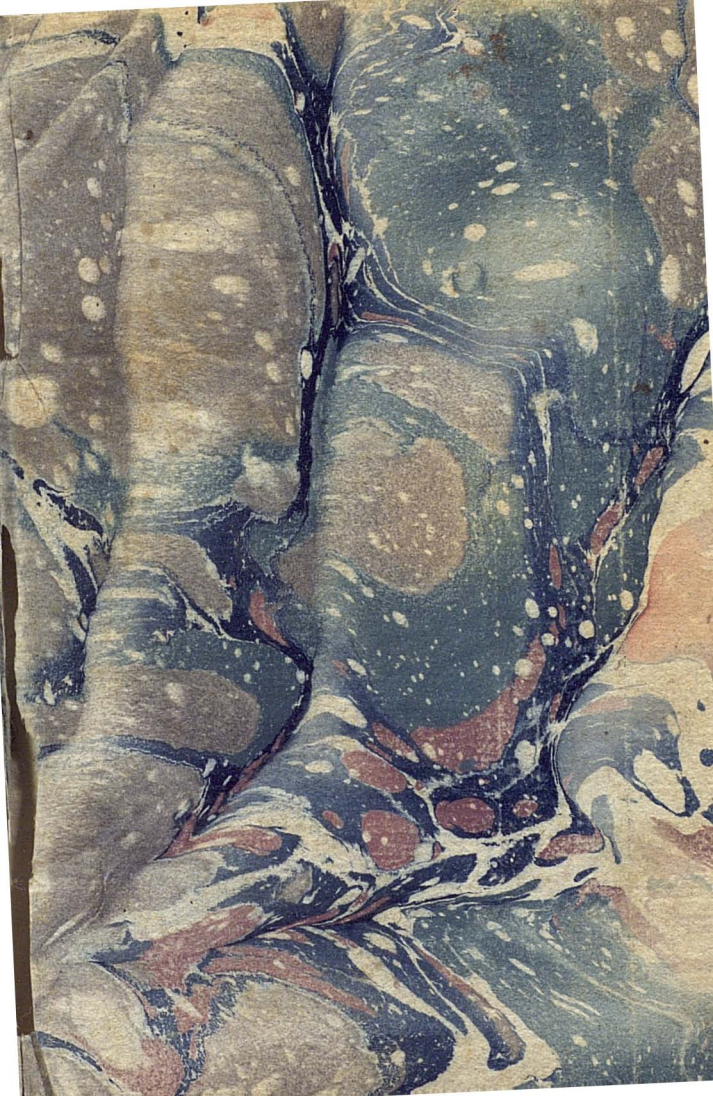


JOSE LUIS ESTRADA
MALAGA

Número 1557



A. L.

Malaga B

A. L.

A



X-61-118481-7

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD DE MALAGA



6104171726

INSTITUTIONES
PHILOSOPHICÆ

AUCTORE

FRANCISCO JACQUIER
ex minimorum Familia, primariarum per
Europam academiarum socio, in lyceo ro-
mano, et in collegio urbano de propaganda
fide professore.

TRACTATUS MORALIS.

EDICTIO NOVA HISPANA.



MATRITI:

TYPIS AGUADO: MDCCCXXI.

Se hallará en el despacho de libros de DON ANTONIO
BAYLO, calle de las Carretas.

