fortem à debili, pulchrum à deformi. Memor itaque naturæ non extollaris aliquando. Memor autem eris si te ipsum respexeris.*

31. Quartum remedium cupiditatis est, attente perpendere mala, quæ ut plurimum comitantur quid quid in mundo diligi solet, & audiūs concupisci. Nam *qua sunt dignitæ, quas non egestas & famæ, & mendicitas a tergo sequatur?* inquit Seneca c. 11. de tranquillitate animi. *Quæ dignitæ, cuius non pretextam, vestem auguralem, ac purpuram, sordes comitentur & nota, & mille macula, & extrema contemptio?* *Quod regnum est, cui non parata sit raima, & proculatio, & Dominus, & carnifex?*

Sexto ergo omnem conditionem versabilem esse: & quidquid in ullum incurrit, possè in te quoque incurvare. *Locuples es? nunquid d'itor Pompeio? cui defuit panis & aqua, & qui cum tot summa possideret in suo orientia, & in suo occidente, mendicauit stillicidia, & fame ac fæci perit. Honoribus summis functus es? Nunquid aut tam magis aut tam inspe-*

*ra'is, aut tam vniuersis, quam Seianus? Quo die illum Senatum deuixerat populus in frusta dimisit. In quem quidquid congeri poterat, dix homine que conulerant, ex eo nihil superfuit, quod carnifex traheret. Rex es? non ad cræsum te mittam, qui rogam suum, & ascendit iussus, & extinguit videt, factus non regno tanum, sed etiam mortu sua suprestes.*

32. Eosdem euentus sic egregie describit sanctus Paulinus in suis pœmatibus sub finem, exhortatione ad suam coniugem:

*Qui centum quondam terram veriebat aratri,  
Estuat ut geminos possit babere boues.  
Vectus magnificis carpenis sape per urbes  
Rus vacuum fessis aeger adit pedibus.  
Ille decem celsis sulcans marza alta carinis,  
Nunc lembum exiguum scandit, & ipse regit.  
Non idem status est agris, non urbibus ullis,  
Omniaque in finem præcipitata ruunt.  
Ferro, peste, fame, vincis, algore, calore,  
Mille modis miseris mors rapit una homines  
Vndique bella fremunt, omnes furor excitat, armis  
Incubunt reges regib' innomeris,  
Impia confusa sent discordia mundo  
Pax abut terris, ultima quoque vides.*

33. Similia exempla, imò quotidiana, cuique peruria esse possunt, quæ certè sedulò meditata non parùm à nimia rerum omnium cupiditate detergere nos posunt. Verùm de hac veritate dubitare non licet post autoritatem sancti Pauli primâ ad Timoth. 6. 9. qui volunt diuitias fieri, incident in tentationem & in laqueum diaboli, & desideria multa iniuriosa & nociva, que mergunt homines in interitum & perditio-neus: radix enim omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes errauerunt a fide, & inferuerunt se doloribus multis. Quod autem de cupiditate diuitiarum dicitur, de honoribus de dignitatibus, de voluptatibus intelligendum quoque esse nemo non videt.

34. Quintum remedium est, sibi persuadere, nihil minus reperiri, quæ quod queritur in his quæ tantà auiditate in hoc mundo desiderantur satietas videlicet appetitus, sed potius eius famen, sitimque augeri, quando optatis potitus est. Hoc in pluribus locis eleganter prosequitur Seneca. Accipe quæ habet capite undecimo de consolacione ad Heluiam.

*Si desiderat homo saturatam multo confilio purpuram, iutextam auro variisque coloribus distinctam & artibus: non fortunæ iste virtus, sed suo*

pauper est. Etiam si illi quidquid admisit restitueris, nihil ages: plus enim restitufo deerit ex eo quod cupit, quam ex aliis ex eo quod qabuit. Si desiderat aureis fulgentem vasim sapientilem, & antiquis omnibus artificiis argenteum nobile, as paucorum insaniam pretiosum, & seruorum turbam, qua quamvis magnam domum angustet, iumentorum corpora differta, & coacta pinguefcere, & nationum omnium lapides: ista congerantur licet, numquam explebunt inexplicablem animam, non magis quam ullus sufficiet humor ad satiandum eum, cuius desiderium non ex inopia, sed ex astre ardenti viscerum oriuntur: non enim sitis illa, sed morbus est. Nec hoc in pecunia tantum aut alimento cuenit; eadem natura est in omni desiderio quod non ex inopia, sed ex vicio nutritur: quidquid illi congeseris, non finis erit cupiditatis sed gradus.

35. Eadem nec minus eleganter epistola 118. incusat hoc modo: Alij honores anniversarios petunt, Alij perpetuas potestates, Alij bellorum enenim prosperos, triumphosque. Alij diuinitas, alijs matremonia ac liberos, alijs salutem suam suorumque. Quantu[m] animi res est solum nihil petere, nulli supplicare & dicere, nihil mihi tecum fortuna non facio mei tibi copiam. Licet hanc integrum semper egere materiam circumspicentibus tot millia hominum inquieta, qui ut aliquid pestiferi consequantur, per mala nituntur in malum, petuntque mox fugienda, aut etiam fastidienda. Cui enim affectu satis fuit quod optanti nimium videbatur? Non est, ut existimant homines, auda felicitas, sed pusilla, itaque nominem satiat. Tu ista credis excelsa quia longe ab illis rases: & vero qui ad illa persenit, humiliasunt. Mentor nisi adhuc querit ascendere. Istud quod tu summum putas, gradus est. Omnes autem male habet ignorantia veri, tamquam ad bona feruntur decepti rumoribus. Deinde mala esse aut inania, aut minora quam sperauerint, adepti, ac multa passi vident; maiorque pars miratur ex interculo fallenis, & vulgo magna pro bonis sunt.

Adde ista ex epistola 72. vidisti aliquando ramen missa à Domino frista panis aut carnis aperto ore captantem? quidquid exceptit, protinus integrum denorat, & semper ad spem futuri inhibat. Idem cuenit nobis: quidquid expectantibus fortuna proiecit, id sine ulla voluptate dimittimus, statim ad rapinam alterius recti & attenti.

36. Pudeat Christianos tam sapienter ab Ethaicis in bonis moribus erudiri, & tam parum in eis ex eorum monitis proficere. Pro certo ramen & comperto habere debent ex sanctissimo Christi oraculo non posse se aeterno consequi, nisi huic saeculo & pompis eius, & thesauris eius, & voluptatibus eius ex toto corde renuncierint. Dicit enim Mathhei 10. 38. qui non accipit crucem suam & sequitur me, non est me dignus. Videant autem qui diuinitis affluunt, qui voluptatibus indul-

gent, qui dignitatibus inhiant, virum sequantur Christum, vtr. in cracem Christi ferant, vtrum cohæredes eius futuros se esse sperare debeant, dicente Apostolo Romanorum 8. 17. si autem filii, & heredes; heredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, si tamen compatimur. Ne existimant ergo se Christo, se Deo fieri dignos per ea, quæ odiſſe p. accipit primâ Ioannis 2. 15. nolite diligere mundum neque ea qua in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo: quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum & superbia vita.

37. Distant & audiant cum rubore quæ clamat Seneca epistola 18. & 31. nemo aliis est Deo Dignus, quam qui opes contempſit ... Parens Deo pecunia non faciet; Deus nihil habet. Praetexta non faciet: Deus nudus est. Fama non faciet, nec ostentatio tui, & in populos nominis dimiſſan otitia: nemo nouit Deum: multi de illo male existimant, & impunè. Non turba seruorum, lecticam tuam per itinera urbana, ac peregrina portantium: Deus ille maximus potenſissimusque ipſe velut omnia. Nec forma quidem & vires beatum te facere possunt; nihil horum non patitur vetustatem. Querendum ergo est quod non fiat in dies deterius, cui non posſit obſtar. Quid hoc est? animus, ſed hic reatus, bonus magnus. Quid aliquid voces hunc, quam Deum in humano corpore hofitantem? ... Exurge modo, & te quoque dignum finge Deo: finges autem non auro, non argento: non potest ex hac materia imago Deo exprimi ſimilis. Cogita illos, cum propitijs eſſent, fictiles fuiffe.

Hæc Seneca, quibus addam ergo, cogita Deum tuu Cmhriftum, cum nobis propitijs fuit in hoc mundo, pauperem fuiffe, diuitias contempſiffe, delicias respuiffie, regnum despexiffe, dolores, cruciatus, mortem crudelijſſimam ſubjijſſe. Exurge modo, & te quoque dignum finge Deo. Vide q. 2. libri primi.

## SECTIO QVARTA.

## De fuga, seu abominatione.

38. **Q**uemadmodum natura post amorem, quo in bonum, inclinamus, desiderium illud acquirendi nobis indidit: ita post odium, quo malum auersamur, indidit nobis passionem aliam, per quam illud fugimus, & declinamus, quæ fuga nuncupari solet, ſeu abominatione: & eft veluti filia, ſive ancilla odij, eius auersioni deruiciens, & omnia mala, quæ odio displicent, non diffimili niſu declig-

nans , quo coaptata amori bona solet prosequi concupiscentia.

39. Cítà huiusmodi passionem fugæ , opinio est nobilissimi Medi- ci de Lachambre , in suo de characteribus passionum opere post tra- ctatum de odio , vbi titulus est *de passione opposita desiderio*. Ibi enim fugam seu abominationem nullatenus ab odio distinctam esse docet , ac proinde ex numero passionum expungendam , cùm de ea veteres non meminerint ; nec motus eius sit alius à motu odio. Malum quippe absens non aliud causat motum in appetitu concupiscibili , quām motum odio : quia motus odio est , quo appetitus malum refugit ad vitandum damna , quæ ex tali malo consequi possunt. Non potest au- tem aliud quippiam speciale assignari , quod conueniat speciali pas- sioni fugæ , quām refugere malum : ergo eadem passio est cum odio. Nihilominus

40. Dicendum est fugam seu abominationem , esse passionem spe- cialem distinctam ab odio & versantem circà malum absens , quod vitandum est , & quod potest euenire. Ità sanctus Thomas 1. 2. q. 23. a. 2. & a. 4. in fine corporis , q. 25. a. 3. & q. 30. a. 2. ad 3. & alii Phi- losophi morales communiter.

Ratio patet ex dictis suprà , multis in locis , præsertim q. 4. sect. 2. vbi de numero passionum , & in hac q. numero 8. quia passiones de- bent distingui secundùm differentiam obiectorum sub modo & ratio- ne agendi eorum in appetitum. Alio autem modo agit malum absolu- tè spectatum , & alio modo vt absens ; sicut bonum aliter mouet ap- petitum vt absolutè bonum , alio modo vt absens , alio modo vt præ- sens. Atqui malum absolutè spectatum causat odium : ergo vt absens , aliam passionem causabit , quam vocamus fugam , sicut bonum absens causat desiderium , seu concupiscentiam distinctam ab amore : cùm de oppositis proportionaliter philosophandum sit.

41. Præterea : hoc videtur indicari à Propheta , Psalmo 118. versu 163. *iniquitatem odio habui , & abominatus sum*. Quamuis enim abomi- natio possit sumi pro quocumque odio vehementi : non est tamen improbabile , quod Propheta voluerit ibi distinguere odium à fuga tamquam passionem , seu motum diuersum.

Tertiò : Angeli , & beati , & Deus ipse odio habent malum , seu habent auersionem peccati , *odo sunt Deo impius , & impietas eius* , Sapientia 149. Sed quia malum illud non habet rationem absentis respectu eorum , quatenus absens supponit possibilitatem ad esse præ- sens in eo , à quo absens dicitur : ideo non habent actum illum , quem fugam peccati dicimus , & qui in nobis esse debet : igitur rectè distin- guimus passionem istam ab odio simplici , quod ad malum in se ab- solutè spectatum , & prout repugnans appetitui , terminatur , facta

abstractione à præsentia, & absentia; actus autem fugæ illud respicit ut vitabile, seu fugibile, & consequenter. Quoddam desiderium illud vitandi, virtualiter includit; absque ratione tamen ardui, quia sic ad timorem, & appetitum irascibilem pertinet.

42. Quartò: auctor iste ponit essentiam odii in motu appetitus, quo separata le ab idea mali, eamque fugere conatur. Similiter essentiam amoris collat in motu appetitus quo se se vnit & coniungit cum idea, & imagine boni, quam idea ab imaginatione concepciona format & producit in ipso appetitu, ceterisque potentissimæ animæ. Et in hoc distinguit motum desiderii à motu amoris, quod desiderium tendat in bonum ipsum, & quasi reliquæ boni imagine, feratur in rem ipsam bonam, ut ei conjugatur unione reali, cum uno amoris sit tantum intentionalis, & ad imaginem boni. Cum ergo duplicum motum statuat in appetitu respectu boni, alterum ad eius ideam, sibi præsentem; alterum ad bonum ipsum, sibi absens quo ad substantiam, quidni duplicum motum statuit respectu mali; alterum, quo refugiat ideam mali, quam imaginatio in se formauit, & in appetitum propagauit; alterum, quo malum ipsum absens avertetur, & evitare conetur, ne realiter noceat, & cum appetitu re ipsa conjugatur? nulla enim in hoc rationabilis disparitas assignari potest, admissa illâ huius auctoris opinione, quam tamen falsam iudico, ut tertigi in q. de amore, numero 32.

43. Obiiciens, si fuga seu abominatio mali esset specialis passio, ab odio distincta, deberet esse opposita concupiscentiæ boni, ut nos fatemur; sed hoc non est verum: ergo. Probatur minor ex Damasco lib. 2. fidei orthodoxæ, c. 12. sub finem, ubi ait: *expectatum bonum concupiscentiam parit; præsens vero latitudinem. Similiter expectatum malum, timorem; præsens vero tristitiam;* ergo sicut tristitia contrariatur letitiae, ita timor concupiscentiæ, ex diuino Damasco: unde, cum unum uni contrarium sit, non est admittenda fuga pro contrario concupiscentiæ.

44. Respondeo ex diuino Thoma q. 30. a. 2. ad 3. dicendum, inquit, quod passio, que directè opponitur concupiscentiæ, innominata est, que ita se habet ad malum sicut concupiscentia ad bonum: sed quia est mali absentis sicut & timor, quandoque loco eius ponitur timor; sicut & quandoque cupiditas loco spes. Quod enim est paruum bonum vel malum quasi non reputatur: & ideo pro omni motu appetitus in bonum vel in malum futurum, ponitur spes & timor, que respiciunt bonum vel malum arduum.

Ex quibus patet solutio ad auctoritatem negatiuam quam adducit Lachambre, quod scilicet de hac passione non meminerint antiqui,

Quia enim præcipue animaduerti à nobis solet fuga illius mali, quod est obiectum timoris, hoc est, malum arduum, & difficile vitabile; ideo sæpissimè nomine timoris intelligere, & comprehendere solemus passionem, quæ circà malum futurum, absolutè sumptum versatur: & ita factum est ut proprio nomine catuerit; sibique usurparet nomen commune passionum illarum, quæ in fuga consistunt, hoc est, nomen *fuga*, seu *abominationis*.

45. Dicendum est secundò fugam seu abominationem rectè sic definiri: *fuga* est *passio appetitus sensitiui concupisibilis*, quâ malum absens *absoluè refugit*, illudque *aversatur* *quatenus absens est*, & potest fieri *præsens appetitus illique nocere*. Vnde potest etiam explicari, quod sit *appetitus quædam carendi malo absenti*, quod potest evenire. Dicitur *malum absens*, ut differat ab odio. Dicitur, *absoluè*, ut differat timore, qui versatur circà malum arduum, & vitatu difficile. Vnde in odio est displicentia mali. In fuga seu abominatione est recessus à malo. In tristitia est inquietatio in malo: sicut in amore est complacentia in bono. In desiderio est prosecutio boni. In lætitia est quietatio in bono.

Alias particulas addidi ad ostendendam differentiam odij & auersionis, quam Deus & sancti habent de malo & de peccato, ab ipsa fuga, & abominatione, quam nos de eodem habere debemus. Licer enim in nobis supponat quoque odium; addit tamen rationem quandam imminentis, & quasi proximè futuri, ut ita quendam nisum in appetitu denotet ad illud vitandum & fugiendum, vt iam innuimus numero 40 & 41. & ita solutæ manent instantiæ omnes de *Lachambre*.

46. De huius passionis causis & effectibus, cùm opponantur causis & effectibus coconcipientiæ, nihil hîc dicendum superesse videtur. Admonuisse sufficiat, duplex esse genus mali, circà quod abominatione versari potest, scilicet malum sensibile, temporale, mundanum quod comprehendit malum omne quod malum fortunæ dici solet, vt est priuatio diuinitarum dignitatutu, honorum, deliciarum, sanitatis, vitæ, &c. & malum spirituale, quod præcipue peccatum est. Vnde uniuersaliter diuidi solet malum in malum culpa & pena: nam mala illa temporalia, quæ memorauimus, nostrorum pena sunt peccatorum, & ex peccato originali, tamquam ex prima radice originem trahunt.

47. Quamuis autem prædicta mala temporalia fugere, & auersari non sit secundum se malum: deploranda tamea est hominum cœcitas, præsertim Christianorum, qui tantâ curâ, tantis conatibus fugiunt, & vitare contendunt mala illa, causas autem talium malorum, hoc est, peccata, tantâ auiditate sectantur, tantâ facilitate, & prodigitate

uitate perpetrant, ut nihil scire nisi peccare videantur. Vnde meritò exclamat Hieronymus in epistola ad Gaudentium de Pacatulae infantulæ educatione, post medium, proh nefas! orbis terrarum ruit, in nebis peccata non ruit... vnimus quasi altera die morituri, & edificamus quasi semper in hoc seculo vieturi.

48. Et sanctus Gregorius magnus lib. moralium, c. 16. vel 18 peccator flagellandus est de rebus humanis. Crescit in eius laboribus terra, concutitur in eius naufragiis mare, ignescit in eius sudoribus aer, obtembresevit contra eum inundationibus cœlum, inardescunt in eius oppressiōnibus homines, mouentur in eius aduersitate & Angelica virtute. Numquid non hac, qua inanimata, vel qua viventia diximus, suis inflictionibus, & non magis diuinis impulsionibus agitantur? Quidquid est, quod exierūs sanit, per hoc ille intencionatus est, qui hoc interius disponit.

Erigenda igitur est mens nostra ad malorum istorum atroxem Deum, qui ad punienda nostra crimina, nobis hæc flagella immittit. In hoc enim genere non est malum in ciuitate quod Dominus non fecerit, Amos 3. 6. & si flagella nostra nobis dolent, doleant nobis peccata, propter quæ flagellamur; dicamusque non slocâ arrogantiâ, sed humilitate christianâ, quod habet Seneca in libro de providentia, capite quinto: accepimus periuera, perituri. Quiditâ indignamur quid querimur? ad hoc parati sumus. Vt autem ut vult suis natura corporibus: nos lati ad omnia, & fortes cogitemus, nihil perire de nostro.

49. Ceterum, quamvis ut plurimum prædicta flagella hominibus ob peccata infligantur: non licet tamen nobis facile de proximis istud ferre iudicium, cum certò constet plurimos sanctos, lob, Tobiam, Beatissimam Virginem, aliasque innumeros tum viros, tum feminas, quibus densus non erat mundus, egentes, angustiatores, afflictos fuisse ut inquit Apostolus Hebreorum 11.37. ut eos Deus probaret tamquam aurum in fornace. Quid miraris, inquit ibidem Seneca c. 4. in fine, bonos viros, ut confirmentur, concuti? Non est arbor solida nec fortis, nisi in quam frequens ventus incursat: ipsâ enim vexatione constringitur, & radices cervinus figit. Fragiles sunt qua in aprica valle creuerunt. Pro ipsis ergo bonis viris est, ut esse interriti possint, mulierum inter fermidolosa versari, & aquo animo ferre que non sunt mala, nisi male sustinenti. Adjice nunc quod pro omnibus est optimum, quemque, ut ita dicam, militare, & edere operas. Hoc est propositum Deo quod sapienti viro, ostendere hac quo vulgus appetit, quo reformidat, nec bona esse nec mala: apparebunt autem bona esse, si illa non nisi bonis viris tribuerit, & mala esse si malis tanquam irrogauerit. Detestabilis erit cœctas, si nemo oculos perdiderit, nisi cui eruendo sunt. Et initio captis sexti: quare bonis viris patiuntur aliquid mali

Deus fieri ? ille vero non patitur. Omnia mala ab illis remouit; seculera & flagitia, & cogitationes improbas, & auida consilia, & libidinem exccam, & alieno imminentem auaritiam, ipsos tuerit, ac vindicat, &c.

50. Nec minus acutè, & eleganter ista versantur ab Augustino, libro i. de ciuitate Dei capite 8. misericordia Dei, inquit, fauendos amplectitur bonos, sicut seueritas Dei puniendos corripit malos. Placuit quippe diuina prouidentia preparare in posterum bona iustis, quibus non fruenter iniusti; & mala impus quibus non excruciantur boni. Ista vero temporalia bona & mala utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, que mali quoque habere cernuntur; nec mala turpiter evidentur, quibus & boni plerumque afficiuntur. Inter est autem plurimum qualis sit usus vel earum rerum qua prospera, vel earum qua dicuntur aduersa: nam his bonis temporalibus nec bonus extollitur, nec malis frangitur: malus autem ideo huiuscmodi infelicitate punitur, quia felicitate corrumpitur.

Ostendit tamen Deus sepe etiam in his distribuendis evidenter operationem suam: nam si nunc omne peccatum manifesta plecteretur pena, nihil ultimo iudicio reservari pataretur. Rursus si nullum peccatum nunc puniret aperte diuinitas, nulla esse prouidentia Diuina crederebatur. Similiter in rebus secundis si non eas Deus quibusdam potentibus evidenter largitate concederet non ad eum ista pertinere, diceremus: itemque si omnibus eas potentibus daret, non nisi proprie talia premia seruendum illi esse arbitraremur; nec pius nos faceret talis seruitus, sed potius cupidos & auaros.





# QVÆSTIO VIII.

## DE DELECTATIONE, SIVE gaudio, & lætitia.

### SECTIO PRIMA.

#### *De natura delectationis.*



ONAM huius proximi tituli patrem expediimus lib. 1. q. 4. sectione 2. vbi de gaudio & delectatione, quæ consequitur ad sanctorum beatitudinem, disserimus, & duplex genus delectationis ex parte subiecti distinximus; ita ut alia sit in solo appetitu, quiescente in bono præsenti, & adepto: alia verò in quavis potentia recte disposita verlante circa obiectum sibi conueniens per propriam & perfectam operationem, vt ibi explicatum est. Per eam enim tunc in obiecto conquiescit vt in proprio bono, ac proinde in eo delectatur. Impræsentiarum aurora loquimur maximè de delectatione existente in appetitu, & habente rationem passionis: Pro quo

2. Aduertendum est, delectationem, voluptatem, gaudium & lætiam, fusâ vocabulorum significatione pro eodem usurpari: Ex usu tamen communi, voluptas sèpius sumitur pro sola delectatione sensu: gaudium verò & lætitia pro sola rationali; & delectatio pro sensu simul & rationali indifferenter. Delectatio enim vt diximus, non tantum potentij sensu:is, sed etiam rationalibus, intellectui nempe & voluntati, conuenire potest. Vnde sanctus Dionysius ait in sua cœlestis Hierarchiæ, quod Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo in eorum qui perierant in-

nentione, iuxta congruam sibi dininam prorsus tranquillitatem & copiosissimam latitudinem quam de illorum salute capiunt, qui convertuntur ad Deum: ac voluptatem illam prorsus ineffabilem, cuius & sancti viri saepe effecti sunt participes.

Aristoteles quoque lib. 10. Ethic. c. 4t. idem docet his verbis. In omni namque sensu voluptas est; & in mente similiter, atque contemplatione. Aduerter tamen transuerter: Tullium in 4. Tusculanarum qq. versus siam stoice ponit latitudinem inter mala, & apud malos sic inquietus: atque ut confidere decet, timere non decet sic quidem gaudere decet, latari non decet: quoniam docendi causa à gaudio latitudinem distinguimus. Vnde Muretus ait ex Afranio: gaudebit sapiens, latabuntur cœteri. Sed hoc ideo quia supponitur quidam excessus in latitudo. His præmonitis

3. Dicendum est primò delectationem, prout rationem passionis obtinet, sic rectè definita delectatio est motus appetitus sensitivi concupisibilis, quo ipse in bono praesenti per apprehensionem percepto conquiscit.

Dicitur motus, quia appetitus ab ipso bono praesenti afficitur & mouetur; sicut sentire velle, intelligere, dicuntur motus, non quidem successivū, & actus existentis in potentia, vt sic, sed actus perfecti, & in actu existentis. Simili quippe modo delectatio dicitur motus appetitus: non ut eō quod ipse per delectationem ad aliquid tendat, vt in desiderio: neque quod ipsa delectatio habeat rationem motus, ita ut sit aliquid successivum: hoc namque expresse refutat Aristoteles 10. Ethic. c. 3. & 4. Et certè vel delectationem acquirimus, vel aquisitam fruimur, in eaque versamur. Si acquirimus: potest quidem aliquis dici, eam acquirete celerius, aut tardius, non verò illâ frui celerius aut tardius: vnde sic aliquis dici potest celerius aut tardius ad iram concitari: iram verò celeriorem aut tardiorem nemo umquam dixerit, licet vocare eam maiorem vel minorem; ita nullus vocare debet delectationem tardiorem, aut celeriorem, licet maiorem, aut minorem eam possit dicere.

Quia igitur non delectamur, nisi de bono iam possesto & praesenti, vt in desiracione ponitur, delectatio non est proprius motus, sed est potius finis & terminus motus, cum sit quies in tali bono. Vnde quamvis acquisitione delectationis non sit tota simul; nihilominus acquisitionem esse illius est totum simul. Quia tamen bonum de quo est delectatio, transmutabile est, seu mutationi subiectum, ideo delectatio de tali bono dicitur esse per accidens seu per aliud in tempore, quod est mensura successiorum propria. Et ita quedam delectationes vocantur morosa, vel diurna.

4. Sequitur particula, *appetitus sensuum*, ut passio ista distinguitur à delectatione, quæ reperitur in appetitu rationali. Licer enim sit vera delectatio, non potest tamen dici propriæ passio, ut patet ex-notione huius nominis superius tradita initio questiois quartæ huius libri: quia non sit per se cum transmutatione corporali, sed est simplex motus voluntatis, in bono præsenti quiescentis.

Ideo verò ponitur, *concupisibilis*: quia huiusmodi passio non includit aliquid ardui, seu difficultis in suo obiecto, eò quod bonum præsens, etiam acquisitum ut sic, caret omni difficultate; ac proinde nulla circu illud exurgit passio in appetitu irascibili, sed tantum in concupisibili, ut explicuimus prædictâ q. 4.

5. Additur particula, *in bono præsenti*, quæ debet intelligi, vel de præsenti realiter, vel saltē intentionale; quod sit per memoriam præteriorum, & per desiderium, spemque futuorum. *Necessè est*, inquit Aristoteles 1. Rheticorum, c. 11. *omnia iucunda aut in sensu consistere præsentium, aut in memoria etiam præteriorum, aut in spe futuorum... omnino quacunque præsentia oblectant, etiam oblectant sperantes, & recordantes plerumque.*

Bonum enim per sui similitudinem, & per speciem expressam est in cogito, & cum eo suo modo coniunctum: ideo que illum recreat, ac delectat, dum eius memoriam subit. Sicut enim cognitio & consideratio boni realiter præsentis causat delectationem, ita & eius memoria, & recordatio, quæ est actus seu cogitatio connotans priores alias cognitiones eiusdem boni: non recordamus quippe, nisi eorum, quæ alijs cognouimus. Quod si bonum sit futurum, causabit delectationem spei, seu desiderij, in qua non solùm est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum possibilitatem obtinendi bonum, quod delectat, de hac loquitur sanctus Paulus ad Romanos 12. 12. *Spe gaudentes. Et Propheta Psalmi 76. 4. Nemor fui Dei, & delectatus sum.*

6. Idem prosequitur Aristoteles loco proximè citato, rationemque reddit prædictæ delectationis, sic inquiens: *aut enim dum recordantur quomodo potirentur, aut dum sperant fore ut potiuntur, perfunduntur quādam voluptate. Vt qui in febribus habent sitim, & dum recordantur, quomodo biberint, & dum sperant, se bibituros, gaudent: & qui amant, cum colloquuntur & scribunt, & canunt semper aliquid de re illa, quam amant, gaudent. In omnibus enim his talibus, dum recordantur, quedammodo se sentire arbitrantur rem amatam.*

Ali quando tamen contingit spem rei amatæ causare aliquid tristitia propter ab sentiam realem illius, & dilationem possessionis realis; ut dicitur Proverbiorum 13. 12. *Spes quo differtur affigit animam. Sed*

hoc est per accidens , & non ratione ipsius boni sed priuationis illius ,  
ut patet.

7. Denique in eadem definitione ponitur , per apprehensionem percep-  
to , ad indicandam differentiam inter animalia & res alias natura-  
les , dum sibi conuenientes perfectiones consequuntur. Res quippe  
cognitione carentes non cognoscunt perfectiones sibi naturales , &  
congruas : & ideo ubi eas consequuntur sunt , quiescent in illis per so-  
lam cessationem motus. At animalia quando constituuntur in eo quod  
ipsis secundum naturam conuenit , illud sentiunt , & ex huiusmodi  
sensu causatur aliquis actus in eorum appetitu , per quem in bono con-  
secuto quiescent , non verò per solam cessationem motus. Et hic actus  
est delectatio , & passio animæ sensitivæ , quæ licet cesset à motu exe-  
cutionis , qui pertinet ad exteriorem operationem , & quo tendit ad  
finem , non cessat tamen à motu appetitus , quo quiescit , & delecta-  
tur in fine seu bono adepto , quia ab eo adhuc immutatur , ratione  
cuius immutationis , delectatio est quidam motus , inquit sanctus  
Thomas q. 31. 2. 1. ad 2.

## SECTIO SECUNDA.

### *De variis delectationis divisionibus.*

8. **D**electationum genera quamplurima tradit Aristoteles li-  
bro 10. Ethicorum , c. 5. de quibus poterit ipse legi. Com-  
muniter autem dividitur delectatio seu voluptas sicut cupiditas in ra-  
tionalem & sensitivam. Sensitiva est quæ sequitur bonum naturæ  
sensitivæ conueniens , rationalis verò est ea quæ sequitur bonum , na-  
turæ conueniens ex estimatione. Vel secundum rationem. Vnde ,  
licet supponat cognitionem sensitivam , sequitur tamen intelle-  
ctuam.

Primi generis sunt delectationes , quæ versantur circa cibos , &  
alia , quæ aliquo ex quinque sensibus externis sunt perceptibilia.  
Secundi generis sunt delectationes , quæ sumuntur ex honoribus ,  
diuitiis , dignitatibus , & aliis similibus. Primi generis delectationes  
sunt ut plurimum communes nobis & brutis : secundi verò generis  
soli homini conuenient , quatenus scilicet ex ductu rationis proce-  
dunt. Illæ sunt appetitus sensitivi , istæ verò iatlectivi , & nomen  
gaudij obtinent.

9. Hæc divisione eadem est cum ea , quam tradit Gregorius Nyssenus

lib. 4. c. 10. & 12. vel potius Nemesius, his verbis : *voluptatum ha-  
sunt anima, illæ corporis.* Ut enim obseruat diuus Thomas a. g. q. 31.  
delectamur in his quæ naturaliter concupiscimus quando illa conse-  
quimur; & etiam in his quæ concupiscimus secundum rationem:  
Et quia delectari possumus secundum rationem de omnibus, quæ  
secundum naturam, seu appetitum sensituum concupicissimus, idèò  
de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in haben-  
tibus rationem, licet non semper gaudeant. Sæpe enim potest quis  
sentire delectationem secundum corpus, de qua non gaudet.

10. Diuiditur secundò delectatio in *naturalem*, & non *naturalem*.  
Naturalis est, quæ bene constitutis corporibus vel animis competit,  
naturamque benè ordinatam consequitur, ut delectatio de cibo con-  
uenienti, de moderata rerum possessione. Non naturalis verò, quam  
Aristoteles 7. Et hic c. 12, vocat contrà naturam, & ægrititudinem,  
est ea quæ contingit ex aliqua animi vel corporis depravatione:  
quomodo potus aquæ febricitanti suavis ac inmundus est, qui sano  
foret ingratus: Et bonorum largitio grata est homini liberali; ingrata  
autem auaro, quia est malè dispositus secundum rationem.

11. Diuiditur tertio in delectationem honestam & inhonestam, siue  
turpem, ad quas discernendas optimam regulam tradit Aristoteles  
libro 10. citato, in fine quinti capituli, docens quæ veræ delectatio-  
nes dici debeant, & quæ vere iucunda, & delectabilia sint: ea nimi-  
rum, quæ sic videntur viro iusto, & probo. Solus enim studiosus,  
qui prudentiæ, & ceteris virtutibus prædictus est, utras voluptates  
dignoscere potest: quia virtus & probitas sunt norma, & mensura  
secundum quam rectè iudicatur de rebus omnibus humanis: atque  
ad eo voluptates, à quibus studiosus abhorret, neque iucundæ merito  
dici possunt, neque veræ voluptates.

Vnde in fine infert, turpes voluptates non esse voluptates &  
delectationes nisi malè dispositis, & corruptis hominibus. Illæ igitur  
voluptates, & delectationes, quæ honestas actiones, & secundum  
rectam rationem elicitas consequuntur, honestæ sunt: quæ verò se-  
quentur & comitantur actiones turpes, rectæque rationi dissonantes,  
inhonestæ, & turpes sunt.

12. Aliam diuisionem tradit Philosophus loco citato, ratione sub-  
jecti, & diuersorum animalium, quibus delectationes insunt. Neque  
enim omnia ex æquo omnibus placent, sed uniuicique sua, propriæ-  
que voluptas tributa est. Alia quippe est voluptas hominis, alia equi,  
alia Leonis, alia denique aliorum animalium: quod ostendit virgi-  
lius ecloga 2. sub fine m.

*Torua leana lupum sequitur: lupus ipse capelam.  
Florentem cythrum sequitur lasciva capelia.  
Te corydon ò Alexi. Trabit sua quemque voluptas.*

Huc spectat Æsopi fabula de gallo gallinaceo fodiente simum, & respuente gemmam, malente effodere granum tritici. Et homo, inquit Heraclitus, delectatur auro: Asinus vero foenum, seu pabulum gratius habet.

13. Quinta delectationis diuisio est in puram, & non puram, seu mixtam. Voluptas pura est, quæ nihil turpis, nihil molestiæ habet admixtum, ut sunt naturales voluptates ex virtutum actionibus, & pulcherrimatum rerum cognitione perceptæ. Vel, ut explicat diuus Thomas lectione 8. pura voluptas est, quæ est immaterialis, & spiritialis. Inter materiales autem puriores sunt, & sinceriores quæ sunt immaterialiores, & quæ perfectiores operationes, minùsque materiales consequuntur cuiusmodi est operatio visus, deinde auditus: de quo in libris de anima actum est.

Non puræ vero delectationes, seu mixtæ sunt, quibus turpitudo aliqua, vel molestiæ iuncta est, quales sunt fermè omnes corporis voluptates, præsertim quæ ex tactu sequuntur.

14. Ultima diuisio sit in delectationem spiritalem, & corporalem. Spiritalis, quæ ad potentiam spiritalem propriè & per se pertinet, puta ad intellectum, & voluntatem. Corporalis vero, quæ propria est alicuius potentiaz corporez & sensitiæ. Neque hæc diuisio eadem est cum prima quia secundum primam potest voluntas delectari de operationibus sensitiuïs, de earumque obiectis & eius delectatio vocatur rationalis, aut intelligibilis. Secundum hanc autem delectatio voluntatis, aut intellectus, sifit in propriis operationibus, & circa bona ad animam rationalem, ut sic, spectantia, versatur, ut sunt virtutes, scientiæ, &c. de vitaque autem huius utriusque diuisionis delectatione examinandum superest, quænam maior dici debeat: pro quo sit.

## SECTIO TERTIA.

*Vtrum delectationes corporales sint maiores intelligibilibus & spiritualibus.*

15. Pro resolutione, quam latè prosequitur sanctus Thomas q. 31. citatā, a s. aduentū est delectationes sensibiles & intellectu-  
les posse inter se duplicitate comparari. Primo secundū quod pro-  
ueniunt ex ipsis operationibus. Secundò, quatenus proueniunt ex  
objectis. Et tunc sensus quasi erit duplex; Primus, an delectatio,  
quam homo percipit ex operatione sensitiva sit maior illā, quam per-  
cipit ex operatione intellectuā. Secundus, utrum delectatio, quæ  
causat in homine ex perceptione alicuius obiecti sensitibilis, sit ma-  
ior cā, quæ in ipso efficitur ex perceptione alicuius obiecti intelligi-  
bilis. His animaduersis.

16. Dicendum est primò, comparando delectationes intelligibiles  
cum delectationibus sensitibilibus quatenus delectantur in ipsis actio-  
nibus, hoc est in cognitione sensus, & in cognitione intellectus,  
maiores esse simpliciter delectationes intelligibiles ipsis sensitibilibus,  
seu delectationes quæ proueniunt ex operatione intellectus, esse abso-  
lute, & simpliciter maiores delectationibus, quæ proueniunt ex  
operatione sensus.

Probatur prīmō ex Aristotle 10. Ethic c. 7. vel 10. in antiquis,  
vbi ait maximam esse delectationem, quæ sit secundū huius operationis in  
sapientia. Item ex psal. 118. quād dulcia faucibus mers eloquia tua! su-  
per melori meo.

Probatur secundo: quia maior perfectio, & ut sic magis cognita  
ab ipso subiecto, seu perfectibili, maiorem causat secundū se dele-  
ctationem: sed cognitio intellectua est maior perfectio quam cogni-  
tio sensitiva, ut notum est: & est magis cognita ab intellectu, cuius  
est perfectio, quam sensitiva à sensu, quia intellectus, paterquam  
quod nobiliore virtute pollet, magis ratiocinatur supra suum actum,  
quam sensus supra suum: Ergo delectatio proueniens à cognitione  
intellectua, est maior delectatione proueniente ex cognitione sen-  
situ.

17. Probatur tertio ex eo quod cognitio intellectua est magis di-  
lecta, quam cognitio sensitiva. Nullus enim est qui non multo carere

visu corporali, quām intellectuali sicut bestiæ & stulti carent, vt certè ait Augustinus tomo 3. 14. de lib. Trinitate c. 14. poss medium his verbis: *quis si alterutrum cogatur amittere, non thesauros, quām oculos malit? & tamen si ab eo simili conditione quaratur, virum oculos malit, amittere an mentem, quis mente non videat, eum oculos malle (amittere) quām mentem? mens quippe sine oculis carnis humana est; oculi autem carnis sine mente belluni sunt. Quis porrò non hominem se malit esse, etiam carne cœcum, quām belluam videntem?*

18. Dicendum est secundò, spectando delectationes vt procedunt ab obiectis, illas esse maiores quāz proueniant ab obiecto intelligibili in intellectum, quām quāz proueniant ab obiecto sensibili in sensum: Et consequentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus esse simpliciter secundūm se maiores.

Probatur conclusio ex tribus quāz ad delectationem concurrunt, ad ea[m]que requiruntur, videlicet obiectum, seu bonum delectabile coniunctūm, & illud cui coniungitur seu subiectūm, & ipsa coniunctio: nam vbi ista tria perfectiora, & maiora erunt, maior quoque delectatio inerit: sed in delectationibus intelligibilibus spiritualibus tria hæc cum maiori perfectione reperiuntur: Ergo & ipse delectationes maiores sunt, quām sensibiles corporales.

19. Minor ostenditur quòd ad singulas eius partes. Nam primò bonum spirituale maius est bono corporali, magisque dilectum, vt ipsa experientiā comprobatur, quā constat homines à maximis abstinere voluptatibus corporeis, vt non amittant honorem, bonamque famam, quā est bonū intelligibile. Subiectum item delectationis spiritualis, est perfectius: pars enim intellectuā est multò nobilior parte sensuā, & intellectus est magis cognoscitivus, quām sensus.

Denique coniunctio boni intelligibilis cum in intellectu est maior, & perfectior coniunctione boni sensibilis cum sensu: tum quia est intimior, cùm intellectus penteret vsque ad rei essentiam: sensus verò in exterioribus accidentibus sistat. Tum quia est perfectior, eò quod motus qui est actus imperfectus, interuenit in coniunctione delectationis sensibilis cum sensu, ita ut non sit tota simul, sed aliquid transierit dum aliud aliud expectatur, vt patet in gustatione cibi: Delectatio vero intelligibilis est tota simul, & caret motu. Tum denique quia predicta coniunctio est firmior, eò quòd bona corporalia corruptibilia sunt, & citò deficiunt, bona verò spiritualia sunt incorruptibilia, per se loquendo.

20. Digendum est tertiod, delectationes corporales quòd ad nos esse

maiores seu magis vehementes; ideque in alijs responsionibus posui particulas *Absolutè, senendum se, & simpliciter*. Veritas huius responsionis suadetur ex triplici capite. Primo, quia sensibilia sunt quo ad nos magis nota, quam intelligibilia: bonum autem præsens quò magis percipitur, eo maiorem delectationem causat.

Secundò, quia sensibiles delectationes fiunt cum aliqua transmutatione corporali, quæ multùm afficit: Spirituales autem non ita contingunt, nisi per accidens, quatenus cum eis sensibiles coniunguntur per quandam redundantiam superioris appetitus in inferiorem, iuxta illud psalmi 83. superius citati: *Cor meum, il est, voluntas, & caro mea exultauerunt in Deum vivum.*

Tertiò denique ex eo quòd delectationes sensibiles ut plurimum habent rationem medicinæ contrà molestias, dolores, & defectus corporales, quibus superuenientes, suauiores sunt. Quò enim maiora fuerunt mala, quæ euasimus, eò delectabilius videtur esse quietus & securitas, quā fruimur: quemadmodum gravior est post morbum, sanitas, & post famem cibus. Vnde Agustinus 8. confessionum, c. 3. quanto maius fuit periculum in pralo, tanto maius est gaudium in triumpho. Lege Aristotelem in fine libri septimi ethicorum.

21. Dices; plures sequuntur delectationes sensibiles & corporales, quam intelligibiles & spirituales; hoc autem est signum manifestum illas esse maiores.

Deinde corporales habent maiores effectus, quia transmutant corpus: imò in quibusdam insaniam inducunt ex 7. & hic c. 5. vel 6. Ex effectu autem magnitudo causæ cognoscitur.

Denique: delectationes corporales indigent refrænari, ob earum vehementiam, non autem spirituales: ergo maiores sunt spiritibus, sicut cursus equi refrænatione indigentis, est maior & velocior cursu equi refrænatione non indigentis. Hæc sibi objicit Sanctus Thomas, ex quo.

22. Respondeo ad primum, idèo plures sequi delectationes corporales, non quia sint maiores, sed quia sensibilia sunt magis, & pluribus nota: tunc etiam quia ijs egerit tanquam medicinâ doloris, ut paulò ante diximus. Et quia delectationes spirituales, propriæ sunt hominum virtute præditorum, qui pauci sunt, mirum non est quòd plures ad sensibiles declinent.

23. Ad secundum dico, corporales delectationes habere maiores effectus quòd ad nos, & simili modo esse maiores quòd ad nos, seu vehementiores: talis enim transmutatio corporalis est effectus nobis notior. Ex quo non sequitur, quòd secundum se sint maiores.

Potest etiam dici transmutationem corporalem non esse effectum per se delectationis sed per accidens, quia illi accidit eò quod appetitus sensitivus est in organo corporeo, non verò ex parte obiecti, ut videre potes infra, numero 47. ex diuino Thoma: magnitudo autem causæ debet estimari ex effectibus ab illa per se dependentibus, non verò ex dependentibus per accidens. Nam sic etiam ex delectatione spirituali sæpè resultat alteratio corporea, ut notauimus numero 20.

24. Ad tertium dicendum est, prædictas delectationes corporales indigere frænari, quia exorbitant à reæ ratione, & non propter eorum magnitudinem: sicut equus qui non nimis currit, sed non currit recto itinere, indiget frænari, & dirigi non quia magis currit quam alius, sed quia male currit. Delectationes verò spirituales cum ad rationem, & mentem pertineant, quæ est ipsa regula, sunt secundum se temperatae, & moderatae, ideoque fræno nona indigent.

## SECTIO QVARTA.

*Quenam delectationes è sensibilibus sint maiores.*

25. **V**erò quæstio clarius resoluatur, aduertente oportet delectatio nem posse contingere in sensu ex duplice capite, scilicet quia est cognoscitivus, & quia est vtilis. Nam quolibet efficitur delectabile in quantum amatur, ut inquit Arist. i. Rhetor. c. ii. potest autem quilibet sensus amari propter duo, ut ait idem Philosophus i. metaph. textu i, scilicet propter cognitionem, & propter utilitatem: & consequenter potest ex utroque capite contingere delectatio secundum sensum. Sed quia apprehendere cognitionem tanquam bonum aliquod, solius est hominis proprium, ideo delectationes quæ sunt ex sensibus ut sunt cognoscitivi, propriae sunt hominis: Aliæ verò quæ sunt ex ipsis ut viles sunt, & ad vitæ conseruationem ordinantur sunt communes hominibus & alijs animalibus. His prænotatis.

26. Dicendum est primò, si sermo sit de delectatione sensus rationis cognitionis, delectationem ex visu prouerientem esse omnium maximam. Ratio est quia visus inter cœteros sensus maximè diligitur ratione cognitionis, utpote plura obiecta manifestans, pluresque rerum differentias distinctius demonstrans, ut dicitur i. metaph. c. i. Quò refertur illud Tobia 5. quale gaudium erit mihi qui

in tenebris sedeo, & lumen cœli non video? Gaudium enim delectationem cognitionis significans, maximè pertinet ad visum: eaque sublatâ non multum loci telinguitur eccleris.