AUCTOR LECTORI

Ad eam tandem pervenimus philosophiæ partem, quæ postrema quidem est ordine doctrinæ, sed rerum dignitate atque utilitate primum locum sibi facile vindicat. Quid enim prodest illa philosophiæ pars, quæ disserendi et ratiocinandi viam aperit? Quid juvat illa, quæ mentis nostræ proprietates intimius scrutatur? Quid tandem sterilis nudaque rerum extra nos positarum scientiæ si ea, quæ proprius nos contingunt, quæ officii nostri sunt propria, sine quibus viros probos et honestos esse, nobis non licet, aut negligamus aut penitus ignoremus. Apud veteres philosophos cultissimam fuisse morum disciplinam, testantur multa quæ nobis reliquerunt opera; at superstitionis ethnicæ tenebris immersi vanum virtutis nomen admirabantur, magnificisque verbis extollebant. Nos vero christiænæ fidei lumine et gratia illustrati, summum habemus legislatorem, omnis sapientiæ ac virtutis magistrum, qui è cœlis descendit, naturamque nostram, ut perfectum vitæ exemplar nobis ob oculos poneret, assumere non alienum à sua majestate judicavit. Nemo tamen existimet, ita à nobis tractari scientiam hanc, ut theologos magis quam philosophos agere videamur. Fidei principiis usi sumus tantum veluti perpetuo duce atque comite, qui nos sine ullo errandi periculo in hac purissima disciplina rectæque rationis semita illustraret atque dirigeret. Neque longiori sermone

declarabimus eam, quam adhibuimus, tradendæ ethicæ rationem; hanc enim in præmio fuse explicatam lector inveniet. Satis sit observare, approbandos minime esse illos philosophiæ magistros, qui eam partem, quæ de moribus agit, omnino prætermittunt, et ad sacram theologiam rejiciunt. Et quidem cum inter auditores permulti sint, qui sacræ theologiæ studiis non sint destinati, iis saltem fusius explicari debent philosophiæ moralis præcepta, quæ virtutum et vitiorum discrimina, justi injustique notionem tradant, in sua genera formasque distribuant. Et certe; quis æquo animo ferat exteras linguas profanasque scientias in scholis doceri adolescentes, eosque vix leviter salutare doctrinam hanc, ex qua beate beneque vivendi præcepta hauriuntur? Nec viris etiam theologiæ studiosis sua utilitate et quidem maxima caret philosophia moralis. Abhorret enim animus dicere, quanta captionum philosophicarum subtilitate sanciora morum dogmata depravare atque pervertere conati sint impiissimi quidam scriptores. Tantam rerum moralium confusionem vitæque perturbationem explicare vix poterit, qui in philosophia morali hospes omnino erit et peregrinus. Cæterum probe tenendum est atque assidue meditandum Apostoli monitum: *Non auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur.*

▼

INDEX

PHILOSOPHIÆ MORALIS

PARS PRIMA

SEU ETHICA GENERALIS.



Caput I.	7.
Artic. I. <i>De moralitatis principio atque origine.</i>	ibid.
Conclus. I. <i>Ex notione Dei et creaturæ rationalis fluunt omnia moralitatis principia.</i>	9.
Conclus. II. <i>Essentialis atque intrinseca actionum moralium differentia ab hominum opinionibus omnino independens demonstratur.</i>	20.
Caput II. <i>De lege naturali generatim considerata.</i>	35.
Artic. I. <i>De legis naturalis essentia, nonnullisque principiis ex lege naturali derivandis.</i>	ibid.
Conclusio. <i>Una est et indelebilis, quoad universalia proximaque principia, legis naturalis notio: atque in ipsa lege naturæ suam rationem habet lex quælibet.</i>	41.
Artic. II. <i>De obligatione et generalibus nonnullis morum principiis ex obligatione derivantibus.</i>	70.

Conclus. I. <i>Omnis obligatio à divina voluntate emanat.</i>	86.
Conclus. II. <i>Dantur actus indifferentes in specie; nulli autem sunt actus indifferentes in individuo.</i>	105.
Artic. III. <i>De præmiis et pœnis.</i>	115.
Conclusio. <i>Post corporis mortem in altero vitæ futuræ statu bonos manent præmia, malos autem pœnæ.</i>	120.
Caput III. <i>De hominis beatitudine et summo bono.</i>	139.
Artic. I. <i>De formali et objectiva hominis beatitudine.</i>	140.
Conclus. I. <i>Hominis beatitudo formalis in veræ virtutis exercitio consistit.</i>	147.
Conclus. II. <i>Solus Deus est objectiva hominis beatitudo.</i>	161.
Artic. II. <i>De conscientia.</i>	166.
Conclusio. <i>Non licet sequi conscientiam probabilem, quæ favet libertati, in concursu opinionis æque probabilis, quæ favet præcepto: neque licet sequi opinionem minus probabilem, quæ favet libertati, in concursu probabilioris, quæ favet legi: sequi tamen licet opinionem probabiliorem, quæ favet libertati.</i>	179.