27. Dicendum est secundò, si loquuntur de delectatione sensus, quæ prouenit ratione utilitatis, maximam esse delectationem secundum sensum tactus, ad quem gustus pertinet tamquam eius species quædam, & ad conseruationem vitæ specialiter ordinatus. Ità concludit & docet sanctus Thomas q. 31. a 6. his verbis. *Vilitas sensibilium attenditur secundum ordinem ad conseruationem naturæ animalis.*

*Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus. Est enim tactus cognoscitus eorum, ex quibus consistit animal, scilicet calidi, & frigidi, & humidi, & secchi, & huiusmodi. Vnde secundum hoc delectationes, quæ sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini propinquiores: Et propriè hoc etiam animalia, que non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus: neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibarij; neque leo voce bouis, sed comedione, ut dicitur in 3. Ethic. c. 13. vel 20. in antiquis.*

28. Dicendum est tertio delectationem, quæ est secundum sensum tactus, esse simpliciter maiorem delectatione, quæ est secundum sensum visus, quatenus hæc sistic intrâ limites delectationis sensibilis. Ità expressè Aristoteles loco citato tertij Ethic. & post ipsum sanctos Thomas eodem articulo his verbis: *Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis; delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis virumque comparare velit, inueniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus secundum quod consistit intrâ limites sensibilis delectationis: quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque est potissimum: huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentia naturales sicut cibi, & huiusmodi.*

29. Dixi, quatenus delectatio visus sistic intrâ limites delectationis sensibilis: quia spectando visum ut deseruit intellectui in sua cognitione, eius delectatio egreditur extrâ limites sensibilis delectationis, & quodammodo pertinet ad delectationem spiritualem, & intellectualem. Vnde quia delectationes intelligibiles secundum se sunt potiores sensibilius, ut sectione præcedenti ostendimus, sic delectationes visus erunt potiores delectationibus tactus & aliorum sensuum, ut ibidem docet sanctus doctor, non autem ut visus præcisè est cognoscitus obiecti visibilis, nullo habito respectu ad intellectum: quia sic est tantum principium delectationis sensibilis.

30. Dices : visio est maximè principium amicitiae delectabilis vt patet ex dictis de causis amoris. Cum ergo causa talis amicitiae sit delectatio, videtur quod delectatio secundum visum sit omnium maxima.

31. Respondeo , utrumque sensum , nempe visum & tactum , esse causam amicitiae delectabilis , sed magis ipsum tactum . Nam visus est eius principium tanquam efficiens , seu vt id unde est principium motus , quatenus per visionem rei amabilis imprimitur species ipsius rei , quæ ad amandum allicit , & ad eius delectationem concupiscendam . Tactus vero est causa talis amicitiae per modum finis , quia res illa propter delectationem concupiscitur . Causalitas autem finis prima est omnium , arque maxima : ideoque delectatio secundum tactum maxima censerri debet .

32. Quæres , virum delectatio possit esse delectationi contraria ? Ratio dubitandi est , quia passiones animæ sumunt speciem & consequenter contrarietatem , si quam habere possint , ex obiecto : obiectum autem earum omnium est bonum ? bonum autem non est contrarium bono , sed bonum malo , & malum bono , vt dicitur in praedicamentis , capite de oppositis .

Præterea : ex 10. Metaph. textu 8. unum tantum est vni contrarium : sed cuilibet delectationi contrariatur tristitia : ergo delectatio non contrariatur delectationi .

Adde , quod contrarietas dicit differentiam formalem ex 10. Metaph. textu 13. si quæ autem delectatio contraria videatur delectationi , hoc non prouenit nisi ex diuersitate eorum , in quibus aliquis delectatur , quæ est solum materialis .

33. Respondeo tamen in affectibus animæ posse duas delectationes esse sibi contrarias . Probatur primò quia quæ se mutuo impediunt in eodem genere existentia , sunt contraria secundum Philosophum 10. Metaph. textu 13. & 14. sed quædam delectationes se inuicem impediunt , vt idem docet 10. Et hic c. 5. ergo sunt mutuo sibi contraria .

Minor experientia constat : nam cum quis valde delectatur videntio aliquod pulchrum , non percipit delectationem auribus ; & contraria qui audiendo musicam , &c. intense delectatur , ad delectationem visus non attendit . Igitur una delectatio aliam impedit , & ita sibi contrariantur . Confirmatur quia delectatio in affectibus se habet proportionaliter cum quiete in naturalibus corporibus , vt tactum est numero 7. Constat autem duas eorum quietes esse contrarias ; Nam quies ignis sursum , est opposita quieti terræ deorsum , vt habetur 5.

Phisic c. textu 54. cùmnotus tendentes ad huiusmodi quietes contrarii sint, & termini eorum oppositi.

34. Ad primam autem rationem dubitandi dicendum est Philosophum ibi loqui de bono & malo, ut reperitur in virtutibus & vitiis. Non enim inuenitur virtus contraria virtuti, licet vitium possit esse vitio contrarium. In alijs autem potest esse bonum bono contrarium, sicut calidum quod est bonum igni, est contrarium frigido, quod est bonum aquæ. Et hoc modò potest delectatio esse delectationis contraria, scilicet in virtutibus quia bonum virtutis sumitur per conuenientiam ad aliquid unum, hoc est, ad rationem rectam.

35. Ad secundam dubitationem dico quòd sicut quieti corporis, cui proportionatur delectatio animæ, ut dictum est, opponitur motus, & etiam quies alterius corporis in loco opposito, ut iam dicebamus: ita delectationi opponitur tristitia, & alia delectatio alicuius alterius in bono conuenienti vni, & non conuenienti alteri. Quando autem dicitur unum vni tantum contrariari, intelligitur sub eadem ratione, quia secundum rationes diuersas multa possunt vni opponi, sicut avaritia & prodigalitas liberalitati.

36. Ad ultimam dubitationem negandum est, ea in quibus delectamur, non facere diuersitatem formalem, quando in illis reperiatur diuersa ratio delectabilitatis. Nam ex diuersa ratione obiecti nascitur diuersitas specifica actuum, atque passionum, ut multiores in superioribus dictum est.

## SECTIO QUINTA.

### *De causis delectationis.*

36. **V**arij delectationis causæ colligi possunt tum ex Aristotele  
7. Et hic c. 13. & libro 10. c. 5. & alibi: tum ex diuo Thomas 1. 2, q. 32. tum ex aliis auctoribus, quarum præcipuas hic afferre & explicare satis erit.

Prima ergo delectationis causa est bonum ipsum possessionum & præsens modo superius explicato: Imo est origo omnium aliarum causarum: quia delectatio à nullare causari potest, quæ rationem aliquam boni non participet, aut efficiat. Delectatio quippe est actus prosecutionis, proueniens ex coniunctione conuenientis cum potentia appetitiua. Nominе autem boni comprehenditur etiam pulchrum

quod est quoque causa amoris ut explicatum est supra in q. de amore; numerete 20.

37. Secunda causa est operatio, siue ea, per quam consequimur bonum conueniens, siue ea per quam ipsam boni consecutionem percipimus. Vnde Aristoteles loco citato ait, *delectationem esse operationem connaturalem non impeditam*. Quia vero ad delectationem necessariò requiritur consecutio boni conuenientis, & cognitio huiusmodi consecutionis, ideo sanctus Thomas absolute assit articulo primo quod omnis delectatio aliquam operationem consequitur. Et quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Verum si intelligatur, non solum de operatione cognitionis, sed de operatione, per quam acquiratur bonum illud conueniens, de quo capitulatur delectatio, dicendum erit solum loqui sanctum Thomam de illis delectationibus, quae percipiuntur ex bonis extrinsecis aduentientibus. Constat enim nos delectari de perfectionibus nobis innatis, & natu ris, quas per nullam operationem consequimur. Item delectamur receptione & passione caloris tempore frigido, nihil in hoc agendo: Et diues voluptates capit ex Thesauris non solum actu illis vtenda, sed eo ipso quod ipsos habet: denique ipsum otium, & quiete delectationem causant, ut ait Aristoteles I. Rhetoricorum, c. II. haec actiones non sint.

38. Vnde si dicatur sanctus Thomas uniuersaliter loqui de quaunque delectatione, tunc operatio erit sumenda latissime, ut aduertit Cajetanus q. 32. a 1. non solum pro actione propriè dicta, sed etiam pro passione, pro unione seu coniunctione, pro facultate etiam ad actionem, &c. quod satis indicat sanctus Doctor in responsive a. I primum, dum ait: *objecta operationum non sunt delectabilia, nisi in quantum coniunguntur nobis vel per cognitionem solum, vel quoque alio modo simul cum cognitione sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quocunque bonum, putat dimitias vel honorem... habere autem huiusmodi nihil est aliud, quam vitiis vel posse vti.*

39. Itaque omnis operatio perfecta, si comparetur cum potentia, à qua procedit, est bonum illius, & consequentur delectationem causat: si vero potentia sit bene disposita, & versetur circa obiectum conueniens, operatio eius perfecta erit: & quod obiectum erit conuenientius & perfectius, potentiaque melius disposita, rō perfectior elicetur operatio, ipsique potentiae melior, atque adeo iucundior. Nam ex proportione obiecti cum potentia, voluntatem operationis oriens Constat experientia in eximia musica seu harmonia. Et ratio ipsa conuincit, quia quod magis aliquid compleat proportionem & capacitatem

atrem potentiaz, eò ipsi conformius & conuenientius est. Quod si obiectum ita sit excellens, ut huiusmodi capacitatem excedat, operatio erit injucunda, & remotio eius delectabilis, ut patet in sole, qui cum toto suo splendore non potest absque molestia conspici.

Vtrum autem præter delectationem, quam appetitus haurit ex operatione cuiusque alterius potentiarum, detur alia delectatio in quavis potentia, ab ipsius appetitus delectatione distincta, siue ab huiusmodi operatione distinguatur, siue non, determinatum est q. 4. libri 1. sectione 2.

40. Tertia causa delectationis est varietas, & mutatio. Nulla enim res est tam iucunda, quæ semper delectet, sed quod nunc oblectat, mox tristum inducit. Quia enim mutabiles sumus, & mens nostra multarum rerum est cupida, ideo vario rerum successu solet oblectari, ut optimè explicat Aristoteles 7. Ethic. c. 13. & primo Rhetoriconum, c. II.

Cum enim natura nostra simplex non sit, sed ex dissimilibus partibus constet, corpore, inquam & animo, quorum alterum mortale est, alterum immortale: unum simplex, alterum compositum: unum materiale, alterum spirituale, sit ut quod unum placet, alteri sibi displiceat. Et ita cum magis ad corpus inclinamus, corporeis quoque voluptatibus magis delectamur: cum verò mentem ad altiora erigimus, operationem quidem elicimus, homini naturalem ratione intellectus, sed præternaturalem ratione organorum imaginationis, quæ laborant ob contemplationem, quæ ideo non est semper hæc mini delectabilis: at naturæ simplices ut Deus & Angeli eadē semper voluptate lassantur.

Sumendo etenim seorsim ipsum corpus, non potest homo iisdem semper delectari. Cum enim contrariis qualitatibus constet, & nunc his, nunc illis humoribus associatur, consequenter nunc his nunc illis, interdum etiam contrariis delectatur. Vnde conueniens est illi hyeme calefieri, non autem aestate, sed frigesci; cibo gaudet dum famet, corpore autem iam replete, cibus est illi vel molestus, vel præter naturam.

41. Aristoteles ibidem aliam assert causam huiusce rei, scilicet nosse naturam prauitatem, & vitium, quo efficitur, ut variis rebus delectemur, non autem semper iisdem. Sicut enim homo prauus facile est mutabilis, nec mentem in uno fixam habet, sed quod bonum simplex est & unum; malum vero varium & multiplex: unde homines uno modo tantum boni fiunt, sed multis mali, iuxta versum cuiusdam Poetarum quem assert Aristoteles lib. 2. Ethic. c. 6, vel in fine quinti,

Εσθλοι μὲν γὰρ ἀτλᾶς παντοδαπῶς δὲ κακοί<sup>τινοι</sup>  
Vno namque boni, cunctimodisque mali

Nam multis viis à scopo aberratur, & viâ solum rectâ ad illum pertingere contingit; illud facile euenit, istud difficile: & ideò multi mali sunt, & boni pauci, ut notat juuenal is satyra 13.

Rari quippe boni, numero vix sunt totidem quot  
Thebarum porta, vel dinitis ostia mlt.

Et Virgilius in Poemate de viro bono.

Vir bonus & sapiens, qualem vix reperit unum  
Millibus è multis hominum consultus Apollo.

Sicut, inquam, homo prauus facilè est mutabilis, ità natura, quæ est vitiosa, & praua, nee potest in eadem dispositione consistere, cùm non sit simplex, nec perfectè bona, indiget transmutatione, & varietate; est enim motus actus imperfecti ex tertio Physicorum. Vnde vitio hominum fit ut verè dixerit Euripides in Oreste nihil mutatione incundius. μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύτατος.

42. Quarta delectationis causa traditur ab Aristotele 1. Rhetoricon, c. II. scilicet benefacere, seu auxiliari tum amicis, tum extraneis. Ex triplici autem capite oritur, quod benefacere aliis, sit nobis iucundum, & causa delectationis, ut recte docet diuus Thomas q. 32. a. 6.

Primo ex effectu, qui est bonum alteri collatum. Cùm enim propter unionem amoris reputemus bonum alterius quasi nostrum, delectamur in bono quod facimus aliis, præcipue amicis, sicut in bono proprio.

Secundo ex fine, quatenus is, qui alteri benefacit, intendit & sperat aliquid bonum sibi ipsi vel à Deo vel ab alio. Nam ut supra diximus ubi de definitione delectationis, spes eam aliquo modo causat.

Tertio denique ex ipso principio beneficiandi, quod potest esse triplex; primum est ipsa potentia & facultas beneficiandi. Ex eo enim quod quis alteri benefacit, concipit inde existimationem abundantis boni in seipso existentis, quod aliis possit communicare, vnde sequitur delectatio. Et hæc est vna ratio, cur homines in liberis, & propriis operationibus delectantur, utpote quibus communicant bonum proprium. Secundum principium est habitus, ex quo operari delectabile est, et quod actio tunc est connaturalis, & naturæ, siue dispositioni potentiaz maximè coiformis; propter quod liberales delectan-

tur dando , siue largiendo bona aliis. Et Philosophus 2. Ethic. c. 2. vel 3. signum generati habitus oportet accipere subsequentem in opere delectationem. Tertium denique principium est motuum , quod ut plurimum est amor , vt quando aliquis propter amicum alteri benefacit , aut etiam aliquid patitur : cum enim amor sit præcipua delectationis causa , quod ex amore fit , delectabile esse necesse est.

43. Ex his colligi potest , cur aliorum operationes sint nobis delectabiles : quia nimis aut per eas bonum aliquod consequimur: nam benè pati ab aliquo , est delectabile. Aut quia per eas concipi-mus estimationem aliquam proprij boni : quemodo homines delectantur laudibus , amore , honore ab aliis impenso , præsertim à bonis , & sapientibus. Aut denique quia si operationes aliorum sint bona , estimantur propter coniunctionem amoris quasi proprium bonum: si verò malæ & prauæ sint , erunt delectabiles propter odium , ratione cuius bonum alterius estimamus nobis contrarium : & ideo mala inimici operatio fit delectabilis. Vnde dicitur 1. Corinth. 13. quod charitas non gaudet super iniquitate , congaudet autem ueruati.

44. Multas alias delectationis causas enumerat & explicat sanctus Thomas q. 32. citata , scilicet spem , memoriam , tristitiam , similitudinem , & admirationem , de quibus hic pauca dicenda videntur: nam constat ex dictis numero 5. & 6. quomodo spes , & memoria sint causa delectationis. Item numero 20. quod tristitia idem per accidentem praestet. Quando enim est in actu ob absentiam rei dilectorum , memoriam illius reficit , & sic eius apprehensio delectat. Quando vero non est in actu , sed tantum in memoria , & homo sic meminit se euasisse aliqua tristitia , & molesta , augetur gaudium vt ibi diximus: carere quippe malo induit rationem boni. Vnde Gregorius libro 4. moralium sub finem sic ait : quomodo electorum mens perfecta esse in beatitudine poterit , si hanc inter gaudia memoria sui reatus tangit ? sed sciendum est , quia sicut saepe nunc tristium lati reminiscimur , ita tunc transacta nequitia sine lesione nostra beati tudinis recordamur: plerunque enim incolumentatis tempore ad memoriam dolores prateritos sine dolore redicimus & quod agros nos recolimus eò nos incolumes plus amamus. Erit ergo & in illa beatitudine culpa memoria , non qua mentem polluat , sed que nos arctius letitia astringat , vt dum doloris sui animus sine dolore reminiscitur , & debitorem se medico verius intelligat , & eò magis acceptam salutem diligat , quod molestia meminit , quam euasit.

45. Quod ad similitudinem , constat eam esse quandam unitatis speciem , & consequenter efficere subjectum , in quo est , amabile alteri simili , inquantum est unum sibi , vt ostendimus ubi de causis amoris. Ostendimus etiam suprà , numero 42 amorem causam

esse delectationis; & consequenter similitudo erit eiusdem causa. Cognata cognatis gaudent, inquit Aristoteles sectione 10. problematum, numero 51. adiōqu: homine homo, sicut & equus equo. Et lib. 7. Eudemiorum, c. 1. Simile simili amicum est, unde natum est, Deus similem semper ad ducit ad similem. Etenim graculus ad graculum, & fur furem cognoscit, & lupus lupum.

Admirationem autem causam esse delectationis asserit Aristoteles i. Rhetic. c. 11. Ratio est quia admiratio, quæ supponit cogitationem effectus, & ignorantiam causæ, est quoddam desiderium sciendi talem causam, & cum tali desiderio coniungitur spes consequendi illam cognitionem: spes autem ut supra visum est, delectationem efficit: quia quod speratur, delectabile est, & sit per spem suo modo præsens. Hinc sit quod omnia admirabilia sunt delectabilia, quia rara; ideoque liberari à magnis periculis est magis delectabile quia magis admirabile.

## SECTIO SEXTA.

## De effectibus delectationis.

46. **P**rimus delectationis effectus est dilatatio cordis. Vnde illud Isaie 60. 5. tunc videbis, & afflues, & mirabitur, & dilatabitur eor tuum. Et ab hoc effectu dicitur delectatio quasi dilatatio, vel potius inde nomen lætitiae accepit, quasi diceretur latitia, ut ait diuus Thomas q. 31. a. 3. ad 3. & q. 33. in argumento, sed contra. **E**xultatio verò dicitur ab exterioribus signis interni gaudij: quatenus scilicet internum gaudium & peculiarem intentionem & exuberantiam exilit ad exteriora. Et hæc exilio, si in verbis & factis specialibus se se exhibeat, dicetur iucunditas: si verò appareant in vultu specialia lætitiae signa, dicetur hilaritas.

Docet autem sanctus Thomas q. 33. citatā, a. 1. ad 1. huiusmodi dilatationem metaphorice dici, quatenus scilicet affectus hominis dilatatur, seu extenditur ad rem delectabilem, in qua quiescit, quasi se tradens, & quodammodo se præbens ei ad eam interius continendam. Vel quatenus homo apprehendit coniunctionem alicuius boni conuenientis, cognoscendo, se perfectionem quandam esse adeptum, quæ est quædam magnitudo spiritualis: propter quod dicitur animus hominis per delectationem magnificari, seu dilatari. Vnde amori tribuit dilatationem, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, vt

curet non solum quæ sua sunt, sed etiam aliorum: delectationi vero, in quantum aliquid in seipso ampliatur ut quasi capacius redatur.

In eodem sensu passiones exprimit auctor ille, quem sub nomine Augustini, super Ioan. serm. 5. citat Franciscus Senault de usu passionum tractatu & paulo post initium in margine his verbis: *affectiones nostræ motus animorum sunt, latitia animi diffusio, tristitia animi contratio, cupiditas animi progressio: diffunderis enim animo, cum lataris; contraheris animo, cum molestaris: progrederis animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis.*

47. Nihilominus, quamvis haec recte dicantur, negandum non est, re ipsa cor dilatari, & explicare se se, diffundendo sanguinem ad partes externas, hilaremque toti corpori, præsertim vultui præbendo color.

Neque hoc displicere potest sancto Thomæ cùm q. 28. 2. 5. ex ueste tribuat amori lesionem corporalem: *accidit, inquit, quod amor sit leuis propter excessum immutationis, sicut accidit in sensu, & in omnibus virtutis anima, qua exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.* Et in fine postquam explicuit quosdam effectus amoris putat liquefactionem cordis, fruitionem, langorem, feroxem, modo metaphorico prædicto, subiungit: *& isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitus virtutis ad obiectum, sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionatis secundum immutationem organi.*

48. Itaque cùm appetitus insideat organo corporeo, videlicet cor di, indiget diuersis temperamentis ad diuersos actus elicendos, propter quæ diuersimode cor afficitur: unde flaua bilis iram excitat, & alias sanguineas passiones. Melancholia vero congenita est tristitia, timoris & desperationis. Sanguis audaciam, spem, gaudium amorem parit. Pituita denique declinat ad actus timoris. Huiusmodi, autem humores diuersas causant in corpore dispositiones, efficiuntque ut spiritus animales diuerso modo per corpus diffundantur, virtusque animalis alio modo communicetur: ideoque variæ passiones sic causantur, rerumque apprehensiones diuersimode occurunt.

Galenus autem lib. 3. de locis patientibus c. 8. videtur existimare, melancholiam idem timorem, & tristitiam causare, quia sit nigri coloris; atque ita, non secus ac tenebrae, metum incutiat. Sed illam decidet Averroës 3. collectaneorum 40. Nam nigredo activa non est, neque potest causare tristitiam tamquam obiectum externum, cùm non videatur. Recurrentum igitur est ad modum iam traditum pro tali effectu.

49. Secundus effectus est sanitas corporis, quādō videlicet delectatio honesta est, & moderata. Tunc enim leuator ipse animus molestiis, & curis, & ex moderata cordis dilatatione spiritus puriores fiunt, humoque melancholicus dissipatur, qui recte corporis constitutioni aduersarius est.

50. Tertius effectus est sitis, & incentium, seu fomentum desiderij, quando bonum præsens non habetur perfectè, siue hoc se teneat ex parte ipsius boni habitu, siue ex parte habentis. Quando enim res ipsa habita non est tota simul, sed successuè recipitur, qui delectatur in eo, quod habet, desiderat potiri eo, quod restat.

Et hoc modo delectationes corporales faciunt sui sitim, vt patet in delectationibus ciborum, quia secundūm quid habentur. Vnde Philoxenus patria Erichius, vt vult diuus Thomas, aut Eryxidis filius, optabat sibi dati collum longius collo gruis, vt refert Aristoteles 3. Ethic.c.10 ad hoc nimirum ut voluptatem ex omnibus simul cibis, aut longiori tempore caperet, de quo Machonis comici versus extant apud Athenæum libro 8. quos sic vertere potes:

*Philoxenus quondam, ut ferunt, cytherius  
Guttur sibi optavit triam contingere  
Cubitorum, vti, inquit, deuorem longissimo  
Tempore, voluptatem ut cibi omnes afferant.*

Quando tamen continuantur huiusmodi delectationes corporales, & ita augentur, ut supcrent naturalem proportionem, & habitudinem, creant fastidium, adeò ut qui ad perfectum in eis peruenit soleat eas fastidire, aliisque appetat ut patet in delectationibus ciborum.

51. Quod si res habita, in se quidem tota simul est, & perfecta, sed qui eam habet, non habet perfectè, excitatur desiderium, & sitis perfectæ possessionis illius: quomodo delectatio, quam in hac vita habemus de Deo cognito, sitim excitat seu desiderium perfectæ cognitionis illius, iuxta illud Ecclesiastici 24.29. qui bibunt me adhuc sicut.

Et huiusmodi delectationes spirituales differunt ab aliis, quod naturam ipsam perficiant, nec habitudinem naturalem excedant: ideoque dum peruenit ad earum consummationem, fiunt magis delectabiles secundūm se, quod addo, quia propter coniunctionem facultatum corporearum cum actione contemplativa, quæ per affiduitatem operationis lassantur, aliter contingere potest.

52. Quartus effectus est operationis perfectio: hæc enim maximè prouenit à voluptate propria, vt docet Aristoteles 10. Ethic. c. 4. Non quidem quod delectatio sit aliqua formalis perfectio, ipsi operationi intrinseca, sed est finis illius, extrinsecus accedens, & operationi su-

perueniens, tamquam noua perfectio, importans quietationem appetitus in bono præsupposito, eo modo, quo pulchritudo aduenit iuuenibus ( omnia quippe iuuenilia pulchra, iuxta vetus prouerbium πάντα νέα καλά ) non quasi existens de essentia iuuentutis, sed quasi consequens bonam dispositionem causarum iuuentutis. Vtrum autem detur alia delectatio, extra appetitum, in ipsa potentia, & an sic aliquid ab ipsa operatione distinctum, examinauimus q. 4. libri primi, sectione secundâ.

53. Alio etiam modo delectatio potest dici perficere operationem, quatenus scilicet ille qui in sua operatione delectatur accuratius ad ipsam attendit, diligenter omnia perspiciens, & ex consequenti perfectorem operationem eliciens: quomodo qui delectantur studio Geometræ, perfectiores sunt Geometræ, & peritores Musici qui cantionibus, & Musicæ modulis recreantur, & oblectantur: & vniuersaliter in eo, quod quis maximè amat, maximèque delectatur, studium maximè suum applicat, ut ipsâ experientiâ constat.

Ex quibus optimè ostenditur, quomodo voluptas propria operationem perficiat, atque promoueat. Est autem propria, quæ comitatur actionem, in qua occupatur agens, sicut voluptas, quæ percipitur ex rerum cognitione, est propria contemplationis, & studij, quod literis impenditur. Voluptas autem aliena, seu quæ propria non est actionis, in qua agens occupatur, ut est ea, quæ percipitur ex ludo, respectu studii literarum, potius impedit, & auocat homines à propriis functionibus, eos negligentiores efficiens in iis exequendis, ut rectè monet Aristoteles loco citato, & ipsa experientia confirmat.

54. Quintus effectus est impedire usum rationis, ut docet Aristoteles 6. Ethic. c. 5. vbi ait, *voluptatem corrumpere existimationem prudentie*: quod debet intelligi de voluptatibus corporeis: spiritales enim potius prudentiam, & rectum iudicium perficiunt. Hoc idem docet in libro de senectute his verbis: *impedit enim consilium voluptas rationi inimica, ac mentis perstringit aciem*.

Hoc autem tribus modis contingit. Primo, quia animum distrahit a dea, quibus delectatur, & consequenter eius attentio debilitatur circare alias: adeò ut si delectatio vehemens fuerit, impedit totalliter usum rationis, aut multum impedit attrahendo ad se animi intentionem.

55. Secundo ratione contrarietatis. Quædam enim delectationes, maximè excedentes & vehementes, contrariae sunt ordini rationis iuxta textum Aristotelis modò citatum: quia propter vehementiam earum apparet homini, quod illud sit optimum, per quod consistit delectationem: & sic corrupto rationis iudicio non apparet illi

verus finis, nec videtur ipsi, quod oporteat omnia operari propter verum finem, qui est principium prudentiae circu agibilia existentis, sed magis propter delectabile.

Tertio denique quia huiusmodi delectationes contingunt cum transmutatione corporali, & ita turbantur humores, atque imaginatio, unde sequitur rationis perturbatio, ut patet in violentis, in quibus ligatus est, seu impeditus rationis usus. Unde ibidem Aristoteles ait, temperantiam ideo vocari σωφρονίην, quasi conservatricem prudentiae, σωζουσαν τὴν ὁρόνταν, quia voluptates moderatur. Idem docet 7. Ethic. c. 12. temperantem scilicet fugere voluptates, quia impedimentum sunt recti iudicij prudentiae, εὔποδες τῷ ἐποντι αἱρούσαι.

## SECTIO SEPTIMA.

### *De remediis contra illicitas delectationes.*

56. Primum contra illicitas delectationes remedium sit abstinere etiam à licitis. Quemadmodum suadebat calypso odys. apud Aristotelem lib. 2. Ethic. c. ultimo:

*Tu procul à fumo, & flatu prohibeto carinam.*

Cum enim natura ipsa ad delectabilia propendeat, si licita delectationes prout nutu, & inclinatione ipsi concedantur, vix non experietur illicitas, seque magna cum difficultate ab illis coercebit. Vnde sicut illi, qui ligna contorta dirigere cupiunt, in partem aduersam inflectunt: ita qui vitio aliquo liberari volunt, in partem contrariam niti debent. Sic enim fiet ut natura, cui licita denegantur, illicita appetere non audeat, aut saltem licitis contenta sit. Quod pertinet veteri prouerbium ἀπὸ νῦν, καὶ μέσον εἴεις, accipe extremum, & habebis medium. Lege Aristotelem in fine libri 2. Ethic. & Iosephum Iudaeum instio tractatus de Martyrio Machabaeorum.

57. Secundum remedium est, diligenter, & attenue perpendere turitudinem, anxietatem, & crudeliter seruitutem, à quibus inseparabilis est delectatio illicita corporea. Ut enim recte docet Philosophus 3. Ethic. in fine, dolor semper coniunctus est cum huiusmodi voluptatibus: quia quamdiu eas aliquis auidè cupit, nec fruitur, maxime angitur, & cupiditate contabescit. Dum vero iis fruitur, ipsa prauæ actionis conscientia vehementer cruciatur, pugnante inter rationem & appetitum experitur anxietatis plenam, atque tristitia;

Quod

Quod fatetur Alcumena apud Plautum in Amphitruo, actione 2.  
scenâ 2.

*Ità dñis placitum, voluptati ut moror comes consequatur.*

Elegantius Seneca idem exprimit in libro de vita beata, c. 14, mo-  
nendo ut semper virtus, tamquam domîna, antecedat, & comitetur  
voluptas, ut ancilla: tum prosequendo his verbis: *qui voluptati tra-  
didere principia, vitroque caruere: virtutem enim amittunt, cæterum  
non ipsi voluptatem, sed ipsos voluptas habet, cuius aut inopia torquen-  
tur, aut copia strangulantur. Miséri si deseruntur ab illa, miseriores si  
obruntur! sicut deprehensi in mari Syrtico, modo in sicco relinquuntur,  
modo torrente undâ fluctuantur. Euenit autem hoc nimia intemperantia  
& amore cœco rei: nam mala pro bonis petenti, perieulo sum est assequi.  
Ut feras cum labore periculōque venamur & captiarum quoque illarum  
sollicta possejso est: sapè enim laniant dominos: ita habentes magnas vo-  
luptates, in magnum malum euasere, captaque cœpere: qua quo plures,  
maioresque sunt, eò ille minor, ac plurimum seruus est, quem felicem  
vulnus appellat.*

58. Et hoc aliud est voluptatum malum, miserrima, inquam, ser-  
vitus, quâ illis dediti opprimuntur, itâ ut potius ipsis servire, quâ  
frui dici debeant. *Qui sectatur voluptatem, inquit ibidem, omnia  
postponit, & primam libertatem negligit, ac pro venire dependit, nec  
voluptates sibi erit, sed se voluptatibus vendit. Quod cùm probè nosset  
Sophocles, interrogatus, num corporeis voluptatibus vteretur, sic  
respondit apud Platonem lib. 1. de republica; *du meliora: libentissi-  
mè enim isthinc tamquam à domino furioso & agresti profugi.**

Vnde meritò Chrysostomus oratione lxxtâ de falso, tomo 5 volup-  
tatem mortifero veneno comparat, his verbis: *mortiferis venenis  
nihil melius huiusmodi sunt; imò verò si verum dicendum sit, multò de-  
terioris: venenum quippe sumentem confessim è medio tollit, delicia verò  
vitam multis moribua miserabiliorēm his offerunt, qui illas plurimi fa-  
ciunt, non modo miserabilem, sed turpem etiam, & aspernabilem.*

59. Tertium remedium sit considerare mala, & miserias, huius  
etiam vitæ, in quas brevi tempore mutari solent voluptates corporeæ.  
Plurima enumerat Seneca, quæ in eo legere periucundum erit, pauca  
è multis accipe ex epistola 95. satis longe à principio: *cibus postquam  
cœpit non ad tollendam, sed ad irritandam famem queri & inuentæ sunt  
mille coniura, quibus aviditas excitaretur: qua desiderantibus alimen-  
ta erant, onera sunt plenis. Inde pallor, & nervorum vino madentium  
tremor, & miserabilior ex cruditatibus, quam ex fame macies: inde in  
totam cutem humor admissus, distentusque venter dum male assuecit*

plus capere quā poterat. Inde suffusio lurida bilis, & decolor vultus, tabesque in se putrescentium, & retorti digui articulis obrigescientibus, nenuorum sine sensu iacentium torpor, aut palpitatio sine intermissione vibrantium.

60. Quid capit⁹ vertigines dicam? quid oculorum auriumque tormenta, & cerebri astutantis verminationes, & omnia, per quae exonerantur, internis ulceribus affecta? Innumerabilia præterea februm genera, aliarum impetu sauentium, aliarum tenui peste repentum, aliarum cum horrore, & multa membrorum quassatione venientium? Quid alios referam innumerabiles morbos supplicia luxuria?.. multos morbos multa fercula fecerunt. Vide quantum rerum per unam gulam transiit urarum permisceat luxuria, terrarum marisque vastatrix: necesse est itaque inter se tam diuersa dissident, & hausta male digerantur aliis alio nitentibus, nec mirum quod inconstans variusque ex discordi cibo morbus est: & illa ex contrariis naturæ partibus in eundem compulsa redundat.

Paulò autem infra sic prosequitur: nunc vero quam longe processerunt mala valetudinis? has usuras voluptatum pendimus, ultra modum fasque, concupitarum. Innumerabiles esse morbos miraris? coquos numera... Dij boni! quantum hominum unus venter exercet! Quid, tu illos boletes voluptatum venenum, nihil occulti operis indicas facere, etiam si presentanei non furant? Quid, tu illam astiuam niuem non putas callum iecinoribus obdarcere? Quid, illa ostrea, inertissimam carnem cœno saginata nimil existimas limosa gravitatis inferre? &c.

Idem clamat Chrysostomus loco citato de fato ante medium, grauibus & insanabilibus morbis corripiuntur qui in delitiis vivunt, tremore dissolutione membrorum, grauedine, pedum manuumque cruciatibus, & aliis compluribus, quibus medici asserunt illos obnoxios esse.

61. Quartum remedium, Christianorum proprium est, non solum spectare mala, quæ in hac vita voluptates consequuntur, sed præser-  
tim, quæ in vita futura easdem manent: verum enim est illud prouer-  
biorum 14. 13. extrema gaudij lucis occupat: quia delitiae huius sæculi  
vertuntur in futuro sæculo in tristitia, & tormenta: propter quod  
dixit sapientias Ecclesiastæ capite 2. versu 2. risum reputauit errorem; &  
gaudio dixi, quid frustra deciperis? Hanc autem mutationem elegan-  
ter expressit sanctus Chrysologus sermone 66. sic diuitem epulonem  
alloquens: Tu dines fulgens quondam purpurâ, nunc tegere simo: pro-  
coccino vestire flaminis; pro molli discubitu sustine tormentum: pro lau-  
tis ferculis epulare poenas: copias inopiam compensa: ebrietates siti digeres  
pro odoribus aspergere foetore, & cui asticerunt voluptatis obsequia,  
adstent tibi nunc paenarum ministeria.

62. Hoc idem inculcat sacra Scriptura Job 21. 13. dicunt in bonis

dies suos, & in puncto ad inferna descendunt: ubi quantum glorifica-  
uerunt se, & in delitijs fuerunt, tantum tormentorum, poenarum-  
que patiuntur, Apocalypsis 18. 7. Neque enim Diuina iustitia patitur  
ut in hac vita pariter & in alia delitiis fruamur, & difficile est, immo im-  
possibile, inquit Bernardus c. 45. de interiori domo, ut presentibus,  
quis fruatur bonis, & futuris, ut hic ventrem & illuc mentem impleat  
ut de delitii transeat ad delicias, ut in terra, & in cœlo glorioſus appa-  
reat.

Ideò recte monet sanctus Gregorius homilia 10. in Euangelia,  
quod sicut à regione nostra, qua paradiſus est, superbiendo, inobediendo,  
visibilia sequendo, cibum vetitum gustando discessimus; ut ad eam ne-  
ceſſe est, ut flendo, obediendo, visibilia contemnendo, atque appetitum  
carnis refranando redeamus: nam qui à paradiſi gaudiis per delectamen-  
ta discessimus, ad hæc per lamenta renocamur ... voluptatum nos ergo  
fallacia nulla decipiat, nulla vana letitia seducat: in proximo namque  
est iudex qui dixit, ve vobis, qui ridetis nunc, quia lugebitis & fle-  
bitis.

63. Quintum remedium est mature spiritualibus affuescere dele-  
ctionibus, mentemque rerum cœlestium cogitatione pascere. Ideò  
enim tantopere rebus terrenis delectamur, quia à cœlestibus & Diui-  
nis nos abſtrahimus, nec consequenter earum suavitatem percipimus.  
Si enim consideramus, inquit Gregorius homil. 37: in Euangelia, quæ  
& quanta ſunt que nobis promittuntur in cœlis, vilescent animo omnia  
que habentur in terris. Quod idem significare voluit H̄ababuc Pro-  
pheta c. 3. versu 17. excludens primò omnia quæ temporaliter dele-  
ctare ſolent, his verbis: ficus enim non florebit, & non erit germen in  
vineis, mentietur opus oīua & arua non afferent cibum, abſcindetur de  
onili pecus, & non erit armentum in praesepibus. Tum deinde ſubiun-  
gens veræ delectationis obiectum, ait: ego autem in Domino gaudebo,  
& exultabo in Deo Iefumeo.

Hæc autem expendens Cyprianus in libro ad Demetrianum pro  
consulem Africæ, ſatis ante finem, tomo 2. ad idem argumentum  
ita loquitur: vinea licet fallat, & olea decipiat, & herbis ſiccitate  
morientibus effuans campus areſcat; quid hoc ad Christianos? quid ad  
Dei seruos? quos Paradiſus inuitat, quos graia onnis, & copia regni  
cœleſtis expectat? exultant ſemper in Domino, & latantur & gaudent  
in Deo ſuo; & mala atque aduersa mundi foriiter tolerant, dum dona, &  
prospera future proſpectant.

64. Et vi pudor nobis ab ipsis Ethnicis ſuffundatur, verba Senecæ  
non omittam, quibus nos ad verum quærendum gaudium, & ad  
fallaces voluptates respuestas inuitat. Sic ergo ait epistolâ 59. sub

fiem: si appetis voluptates & undique, & omnes; scito tantum tibi ex sapientia, quantum ex gaudio deesse. Ad hoc cupis peruenire, sed erras qui inter diuinias illic venturum esse te speras. Inter, honores gaudium, id est, inter solicitudines quaris? Ista qua sic peccat tamquam datura latitiam ac voluptatem, causa dolorum sunt. Omnes, inquam, illi tendunt ad gaudium: sed unde stabile magnumque consequantur, ignorant. Ille ex conuicti & luxuria: ille ex ambitione, & circumfusa clientum turba: ille ex amica: aliis ex studiorum liberalium vana ostentatione, & nihil sonantibus literis. Omnes istos oblectamenta fallacia & brevia decipiunt: sicut ebrietas, qua unius hora bilarem insaniam, longi temporis rado pensat: sicut plausus, & acclamationis secunda fauor, qui magna felicitudine & pars est, & expiandus. Hoc ergo cogita, hunc esse sapientia effectum, gaudij equalitatem. Talis est sapientis animus, qualis mundi status super lunam: semper illic serenum est. Habet ergo, quare velis sapiens esse: quia numquam sine gaudio est. Gaudium hoc non nascitur, nisi ex virtutum conscientia. Non potest gaudere, nisi fortis, nisi iustus, nisi temperans. Quid ergo? inquis: stulti ac mali non gaudent? non magis quam predam nauci leones. Cum fatigauerunt se vino & libidinibus. Cum illos nox inter vina defecit. Cum voluptates angusto corpori ultra quam capiebat, ingesta suppurrare cœperunt, tunc exclamant miseri Virgilianum illum versum:

*Namque ut supremam falsa inter gaudia noctem  
Egerimus, nosti.*

Lege q. 2. libri primi, sectione 3. ubi plurima huc spectantia circa voluptatem proposuimus.





# QVÆSTIO IX.

## DE DOLORE SEU TRISTITIA.

### SECTIO PRIMA.

#### *De natura doloris, seu tristitiae.*

1. V E M A D M O D V M bonum præsens, & malum præsens sunt contraria, ità diuersas, & contrarias passiones efficiunt in appetitu sensitivo, delectationem nimirum, & tristitiam seu dolorem. Vnde facile est naturam tristitiae, dolorisque cognoscere, naturā delectationis cognitā. Sicut enim delectatio est quædam suauitas, complacentia, & quietatio appetitus in bono præsenti : ità tristitia est quædam displicentia, amaritudo, & inquietatio in appetitu, proueniens ex malo præsenti, vel realiter, vel in apprehensione: ex quo sequitur alteratio corporalis, propter quam tristitia rationem habet passionis, vt patet ex dictis initio quæstionis quartæ hujus libri. Vnde tristitia illa, siue dolor, qui in appetitu rationali reperitur propter peccata commissa, vel ob aliam quamcunque rationem, non est propriè passio: quia per se contingere potest absque tali alteratione, & transmutatione corporali.

2. Cœterū quamuis dolor pro tristitia, latè sumptis vocabulis, sèpissimè usurpari soleat, vt patet ex Apostolo, Roman. 6. *tristitia mihi magna est, & continuus dolor cordi meo.* Pressius tamen, & magis propriè sumptis, aliquod inter illa discrimen existit, vt rectè docet sanctus Thomas a. 2. quæstionis 35. Ità vt dolor sit quid communius, tristitia verò sit quædam doloris species, sicut gaudium est species delectationis

Quare sicut sola illa delectatio, quæ ex interiori apprehensione seu



cognitione causatur, gaudium dici solet, non verò illa, quæ causatur ex apprehensione sensus exterioris, sed commune delectationis nomen retinet: ità dolor ille, qui ex apprehensione interiori causatur, dicitur tristitia: qui verò ex apprehensione exteriori prouenit, non tristitia, sed dolor nuncupatur: atque adeò tristitia potest esse de praesenti, præterito, & futuro: dolor verò non nisi de praesenti, quia sensus externus, cuius apprehensionem sequitur, percipit tantum praesentia.

3. In hoc ergo sensu dolor propriè dicitur de corpore: tristitia verò de anima: quod significat Augustinus lib. 14. de ciuitate Dei, c. 7. in fine, vbi loquens de tristitia ait: quam Cicero magis agritudinem appellat, dolorem autem Virgilius, vbi ait dolent gaudentque. Sed idem malum tristitiam dicere, quia agritudo vel dolor visitatius in corporibus dicitur.

Et in libro de vera religione, c. 12. tomo 1. ut distinctius loquatur, ponit utriusque doloris subjectum sic inquiens: quid est enim dolor qui dicitur corporis nisi corruptio repentina salutis eius rei, quam male utendo anima corruptioni fecit obnoxiam? quid est autem dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur aut frui se posse sperauerat?

4. Ex quibus patet, actum tristitiae pertinere ad appetitum sensituum, ità ut in illo hæreat. Vtrum verò dolor qui est de malo praesenti quod realiter nocet corpori, & à sensu tactus percipitur, hæreat etiam in appetitu, an potius in membro quod dolet, controversia est. Cùm enim dolor in membro læso sentiatur, in ipso residere videatur: quia verò dolor est de malo ut sic, & malum ut obiectum ad appetitum pertinet, consequenter videtur esse actus illius, & ità in corde ex citari, in quo appetitus residet.

5. Circè difficultatem hanc est opinio Ricardi in 3. dist. 15. a. 4. q. 1. existimantis, perfectam vim appetitus, & imaginationis seuphantasæ residere in parte corporis determinata, & communicari aliquali ter vniuerso corpori: & consequenter dolorem posse esse actum appetitus, nec distare à membro, in quo sentitur. Quod potest confirmari exemplo animalium imperfectorum, quæ cùm utraque parte diuisâ sentiant, in utraque appetitum, & imaginationem habere debent, ut patet ex Aristotele 2. de anima, c. 2. textu 20. & ex his quæ diximus lib. 3. de anima, q. 8. numero 49.

Nihilominus hoc dici non potest de perfectis animalibus, quorum appetitus est in determinata corporis parte scilicet in corde, ut loco citato de anima ostendimus, vnde si dolor in solo appetitu formetur, non potest dici quod non distet à membro læso, in quo sentii videtur.

6. Quia propter sanctus Thomas i. 2. q. 35. a 1. expressè assertit dolorem excitari in corde non verò in parte corporis læsa. Sic enim ait patet quod aliquid sub ratione boni vel mali est obiectum delectationis vel doloris, bonum autem & malum, in quantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus: unde patet quod delectatio & dolor ad appetitum pertinent. Et in solutione secundi: dicendum quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitiva virutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Item quæstione 26. de veritate a.3. in fine corporis: nunc loquimur de passione animali propriè dicta, que ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur. Et ita sentiunt communiter Thomistæ.

7. Quia tamen ostendimus suprà libro primo, q.4. sectione 2. duplice dari delectationem circa bonum, alteram in appetitu, alteram in quauis alia potentia: cum dolor delectationi opponatur, ratio oppositorum postulat, ut distinguamus etiam duplēm dolorem, alterum in appetitu, & alterum in sensu, nimirum tactus, cuius est percipere illa quibus corruptitur animal. Vnde sicut sensus communis percipit obiecta sensuum externorum & ipsi etiam sensus externi eadem percipiunt: ita licet appetitus habeat pro suo obiecto bonum & malum posse tamen illa sentiri etiam à sensibus externis: & consequenter dolor in membro læso percipi à sensu tactus, quamvis in appetitu perficiatur.

8. Neque ab hac sententia videtur sanctus Thomas alienus. Nam citato articulo de veritate, satis ante verba relata, sic ait: *passio corporalis pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam, & sic propriè pertinet ad sensum tactus.* Nam tactus est sensus eorum, ex quibus componitur animal, & similiter eorum, per qua animal corruptitur.