PHILOSOPHIÆ MORALIS

PARS SECUNDA

SEU ETHICA PARTICULARIS.



Sectio. I. <i>De hominis officiis.</i>	191.
Caput. I. <i>De jure naturæ ethico.</i>	ibid.
Articul. I. <i>De officiis hominis erga Deum.</i>	ibid.
Conclusio. <i>Deus non solum cultu interno, sed etiam externo colendus est.</i>	197.
Artic. II. <i>De hominis officiis erga se ipsum.</i>	211.
Artic. III. <i>De officiis hominis erga alios.</i>	230.
Caput II. <i>De hominis officiis in statu civili, seu de jure naturæ politico.</i>	240.
Artic. I. <i>De societate in genere, et juris politici origine.</i>	ibid.
Conclusio. <i>Jus politicum in ipso jure naturali fundatur, et ex eo originem habet.</i>	242.
Artic. II. <i>De societate quoad virtutes intellectuales et morales consideranda.</i>	256.
Conclusio. <i>Impiissima est atque etiam societati civili perniciosissima falsæ cujuscumque religionis, et atheismi tolerantia.</i>	267.
Artic. III. <i>De societate quoad statum externum generatim considerata.</i>	279.
Artic. IV. <i>De commercio et contractibus.</i>	294.
Conclusio. <i>Usura lege naturali prohibetur.</i>	313.

VIII

Artic. V. De justis rerum acquirendarum titulis.	331.
Artic. VI. De tuenda reipublicæ tranquillitate et de jure belli.	339.
Sectio II. De virtutibus et vitiis.	349.
Caput I. De virtutibus moralibus.	350.
Art. I. De virtutibus, quæ ad nostra erga Deum officia spectant.	ibid.
Artic. II. De virtutibus, quæ ad hominum erga se ipsos officia spectant.	356.
Artic. III. De virtutibus, quæ ad nostra erga alios officia spectant.	365.
Caput. II. De vitiis.	370.
Artic. I. De vitiis, quæ nostris erga Deum officiis opponuntur.	ibid.
Artic. II. De vitiis, quæ erga nosmetipsos officiis opponuntur.	376.
Artic. III. De vitiis, quæ nostris erga alios officiis opponuntur.	382.
Artic. IV. De affectuum natura et origine.	388.
Artic. V. De conjectandis hominum moribus.	398.

PROOEMIUM
DE ETHICES

DEFINITIONE AC DIVISIONE.



I. *E*thica, ex ipsa nominis etymologia, est scientia morum. Hæc autem dividitur in generalem et particularem. Ethica generalis illa est: quæ hominis officia generatim considerat: virtutis amorem, vitiique horrorem instillat. Hinc intelligitur, philosophiæ moralis institutionibus statim præmittendam esse notionem boni et mali, certissimisque regulis constituendam actionum humanarum moralitatem. Itaque actionum humanarum differentiam, hujusque differentię originem atque fundamentum investigabimus, et accurate demonstrabimus. Hominum officia in universum expendemus: Deumque omnis obligationis fontem atque principium esse ostendemus. Hinc rerum ordo postulat, ut de virtutibus et vitiis atque etiam de præmiis et pœnis generatim tractemus. Quia vero ethicæ finis atque principium est beatitudo veraque hominis felicitas; de hominis beatitudine pro rerum ordine disseremus, atque tandem de obtinendæ felicitatis modo sermonem habebimus. Nemo autem non intelligit, qui veræ felicitatis sibi conscius est, mortalium beatitudinem in recto con-

scientiæ testimonio positam esse. Quare tandem de conscientia agemus. Hæc sunt præcipua, quæ in ethica generali contemplabimur, alia plurima non prætermissuri, quæ cum his necessario conjuncta sunt, et quidem in universa morum doctrina totaque agendi ratione utilitatis maximæ.