Sed expressius id docet articulo sequenti in solutione quarti: dicendum quod dolor secundum quod propriè accepitur, non debet computari inter animæ passiones, quia nihil habet ex parte animæ, nisi apprehensionem tantum: est enim dolor sensus lesionis: qua quidem lesio est ex parte corporis: & ideo Augustinus ibidem subdit, quod tractando de passionibus animæ maluit ut nomine tristitia, quam doloris. Tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva, ut ex dictis patet. Et hic textus adeò clarus est pro hac sententia, ut Bannez dixerit sanctum Thomam non fuisse ibi secutum veram sententiam, sed tantum in prima secundæ, sicut retulimus loco citato de anima.

9. Eadem faveat Augustinus in libro de natura boni c. 20. tomo 6.



*in animo dolorem facit voluntas, resistens potestati maiori: in corpore dolorem facit sensus resistens corporis potentiori... In corpore melius est vulnus cum dolore, quam putredo sine dolore. Et tamen tunc non deest dolor in appetitu, qui de corruptione illa tristatur. Idem etiam patet in textu allato supra, numero 3. ibi enim distinguit duplarem dolorem, alterum corporis, alterum animi.*

10. Histamen omnibus satisfieri potest unica distinctione, quam adhibet ipse diuus Thomas q. illa 35. primæ secundæ a. 1. ad 1. respondens ad supra citatum locum Augustini de vera religione his verbis: *Ad primum dicendum quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, putredine cum patimur aliquid nocium corpori: sed motus doloris semper est in anima. Distinctus adhuc mentem suam aperit tertia parte q. 15. a. 6. hoc modo: si ut autem dolor sensitibilis est in appetitu sensitivo, ita & tristitia: sed est differentia secundum motuum, sive obiectum, Nam obiectum, & motuum doloris est laesio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur: obiectum autem & motuum tristitia est nocium seu malum interius apprehensum sive per rationem, sive per imaginationem. Ex quibus colligi potest totam hanc controversiam esse ferè de nomine: utramque tamen partem eius posse facile, & non inepte sustineri, quamlibet in suo proprio sensu.*

11. Ut autem tota res clarius innotescat, aduertendum est, duo in dolore spectari possunt. Primum est cognitio sensitiva obiecti disconuenientis. Secundum est displicantia, seu amaritudo quemadmodum de tali obiecto. Cognitio sensitiva existit in ipso membro, quod laeditur, sentitque dolorem: displicantia vero, & inquietatio est in ipso appetitu. Seu causa doloris eiusque cognitio est in membro exteriori, quod patitur: dolor vero in ipso appetitu. Quemadmodum enin in dolore spirituali peccatorum reperitur cognitio peccatorum, & dolor de illis: ipsa vero peccata cognita sunt causa doloris in intellectu existens; dolor vero existit in voluntate: eodem quoque modo de presenti sentiendum est, nisi quis malit dicere sensum talis causæ, seu perceptionem factam à sensu de tali causa noxia, & disconuenienti, esse dolorem corporalem, quem sequitur dolor appetitus, seu displicantia, quæ est in appetitu de eadem causa, & obiecto disconuenienti.

12. Verum, quid sit illud, quod est causa doloris, & quod in membro corporis male affecto sentitur, non est facile explicare. Argenterius libro de causis Symptomatum c. 15. & 16. cum aliis multis existimat dissolutionem continui esse sufficientem doloris causam

Nititurque

Nititurque auctoritate Aristotelis, qui c. 6. Topicorum c. 3. in fine  
agit dolorem non esse solutionem & diuisionem partium naturā con-  
iunctarum, sed hoc ad eum efficiendum vī habet.

Hinc tamen sententiam, quam videtur sequi Galenus in libro  
de inæqualitate, & temperie, & lib. 2. de locis patientibus c. 10.  
recte refellit Auerroës lib. 2. collectan eorum c. 21. quia causa do-  
loris debet tactu sentiti seu percipi: sola autem diuisione continui, seu  
partium solutio non percipitur ab illo, cum sit sensibile commune,  
quod per se, & sine sensibili proprio à sensu non percipitur, ut dixi-  
mus in libris de anima. Vnde remote tantum ad summum potest esse  
causa doloris. Cum insuper sæpe dolor causetur absque diuisione,  
vt experientia constat.

13. Propter hoc aliqui dixerunt, diuisionem non esse causam  
adæquatam doloris, aliquando tamen esse causam proximam, & tunc  
sentiti percepto proprio sensibili rei diuisionem causantis, Verbi  
gracia, cum percipimus acutiem gladii, carnis diuisione seu vulnus  
infictum, est causa proxima doloris inde provenientis.

Sed haec explicatio non sufficit: tum quia tactus sæpe non percipit  
gladii acutiem, & tamen sentit dolorem, vt patet dum contactus  
gladii transire, dolore perseverante: tum quia multoties diuisione non  
percipitur à tactu, nisi forte cum vulneratus ipsum vulnus intutitur.  
Cum enim diuisionem cognoscere sit cognoscere numerum partium,  
residualiter ex diuisione, non videtur tactus posse suarum partium  
numerum percipere, cum seipsum non percipiat.

14. Averroës ad caput tertium de anima, textus 21. Vallesius 4.  
controueristarum c. 5. & alii volunt causam doloris esse intemperiem  
quandam in organo tactus existentem, quæ dum percipitur, do-  
lorem efficit. Videtur tamen quod cum intemperies consurgat ex unius,  
vel plurium qualitatuum primarum excessu, deberet tactus talis  
excessum percipere, dolorem sentiendo. si intemperies illum causaret.  
Hoc autem videtur falsum: nam dolor in sæpe sentimus, ignari à  
cuius qualitatis ex causa procedat, caloris, vel figuris: vnde dubi-  
tamus quo inanem remedium adhibendum sit.

15. Simon Portius lib. de dolore c. 4. & alii quidam dicunt, in  
dolore non sentiri intemperiem, aut formam continui diuisionem, sed  
quælitatem inde resultantem, quæ potest vocari qualitas dolorifica.  
Nam igitur per diuisionem causatur dolor, aut ex vehementi calefa-  
ctione confundit, tunc nec ipsa diuisione sentitur, cum tam circa tran-  
seat, vt dicitur. vix virus sit dolor: nec calor ipse est tunc obiectum  
tactus prout dolorem sentit, nec etiam calefaction, quia è transacta,

& sublatâ manu à calefaciente, sentitur adhuc dolor. Est igitur aliqua secunda qualitas tangibilis, per se immutativa tactus, & potens inferre dolorem ac violentiam, quæ oritur ex intemperie & excessu qualitatum primarum ob calefactionem, frigefactionem, vel humorem ad vulnus confluentem.

16. Et hæc opinio videtur omnium probabilissima. Prima tamen est valde probabilis, modò per diuisionem continui intelligatur etiam compressio, luxatio, immodica tactio, & his similia. Nam tale aliquid poterit per se sentiri, sed tamen secundariò ratione qualitatis primariò sensibilis; & inde sequetur dolor. Quod autem de dolore hic dicta sunt, debent proportionaliter intelligi de delectatione tactus, quæ dolori opponitur.

17. Quæres, num dolor exterior corporis sit major quam interior cordis? Ratio dubitandi sumitur ex eo quod causa ex effectu cognoscitur: exterioris verò doloris effectus sunt maiores: nam potius interit homo propter dolores exteriore, quam propter interiore. Item in dolore exteriori est realis coniunctio mali, in interiori autem est tantum conjunctio apprehensa, quæ non ita mouet sicut realis. Denique dolor exterior causatur ex aliquo repugnanti conseruationi, & rectæ constitutioni corporis in qua & fine qua non subsistit vita: interior verò causatur ex aliqua apprehensione interiori cuiusdam mali cogitati, repugnantis ipsi appetitui. Cum ergo vita magis ametur, quam bonum cogitatum, dolor exterior videtur esse major, quam interior.

18. Respondet tamen diuus Thomas a. 7. dictæ q. 35. dolorem interiorum esse exteriori maiorem, tum ex parte causæ, tum ex parte apprehensionis. Causa quippe interioris est malum coniunctum, quod per se directè repugnat appetitui: exterioris verò causa est malum conjunctum repugnans directè corpori, & indirectè seu per aliud ipsi appetitui: quia scilicet repugnat corpori. Cum autem illud quod est per se, sit prius eo, quod est per aliud, sequitur dolorem interiorum ex parte causæ præeminere exteriori. Et idem patet ex parte apprehensionis: quia hæc in exteriori est apprehensio tactus; in interiori verò est apprehensio imaginationis vel rationis, quæ altior est apprehensione tactus.

19. Confirmatur à signo: quia sæpè dolores exteriore voluntariè suscipiuntur ad vitandos interiores, & ita fiunt quodammodo deletabiles interiori gaudio, ut patet in Apostolis actorum 5. qui *sunt gaudentes quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu comumeliam pati.*

Præterea: quidquid apprehenditur sensu exteriori, apprehenditur

imaginatione & ratione: & quidquid est repugnans corpori, potest esse repugnans appetitui: tunc autem dolor augetur per coniunctionem exterioris cum interiori. Ideoque non solum dolor aliquis interior est major exteriore, sed etiam universaliter: propter quod dicitur Ecclesiastici c.25.17. *omnis plaga, tristitia cordis est;* quia dolores plagarum exteriorum sub tristitia interiori ipsius cordis comprehenduntur.

20. Ad primum in contrarium, negandum est effectus doloris exterioris esse per se maiores effectibus interioris; immutationes tamen corporales magis causantur ex dolore exteriori quam ex interiori: cuius ratio est, quia causa doloris exterioris est corruptens coniunctionem corpori, & ipse sensus tactus est magis corporalis, quam sensus interior: & sic corpus inde magis immutatur, quamvis dolor appetitus producat effectus maiores,

21. Ad secundum dicendum, quod malum magis cognoscitur, & perfectius apprehenditur per sensum internum, quam per externum: & ideo dolor interior, qui sequitur apprehensionem interiorum, est de majori malo, per se loquendo, & ita, per se loquendo, est major.

22. Ad tertium dicitur dolorem interiorum, & exteriorem non debere comparari secundum diuersa mala, à quibus causantur, quia vterque ex eodem malo procedere potest; sed debent comparari secundum diuersam habitudinem causæ ipsorum ad appetitum: malum autem quod per se opponitur appetitui, est maius, ut dictum est numero 18. & consequenter dolor appetitus de illo est maior, quam dolor exterior de eodem.

## SECTIO SECUNDA.

*Quotuplex sit species doloris siue tristitiae.*

23. **D**olorem in communi duplicom esse constat ex iam dictis, alterum exteriorem, alterum interiorum. Dolor exterior causatur ex malo coniunctio corpori, per sensum exteriorem tactus apprehenso, ut explicuimus. Dolor vero interior causatur ex malo coniunctio appetitui per apprehensionem interiorum siue phantasie, siue intellectus, ut patet ex sectione praecedenti: de quo nihil amplius dicendum superest.

24. Dolor autem interior, qui propriè dicitur tristitia, in quatuor species, siue membra distribuitur à Damasceno lib. 2. de fide orthodoxa, c. 14. & Gregorio Nysseno, vel potius Nemesio, in tractatu

in tractatu de natura hominis, c. 19. videlicet in *acediam*, *anxietatem* seu *angustiam*, *misericordiam*, & *innidiam*.

Hujusmodi autem species seu membra nostra sumuntur per additionem propriarum, & essentialis differentiarum ad genus, sicut homo per additionem rationalis ad animal, ideoque non sunt verae & strictae species, sed per additionem, seu applicationem rationis communis ipsius tristitiae ad aliquid extraneum, sicut Astrologia & Perspectiva dicuntur species Mathematicae, quatenus principia mathematica applicantur ad materiam Physicam. Extraneum autem illud respectu tristitiae accipitur vel ex parte causae seu obiecti, vel ex parte effectus. Obiectum vero proprium tristitiae duplicum includit rationem, videlicet rationem mali, & rationem mali proprij, quarum si altera defit, erit obiectum extraneum tristitiae.

25. Igitur si obiectum, circà quod versatur tristitia, sit quidem malum, non tamen proprium, sed alienum, constituetur una tristitia species, scilicet *misercordia*, quæ dicitur tristitia de malo alieno: vnde Augustinus in lib. 1. de moribus Ecclesie Cathol. c. 27. tomo 1. ait: *quis iguoret ex eo appellatam esse misericiordiam quid miserum confaciat condolentis alieno malo?* Illud tamen malum estimati debet ut proprium aliquâ ratione, vel propter amorem miserentis erga afflitum, vel propter similem communis naturae conditionem, ob quam alias simile malum sumus experti, aut experiri possumus. Vnde qui majora mala, & incommoda perpetui sunt, magis ad misericiordiam inclinantur, iuxta illud Virgilij 2. Aeneidos, versu 127. ante finem,

*Non ignara mali miseris succurrere disco.*

26. Quod si obiectum tristitiae neque malum fit, neque proprium, sed bonum alienum, de quo tristemur, quia vel nostrum videtur minuere, vel omnino impedire, vel auferre, sic est alia tristitia species, quæ dicitur *innidia*. Et haec duæ species constituuntur ex parte obiecti.

Ratione autem effectus duæ alias constituuntur. *Angustia* nempe seu *anxietas*, & *Acedia*. Nam proprius tristitiae effectus est fuga seu recessus à malo. Vnde quando malum valde urget, & tristitia ita animal exulcerat & opprimit, ut nullum effugium relinquatur, exclusa spe eudandi mali, tunc constituitur *anxietas*, seu *angustia* impediens in eriore animi motum, quo nocium contistans fugiat, & expellat.

Si vero haec oppressio adeò super excrescat, ut extendat se ad membra corporis, insigneque torporem in eis causet; sic erit *Acedia*, qua impedit exteriorem corporis motum, ita quod remaneat homo

stupidus in seipso , non habens fugam in appetitu , nec extra appetitum . Vnde est illud Senecæ in hippolyto , actu 2. in scena 2. paulò post principium cura lenes loquuntur ingentes stupent .

27. Ex quibus intelliguntur descriptiones quas huiusmodi speciebus tristitia assignat Nemesius loco citato , his verbis : *acedia est tristitia vocem amputans , seu adimens : anxietas vero est tristitia aggravans . Inuidia est tristitia in alienis bonis : misericordia autem est tristitia in alienis malis . Ideo autem dicitur acedia vocem præcipue amputare , quia vox , inquit sanctus Thomas , inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum & affectum etiam in brutis animalibus ex i. Politorum , c. 2.*

28. Dices , nullæ species delectationis assignantur , ergo nullæ quoque debent assignari species tristitia ; quandoquidem tristitia delectationi opponitur , & genera per species oppositas diuiduntur .

Respondeo in primis has non esse strictas species , vt dictum est : & ita nihil vetat genus tristitiae applicari ad aliquid extraneum , ex quo diversificetur , licet hoc non fiat in delectatione . Deinde delectatio causatur ex bono , tristitia vero ex malo : bonum autem uno modo dicitur , & malum multifariam contingit , vt ait Dionysius c. 4. de Diuinis nominibus . Et ita possunt assignari multæ species tristitiae , licet non tot assignentur delectationis .

29. Ad istas porro tristitia species omnes alias , quæ possent assignari , facilè reducuntur , cuiusmodi sunt quæ aliis nominibus exprimi solent , nempe *mæror* , id est , ægritudo flebilis . *Lamentatio* , id est , ægritudo cum ejulatu . *Molesta* , id est , ægritudo permanens . *Melancholia* , id est , ægritudo diuternitate firmata , & quasi in naturam conversa .

Assignatur etiam *pœnitentia* ; sed hæc est tristitia de malo proprio ; ideoque non debet inter istas species numerari , quæ sumuntur per ordinem ad extraneum , vt dictum est . Assignatur etiam à Philoso pho 2. Rhetor . c. 9. *Nemesis* , seu *indignatio* ; & c. 11. *Zelus* seu *emulatio* . Verum hæc sub inuidia continentur , vt ait sanctus Thomas hic q. 35. a. 8. in responsione ad secundum , & ex sequentibus patet .

30. Ut autem natura inuidia clarius innotescat , notanda est doctrina sancti Thomæ in secunda secundæ , q. 36. vbi articulo 2. ponit quatuor modos inuidia seu tristitia de alienis bonis . Primus est cum aliquis tristatur de bono alicuius inquantum ex eo timetur nocumentum proprium , aut etiam aliorum . Et talis tristitia non est inuidia , & potest esse sine peccato : vnde Gregorius 22. Moralium , c. 6. sic ait : *enunire plerumque solet ut non amisæ charitate , & mimici nos rini*

*letificet, & rursum eius gloria sine inuidia culpâ contristet, cum & rnen-  
te eo quosdam bene erigi credimus, & proficiente illo plerosque iniuste op-  
primi formidamus.*

Secundus modus est cum quis tristatur de bono alterius, non quia ille bonum habet, sed quia tale bonum tristanti deest. Et hoc propriè est *zelus*, ut ait Aristoteles 2. Rhetic. c. 11. qui si sit circà bona honesta, laudabilis est iuxta illud 1. Cor. 14. *amulamini spiritalia, græcè ζλαῦτε*, zelate. Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse sine peccato, si sit moderata, & cum recta ratione.

31. Tertius modus est cum quis tristatur de bono alterius, quia est illo indignus, puta de diuitiis, & aliis, quæ dignis & indignis euenire possunt. Et hæc tristitia vocatur à Philosopho, citato c. 9. *Neme-  
sis*, *quaerinista bonorum dispensatrix*, aut etiam *insta dispensatrix ma-  
lorum* pro cuiusque meritis, & demeritis. Sed quia huiusmodi bona temporalia, indignis hominibus obuenientia, secundum iustum Dei iudicium, & ordinationem disponuntur vel ad eorum correctionem vel ad damnationem, inquit sanctus Thomas, ideo ista tristitia prohibetur in Scriptura sacra, Psalmo 36. *noli emulari in malignantibus, neque zelaueris facientes iniquitatem*. Et Psalmo 72. 2. *mei autem panè  
moti sunt pedes panè effusi sunt gressus mei : quia zelauī super inquos,  
pacem peccatorum videntes*.

Quartus modus est quando aliquis tristatur de bonis alterius, in quantum excedunt bona propria ipsius tristantis. Et hæc tristitia est propriè inuidia, & semper est prava, ut ipse etiam docet Aristoteles secundo Rheticorum, c. 10. quia homo sic dolet de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

32. Iuuat autem hic inferere quæ de hoc vitio latè prosequitur Gregorius lib. 5, moralium super Iob, c. 32. aut 34. tomo 1. ut quantum à nobis vitari debeat, aliquo modo videamus. Sic ergo inquit: *inuidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus. Par-  
nulus ergo est qui luore occiditur (Iobs.) quia ipse sibi testimonium per-  
hibet, quod è minor sit, cuius inuidia torquetur... parnulus est qui in-  
uidia occiditur, quia nisi ipse inferior existaret, de bono alterius non do-  
leret. Sed inter hec sciendum est, quod quamvis per omne vitium quod perpeiratur, humano cordi antiqui hostis virus infunditur, in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit. & imprimis malitia pestem mouit. De quo nimis scriptum est, inuidia diaboli mors invenit in  
orbem terrarum.*

Nam cum deuictum cor luoris putredo corruperit, ipsa quoque exte-  
riora indicant, quām graniter animum vesania instigat: color quippe  
pallore afficitur, oculi deprimitur; mens accenditur, & membra fri-

gescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor: cunctus in latebris cordis crescens absconditur odium, dolore cœco tenebrat conscientiam vulnus inclusum. Nihil latum de propriis libet, quia tabescere mentem sua pœna sauciat, quam fœlicitas torquet aliena, quantoque extranei operis in altum fabrica dicitur, tanto fundatum mentis liuida profundi suffudit, ut quo alii ad meliora properant, eo ipso deteriori ruant, quā rūnā videlicet etiam illud destruitur, quod in aliis artibus perfecto opere surrexisse putabatur. Nam inuidia, cum mentem tabefecerit, cuncta qua inuenierit bene gesta consumit. Vnde benè per Salomonem (Proverb. 14.) dicitur: vita carnium sanitas cordis, putredo ossium inuidia.

33. Neque omittenda videntur quæ habet codem 1. tomo, in libro de cura pastorali, parte teria, admonitione 11. admonendi sunt inuidi ut perpendant quanta cœcitatis sunt qui alieno profectu deficiunt, aliena exaltatione tabescunt. Quanta infelicitatis sunt qui melioratione proximi deteriores sunt, dumque augmenta aliena prosperitatis aspirant, apud semetipos anxie affliti, cordis sui peste moriuntur? Quid istis infelicius, quos dum conspecta fœlicitas afficit, pœna nequiores reddit? Aliorum verò bona, que habere non possunt, si diligenter, sua facerent: sic quippe sunt uniuersi consistentes in fide sicut multa membra uno continentur in corpore.

34. Adde quæ habet Augustinus in libro de disciplina Christiana c. 7. tomo 4. vbi inuidiam vocat vitium diabolicum, quo <sup>so</sup><sub>jo</sub> diabolus reus est, & inexpiabiliter reus. Non enim dicitur diabolo ut amneatur, adulterium commisisti, furtum fecisti, vineam alienam rapuisti, sed homini stanti lapsus inuidisti. Inuidentia diabolicum vitium est ed habet matrem suam: superbia vocatur mater inuidiae, suffoca matrem & non erit filia. Et Chrysostomus homilia 47. in c. 7. Ioannis: nihil luore, nihil inuidia grauius, per eam mors in mundum venit. propter hanc Abel interemptus est: propter hanc David cœdis periculum subiit: propter hanc alij & mulii perempti sunt iusti. Hinc Iudei Christum interficerunt.

Denique Cyprianus sermone de zelo & luore satis ante medium tomo 2. hæc habet præclara: mala cœtera habent terminum, & quodcunque delinquitur, delicti consummatione finitur . . . zelus terminum non habet, permanens iugiter malum, & sine fine peccatum, quantoque ille cui inuidetur, successu meliore profecerit, tanto inuidus in maius incendium lenoris ignibus inardescit. Hinc vultus minax, toruus aspectus, pallor in facie, in labiis tremor, stridor in dentibus, verba rabida effranata concia, manus ad cordis violentiam prompta, etiam si à gladio interim vacua, odio tamen furiata mentis armata.

## SECTIO TERTIA.

*Vtrum omni delectationi omnis tristitia sit contraria  
sitque magis fugienda tristitia , quam appre-  
tenda dilectio.*

35. Circum primam sectionis partem opinio affirmativa videtur eu-  
dens : quia constat ex numero 1. huius questionis , delecta-  
tionem & tristitiam esse contrarias , eò quod illius obiectum est bo-  
num , istius verò malum , quæ inter se contraria sunt . Ideoque sicut  
albedo & nigredo vniuersaliter opponuntur , quia sunt contrariæ  
species coloris : ita delectatio , & tristitia debent vniuersaliter inter se  
opponi , quia sunt contrariæ species passionum . De hoc tractat san-  
ctus Thomas a. 4. ex quo

36. Dicendum est omnem tristitiam opponi omni delectationi se-  
cundum genus , seu secundum formas generales , non autem semper  
secundum formas speciales . Primo modo virtus & vitium inter se  
contrariantur : secundò autem modo iustitia & iniustitia : non verò iu-  
stitia & ebrietas .

Primum igitur patet : quia delectatio secundum suum genus per-  
tinet ad prosecutionem : tristitia verò ad fugam : quæ se habent in ap-  
petitu sicut affirmatio & negatio in ratione .

Secundum etiam patet : nam quamvis tristitia & delectatio de eo-  
dem oponantur ad iauicem secundum formas speciales , seu secun-  
dum speciem , quia tunc se habent ut fuga & prosecutio de eodem  
respectu eiusdem : si tamen sint de obiectis disparatis , & non opposi-  
tis , erunt tantum disparata , & non opposita , gaudere enim de ludo ,  
& tristari de morte amici , non sunt passiones contrariæ , ut notum est:  
quia ludus & amicus sunt obiecta disparata .

37. Quod si tristitia & delectatio versentur circa objecta contraria ,  
ipse non tantum contrariæ non erunt secundum speciem , quin potius  
quandam inter se habebunt affinitatem , & conuenientiam . Nam  
tristari de malo , & gaudere de bono , sunt actus maximè affines , &  
minimè oppositi , ut ex se manifestum est .

Vnde non est eadem ratio de albedine & nigredine , quæ de delecta-  
tione & tristitia : quia albedo & nigredo non sumunt speciem ex ha-  
bitudine ad aliquod extrinsecum sicut tristitia & delectatio ex habi-  
tudine

tudine ad terminum seu objectum, sed specificantur per formas ab solutas. Quæ autem sic specificantur, si sint sub contrarijs generibus, numquam possunt habere affinitatem & conuenientiam ad invicem, licet necesse non sit ea esse contraria. Quæ verò specificantur per habitudinem ad aliud, possunt inter se habere affinitatem, & inter se non opponi.

38. Ex his colligere licet tristitiam & delectationem semper, & universaliter inter se opponi ex parte subjecti, sive ex parte effectus. Cum enim opponantur secundum genus ut dicitum est, oportet ut in subjecto, seu appetitu sit contraria dispositio respectu virtusque passionis; quia respectu delectationis se habet ut acceptans; respectu verò tristitiae ut fugiens. Vnde quælibet tristitia impedit appetitum à perfecta delectatione, ut dicitur 10. Ethic. c. 13. & quælibet delectatio habet rationem medicinæ contrà qualibet tristitiam, ex 7. Ethic. c. ultimo, nam medicinae sunt per contraria. Et hoc modo per delectationem confortatur natura animalis; per tristitiam verò molestatur: quod est opponi secundum effectus.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

39. **Q**uo ad secundum sectionis qua situm, utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda, videtur Augustinus tenere partem affirmatiæ: nam in libro octavo trium quæstionum, quæstione 36. tomo 4. expressè ait: *nemo est qui non magis dolorum fugiat, quam appetat voluptatem.* Illud autem quod conuenit omnibus, videtur esse naturale: & ita naturale est quod prius & magis fugiatur tristitia quam appetatur voluntas.

40. Dicendum tamen est primum, appetitum delectationis esse, per se loquendo, fortiorum ipsâ tristitiae fuga, ac proinde magis appetitur delectatio, quam fugiatur tristitia. Ita diuus Thomas q. 35. citata, a 6. ex quo.

Probatur primum: quia delectatio potest esse integra, & perfecta, absque via molestiae ratione: tristitia verò numquam est integra, sed tantum secundum partem: ita ut semper habeat aliquam boni rationem: ergo per se loquendo appetitus delectationis est fortior & major, quam fuga tristitiae, consequentia est clara.

Antecedens verò manifestatur ex eo quod causa delectationis est bonum conueniens: causa verò tristitiae est malum repugnans. Potest autem esse aliquod bonum absque omni dissonantia conueniens: non

verò aliquod malum totaliter & absque omni conuenientia re-  
pugnans.

41. Probatur secundò : quia bonum , quod est delectationis obie-  
ctum , per seipsum appetitur : malum autem , & d est obiectum tri-  
stitia , fugit in quantum est priuatio boni , & consequenter prop-  
pter aliud , seu per accidens : quod autem est per se , potius est illo ,  
quod est per accidens .

42. Probatur tertio à signo , quod apparet in naturalibus motibus .  
Omnis quippe motus naturalis cum propinquior sit termino conue-  
niēti naturæ corporis Mobilis , est intensior & velocior , quām in prin-  
cipio , cùm recedit à termino non conuenienti corpori moto . Hoc au-  
tem indicat , naturam magis appetere , & tendere in id , quod est sibi  
conueniens , quām fugiat id , quod est sibi repugnans : ergo à pari  
appetitus sensitius & rationalis vehementius , per se loquendo , ten-  
dit in delectationem , quām fugiat dolorem .

43. Dicendum est denique , per accidens sèpè contingere , quod  
aliquis magis tristitiam fugiat , quām delectationem appetat . Et sic  
intelligendus est Augustinus citatus numero 39. Ità sanctus Thomas  
ibidem , ostendens hoc ex triplici capite accidere . Primo ex parte  
apprehensionis , siue sensus . Cùm enim amor alicuius boni amati sit  
causa delectationis , quæ ex eius praesentia & possessione causatur ;  
itemque tristitia , quæ oritur ex absentia , siue priuatione talis boni ,  
aut coniunctione mali contrarij : tanto magis fugitur tristitia illa ,  
quantò magis sentitur amor , qui est causa illius . Magis autem senti-  
tur amor , cùm eum prodit indigentia , inquit Augustinus , hoc est ,  
quando abest bonum amatum : ex hac autem indigentia procedit tri-  
stitia delectatio verò non habet talem indigentiam , sed in bono  
praesenti quiescit : ac proinde amor talis boni tunc minùs sentitur . Ex  
quo rectè sequitur , quod tristitia ex amore causata , magis per acci-  
dens fugiatur , quām delectatio appetatur .

44. Secundò , ex parte causæ contristantis , aut dolorem inferentis ,  
quatenus repugnat bono quod magis amamus , quām illud , in quo  
delectamur . Magis enim amamus naturalem corporis consistentiam ,  
quām delectationem ciborum &c. Ideoque ab illa abstinemus timo-  
re verberum , aliorumque similium , dolorem , consistentiæ naturali  
corporis contrarium , inferentium .

Tertio denique ex parte effectus : quia tristitia non unam tantum ,  
sed omnes delectationes impedit , vt dictum est numero 38. vide q.  
6. à numero 30. ubi queritur utrum amor sic fortius odio .

45. Objicies contraria penultimam conclusionem , actio contrarij fa-  
cit ad intensionem motus : nam ex Aristotele lib. 1. Meteor. c. 12.

aqua calida citius & fortius gelatur, quām si calor frigori contrarius in illa non existeret. Cū ergo fuga tristitiae procedat ex contrarietate, & actione mali contristantis; delectationis verò appetitus non sit ex aliqua contrarietate contristantis, sed potius ex conuenientia delectantis, sequitur intensiorem & maiorem esse motum quo fugitur tristitia, quām motum, quo delectatio appetitur.

Præterea: ille motus est fortior & vehementior, quo fortiori passione resistitur: sed per fugam doloris fortiori passione resistitur, quām dum resistitur motui, quo appetitur delectatio; ergo fortior & vehementior est fuga tristitiae, & doloris, quam appetitus delectationis.

Major ex se patet. Minor verò suadetur ex eo quod vir fortis, cuius est resistere motui, quo fugitur dolor, maximè honoratur, ex primo Rhetic. c. 9. & magis quām temperans, cuius est resistere motui, quo appetitur delectatio: & consequenter est laudabilior, & virtuofior: nam virtus versatur circā difficile, ex 2. Ethic. c. 3. ergo motus illius nempe fuga tristitiae, est vehementior, quām motus temperatis quo delectatio appetitur.

46. Respondeo ad primum, quod motus proueniens ab extrinseco intenditur ex actione contrarij, non verò qui ab interno principio procedit, vt dictum est numero 42. quia motus naturalis fortior est dum sit propinquior termino conuenienti, quām dum recedit à disconuenienti. Motus verò qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate, ita vt sit fortior in principio ex parte actiui, eò quod vnumquodque contrarium & seipsum imprimere, & opposito contrarianti resistere nititur. Vnde motus violentus est intensus in principio, tum fit sub finem remissior. Cū ergo motus appetitus sit ab intrinseco, oportet vt magis appetatur delectatio, quām fugiatur tristitia. Quia tamen motus sensus est ab extrinseco, quia res imprimitur in sensus, ideo quod est magis contrarium, magis sentitur: & ita fit quatenus sensus requiritur ad delectationem & tristitiam, magis fugiatur per accidens tristitia, quām appetatur delectatio.

47. Ad secundum dicendum est fortem maximè laudari, & honoriari, non quia resistit cuicunque dolori, & tristitiae, sed quia non vincitur à dolore & tristitia, quæ contingit in periculis mortis: & de illa verum est quod magis fugiatur, quām appetatur delectatio ciborum, & aliorum, circā quæ temperantia versatur, eo quod vita magis amatur, quām delectatio ciborum, & similium. Sed temperans mangis laudatur ex hoc quod se abstinet à delectationibus tactus, quām ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ex 3. Ethic. c. 14. ideoque fortius tendit appetitus ad tales delectationes, quām refugit contrarias tristitias.

## SECTIO QVARTA.

*De causis tristitiae..*

48. **Q**uatuor assignantur causæ tristitiae à sancto Thoma q. 36. vi. delicet bonum amissum vel malum coniunctum ; concupiscentia ; appetitus vnitatis , & potestas , cui resisti non potest : quas hic breuiter explicabimus.

Prima itaque causa tristitiae est malum coniunctum , vel bonum amissum , sed magis propriè malum coniunctum . Quod intelligi potest ex motibus rerum naturalium , *verbi gratiâ* , ex motu , quo lapis deorsum fertur. In eo enim duo spectantur , scilicet terminus à quo , ratione cuius ille motus vocatur recessus : & terminus , ad quem , ratione cuius dicitur accessus. Primus , hoc est , recessus , respicit per se id quod est contrarium , scilicet locum superiorem : accessus verò per se respicit id quod conueniens est naturæ , nimurum locum inferiorem . Si tamen habeatur ratio causæ huiusmodi motus , nempe grauitatis , ipsa grauitas priùs , & principaliùs inclinat ad locum inferiorem , & ad aecessum potius quàm ad recessum à loco superiori , à quo discedit ut deorsum tendat.

49. Pati igitur ratione in appetitu delectatio se habet per modum accessus , & prosecutionis : tristitia verò per modum recessus , & fugæ : & ideò delectatio priùs & principaliùs respicit id quod est conueniens naturæ , scilicet bonum coniunctum : tristitia verò id quod est contrarium , scilicet malum coniunctum . Et ideò malum coniunctum ut objectum est , magis propriè est causa tristitiae , quàm bonum amissum . Si tamen respiciamus ad inclinationem appetitus , seu ad amorem , qui est causa tristitiae , & delectationis , sicut & aliarum passionum , ipse principaliùs respicit bonum quàm malum . Tristitia ergo per se primò causatur à malo coniuncto : à bono autem amisso per se secundò ex parte obiecti .

50. Dices : bonum amissum , & malum coniunctum idem sunt secundùm tem . Nam malum coniunctum in ratione mali , nihil aliud est , quàm priuatio boni amissi : & ideò nulla est inter illa differentia , ob quam malum coniunctum habeat rationem contrarij potius quàm bonum amissum , & ob quam tristitia respiciat bonum amissum sub ratione mali coniuncti potius quàm sub ratione boni amissi . Vnde fit ut prædicta distinctio nullius videatur esse momenti , & quod idem sit tristari de bono amisso , & de malo habito ,

## QVÆSTIO IX.

51. Respondeo, illa, quæ in rerum natura sunt non ens, apprehendi à ratione, ab eaque accipi ut entia: vnde negationes & priuationes dicuntur entia rationis: & Philosophus 5. Ethic. c. 1. ait quod carere malo habet rationem boni: & apud Apostolum 1. Cor. 7. bonum est homini mulierem non tangere, & malum mortis & priuativæ possunt apprehendendi sub ratione entis & boni, putâ sub ratione Diuini sacrificij, &c Ex quo sequitur, quod ab eadem ratione possint diuersimodè apprehendendi, & ab invicem distingui.

Igitur, quamvis ratio boni amissi, & ratio mali, secundum rem consistant in priuatione boni: tamen in ratione differunt in hoc quod ratio boni amissi consistit in priuatione: ratio vero mali consistit in positione, ut recte aduertit Caietanus: quia amissio boni apprehenditur ut priuatio conuenientis, malum vero coniunctum appetit ut induit rationem disconuenientis, quod est habere rationem entis contrarij bono amissi, quod habet rationem conuenientis.

52. Ita ergo fit, ut priuatio boni, apprehensa ut priuatio, moueat appetitum ut priuatio conuenientis: apprehensa vero ut malum, moueat eundem appetitum ut disconueniens, & consequenter ut ens contrarium. Vnde priuatio boni non causat tristitiam, nisi ut induit rationem mali, quia non nisi ut induit rationem disconuenientis: ac proinde malum coniunctum causat per se primò tristitiam; bonum autem amissum, per se secundò, ut dictum est. Et in hoc sensu loquitur Augustinus in libro de octo quæstionibus Dulcitij, q. 1. in medio, tomo 4. dum ait dolorem esse de amissione bonorum temporalium: vnde inferri potest quemlibet dolorem ex amissione alicuius boni contingere! verum enim est quod sic contingat, sed tantum per se secundò, & non per se primo: vel si per se primo, amissio boni tunc apprehenditur sub ratione mali, sicut amissio mali sub ratione boni.

53. Secunda doloris causa est concupiscentia, seu desiderium. Nam vt iam animaduersum est, duæ sunt causæ motus appetitus; altera per modum objecti seu finis prosequendi; altera per modum principii talis actus. Sicut in descensu lapidis causa ut finis motus eius est locus inferior: causa vero per modum principij, vnde est motus, est inclinatio lapidis, seu grauitatis deorum.

Itaque cum in appetitu motus principium sit eius naturalis inclinatio; & ipse prius inclinetur ad bonum, & ex consequenti ad fugendum malum: ideo motus appetitiui principium primum est amor, qui est prima ad bonum prosequendum inclinatio: secundum vero principium est odium, quod est prima inclinatio appetitus ad fugendum malum: ita ut inclinatio appetitus ad bonum consequendum sit causa inclinationis eiusdem ad malum fugiendum. Hæc enim sibi

Subordinantur, licet motus sint ad contraria.

Quapropter cum concupiscentia versetur circa bonum, si bonum illud impediatur, aut retardetur causabitur ex consequenti tristitia: quia quod est contrarium motui appetitus, est contristans. Vnde motus appetitus respicientis bonum ponuntur causa motuum eiusdem, qui respiciunt malum. Neque obstat, quod concupiscentia sit de futuro, & tristitia de praesenti; nam bonum futurum, in quantum speratur, est quodammodo praesens. Vel dici potest, impedimentum ipsum consequendi bonum esse presens, & ita causare dolorem.

54. Tertia causa doloris est appetitus unitatis, non alia ratione quam amor, vel concupiscentia. Nam bonum unius usque rei in quadam unitate consistit, quatenus res quaelibet in se habet unita illa ex quibus eius perfectio coalescit: & consequenter sicut amor vel appetitus boni est causa tristitiae, ut explicatum est, sic erit & appetitus unitatis, non cuiuslibet, sed eius quae ad perfectionem naturae pertinet, seu a qua dependet perfectum esse naturae. Sunt enim aliqua ad unitatem pertinentia, puta repletionem ciborum, quae nauseam pariunt, ut dicitur proverb. 27. anima saturata calcabit fauum & anima esurisens etiam amarum pro dulci sanet. Vnde haec potius repugnant perfecto esse rei, quam illud constituant.

Hæc porro causa expressè assignatur à diuo Augustino in 3. de libero arbitrio c. 23. tom. I. his verbis: *dolor autem quem bestia sentiunt animalium etiam bestialium vim quādam in suo genere mirabilem laudabilemque commendat. Hoc ipso enim satis apparet in regendis, animan disque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus, divisionis vel corruptionis impatientis?*

55. Quarta causa est maior potestas, cui non potest resisti, quatenus, scilicet est causa coniunctionis mali, quod per se tristitiam causat tanquam obiectum. Cum enim sit contra inclinationem appetitus ut malo inhæreat, consequenter quod talem inhesionem, & coniunctionem causabit, erit causa tristitiae: & ideo erit potestas fortior vincens inclinationem appetitus, non tamen animo tollens, vel mutans, alioquin non sequetur tristitia, sicut non sequitur motus deorsum sublatâ à lapide gravitate illius, nec ei motus sursum tunc violentis est.

Hanc causam tradit Augustinus relatus supra numero 9. in libro de natura boni c. 20. in *animo*, inquit, *dolorem facit voluntas resistens*

potestati maiori: in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiæ. Vnde quamvis multis doloribus corpus afficiatur contrà appetitum sensituum si voluntas eos non auergetur, nec contra reluctetur quin potius ut materiam meriti, & gloriae eos libenter amplexetur, ut contingebat in sanctis martyribus, tunc non tristitiam sed lætitiam potius efficiunt: & licet sint afflictio corporis, exultatio tamen cordis, existunt ut inter alios martyres significabat sancta Dorothea, mediis in tormentis dicens, *nunquam in tota vita mea letata sum sicut hodie.* Et sancta Agatha latissimè ibat ad carcerem, & quasi ad ebulas invictata agonem suum Domino precibus commendabat.

56. Aliæ afferuntur causæ tristitiae, videlicet temperamentum & complexio corporis. Vnde qui humore melancholico abundant, ad tristitiam sunt procliviores: & quæ illum humorem augent, ut studia, vigilæ, ærumnæ, ipsaque tristitia sunt causæ tristitiae. Sicut etiam memoria perpetrati mali, ut patet in pœnitentia male actæ yitæ: sicut econtrario conscientia rectè facti delectationem parit.

57. Et quoniam hic deuenimus, *pœnitentia* nomen suggestit nobis christianis germanam tristitiae causam, peccata scilicet in Deum nostrum commissa. Nam si malum coniunctum & bonum amissum sunt prima causa tristitiae, ut diximus numero 48. Nonne ex peccatis tunquam ex prima radice oriuntur mala omnia temporalia, imò & eterna, nisi per pœnitentiam remittantur. Numquid peccatum priuat nos amicitiâ Dei; constituit filios diaboli? excludit paradisi delitiis; adducit inferni doloribus; spoliat bonis omnibus spiritualibus, omnibus spiritus sancti donis? Numquid nos seruos efficit miserrimâ seruitute sui ipsius, omnes animi vires eneruans, & quasi compedes injiciens voluntati, liberòque arbitrio, ut æternæ salutis vacare nec valeamus, nec velimus.

Adde quod nisi penitus indurato corde simus, & quasi à Deo omnino deserti, non potest maior à nobis sentiri tribulatio, quam conscientiæ remorsus. Hoc egregiè exprefit Augustinus in psalmum 4. aliquantò post principium, his verbis: *inter omnes tribulationes humane animæ nulla est maior tribulatio quam conscientia delictorum.* Namque si ibi vulnus non sit, sanumque sit intus hominis quod conscientia vocatur, ubicumqñ alibi passus fuerit tribulationes, illuc confugiet, & ibi inueniet Deum. Si autem ibi requies non est propter abundantiam iniquitatis, quoniam & ibi Deus non est, quid facturus est homo? quo confugiet cum cœperit pati tribulationes? fugiet ab agro ad ciuitatem, à publico ad domum, à domo in cubiculum, & sequitur tribulatio. Acu-

bilo iam non habet quo fugiat nisi interius ad cubile suum. Porro seibi tumultus est si sumus iniquitatis, si flamma felicis, erue hostem suum inuenit quo confugerat, se ipsum. Sed a seipso sunt tribulationes quae inserviunt hominem nimis acerbiores enim non sunt, &c. Et Bernardus de vita solitaria circa medium; malus homo numquam tute secum habitat quia cum malo homine habitat & nemo molestior est quam ipse sibi.

58. Nulla igitur nobis infelix doloris causa, nulla rationabilior tristitia materia, quam peccata commissa. Vt enim ait Gregorius libro 6. in 1. Regum, capite 2. multum à principio, peccata qua per pénitentiam adhuc non sunt deleta. At huc vivunt ad pénam: eis si iam peccare deserimus nisi commissa plangamus, commissorum obligatione reminemur.

Quamvis ergo à peccando desierimus, à præteritis tamen peccatis plangendis cessare non debemus, sed ex intimo cordis afflitu dicere cum propheta psalmo 37. quoniam ego in flagellis a paratus sum, & dolor meus in conspectu meo semper, quoniam iniquitatem meam annuncias, & cogitabo pro peccato meo. Vel cum sancto Iob. c. 3. 24. antequam comedam suspiro, & tanquam inundantes aqua sic rugitus meus. Vbi Gregorius lib. 5. c. 7. Electi dum mentis sua oculis divina iudicia apponunt: dum de occulta super se sententiâ irrepitant: dum se ad Deum peruenire posse confidunt, sed tamen ne non perueniant, metuunt; dum præteriorum suorum recolunt quæ deflent: dum quæ sibi adhuc futura sunt, quia nesciunt, pertimescent, quasi quedam in eis aquarum more volumina colliguntur, quæ in mœroris rugitus quasi in subiecta lictora defluunt.

59. Quod si nobis propter remissa etiam peccata metuere debemus. Ecclesiastici 5. versu 5. de propiciato peccato noli esse sine metu; quanto magis propter illa, de quocum remissione non constat? rectè ergo dicitur pénitentia tristitia de præterito, & anxietas de futuro: tunc quia & præterita semper plangere conuenit, & plangenda iterum non commitere; cum quia incertum est, utrum pénitentia delendis præteritis sufficiat.

In hoc fluctuabat, & angebatur animus regis Niniue Ionæ 3. 8. Imperando sic populo suo: operiantur fassis homines, & clament ad Dominum, & conuertatur vir à via sua mala, & ab iniquitate, quæ est in manibus eorum: quis scit si conuertatur, & ignorat Deus, & reveratur à furore ira sua, & non peribimus? Suprà quæ Hieronimus sub finem capituli sic ait: ideo ambiguum ponitur & incertum, ut

dum

dum homines dubii sunt de salute, fortius agant pænitentiam, & magis ad misericordiam prouocent Deum.

60. Eodem modo loquitur ad similia verba Ioeлиs c. 2. versu 12. &c 13. sic inquiens : quia supra dixerat benignus & misericors, patiens, & multus in misericordia, & praestabilis suis pænitentis super malitiis: ne forsitan magnitudo clementia nos faceret negligentes, ex persona prophetæ iurgit & dicit ; quis scit si conuertatur, & ignoscatur, & relin quat post se benedictionem ? Ego autem, inquit, Hortor quod meum e- ad pænitentiam, & Deum ineffabiliter noui esse clementem... sed qui sit profundum disuictiarum & sapientia & scientia Dei nosse non possumus a sententiam tempero, & opio potius quam pres mo dicens: quis scit si con- uertatur & ignoscatur.

His igitur salutaribus moniti documentis , tactique dolore cordis intrinsecus ploremus semper coram Domino , eique dicamus cum Ezechia , Rege Iuda , Isaiae 38. recogitabo ribi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ. Et cum Psalmista psal. 118. 136. Exitus aquarum deduxerunt, vel potius deducent, oculi mei quia non custo- dierunt legem tuam.

## SECTIO QUINTA.

## De effectibus Tristitiae.

61. PRIMUS & generalis effectus tristitiae est nocumentum , seu de- trimentum sanitatis, iuxta illud Prouebiorum 17. 22. animus gaudens & aratrem floridam facit spiritus tristis exsiccat ossa , & c. 25. 21. sicut tinea vestimento , & vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi. Et Ecclesiastici 38. 19. a tristitia festinat mors , & c. 30. 25. tristitiam longe repelle à te : multos enim occidit tristitia , & non est utilitas in illa.

Ratio est, quia tristitia impedit moderatam cordis dilatationem, quam delectatio efficere solet : unde sanguis & spiritus vitales non recte dispensantur : sed corporis humores perturbantur, eique torpor ac lemnities inurit, unde corruptitur sanitas.

Hic autem effectus magis conuenit tristitiae , quam aliis passionibus; quia, vt recte docet sanctus Thomas q. 37. a 4. illæ passiones, quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non

repugnant humanæ vitæ quantum ad speciem motus eius, sed solummodo quantum ad mensuram, & quantitatem illius. Nam vita humana consistit in motione quadam à corde in cœtera membra diffusa: & ideo passiones, quæ important motiones appetitus, non repugnant vitæ, nisi in quantum excedunt debitam mensuram & quantitatatem motionis, in qua vita consistit. At verò passiones quæ important motum appetitus cum fuga, & retractione quadam, repugnant motioni vitali, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, impediendo eius processum, sicut facit timor & desperatio, sed præ cœteris tristitia, quæ aggrauat animum ex malo præsenti, cuius impressio fortior est, quam mali futuri.

62. Dices: ex Aristotele 7. Ethic. c. 3. vel 5. ira & concupiscentia quibusdam insanias faciunt. Hoc autem videtur maximum nocentium, cum tollat excellentissimum hominis bonum, scilicet rationem: tristitia ergo non præ cœteris passionibus nocet.

Deinde: desperatio est causa tristitiae, ut in superioribus tactum est, ergo magis, vel saltem aquæ nocet ac sius effectus.

63. Respondeo ad primum, quod ipsa etiam tristitia aliquando rationem aufert. Nam aliqui propter dolorem, seu præ tristitia tantam in melancholiam merguntur, ut in maniam, yesaniam, vel hebetudinem incident.

Dico insuper, vsum rationis ex leuiori causa impediri, quam vita corruptatur, ut experientia patet in multis morbis, qui vitam non admunt, licet vsum rationis intercipiant. Denique timor & ira multum quidem nocent, sed hoc prouenit ex permixtione tristitiae propertr priuationem eius, quod concupiscitur.

Ad secundum patet ex proximè dictis; desperationem scilicet nocere corpori, sed non per se, verum ex permixtione tristitiae, quæ nascitur ex absentia, seu ex impossibilitate obtinendi illud, quod cupitur. Et illa tristitia non tam causatur à desperatione, quam ex desperatione, quia directa eius causa est priuatio boni, quæ certa per desperationem præsumitur.

64. Cœterum, ut adhuc persuasum sit quantum noceat tristitia; juuat præclara verba sancti Chrysostomi hic inserere, quæ epist. mihi vnica ad Olympiam feminam illustrem satis post principium, tomo 5. sic prosequitur: tristitia animalium crudele tormentum est, dolor quidam inexplicabilis, & iudicium omni iudicio vindictaque deterius: nam & vermis est similis venenatio, non solummodo carnem, sed & animam ipsam perimens; & tinea non solum ad ossa, sed ad corda pertingens: & perpetuus quidam carnifex, non animam dilanians, sed vires anima consumens: & ingis nox ac tenebra profunda, & tempestas & turbo, & fe-

bris non apparens, omni igne validius incendens, & pugna requiem non habens. & langor plurimos videntium obscurans. Nam & sol & huius perspicui aëris natura impedimento videtur esse taliter affectis, & in ipso meridie profundissimam noctem videatur imitari. Vnde & admirabilis propheta ( amos 8. ) dum significaret ista, dicebat, occidit illis sol meridie, non tamquam sidere dissipato, neque tamquam si huius cursus esset incisus, sed quod in mœroribus anima constituta, etiam diei lucem noctem putaret: non enim noctis tenebra tales sunt, qualis nox mœroris existit, non quidem veniens ex lege naturæ, sed ex cogitationum obscuritate collecta: formidabilis quadam & involeranda subsistens, crux circumferens, faciemque omni tyranno crudeliorem pra se ferens, &c.

65. Hæc tamen non debent intelligi de quauis tristitia, quia omnis mala non est, sed ea solum de qua loquitur Apostolus 2. Cor. 7. tristitia sæculi mortem operatur, hoc est quæ nascitur ex cupiditate temporalium, & quæ immoderatior esse solet. Tristitia vero quæ est secundum Deum, bona est, de qua ibidem ait: *qua secundum Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Primum ergo, quæ propter peccata suscipitur, bona est. Secundum, quæ prouenit ex dilatione fruitionis diuinæ, de qua Psalmista Psalmo 119 *heu mihi quia incolatus meus prolongatus est!* Tertium quæ procedit ex paruo in virtute progressu. Ita rectè docet Cassianus lib. 9. de institutione cœnobiorum c. 12. his verbis: *propter illam, quæ vel pro salutari pœnitentia, vel pro studio perfectionis, vel pro desiderio suscipitur futurorum, omnis tristitia tamquam sæculi, & qua mortem inferat, aequaliter repellenda est, ac sicut fornicationis spiritus vel philtargyria, de nostris corporibus penitus extrudenda.*

66. Secundus effectus, qui ex primo deriuatur, est debilitatio operationis. Ut enim delectatio operationem perficit, sicut supra dictum est: ita contraria tristitia operationem debilitat. Numquid enim tam bene facimus quod cum tristitia facimus, quam quod cum delectatione pœstamus: quando videlicet tristitia est de eo quod facimus & facere nollemus. Nam si operatio comparetur ad tristitiam tamquam ad suum principium & causam, tunc operatio ex tristitia potius perficietur: nam quanto magis de re aliqua tristamur, tanto, magis conamur tristitiam illam repellere, modò spes eam expellendi remaneat.

67. Tertius effectus est somnus iuxta illud Psalmi 18. *dormitauit anima mea præ radio quod & de corpore potest etiam intelligi.* Retractis enim ad cor spiritibus, qui in delectatione diffunduntur, cerebrum infrigidatur; & ita sensibus internis inducit operationum cessatio, & somnus. Vnde huiusmodi effectus sequitur torporem

illum & segnitiem corporis atque animi; quem malum aggrauat; quatenus motum voluntatis, præclusa spe, impedit ne fruatur eo, quod vult; aut si omnino non impedit, multum retardat fruitionem boni optati.

Et hæc aggrauatio est quartus tristitiae effectus, de quo sufficienter actum est iuxta numero 26. & 27. Est autem appellatio metaphorica sumpta ab his qui aliquo pondere deprimuntur, & à proprio motu impediuntur; sic enim dicitur & animus aggrauari, & absorberi per tristitiam, quod cauendum monet Apostolus 2. Cor. 2. 7. ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est.

68. Alius tristitiae effectus est fletus, siue lacrymæ, quæ nobis à natura datæ sunt, ut aliis miseriam nostram indicent, excitentque commiserationis affectum, quo nobis subueniant, & nostra miseria opitulentur. Nam ut habetur lib. 3. de Ponto elegia 1.

*Interdum Lacryma pondera vocis habent.*

Tantò autem communior est eff. Etus iste tristitiae, quantò frequentera sunt mala, quæ tristitiam causare solent, hoc est, horis singulis si sanè ea penetrarent homines sicut Heraclitus, qui teste Laertio lib. 5. c. 2. ad omnem hominum occursum fleuisse dicitur, eò quod nihil sani esset in vita, nihil in homine non caducum, fluxum, & fallax, sed maximè si mores spectemus, & innumera peccata, quibus quotidie astringimur; & miserrimè grauamur: sed de hoc vide suprà, numero 57. & seq.

69. Quid si tristitiam spectemus, prout rationem misericordiarum fortitur, & alienas spectat miserias, egregium adhuc effectum illi assignare licebit, dolere nimirum de alienis peccatis, & proximorum subuenire incommodis. De hoc ità loquitur Augustinus ad Sebastianum, epistola 145. sub initium, tomo 2. sensi in epistola tua quod diedium te detinuerit à peccatoribus relinquentibus legem Dei.. pia est ista tristitia, & si dici potest, beata miseria, virtus alienis tribulari, non implicari; moerere non hærevere; dolore conrabi, non amore attrabi. Et libro 9. de ciuitate Dei, c. 5. quid est misericordia, nisi aliena miseria quedam in nostro corde compassio, quâ utique si possimus, subuenire compellimur? Seruit autem motus iste rationi, quando ita prabetur misericordia, ut infititia conseruetur, siue cum indigeni tribuitur, siue cum ignoscitur penitenti.

70. Innumeris autem sunt veræ misericordiarum effectus, innumera opera, tum spiritualia, tum corporalia, quæ in particulari recense, si nequeunt: quedam videre licet in sermone 44. ad fratres in eremo, qui habetur in appendice tomi decimi sancti Augustini, ubi sic circā

principium habetur : qui esurientem pane verbi reficit qui sifientem potum sapientia refrigerat , qui errantem in domum patris renovat , qui innocentem protegit , qui infirmum fids & potentia instruit . qui in tribulacione oppresso consolando , vel compatiendo subuenit , hic verus pius est . verus misericors est , verius amicus Dei est .. ò misericordia salutis praesidium , fidei ornamentum , propiciatio peccatorum : tu iustos probas , tu sanctos reboras , malos ad bonum perducis , & qui sine te cunctis bonis abundare videtur vel castitate appareat decoratus , omnino dicere non defitat , seruus innutiles sum.

71. Praeterea etiam sunt quæ habet sanctus Leo sermone 4. de collectis circa medium , misereantur pauperum qui sibi volunt parcere Christum . Faciles sint in alimenta misericorum qui cupiunt ad societatem peruenire felicium . Non sit vilis homini homo , nec in quoquam despiciatur illa natura , quam rerum conditor suam fecit . Cui enim laborantium licet negare , quod Christus sibi proficitur impendi : innatur seruus , & gratiam refert Dominus . Cibus egeni regni cœlestis est pretium , & largitor temporalium , hæres efficit aeternorum . Vnde autem exigua ista impendia , tanta estimari taxatione meruerunt ? nisi quia pondera operum , charitatis lance pensantur , & cum amatur ab homine quod Deus diligit , merito in eius ascenditur regnum in cuius transfutur affectum .

Et sermone secundo de Ascensione Domini , in fine : nihil est validius contraria diaboli dolos quam benignitas misericordia , & largitas charitatis , per quam omne peccatum aut declinatur , aut vincitur . Sed huius virtutis sublimitas non prius apprehenditur quam illud quod ei aduersarium est , subruatur , &c.

## SECTIO SEXTA.

## De tristitia remediis.

72. Primum tristitiae remedium est delectatio . Nam ex Aristotle 7. Ethic. c. ultimo , & libro decimo , c. 5. delectatio contraria , & quavis etiam modo sit vehemens , pellit dolorem . Verbi gratia delectatio cibi pellit dolorem famis , & si fortis sit , poterit alium expellere , quia omnibus tristitiis contrariatur secundum genus , licet non secundum speciem , ut diximus supra , à numero 36. Vnde sicut quilibet quies corporis mitigat quamcunque fatigationem ex quamcunque causa innaturali prouenientem ; ita quilibet delectatio , que

est quies aliqua appetitus in bono conuenienti, mitigat, & remedium quoddam affert cuicunque tristitiae ex quo cunque procedat, quia: ut dictum est, omnis delectatio contrariatur omni tristitia secundum genus: & ideo ex parte dispositionis subjecti quemvis tristitia mitigari potest per quamvis delectationem.

73. Optimum igitur erit, res aliquas honestas, & delectabiles sibi proponere, praesertim celestis Paradisi delitias, mentemque in Deum ipsum erigere, fundendo preces, ut monet sanctus Iacobus Apostolus in fine sua epistolæ: *tristitius aliquis vestrum, oret.* Et diuus Basiliscus: *hilarem animi statum hymnorum solatia largiuntur.* Quo etiam remedio vtebatur Psalmista, ut ipse testatur Psalmus 76. versu 3 renuit consolari anima mea, memor fui Dei, & delectatus sum. Hoc modo Tyburtius martyr cum nudatis plantis super ardentes incederet carbones, dicebat videri sibi flores rosasque calcare in nomine Iesu Christi.

Idem Augustinus initio sermonis 37. de verbis Domini hortatur nos ut non gaudeamus in seculo sed in Domino: *gaudere nos, inquit, Apostolus præcipit, sed in Domino, non in seculo.* Sicut non potest homo duobus Dominis seruire, sic nemo potest gaudere & in seculo & in Domino: multum inter se haec duo gaudia differunt, suntque omnino contraria. Quando gaudetur in seculo, non gaudetur in Domino: quando gaudetur in Domino, non gaudetur in seculo. Vincat gaudium in Domino donec finiatur gaudium in seculo. Gaudium in Domino semper augeatur; gaudium in seculo semper minuatur, donec finiatur.

74. Secundum remedium & omnium optimum est, sedulò vacare virtuti, fugere vitia, & animam à peccatis immunem seruare: nulla enim sincerior delectatio, nulla major voluptas excogitari potest, nihilque omni tristitiae magis contrarium assumi. Hoc ex pressè docet Deus ipse Ecclesiastici 30. versu 23. iucunditas cordis hac est vita hominis & thesaurus sine defectione sanctitatis: & exultatio viri est longior gaudias. Miserere anima tue, placens Deo. De eodem prædixerat versu 16. non oblectamentum super cordis gaudium. Et Proverbiorum 15. 15. secura mens quasi inge coniuicium.

Vnde sanctus Bernardus c. 45 de interiori domo sic ait: nulla pena grauior est prava conscientia; mala conscientia propriis agitur stimulis. Si publica fama te non damnat, propria conscientia te condemnat, quoniam nemo potest scipsum fugere. Vis numquam esse tristis? bene vivit. Bona vita semper gaudium habet. conscientia rei semper in pena est.

Idem clamat Augustinus in Psalmum 96. (atis ante finem sic dicens: *esta regulus corde, & semper est tibi de illo (domino) iucunditas;* non enim iucunditas qua est secundum seculum, vera iucunditas est. Audi-

Prophetam Esaiam ( 57. ) non est gaudere impiis , dicit Dominus , Gaudere quod vocant impiis , non est gaudere . . . viisque videbat Esaias homines in potatione , in luxuria , in theatris , & in spectaculis , toto mun- dum luxuriari variis nugis : & tamen clamabat non est gaudere impiis , dicit Dominus .

75. Hoc non ignorauit etiam Seneca , verum gaudium ubique vir-  
tuti assignans , ubique bonæ conscientiæ : veri boni auiditas tutæ est ,  
inquit epistola 23. quid sit istud interrogas , aut unde subeat ? dicam : ex  
bona conscientia , ex honestis consiliis , ex rectis actionibus , ex contemptu  
fortuitorum . ex placido vita & continuo tenore unam prementis viam . Et  
epistola 27. sola virtus praefat gaudium perpetuum , securum : etiam si  
quid obstat , nubium modo interuenit , que infrà feruntur , nec umquam  
diem vincunt . Libro 2. de ira , initio capituli sexti : gaudere , latarique  
proprium & naturale virtutis est .

Præclara etiam habet in rem eamdem epistola 71. vbi paululum à  
principio sic inquit : si virtutem ad amaueris ( amare enim parum est )  
quidquid illa contigerit , id tibi , qualecunque aliis videbitur , fanustum fœ-  
lix que erit : & torqueri , si modo iacereris ipso torquentे securior : & agro-  
rare , si non maledixeris fortune , si non cesseris morbo : orania denique  
qua cœteris videntur mala , & mansuetum , & in bonum abibunt , si su-  
per illa eminueris . Hoc liqueat , nihil esse bonum nisi honestum : & omnia  
incommoda suo iure bona vocabuntur , qua modo virtus honestaueri

76. Et epistola 66. ante medium : respondeo , plurimum interesse inter  
gaudium & dolorem . Si queratur electio , alterum petam , alterum vitabo :  
illud secundum naturam est , hoc contraria . Quamdiu sic estimantur , magno  
inter se dissident spatio : cum vero ad virtutem ventum est , virtus par  
est , & qua per lata procedit , & qua per tristia . Nullum habent mo-  
mentum vexatio , & dolor & quidquid aliud incommodi est , virtute enim  
obruitur . Quemadmodum minora lumina claritas solis obscurat , sic  
dolores , molestias , iniurias virtus magnitudine suâ elidit , atque opprimit ,  
& quoconque affulgit , ibi quidquid sine illa appetit , extinguitur : nec  
magis ullam portionem habent incommoda cum in virtutem inciderint ,  
quam in mari nimbus , &c.

77. Tertium remedium est , bona perpendere , quæ nobis ex huius  
vitæ incommodis , & aduersis obueniunt , si æquo animo tolerentur .  
Nam , ut inquit Augustinus lib. 1. de ciuitate Dei , c. 29. cum me  
( Deus ) adversis rebus exagitat , aut merita examinat , aut peccata  
castigat , mercedemque mihi aeternam pro toleratis piè malis temporalibus  
seruat . In quibus breuiter indicantur tria bonorum genera , ex præ-  
dictis malis patienter toleratis emergentia , quæ omnem fermè tristi-  
tiam ex corde valent expellere , scilicet peccatorum purgatio , exerci-

tium virtutis meū magno meritorum augmento , & fututorum spes atque fiducia p̄m iorum .

In primis enim q̄ quisquis peccata sua attentè perpenderit , seque per ea eternis inferni suū p̄pliciis astrictum animaduertet , facile intelliget , leuiora iis esse flagella , quæ patitur , dicetque lubens ex sexto capite Iob : si appenderentur peccata mea , quibus iram merui , & calamitas , quam patior , in statera , quasi arena maris hac grauiora apparetur . Vnde non poterit non æquo animo , imò hilari lætioque omnes huius s̄eculi æcumnas amplecti , & cùm gratiarum actione Deo dicere quod Augustinus : hic ure , hic seca , modo in aeternum parcas .

78. Verū hæc non eodem successu omnibus eueniunt : quia , vt re-  
cte ait Augustinus 1. de ciuitate Dei c. 8 sub eodem tormento non est idem virtus & vitium : nam sicut sub uno igne aurum rutilat , palea fumat : & sub eadem tribula stipula comminuntur , frumenta purgantur ; nec ideo cum oleo amurca confunditur quia eodem preli pondere expri-  
mitur : ità una eademque vis erruens bonos probat purificat , eliquat ; ma-  
los damnat vastat , exterminat .

Vt igitur nobis profint quæ in hoc mundo propter peccata , pati-  
mur , morbi paupertas , dolores , calumniæ , persecutioes , oportet  
ante omnia Deo per verum animi dolorem reconciliari : tunc enim  
experiemur ipsum nobiscum esse in tribulatione & fas erit tunc illi  
dicere cum psalmista , Psalmo 93. 19. secundum multitudinem dolorum  
meorum in corde meo consolationes tua latificauerunt animam meam .

79. Quò ad secundum vero bonum , dum scilicet merita exami-  
nantur , & iusti , tamquam aurum in fornace , igne tribulationis pro-  
bantur , tunc verum esse intelligimus quod apostolus afferit 2. Cor.  
1. 5. sicut abundant passiones Christi in nobis : ità & per Christum abun-  
dat consolatio nostra . Et capite 7. 4. repletus sum consolacione , supera-  
bundo gaudio in omni tribulazione nostra . Sic enim firma datur nobis  
fiducia regnandi cum Christo iuxta illud 2. Timothæi 2. 12. si suffi-  
ximus , & conregnabimus . Sic manifesta erga nos amoris diuini indicia  
præbentur juxta illud Tobie 12. 13. quia acceptus eras Deo , neceſſe  
fuit ut tentatio probaret te : & consequenter omnes animi dolores ,  
omnes angustiæ , & tribulationes acceptabiles , & suauissimæ propter  
Deum efficiuntur . Sic merita in immensum cumulantur ; sic præflau-  
tissimas virtutes , animi scilicet magnitudinem , & generosam pa-  
tientiam exercere datur , quæ sine aduersis casibus constare non  
possunt .

De hoc præclara sunt quæ habet Cyprianus in libro ad Demetria-  
num Affice proconsulem . satis à medio : apud vos , inquit , impati-  
entia clamosa semper , & querula est , apud nos fortis , & religiosa patien-  
tia ,

ria, quieta semper, & semper in Deum gratiæ ejus : nec quidquam istuc latum aut prosperum sibi vindicat, sed misericordia lenis, & conira omnes fluctuantis mundi turbines stabilitis, diuina pollicitationis tempus expectat ... viget apud nos spei robur, & firmitas fidei, & inter ipsas seculi labentis ruinas exorta mens est, & immobilia virtus & numquam non leta patientia, & de Deo suo semper anima secura.

80. Neque hoc ignorarunt antiqui Philosophi, multa scilicet animi bona, multos virtutis fructus ex aduersis fortunæ casibus oriri. Praelatè Seneca multis in locis hac de re disserit. In libro de prouidentia capite 4. sic ait : miserum te iudico, qui a numquam fuisti miser : transisti sine aduersario vitam. Nemo sciet quid poteris, ne in quidem ipse ... Auida est periculi virius, & quo tendat, non quid passura sit, cogitat: quoniam & quod passura est, gloria pars est. Militares viri gloriantur vulneribus, lati fluentem meliori casu sanguinem ostentant : idem licet fecerint qui integræ renuerintur ex acie magis spectant qui saucius reddit. Ipsis, inquam. Deus consalit quos esse quam honestissimos cupit, quoties illis materiam præbet aliquid animose fortuerque faciendi : aa quam rem opus est aliqua rerum difficultate.

Gubernatrix in tempestate, in acie militem intelligas. Vnde possum scire quantum aduersus paupertatem tibi animi sit, si dimitis diffusis? unde possum scire quantum aduersus ignominiam & infamiam odiumque populare constantia habeas. si inter plausus senescis? si te inexpugnabilis & inclinatione quadam mentium pronus fauor sequitur? vnde scio quammodo animo latus sis orbita est, si quoscunque sustulisti vides? . nolite, obsecro vos, expauescere ista, qua dies immortales velut stimulos aduentum animis calamitas viri nisi occasio est. Illos merito quis dixerit miseris qui nimia felicitate torpescunt, quos velut in mari lento tranquillitas mors detinet.

81. Eo tem refertur quod dicit sub finem epistola 67. hoc loco mihi Demetrius noster occurrit qui vitam securam, & sine ullis fortuna incursumbus mare mortuum vocat. Nihil habere ad quod exciteris ad quod re concites, cuius denunciatione & incursu firmitatem animi tui tentes: sed in otio inconcussu iacere, non est tranquillitas malacia est. Attalus Stoicus dicere solebat: malo, me fortuna in castis suis, quam in delitiis habeat. Tisque or sed fortius: bene est occidere, sed fortiter: bene est. Audi epicurum, dicer, dulce est. Ego tam honesta rei, ac severa numquam molle nomen imponam, Vixit sed invictus. Quidam optabile sit non quod vivit me ignis, sed quod non vincit: nihil est virtute præstantius, nihil pulchrius: & bonum est & optabile quidquid ex huic gerunt imperio.

Et epistola 71. post medium: non mirum est, in tranquillitate non  
Tom. VI.

concuti : illud mirare , ibi extollit aliquem , ubi omnes deprimuntur ; ibi stare , ubi omnes iacent . Quid est in tormentis , quid est in aliis qua aduersa appellamus , mali ? Hoc ut opinor , succidere mentem & incurvare , & succumbere , quorum nihil sapienti viro potest euenire . Stat rectus sub quolibet pondere : nulla illum res minorem facit : nihil illi eorum quae ferenda sunt displicet : nam quidquid cadere in hominem potest in se cedisse non queritur : vir et suas nouit : scit se esse oneri ferendo .

82. Terium denique tribulationis bonum in praedictis Augustini verbis contentum , spes est præmiorum vitæ futuræ , & æternæ retributionis , quæ promisit Deus iis qui diligunt illum , & qui propter ipsum huius mundi aduersa tolerant . Bonum illud proponit nobis Apostolus ad Romanos 8. 18. non sunt condigna passiones huius temporis ad futuram gloriam , qua reuelabitur in nobis . Et 2. Cor. 4. 17. id quod in praesenti est momentaneum , & leue tribulationis nostra , supra modum in sublimitate æternum gloria pondus operatur in nobis . Hoc Christus ipse sibi proposuit , Hebræorum 12. 2. qui proposito sibi gaudio sustinuit crux , confusione contemptâ .

Hac fiducia fterus beatus Ignatius martyris , epistolâ ad Romanos sic inquietabat : utinam fruar bestias qua mihi sunt preparatae , quas & ero mihi velocius esse ad interitum & ad supplicia , & allici ad comedendum me , ne sicut & aliorum martyrum non audient corpus attingere . Quod si venire noluerint , ego vim faciam , ego me urgeo ut deuorer . Ignoscite filiolis : quid mihi proficit , ego scio . Nunc incipio Christi esse discipulus , nihil de his qua videntur desiderans , ut Iesum Christum inueniam . Ignis crux , bestia , confractis ossium , membrorum diuisio , & totius corporis contritio , & tota tormenta diaboli in me veniant : tantum Christus fruar .

83. De eodem bono ita loquitur Cyprianus loco citato ad Demetrianum : pœnam de aduersis mundi illi sentit , cui & letitia & gloria omnis in mundo est . Ille moeret & deflet , si sibi male sit in seculo , cui bene non potest esse post seculum , cuius viuendi fructus omnis hic capitur , eniūs hic solarium orone finitur , cuius caduca & brevis vita hic aliquam dulcedinem computat & voluptatem : quando istinc excederit , pœna iam sola supereft ad dolorem . Ceterum nullus ipsis dolor est de incursione malorum presentium , quibus fiducia est futurorum honorum . Denique nec consternantur aduersis , nec frangimur , nec dolemus , neque in ulla aut rerum clade aut corporum valetudine mussitanus , spiritu magis quam carne viuentes , firmitate animi infirmitatem corporis vincimus : per ipsa , quæ vos cruciant & fatigant ; probari , & coronari nos scimus , & fidimus .

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

## De aliis tristitiae remedii.

84. **Q**uartum tristitiae remedium est, sapientia humanae naturae conditionem considerare, quæ infinitis pene miseriis obnoxia est, nam ut ait Euripides:

*Mortalis nemo est, quem non attingat dolor,  
Morbusque.*

Vnde concludes, posse tibi multa mala accidere, à quibus liber es. Atque ita fiet primò, vt quando aliquid triste eueniet, minùs affligat: iela enim prauisa minùs feriunt, vt communi fertur adagio & præcogitati mali mollius iclus venit, vt inquit Seneca in fine epistolæ 77. idèo sapiens assuevit futuris malis, & qua alii diu patiendo, leuis faciunt, hic leuis facit diu cogitando. Fiet insuper vt aliquid leuamini afferat ipsa absentia maioris alicuius mali, quod tibi accidere potuissest & potest.

85. Quintum remedium est, rectè iudicare de malo tristitiam afflente. Sapè enim perturbantur homines, inquit Epictetus c. 8. Enchiridij, non rebus, sed iis quas de rebus habent, opinionibus. Et Plutarchus initio libri de exilio: exilium, ignominia, bonorum amissio, vt contraria, corona, magistratus, primique concessus non suâ naturâ, sed nostro ipsorum iudicio, affligendi, vel delectandi modum habent.

Idem admonet Seneca epistola 71. paulo post medium his verbis: quid miraris, si viri, vulnerari, occidi, alligari, immatur? aliquando etiam libert. Luxurioso frugalitas poena est, pigro supplicii loco labor est; delicatu misericor industria, desidioso stundere torqueri est. Eodem modo hac, ad qua omnes imbecilli sumus, dura atque intoleranda credimus, oblitus quam multis tormentum sit vino carere, aut primâ luce excitari. Non ista difficultia sunt naturâ, sed nos fluidi & enerves. Magno animo de rebus magnis indicandum est, alioqui videbitur illarum vitium esse quod nostrum est. Sic quadam rectissima, cum in aquam demissa sunt, speciem curui, præfractique visentibus reddunt. Non tantum quid videoas, sed quemadmodum, refert: animus noster ad vera perspicienda caligat. Vnde præceptum illud est Iuuenalis satyra 17.

*Flagrantior aquo*

*Non debet dolere esse viri, nec vulnere maior.*

86. Maximè igitur proderit rectè iudicare de malis, quibus affligimur, & nobis firmiter persuadere, corporalia ista, & sensibilia, non esse in ordine maximorum, sed potius damna spiritualia, & peccata, quæ si verè & sincè plangamus, de ceteris valde minuetur tristitia. Et certè summæ cœcitatis est, quod homines maximo dolore afficiantur ob amissionem honoris, liberorum, & bonorum temporaliuum, & nihil doleant propter amissionem diuinæ gratiæ, cœlestis beatitudinis, bonorumque spiritualium, quæ rebus cæteris tanto nobilitiora sunt, quanto diuina humanis, & cœlestia terrenis antecellunt. Huc spectat egregia illa sententia ex D. Augustino, sermone 41. de sanctis, formata: *sunt ne in te, ô Christane, viscera pietatis? plangis corpus, à quo recessit anima, & non plangis animam, à qua recessit Deus.* Vnde sæpè Deus miscet tribulationes gaudis terrenis ut tribulationem sentientes & amaritudinem, discamus aeternam desiderare dulcedinem. Inquit Augustinus in Psalmum 137. ante medium.

87. Sextum tristitiae medium est amicorum compassio. Nam, vt ait Aristoteles libro 9. Ethic. c. 11: qui dolent amicis condolentibus alleuiari consueuerunt. Cuius rei duplēcē assert ipse rationem.

Prima sumitur ab exemplo eorum, qui pondus aliquod graue portant. Sicut enim unus ex parte leuat si alter partem ferat: ita cum tristitia sit animum aggrauare, si aliquis videt alios de sua tristitia contrastantes, sit ei quasi quædam imaginatio, quod illud onus alij cum ipso ferant, quasi conantes ipsum ab onere alleuiare, & ita levius ipsi appareat.

Secunda ratio est, quia, vt supra diximus, quælibet delectatio tristitiam minuit: amicus autem præsens & condolens, delectationem assert, primò quia tunc qui dolet, percipit, se ab eo amari qui condoleat: amor autem alterius est nobis delectabilis, vt diximus in quæstione de delectatione, numero 42. & seq. Et licet ipse dolor vim habeat contrastandi alterum amicum: tamen consideratio causæ illius, quæ est amor, magis delectat.

Secundò, quia ipsa amici præsentia est delectabilis, vt constat experientiâ, vnde Orestes apud Euripidem ait: πιθενοί δύναται κρίσεις γαλήνης ναυτίλωσι εισοπάρ.. Non minus est incundum viro in aduersis rebus videre fidum amicum, quam nautis videre mare tranquillum. Consolationem enim tam conspectu, quam sermone assert amicus.

Adde, quod qui præsentem amicum vident, habere se arbitrantur in cuius sinum dolorem suum effundant, & quasi se exonerent: compressus enim & retentus dolor est grauior; effusus vero & cum alio communicatus, sit leuior. Vnde sit ut dolentes, si non habeant cui miseras suas narrent, delectentur cum ipsa solitudine loqui, vt Me-

deæ nutrix apud Euripidem in Medea, quod ita refert Ennius apud Tullium lib. 3. qq. Tusculanarum.

*Cupido cœpit miseram nunc me prologi  
Cœlo atque terra Medea miserias.*

88. Aduertendum tamen est cum Aristotele loco citato, hoc proprium esse mulierularum, & hominum, qui muliebrem animum in virili gestant corpore. Qui enim forti, & magno animo prædicti sunt, nolunt amicis sua mala narrare, aut ea leuiora esse simulant, ne sint illis causa doloris & tristitiae. Sic fecit Aeneas 1. Aeneidos, versu circa 212. ne sociis metum, aut tristitiam ingeteret.

*Curisque ingentibus ager  
Spem vulnus simulat, premit altum corde dolorem.*

Vnde hoc faciendum præcipit Aristoteles, & probat exemplo illius qui in tragœdia clamat: *Ἄλις ἐγώ θυσίαν, satis ego miser sum: quasi diceret, se miseriorem futurum, si amicos suis oneraret, ea ipmis narrando: aut sufficere, se esse miserum, nec oportere, quod mala sua amicis communicet.*

89. Septimum remedium est, aliquantulum ftere. Hoc testatur Augustinus 4. confess. c. 4. in fine, vbi fatetur se aliquantulum requiem in gemitibus & lacrymis inuenisse, dum de amici morte doleret: *solum fletus erat dulcis nihil, & successerat amico in delitiis amici mei.* Et c. 7. quidquid non erat quod ille erat, improbum & odiosum erat, prater gemitum & lacrymas: nam in eis solis aliquantula requies. Adde Ouidium 4. Tristium, elegia 3. ante medium:

*Fleque meos casus est quadam ftere voluptas  
Expletur lacrymis egeriturque dolor.*

Ratio autem huius rei est, quia omnis operatio conueniens homini secundum dispositionem & statum in quo est, ipsi delectabilis est, & consequenter tristitiam minuit: fletus autem, & gemitus est operatio conueniens homini dolenti & afflito. Vnde ut ait Tullius 3. qq. Tusculanarum, si alium ridere conturgat in statu in quo sibi videtur esse lugendum, dolet tamquam faciens id quod non conuenit. Et hoc debet intelligi, loquendo præcisè ex vi naturæ & dispositionis: quia habitâ ratione personæ, locorum, aliarumue circumstiarum aliter accidere potest.

Adde, quod omne nocium interius compressum & retentum magis affigit: quia animæ intentio magis multiplicatur circa ipsum, quæ ad exteriora disgregatur dum nocium exterius diffunditur: & sic manifestatio tristitiae facta fletu, vel verbo tristitiam mitigat.

Præterea etiam ille qui gemit, sperat, se alios ad commiserationem



commoturum, & sic aliquid leuaminis accepturum: quod delectat, ut patet.

90. Dices: nullus effectus minuit causam suam: sed fletus est effectus tristitiae: ergo non potest tristitiam minuere: sicut risus qui simili modo effectus est latitiae non eam diminuit.

Confirmatur: quia imaginatio rei contrastantis auger tristitiam, sicut imaginatio obiecti delectantis auger delectationem: sed in fletu representatur imaginationi res seu malum contrastans: ergo fletus non minuit sed auger tristitiam.

91. Respondeo ad primum, si etum duplicitate posse considerari; primo ut est effectus tristitiae: secundo ut est quedam operatio conueniens dispositioni subiecti contrastati. Primo modo spectatus non mitigat, sed continuat tristitiam, non ratione sui, sed prout est effectus repraesentans causam tristitiae, hoc est, obiectum contrastans. Secundo vero modo spectatus mitigat tristitiam ob rationem allatam. Nam isto modo spectatus habet conuenientiam secundum se cum contrastato; spectatus vero primo modo, contrariatur illi, quia illi presentat nocium, & contrarium, & ita tristitiam auger. Ideo autem dicitur simpliciter quod mitiget tristitiam, licet eam ex una parte auger: quia iudicatur de re ex eo quod conuenit illi secundum se: conuenit autem fletui secundum se quod sit operatio delectabilis contrastato: est vero non delectabilis, solum ratione alterius, hoc est, rei contrastantis, quam representat.

Comparatio allata de risu non valet; quia risus non tantum ratione sui est operatio conueniens delectato, sed etiam ratione causae suae, quam presentat, hoc est ratione boni delectantis: quo sit ut nullo modo minuat latitudinem, sicut fletus tristitiam.

Ad confirmationem fatendum est imaginationem rei contrastantis augere tristitiam sub ea ratione quam representat obiectum contrastans: sed ut est operatio conueniens contrastato, eam mitigat, ut dictum est.

92. Octauum tristitiae remedium est somnus, & Balnea. Istud assertur a sancto Thoma ex Augustino, libro 9. confessionum, c. 12. versus finem. Vbi ait se viroque remedio usum esse, ut mitigaret dolorem ex morte matris sue conceptum: usum etiam mibi est, inquit, ut irem lavatum, quod audieram inde balneis nomen inditum, quia grati patavii dixerint, quod anxietatem pellat ex animo quasi ex graco ουλαιν, pellere, & evita, tristitia, seu anxietas. Postea subiungit: deinde dormiui & emiglau, & non parua ex parte mitigatum inueni dolorem meum. Atque ut eram in lecto meo solus, recordatus sum veridices vestris Ambrosii tui: Tu es enim;

*Deus creator omnium      Artus solutos ut quies  
 Polique rector : vestiens      Reddat laboris usui,  
 Diem decoro lumine      Mentesque fessas alleuet,  
 Noctem soporis gratia      Luctusque soluat anxios.*

93. Ratio hujus rei est : quia illa , quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis , repugnant tristitia , cùm hæc tali motioni opposita sit , vt dictum est supra numero 61. ac proinde mitigant tristitiam : sed somnus & balnea sic reformant naturam corporalem , mouendo , aut reficiendo spiritus , calefaciendo aut refrigerando sanguinem iuxta exigentiam corporis .

Præterea ex eo quod natura corporis per hæc reducitur ad debitum statum , ipsa sunt delectabilia : omnis autem delectatio tristitiam mitigat , vt dictum est supra . Igitur somnus , & balnea sunt aliquid tristitiae remedium .

Neque obstat quod Augustinus ibi ait , dolorem suum non fuisse balneo mitigatum : quia cùm adhuc grauior esset & recens , fortè superati non potuit , aut parua mitigatio non potuit sentiri . Item forte balneum id præstit ut dormiret , & euigilans dolorem mitigatum sentiret : atque ita mediata saltē minuitur tristitia beneficio balneorum . De his satis .

## SECTIO SEPTIMA.

### *De risu , & fletu .*

94. **R**IUS & fletus duo sunt peculiares effectus , ille delectatio-  
nis , iste tristitiae , qui cùm peculiarem videantur sibi ven-  
dicare rationem doctrinæ , idèo eorum considerationem in hunc spe-  
ciale locum de industria reiecamus .

Constat itaque experientia , risum ex delectatione causari : sed  
vtrum hæc ejus adæquata & sufficiens causa sit , dubium est . Vale-  
riola existimat solam delectationem sufficere ad causandum risum .  
Vallesius autem 5 controveneriā , c 9. & Frecastorius in libro de  
Sympathia , c. 20. aiunt gaudium non sufficere , sed insuper requiri  
admirationem ad risum mouendum . Nam comedendo , studendo ,  
aspiciendo pulchra , & multa alia faciendo , delectamur ; tamen illa  
delectatio non prouocat risum , quia cum admiratione non est con-  
juncta . Deinde etiam experimur , quæ risum causant , nouitatem ali-  
quæ præ se ferre : unde pueri & amentes magis solent ridere , quia ma-

gis admirantur, & facilius delectantur: ideoque Ecclesiastē 7. Sapientis statuit nimium risum esse signum levitatis, & stultitiae,

95. Obiicit valeriola ,risum causari ex titillatione, non autem admirationem. Præterea, res delectabiles admirationem inducentes sèpè non causant risum. Tertio, Aristoteles refert lib. 3. de partibus animalium, c. 10. in pœnulis træjecta præcordia risum attulisse. Ergo frustra admiratio requiritur ad risum.

Ad hæc responderet ; ad primum quidem titillationem non causare risum, nisi furtiva sit & repentina seu inopinata & imprævia, hoc autem modo delectationem causat simul & admirationem quandam. Vnde Aristoteles sectione 35 problematum, q. 6. ait, neminem seipsum mouere ad risum per titillationem, quia furtiva non est, nec latens & clandestina. Quod si aliquando titillatio etiam præcognita risum mouet, non nisi valde remisè mouet: atque etiam effectus ex tali titillatione proueniens, appetet quasi nouus & insperatus.

96. Ad secundum conceditur non quamuis admirationem & delectationem causare risum, sed eam quæ est de re iocosa, & gratili: de re enim seria risum non mouebit. Ipsa tamen admiratio magna esse non debet, alioquin potius stuporem causaret.

97. Ad tertiam responderet , risum quem moribundi & præcordia træjecti exhibent, esse tantum apparentem quod ad exteriorem formam oris. Idemque dicendum est de illo qui causari dicitur ab herba illa Sardinia vocata apium risus, vnde dicitur risus sardonicus.

98. Causa porro , cur ex admiratione juncta delectationi causeatur risus, petenda est ex naturali consensione , & sympathia facultatum naturalium , sensituarum & rationalium ob radicationem in eadem anima. Quando enim in appetitu rationali, seu voluntate , oritur gaudium ex cognitione rei jucundæ , quamdam admirationem causantis , simùlque in inferiori appetitu insurgit delectatio , tunc dilatatur cor , diffunditur sanguis seu Spiritus vitales , & diaphragma , præcordia , seu septum træversum quādam ratione vibrantur , atque mouentur vna cum musculis Thoracis , motu ad os seu buccam unde communicato , & ita risus contingit.

99. Vnde colligitur, hanc animi passionem esse liberam, atque à voluntate pendere , quamvis aliquando sit adeò vehemens , ut vix cohiberi possit , vel ratione objecti multū commouentis , vel ex levitate hominis facile ad risum , atque ex leui causa mobilis. Quare addunt aliqui prædictis risus causis intentionem hominis, manifestare volentis , se aliqua teneri admiratione objecti propositi , illudque sibi insolitum , & inopinatum videri; ut ita suadeat , se à

jucundum

defectibus eximi quos in aliis ridet, aut ut se hilarem & cœtui jucundum, gratumque præbeat. Vnde propria excellentia, & vita ciuilis duo sunt illius motiva in huiusmodi iocis & admirationis manifestatione. Ideoque ut plurimum non causatur risus in homine apud se solum cogitante de re ridicula, & iocosa, sed tantum dum illam aliis narrat & manifestat. Sæpè item non mouetur risus etiam in aliorum præsentiâ, licet adsit occasio & causa ex parte obiecti, quia illi displicet, aut quia dissimulandum sibi esse prudentia dicit.

100. Aristoteles tamen loco citato, scilicet lib. 3 de partibus animalium, c. 10. motum illum diaphragmatis videtur referre in calefactionem, quæ prouenit à titillatione, & quæ sensum celester aperit. Sed difficile est intelligere quomodo titillatio in plantis pedum, causare possit calorem in septo transuerso, nisi eo, quo explicuimus modo, id fieri dicamus. Potest tamen concedi oriri calefactionem remotè, & occasionaliter, quia inde excitatur anima, appetitus, & cor ad caloris, & spirituum commotionem, & diffusionem. Neque etiam talis calefactio potest sufficere ad mouendum diaphragma, musculos, aliasque corporis partes eo motu qui in risu, præsertim vehementi contingit, sed recurrendum est ad voluntatis imperium & influxum, de quo fusè actum est suprà, q. 3. vbi explicuimus modum, quo voluntas & appetitus mouent corporis membra, & alias potentias: quamuis solus muscularum diaphragmatis & aliarum partium vicinarum motus videatur ab anima imperari, liberque esse, cœteris necessariò hinc suborientibus, & subsequentibus.

101. Neque obstat quod pueri rideant non tamen ante diem quadragesimum ob copiam humorum, cognitionem obruentium: licet enim in prima infantia ratione careant, nec vita ciuilis & admiratio- nis capaces sint: instinctu tamen naturali anima tunc signa quedam prodere, & actiones elicere potest, quibus insita illi ad propriam excellentiam vitamque ciuilem propensio, aliqua ratione innotescat.

## SECVNDA PARS SECTIONIS.

102. **Q**uod attinet ad fletum, constat ipsum risui oppositum esse, & ex passione contraria, hoc est, tristitia, prouenire, vt diximus initio sectionis. Quemadmodum igitur delectatione & gau- dio cor dilatatur, & cum illo thorax, orisque musculi; ita tristitia cor constringitur, & partes oculis vicinæ; & sic exprimitur aliquis humor ex oculis, soluiturque in lacrymas. Vnde pueri & foeminae

facilius lacrymantur, quia humidiores sunt, & passionibus magis afficiuntur.

Solent tamen lacrymæ etiam oriri ex lætitia, risu, & gaudio, sed contrario modo. Nam gaudium diffuso calore, ac vitali spiritu, oculorum laxat meatus per quos humor diffundit. Et eadem ratione res acres, ut fumus, acetum, cepæ oculos infestant, cunctque lacrymas.

103. Est tamen differentia quæ jam inter lacrymas quas dolor fundit, & quas gaudium risusque mouent: illæ enim calidæ, istæ frigidæ sentiuntur, ut experientia constat, & notatum est lib. 3. de animi q. 4. numero 71. & 72. & q. 5. numero 134. Cujus ratio est, quia dum cor dolore constringitur, calor, ut virtus fonti succurrat, ad interiora colligitur, frigidasque relinquit genas, quibus lacrymæ fluant: & ita genæ frigidæ lacrymas sentiunt calidas, quia ut numquidque à suo contrario dignoscitur. At verò in gaudio diffunditur color ad partes exteriores, & ad cutem, eoque genæ calidæ efficiuntur, quarum comparatione lacrymæ sunt frigidæ.

104. Ex quo patet cur Apri lacrymæ sicut calidæ, cerui autem frigidæ. Aper enim generosus est, naturæque præcalidæ, & feruidi temperamenti, propter quod sanguis ejus ad nigrum accedit. Cum igitur ita effervescit, lacrymæ quas fundit, calidæ redduntur. At ceruus timidæ naturæ est, idèo que calore ad interiora collecto per timorem, lacrymæ ejus frigidæ efficiuntur.

Patet etiam, cui lacrymæ frigidæ sunt in ijs, qui oculis laborant. In ipsis enim abundat humor superflaus, qui non potest calore concoqui; atque adeò incocitus existens, frigidus est. Vnde medici sudorem frigidum grauis esse morbi argumentum existimant, calidum verò salutarem esse ac decretorium, ut rectè notat Aristoteles sectione 31. problematum, q. 24.

Deinde hinc patet, cur oculo perficato sternutamenta desinunt: tunc enim oculus lacrymam emittit: humore autem sternutamentum causatur. Tum etiam quia perficatione calor excitat, & humor sternutamentum causans, tenuior effectus, facilius diffundit, quo dissipato cessat sternutatio, sicut & perficato naso. De quo plura in libris de anima.