II. *Ethica particularis* illa est: *quæ diversa hominum officia scorsum considerat*. Hinc patet, ethicæ particularis generatim consideratæ tres esse partes præcipuas. Etenim prima hominis officia sunt erga Deum, deinde erga seipsum, tandem erga alios in genere. Pars illa ethicæ, quæ hominis erga Deum et erga seipsum officia explicat, *juris prudentia naturalis* proprie appellari potest. Pars autem alia, quæ hominis in societate constituti officia proponit, *juris prudentia æconomica vel politica* vocatur. Qua quidem appellatione cavendum est, ne quis abusu nominis intelligat artem fraudis dolique plenam. Hæc enim scientia docet alios diligere, sicut nosmetipsos diligimus, totiusque hujus scientiæ fundamentum est amor proximi, qui eum fraude et dolo conjunctus esse non potest. Porro evidens est, alias esse multiplices juris prudentiæ politicæ divisiones pro diverso hominum statu. Et quidem generatim consideratis hominum officiis erga alios diversissima sunt officia pro conditionum et circumstantiarum varietate. Itaque præcipuas quæ ad harum institutionum finem maxime pertinent, conditiones et circumstantias contemplabimur. Neque etiam omitemus mutua subditorum et dominorum officia, quæ juris prudentiæ politicæ pars est præcipua. Hanc rerum varietatem,

quantum postulabit ordo et perspicuitas, sectionibus, capitibus et articulis, pro more nostro, distinguemus. Porro licet hæc omnia hactenus enumerata ad ethicam particularem, pertineant, hæc tamen nimis generaliter tractata sunt. Superest ergo, ut de virtutibus moralibus specialiter disseramus; ac proinde et vitia virtutibus opposita perversosque hominum affectus persequamur. Itaque rursus duplex erit pars ethicæ particularis. Prima instituetur de hominis officiis erga Deum, erga seipsum, erga alios. Secunda autem de virtutibus et vitiis, atque affectibus seorsum tractabit.

III. Præmissa ethices definitione ac divisionibus, nemo sibi facilius persuadeat, adolescentibus sacræ theologiæ studiosis inutilem futuram esse hanc tradendæ ethicæ rationem. Re quidem vera sanctam morum doctrinam explicant theologi, sed diversa plane ratione. Theologia moralis religionis revelatæ principiis, præceptis, consiliis tota innititur: christianæ pietatis amorem morumque sanctitatem instillat. Verum ethica philosophica ea tantum considerat officia, quæ ex ipsa religione naturali profluunt. Hinc theologia moralis ethicæ philosophicæ complementum est et finis. Ethica, quæ ex sacræ theologiæ principiis pendet, iis tantum tradenda est, quos divina gratia fidei lumine illustravit. At moralis philosophiæ armis prottigantur scelestissimi homines, qui omnia morum præcepta subvertere, omnisque religionis et societatis fundamenta labefactare conantur. Id ergo nobis summa diligentia efficiendum est, ut ad reprimeendam impietatem, effrænamque

vivendi et credendi licentiam, in hac præstantissima philosophiæ parte, omnia accurate demonstrantur, evidentiamque mathematicam æmulentur. Itaque ex ipsa hominis rerumque natura, ac proinde ex æterna atque immutabili lege divina universam derivabimus morum scientiam. Neque tamen omnia hinc immediate demonstrantur, sed quæ immediate deducta sunt, principiis remotioribus demonstrandis inserviunt. Atque ita mutuus veritatum omnium nexus ostenditur, secundum methodi scientificæ leges quas in logica explicavimus. Nemo fere est, qui hanc methodum in suis non jactet operibus, etiam ubi sub vanissima demonstrationis larva opinionum commenta errorumque monstra obtrudit. Quibus quidem auctoribus à viris methodo demonstrativæ parum aduetis facilius fides adhibetur. Porro in hoc tractatu impietatem totis conatibus refellemus, sed magna nomina verbis injuriisque lacessere abstinemus, ne dum inorum doctrinam aliis explicare contendimus, contra eandem doctrinam nos ipsi peccare videamur. Impietas quidem nostris omnium lachryinis non satis deploranda est, sed rationum pondere, non injuriis opprimenda.