105. Hic autem prætereundum non est, lacrymas in risu effluentes non videri è cerebro oriri sicut illæ quæ in tristitia, & lætitia visuntur; sed è partibus viciniорibus ipsis oculis; adeò ut commotis oculorum in ipsis comprimantur humores & spiritus confluentes intra palpebras, præsertim inferiores, & ita exterius diffuant, quasi

vir: ideoque non in tanta quantitate, quanta in tristitia, & laetitia generantur: quia partes vnde difflant, non tantum humorem copiam abundant, quanta cerebrum, ex quo lacrymæ in gaudio & tristitia originem trahunt. Hæc de passionibus appetitus concupisibilis.

106. Sed quoniam de lacrymis incidit nobis tractatio, & qui n̄ est aliquid in laudem earum, quas vera penitentia fundit, hic subjurare ex Petro Abbe Cellensi in libro de panibus c.12. in principio, tomo nono Bibliothecæ Patrum, de fonte peccatorum, inquit, *vena exiliuit omnium lacrymarum. Mirum tamen in hoc artificis Dei ingenium, ut lacryma de venis erumpens peccatorum, profusa humiliet, absorberet omne peccatum. Planè sic de peccato damnatur peccatum sic aqua compunctionis extinguit ignem illicita delationis. Demergit lacryma populam criminum, rupinumque nostri peccoris soluit duritiam, iudicis emollit iram: iam intentata ira, humilians fletit minas, vibratas reuaginat acies, erecta iam resupinai supplicia, exundantes irrerat flammæ, profundit de felice aquas; remolliit aspera, rigida recurvat, humectat arida, sterilia fecundat, sordida lauat, decorat fœda, suscitat emoriua, referat clausa, prohibita accelerat, intemperata temperat: portas refringit inferni, carbones extinguit ferrea fornacis Quid pluræ vincit imuncibilem, ligat omnipotenciam, naufragum est viturum, portusque naufragatorum. Filium Dei ad nos inclinat & ad veram Trinitatem interueniente spiritu nos elevat. Hunc panem lacrymarum Adam comedit in exilio, Noë in diluvio ... quare? ut anima renonetur, insequens hostis demergatur. Sathan enim tolerabilius sustinet flamمام suam, quam lachrymam nostram, acriusque contriti cordis lachrymam, quam flamma infernalis incendijs torquetur. Num fundit peccator lachrymam, recludit aduersarium in flamمام. Vix cerie aduersarium refrigerium nostrum, O lachrymæ humiliis tua est potentia imm' est regnum, &c.*



# QVÆSTIO X.

## DE SPE ET DESPERATIONE atque audacia.

*Agredimur nunc tractatum de passionibus appetitus irascibilis, qua communiter quinque numerantur, ut sapissime in superioribus declaravimus, scilicet spes & desperation, timor & audacia, & ultimè ira, de quibus paulo brevius agendum venit, quam de aliis: idcirco tribus questionibus tractatum istum complebimus. Sit igitur*

### SECTIO PRIMA.

#### *De natura spei, & desperationis.*



1. **S**PES in communi significat quamcumque boni futuri acquisibilis affectionem, seu motum vel actum, quo quis ad bonum concupitum se peruenturum presumit. Vnde si bonum illud quod speratur, sit cognitum per fidem supernaturalem, ut est cœlestis beatitudine, affectio illius spectabit ad spem Theologicam. Si verò bonum illud sit apprehensum per cognitionem intellectuam naturalem, affectio talis boni pertinebit ad spem humanam, seu rationalem, in voluntate residentem, ut est ea, quæ honores, dignitates, diuitiae, &c. sperantur. Denique si bonum sit apprehensum per solam cognitionem sensitivam, eius affectio referetur ad spem sensitivam, de qua nobis h̄c quæstio est.

2. Spes igitur sensitiva sic potest definiri: *Spes est passio appetitus irascibilis circa bonum absens possibile ut, acquisibile, seu ut arduum & idificile. Dicitur passio, ut differat ab spe rationali, & à Theologica,*

Dicitur, circā bonum, ut differat à timore. Dicitur, absens, ut differat à gaudio, sine delectatione. Dicitur, ut acquisibile, vel ut arduum, ut differat à cupiditate, & desiderio, quæ versantur circā bonum futurum absolutè, quatenus delectabile & conueniens; spes verò ut accquiri debet per media difficultaria, vel etiam facilia, modò ita facilia non sint, ut bonum videatur esse statim in potestate sperantis: neque enim quis dicitur sperare quid minimum, & quod iam iam adest.

3. Ponitur autem, possibile, ut differat à desperatione opposita sensitiva. Addo autem sensitiva, quia licet spes in communi primariò differat à desperatione per simplicem accessum ad bonum, à quo desperatio recedit; & secundariò per possibilitem & impossibilitem: desperatione tamen in voluntate causari potest aliquando ex bono arduo absenti seu futuro, æstimato quod non erit, quamvis credatur possibile, ut patet in iis, qui credunt Deum esse omnipotentem & summè bonum ad omnia peccata condonanda: quia tamen existimant, numquam sibi veniam datum iri, desperant de vita æterna.

Quod verò spes differat à cupiditate & desiderio, etiam ostenditur ex eo quod multi desiderant aliqua bona, quæ non sperant, ut Papatum, Principatum, &c. quia non æstimantur ab appetentibus posse sibi contingere.

4. Objicies: passiones sunt communes nobis & brutis: sed spes non potest brutis conuenire: nam est de bono possibili & futuro, bruta autem cùm solam sensitivam cognitionem habeant, non possunt futura cognoscere: non datur ergo huiusmodi passio in appetitu irascibili.

Quod autem bruta non cognoscant rationem futuri, patet evidenti ratione. Nihil enim percipitur à sensu nisi per immutationem factam in ipso ab objecto, & consequenter cùm futurum sit differentia temporis, non poterit percipi à sensu, nisi illum immutet: non potest autem illum immutare quamdiu futurum est; quia ut sic, nihil reale est actu: ergo non potest à sensu percipi.

Secùs se res habet in præterito: quia licet in eo conueniat cum futuro, quod nihil sit in se, differt tamen in eo quod sensum immutat: & ita sensus memoratur temporis præteriti determinatè, ut heri, & indeterminatè, ut olim. Cùm enim tempus sit numerus motus secundum prius & posterius, ut explicatum est in Physicis, percipitur à sensu, quando ipse sensus apprehendit quandam distantiam successiuam ab illa prima immutatione factâ à tempore usque ad illam, quæ nunc sit: nam depictis in parte sensitiva hâc & illâ mutatione, percipitur tempus. Vnde præteriti meminisse potest pars sensitiva: futuri verò nulla est immutatio depicta in sensu, & ideo quamdiu futurum est, imperceptibile est à sensu.

5. Respondeo cum diuo Tho.na, 1.2. q. 40. a. 3. ad 1. quod licet bruta non cognoscant futurum; ex instinctu tamen naturali mouentur ad aliquid in futurum ac si futurum praevidenter; nam in operibus brutorum, & rerum naturalium apparet similis processus sicut in operibus artis. Vnde sicut in horologio artis ordo relucet, atque ordinatè sonat: ita instinctus naturæ ab arte diuina impressus ordinatè mouet, etiam ad futurum, quia dirigitur ab intellectu diuiso prævidente futura.

Hoc patet euidenti experientia: nam canis videns leporem valde distantem, aut coturnicem super arbore locatam, non mouetur ad illum, quasi non sperans posse se illam adipisci: si autem sit in propinquio, mouetur ad ipsam, quasi sub spe eam adipiscendi. Neutrum tamen cognoscitur à cane, comparando potentiam ad actum, aut præsens futuro: sed simplici præsentatione simul offertur ut quoddam factibile, aut ut quoddam imminens: ita ut extrema quasi confundantur, & non apprehendatur intentio futuri, nisi sub quodam præsenti confuso.

6. Pro majori huius difficultatis intelligentia iuuat doctrinam afferre Cajetani super citatum articulum. Ponit igitur ipse differentiam inter duas istas propositiones, pluvia est futura, & pluvia erit: quia prima significat, causas pluviæ esse præparatas ad eam causandam: secunda vero significat, pluviam ponendam esse in actu. Et ideo si causæ pluviæ impedianter, secunda propositio falsa erit, primâ existente verâ. Aliud igitur est cognoscere quod a est futurum, aliud quod a erit: quia dum cognoscitur quod a est futurum, cognoscitur præsens præparatio futuri: dum vero cognoscitur quod a erit, cognoscitur ipsum futurum.

Vnde licet repugnet bruto, v. g. cani, percipere quod percussio ipsi interminata, erit; aut quod captio prædæ, quæ nondum est, erit, eo quod istud est propriè cognoscere futura, quod soli rationi conuenit: non repugnat tamen ipsi percipere, quod captio prædæ futura est. Nam sicut ouis videns lupum, ex speciebus sensatis elicet, & percipit inimicum: ita canis videns leporem distantem elicet, & percipit prædam futuram.

7. Et licet intentio futuri importet habitudinem præparationis causarum ad id quod futurum est; & consequenter videatur referre non ens, quia futurum est non ens: non est tamen negandum, bruta hoc cognoscere, sicut non negatur, ipsa cognooscere possibile vel impossibile, non quidem prout possibile est quoddam differentia veri, consequens habitudinem prædicati ad subiectum, sed ut haec sunt differentia potentiarum, respectu quarum aliquid possibile dicitur, vel impossibile.

Et hoc patet in cane , qui motus ad capiendam coturnicem in aliqua distinta , eamdem sibi magis appropinquantem , & super arbo-re se locantem quasi miratur , & desistit à motu , appetens illam . Hęc enim diuersitas prouenit , non ex parte appetitus , sed cognitionis: nam canis permanet in appetitu coturnicis , sed apprehendit impossibilem sibi peruentionem ad illam illic , quam prius alibi possibilem apprehendebat.

Et sic , inquit Caietanus , ostenditur , quod bruta non cognoscunt futura , quia non apprehendunt ipsa ut quod erunt aut non erunt , quod est proprię cognoscere futurum : Et quia etiam ipsa esse futura non apprehendunt , nisi imminentia nunc , quod est apprehendere intentionem futuri sub quodam præsenti confuso . Simul etiam sustinetur , quod bruta mouentur à proprio obiecto , scilicet futuro apprehenso , ad timendum , sperandum , vindicandum , &c. quod est magis perfectum , quim moueri ab insinuatu .

8. Et hęc doctrina applicari potest ad animalia , quę aliquid præfigunt . Sicut enim inimicitia defertur cum speciebus sensatis ex lupo ab ore , non verò cum sensatis ex lupo ab alio lupo : ita intentio futurę pluvię , prædā , læsionis , &c. Defertur ictis animalibus , non alijs . Neque hęc cognitio sit comparando potentiam ad actam , aut præsens futuro , aut id , quod est , ei , quod exit ; sed simplici præsentatione utrumque extrellum confusum offertur , ut dictum est in fine numeri 5. lege q. 4. libri 5. Logicę , numero 17. vbi hanc Caetani doctrinam tetigimus , & ex diuino Thoma confirmauimus . Ex qua soluitur paradoxum à nobis aliàs propositum : plurima sunt futura , qua numquam erunt .

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

### *De desperatione.*

6. **Q**uod attinet ad desperationem , existimandum non est , ipsam esse spei priuationem , sed est verus motus appetitus , importans recessum à re desiderata , propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi : ideoque supponit desiderium sicut spes : de eo enim , quod sub nostrum desiderium non cadit , nec spem nec desperationem habemus .

Opponitur igitur desperatio spei, non ratione obiecti, quia utramque versatur circa bonum, sed ratione contrarietatis accessus & recessus ab eodem obiecto, vt dictum est ubi de passionibus in communione: unde recte definiri potest, *passio appetitus irascibilis, quā ipse à boni futuri consecutione astimata impossibili desistit seu recedit.* Quamvis enim proprium sit boni ad se attrahere: quatenus tamen consideratur cum impossibilitate obtainendi, habet rationem repulsui: unde dicitur 3. Ethic. c. 5. *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt, seu desistunt.*

Non est tamen inficiandum, desperationem quandoque respicere malum; non per se, & sub ratione mali, sed per accidens, quatenus est impedit iuum boni, & facit adepctionem eius impossibilem, vt recte docet sanctus Thomas a. 4. ad 2. Et quod non respiciat malum per se ut obiectum, constat ex eo quod potest etiam esse de bono superexcedente, de quo potest quis desperare propter excessum solum bonitatis.

10. Nihilominus non desunt aliqui recentiores afferentes, desperationem habere bonum pro obiecto, tantum per accidens, & quasi materialiter: malum vero per se & formaliter. Quia enim est fuga & recessus a bono, & tendit in non amplectendum, quod est priuatio alicuius bonitatis, scilicet prosecutionis ipsius boni: malum videtur primò, & formaliter esse illius obiectum: bonum vero tantum materialiter.

Ita valentia disput. 3. q. 7. punto 2. in primam secundæ, & pro se citat Caietanum 1. 2. q. 42. a. 1. ubi sic ait *prosecutio per se sibi vendicat bonum, & similiter fuga perse sibi vendicat malum. Vnde nulla prosecutio est mali, nisi per accidens, scilicet per coniunctum bonum: & hoc modo audacia est motus prosecutivus. Similiter nulla fuga est boni, nisi per accidens, scilicet propter coniunctum malum: & hoc modo desperatione est fuga boni.*

11. Et certè ita videtur sentiendum ad concilianda diuersa sancti Thomæ loca. Nam questionæ 25. a. 3. ait. *desperatio est recessus a bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud: unde est quasi per accidens.* Si ergo bono non conuenit per se ut ab eo recedatur, & desperatione sit recessus a bono, oportet assignare aliquid quod bonum non sit, a quo per se fiat recessus, seu quod sit obiectum per se recessus: & hoc nihil aliud esse potest nisi malum.

Præterea; q. 42. a. 1. vniuersaliter sic afferit: *est autem prosecutio boni*

boni, fuga autem mali: unde quicunque motus appetitiva virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto: quiunque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Cùm ergo desperatio importet fugam & recessum à bono, negari non potest quia malum sit illius obiectum ex mente sancti Thomæ. Sic ergo diuersi eius textus conciliantur, ut dictum est.

Ideò autem sanctus Doctor alijque communiter dicunt desperationem esse recessum à bono, quamvis ordo ad malum sit in ea formallior, & principalior, prout est quædam fuga: quia ordo ille, quem habet ad bonum, à quo recedit, est nobis nictior, & præcipue attenditur in denominatione, quā motus ille dicitur desperatione, ut patet: non enim habemus desperationem, nisi de eo, quod sub desiderium cadit, ut diximus, & consequenter quod est borum.

12. Non est tamen parua difficultas in assignando malo illo, quod est per se, & formaliter objectum desperationis. Valentia, vbi suprà, ait malum illud consistere in defectu facultatis consequendi bonum arduum: ita ut defectus, per se primò & formaliter sit objectum desperationis: materialiter autem objectum eiusdem sit ipsum bonum arduum futurum, quatenus substat tali defectui, secundum quem estimatur, & denominatur impossibile.

Verum, si res attentè perpendatur, non rectè videtur assignari praedictus defectus pro objecto desperationis: non enim fugitur defectus ille, neque de eo est desperatione, sed de consecutione boni, quod sub desiderium cadit. Ideoque, quocumque nomine vocetur iste motus debet intelligi ut oppositus spei, & consequenter ut recessus à bono, ad quod spes tendit, aut ab aliquo malo, tali bono opposito, quod non potest esse aliud, quam priuatio talis boni, aut praedictus defectus facultatis consequendi bonum illud. Et neutrum potest esse objectum per se huiusmodi motus, seu fugæ, & recessus ipsius desperationis; quia desperans non fugit, neque recedit à tali priuatione, vel defectu, sed potius illis acquiescit, & obsequitur, deficiente à prosecutione boni per spem intenti, & desiderati ab appetitu, & quasi amplectendo priuationem illius.

13. Standum igitur est doctrinæ traditæ numero 9. spem & desperationem versari circa idem objectum, scilicet bonum; spem tendendo ad illud; desperationem recedendo ab illo propter coniunctum malum, hoc est arditatem, & estimatam impossibilitatem adipiscendi. Ut enim rectè ait Cajeranus q. 45. a. 1. & 3. bonum arduum eo ipso quod tam difficile est ut excedat mensuram, habet unde à se auerat illum, cui est vel videtur sic excessivum. Et hoc modo bonum arduum

est objectum desperationis: nullus enim desperat nisi à desiderato, ac proinde bono.

Quia vero modus ardui, difficilis, impossibilis, induit rationem mali, quatenus auertit & repellit à prosecutione seu consecutione boni, quod est proponere priuationem talis boni, & consequenter malum, idēc rectè dicitur bonum esse repulsuum per accidens, & desperationem esse fugam boni per accidens, scilicet propter coniunctum malum, ut dictum est ex Cajetano, numero 10. qui proinde male citatur pro alia sententia: vnde a. 3. proximè citato ait. *Cum bonum ab omnibus appetatur, & à desperante fugiatur, palam est, quod non fugitur in quantum bonum, nec in quantum maius bonum, sed ratione aliquius impedimenti, quod saltem est excessus estimatus impossibilis: & quia impediens bonum, mali rationem induit, ex hac parte timor inchoat desperationem. ita quod desperatio fugit bonum excedens propter fugam mali impedientis, putat ipsius excessus, qui includitur in timore, &c.*

## SECTIO SECUNDA.

### *De causis, effectibus spei.*

14. **S**pei causæ eadem ferè sunt quæ amoris, & desiderij. Speciales tamen aliquæ assignari possunt, quarum prima est experientia. Cum enim objectum spei sit bonum futurum possibile acquisitioni, illud, quod efficiet bonum possibile homini, aut faciet existimare, illud esse possibile, erit causa spei. Hoc autem utrumque præstat experientia: per eam quippe homo aequirit facultatem efficiendi aliquid promptè & faciliter: & ideo inde spes illud efficiendi nascitur, quia inquit vegetius in libro de re militari citatus à Diuo Thoma, *nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit: Et ita miles, qui sæpè in bello victoriam est adeptus; spem concipit, eamdem reportandi in præsenti conflicit: aliqui sunt bene sperantes inquit Aristoteles 3. Ethic c. 11. quia & multoties, & multorum victores extiterunt.* Doctrina item & virtus intellectualis, persuasio, & similia spem causant quatenus demonstrant, aut existimationem ingerunt, aliquid esse possibile.

15. Eadem ratione spem causant quæcumque auctoritatem hominis, ut fortitudo, diuitiae, amici, quorum auxilium expertus est non sibi defuisse. Vnde Apostolus 2. cor. 1. 9. loquens de seipso, sic ait: *suprà modum grauati sumus suprà virtutem, ita ut taderet nos etiam vivere: sed ipsi in nobis metipissi responsum mortis habuimus ut non simus*

fidentes in nobis sed in Deo, qui de tantis periculis nos eripuit & eruit, in quem speramus quoniam & adhuc eripiet, adiunantibus & vobis in oratione pro nobis. Suprà quæ Theodoretus: tanquam futurorum pignus haberet, ea, quæ præcesserunt, subiunxit, in quem speramus, &c.

Facit item experientia, ut homo existimet aliquid sibi possibile, quod ante experientiam impossibile reputabat: & ita hoc etiam modo est causa spei. Potest tamen etiam esse causa desperationis, seu defectus spei, quatenus facit existimare aliquid impossibile, quod ante experientiam possibile credebatur: propter quod 2 Rheticorum, c. 13. dicitur senes esse spei difficilis propter experientiam, quâ scilicet coatus suos irritos sèpe experti sunt, nec propositum finem asssecutos.

16. Secunda causa est contraria, videlicet defectus experientiae in priuatis negotiis. Propter hunc enim defectum sàpè contingit, ut spem amplam concipiamus, nihilque nobis difficile existimemus quia in nostris conatibus non sumus passi repulsam, nec impedimenta sensimus.

17. Tertia causa est juventus. Nam 2. Rheticorum, c. 12 Iuuenes dicuntur benè sperantes èx aetate, seu bonæ spei. Hoc autem potest contingere propter tria, quæ accipiuntur ex tribus conditionibus, in objecto spei existentibus. Objectum enim spei est bonum futurum possibile & arduum, modo suprà explicato.

Primo itaque juuenes, ut dicitur loco citato Rheticorum, multum habent de futuro, parùm de præterito: spes vero est futuri, & memoria præteriti: id est que sperant omnia, multumque de spe viuunt, nihil se meminisse arbitrantes.

Secundo juuenes, propter calidum temperamentum, multos habent spiritus, vnde nascitur audacia, & magnanimitas, itemque iracundia: atque adeò nihil metuunt sed ad ardua & difficultia tendunt, magnam spem de omnibus concipientes.

Tertio juuenes non sunt experti impedimenta in suis conatibus, nec experientiam rerum necessiarum habent, nec defectus suos cognoscunt: & ideò facile aliquid sibi possibile reputant.

Vnde patet secundum triplicem illam conditionem, quæ objectum spei comitur, juuenes benè sperare, & consequenter iuuentutem esse causam spei.

18. Quia vero in ebriis reperitur caliditas, & spirituum multiplicatio, itemque inconsideratio periculorum, & propriæ imbecillitatis, id est dicuntur ab Aristotele 3. Ethic. c. 11. benè sperare. Et sectione 30. Problematum, q. 1. satis ante finem ait: *omnes spe bona vini copia afficit, sicut iuventus adolescentulos: senectus enim parùm sperare potest, iuventus spe plena est.* Licet enim à parte rei iuventus & ebrietas quamdam

habeant infirmitatem adiuactam, tamen secundum estimationem juvenum, & ciborum, in eis est firmitas, & potestas.

Et hoc idem valet in stultis, qui non sunt experti difficultates, neque agnoscunt pericula. Nam, ut recte ait sanctus Thomas a. 5. ad 3. Stultitia & inexperientia possunt esse causa speci quasi per accidens; removendo scilicet scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non posibile; unde ex ratione inexperientia est causa spei, quia experientia est causa defectus spei.

19. Quod ad effectus spei, iidem ferè sunt qui amoris, & desiderij. Specialiter autem assignatur in primis, perficere operationem, & eam expeditam reddere. Et hoc quidem dupliciter. Primo ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile: existimatio enim ardui, aut simpliciter acquisibilis, excitat attentionem, & existimatio possibilis, non retardat conatum. Vnde propter spem homo attentè operatur, & ex spe præmij nascitur quoddam leuamen seu solatum laboris. Secundo ratione delectationis, quam suprà diximus ab spe causari: delectatio enim operationem perficit, ut suo loco diximus.

Hæc patent ex illo loco Pauli 1. Cor. 9. versu 10. debet in spe qui arat, arare: & qui triturat, in spe fructus percipiendi. Hinc Tibullus lib. 2. elegiâ vltimâ:

*Spes alit agricolas, spes fulcis credit aratis  
Semina, que magno furore reddit ager.*

Et ut ex Ouidio citatur

*Spes bona dat vires, animum quoque spes bona firmat.*

20. Neque obstat quod desperatio videatur in rebus bellicis adiuvare operationem, ideoque dicitur periculosa, 2. Reg. 2. 29. Et ut habet Virgilius 2. Aeneidos satis ante medium.

*Vna salus vittis nullam sperare salutem  
Sic animis iuuenium furor additus.*

Periculosè enim ad extrema reducuntur hostes, ne desperatione adiusti mortem vita preferant: ait Salustius. Et Seneca lib. 2. qq. naturalium, c. 59. animus ex ipsa desperatione sumitur: ignauissima animalia, que ad fugam natura genuit, ubi aditus non patet, tentant fugam corpori re umbelli. Nullus perniciösor hostis est, quam quem audacem angustiae faciunt: longèque violentius semper ex necessitate quam ex virtute corrigitur. Maiora, aut certe paria conatur animus magnus ac perditus. Et lib. 1. de clementia c. 12. sub fine: acerrima virtus est, quam ultima necessitas excudit. Relinquit oportet securi aliquid metus, multoque plus spei quam periculorum ostentet, alioquin ubi quiescenti paria metuuntur, incurrire in pericula iuuat, & aliena anima abutit.

Hæc, inquam, non obstant, quia per se contingunt ratione spei adiunctæ. Illi quippe qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant, mortem suam vindicare: & ideo ex hac spe acris pugnant, fiuntque hostibus periculosi.

21. Secundus effectus præcedenti cognatus est, quædam scilicet firmitas, & certitudo contrà diuersos casus huius vitæ, diuersaque pericula. Vnde spes comparatur anchoræ ad Hebreos 6. 18. his verbis: *ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus qui configimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus anima tutam ac firmam.* Vdi glosla sit: *sicut anchora nauim tenet, ne submergatur in mari, sic spes tenet animam, ne submergatur in salo huius mundi, consentiendo iniquitati.*

Quemadmodum ergo spes illa sacra & supernaturalis, spiritualem firmitatem, & securitatem contrà salutis pericula, & tentationes nobis confert: ita spes humana quamdam firmitatem & certitudinem præbet contrà varios huius vitæ euentus, casus, & pericula, aut etiam fiduciam, quâ firmiter reputamus, nos affecutiros illud, quod speramus. *Tolle spem hominibus;* inquit auctor epitome controuersiarum Marci Senecæ controuersiâ primâ libri 5. nemo vietus retentabit arma: *nemo infeliciter expertus negotiationem,* alios apparet quæstus: *nemo naufragus vivet.* Spes est ultimum adversarum rerum solatium.

22. In eandem rem sic egregie loquitur sanctus Zeno Episcopus Veronenfis & martyr in sermone de spe, fide & charitate, tomò 2. bibliothecæ Patrum: *primo omnium spes nobis proponenda est futurorum,* sine qua nec presentia quidem ipsa stare posse perspicimus. *Aded tollit spem,* terpet humanitas tota. *Tolle spem,* artes virtutesque vniuersa cessabunt. *Tolle spem,* & interempta sunt omnia. *Quid facit ad literatorem puer,* si literarum non sperat fructum? *Quid ratiem profundo gurgiti nauia committit,* si ei numquam lucrum, numquam portus desideratus occurrit? *Quid miles,* non dicam horrida hyemis, aut torrida astatis iniurias, sed seipsum contemnit, si gloria spem futuræ non gerit? *Quid agricultor semina spargit,* si sudoris sui primum non colligit messem? *Quid Christianus credit in Christum* si promissum sibi ab eo perpetua felicitatis tempus non credit esse venturum?

23. Tertius effectus est amor, non quidem prout spes respicit bonum speratum, quia sic potius spes nascitur ex amore, cùm non sit spes nisi de bono amato, & desiderato: sed quatenus respicit illum hominem, per quem tale bonum fit speranti possibile. Ex hoc enim quod speramus per aliquem nobis posse bona contingere, mouemur in ipsum sicut in bonum nostrum: & sic illum incipimus amare. E conuerso tamen dum amamus aliquem, de eo speramus:

sed hoc est per accidens , inquantum scilicet credimus , nos ab ipso redamari : & consequenter speramus ab ipso auxilium. Et ita amari ab aliquo , facit ut de eo speremus , sed amor , quo ipsum prosequimur , causatur ex spe , quam habemus de ipso .

## SECTIO TERTIA.

*De remedis contrà spem vanam seu prauum spei usum.*

24. PREesens titulus intelligitur , ut satis pater , de spe humana , seu rationali , quia diuina nec vana esse potest , nec prauum usum sortiti : sensitua autem , cùm sequatur naturalem instinctum , aut cognitionem sensitivam , nisi accedat ratio , non potest cohiberi remediis , aut certis regulis dirigi , vt ex se notum est .

Spei autem humanae , seu rationalis vanitas , aut prauus usus prouenire potest ex triplici maxime capite : scilicet ex parte obiecti , subjecti , & ipsius spei . Ex parte quidem obiecti , quando vana , inutilia , aut noxia sperantur . Ex parte subjecti , quando non adest in homine fundamentum vel ratio sperandi . Ex parte denique ipsius spei , quando aliquid speratur intensius & ultra quam pat est , seu quando nimia , & inquietas asimi contentione in illud tenditur .

25. Circà primum , oportet sibi firmiter persuadere omnia hujusc mundi bona , diuitias , honores , dignitates , voluptates , in quibus quærendis & adipiscendis humana tantopere fatigatur intentio , vana esse , & innumera hominibus mala accidere ex eo quod attentè non considerant , quan vana illa sunt , friuola , incerta , caduca , anxietatis , laborisque plena , vt abundè ostendimus in primo libro , q. 2. propter quod Cicero libro 3. de Oratore paulò post initium exclamat : ò fallacem hominum spem , fragilemque fortunam , & inanes nostras contentiones , que in medio spatio sepe franguntur , & corrunt , & ante in ipso cursu obruuntur , quam portum conspicere potuerunt .

26. Eandem vanitatem optimè expressit Attalus apud Senecam epistola 110. dum uno die totam urbis Romanae pompam attentè animo , oculisque contemplatus sic ait : du mibi imposuere diuitia . Stupebam ubi aliquid ex illis alio atque alio loco fulserat : existimabam similia esse , qua laterent , his que ostenderentur . Sed in quodam apparatu vidi totas opes urbis , calatas ex auro & argento , & his qua pretium aurii argenti-

que vicerunt. Exquisitos colores & uestes vtria, non tanium nostrum, sed ultra finem hostium aduicias. Hinc puerorum perspicuus cultu atque formâ greges, binc feminarum, & alia, qua res suas recognoscens summi imperij fortuna protulerat. Quid hoc est, inquam, aliud quam irritare cupiditates hominum per se incitatas? Quid si bâ vult ista pecunia pompa ad descendam auaritiam conuenimus. At mehercules minus cupiditatis istinc effero, quam attuleram. Contempsi diuitias, non quia superuacua, sed quia pusilla sunt. Vt idisti ne quam intrâ pauca horas ille ordo, quamvis latus dispositusque transierit: Hoc totam vitam nostram occupabit, quod totum diem occupare non ponit? Accessit illud quoque; tam superuacua mihi visa sunt habentibus, quam furant spectantibus. Hoc itaque ipsi mibi dico, quoties tale aliquid præstrinxerit oculos meos, quoties eccecurrit domus splendida, cohors culta seruorum, lectica formosis imposita calonibus: quid miraris? quid stupes? pompa est. Ostenduntur ista res nro possidentur: & dum placent transeunt.

27. Verum optimè Salomon ex propria omnium prædictorum experientia sic idem manifestat, & docet capite secundo Ecclesiastæ, magnificari opera mea, adificari mibi domos & plantari vineas, feci horros & pomaria & consenii ea cunctæ generis arboribus, & extruxi mibi piscinas aquarum ut irrigarem siluam lignorum germinantium, possedi seruos & ancillas, multamque familiam habui, armenta quoque & magnos onium greges, vtria omnes qui fuerunt ante me in Ierusalem: coaceruauit mibi argentum & aurum, & substantiam regum ac prouinciarum: feci mibi cantores & cantatrices, & delicias filiorum hominum, scyphos & vrceos in ministerio ad vina fundenda: & supergressus sum opibus omnes qui ante me fuerunt in Hierusalem. & omnia qua desiderauerunt oculi mei, non negavi eis, nec prohibui cor meum, quin omni voluptate frueretur, & oblectaret se in his qua preparaueram.. Cumque me conuertissim ad uniuersa opera, qua fecerant manus mea & ad labores, in quibus frustra sudaueram, vidi in omnibus vanitatem, & afflictionem animi, & nihil permanere sub sole.

Certè, si exemplum hoc nequeat persuadere hominibus vanitatem mundi & omnium quæ in eo sunt, si nequeat eos à nimia spei contentione circâ hæc tempo ralia deterrere, frustra ipsis huiusmodi vanitatem verbis persuadere conaremus, frustra eorum cupiditatem à petitoris huius sæculi bonis auocare tentaremus.

Circâ secundum caput, quod sumitur ex parte subjecti, sufficiet nobis hic spem juniorum & senum coarguere, eiusque vanitatem, maximè in expectatione vitæ longioris, ostendere. Et certè vniuersaliter loquendo, qui spem nominat, aliquid incertum statim objectit: unde Seneca epistola 10. ait spes incerti boni nomen est: imò ple-

num timoris: ut enim, inquit idem epistola 5. ex Hecatone: *defines timere si sperare desieris. Quemadmodum eadem catena & custodiam & militem copulat: sic ista, que tam dissimilia sunt, pariter incedunt. Spem metus sequitur: nec miror ista sic ire: utrumque pendentis animi, virumque futuri expectatione sollicito.*

28. Ut autem ad propositum veniamus circa spem juuenum, audimus Senecam epistola 101. quam stultum est, inquit, etatem disponere; ne crastino quidem dominarur. O quanta dementia est spes longas inchoantum! Emam, adficio, credam, exigam, honores geram, tum demum lassam & plenam senectutem in otium referam. Omnia, mihi crede, etiam felicibus dubia sunt. Nihil sibi quisquam de futuro abet promittere: id quoque quod tenetur, per manus exit, & ipsam quam premissus horam, casus incidit. Voluitur tempus ratiā quidem lege, sed per obscurum: quid autem ad me, an natura certum sit quod mihi incertum est?

*Navigations longas, & pererratis litoribus alienis seros in patriam reditus proponimus? Militiam & castrentium laborum tarda manu pretia? procurationes officiorumque per officia processus, cum interim ad latus mors est; que quoniam numquam cogitatur nisi aliena nobis subinde ingeruntur mortalitatis exempla, non diutius quam dum miramur basura. Quid autem est stultius quam mirari id ullo die factum quod omni potest fieri? stat quidem terminus nobis, sed nemo scit nostrum, quam prope versetur... Ideo mihi Lucili propera vivere, & singulos dies singulas vitas puta... cui vita sua quotidie fuit tota, securus est: in spe viuentibus proximum quodque tempus elabitur, subitque auditas temporis, & miserrimus atque miserrima omnia efficiens metus mortis.*

29. Hæc Auari omnes, hæc ambitiosi, hæc ventri, & voluptatibus dediti mature considerare debent, sed præcipue senes, quibus oculi caligant, aures obsurdescunt, membra labant omnia, omnes corporis virtutes debilitate languescunt: qui denique, ut aiebat David 1. Regum 20. 3. uno tantum gradu à morte diuiduntur: & tamen adhuc sibi promittunt multos vitæ annos: & mortem intentantibus respondere soleant, plures mori juvenes quam senes. Quamvis enim hoc verum sit, quia pauci ob vitia sæculi senes euadunt: quamvis verum sit, iuvenes mori posse, verissimum est senes diu vivere non posse. Vnde c. 150. inter flores Bernardi habetur: *mors non ipsi parcit etati, nisi quod sensibus quidem in ianuis, adolescentibus in infidibus est.*

Pulchra sunt quæ hac de re dicit Seneca epistola 30. quemadmodum in nave, que sentinam trahit, unum rimæ, aut alteri obsistitur: ubi plurimis locis laxari coepit & cedere, succurri non potest nauigio debilis: ita in senili corpore aliquatenus imbecillitas sustineri & fulciri potest. Vbi tamquam in putri adficio omnis iunctura diducitur, & dum alia excipiuntur,

etur alia discinditur : circumspiciendum est quomodo ex eas . . . alia genera moris spei mixta sunt. Desinit morbus : incendium extinguitur : ruina quos videbatur oppressura depositus , mare quos hauserat , eadem vi qua sorbebat , eiecit in columnas ; gladium miles ab ipsa perituri cervice reuocauit : nihil habet quod speret quem senectus ducit ad mortem : huic rni intercessus non potest.

30. Quod si omnibus vanitas haec proponenda est , præcipue tamen iis qui fine Dei timore viuunt , & quasi in hoc sæculo semper viciuti , perituri numquam faciantur. De ipsis enim verissimè sacra pronuntiat Scriptura Iob 8. II. numquid vivere potest scirpus absque humore ? aut crescere caretum sine aqua ? cum adhuc sit in flore , nec carpatur manu , ante omnes herbas arescit : sic via omnium qui oblitiscantur Deum , & spes hypocrita peribit : non ei placebit recordia sua , & sicut tela aranearum fiducia eius . Innitetur super dominum suam , & non stabit : fulciet eam , & non consurget. Item Sapientiae 3. versu 11. sapientiam & disciplinam qui abiicit , infelix est , & vacua est spes illorum , & labores sine fructu . & inutilia opera eorum : mulieres eorum insensatae sunt , & nequissimi filii eorum : maledicta creatura eorum . Et c. 5 versu 15. spes impiorum tamquam lanugo est , quæ à vento tollitur , & tamquam fumus a gracilis quæ à procella differtur , & tamquam fumus , qui à vento diffusus est , & tamquam memoria hospitis unius diei pratereunis.

31. Tertium vanitatis , & abusus spei mundanæ caput in eos cadit , qui nimia mundanorum cupiditate ducti spes aciunt ingentes , & numquam quieti , numquam præsentibus contenti , semper futuris inhiant , & anhelanti aviditate maiora sibi incessanter & sperant & promittunt. Eos recte describit Gregorius lib. 10. moralium , c. 13. aut 23. ad illa verba Iob 11. versu 20. effugium peribit ab eis , & spes illorum abominationis anima. Sic inquietus : quid hic peccator totis cogitationibus sperat , nisi vi potestate cœteros transeat ? cunctos rerum multiplicitatē transcendat ? aduersantes dominando subjiciat : obsequentibus mirandus innotescat ? ira ad votum saifaciat : benignum se , cum laudatur , ostendat ? quidquid gula appetit offerat ? Ad quod voluptas imperat , operis expletione concurrat ? Benè ergo spes illorum abominationis anima dicitur ; quia ea qua carnales ambient , spiritales quique iudicio rectitudinis auersantur : quia nimis spiritus deficit , ubi caro requiescit : vi enim caro mollibus , sic anima duris nutritur : illam blandare refouent , hanc aspira exercent : illa delectationibus pascitur , hæc amaritudinibus vegetatur : & sicut carnem duram fuant , sic spiritum molliam necant : sicut illam laboriosa interimunt , ita hunc delectabilia extinguunt . Spes itaque carnalium abominationis anima dicitur , quia inde in perpetuum spiritus interit , unde ad tempus caro suauiter vint.

32. De huiusmodi spe & sperantibus optimè ait Petrarcha in dialogis 109. & 120. multa in spe multæ est vanitas, multisque fallendi aditus fortuna. Spem multiplicem multa destruunt. Qui modicum sperat, iter casibus arctauit, atque nonnihil obstruxit. Longi supplicij longa spes est, nihil sic animum fatigat, nihil sic senium precipitat. Sapè vir sapiens spem perditam lucrum vocat, seque infinità cupidine liberatum, ab expectationibus vanis ad gaudendum bonis suis cogi gaudet.

Contra vanitatem & abusum huiusmodi spei opponenda est spes vera, & Christiana pro excellenti remedio; hæc enim non confundit, Rominorum 5. 4. sed beatum facit; benedictus vir qui confidit in domino, & erit Dominus fiducia eius, Hieremiz 17. 7. Qui sperat in Domino beatus est: Proverbiorum 16. 20. beatus vir, cuius est nomen Domini spes eius, & non respexit in vanitates, & insanias falsas, Psalmo 39. 5. Summà etiam delectatione afficit: qui timetis Dominum, sperate in illum, & in oblationem veniet vobis misericordia, Ecclesiastici 2. 9. Denique timendum non est in illa, ne quid nimis.

33. Audiamus, & imitemur sanctum Bernardum sermone 9. in Psalmum, qui habitat, circà medium: Tu es Domine spes mea. Quidquid igitur agendum sit, quidquid declinandum, tu es Domine spes mea. Hac una mihi omnium promissionum causa, hac tota ratio mea expectationis. Prætendat alter meritum, sustinere se iactet pondus diei, & aestus, ieunare bis in sabbato dicat, postremò non esse sicut cœteros hominum gloriatur: mihi autem adhærere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam. Sperent in aliis alii, fortè hic in scientia literarum, hic in astutia sculi, ille in nobilitate, ille in dignitate, ille in alia qualibet vanitate confidat: propter te omnia detrimenta feci, & ut stercore arbitrior, quoniam tu es Domine spes mea. Speret qui volet in incerto dinitiarum: ego vero ne ipsa quidem, nisi abs te vixti necessaria spero, nimirum verbo tuo confidens, in quo abiecti omnia... si insurgant aduersum me prælia, si securus mundus, si fremat malignus, si ipsa caro aduersus spiritum concupiscat, in te ego sperabo... Ad quid enim si hac sapimus, ad quid cunctamur abycere omnino spes miseris, vanas, inutiles, seductorias: & huic uni tam solide, tam perfecte, tam beata spesi, totâ denotione animi, toto furore spiritus inhærere?

## SECTIO QVARTA.

*De audacia secundum se eiusque causis & effectibus.*

34. **A**udacia est veluti spei famula : nam eo quod speratum bonum, arduum est, & multis sapè coniunctum periculis, non sufficit ipsum sperare, nisi superentur difficultates, & obstacula, eius acquisitionem impeditia tollantur. Quapropter necessaria est audacia, quā acceditur, & animatur appetitus contrà pericula illa. Dividitur autem in audaciam rationalem, in voluntate seu appetitu rationali existentem : & in non rationalem, existentem in appetitu sensitivo, & habentem propriam passionis rationem, de qua præcipue nobis hic sermo est.

35. Rectè autem definiri potest audacia *passio appetitus irascibilis, posita in periculis aggrediendis, & difficultatibus superandis, qua circā boni sperati affectionem occurunt.* Dicitur *passio appetitus irascibilis,* ut excludatur audacia rationalis, quae est in voluntate. Cœteræ particulae ponunt discrimen inter audaciam & spem : spes enim prosequitur bonum, & audacia prosequitur malum terrible : ita tamen ut malum sit objectum prosecutio per accidens, quia ut supra sapè diximus, prosecutio est per se boni, & fuga est per se mali : per accidens autem prosecutio potest esse mali propter aliquod bonum adiunctum, & fuga boni propter aliquod adiunctum malum.

35. **V**nde hæc quatuor pertinent ad quatuor notas passiones : prosecutio quidem boni ad spem ; fuga mali ad timorem : fuga boni ad desperationem ; prosecutio mali terrible ad audaciam. Nam licet malum ex eo quod est malum, habeat ut auertat à se, sicut bonum ut alliciat : tamen ex eo quod est aliquid magnum non excedens mensuram, habet ut attrahat, & ut in ipsum tendatur sicut in quoddam arduum, per quo scilicet aliquis euadit subjectiōem mali ; non secūs ac bonum inquantum est arduum, habet ut ab ipso recedatur. Quod debet intelligi respondeat irascibilis, cuius est tam mala ardua quam bona prosequi ut oportet : nam concupisibilis non attrahitur à malo, sed eius est fugere maius malum magis quam minus.

37. Ex quibus patet audaciam consequi ex spe tamquam effectum. Ex hoc enim quod aliquis sperat se posse superare aliquod terrible imminens, audacter ipsum insequitur. Quapropter spes versatur circā

bonum arduum; audacia vero circa idem versatur, sed additâ aliquâ ratione mali. Sicut enim nullus desperat nisi à desiderato, ac consequenter bono: ita nullus audet nisi ad timenda, & consequenter mala.

¶ Quapropter obiectum audaciæ compositum est ex bono & malo, vt loquitur sanctus Thomas q. 45. a. 4 ad 2. Ex bono quidem quatenus spem participat: nam motus audaciæ in malum, præsupponit motum spei in bonum. Vnde si periculum sit adeò arduum, vt spem excedat, non sequitur motus audaciæ: si tamen sit motus audaciæ, quanto maius erit periculum, tanto maior reputabitur audacia. Et ita obiectum per se prosecutionis audaciæ est bonum prout ipsa spem participat; ratione vero sui respicit malum, sed propter illud bonum. Nam motus audaciæ est effectus spei ex parte objecti: & consequenter, cum nullus prosequatur malum sicut nullus fugit bonum, audacia per se non tendit in malum in quantum malum, sed quatenus eius victoria & superatio conductit ad affectionem boni sperati. Lege Caietanum I. 2. q. 42. articulo primo.

38. Quod spectat ad causas audaciæ, duæ præcipuae numerantur, prima est spes, vt patet ex dictis: idè Aristoteles 3. Ethic. c. 8. ait eos audaces esse qui sunt bona spei. Et consequenter quæcumque apta sunt spem causare, aut timorem excludere, apta quoque sunt audaciam causare.

Excitatio autem spei, & exclusio timoris potest ex duplice capite accipi, scilicet ex parte motus appetitiui, & ex parte transmutationis corporalis. Ex parte quidem motus appetitiui, qui sequitur apprehensionem, excitatur spes audaciæ causatiæ, per ea quæ faciunt, nos estimare victoriam possibilem vel per propriam potentiam, sicut corporis robur, experientia in periculis, copia pecuniarum, &c. vel per potentiam aliorum, sicut amicorum multitudo, vel quorumcunque auxiliantium; sed præcipue si homo de Diuino confidat auxilio: nam ut inquit Aristoteles 2. Rheticorum, c. 5. sub finem qui bene habent erga Divina, audacieores sunt.

39. Et secundum istum modum excluditur similiter timor per remotionem terribilium, vt quia homo caret inimicis, quia nulli fecit iniuriam, sed innocentem se sentit, & consequenter distantem à periculis: nam iis maximè solent pericula imminere, qui aliis nocuerunt: sicut qui iniusta passi sunt, putant sibi adesse diuinum auxilium, quia Deus estimatur ius auxiliari qui iniuriam accipiunt, vt dicteur loco ci-tato Rheticorum. Quæ duo Philosophi dicta egregia sunt, & à Christianis notanda atque in sacra Scriptura expressa: Primum quidem apud Apostolum ad Philipenses 4. 14. omnia possum in eo qui me con-

fortat. Secundum vero in secundo libro Regum, c. 16. 12. vbi de Semeli maledicente David, ait ipse: *dimitte eum ut maledicat, si forte respiciat Dominus afflictionem meam, & reddat mihi Dominus bonum pro maledictione hac hodierna.*

40. Ex parte vero transmutationis corporalis excitatur spes, audaciae causatiua, aut excluditur timor parea, quæ calorem in corde excitant. Vnde Aristoteles sectione 27. Problematum, q. 4. ait homines habentes magnum pulmonem sanguineum esse audaciores propter maiorem cordis caliditatem inde prouenientem: quæ eadem ratio est cur vini amatores sint magis audaces: vinum quippe, vt ait Horatius lib. 1. Epistolarum, epistolâ 5. ad Torquatum, præsertim si largè sumptum fuerit,

*Spes iubet esse ratas, in pralia trudit inerme.*

Et hoc etiam prouenire potest ex eo quod iis, qui plus quam satis illo incaluerunt, estimationem ingerit cuiusdam magnitudinis, seu facit ut magnam quamdam opinionem de seipso concipient. Vnde Plato in Cratyllo notat vinum à græcis dici ἀνον, eò quod mentem impletat estimatione, seu opinione, ab ὄντες, estimatio, & r̄s mens. Quod tamen Homerus ab οὐνοτας, ab utilitate putat deriuatum.

41. Propter eamdem caliditatis causam afferit Aristoteles lib. 3. de partibus animalium, c. 4. habentes paruum cor secundum quantitatem, esse magis audaces, & minus timidos, quam magnum cor habentes, quod in brutis etiam contingit. Calor enim naturalis magis calefacit paruum cor, quam magnum, quis non est ita vnitus, & collectus in magno sicut in parvo: quemadmodum etiam calor ignis non potest tantum caleficere magnam auiam, quantum paruum cibulum.

42. Secunda audaciæ causa est defectus experientiæ, vt docet Aristoteles 2. Rheticor. c. 5. non tamen est eius causa per se, quia nullus defectus potest esse causa per se effectus positivi, sed per accidens, inquantum scilicet illi qui non sunt experientiæ docti, suam debilitatem & infirmitatem non cognoscunt, neque præsentiam periculorum animaduertunt: quo fit ut timor expellatur, & ex consequenti generetur audacia. Vnde ex tali defectu causatur per accidens audacia, eò quod habet adiunctam aliquam excellentiam, vel veram vel estimationem, vel ex parte sui vel ex parte alterius, vi recte docet sanctus Thomas q. 45. a. 3. ad 3.

43. Nunc de effectibus audaciæ venit agendum: duo autem præcipui numerantur. Primus est tremor. Audaces enim, vt notat Aristoteles sectione 27. Problematum, q. 3. sèpè obtremiscunt vbi struclâ acie hostes sunt inuasuti, non perterriti, inquit, sed fidentes, qui etiam sua

*corpora verberare latâ ferula, aut suis manibus assolent, ut undique pari calore inferneant.* Huiusmodi autem tremor est veluti tumultuarus quidam, atque inæqualis motus, ortus vel ex defectu caloris, se se ad cor recipientis; vel ex impetu eiusdem caloris, se se ex corde ad exteriōra refundentis.

44. Secundus effectus est, audacem in pericula præcipitare, & ve- lociter, atque ardenter ad ipsa in principio impellere. Ità Aristoteles 3. Ethic. c. 7. ubi ait audaces esse præuolantes atque præcipites ante ipsa pericula, ità ut ipsa velint, & ardenti affectu eadem subeant: quando tamen sunt in ipsis periculis discedunt. Contrà verò fortis, in ipsis periculis, & operibus difficultibus existentes, feruidi sunt, & acuti; ante pericula autem sunt remissi & quieti.

Ratio triusque est, quia audacia est motus appetitus sensiciū, qui imaginationis cognitionem sequitur: atque adeò cùm imaginatio non sit potentia collativa, nec inquisitiva singulorum, quæ actionem circumstant, sed subitum habeat iudicium, siue dictamen, accidit ut audaces ex passionis impetu, & absque rationis iudicio ferantur in ipsa pericula, in quibus, dum positi sunt, ea experiuntur maiora, quām ante æstimauerunt, & ideo deficiunt, quia motus passionis vincitur ab imminentī difficultate.

At verò fortis, qui ex iudicio rationis pericula subeunt, & consequenter non ex passione, sed ex deliberatione, benè omnibus perspectis ipsa aggrediuntur, remissi sunt in principio, quia difficultates & pericula animaduertunt: quando verò sunt in ipsis periculis, sunt feruidi, & persistunt, quia non experiuntur aliquid impropositum, sed quandoque minora sentiunt pericula, quām præcogitauerunt.

45. Poteſt etiam aſſcribitur altera ratio: quia nimimum audaces aggre- diuntur pericula propter estimationem, ex qua ſpes nascitur, & timor excluditur, ut explicatum eſt in prima audaciæ cauſa: at fortis aggre- diuntur pericula propter bonum virtutis: vnde in ipsis perseverat vo- luntas talis boni, quantacumque ſint pericula: in audacib⁹ verò ob- difficultatem, quām experiuntur in periculis, ſpes deficit, & conſequenter audacia.

Sunt & alij audaciæ effectus, ſcilicet bona ſui æſtimatio ſi res ſee- liciter ſuccedat; ſin fecūs, indignatio, & ira. Vnde ex vulneribus inſlatis ſapè cauſatur audacia & ira, modò remaneat ſpes puniendi, & vindictam ſuſſimandi.



# QVÆSTIO XI.

## DE TIMORE.

### SECTIO PRIMA.

*Quid & quotuplex sit timor.*

1.  IMOR, siue metus opponitur audacia, & sicut ex spe nascitur audacia, ita ex timore nascitur desperatio: ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem, qua est circè bonum sperandum, ut docet sanctus Thomas q. 45. a. 2. Vnde spes est prior quam audacia, & timor est prior desperatione, non quidem ratione obiecti, sed ratione modi attingendi obiectum, ut ibi explicat Cajetanus. Nam bonum est naturaliter prius malo, sicut habitus priuatione: bonum autem est obiectum desperationis, modo superius explicato; & malum est obiectum timoris, vtpote qui importat quamdam fugam: atque adeò ex parte obiecti desperatione est prior timore.

Vnde diuus Thomas q. 25. a. 3 ait timorem consequi ex desperatione victoria, sicut audacia consequitur ex spe victoria. Quia enim obiectum timoris semper sapit aliquid de obiecto desperationis, inquit Cajetanus, quatenus nullum malum habet rationem timendi, nisi inquantum bonum oppositum aestimatur, vel dubitatur superexcedens virg, quod est obiectum desperationis, ideo obiectum desperationis natum est aliquà ratione parere obiectum timoris, prout natum est proponere priuationem sui, ut quoddam malum superexcendens, quod est obiectum timoris. Dixi aliqua ratione: quia non oportet ut obiectum timoris penitus procedat ex obiecto desperationis, ut patet dum sumus inter spem, & metum: tunc enim ad est aliquis mutus absque desperatione.

2. Ex parte verò modi attingendi obiectum, qui consistit in fugiendo,

ti non est desperationis causa : quia quod est per accidens , dependet ab eo quod est per se : desperatio ni autem conuenit per accidens fuge-re suum obiectum , ut patet q. præcedenti , numero 13. timori vero per se , quia desperatio fertur in bonum superexedens ; timor vero in ipsum superexcessum , prout impeditium boni , ac propterea ma-lum.

Timor igitur refugit nocumentum , & periculum , ne ab ipso supe-retur : au facia vero periculum aggreditur , ut ipsum superet : atque ita inter se opponuntur.

3. Ex his potest erui definitio timoris sive metus in hæc verba : timor est passio appetitus irascibilis , quâ malum futurum , arduum seu cui diffi-cile resisti potest , refugit . Dicitur passio , ut distinguatur à timore qui est in voluntate , de quo infra . Dicitur , appetitus irascibilis circâ malum futurum arduum , ut differat à fuga , seu abominatione , quæ versatur circâ malum absens absolute , absque differentia ardui : Item à tristitia , quæ versatur circâ malum præsens . Particula quoque ardui ostendit non omnia mala esse obiectum timoris , ut benè ait Aristoteles 2. Rheticorum , capite quinto , sed ea solùm , quæ facilè vitari non possunt.

4. Facilè autem colligi potest quæ timeri debeant , quæ non debeant , quæve magis vel minus timeri debeant , ex tribus conditio-nibus , quæ requiruntur ad obiectum timoris , scilicet ut sit malum , ut sit futurum , ut sit arduum .

Ratione primæ conditionis nihil timetur per se , nisi quod ma-lum est aut malum apparet . Quia tamen timor duo repicit , scilicet malum , & id quod potest malum inferre ; ideo Deus licet sit in se sum-mè bonus , tamen ab hominibus timetur , quia potest peccatum infligere , vel spiritualem vel corporalem . Item homo ab homine timetur , quia maiorem habet potestatem , præsertim si talis potestas laesiva sit , & iniusta : quia sic habet in promptu nocumentum . Ita etiam timen-dum est aliunde pendere , & alteri inniti , inquit Aristoteles 2. Rhet. c. 5. citato : hoc est , ita ut in eius potestate sit nobis nocere . Vnde quia multi sunt peiores & audiores lucri , & timidi in periculis , ideo consciæ alicuius criminis timendi sunt , ne aut indicent , aut dese-rant , &c.

5. Inter mala porrò magis timentur ea , quæ sunt interminabilia , seu quæ remedium non habent , quo remoueantur dum præsentia sunt , ut ait Philosophus ibidem sub medium capit . Cum enim obiectum timoris sit malum , illud quod facit ad augmentum mali , fa-cit ad augmentum timoris . Malum autem augetur dupliciter , scilicet secundum speciem suam , & secundum circumstantias , quarum una est diuturnitas

diuturnitas & perpetuitas: unde si pati aliquid uno mense, malum est, idem pati duobus mensibus, apprehenditur ut malum duplo maius: atque adeò idem pati interminabiliter, & tempore infinito, videatur infinitum mali augmentum. Mala autem, quæ non possunt habere remedium, vel non facile, accipiuntur ut perpetua, & interminabilia, & ideò maximè timenda.

6. Ob eamdem causam magis timentur insolita, & repentina: quia scilicet majora apparent, & timentem faciunt debiliorem. Nam omnia bona & mala corporalia èò apparent minora, quod magis considerantur: & ideo ex præmeditatione minuitur timor futuri mali, si-  
cūt dolor mali præsentis mitigatur propter diuturnitatem, vt ait Tullius lib. 3, q. Tusculanarum, paulò post medium: *sensim & pe-  
detentim, inquit, progredivs extenuatur dolor; non quod res immania-  
re soleat aut possit; sed id quod ratio debuerat, usus docet, minora ea  
esse qua sunt visa majora.*

Deinde repentina faciunt ad debilitatem timentis, inquantum subtrahunt remedia quæ homo posset præparare ad repellendum malum futurum, si non efficit repentinum, nec ex improviso accideret. Vnde ex primo capite fit, vt qui à diuitiis ad paupertatem deuenit, tam magis horreat: & è contrario à paupertate ad diuitias transiens, magis diuitias estimat propter antecedentem paupertatem, quia *unumquodque magis appetit, contrario juxta se posito:* & sic repen-  
tinum magis timetur, quia videtur esse maius malum.

7. Potest tamen propter aliquod accidens contingere, vt magni-  
tudo alicuius mali lateat, putà cum hostes insidiosè se occultant: &  
tunc malum ex consideratione fit terribilis. Vnde Aristoteles 3 Ethic.  
c. 8. in fine ait, *aliquos videri fortes proprie ignorantiam, qui si cognoscerint quod aliud sit quam suspicuntur, fugiunt.* Neque obstat quod experientia faciat ad augmentum spei in bonis: non enim ideo fa-  
cit ad augmentum timoris in malis: quia in bonis auget potestatem hominis, & consequenter spem, vt patet ex dictis de spe: in malis  
vero ipsa mala minuit modo explicato, & consequenter timorem.

8. Ratione vero secundæ conditionis, quod scilicet malum de-  
beat esse futurum, ea quæ valde distant, aut multum distare credun-  
duntur, non timentur, vt loco eodem docet Aristoteles. Sciunt enim quod morientur, sed quia mors existimat longè distare, vt  
plurimum non timetur: si enim existimet propinquā, maximē ti-  
metur, quia vt dicit Philosophus 3. Ethic. c. 6. rerum omnium mors  
est maximē terribilis, utpote quæ sit malum irreparabile, quia vi-

tam destruit, quæ à naturæ viribus non potest restituiri.

¶ Neque obstat, quod mors sit defectus naturalis, & effectus à natura proueniens: non enim idem timori non potest timore naturali, quasi natura non inclinet ad contraria: quia, ut docet Sanctus Thomas q. 42. a. 2. ad 3. mors aliqua naturales defectus prouenient à natura vniuersali, quibus tamen repugnat natura particularis, ex cuius inclinatione est timor de illis ut futuris, & dolor de presentibus.

Ob eamdem rationem, seu conditionem, mala, quæ sunt ita certa ut presentia existimantur, non solent timeri, sed tristitiam causant. Debet enim esse aliqua spes salutis ad hoc ut aliquis timeat. Vnde qui jam decapitantur, non timent: inquit Philosophus 2. Rethororum, c. 5. circè medium.

9. Denique ratione tertiae conditionis, quæ est ut malum sit arduum, non timentur peccata, seu mala culpe ut ibidem docet Philosophus: non enim omnia mala metuuntur, inquit, ut ne quis sit iniustus, aut tardus, sed quæ magnas molestias causare possunt, & quæ facilè vitari non possunt. At vero illud quod plenè subjacet potestate nostræ voluntatis, ut peccatum, non habet rationem terribilis, & difficilis, sed illud solum terribile est, quod habet causam extrinsecam.

Quia tamen voluntas nostra potest ab extrinseco inclinati ad peccandum, si illud magnam vim habeat ad inclinandum, poterit secundum hoc culpe malum timeri: quomodo boni timent commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducantur: quamvis, propriè loquendo, tunc magis timeatur seductio ipsa, quam culpa secundum propriam rationem, seu in quantum est voluntaria, ut recordet docet Sanctus Thomas q. 42. a. 3.

10. Neque obstat quod spes quæ timori opponitur, possit esse de bono virtutis iuxta illud Apostoli Galatarum 5. 10. *confido in vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis.* Nam spes est de bono quod quis potest adipisci per se, vel per alium: & ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in nostra potestate constitutus: sed timor est de malo, quod nostræ non subjacet potestate: & ideo malum, quod timeretur, est à causa extrinseca; bonum autem quod speratur, potest esse & à causa intrinseca, & ab extrinseca.

Et licet de malo culpe presenti tristemur: non tamen sequitur quod illud futurum timeamus: quia, cum tristitia sit in concupiscenti, respicit malum absolute: & ita potest esse de quocumque malo, parvo vel magno: timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum

arduum, & cum aliqua difficultate conjunctum, quæ tollit inquantum malum subiacet voluntati. Vnde quando Tullius lib. 4. quæst. Tusculanarum, aliquantò post initium ait nos de illis timere, cùm futura sunt, de quorum præsentia tristamur, non loquitur de omnibus, sed de arduis.

Quando item Augustinus tomo 9. tractatu 9. circè medium in primam epist. Ioannis ait hominem timore casto timere separationem à Deo, quæ non sit nisi per culpam, dicendum est talem separationem esse quandam pœnam consequentem peccatum: omnis autem pœna est ab aliquo exteriori.

11. Ex eadem etiam causa timor ipse excluditur ab objecto timoris aliquo modo, ut dicit Augustinus lib. 83. questionum, q. 33. tomo 4. Nam appetitus inferior obedit rationi, & voluntati: & sic homo potest timorem repellere, atque adeò cùm eius potestati subiaceat, non habet rationem ardui. Quia tamen ipse timor prouenit etiam partim ex causa extrinseca quatenus est passio quædam consequens phantasiam & imaginationem mali imminentis, idèò potest aliquis timere ne propter ingruens aliquod malum, ei timendum sit, & propter timorem in periculis deficiat. Vnde Iob 3. 25. dicitur: *timor, quem timebam, evenit mihi, & quod verebar accidit: Hæc de natura timoris.*

## SECVNDA PARS SECTIONIS.

12. In secunda sectionis parte agendum est de diuisione timoris; solet autem primò distingui in timorem naturalem & non naturalem. Timor naturalis est de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium effendi, ut docet Aristoteles Rheticorum, c. 5. vnde timor iste supponit apprehensionem sensituum de malo disconuenienti naturæ, eique contrario quia illam destruit, ut est famæ, sitis, cruciatus, mors, &c.

Timor verò non naturalis, seu rationalis oritur ex cognitione, siue opinione mali contristatiui, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus, ut paupertas, infamia, amicorum priuatio, parentum orbitas, &c.

13. Secundò diuiditur timor rationalis in sex membra à Diuo Damasco lib. 2. de fide Orthodoxa, c. 15. scilicet segnitiem, erubef-

centiam verecundiam, admirationem, stuporem, & agoniām: quae colliguntur ex dupli conditione, quæ in objecto timoris repetitur, nempe ratio mali, & ratio ardui.

Malum autem potest spectari vel in ipsis operationibus hominis, vel in rebus exterioribus. Et in operatione hominis potest duplex malum timeri; primum quidem labor grauans naturam, & sic causatur segnities, cùm aliquis refugit operari propter timorem laboris excidentis. Secundū turpitudo lædens opinionem & famam: & ita si timeatur turpitudo in actu committendo, est erubescētia: si vero sit de actu turpi iam facto, est verecundia.

14. Ratio autem ardui potest reperiri in malo, quod in rebus exterioribus consistit, tripliciter. Primum quidem ratione magnitudinis ipsius mali, quando nimis aliquis considerat magnum malum, cuius exitum considerare non valet; & sic est admirationis, in qua refugitur vel ipsum malum, vel difficultas considerationis magni mali. Secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, & sic est stupor causatus ex insolita imaginatione. Tertiò tatione improvisionis, quia scilicet prævideri non potest: quomodo futura infortunia timentur: & talis timor dicitur agonia.

Hujusmodi autem timoris species sumuntur secundum diuisiōnem propriam obiecti ipsius timoris: vnde plures assignantur, quam species tristitia: quia ista, ut visum est q. 9. sect. 2. non accipiuntur secundum propriam diuersitatem obiecti, sed secundum effictus, & speciales quasdam rationes: idoque opus non est ut species tristitia respondeant ipsis speciebus timoris.

15. Dices: Philosophi ex admiratione moti sunt ad inquirendam virtutem ex capite primo libri primi Metaphysicæ: sed timor non mouet ad inquirendum, quin potius ad fugiendum: ergo admiratio non est species timoris. Adde, quod timor est de malo; admiratio vero, & stupor sunt de insolito & magno siue bono siue male.

16. Respondeo ad primum, quod admirans refugit dare in praesenti iudicium de eo, quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet & in praesenti judicare, & in futurum inquirere: vnde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est impedimentum.

Ad aliud dico, quod admiratio debet esse de malo, & stupor de insolito, ut sint species timoris. Vel dico, quod sicut segnities re-

fugit laborem operationis exterioris : ità admiratio & stupor refugient difficultatem considerationis rei magnæ , & insolite.

## SECTIO SECUNDA.

## De causis timoris.

17. Prima timoris causa est malum ipsum futurum , vt satis ex prædictis colligi potest. Malum inquam , quod non potest facile vitari. Vnde quæcumque malum in se aliquo modo augebunt , aut ejus deuitationem difficiliorē reddent , augebunt pariter timorem , vt dictum est numero 5. cùm enim timor fugam aliquam importet , eius proprium objectum primò & per se est malum , vt rectè docet Sanctus Thomas q. 42. a. 1. quia bonum non fugitur secundū se. Potest tamen respicere bonum , vt quamidam habitudinem habet ad malum , scilicet inquantum malum est eius priuatum vnde cùm fugitur malum , ideo fugitur , quia priuat bono , quod quis amando , prosequitur , vt statim dicemus. Propria igitur & prima causa timoris est malum.

18. Secunda causa est amor : vnde Sanctus Augustinus in libro 83. questionum q. 33. sub principium , tomo 4. sic inquit : nulli dubium est non aliam metuendi esse causam , nisi ne id quod amamus , aut adipicimus amittamus , aut non adipiscamur speratum. Ut autem istud intelligatur.

Aduertendum est ex Sancto Thoma q. 43. a. 1. objecta se habere quodammodo ad passiones sicut formæ se habent ad res naturales vel artificiales : atque adeò sicut formæ dant rebus speciem suam , ità passiones eam sumunt ab obiectis. Quapropter sicut quod est causa formæ , est causa rei per formam constitutæ: ità quod est causa obiecti passionis , est causa ipsius passionis.

Potest autem aliquid esse causa obiecti passionis vel per modum cause efficientis , vel per modum dispositionis materialis.

Quemadmodum ergo obiectum delectationis est bonum conueniens , coniunctum , apparet : & quod facit eius bonitatem , conuenientiam , apparentiam , coniunctionem , est causa efficiens illius , & consequenter delectationis. Causa verò per modum dispositionis materialis est habitus , vel quæcumque dispositio , secundum quam

fit alicui conueniens aut apparet bonum, quod est ei coniunctum.

19. Pari ratione objectum timoris est estimatum malum, futurum propinquum, arduum, illud vero quod potest tale malum inferre, est causa effectiva objecti, & consequenter ipsius timoris. Illud denique, per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, causa est timoris & objecti eius per modum dispositionis materialis, sicut est amor. Nam ex eo quod aliquis amat aliquid bonum, sequitur quod priuatum talis boni sit ei malum, & per consequens quod timeat ipsum tamquam malum. Contingit tamen aliquando ut per accidens timor inducat amorem: nam quando homo timet ne a Deo puniatur, seruat mandata eius, & sic incipit sperare; spes autem introducit amorem, ut dictum est q. de spe, numero 23. de tertio spei effectu.

20. Et quia de timendo Deo hic incidit sermo, aduertendum est Deum cum summè bonus sit, non timeri in se, sed in quantum potest infligere penam ut dictum est numero 4. Hunc autem timorem sepissime inculcat, & commendat sacra Scriptura, psalmo 89. 11. quis non potestatem ira tua, & pra timore tuo iram tuam dumerare? Matthæi 10. 28. timete eum, qui potest & animam & corpus perdere in gehennam. Apocalypsis 15. 4. quis non timebit te Domine, & magnificabit nomen tuum? Ecclesiastici 1. 27. timor Domini expellit peccatum: nam qui sine timore est, non poterit iustificari.

Accedit Augustinus sermone 13. de verbis Apostoli, c. 13. sub finem: qui adhuc ideo bene agit quia penam timeret, Deum non amat, nondum est inter filios: utinam tamen vel penam timeat. Timor seruus est, charitas libera est, & ut sic dicamus, timor est seruus charitatis. Ne possideat diabolus cor tuum, precedat seruus in corde tuo, seruet Dominus Ventura locum. Eas vel timore pena si nondum potes amore iustitia. Veniet Dominus & seruus abscedet: quia consummata charitas foras mituit timorem.

Tractatu item 9. in primam epistolam Ioannis, circè medium, tomo 9. sic ait: sunt homines qui propter ea timent Deum, ne mittantur in gehennam, ne foris ardeant cum diabolo in igne eterno. Ipse est timor ille, qui introdacet charitatem: sed sic venit ut exeat. Si enim adhuc propter penas times Deum, nondumamas quem sic times: non bona desideras, sed mala caues: sed ex eo quod mala caues, corrigit te, & incipis bona desiderare: cùm bona desiderare cœperis, erit in te timor castus, &c.

21. Tertia timoris causa est scelerata conscientia. Ut enim ostendimus supra, innocentiam esse audaciz causam, ita hic dicendum

est malitiam, & prauam conscientiam esse causam timoris. Nam ut dicitur Sapientiae 17. 10. Cum sit timida nequitia, dat testimonium condemnationis: semper enim presumit sua, perturbata conscientia. Nihil enim est timor nisi proditio cogitationis auxiliorum: de quibus scilicet deficit expectatio. Et Iob capite 15. versu 21. de impi dicitur: sonitus terroris semper in auribus illius: & cum pax sit, ille semper insidias suspicatur.

Huc refertur quod habet Iuuenalis satirâ 3. de prava conscientia loquens

*Exemplo quocumque male committitur, ipse  
Displacet auctori: prima est hac vltio, quod se  
Iudice nemo nocens absoluitur, improba quamvis  
Gratia pratoris fallacis vicerit vnam*

Tullius idem demonstrat in oratione pro Milone his verbis: magna vis est conscientia, & magna in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, & paenam semper ante oculos versari putent, qui peccarint.

22. Egregia sunt Senecæ verba epistola 97. ubi postquam pro prima sceleris pena ipsum scelus posuit: sceleris in scelere supplicium est, pro secunda sic loquitur sub finem epistolæ: & hac & illa, secunde paenæ premunt ac sequuntur, timere semper & expanescere, & securitati diffidere. Quare ego hoc supplicio nequitiam liberorum? Quare non semper illam in suspenso relinquam? Hic consentiamus, mala facinora conscientia flagellari, & plurimum illi tormentorum esse, eò quod perpetua illam sollicitudo urget, ac verberat, quod sponsoribus securisatis sua non potest credere. Hoc enim ipsum argumentum Epicuri est, natura nos à scelere abhorrente, quod nulli non etiam inter tutu timor est. Multos fortuna liberat paenam, metu neminem. Quare? quia infixa nobis eius rei auersatio est, quam natura damnauit. Ideo numquam fides latendi fit etiam latentibus: quia coarguit illos conscientia, & ipsos sibi ostendit. Proprium autem est nocentium, trepidare. Male de nobis attulit erat, quod multa sceleræ legem & judicem effugiant & scripta supplicia: nisi illa natura & grana de presentibus soluerent, & in locum patientie timor cederet.

23. Adiace quæ habet in fine epistolæ 105. Securitatis magna portio est, nihil iniqui facere. Confusam vitam & perturbatam impotentes agunt: tanum metuunt, quantum nocent: nec ullo tempore vacant; trepidant enim cum fecerunt: conscientia aliud agere non patitur, ac subinde respicere ad se cogit. Dat penas quisquis expectat: quisquis autem meruit, expectat. Tunc aliqua res in mala conscientia praefat, nulla secundum: putat enim se, etiam si non deprehenditur, posse deprehendi: & inter-

*somnos monetur, & quoties alicuius scelus loquitur, de suo cogitat. Non satis illi obliteratum videretur, non satis tectum. Nocens habuit aliquando latendi fortunam, nunquam fiduciam.*

24. Neque omittenda quæ dicit epistola 59. ante medium: *Nil stultitia pacatum habet: tam supernè illi metus est, quam infrà: utrumque trepidat latus. Sequuntur pericula, & occurruunt, ad omnia panet: imparata est, & ipsis terretur auxiliis: Sapiens autem & ad omnem incursum munitus & intentus: non si paupertas, non si luctus, non si ignorancia, non si dolor impetum faciat, pedem referet: interritus & contrà illa ibit, & inter illa.*

Adde Plutarchum in libro de sera Numinis vindicta, his verbis: *quemadmodum facinorosus quisque ultro affigendus suppicio, corpore suo propriam fert crucem: ita improbitas ex seipsa supplicium sibi ipsa struit, formidines innumeras passionesque molestissimas, pœnitentias ac indesinentes in se continens perturbationes.*

Ratio horum omnia est, quia bona conscientia continuam delegationem animo conferit quæ non tantum tristitiae, sed etiam timori contraria est. Item bona conscientia magnum robur tribuit ad æquo animo toleranda quæcumque molesta & ad versa. E contrà vero prava conscientia sit valde infirma ad mala toleranda, ac proinde maxime proclivis ad timendum.

25. Quarta timoris causa est defectus. Sicut enim diuitiae, robur, multitudo amicorum, & potestas excludunt timorem, ut dicitur 2. Rheticorum, c. 5. ante medium: ita à contrario, talium defectus timorem inducit. Nam ex aliquo virtutis defectu contingit, quod aliquis non possit facile repellere malum imminens: & sic defectus ex parte subjecti timorem causat, sicut illum excludit si se teneat ex parte causæ efficientis, quæ caret potestate nocendi.

Ad hanc causam referri debet complexio & temperamentum corporis: qui enim frigidiori sunt, & molliori temperamento, sunt meticuloios: sicut econtrà audacieores sunt qui feruidi existunt, abundantque bile, & fisco.

Dixi, timorem excludi per defectum, se tenentem ex parte causæ efficientis, quæ caret potestate nocendi: quia si potentior sit, eique difficile resisti possit, causebit timorem, ut patet. Vnde potest pro quinta timoris causa assignari potestas cui resisti non potest, aut non nisi cum difficultate, sed de hac sufficienter actum est numero 4. & 20.

26. Addam tamen pro admonitione morali, cuilibet sapienti satius esse mari, quam timeri. Imo necesse esse, illum timore vexari, quipabalii: nimium timeri peroptat, eamdemque animi anxietatem

pati, quam in aliorum animis creat. Hoc eleganter docuit Seneca pluribus in locis, pauca adnotasse sufficiet. Sic ergo ait epistola 105. timeri autem tam domui molestum est, quam foris: tam à seruis quam à liberis. Nulli non ad nocendum satis virum est. Adiace nunc quod qui timetur, timet. Nemo potuit terribilis esse securè.

Libro 2. de ira, c. 11 semper in auctores redundat timor, nec quisquam metuitur ipse securus. Necesse est multos timeat quem multi timent. Ita natura constituit, ut quod alieno metu magnum est à suo non varet Leo. ni quam panida sunt ad levissimos strepitus pectora? acerrimas feras umbra, vox, & odor insolitus exagitat. Quidquid terret & irepidat. Non est ergo quare concupiscat quisquam sapiens timeri.

Et lib. 1. de clementia, c. 12. elementia efficit ut magnum inter regem, tyrannumque discrimen sit... Alter arma habet quibus in munimentum pacis vivitur, alter in magno timore magna odia compescat; nec illas ipsas manus, quibus se committit, securus aspicit: contraria in contraria agitur: nam & iniurias est quia timeatur, & timeri vult quia iniurias est, & illo execrabilis versu, qui multos dedit præcipites, vivitur: Oderint dum metuant: Ignarus quanta rabies oriatur ubi supra modum odia creuerunt. Temperatus enim timor cohabet animos; affidius verò, & acer & extrema ad mouens, in audaciam iacentes excitat, & omnia experiri suadet, &c.

## SECTIO TERTIA.

## De effectibus timoris.

**M**ulti effectus timoris assignantur tum à diuo Thoma q. 44. tum ab Aristotele, tum ab aliis. Primum est contractio spirituum & sanguinis ad interiora, proueniens ex contractione ipsius appetitus. Ut enim rectè docet ipse diuus Thomas a. 1. duo in passionibus animæ reperiuntur, unum tamquam formale, & est ipse motus, seu actus appetitus, qui passio dicitur: alterum tamquam materiale, & est transmutatio corporalis, quæ proportionatur ipsi motui, cuiusque rationem sequitur.

Igitur quia timor prouenit ex phantasia, & opinione mali imminentis, cui difficile resisti potest; & ex debilitate virtutis prouenit, quod difficile resisti possit alicui malo; consequenter quanto debilior est virtus, tanto ad pauciora potest se extendere. Ideoque ex ipsa imaginatione, que causat timorem, sequitur quadam contractio in appetitu-

tu, quā refugit malum; sicut in moribundis contingit naturam retrahi ad interiora propter debilitatem virtutis: & in ciuitatibus ciues recurrent ad interiora, dum timent.

Huic itaque appetitus contractioni respondet alteratio corporalis in timore, quæ est recursus, & contractio caloris & sanguinis ab exterioribus corporis partibus ad interiores. Vnde Damascenus lib. 3. de fide orthodoxa, c. 23, ait timorem esse virtutem secundum sybolem: id est, secundum contractionem.

28. Dices: verecundia est species timoris, vt dictum est numero 13. sed in verecundia fit diffusio caloris & sanguinis ad exteriora. Nam verecundati rubescunt, vt docet Aristoteles 4 Ethic. sub finem: rubescunt qui verecundantur, inquit, & qui timent mortem, pallent. Idem Cicero 4. Tusculanarum qq. paulo post principium his verbis: terrem definiunt metum concutientem: ex quo fit, ut pudorem rubor terrem pallor & tremor consequatur. Et hæc patent ipsâ experientiâ: ergo fallum est quod timor sit contractius.

29. Respondeo primò ex sancto Thoma, q. citatâ, a. I. ad 3. verecundiam esse timorem de malo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus, vt diximus numero 12 de timore non naturali, & idè fit quidem contractio secundum appetitum sensituum, non autem secundum naturam corporalem, sicut in timore de morte, quæ non tantum appetitui, sed etiam naturæ contrariatur. Quare anima potius quasi in se contracta vacat motioni caloris, sanguinis, & spirituum: vnde fit eorum diffusio ad exteriora, propter quod verecundati rubescunt. Nihilominus quia doctrina communis est, timorem esse absolute contractiuum: idè pro solutione prædictæ objectionis.

30. Respondeo secundo ex Cajetano, loco citato diuī Thomæ, duos admittendos esse motus corporales in huiusmodi passionibus. Primus est ab exterioribus ad interiora: secundus verò ab interioribus ad exteriora, qui est potius effectus passionis, sicut alter est materiale passionis vt suprà dictum est. Itaque si timor sit magnus, maximè contrahitur appetitus ex imaginatione defectus virtutis: vnde spiritus ad interiora recurrentes infrigidantur ob talem imaginationem, & crassiores redduntur; ideoque mouentur à superioribus ad inferiora.

Quando verò timor est parvus, vt in verecundia, licet calor intus colligatur, non sequitur tamen frigus naturæ inimicum, obiecto timoris non repugnante naturæ: ideoque spiritus non ita incrassantur, vt ad inferiora descendant: atque ita anima in faciem diffundit ruborem. Propter hoc etiam in iratis, ab calorem & subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, fit motus spirituum ab inferioribus ad superiora, & congregatur ipsi spiritus circa cor: vnde irati sunt prompti & audaces, vt recte explicat Aristoteles sectione 27. Problematum

q; 3. & ex ipso diuus Thomas articulo 1. ad 1.

31. Macrobius libro 7. c. 11. saturnaliorum addit quamdam rationem moralem, his verbis: *natura, cum quid ei occurrit honesto pudore dignum, imum petendo penetrat sanguinem: quo commoto, atque diffuso, cutis tinguatur: & inde nascitur rubor.* Dicunt etiam physici, quod natura pudore tacta. ita sanguinem ante se pro velamento tendat, ut videmus quemque erubescere manum sibi ante faciem frequenter opponere.

Fracastorius in libro de symptomatis & antip. c. 12. ait, quia verecundia versatur circâ proprium defectum in præsentia alterius, ideo fieri motum sanguinis & caloris ad eas partes, quæ maximè laborant: facies autem maximè laborat in præsentia alterius, qui defectus nostros iudicet.

32. Secundus timoris effectus est pallor & tremor in membris; sequiturque ex primo effectu. Cum enim calor & sanguis ad interiora se colligat, natuâ id prastante per vim attractuam, ut cordi vita fonti, aliisque nobilibus partibus succurrat, consequentier exteriore parts infrigidantur, & debito destituta calore, debiles fiunt: vnde nerui non valent membra continere, quo fit ut tremor sequatur, atque pallor.

Inde etiam prouenit sitis ob caloris multiplicationem in interioribus: & emissio etiam superfluitatum, atque solutio ventris. Intestina enim laxantur per calorem ad inferiora diffusum, vt notat Aristoteles sectione 27. citatâ, q. 8. & 10. Quamuis dici possit hoc accidere propter absentiam caloris, ob quam musculi, vasa excrementorum continentes laxantur, & ita excrementsa fluunt.

Præterea inde aliquando contingit, ut nimio timore vita extinguitur: quia calore & sanguine nimio ad cor se recipiente, cor ipsum suffocatur, & calor nativus extinguitur, aut naturale humidum absimitur: quemadmodum lucerna, ingestâ magnâ olei copiâ suffocatur. Et è contrario mors aliquando contingit in nimia luxuria propter nimiam caloris profusionē ad exteriora, quo interiora tunc destituuntur.

33. Hinc denique est, quod timentes reddantur racturni: dolentes vero in voces prorumpant. Cum enim naturale sit cuilibet dolenti, siue homini, siue bruto, ut vitatur quocumque potest auxilio ad præsens malum repellendum, quod dolorem infert: maximum autem auxilium ad omnia in animalibus sit calor, ideo in dolore natura conservat calorem, & spiritum interius, ut hoc vitatur ad nociva repellenda. Vnde calore, & spiritibus interius multiplicatis, necesse est ut erumpant cum clamore, & per vocem emittrantur: adeò ut qui dolent, vix à clamore temperent. Qui vero metuunt, silent: quia calor ad inferiora mouetur, ut dictum est; ideoque metus contrariatur forma-

tioni vocis, quæ sit per emissionem spiritus ad superiora per os, impellente calore, qui spiritum excitare solet in iis partibus, ad quas mouetur. Et hæc est Aristotelis doctrina sectione 27. problematum, q. 9. & divi Thomæ a. 1. ad 2.

34. Tertius effectus est facere homines consiliatiuos. Hunc assignat Philosophus 2. Rheticorum, c. 5. post medium. Ratio est, quia ut idem ait 3. Ethic. c. 3. de rebus magnis, in quibus nobis ipsis discredimus, solemus consultare: ea autem quæ timorem causant, magna esse solent, utpote quibus difficile resisti possit, & ideo timor consiliatiuos nos facit, seu ad consultandum paratos.

Adde, quod homini aliquâ passione affecto non tanta inest rectitudine iudicii, unde videtur illi aliquid maius vel minus quam sit à parte rei; atque adeò ex hac cognitione communi, quam habere potest, incitat ad petendum consilium dum timet; quamvis è ratione conuenire possit cuilibet passioni consiliatiuum facere.

Porrò licet consilium adhiberi soleat ad consequenda bona, quæ spes respicit, sicut ad vitanda mala, quæ timor refugit: nihilominus timor magis facit consiliatiuos, quia est de malo, prout vix repellere potest; spes autem est de bono, prout possumus ipsum consequi: & ita timor respicit magis rationem *difficilis*: in difficultibus autem, præfertim in quibus nobis non confidimus, consiliari solemus, ut dictum est ex Aristotele; quia non credimus nos sufficienes esse ad discernendum quid oporteat facere, nec tam facile nos exponimus periculo errandi in re magni momenti.

35. Quartus effectus timoris est, operationem impedire, tum corporis, tum animi, sed non eodem modo. Nam timor ex se, quamvis non ita magnus, impedire natus est operationem exteriorem ob defectum caloris, qui in membris exterioribus propter timorem accidit. Item quando timor est de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, ut contingit in segnitie, seu pigritia, sine dubio operationem impedit; quia omnis timens refugit id quod timet.

Si autem habeatur ratio operationis, quatenus pendet ab anima, tunc timor, si sit magnus, & rationem perturbet, impediet etiam operationem ex parte animæ: si vero sit mediocris, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum: quia facit hominem attentiùs consiliari, & operari, sollicitudinem aliquam causans: & de eo loquitur sanctus Paulus ad Philippenses 2. 12. *cum meū & tremore vestram salutem operamini.*

36. Sunt & alij multi effectus timoris, qui non magnam explicacionem requirunt, ut est *trepidatio*, quæ est magnus tremor, cum quis vix potest subsistere: tremor autem non est tam vehementer, sed qualis

solet contingere febri laborantibus. Et iste effectus prouenit ex eo quod calor ab exterioribus ad interiora recurrat ut dictum est : & ab ipso corde ad inferiora, propter quod ipsum cor valde tremit, & partes connexionem habentes ad pectus in quo est cor, vnde vox maximè tremit, & labium inferius, totaque inferior mandibula, dentes, manus brachia.

Alius effectus est horror, in quo cutis & pilorum per totum corpus asperitas efficitur. Nam calore ad interiora recurrente, figura astrin-gendo poros, & consequenter pilorum radices, eos pariter erigit. De hoc Virgilius ait lib. 3. Aeneidos versu 48.

*Obstupui, steterunque come & vox fauicibus hasit.*

Hinc sequitur percussio membrorum, quæ si magna fuerit, dicetur confernatio.

Sæpè etiam canities è timore subito & magno nascitut; quia capi-te destituto spiritibus, & calore, pituita, quæ est causa canitiei, non potest concoqui, & absumi, sed virtutatur, & putrescit, vnde canescunt pili. Et ex huiusmodi doctrina facile possunt explicari quicumque alij, si qui sint, effectus timoris.

## SECTIO QVARTA.

### De remedis mali timoris.

37. **M**alus timor cognoscitur ex obiecto, & circumstantiis. Non enim omnia timenda sunt, & quædam magis, quædam minus timeri debent; & aliquando timendum est, aliquando non, secundum rectæ rationis dictamen, sive iudicium.

Primum itaque mali timoris remedium est, non adeò firmam de futuris fidem concipere cum res omnes hujus saeculi, & bona, malaque tantopere incerta sint: metus enim maxima causa est quia non ad presentia aptamur, inquit Seneca epistola 5. sed cogitationes in longinquæ præmittimus; quo sit, ut sæpe multa mala tanquam futura pertimescamus, quæ numquam euenient. Vnde optimum est hac in parte eius præceptum, epistolâ. 13. illud tibi præcipio. inquit, ne sis miser ante tempus, cum illa, quæ velut imminenia expauisti, fortasse numquam ventura sint, certè nondum venerint. Quædam ergo nos magis torquent, quam debeant, quædam ante torquent quam debeant, quædam torquent, cum omnino non debeant. Et infra: etiam si futurum est ( aliquid mali ) quid iunat dolori suo occurrere satis citè dolebis, cum vene-

rit, interim tibi meliora promitte. Quid facies lucri? tempus. Multa interuenient, quibus vicinum periculum vel prope admotum aut subsistat, aut desinat, aut in alienum caput transeat. Incendium ad fugam paruit: quosdam molliter ruina depositus: aliquando gladius ab ipsa cervice renocatus est: aliquis carnifici suo superstes fuit. Habet enim mala fortuna leuitate. Fortasse erit fortasse non erit: interim dum non est meliora propone.

Et epistola 98. ante medium: Calamitosus est animus futuri anxius, & ante miseras miser, qui sollicitus est ut ea quibus delectatur ad extremum usque permaneant: nullo enim tempore conqueset, & expectatione futuri, praesentia, quibus frui poterat, amittet, in aquo autem est amissio rei, & timor amittenda. Idem urget epistola 74. in fine: quid demens, quam angusturis, nec se tormento reservare, sed accersere sibi miseras, & admouere, quas optimum est differre, si discutere non possis.

38. Secundum remedium est, recte iudicare de malo timore causante, sicut in simili diximus de tristitia, numero 85. Nam sèpè multa nos terrent quæ verè timenda non sunt, aut non tantum quantum putamus. Hac de re ità generosè loquitur Seneca epistola 24. sub medium: quod vides accidere pueris, hoc nobis quoque maiusculis pueris evenit. Illi quos amant, quibus affueverunt cum quibus luduni, si personatos vident, expaescunt. Non hominibus tantum, sed & rebus persona demenda est, & reddenda facies sua. Quid mibi gladios & ignes ostendis, & turbam carnificum circà te trementium? Tolle istam pomparam sub qualates, & stultos territas. Mors est, quam nuper seruus meus, quam ancilla contempst. Et infrà: pauper fiam? inter plures ero: exul fiam? ibi me natum putabo, quò mittar: alligabor? quid ergo, num solitus sum? ad hoc me natura, & grane corporis mei pondus astrinxit. Mori? hoc dicis: desinam agratare posse, desinam alligari posse, desinam mori posse.

Eodem referuntur quæ habet libro 2 naturalium quæstionum, c. 59. non tibi timidissimus omnium videtur, & insipientissimus, qui magno ambitu rogar moram mortis? Nonne contemneres eum, qui inter perituros constitutus beneficii loco peteret, vt ultimus cervicem praberet? Idem facimus. Magno estimamus, mori tardius... ô-te dementem & oblitum fragilitatis iux, si tunc mortem times, cum tonat. Ita ne salus tua in hoc vertetur? viues si fulmen effugeris? Petet te gladius, peter lapis, petet febris. Non maximum ex periculis, sed speciosissimum fulmen est.

Neque omittenda quæ dicit in fine epistolæ 71 quando continget contemnere utramque fortunam? quando continget omnibus oppressis affectibus, & sub arbitrium adductis, hanc vocem emittere? Vici. Quem vicerim, quaris? non Persas, nec extrema Medorum, nec si quid ultra.

Dahas bellicosum iacer: sed auaritiam, sed ambitionem, sed metum mortis, qui victores gentium vicit.

39. Nihilominus hæc facilius dicuntur, quām persuadeantur, & Iactantiam Stoicam non parum sapiunt, originemque Pelagiana hæc reseos, nimiū naturæ viribus tribuentis. Vnde ipse idem Seneca multis in locis metum mortis, & doloris ita communem fatetur, ut vix ullus hominum eo liber existat. Quæ latebra est, inquit epistolâ 82. paulò post principium, in quam non intret metus mortis? Qua tam munita, & in altum subducta vita quies, quam non dolor territet? Quo- cunque te abdideris, mala humana circumstrepent. Multa extra sunt, qua circumneunt nos, quo aut fallant, aut urgeant: multa intus, que etiam in media solitudine existuant.

Hæc autem cùm occurrunt, de quocumque etiam generosissimo, possumus dicere quæ paulò pòst Seneca subiungit: cùm securos aliquis casus expertus est, exprimitur sera confessio. Magna verba excidunt, cum tortor poposcit manum, cùm mors propius accessit. Possis illi dicere: facile prouocabas mala absentia: ecce dolor, quem tolerabilem esse dicebas: ecce mors, quam contrà multa animosè locutus es: sonant flagella, gladius micat:

*Nunc animis opus Aenea, nunc pectore firmo.*

40. Optimum tamen ad hæc remedium proponit ibidem ipse Seneca, modò cœleste addideris auxilium, modò diuinam & supernaturalem gratiam humanis viribus adiunxeris. Insuperabili loco stat ani- mus, inquit, qui externa deseruit, & arce se suâ vindicat: infra illum omne telum cadit. Non habet, ut putamus, fortuna longas manus: neminem occupat, nisi hærentem sibi. Itaque quantum possumus, ab illa resilia- mus, quod sola præstabit sui naturæque cognitio. Sciat quò iturus sit, unde ortus: quod illi bonum, quod malum sit: quid petat, quid deuitet: qua sit illa ratio, quæ appetenda, & fugienda discernat, quæ cipiditatum man- fuscit insania: timorum sauitia compescitur.