IV. Solo ethices nomine varias complexi sumus partes, quas aliis nominibus distinguunt nonnulli. Philosophiam moralem appellant aliqui *scientiam practicam*, quæ mores regere et emendare docet secundum principia juris naturalis. *Jus naturæ* definiunt: *legum naturalium scientiam*. *Legis* autem *naturalis* nomine intelligi debent: *primaria morum principia, et officia, quæ solo ra-*

tionis lumine unicuique facile patent, seu quæ fluunt ex Dei existentia, et rationali hominis natura. Illud ergo statui solet inter philosophiam moralem et jus naturæ discrimen. Nempe in philosophia morali explicatur, qualis fieri debeat facultatum usus, ut nostris fungamur officiis: virtutes et vitia suis nominibus distinguuntur: quomodo virtutes acquirantur, vitia autem declinentur, in philosophia morali docetur. At jus naturæ demonstrat, virtutum habitus acquirendos esse, iisque conformiter agendum. Quare illud solum intercedit discrimen inter ethicam et jus naturale, quod ethica sit scientia morum *practica*, jus autem naturale sit scientia *speculativa*.

Ad jus naturale revocatur *jus gentium*. Est enim: *obligatio mutua, quam inter omnes gentes ratio constituit*. Illud autem jus vel *primarium* est, quod eandem cum hominum societate habet originem idemque initium; vel *secundarium* quod temporum successione natum est, et ex mutua hominum necessitate originem habuit. Ita ad jus gentium primitivum pertinent filiorum erga parentes, et parentum erga filios officia, civium erga patriam, fides in contractibus. Hæc quidem officia statim ab ipso societatis humanæ ortu initium habuere. At cum temporum successu introducta fuerint dominia atque imperia, alia quoque inde derivarunt officia, in ipso tamen jure naturali et jure gentium primario fundata. Etenim postquam singuli homines in societates coaluerunt, ortæ sunt gentes, quæ lumine rationis gubernari, et jure gentium regi debent. Sese enim liberare non

possunt homines in civitatibus et imperiis viventes ab immutabili lege, qua singuli obstringuntur; gentesque omnes in universum constituunt veluti civitatem quanda mmaximam ex cæteris civitatibus compositam eodem fere modo, quo ex privatis societatibus coalescit *domus* sive *familia*, ac proinde et eodem jure regendam.

Juris gentium pars est jus, quod *publicum* vocatur, illudque est: *quod ad communem reipublicæ utilitatem et tranquillitatem constitutum est.* Illudque rursus dividitur in jus publicum *generale*, quod nempe plerisque imperiis commune est, mutuasque illorum relationes atque utilitates continet, et in jus publicum *particulare*, quod ad statum aliquem pertinet. Quia vero jus gentium et publicam et privatam utilitatem complectitur; hinc patet, jus publicum cum jure gentium immerito à quibusdam confundi. Ex ethices definitione ac divisione intelligitur, immensam esse et fere inexhaustam scientiam hanc. Nemo autem nos præcipiti judicio redarguat quasi heic jurisconsultos agere velimus, et præter status nostri conditionem publica negotia tractare. Instituti nostri finisque propositi memores, in tanta rerum varietate ea tantum seligemus, quæ utrique sunt accommodata, quæ scilicet et nobis et nostris auditoribus conveniunt.

PHILOSOPHIÆ MORALIS

PARS PRIMA

S E U

ETHICA GENERALIS.

CAPUT I.

Notionem boni et mali in hoc capite demonstraturus, duas et quidem permagni momenti quæstiones potissimum explicabo. I. Moralitatis principium atque originem investigabo. II. Actionum humanarum moralitatem illarumque differentiam intrinsecam declarabo.