Idem prænouerat Tullius lib. 4. qq. Tusculanarum satis ante me- dium, vbi ait: quisquis est qui moderatione & constantia polleat, quietus animo est, sibique ipse placatus ut neque tabescat molestus, neque frangatur timore, nec scinter quid appetens ardeat desiderio, nec alacri- tate futile gestiens deliquescat: is est sapiens, quem querimus, is est beatus, cui nihil humanarum rerum aut intolerabile ad demittendum animum aut nimis latibile ad efferendum videri potest. Quid enim vide- tur ei magnum in rebus humanis, cui aeternitas omnis, totiusque mundi nota sit magnitudo?

41. Igitur qui terrenorū omnium honorū amore ex corde suo expulit

cui sordet terra cùm cœlum aspicit : qui ad cœlestem patriam anhelat : qui immensum gloriæ pondus doloribus pro Christo toleratis deberi, firmâ fide credit : qui denique ardenti in Deum amore flagrat , hic quæcumque aliis metuenda apparent , non tantum fert , sed amplectatur , sed summo ardore cupit , dolores , cruces mortem desiderat . Hoc videre licet in sancto Paulo , ad Philippenses 1. 23. desiderium habens dissolui , & esse cum Christo . Hoc in sanctis Martyribus , qui vltro se tortoribus offerebant , feras , rabidosque leones ad se se deuorandum lassebant , nihilque ardentius optabant , quam pati pro Christo . Egregium exemplum attulimus q. de tristitia , numero 82. de sancto Ignatio : ignis , inquietus , erux , bestie ; confractio ossium , membrorum diuisio , & totius corporis contritio , & tota tormenta diaboli in me veniant : tanum ut Christo fruar .

42. Quartum remedium est attenta consideratio malorum alterius seculi , quorum minima terribilia sunt , multoque magis timenda , quam quidquid in hoc seculo horrendum , & intolerabile fingi potest : quod proinde facile contemni poterit ne incurvantur , quæ impios manent , qui que malunt huius seculi delitiis frui , Diuina contemnendo mandata , quam pati & mori pro Christo , carnem crucifigendo cum vitiis & concupiscentiis .

Hoc remedium inculcat sanctus Augustinus sermone 18. de verbis Apostoli , c. 4. & sequentibus : *duæ habitationes sunt , una in igne aeterno , alia in regno aeterno . Quæcumque ibi mitiora tormenta sunt , peiora sunt , quam que formidas in isto seculo . Cogita quomodo tremas si tibi aliquis calumnietur ne mittaris in carcerem , & in ipse contraria te male vivis , ut mittaris in ignem ? contremiscis , conturbaris , pallescis , libera me , inquis . in carcerem mittor . Ecce quomodo timetur carcer , quomodo timetur conclusio , & non timetur gehenna exustio . Postremo quando augetur calamitas . & pressura usque ad mortem seuit , omnes clamant subuenite , currite propter animam . Ego quidem curro propter carnem tuam : utinam tu curreres propter animam tuam . Melius audio Christum veradicentem , quam te timore falso murmurantem . Ipse enim Dominus dicit : nolite timere eos qui corpus occidunt , animam autem non possunt occidere .*

43. Ex his ergo quæ in hoc tempore homines timent , conjiciant quæ timere debeant . Timet enim carcerem , & non timet gehennam ? Timet questionarios tortores , & non timet infernales Angelos ? timet cruciaturum temporalem , & non timet paenas ignis aeterni ? Postremo timet ad modicum mori , & non timet in aeternum mori ?

*De timore vano timorem vitilem capiamus . Timor vanus est omnium hominum timendum amittere temporalia quandoque migratorum . & migrare*

migrare trepidantium, volentium semper differre quod non possunt auferre. Vanus est iste timor hominum; & tamen est, & vehemens est, & resisti ei non potest. Hinc increpandi, hinc obiurgandi, hinc plangendi, hinc lugendi homines timentes mori, & nihil aliud agentes, nisi serius mori: quare non agunt non mori? Habes quod agas ut numquam moriaris: si times mortem, ama vitam. Vita tua Deus est, vita tua & christus est, vita tua Spiritus Sanctus est. Et cum timorem correxeris, & vixliter time re cœperis, non temporales cruciatus, sed aeterni ignis supplicia timebis.

44. Quintum remedium timoris est, omnem spem suam in Deo collocare, iuxta consilium diui Petri, epist. 1. capite 5. 7. omnem sollicitudinem vestram proycentes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis. Hæc autem spes supponit, vt ei per virtutem coniungamus: quia ut supra retulimus ex Aristotele 2. Rheticorum, c. 5. in fine, qui p̄ij sunt, & circa ea, quæ ad Dei cultum pertinent, rectè se habent, fidentes, & intrepidi sunt. Vnde Regius psaltes Psalmo 124 qui confidunt in Domino, sicut nōns Sion: id est, numquam poterunt commoueri. Et Psalmo 26. Dominus protector vitæ meæ, à quo irepidabo?

45. Et verò, cum nihil nobis accidere possit absque Diuina prouidentia, vel expressa Dei permissione & possit ipse nobis auxilium effici præstare, cum sit super omnia, nihil præter ipsum timendum nobis est, eiusque solius timor omnem alium debet à nobis expellere: idē Augustinus in Psalm. ait: time Deum, qui super omnes est, & hominem non formidabis. Et sacra Scriptura Ecclesiastici 33. 1. tumenti Dominum non occurrent mala, sed in tentatione Deus illum conseruabit & liberabit à malis. Et capite 34. versu 16. qui timet Dominum, nihil trepidabit, & non pauebit quoniam ipse est spes eius. Denique Ecclesiastæ 12. 13. Deum time & mandata eius obserua: hoc est enim omnis homo. Suprà quæ Bernardus initio serm. 20. in cantica: ergo si hec est omnis homo, absque hoc nihil omnis homo. Cœtera remedia pete ex sectione 6. de tristitia. Ut enim ait Cicero lib. 4. qq. Tusculanarum non longè à principio: earum rerum est absentium metus, quarum praesentium est agritudo. Sublatâ igitur agritudo, sublatus est metus. Et versus finem: quibus igitur rationibus instantia feruntur, eidem contemnuntur sequentia. Poslunt item eadem adhiberi remedia quæ amori, & concupiscentiæ: nam timor omnis ut diximus ex aliquo amore, aut concupiscentia oritur tamquam ramus ex radice, quâ auulsâ, ramus deficit.



## QVÆSTIO XII. DE IRA.

---



---

### SECTIO PRIMA.

#### *De ira secundum sc.*



V E M A D M O D V M appetitus sensitivus dicitur concupisibilis, sumptâ denominatione à concupiscentia: ità irascibilis nuncupatur ab ira. Solemus enim res denominare secundùm quod nobis innotescunt, quia voces sunt signa cognitionum, vt inquit Aristoteles lib. I. *περι οὐνατικῶν*, in principio. Quia verò ut plurimum causas cognoscimus per effectus, ideo illas denominare solemus ab effectibus notioribus, magisque sensibilibus. Inter passiones autem & motus appetitus sensitivus quatenus versatur circà bonum vt delectabile, nullus est magis sensibilis ipsa concupiscentiâ, prout motus se tenent ex parte animæ: nam experimur, nos magis sensibiliter concupiscere, quam amare, odisse, &c. vnde diuus Augustinus 10. de Trinitate c. 12. post medium, tomo 3. ait quod amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.

Dixi tamen, *ex parte animæ*: quia reuerâ ex parte corporis tristitia, seu dolor, & delectatio videntur magis sensibiles: quia tamen quod se tenet *ex parte animæ*, formale est in passionibus, ideo absolute dicitur concupiscentia magis sensibilis à diu Thoma, 1. 2. q. 25. a. 2. ad 1. vt adnotatum est in quæstione de passionibus in communi, numero 37.

2. Simili modo in appetitu sensitivo, quatenus versatur circà bonum vel malum vt arduum, aut circà media, nulla est passio magis sensibilis, & manifesta, quam ira, quia est vehementissima, & causatur ex aliis passionibus tamquam effectus à causis præcedentibus: ità vt passiones omnes irascibilis ad ipsam terminentur, & tamquam in ultimo

motu huius potentiae, in ea finiantur. Vnde appetitus ab ea denominationem *irascibilis* accepit. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet; ideo effectus ex concurso & congregazione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, quatenus quodammodo multas causas in actu continet: & sic ira dicitur passio generalis, ut pote causata ex concurso multarum passionum: non enim insurgit motus irae, nisi propter aliquam tristitiam illatam, & nisi sit desiderium, & spes vlciscendi, ut patet ex diuo Thoma q. 46. a. 1. & ex Philosopho, 2. Rheticorum, c. 2. circa principium, ubi ait, quod *ira est appetitus vltionis coniuncta cum tristitia*, propter contemptum apparentem vel sui vel suorum consequente aliqua voluptate ex spe vlciscendi.

3. Ira igitur, ut ad rem ipsam veniamus, nihil est aliud, quam appetitus vindicandi malum illatum, contrarium bono, quod per concupiscentiam expeditur. Vnde Gregorius Nyssenus, vel potius Nemesius in libro de natura hominis, c. 21. quod est de ira, tomo 12. nouæ bibliothecæ Patrum, dicit quod *ira est quasi armigera rationis*, seu concupiscentiaz: inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit.

Eundem sensum habent quas varijs afferunt. Seneca in libris de ira ait, *ira est cupiditas vlciscenda iniuria*, *ira est cupiditas pena exigenda*, c. 3. libri 1. & ex Aristotele ibidem: *ira est cupiditas doloris reponendi*. Possidonius: *ira est cupiditas puniendi eius à quo te iniquè putas lasum*. Alij: *ira est incitatio animi ad nocendum ei qui aut nocuit aut nocere voluit*.

Quapropter in objecto irae tria includuntur, nempe ipsa vindicta, quæ habet rationem cuiusdam boni; & ille, de quo vindicta queritur, sicut de contrario & nocino: & malum præsens, quod cum difficultate repellendum est, & per vindictam compensandum.

4. Potest autem esse controversia, quodnam ex his tribus sit verum irae obiectum. Aliqui putant neque vindictam, neque hominem, cui vindicta expeditur, esse obiectum, sed malum ipsum, & offensam, quæ repellenda est, & compensanda.

Et certe non alio fine videtur ira animalibus tributa ab ipsa natura, quam ut mala & nocua sibi illata repellant & si quid aliud addatur, vitiosum apparet, rationique contrarium. Vnde ira videtur solum tendere in vindictam, inquantum est medium ad malum illatum repellendum.

Neque obstat iram saepe nasci, & appetitum vindictæ, quamvis malum illatum repelli non possit, sed tantum compensari per illationem mali similis, aut æquivalentis, ut patet in generoso milite, in quo ex infiicto vulnere nascitur ira. Ipse enim non intendit vulnus suum iam acceptum repellere, quia hoc fieri nequit, sed intendit compensatio-

nem mali illati, hoc est, vindictam. Hoc, inquam, non obstat: quia vindicta, & illa compensatio, in quantum delectationem causat censor esse expulsio mali illati, ac proinde ut diximus, ira tendit in vindictam, solum ut est medium ad malum illatum repellendum, quod consequenter est verum iræ objectum. Et hæc opinio est valde probabilis.

5. Verum Sanctus Thomas q. 46. a. 2. & Cajetanus ibidem volunt, objectum iræ esse mixtum ex bono & malo, hoc est, ex vindicta, quæ habet rationem boni, & ex persona, de qua tanquam de quodam contrario, & nocuo, vindicta queritur.

Sunt enim quædam passiones, quæ tendunt in objectum per modum incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur, vel inheret bono, aut refugit malum: quomodo se habent desiderium, & spes, delectatio & tristitia, &c. Quamuis enim nullus speret bonum nulli, sed omnes sibi vel alteri, & similiter desiderent bonum sibi vel alteri. Item quilibet amore concupiscentiæ amet bonum alicui, & odio abominationis nolit malum alicui: hoc tamen fit tantum implicitè, & appetitus non fertur formaliter in duo, sed tantum in unum, hoc est, bonum, vel malum.

6. At vero sunt aliae passiones, quæ explicitè & formaliter tendunt in objectum per modum complexi: ita ut explicitè importet applicacionem hujus ad hoc, hoc est, boni vel mali ad personam, cuiusmodi est amor amicitiæ, odium inimicitiæ, & ira. Solum enim in his tribus reperitur formalis, & explicita applicatio hujus ad hoc in eorum objecto: nam amare amore amicitiæ, est velle alicui bonum: & odire odio inimicitiæ, est velle alicui malum: & irasci, est irasci alicui, non vero nulli: atque adeò ira explicitè tendit in vindictam, quam appetit, & sperat sicut quoddam bonum, & de ipso delectatur; tendit etiam in illum, de quo queritur vindictam, sicut in contrarium, & nocuum, quod pertinet ad rationem mali. Et hæc etiam sententia veritati maximè consonat.

7. Quæres tamen, quomodo in hac sententia Divi Thomæ potest odium ab ira distingui, quandóquidem in utriusque passionis objecto reperitur applicatio huius ad hoc, scilicet mali ad personam, quæ odio habetur, aut de qua vindicta sumitur.

Respondeo ex eodem Sancto Doctore, tum alibi, tum q. citata, a. 2. & 6. & Cajetano ibidem, itam differre ab odio multipliciter, ut etiam notatum est in quæstione de odio, numero 12. & 13. In primis igitur odium in communione differt ab ira, quia ira semper duo respicit objecta, ut iam dictum est: odium vero quandóque unum tantum, quando scilicet est odium abominationis, ut cum quis odit vinum.

Præterea: odium est in appetitu concupisibili, ira verò in irascibili: ita ut obiectum iræ includat rationem ardui, non verò obiectum odii, ut multoties in superioribus dictum est.

8. Tertiò: ira versatur circa singularia: odium verò etiam circa uniuersale, ut explicuimus in q. de odio numero 47. & sequentibus.

Quartò: in odio inimicitiae utrumque obiectum est malum, quia qui sic odit, vult malum, & malum personæ tamquam alicui inconvenienti: ira verò appetit vindictam per modum boni, seu iusti vindicatiui; personam verò respicit ut quid sibi nocuum, & consequenter malum, de quo vult vindicari. Vnde appetere malum pro vindicta seu punitione, ita quod alter sentiat se punitum pro tali re, spectat ad iram. Appetere verò malum simpliciter, hoc est, ut alter habeat malum ut sic, pertinet ad odium.

9. Quintò differunt odium & ira, quia odium insatiabile est, & infinitum; ira verò mensuram habet. Hoc discrimen assignat Diuus Thomas q. citata, a. 6. ad 1. Cujus ratio est, quia quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut inquit Aristoteles 1. Politicorum, c. 6 sicut diuitiae ab avaro: qui autem alium simpliciter odit, & non secundum quid, v. g. secundum diuitias, secundum potestatem & hujusmodi, vult eius malum absoluè & simpliciter, ideoque eius odium nullâ mensurâ mali satiatur: vnde Ecclesiastici 12. 16. dicitur: *inimicus si inuenierit tempus, non satiabitur sanguine.*

Ira autem non appetit malum sub ratione mali, sed tantum sub ratione iusti vindicatiui. Vnde quando malum illatum excedit mensuram iustitiae secundum estimationem irascientis, tunc miseretur. Quod refertur id quod habet Aristoteles 2. Rheticorum, c. 4. in fine, quod *iratus se fiant multa, miserescit, odiens verò pro nullo: quia ille vult talionem pati eum, cui irascitur: iste verò vult eum non esse, quem odit.* Quare odium magis excludit misericordiam ex parte rei, quæ desideratur, quam ira: tamen ex parte intensionis desiderij, ira magis eandem excludit, quia est motus impetuosior ob bilis inflammationem. Et de hujusmodi intensione debet intelligi, quod habetur Proverbiorum 27. 4. *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, ideoque statim subditur: impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* 10. Hæc tercia differentia explicatur adhuc à Caietano a. illo 6. ad 1. absque illa distinctione odij simpliciter, & secundum quid: atque ita absoluè defendit dictum Philosophi, quod scilicet ea quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur. Distinguit ergo iram & odium secundum proprium utriusque obiectum, ita quod obiectum proprium odij non habet per se mensuram, & si habet, hoc est per accidens. Objectum verò proprium iræ habet per se mensuram, & si in aliquo

casu fortè non habet, hoc est per accidens.

Nam proprium objectum iræ est vindicta, quæ cùm respiciat offensam acceptam, includit per se proportionem ad offensam, saltem secundum apparentiam irati, idéoque per se in mensura constitit. Proprium autem objectum odii inimicitia est sola persona: odij vero abominationis est res. Quidquid autem odio habetur, siue res, siue persona, siue excessus diuitiarum, &c. refutatur secundum se, & abnegatur ab affectu, quantumcunque sit illud, quod odio habetur.

II. Itaque quod odio obiicitur, illi obiicitur ut quoddam totum & non ut ab aliis certâ mensurâ discretum: & ideo secundum se refutatur, non vero secundum aliquid sic, & secundum aliquid non, aut in ordine ad aliud, cui commensuretur; ac proinde infinitè, & infatibiliter refutatur; & per accidens est respectu odij, quod id, quod odio habetur, sit quoddam mensuratum, ut certus gradus potestatis, diuitiarum, &c.

Vnde, cùm odio habetur persona secundum aliquam conditio-  
nem bonam, objectum odii, propriè loquendo, est conditio illa,  
putâ excessus potestatis, sanitas, &c. non absolute, sed in illa perso-  
na: idéoque & persona sub illa conditio ne, & conditio in persona  
odio habetur: vnde odium abominationis simpliciter quandoque  
coincidit cum odio secundum quid ipsius personæ. & ita verificatur  
dictum Philosophi de omni odio inimicitia, & abominationis. Hæc  
fermè Caietanus.

## SECTIO SECUNDA.

*Aduersus quos ira exerceatur, & de speciebus iræ.*

12. **E**X dictis sectione præcedenti facile colligi potest, ad quos ira tendat. Cum enim inferre vindictam, quod ad iram pertinet, sit actus iustitiae, quia ira malum appetit in quantum ha-  
bet rationem iusti vindicatiui: & adere aliquem, pertineat ad in-  
iustitiam; constat, quo tam ex parte causæ, quæ est laesio illata ab  
altero, quam ex parte ipsius vindictæ, quam iratus intendit, ira pro-  
priè eos respiciat, ad quos iustitia, & iniustitia pertineat. Et hoc  
expresse docet Sanctus Thomas q. 46. citatâ, a. 7.

Neque obstat quod ira reperiatur in brutis, in quibus nulla est

ratio quæ possit facere collationem pœnæ infligendæ ad nocumen-  
tum illatum, quam collationem vindicta importat. Ipsa enim  
bruta habent instinctum naturalem, ex Diuina ratione eis indi-  
tum, per quem imaginatione præcedente habent motus interiores  
& exteriores similes motibus rationis.

13. Obiici tamen potest in primis, quod homo sæpè irascitur con-  
trà res irrationales, & insensibiles; non est autem iustitia homi-  
nis ad res irrationales: ergo verum non est quod ira non sit, nisi ad  
quos est iustitia.

Major constat experientiâ, ut cùm eques percutit equum, herus  
canem, scriptor proicit calatum, &c. & exprimitur à Diuo Au-  
gustino lib. 14. de ciuitate Dei, c. 15. sub finem, his verbis: *iram ipsam nihil aliud esse, quam vlciscendi libidinem veteres definierunt, quamvis nonnumquam homo, ubi vindicta nullus est sensus, etiam rebus inanimis irascatur, vt male scribentem stylum colidat, vel calatum frangat iratus. Verum & ista, licet irrationabilior, tamen quadam vlciscendi libido est, & nescio qua, ut ita dixerim, quasi umbra retrubutionis, vt qui male faciunt, mala patiantur.*

Nec illepidè Seneca lib. 1. de ira, c. 2. sub finem: *quidquid est, cer-  
te non est ira sed quasi ira: sicut puerorum qui si ceciderunt, terram  
verbari volunt, & sape nesciunt quidem, cui irascantur, sed tantum  
irascuntur, sine causa & sine injuria; non tamen sine aliqua injuria spe-  
cie, nec sine aliqua pœna cupiditate. Deluduntur itaque imitatione pla-  
garum, & simulatis deprecantium lacrymis placantur, & falsa vltione  
falsi dolor tolluntur.*

14. Respondeo, motum iræ posse in homine dupliciter insurgere:  
primo ex sola imaginatione apprehendente læsionem, sicut solet ex-  
citari in brutis contrà quodlibet nocuum, ut diximus numero 12.  
præcedenti. Et hoc modo nihil vetat reperiri in homine aliquem  
motum iræ ad res irrationales, & insensibiles; quem propterea Aú-  
gustinus in verbis allatis vocat irrationabilem.

Secundò potest insurgere motus iræ, ratione dirigente, & nuncian-  
te læsionem. Et hoc modo non potest esse ira in homine ad res in-  
sensibiles, vt rectè docet Philosophus 2. Rheticorum, c. 3. in fi-  
ne. Neque ad mortuos, inquit; tum quia videntur iam ad ultimum  
malorum peruenisse: unde etiam ad quoscumque grauiter læsos cessat  
ira, quatenus illatum malum excedit mensuram iustæ compensatio-  
nis. Tum quia non dolent, neque sentiunt, quod irati maximè quæ-  
runt in ijs, quibus irascuntur. *Quapropter, inquit, rectè de He-*

etore poëta, dum mitigare vellet Achillem ab ira aduersus mortuum, mutam equidem terram verberat.

15. Obiicitur secundò: iuxta Aristotelem s. Ethic. c. 15. siue ulti-  
mo, non est iustitia hominis ad seipsum: sed homo aliquando sibi  
ipsi irascitur: ergo ira non est solum ad illos, ad quos est iustitia.

Minor constat ex experientia nam quidam ex ira sibi mortem inferunt:  
item ex illo Psalmi quarti versiculo 5. irascimini & nolite peccare: quod  
intelligitur de homine sibi ipsi irascente propter peccata commissa, vt  
explicat Cassiodorus his verbis: prateritis peccatis irasci debemus, vt pra-  
sentem nequitiam effugere possimus: delicta enim recentia declinare non  
possimus, nisi vetusta laudabili execratione damnamus. Quid est enim  
alud pœnitere, nisi irasci sibi, vt horreat quod fecit, & cruciatus à se  
exigat, ne iudex iratus affligat?

Eodem terè modo Augustinus ibidem: duobus modis, inquit, hoc  
intelligi potest; aut sic: etiam si irascimini, nolite peccare: id est, etiam  
si surgit morus animi, qui iam propter pœnam peccati, non est in potesta-  
te nostra, saltem ei non consentiat ratio, & mens, qua intus regenerata  
est secundum Deum, vt mente seruiamus legi Dei, si adhuc carne ser-  
uimus legi peccati. Aut sic: agite pœnitentiam: id est, irascimini vo-  
bis ipsis de præteritis peccatis, & viterius peccare desinite.

16. Respondeo, concedendo non reperiti propriam iustitiam, vel  
iniustitiam in homine ad seipsum, aut ea quæ sui ipsius sunt: sed tan-  
tum metaphoricam. Virumque docet Philosophus loco citato & mul-  
tas pro primo rationes affert. Cum enim iustitia cuique suum tribuat;  
iniustitia vero auferat; debet esse distinctio inter faciens & patiens  
iniustitiam, eo quod iniustum patiens, inuoluntariè illud patitur;  
cum autem quis ex ira seipsum occidit, aut aliquod sibi uocumen-  
tum infert, hoc voluntariè facit: & cum nullus velit id quod non  
existimat esse bonum, consequenter sibi præter voluntatem nocet,  
quamuis per itam & passionem trahatur ad malum. Ideò qui se per  
iram voluntarie occidit, iniustum quidem facit ciuitati, illam vno  
ciue priuando, non autem sibi.

17. Metaphorica autem iustitia convenire potest homini ad seip-  
sum, non quidem quod iustum & iniustum sit totius hominis ad  
seipsum, sed quod quædam sit species, & similitudo eorum inter ali-  
quas partes hominis ad invicem, quatenus illæ diversæ partes assimi-  
lantur diversitati personarum. Illæ autem partes sunt ratio & appe-  
titus inferior, qui in concupiscibilem & irascibilem dividitur.  
Quia ergo ratio gubernat, & regit irascibilem & concupiscibilem,  
eisque

concupiscibilem, eisque dominatur & imperat, idè quædam species iusti, & iniusti, videlicet dominatiui, & dispensatiui, potest homini ad seipsum convenire, ita ut dicatur de seipso vindictam sumere, si bique irasci.

18. Quæres, vtrum ira sit gravior & deterior, quam odium? Respondeo, quæstionem hanc resolui à Sancto Thoma q. 46. citata, a. 6. & potest eius resolutio facilè colligi ex sectione præcedenti. Nam peius est velle malum alicui absolue ut malum eius est, quam velle malum alicui sub quadam ratione boni: odiens autem appetit malum inimici, inquantum est malum, ut explicatum est suo loco: ira autem appetit malum ei; contrà quem insurgit, inquantum est iustum vindicativum, quod est quoddam bonum: quod potest si ri secundum virtutem iustitiae, si rectæ rationis ordo seruetur: idèoque in hoc solum ira deficit in uincendo, si præcepto rationis non optemperet.

19. Confirmatur hæc responsio auctoritate diui Augustini p. 109. vbi regula traditur, quam atulimus in q. de odio, numero 24. *lites aut nullas habeatis, aut quam celeriter finiatis, ne ira crescat in odium, & traham faciat de festuca.* Ibi enim iuxta similitudinem, à Christo usurpatam, Mathæi 7. 3. & Lucæ 6. 41. comparat iram tamquam leuius peccatum, festuca; odium verò tamquam gravius, trahi. Vnde in libro 2. de Sermone Domini in monte, c. 19. in principio tomo 4. sic ait: *quantum autem inter festuam & traham, quasi tantum inter iram distat & odium. Odium enim est ira inveniata, quasi que vetustate ipsa tantum robur acceperit ut merito appelletur irabes.*

20. Ex quo patet iram secundum se citius transire, quam odium, et quod odium procedit ex aliqua subiecti dispositione, secundum quam odiens reputat sibi contrarium atque nocivum illud quod odit: ira verò procedit ex aliqui commotione, sive passione animi propter iniuriam illatam. Passio autem citius transit, quam dispositio vel habitus: ideoque odium provenit ex causa tenaciori, & permanentiore, quam ira, licet ira procedat ex pluribus causis, ut dictum est numero 2. propter quod Philosophus dicit 2. Rhetoricorum, c. 4. sub fine: & illa quidem ( ira ) sanabilis tempore; hoc verò ( odium ) insanabile: hoc est, saltem difficilius sanabile. vide supra, numero 9. & seq.

## SECUNDA PARS SECTIONIS.

## De speciebus iræ.

21. **Q**uod attinet ad species iræ, tres enumerat Aristoteles 4. Ethic. c. II. easdemque recenset Damascenus lib. 2. de fide orthodoxa, c. 16. scilicet *fel*, *maniam*, *furorem*. Ibi enim Philosophus tria facit genera eorum, qui irascuntur; & eorum iram ad aliquam ex his tribus speciebus referri constat ex eorumdem descriptione. Quidam enim celeriter, leuissimisque de causis irascuntur; citò tamen, & facile placantur. Et hi vocari solent acuti, seu iracundi, dicuntur autem ab Aristotele ἀρπόχοντος veluti summè, seu extremè biliosi. Vnde hæc iræ species dicitur *fel*, quia citò accenditur, non secùs ac *fel*, seu bilis, græcè χολή, vel χόλος.

22. Alij vocantur *amuri*, seu *acerbi*, græcè πικροί, qui diu iram retinent, nec eam manifestant; cum difficultate placantur, & nisi vindictam sumant, qua delectationem afferat, aduersantem tristitia, ex qua huiusmodi ira nascitur, indigent tempore, ut interius eam de coquunt, & digerant. Vnde fit, ut molesti sint, tum sibi, tum suis amicis, quia non possunt cum eis delectabiliter convivere, ideoque vocantur *amari*. Et hæc iræ species, *mania* dicitur, à manendo, græcā potius significatione, quam latinā, ex verbo μανεῖν, manere, vnde *mania*, siue *unus*.

23. Alij denique vocantur difficiles, seu infensi & sœui, de quibus sic ait Philosophus: χαλεποὺς autem eos appellamus, qui & propter quas causas non debent, gravius atque diutius quam debent, irascuntur, & qui numquam placantur, nisi iniuriam vlti sint, vel etiam eos, quibus irati sunt castigarint. Et hæc ira dicitur *furo*, siue θυμός græcè, quamvis θυμός sapientissime usurpetur pro ira generatim. Differunt autem isti à secundis, qui *amari* vocantur, eo quod diuturnitas iræ reperitur in istis postremis, non solum ex retentione ut possit tempore digeri, sicut in secundis, sed etiam ex proposito firmato ad puniendum & vindicandum.

24. Hæc est etiam doctrina sancti Thomæ q. 46. articulo 8. vbi ait istas tres iræ species sumi secundum ea, quæ dant iræ aliquod augmentum, quod tripliciter contingit: primò ex facilitate ipsius motus: & hæc vocatur *fel*, quia citò accenditur, ut diximus. Et

videtur esse Tullio in 4. qq. Tusculana um *excandescens*, ḡrācē thymos. Neque obstat quod thymos etiam furorem significet, quia nihil vetat, inquit sanctus Thomas eo importari & velocitatem ad irascendum, quod ad *fel* pertinet, & firmitatem propositi ad punendum, quod est proprium furoris.

Secundò hoc contingit ex parte tristitia, iram causantis, quæ diu in memoria manet: & idè hæc mania à manendo vocatur. Tertiò ex parte eius rei, quam iratus appetit, scilicet vindicta. Et hæc dicitur *furo*r, qui numquam quiescit, donec punierit. Tandemque ita concludit: *Vnde Philosophus in 4. Ethic.* quosdam irascentium vocat *acutos*, quia citò irascuntur, quosdam amaros, quia diu retinent iram; quosdam *difficiles*, qui numquam quiescunt, nisi puniant. *Vnde* hæc potius differunt ex parte diversæ dispositionis subiecti, quam per essentiales differentias, & ex parte obiecti, vt notat ibi Cajetanus: quamus differentiaz non sicut totaliter accidentales, propter quod D. Thomas ad 1. ait ea per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habere ad illam.

### SECTIO TERTIA.

#### *De causis ire.*

25. **P**articulares iræ causæ sunt ferè innúmeræ, quia quidquid nō cumentum potest afferre, potest iram excitare. Quasdam generales hic explicare sufficiet ad quas ceteræ poterunt reuocari.

Prima igitur iræ causa est malum ipsum iniustè illatum, læsiuum irati, aut alicuius alterius ad iratum pertinentis. Nam ira respicit vindictam: vindicta autem supponit iniuriam, quæ ad vindictam non provocat, si ad illum non pertinet, qui vindictam appetit. Ideoque malum iræ causatum debet esse iniustè illatum, aut sic saltem apparet: quæ enim iustè pati credimus, non querimus vindicare: quia non oritur *ira aduersus iustum*, inquit Aristoteles sub finem capitilis tertij, libri 2. Rheticorum. Debet item malum illud pertinere ad iratum: nam iniurias omnino extraneas non curamus.

26. Ceterum, licet peccator nequeat Deo effectu nocere dum peccat; dupliciter tamen ex parte sua contrà Deum agit; primò in quantum eum in suis præceptis contemnit: secundò, in quantum infert nōcumentum aliquid vel sibi, vel alteri, qui ad Deum pertinet, prout ille, cui nōcumentum infertur, sub Dei tutela continetur;

dicit enim ipse Zachariae 2. 8 qui terigerit vos , tangit pupillam oculi mei Et ita Deus dicitur irasci Psalmo 105. 40. iratus est furore Dominus in populum suum , non quidem secundum passionem animi , sed secundum judicium iustitiae , prout vult vindictam facere de peccatis.

Vnde Ambrosius in libro de Noe & arca , c. 4. sic ait : habes quia iratus Dominus est ... sed ideo hac leguntur ut exprimatur peccatorum nostrorum acerbitas , que diuinam meruerit offendit : tamquam eosque incruevit culpa , ut etiam Deus , qui naturaliter non mouetur aut ira , aut odio , aut passione vilia , provocatus videatur ad iracundiam .

27. Secunda causa est despectio , seu paruipensio ; & haec est radix , ita ut omnes irae causae ad eam reducantur. Ideoque Aristoteles relatius numero 3. ait quod ira est appetitus punitionis cum tristitia properter apparentem paruipensionem. Tres enim ponuntur species paruipensionis ab ipso ibidem , hoc est 2. Rhetoricorum , c. 2 sub initium ; scilicet despectus seu contemptus ; impedimentum voluntatis imploratae , & contumelia : ad quae tria reducuntur omnia irae motus. Num paruipensio opponitur excellentiae hominis ; quae enim non putamus digna esse futilio , aut re aliquam , paruipendimus , ut dicitur citato loco. Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam querimus : & ideo quodcumque sacramentum nobis inferatur in quantum excellentia derogat , videtur ad paruipensionem pertinere , inquit sanctus Thomas q. 47. in fine articuli secundi.

28. Cum ergo ira respiciat vindictam , & vindicta supponat nocentium , & quodcumque sacramentum ex paruipensione oriatur , paruipensio omnes irae causas tamquam radix in se continet. Vnde ad eam referuntur ceterae quis ibi recenset Philosophus , scilicet oblio , exultatio in infortuniis , denunciatio malorum , &c. Quae enim contemnimus , faciliter obliuiscimur , & quae magni facimus , firmius memoriæ commendamus. Item qui hilarem se praebet in alicuius infortuniis , parum curat de bono vel malo illius , quod est contemnere. Similiter qui alium impedit ab affectione sui propositi , non multum curare videatur de eius amicitia : & sic de ceteris .

Ceterum si paruipensio procedat ex iudicia , & ex electione , non vero ex passione , vel ex ignorantia , augetur ratio iniuriae : illi enim qui ex industria nocentium inferunt , videntur peccare ex contempno : ideoque contra eos maximè irascimur .

29. Ex his patet , quod si quis est excellentior , tanto in-

iustiæ paruipenditur in eo , in quo excellit , & quanto ille , qui paruipendit , est minor , & inferioris conditionis , tanto indignius despiciat , atque adeò ex excellentia irati , & ex ignobilitate despicientis evgetur ira , quia maius apparet nocumentum .

Idemque dicendum est , quando amici & familiares concemunt : eorum enim despectio magis indigna videtur : & cum melius cognoscant amicorum excellentiam , si despiciant eos , videntur ex industria , & non ex ignorantia paruipendere : ignorantia quippe , & passio minuant rationem iniuriaæ , atque malitia ; contemptus verò auget . Vnde Philosophus 2. Rheticorum c. 3 circà medium ait , quod homines ius qui per iram fecerunt aut non irascuntur , aut minus irascuntur : non enim propter despicientiam videntur egisse .

Hac refertur questus Christi contrà judam proditionem Psalmo 54. 13. si inimicus meus maledixisset mihi sustinuisse etique : & si is qui oderat me , super me magna locutus fuisset , abscondisse me forsitan ab eo : tu verò unanimis dux meus & notus mens qui tecum capiebas cibos .

30. Dices : reperitur ira in brutis , quæ non parùm in eis excitat , quando vulnerantur , vt notat Aristoteles 3. Ethicorum , c. 11. vel 17. sed animalia illa nequeunt contristari de paruipensione seu contemptu ; quia eius est de contemptu contristari , cuius est honorem appetere ; bruta autem honorem non appetunt , vt per se constat : ergo non sola paruipensio est causa iræ .

31. Respondet diuus Thomas a. 2. ad 2. quod licet bruta non appetant honorem sub ratione honoris ; naturaliter tamen appetunt quiamdam excellentiam , & irascuntur contrà ea , quæ tali excellentiæ derogant , veluti cum vulnerantur , aut percutiuntur . Et hoc videntur indicare , quando mitescunt erga alia animalia se se submittentia : quò deferri potest quod ait Aristoteles citato capite 3. secundi Rheticis verbis : aduersus autem se submittentes requiescere iram , etiam canes manifestum faciunt , non mordentes eos , qui prostrati sunt .

32. Tertia iræ causa est defectus : siue sit ex parte irati , siue ex parte eius , qui ad iram prouocat , & iniuriam infert . Ex parte quidem irati : quia quod mouet ad iram , est nocumentum contristans : ea autem , quæ pertinent ad defectum , maximè sunt contristativa , quia homines defectibus subiacentes , facilius lœduntur . Vnde infirmi , egeries , & qui non habent id , quod concupiscunt , facilius irascuntur , quia faciliter contristantur , inquit Aristot. 2 Rhet. c. 2. Et Plutarchus in libro de ira cohibenda circà medium idem docet his verbis : quemadmodum tumor accedit ex magna in carne plaga : ita in molissimis animis fi-

quis se praebeat dolori, quò maior est animi imbecillitas, èo dolor maiorem elicit iracundiam. Hac de causa mulieres iracundiores sunt viris, agresti sanis, senes etate vigentibus, & infælices felicibus.

33. Defectus vero illius, qui iniuriam infert, est sine dubio causa iræ, vt dictum est numero 29. quia quanto ignobilior est, qui paruipendit, tanto indignus despicit nobiliorem se: ideoque nocumentum, seu iniuria apparet maior ei, qui despicitur; & sic ad maiorem iram prouocatur. Vnde ex opposito, excellentia irascientis est causa iræ illius: quo sit, vt nobiles valde irascantur si despiciantur à rusticis, docti ab indoctis, diuites à pauperibus, domini à seruis, sapientes ab insipientibus.

Si tamen defectus diminuat paruipensionem ex parte eius qui despexit, diminuet quoque iram ex parte irascientis: quomodo illi qui humiliantur, & veniam petunt, iram mitigant: tunc enim videntur non paruipendere, sed potius magnipendere eos quibus se humiliant. Vade rectè dicitur Proverbiorum 15. 1. *responsio mollis frangit iram.* Quod & notauit Philosophus 2. Rheticorum, c. 3. sub principium, dicens homines esse lenes confitentibus, & quos pœnitent, & se submittentibus, & non contradicentibus: quasi enim loco pœna, molestia afficiantur in iis que facta sunt, requiescent ab ira.

34. Objicies Aristotelem lib. 2. Rhetor. c. 2. post medium, assententem excellentiam non esse causam iræ in eo qui excellit: sic enim ait: *irascuntur autem contemptentibus in iis, quibus ipsi maximè student,* ut qui in Philosophia cupiunt alios superare: *si quis inuehatur in Philosophiam:* atque hac multò magis, si suspicentur, ea non adesse sibi vel omnino, vel non firme. Quod si existiment se valde excellere in iis, in quibus despiciuntur, non curant. Igitur defectus ille, ex quo prouenit suspicio eorum, causa est iræ, non vero perfeccio & excellentia eius rei, in qua despiciuntur.

35. Respondeo, concedendo posse contingere, eum qui maximè in aliqua re excellit, non ita scilicet contrà despicientem, quia non reputat, se aliquid ex hoc detrimenti capere & ita non contristatur: vnde ex hac parte non irascitur, vel minus irascitur. Ex alia vero parte maiorem habet ansam irascendi, quatenus scilicet iniustius, & indignus despiciuntur, quam si minus in ea re excelleret.

Negandum tamea non est, quin sàpè propter arrogantiā, maior ira exciteretur in indignis, quam in sapientibus, ob paruipensionem: quia quanto sunt magis indigni, tanto magis ambiunt honorari, & estimari ab aliis. De hoc exemplum habes Esther 3. 5. in superbo illo Regis aulico. omnium carissimo, Aman, qui cum audisset, & experientia probasset, quod Mardochæus non fletteret sibi genu, nec se adora-

ret, iratus est valde, & pro nibilo duxit in unum Mardochaeum mittere manus suas, magisque voluit omnem Iudaorum, qui erant in regno As- fueri, perdere nationem. Talis enim honor, ut pote supra humanum modum exhibitus & expostulatus, non ei debebatur, & iuste denegabatur, nec minoris tamen iræ, imò quam grauissimæ somitem, de-negatio illius ministrauit.

36. Quarta causa est naturale temperamentum corporis. Qui enim sunt bilioſi, & cholera abundant, ad iram procliuiores sunt: quibus verò inest magna pituitæ copia, difficultius ad iram accenduntur. Ex quo patet, cur æstate, & diebus præsertim canicularibus, facilius homines irascuntur.

Quod autem temperamentum, iræ excitandæ consonum, respuendum nos sit, antiqua probat Philosophorum parsimia, iram non habere qui mentem non habent. Non intelligebant tamen iram, quæ illiberalis, contumacisque animi signum est, quæ ad vindictam, contumeliam, odium prona est, & prorumpit; sed aliam, quam fortudinis ceterum vocabant, quæ sopitum animum erigit, langoremque, mollietatem, & hebetudinem ex eo expellit, atque ad virtutem & decus excxit, seu inflamat. Hunc fuisse illorum sensum notat Seneca lib. 3. de ira. c. 3. his verbis: stat Aristoteles defensor ira, & vetat illam nobis exsecari: calcar ait esse virtutis: hac erecta inerme animum, & ad conatus magnos pigrum inertemque fieri. Hæc de causis iræ sufficiant.

## SECTIO QVARTA.

## De effectibus iræ.

37. Primus effectus iræ est delectatio, quæ ex vindicta resultat: Nam ira consurgit ex illata iniuria, tristitiam afferente: cui tristitia remedium adhibetur per vindictam, expulso aut compensato malo, tristitiam causante; & ideo ad vindictam sequitur delectatio tanto major, quanto maior fuit tristitia. Si tamen vindicta non sit re ipsa præfens, sed tantum per spem, vel per continuam cogitationem, causabit quidem delectationem, sed non perfectam, quæ tristitiam & iram pellat: jucundum enim est homini existimare, se consecuturum esse, quod appetit: vnde 2. Rheticorum, c. 2. sub initium Aristoteles hæc adducit verba de ira ex Iliados Σ.

*Dulcior effuso qua melle in petore crescit.*

Huiusmodi voluptatem capiebat Pharao inseguens I'ra'elitas , & ad internectionem quærens Exodi 15.9 dixit inimicus persequar & comprehendam , diuidam spolia , implebitur anima mea : euaginabo gladium meum , interficiet eos manus mea .

Quapropter quando Aristoteles 7. Ethic. c. 7. ait : *omnis qui ira incitans aliquid facit, dolens, facit.* Loquitur de iustitia , quæ antecedit iram sicut principium illius : delectatio autem est veluti effectus & terminus iræ , ipsam tollens , aut quietans . Vnde idem Philosophus 4. Ethic. c. 11. vel 3. ait : *ut ilio iram cedat, doloris loco voluptatem afferens*

38. Secundus effectus est alteratio corporalis , maximè circà cor , quod propter sanguinis & spirituum concursum magnopere effervescit . Ideoque Damascenus libro 2. de fide , c. 16. per hunc effectum iram definit , dicens , quòd *ira est ferver eius, qui circà cor est, sanguinis, ex evaporatione fellis procedens.* Alteratio enim corporalis , quæ in passionibus animæ contingit , proportionatur motibus appetitus . Vnde , cùm ira oriatur ex iniuria illata , appetitus per hanc passionem tendit ad eam propulsandam . Ideoque ira se habet , non per modum retractionis , sed per modum infestationis & aggressionis ad repellendum malum : quo sit ut calor , & spiritus magna cum vehementia concurant circà cor , quod est instrumentum passionum animæ , ad vindicandam iniuriam .

39. Quamuis autem , etiam in amore reperiatur ferver sanguinis circà cor , ut tactum est de effectibus amoris , numero 43. differt tamen valde ab ira fervere ; quia in ira est cum amaritudine , eò quòd tendit ad punitionem contrarii : in amore autem est cum suavitate , & dulcedine , quia est in bonum amatum , ut rectè docet sanctus Thomas q. 48. a. 2. ad 1. vnde ferver amoris assimilatur calori aëris & sanguinis , propter quod sanguinei ad amorem sunt procliviores : ferver autem iræ assimilatur calori ignis , & cholera seu bilis : propter quod Damascenus proximè citatus dicit , iram procedere ex evaporatione fellis , indeque iracundi vocantur cholericæ .

40. Tertius effectus ex huiusmodi vehementia nascitur , varia nimis iræ signa in exterioribus corporis partibus & membris apparentia , & ex interiori commotione redundantia . Describit illa Gregorius libro quinto moralium c. 31. ante medium , his verbis : *ira sua stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti: os quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Eadem legere licet in Seneca , libro primo de ira capite primo : *ut firentium, inquit, certa indicia sunt audax & minax vultus, tristis frons*

frons, tortua facies, citatus gradus? inquieta manus, color versus, crebra,  
& vehementius acta suspiria: ita irascentium eadem signa sunt. Flagrante  
& micant oculi, multus ore toto rabor, exstuant ab iniùs præcordiis  
sanguine: labia quatuntur, dentes comprimuntur, horrent ac subriguntur  
capilli, spiritus coactus ac stridens, articulorum seipso torquenium  
sonus, gemitus mugitusque, & parum explanatis vocibus sermo præ-  
ruptus & complosa sapius manus, & pulsata humus pedibus, & totum  
concitum corpus, magnaque minas agens, fœda visu, & horrenda facies  
deprauantium se, atque intumescentium. Nescias, vitrum magis detesta-  
bile vitium sit, an deforme.

41. Neque omittam quæ habet lib. 3. c. 4. Adèd enim iratus ipse  
contrà iram, vt eadem saepius in ipsam maledicta contorqueat: nulli  
certè affectui peior est vultus, inquit, quem in prioribus libris descripsi-  
mus, asperum & acrem, & nunc subito, rei orsum sanguine fugato,  
pallentem, nunc in os omni calore ac spiritu verso, subrubicundum & si-  
milem cruento, venis tumentibus, oculis nunc irepidis, & exilientibus.  
nunc in uno obtutu defixis & harentibus. Adiuce dentium inter se arieta-  
tum, & aliquem esse (edisse) cupientium, non alium sonum, quam est  
apris, tela sua attritu acutentibus. Adiuce articulorum crepitum, cum se  
ipsa manus frangunt, & pulsatum sapientis pectus, anhelitus crebros, tra-  
ctosque altius gemitus instabile corpus, incerta verba subitis exclamatio-  
nibus, tremenda labra, interdumque compressa, & dirum quiddam exhi-  
bilantia. Ferarum, Mehercules, sine illas famas exagitat, sine infi-  
xum visceribus ferrum, minus tetra facies est, etiam cum venatorem  
suum semianimes morbi ultimo petunt, quam hominis ira flagranis.

42. Quartus effectus ex eadem vehementia deriuatus, est rationis  
perturbatio atque confusio. Tunc enim perturbantur organa sensuum  
internorum, à quorum cooperatione pendet pro hoc statu intelle-  
ctus in suis operationibus. Vnde Gregorius loco citato ait, benè ante  
nos quidam sapiens dixit: cogitationes iracundiæ vixeræ sunt generationis,  
mentem comedunt matrem suam. Idem egregie exprimit Gregorius  
eodem loco, sic inquiens: in quo itaque iste ab abreptitiis longè est, qui  
actionis sua conscientia non est. Vnde fit plarumque ut usque ad manus ira  
profiliat, & quò ratio longius recedit, audacior exurgat, seque ipsum  
animus retinere non valer, quia factus est potestatis aliena: & eo furor  
membra foris in ierbis exercet, quo intus ipsam membrorum dominam  
mentem captiuam tenet.

Et quamvis effectus iste possit aliis passionibus competere, non tamen  
cum tanta vehementia, & cum tanta præcipitatione, vt rectè notauit  
Seneca libro 3. de ira, c. 1. his verbis: cœteri affectus dilationem reci-  
piunt, huius incitata, & seipsa rapiens violentia, non paulatim procedit,

sed dum incipit, tota est; nec aliorum more vitiorum sollicitat animos, sed abducit. & impotentes sui exagitat. Cætera vitia impellunt animos, ira præcipitat.

43. Quintus effectus iræ latius se extendit, adeò ut bono communis infesta sit, & sèpè integris ciuitatibus, prouinciis, & regnis interium afferat. Hoc eleganter prosequitur Seneca libro primo de ira, c. 2. his verbis: *iam verò si effectus eius damnaque intueri velis, nulla pestis humano generi pluris stetit. Videbis cœdes ac venena, & reorum mutuas sordes, & urbium clades, & totarum exitia gentium, & principum sub ciuiti hæsta capita venalia, & subiectas tectis faces, nec intrâ mœnia coercitos ignes, sed ingentia spatio regionum hostili flammâ relucientia.*

*Aspice nobilissimarum ciuitatum fundamenta vix notabilia: has ira deiecit. Aspice solitudines per multa millia sine habitatione desertas: has ira exhaustit. Aspice tot memoriae proditos duces, mali exempla fati; alium ira incubili suo confodit; alium inter sacra mensa ira percussit; alium inter leges, celebrisque spectaculum fori lancinavit; alium filij patricidio dare sanguinem iussit; alium seruili manu regalem aperire iugulum; alium in cruces membra diuidere. Et adhuc singulorum supplicia narrô. Quin si tibi libuerit, relictis in quos ira viritum exarsit, aspicere casas gladio conciones, & plebem immiso milite contrucidatam, & in perniciem promiscuam totos populos capitum damna passos, tamquam aut curam nostram deserentibus, aut auctoritatem contemnentibus.*

Et hic quidem effectus tanto perniciosior est, tanto funestior, quanto cum maiori fortuna coniungitur, ut cum potentatus ira inuadit, cum regibus dominatur: tunc enim non secùs quam fulmina & procellæ, & si qua alia irrenocabilia sunt, quia non eunt, sed cadunt, vim suam magis ac magis tendit. Perierunt omnia, ubi quantum suadet ira, fortuna permittit, inquit Seneca 3. de ira, c. 16.

44. Verùm non aliis tantum, quibus irascimur, funesta est ira sed nobis ipsis maximè nocet (Et hic sic sextus effectus) nam præter damna illa animi, quæ tetigimus in quarto eius effectu, innumera alia, tum animo, tum corpori ex illa contingere, quotidiana docet experientia, & innumera exempla, quibus libri referti sunt, comprobant. Seneca libro 2. de ira in fine quædam congregat è multis, sic inquiens: *magis illud videndum est, quam multis ira per se nocuerit. Aliu nimio ferore rupere venas, & sanguinem suprà vires elatus clamor egessit, & lumen suffudit aciem in oculos vehementius humor egessus, & in morbos agri recidere. Nulla celerior ad insaniam via est. Multa itaque continuauerunt ira furorem; nec quam expulerat mentem, umquam receperunt. At acem in mortem egit furor, in furorem ira. Mor-*

tem liberis, egestatem sibi ruinam domui imprecantur, & irasci se negant, non minus quam insanire furiosi. Amicissimis hostes vitandique carissimis. Legum nisi quâ nocent, immemores, ad minima mobiles; non sermone non officio adiuu faciles. Omnia per vim gerunt, gladius & pugnare parati, & incumbere.

45. In hunc furoris gradum ceciderat c. *Cæsar caligula*, qui iratus cœlo quod obstreperet, pantomimus quos imitabatur studiosus quam spectabat, inquit Seneca in fine libri primi de ira, quodque confessio sua fulminibus terreretur, prorsus parum certis, ad pugnam vocavit Iouem, & quidem sine missione, Homericum illum exclamans versum:

H<sup>v</sup> μ<sup>v</sup> ἀνάσπι<sup>v</sup>, οὐ εὔαστος,  
Tolle me aut ego te.

Vt enim ait Diocassius, ipse machinam excogitauerat quâ tonitribus obstreperet, & contrâ fulmina fulminaret, & si illa caderent, lapidem in cœlum mittebat, dicens tolle me aut ego te. Prosequitur deinde Seneca: *quanta dementia fuit? putauit, aut sibi noceri ne à joue quidem posse, aut se nocere etiam joni posse. Non puto parvum momenti hanc eius vocem ad incitandum coniuratorum animos addidisse: ultimæ enim patientia visum est eum ferre, qui jouem non ferret. Nihil ergo in ira, ne cùm videtur quidem vehemens, deos hominesque despiciens, magnum, nihil nobile est?* Hæc de effectis satis.

## SECTIO QVINTA.

## De ire remedii.

46. **D**Vplex potest assignari remediorum genus contrâ iram: alia inseruiunt ad mitigandam iram aliorum in nos: alia ad mitigandam iram nostram contrâ alios. Ideoque bipartita erit sectio ista, & prima pars continebit remedia contra iram aliorum in nos, & hæc pauciora erunt. Secunda referet remedia contrâ iram propriam.

Primum ergo remedium ire aliorum in nos, est quod tetigimus in fine numeri 33, ex Philosopho 2. Rhetic. c. 3. sub principium: fati scilicet humiliter erratum suum, veniam rogare, & poenitere, nec contradiceré iratis: tunc enim cessat, aut saltem mitigatur ira. Cuius signum est, inquit, in famulorum castigatione: inficiantes enim, & con-eradicentes magis castigamus; verum aduersus confitentes ins' se castiga-

ri, conquiescimus ex canentes. Causa vero est, quod impudentia est, negare manifesta: at impudentia est despiciencia, & contemptio... Aduersus autem se submittentes requiescere iram, etiam canes manifestum faciunt, non mordentes eos qui prostrati sunt.

Et huius remedii excellētia ex eo apparet quod etiam apud Deum valentissimum est, vt patet Psalmo 31. 5. dixi confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei. Et Psalmo 50. 19. cor contritum & humiliatum Deus non despicies.

47. Secundum remedium est, ab irato declinare, seruare silentium, nec illi villo pacto resistere, iuxta illud Pauli ad Romanos 12. 19. non vosmetipos defendentes carissimi, sed date locum irae. Remedium istud proponit Ambrosius libro 1. de officiis c. 21. sub initium, tomo 1. Resiste ira si potes, cede si non potes, quia scriptum est date locum irae. Jacob fatri indignanti pie cessit, & Rebecca, id est, patientia instructus consilio abesse maluit, & peregrinari, quam excitare fratribus indignationem: & tunc redire cum fratre mitigatum putaret.

Idem docet Seneca libro 3. de ira, c 39. his verbis: primam iram non audebimus oratione mulcere, surda est, & amens: dabimus illi spatiū. Remedia in remissionibus prosunt, nec oculos tumentes tentabimus, vim rigenter mouendo incitaturi, nec cetera vitia dum feruent. Initia morborum quies curat.

48. Et hoc etiam multum prodest, si non in nos, sed in aliū quis irascatur. Quantulum, inquis prodest remedium tuum, si sua sponte desinenter iram placat? prosequitur ibidem Seneca, primum ut citius desinat, efficit: deinde custodiet ne recidat: ipsum quoque impetum quem non audet lenire, fallet. Remouebit omnia vltionis instrumenta. Simulabit iram, ut tanquam adjutor, & doloris comes plus auctoritatis in consiliis habeat. Moras nettet, & dum majorē querit pœnam presentem differet... Castigare irascentem, & vtrō obuiām ire ei, incitare est. Variè aggreditur, blandéque, nisi forte tanta persona eris, ut possis iram communire, quemadmodum fecit Diuus Augustus, cūm conaret apud vedium POLLIONEM. Fregerat unus ex servis ejus crystallinum: rapi eum vedius iussit, nec vulgari quidem peritetur morte: Muranis obijci iubebatur, quas ingens piscina continebat: evasit ē manibus puer, & confugit ad casaria pedes, nihil periturus, quam ut aliter periret, nec esca fieret.

Motus est nouitate crudelitatis Cæsar, & illum quidem mitti, crystallina autem omnia coram se frangi iussit complerique piscinam. Fuit sic Cæsaris castigandus amicus: bene usus est viribus suis. E conuinio rapi homines ad viperas, & non generis pœnis lancinari? si calix tuus fractus est, viscera hominis distraherentur? sic instandum potentia est, ut etiam ex superiori loco aggredi possit, & male tractare: at talem dumtaxat, qua-

lem modo retuli, feram immanem, sanguinariam, quæ jam insanabilis est, nisi majus aliquid extinxit.

49. Innuit hoc factò Cæsar optimum aliud iræ remedium, quod & Plutarchus docuit: auferendam scilicet iræ materiam, & illis, qui iracundo sunt ingenio, persuadere, ut temperent à ratis & exquisitis pœculis, signis, gemmis, alijsque pretiosis. Si enim hæc pereant, animum è sua sede, & statu deiiciunt, non item quæ vulgaria sunt & parabilia. Quò spectat lepidum Senecæ dictum ad Neronem. Cum enim Nero eximium tabernaculum octangulū eminenti specie, & incredibili splendore conspicuum comparasset, dixit ei Seneca: ostendisti te ipsum pauperem: si enim hoc perdideris, simile non recuperabis. Et reipsa paulò post tabernaculum naufragio periiit: nec parua, sine dubio, iræ, furisque materies Neroni fuit.

50. Quartum remedium est, pro viribus fatigere, ut ab irato remueatur opinio vel suspicio, id quod ad iram commouit, fuisse dictum, vel factum in contemptum illius. Ut enim suprà diximus, generalis causa iræ contemptus est & paruipensio. Alij alii de causis in iram incident, inquit Plutarchus, quibus omnibus hæc accidit opinio, ut se contemni negligique credant. Sublatâ ergo causâ, facile tolletur effodus. Igitur, Si quis nobis insultauerit, inquit Chrysostomus homilia 47. in Ioannem, humiliemur: si quis nobis exasperatur, mitigemus: si quis mordet & lacerat, & conuictijs prosequitur, nolimus commouiri. Hæc de remediis ad mitigandam aliorum in nos iracundiam.

## SECVNDA PARS SECTIONIS.

### De remediis iræ nostræ in alios.

51. Primum hujus generis remedium commune est omnibus passionibus, & iræ magis necessarium; primos videlicet iræ igniculos extinguere, omnemque illi aditum in animum præcludere, ne si semel eam admiseris, expellere non possis: facilius enim est excludere perniciosa, quam regere, & non admittere, quam admissa moderari. Nam cum se in possessione posuerunt, potentiora rectore sunt, nec recidiſe, minuine patiuntur, inquit rectè Seneca lib. i. c. 7. de ira.

Et capite 8. optimum est inquit primum irritamentum ire protinus spernere, ipsiisque repugnare seminibus, & dare operam ne incidamus in iram. Nam si cœperit ferre transuersos, difficilis ad salutem recursus est:

quoniam vihil ratiōnis est, ubi semel affectus est inductus, iusque illi alio quod voluntate nostrā datum. Faciet de cetero quantum volet, non quantum permis̄eris. In primis, inquam finibus Hostis arcendus est, nam cū intravit, & portis se intulit, modum à captiuis non accipit.. Quomodo ergo ratio occupata, & oppressa vitiis resurget, qua ira cessit? aut quemadmodum à confusione se liberabit, in qua peiorum mixiura preualuit.

52. Idem sapienter docet Augustinus epistola 149. ad Profuturum, his verbis: mul̄o melius, nec iustē cuiquam irascimur, quam velut iuste irascendo, in alicuius odium, ira occuliā facilitate delabimur. In recipiendis hospitiis ignotis solemus dicere, multò esse melius, malum hominem perpeti, quam forsitan per ignorantiam excludi bonum, dum caenus ne recipiatur malus. Sed in affectibus animi contrā est nam incomparabiliter salubrīus est ira, etiam iustē pulsanti non aperire penetrat cordis, quam admittere non facile recessuram, & peruenturam defurculo ad trahem. Audet quippe impudenter etiam crescere citius quam putatur.

53. Dices ex Seneca omnimodam sic iram expellere, nec minimum eius accessum permettere, reiicere est rem maximè utilem: extollit enim animos, & incitat: nec quicquam sine illam magnificum in bello fortitudo gerit, nisi hinc flamma subdita est, & hic stimulus peragitauit, misitque in pericula audaces. Sine ira denique languebit actio, & vis ac vigor animi resoluetur. Utendum tamen illa est non ut duce sed ut milite.

Deinde: fieri non potest, quin vir bonus irascatur malis: nec patet quantumvis lenissimus, potest liberos peruvicaces & inobedientes corrigerē, nisi verba adhibeat aspera, signisque minacibus terreat imò & verbē intentet; quod absque aliqua animi commotione, & quibusdam irae stimulus fixi nequit. Indò & ipsi liberi, si sibi ab irae impetu non timerent, facile contemnerent verba, & minas; nec aliquid emendationis in melius conciperent.

54. Respondet ad primum Seneca libro 1. de ira c. 12. his verbis: non est utilis nec in praliis quidem, aut in bellis ira. In temeritatem enim prona est, & pericula dum inferre vult, non canet. Illa certissima est virtus, qua se diu multumque circumspexit & rexit, & ex lento ac destinato prouexit ... itaque nec in pace, nec in bello unquam bona fuit: pacem enim similem belli efficit: in armis vero obliuiscitur mortem esse communem, venitque in alienam potestatē, dum in sua non est. Deinde non ideo vitia in usum recipienda sunt, quia aliquando aliquid boni effecerunt: nam & febres quadam genera valetudinis leuant, nec ideo

non ex toto illis caruisse melius est. Abominandum remedijs genus est sa-  
nitatem debere morbo. Simili modo ira etiam se aliquando ut venenum,  
& præcipitatio, & naufragium, ex inopinato profuit, non idè salu-  
taris omnino iudicanda est: Sape enim saluti fuere pestifera.

55. Vtiris, inquis, ira est, quia pugnatores facit. Isto modo & ebrie-  
tas, facit enim proteruos & audaces; multi meliores ad ferrum fuere  
male sobrij. Isto modo dic & phrenesim & insaniam viribus necessa-  
riam, quia sepè validiores furor reddit. Quid? non aliquoties metus è  
contrario fecit audacem? & mortis timor etiam inertissimos excitauit  
in prælium? sed ira, ebrietas, timor, aliaque eiusmodi fœda & caduca  
irritamenta sunt, nec virtutem instruunt, qua nihil vitiis eget. Nemo  
irascendo sit fortior, nisi qui fortis sine ira non esset. Quid? si bonum  
esset ira, perfectissimum quemque sequeretur: atqui iracundissimi, in-  
fantes, senesque, & agri sunt, & inualidum omne naturâ querulum est.  
ne illud quidem iudicandum est, inquit c. 16. aliquid iram ad magnitu-  
dinem conferre: non est enim illa magnitudo, tumor est, tantumque  
abest à magnitudine animi quantum à fortitudine audacia, à fiducia in-  
solentia, à temeritate crudelitas. Hæc paulo longior est Solutio, sed quia  
elegans, omittenda non fuit.

56. Ad aliud respondetur ex eodem Seneca ibidem c. 5. & 16.  
Quid ergo, inquit, non aliquando castigatio necessaria est? Quid ni?  
Sed hac sincera cum ratione: non enim nocet sed medetur specie nocendi.  
Quemadmodum quedam Hastilia detorta, ut corrigamus, adurimus &  
adactis cuneis non ut frangamus, sed ut explicemus, elidimus: sic  
ingenia vicio prava, dolore corporis animique corrigimus. Nempe me-  
dicus primò in leuibus vitiis tentat ordinem ponere: si modus & ordo  
non proficit, subducit aliqua, & circumcidit. Si, ne adhuc quidem res-  
pondet, interdictis cibis, abstinentia corpus exonerat. Si frustâ mollia  
cesserunt, ferit venam, membrisque, si adhaerentia nocent, & morbum  
diffundunt, manus afferit: nec villa dura videtur curatio, cuius salutaris  
effectus est.

Ita legum præsidem, ciuitatisque rectorem, (adde & familie) decet  
quamdiu potest verbis & his mollaribus, ingenia curare, ut facienda  
suadeat, cupiditatemque Honesti & equi conciliet animis, faciatque  
vitiorum odium, pretium virtutum. Transeat deinde ad iristorem ora-  
tionem, quâ moneat adhuc & exprobret: nouissime ad poenas, & has  
adhuc leues, & renocabiles decurrat: ultima supplicia sceleribus uli-  
mis ponat, ut nemo pereat, nisi quem perire etiam pereuntis intersit.  
Itaque et si peruersa induenda magistratus vestis, & conuocanda classico

concio est procedam in tribunal non furens, nec infestus, sed vultu legis; & illa solemnia verba, severa magis grauique quam rabida voce concipiā & agi imbebo non iratus sed severus. Ecce modum in correctione seruandum aptissimum, & non tantum politicè, sed & christiane peroptandum. Lege initium citati capituli 16.

57. Ex predictis tamen inferre non licet, iram adeò malam esse, ut cā numquam vti liceat moderatè, & cum regulis rectæ rationis. Rectè enim dixit Augustinus in psalmum 30. concione 2. satis post principium: aliquando inquis & peruersis & à lege deuiantibus, & male viventibus irasci licet, clamare non licet: tanta est enim aliquando peruersitas, ut n̄c corripi possit. Et in psalmum 103. concione tertią, satis ante finem: charitas et si irascitur aliquando ut corrigat, non tenetur rea, quia non inueterauit ira ut verteretur in odium. Sermone item 16. de verbis Domini c. 2. melius est si irascieris & corrigis quam si non irrascendo interire permittis. Denique, ut alias textus omittam, lib. 9. de ciuitate Dei c. 5. non tam queritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur: irasci enim peccanti ut corrigatur, nescio utrum quisquam sanā consideratione reprehendat.

58. Expressius adhuc Gregorius n. 40. citatus: alia est ira, inquit, quam impatientia excitat, alia quam zelus iustitia format: illa ex visitio, hæc ex virtute generatur: si enim nulla ira ex virtute surgeret. Diuinæ animaduersionis impetum Phinees per gladium non placaverat. Hanc iram quia Heli non habuit, motum contra se implacabiliter super uulnionis excitanit. De hac ira per psalmistam dicitur irascimini & nolite peccare: quod nimis non recte intelligunt qui irasci nos nobis tantum modo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim sic proximos ut nos amore prosequimur, restat ut sic eorum peccatis secutu nostris vitiis irascamur. De hac per Solomonem dicitur melior est ira risu, quia per tristitiam vultus corrigitur animus delinquentis.

Vnde non incongruè Ouidius Ioui suo iram tribuit quando clementia ad aliquid non sufficit. Missos quoque Iupiter ignes excusat, precibusque minas regalizier addit 2. Metamorphoseos versu. 396.

Quod si aliis irasci licet, multò nobis utilius erit irasci contrà nos ipsos ob peccata in Deum commissa. Ita monet August. Serm. 35. de verbis domini in Euang. secundum Luc.

Volo vos irasci sed non ut peccetis, ut autem non peccetis, quibus habetis irasci nisi vobis? quid est enim homo pœnitens nisi homo irascens sibi.

Adde

Adde etiam quod de Christo dicitur Marci tertio 5. circumspiciens eos cum ira , contristatus super cæcitate cordis eorum.

59. Quando igitur Patres , Doctores , & facta Scriptura iram vituperant , & prohibent , loquuntur de ira immoderata , & iniqua ad vindictam iniustam , vltionemque priuatam tendente.

Aut etiam absoluè ab illa deterrent , quia licet iusta sit , non nihil mentem turbat. Rectè enim ait Gregorius citato libro 5. moralium . c. 31. in fine vel. 33. quia etiam laudanda boni amulatio mentis oculum turbat , nunc dicitur ( virum stultum interficit iracundia ) ac se apertè diceretur : ira per zelum sapientes turbat ; ira verò per uitium stultos trucidat , quia illa sub ratione restringitur ; hæc verò irrationaliter deuita menti dominatur.

60. Neque aliud voluisse videtur Seneca iam suprà relatus : capite quippe 9. libri primi de ira sic ait : si ( ira ) exaudit rationem , & sequitur quæ ducitur , iam non est ira , cuius proprium est contumacia. Si verò repugnat , & non ubi iussa est , quiescit , sed libidine , ferociaque prouehitur , tam inutilis animi minister est quam miles qui signum receptui negligit. Itaque si modum adhiberi sibi patitur , alio nomine appellanda est : definit ira esse quam effrenatam , idomitamque intelligo: si non patitur , pernicioса est , nec inter auxilia numeranda. Ità aut ira non est , aut inutilis est. Nam si quis pœnam exigit non ipsius pœna audius , sed quia oportet , non est annumerandus iratis. Hic erit virilis miles , qui scit parere consilio.. Ideò numquam assumet ratio in adiutorium imprudios & violentos impetus , apud quos nihil ipsa autoritatis Habeat. Ex quibus patet questionem hic tantum esse de nomine: quod & videri potest quæstione 4. huius libri , sectione 5.

61. Secundum iræ remedium est , sibi firmiter persuadere , iniuriam , quæ iram commouit , multò minorem esse , quam appareat. Quemadmodum enim , vt ait Plutarchus circa medium libri de ira cohibenda , corpora maiora apparent , quæ per nebulam , & vapores cerauntur : ità multò maior apparet iniuria , dum mens & sensus per iram turbata sunt. Ideoque hac in re amicis nostris potius , eorumque iudicio , quam nostro standum est , & expectandum donec ira quieuerit , auertendo mentem & cogitationem à memoria illati mali : sic enim iræ materia subtrahitur , atque ità extinguitur , non secūs ac ignis subtractâ materiâ combustibili.

62. Hoc remedium proponit Seneca libro 3. de ira c. 10. vetus dictum est , inquit , à lasso rixam quari. Nam ut ulceræ ad linem tætum , deinde etiam ad suspicitionem tactus condolescunt : ità animus affe-

Etus minimis offenditur. Numquam sine querela egra tanguntur. Optimum est itaque ad primum mali sensum mederi sebi: tum verbis quoque suis minimum libertatis dare, & inhibere impetum. capite deinde 29. multos absoluemus, inquit, si cæperimus ante indicare, quā irasci. nunc autem primum impetum sequimur: Deinde. quamvis vana nos concitauerint, perseveramus, ne videamur cœpisse sine causa: & quod iniquissimum est, pertinaciores nos facit iniquitas ira. Retinemus enim illam, & augemus, quasi argumentum sit iuste irascendi, graniter irasci. Quanto melius est, initia ipsa perspicere, quā leuia sint, quā innoxia. Quod accidere vides in animalibus mutis, idem in homine deprehendes; friuolis turbamur, & inanibus. Taurum color rubicundus excitat, ad umbram aspis exurgit, vrsos, leonisque mappa porrigit. Omnia, qua naturā fera ac rabida sunt, confernantur ad vanam. Idem inquietis & stolidis ingenii enenit, rerum suspicione friruntur.

63. Tertium iræ remedium est, ut paululum fistamus quando ira corripiatur, nec aliquid aut verbo aut facto tentemus sed retrocedamus, & ut ait Plutarchus, aufugiamus, sicut qui epilepsiam orientem sentiunt. Quia paulatim ira remittetur, tandemque extinguetur. Hoc monicū dedit Augusto postulantī Athenodorus Stoicus: quoties irascis, inquit, nihil dicere aut facere tenes priusquam viginti quatuor literas ecum recitaueris. Breuis quidem mora illa, sed certè experientia maximè illam utilem demonstrat, & multò utiliorem si longior fuerit. Vnde Plutarchus loco citato, nemo vindicat in seruum, quod decimo, aut quinto die iam ante admiserit; neque syncum flagellat, quod pulmentum adusserit, mensam euereerit, segnius audierit. Atquis huiusmodi sunt ea quibus recentier admissis tumultumur, & placari non possumus.

64. Idem remedium inculcat Seneca lib. 3. c. 12. Nemo se differe, inquit, hoc est, non properat statim vlcisci. Atqui maximum remedium iræ dilatio est, ut primus eius feroe relangescat, & caligo, qua premit mentem, aut residat, aut minus densa sit. Quadam ex his, qua se precipitem forebant, hora, non tantum dies, mollet: quadam exerto evanescent. Quidquid voles quale sit scire, tempori trade: nihil diligenter in fluctu cernitur. Et capite sequenti: In imo pectoris secessu recomdatur (ra) feraturque, non ferat: imo in contrarium omnia eius indicia flettantur, Vultus remittatur, vox lenior sit, gradus lenior: paulatim cum exterioribus interiora formentur. In Socrate ira singnum erat, vocem submittere, loqui parcus; apparebat tunc illum fibi obstat.

65. Quartum remedium est, excutere naturam, voluntatemque inferentium iniuriam, aut dantum iræ occasionem. Aliquid enim nobis sic occurret, quo ira mitigabitur, aut omnino impeditur. Istud eleganter explanat Seneca lib. citato, initio capit. 12. *Nemo dicit sibi*, inquit, *hoc propter quod irascor, aut feci, aut fecisse potui. Nemo animum facientis*, sed ipsum estimat factum: *atqui ille intuendus est, an voluerit, an inciderit; coactus sit an deceptus: odium secundus sit, an premium: sibi morem gererit an manum alteri commodaerit.* Aliquid peccantis atas facit, aliquid fortuna, ut ferre ac pati aut humanum aut humile sit. Eo loco nos constituamus, quo ille est, cui irascimur. Nunc facit iracundos iniqua nostri estimatio, & qua facere vellemus, pati non sumus.

Idemque prosequens capite 24. sic ait: *Puerum atas excuset, feminam sexus, exiranum libertas, domesticum familiaritas. Nunc primum offendit? cogitemus quamdiu placuerit. Sapè & alias offendit? feramus quod diu tulimus. Amicus est? fecit quod noluit. Inimicus est? fecit quod debuit. Prudentiori cedamus. Suntiori remittamus. Pro quocumque, illud respondeamus nobis, sapientissimos quoque viros multa delinquere: neminem esse tam circumspectum cuius non diligentia aliquando sibi ipsi evadat: neminem tam matrum, cuius non grauitatem in aliquid feruidius factum eatus impingat: neminem tam timidum offensarum, qui non in illas, dum vitat, incidat.*

## TERTIA PARS SECTIONIS.

## De aliis iræ remediosis.

66. **A**ded periculosus est huiusmodi affectus iræ, tantisque malis obnoxius, ut non tot possint illi remedia opponi, quin pluribus indigeat: idèò prolixior erit nobis hæc tractatio, ne indigentia opitulatio desit.

Quintum ergo remedium iræ est perpendere mala, quæ ipsam sequuntur, vindictamque expletam. In primis enim propè in insaniam ira vertitur, mentemque è sua sede abducit. *Insanimus omnes dum irascimur*, inquit Philemon poëta, μανθόπετα πάντες ἐποτὰς ὀργίζουσι. Ideoque Cato censorius dicere solebat, *iratum ab insano non nisi tempore distare*: quia insaniam diutiùs dureret. Cui concordat Themistius definiens iram insaniam brevis temporis, ὅργην μανίαν ὀλιγοχρόνιον. Imò ex Eueno ira sæpe furore deterior est: τολλάνις ὅργην μανίας τολλ-



*χριπότερον.* Ideo que optimum præceptum Horatij libro I. epistola 2.  
quæ est ad Lollium:

*Ira furor brevis est. Animum rege, qui nisi paret,  
Imperat: hunc frans, hunc tu compescet catena.*

67. Præter hoc ingens malum, quod iram comitatur, innumera sunt alia, quæ suprà numero 43. & sequentibus præstrinximus; quædam alia enumerat Seneca lib. 3. de ira, c. 5. eam comparando cum pessimis vitiis. *Avaritia, inquit, acquirit, & contrahit, quo aliquis melior utatur: ira impedit; paucis gratuita est. Iracundus dominus quosdam in fugam seruos egit, quosdam in mortem. Ira patri luctum, marito diuortium attulit, magistratui odium, candidato repulsum.*

*Peior est etiam quam luxuria, quoniam illa suâ voluptate fruitur, hac alieno dolore. Vincit malignitatem & inuidiam: illa enim infelicem fieri volunt, hac facere. Illa fortuitis malis delectantur, hac non potest exceptare fortunam, nocere ei quem odit, non nocere vult. Nihil est similitudibus grauius, has ira conciliat. Nihil est bello funestius, in hoc potentium ira prorumpit. Cæserum etiam illa plebeia ira & priuata inerme, & sine viribus bellum est.*

*Præterea, ira naturam hominis mutat: illa in amorem horattur, hac in odium: illa prodeesse inbet, hac nocere. Adiace, quod cum indignatio eius à nimio sui suspectu veniat, & animosa videatur, pusilla est, & angusta: nemo enim non eo, à quo se contemptum indicat, minor est.*

68. Sextum remedium est, quod quibuldam profuisse dicit Sextius apud Senecam in fine libri secundi de ira, aspicere nempe speculum. Irati enim deformitas, & terra illius imago repercussa, quam numero 40. descriptimus, non potest non illi displicere, & sic illum ab ira deterre. Etenim qualem intrâ putas esse animum, cuius extrâ imago tam fœda est? ait ibi Seneca. *Quanto illi intrâ pectus terribilior vultus, acrior spiritus est, intensior impetus, rupturus se, nisi eruperit? Quales sunt hostium vel ferarum cade madentium, aut ad eadem cunctum asperitus, qualia poëta inferna monstra finxere, succincta serpentibus, & igneo flatu quales ad bella excitanda, discordiamque in populos diuidendam, pacemque lacerandam, teterrima inferum exequunt furia: talem nobis iram figuremus.* Certè si hæc ratione depictus animus ostendi, si in illa materia perlucere posset, intuentes nos confunderet. ater maculosusque astuans, & distortus, & tumidus. *Nunc quoque tanta deformitas eius est per ossa, carnesque, & tot impedimenta effluentis, quid si nudus ostenderetur?*

*Idem sapienter docuit Chrysostomus in fine homiliae 29. ad populum Antiochenum, tomo 5. his verbis: si furoris tempore posset iras-*



cens sibi ipsi notus fieri, non alia foret opus ad monitione: nihil enim irascientis deformius aspectu. Ebrietas quādam est ira, imo verò difficilior ebrietate, & dāmone miserabilior.

69. Septimum remedium est vitare consortium iracundorum. Illud docet sacra Scriptura Proverbiorum 22. 24. nō esse amicus homini iracundo, neque ambules cum virō furioso, ne forte discas semitas eius, & sumas scandalum anima tua. Verum enim est quod de eodem dicitur Proverbiorum 15. 18. vir iracundus provocat rixas. Vnde rectè Chrysostomus ait homilia 29. citata ad populum Antiochenum, paulò post medium: fera potius, quām iracundo homini cohabitandum est: nam illa, cūm semel mansuefacta fuerit, suam seruat legem: hunc autem quotiescumque mitigaueris, rursum efferatur.

Propter quod sapienter monet Seneca libro 2. de ira, c. 22. præceptores, pedagogosque pueris placidos dari quia. Proximis, inquit, applicatur omne quod tenerum est, & in eorum similitudinem crescit. Nutricum, & pedagogorum retulere mox in adolescentiam mores. Apud Platonem educatus puer, cum ad parentes relatus vociferantem videret patrem, numquam, inquit, hoc apud Platonem vidit. Non dubito quin citius patrem imitatus sit, quam Platonem.

70. Quod si viros iracundos vitare oporteat, multò magis iracundæ foeminæ fugiendæ sunt, quia vehementissima est, & pessima earum ira, vt habetur Ecclesiastici 25. 22. non est caput nequius super caput colubri, & non est ira super iram mulieris. Ideoque Proverbiorum 21. versu 19. dicitur: melius est habitare in terra deserta, quām cum muliere rixosa, & iracunda. De ea enim meritò exclamat Chrysostomus homilia 15. de variis in Mathæum locis satis post principium, tomo 2. ē malum omni malo peius mulier mala! siue illa pauper sit, siue dines, duplex malum est. Si habeat facultates malicia sua cooperantes, duplex malum, intolerabilis viperæ, immedicabile venenum. Scio ego & aspides blandimentis incantantium mitigari, & leones & tigres & pardos dominata feritate mansuescere. Mulier mala & si iniuriam patitur, & si honorem accipiat, extollitur. Hac si potentis alicuius uxor sit, non cessat die ac nocte virum suum callidis stimulare sermonibus, blanda nequiter, & importuna violenter, donec mentem extrudat, & similem sibi faciat maritum: improbis male suadet consilii, sicut Herodias fecit Herodi. Si verò pauperem virum habeat, ipsum quoque ad iracundias, & rixas incitare non desinit. Et si vidua sit, ipsa per semetipsam omnes passim despicit, ad omnem audaciam spiritu superbia inflatur, &c. videant viri, qui ad matrimonia aspirant, quas feligere debeant sibi vxores, & mulieres pariter quos sibi viros.

71. Octauum remedium est, quod habet Seneca libro 3. de ira, c. 31.

ut videlicet nos maximè protegamus ab eo , quod in nobis imbecilium est , & ad iram nos prouocare consueuit , præsertim à curiositate . Non expedit , inquit , omnia videre , omnia audire : multa nos iniuria transeant . ex quibus plerasque non accipit qui nescit . Non vis esse iracundus ? ne sis curiosus . Qui inquirit , quid in se dictum sit , qui malignos sermones , etiam si secretò habiti sint , eruit , se ipse inquietat . Quadam interpretatio eò perducit ut videantur iniuria . Itaque alia differenda sunt , alia deridenda , alia donanda .

Affert deinde aliqua ad hoc confirmandum dicta Lepida Socratis , Pisistrati , Catonis , his verbis : Socratem asunt colapho percussum , nihil amplius dixisse , quām molestum esse , quod nescirent homines , quando cum galea prodire deberent . Nec video , quarè difficultis sit moderatio , cùm sciam tyrannorum quoque iunida & fortunā , & licentiā ingenia familia rem sibi sevitiam repressisse . Pisistratum certè Atheniensium tyrannum , memoria proditur , cùm multa in crudelitatem eius ebrius coniua dixisset , nec deessent qui vellent manus ei commodare , & alius hinc , alius illic facies subderent , placido animo tulisse , & hoc irritantibus respondisse , non magis illi se succensere , quām si quis obligatis oculis in se incurrisset . Magna pars querelas manu ( hoc est sponte ) fecit , aut falsa suspicando , aut lenia aggrauando .

Denique capite 38. de Catone ait : cui cùm causam agenti , in frontem medianam , quantum poterat attracta pingui satiuā , inspuisset Lentulus , ille patrum nostrorum memoriam factiosus & impotens , absterrit faciem , & affirmabo , inquit , omnibus , Lentule , falli eos , qui te negantur habere .

72. Nōnum remedium est considerare , nos nihil boni , irā durante , præstare posse , sed tempus omnino perdere in cogitationibus vanis , & prauis . Illud aduertit Seneca lib . 3. c . 27. & 28. quanto satius est , inquit , sanari iniuriam , quām ulterius ? multum temporis ultio absunit . Multis se iniuriis obiicit , dum una dolet . Diutius irascimur omnes , quām lədimur . Quanto melius est abiire in diuersum , nec via viae componere ? Nun quis satis constare sibi videatur , si mulam calcibus repeatat , & canem morsū ? à quam bonum tempus in re mala perdis ! Quanto nunc satius erat amicos parare , inimicos mitigare , Rem publicam administrare , transferre in res domesticas operam , quām circumspicere quid alicui possis facere malū ? quod aut dignitatis eius , aut patrimonio , aut corpori vulnus inflegas ? cum id tibi contingere sine certamine , ac periculo non possit , etiam si cùm inferiore concurses , vincitum licet accipias , & ad arbitrium tuum omni patientia expositum .

73. Decimum remedium est proponere sibi exempla mansuetorum .

rum, & qui ab ira temperantes iniuriarum oblitū sunt, nec ullam omnino vindictam sumperunt. Hæc enim exempla contuentes pigebit non imitari quod admirari delectat. In hoc autem genere infiniti penè, tum Ethnici, tum Christiani, piique viri, misericordiè excelluerunt.

Primus nobis occurrit Cato apud Senecam lib. 2. de ira, c. 32. ubi ait: *Marcum Catonem in balneo quidam percussit imprudens: quis enim illi scens faceret iniuriam? Postea satisfaciens Caro, non memini, inquit, percussum me. Melius putauit non agnoscere, quam vindicare. Nihil, inquis, post tantam petulantiam mali factum est? Imo multum boni: cœpit Catonem nosse. Magna animi est, iniurias despicer.*

74. Secundus occurrit Plato apud eundem libro 3. c. 12. de quo fit ait: *non potuit impetrare Plato à se tempus, cum seruo suo irascetur, sed ponere illum statim tunicam, & præbere scapulas verberibus iussit, suā manu ipse percussurus. Postquam intellexit irasci se, sicut sustulerat manum suspensam detinebat, & stabat percussuro similis. Interrogatus deinde ab amico qui forre interuenierat, quid ageret? Exigo, inquit, penas ab homine iracundo. Velut stupens, gestum illum saepturi, deformem sapientis viro seruabat, oblius iam serus, quia alium, quem possum castigare, inuenerat, nempe seipsum. Tum Xenocrati, cuius loco ponit Seneca Speusippum, tu, inquit, seruum istum verberibus obiurga, nam ego irascor. Ob hoc non cœcidit, propter quod alius cœcidisset. Irascor, inquit, plus faciam quam oportet. Nihil tibi liceat dum irasceris. Quare? quia vis omnia licere. Pugna tecum ipse: si iram vincere non potes, illa te incipit vincere.*

35. Tertius adest Antigonus ibidem, capite 22. duo enim manipulares excubantes ad tabernaculum regium, multa de rege suo dixerant, quæ dicere non liceret. *Audierat omnia Antigonus ut posse cum inter dicentes & audientes palla interesset, hoc est, aulæum velum, quam ille leviter commonit, & longius, inquit, discedite, ne vos rex audiatis.*

*Idem quadam nocte, cum quosdam ex militibus suis exaudisset, omnia mala imprecantes regi, qui ipsos in illud iter, & inextricabile lucum deduxisset, accessit ad eos qui maximè laborabant: & cum ignorantes, à quo adiuvarentur, explicasset, nunc, inquit, maledicite Antigono, cuius vultu in has miseras incidisti: ei autem bene optate, qui vos ex hac voragine eduxit.*

76. Alios recenset ibidem Seneca Philippum, Cæsarem, &c. & capite 24. subdit: *dicat quisque sibi, quoties lacefitur, numquid potenter sum Philippo? ille tamen impunè maledictum est. Numquid in domo*

*mea plus possum, quam toto orbe terrarum diuus Augustus potuit? Ille tamen contentus fuit à conuiciatore suo secedere. Quid est quare ego serui mei hilarius responsum, & contumaciorem vultum, & non peruenientem usque ad me murmurationem flagellis & compedibus expiem? Quis sum, cuius aures ladi nefas sit? Ignouerunt multi hostibus: ergo non ignoscam pigris, negligentibus, garrulis?*

77. Adde quæ haber cap. 35. ad ostendendum quām leuibus de cauſis ira consurgat. *Quid clamas? quid vociferaris? quid flagella mediā cœrā petitis? quid serui loquuntur, quod non eodem loco turba concionis est, & silentium solitudinis? In hoc habes aures, ut nisi modulata tantum & mollia, ex dulci tracta compositaque accipient? Et risum audias oportet, & fluctum, & blanditas, & lites, & prospera & tristia, & hominum voces, & fremitus animalium, latratusque? Quid miser expanescis ad clamorem serui, ad tinnitus aris, ad ianua impulsū? cum tam delicatus fueris, tonitrua audienda sunt. Hoc quod de auribus dictum est, transfer ad oculos qui non minus fastidio laborant, si male instituti sunt... omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem, naturā patientes sunt, si animus illos desinat corrumpere, qui quotidie ad rationem reddendam vocandus est.*

78. Pudeat Christianos tot Ethnicorum exemplis ad mansuetudinem non moueri, sed leuissimis sœpè iniuriis ad vindictam, & iram implacabilem exardere. Non desunt tamen illustriora clementia, & lenitatis exempla, tum apud ipsos Christianos, tum apud veteris testamenti pios & sanctos viros.

Inter eos insignis fuit Moyses, qui, ut inquit Chrysostomus sermone de mansuetudine, tomo 5. Iudeorum insaniam moderatè ferens, & precibus saluans inimicos, honorem & gloriam cœlestem pra altis obtinuit, deique amicus vocatus est. De quo dicitur Ecclesiastici 45. 4. in fide & lenitate ipsius sanctum fecit illum, & elegit eum ex omni carne.

Insignis etiam fuit David, quia parcens inimicis & hostibus, inquit idem Chrysostomus, *Deum sibi amicum & benevolum effecit. Patet eius lenitas libro 1. Regum, capite præsertim 24. Nam cum Dominus tradidisset in manus eius Saulem, qui eum ad necem persequebatur, nullatenus illi nocere voluit, imò maximè doluit quod oram Chlamydis eius præcidisset.*

Insignis quoque fuit Joseph, qui à fratribus venditus, & tantum non occisus, eis summā lenitate pepercit, bonaque innumera contulit, ut videre licet Genes 45. & sequentibus capitibus.

79. In novo autem testamento innumera sunt exempla mansuetudinis

dinis, & patientiæ, ut in omnibus Christi martyribus, aliisque piis viris, qui libentissimè inimicis pepercérunt pro ipsis orávunt, & innumerā bona pro ingentibus malis contulerunt. *Enim verò.* inquit ibidem Chrysostomus, Paulus & Petrus, qui cœlestē targebant ap. fidem propter virtutem quā conspici erant, humanitate tamen & mansuetudine magis claruerunt: quia honorem exhibuerunt his, qui se concūcīus incessabānt, inimicis benefaciebānt. & sèpè lapidantes precibus saluabant ... *Quin & Stephanum periclitantem pro pietate, vidēmus pro inimicis orare & mitatatem in certaminibus admiramur.*

Idem admirari licet in omnibus Apostolis & Ctorum 5. 41. qui ibant gaudentes à conspectu concilij, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati. Ideoque fideles omnes hortabantur ut hanc virtutem toto nīlu amplecterentur. *Omnis amaritudo,* inquit Paulus ad Ephesios 4. 31. & ira, & indignatio, & clamor & blasphemia tollatur à vobis cum omni malitia. Estote autem inuicem benigni, misericordes, donantes inuicem, sicut & Deus in Christo donauit vobis.

80. Verū patientia, & mansuetudo Christi salvatoris nostri, præ ceteris admiratione digna est. Cū enim infinita majestatis esset, & hostes omnes suos, à quibus summa contumeliā afficiebatur, posset nutu suo perdere: tamen cum malediceretur, non maledicebat, cum patrarentur, non comminabatur: tradebat autem iudicanti se iniuste 1. Petri 2. 23. Et vt habetur Isaiae 53. 7. quasi agnus coram tondente se obmutuit, & non apertus os suum. Adcō ut eos, qui eum crucifigebant, & blasphemabant, non tantum mansuetè, & patienter tolerat, sed & Patrem obsecraverit, ne eos puniat, sed veniam totius illarū iniuriarū benigne concederet, eos excusando & peccatum minuendo: Pater, dimitte illis; non enim sciunt quid faciunt: Luke 23. 24.

Si Vnde virtutem hanc nobis summoperè commendauit Matthæi 11. 29. dicitur à me quia misericordia sum & humilis corde, & inuenientis requiem animabus vestris. Et docendo quomodo Deum orare debeamus, hanc conditionem adiecit pro impetranda peccatorum venia, ut dimitteremus aliis offensas, si nobis dimitti vellemus à Deo. *Dimitte nobis debita nostra sicut & nos dimittimus debitoribus nostris:* Mathæi 6. 12. & Marci 11. 25. cū stabitis ad orandum, dimittite si quid habetis aduersus aliquem.. *Quod si vos non dimiseritis, nec pater vester qui in cœlis est, dimittet vobis peccata vestra.*

Et hoc viuum nobis sit iræ remedium, quod Cassianus lib. 8.

Tom. V.I.

Kkkkk

de institutis cœnobiorum , capite ultimo inculcat his verbis , cuius morbi hac erit medicina perfecta ut credamus ( mentem nostram ) templum Spiritus Sancti effici omnino non posse , iracundia in nobis spiritu commorante , & cogitemus nequaquam licere nobis iratis orare , nec iratos fundere preces ad Deum. Quomodo enim vellet Deus itam vel ad momentum retineri , inquit ibidem c. 12. , qui nec sacrificia quidem spiritualia orationum nostrarum permituit offer- ri , si vel alium contrâ nos aliquid rancoris habere cognoscimus di- cens ( Mathæi 5. ) si ergo offers munus tuum ad altare , & ibi recorda- tus fueris quod frater tuus habet aliquid aduersum te , relinque ibi mu- nus tuum ante altare , & vade prius reconciliari fratri tuo , & sic veniens offer munus tuum. Hæc de passionibus plusquam satis , & de toto hoc libro secundo ,