ARTICULUS I.

De moralitatis principio atque origine.

I.
Manifesta adeo sunt moralis philosophiæ principia, ut mirum omnino sit, tantam doctrinæ lucem à nonnullis scriptoribus meris verborum argutiis fuisse obscuratam. Et quidem evidens est, hominem primum considerandum esse tanquam Dei creaturam. Ex hac prima hominis cum Deo relatione fluunt omnia erga Deum officia, quæ

religionem naturalem constituunt. Quibus quidem officiis obligatur homo etiam solus existens. II. Spectari debet homo tanquam donatus à creatore animæ corporisque facultatibus, quibus pro libero arbitrio varie uti potest. Ex hac secunda relatione profluunt omnia erga nosmetipsos officia, rectus scilicet facultatum nostrarum usus, naturæ nostræ rationali conveniens. III. Tandem considerari potest hominis conditio, quatenus in societate cum aliis sui similibus collocatur. Atque ex hac altera relatione fluunt omnia legis naturalis principia, quæ ad alios homines referuntur. Has quidem diversas hominum relationes et inde nata officia jam explicavimus in theologia naturali. Sed in sequenti conclusione totam hanc doctrinam fusiùs demonstrabimus, atque ethices principia in tuto collocabimus, non quidem ipsa re postulante, sed cogente impiorum quorundam hominum perversitate.

II. Moralitatis principia duxerunt alii à natura hominis: alii à conscientia ipsa: alii à convenientia rerum immutabili: quidam ab ordine æterno, quo singula nectuntur inter se, seu à divina perfectione in res omnes propagata: quidam à justitia et sanctitate Dei, quæ summa norma est et lex virtutum omnium. Verum quamvis rerum moralium scriptores suam pro aris et focis sententiam tueantur, persuasum tamen habeo, vel eos inter se re ipsa consentire, solaque *logomachia* pugnare, vel à moralitatis principio longissime aberrare. Et quidem quod ad naturam hominis spectat, rerum omnium possibilium fons est intelle-

ctus divinus ita, ut possibilitas rerum omnium ideoque et natura ipsa ex divino intellectu repeti debeat. Quare omnis veritatis et perfectionis fons atque auctor est Deus. Nisi ergo naturæ rationalis nomine intelligatur ratio illa, cujus fons et auctor est Deus, quæ est summa et infinita ratio; jam patet, immutabili perpetuoque principio innixum non esse moralitatis principium. Quod autem dixi de natura rationali, idem quoque evidens est de convenientia rerum immutabili et de ordine æterno. Rerum enim ordo atque convenientia velut immutabile moralitatis principium haberi non possunt, nisi Deum habeant auctorem solum immutabilem. Quod ad conscientiam attinet, nisi ad supremam omnis perfectionis normam exigatur, nihil sane tutum exhiberi potest à conscientia ipsa hominisque ratione, cum affectuum tumultu plerumque obtusa sit conscientia ac depravata ratio. His præmissis sit

CONCLUSIO I.

EX NOTIONE DEI ET CREATURÆ RATIONALIS
FLUUNT OMNIA MORALITATIS PRINCIPIA.

Prob. Deus est ens perfectissimum: veritas omnis omnisque perfectio à Deo est. Perfectissimus est atque illimitatus divinus intellectus, itemque perfectissima atque illimitata voluntas divina. Contra autem intellectus hominis est admodum limitatus: pariterque admodum imperfecta voluntas humana. Itaque errori obnoxii sunt ho-

mines, nullaque in iis veritas esse potest, nisi quatenus veritatis omnis fonti et auctori conformis est. Atque in illa conformitate posita est rationis rectitudo. Et certe, si quis principia moralitatis bonique notionem ex ipsa Dei divinorumque attributorum notione non derivaverit, jam mens appetitu sensitivo perversisque affectibus depravata, bonum id judicat, ex quo voluptas percipitur. Hinc quod malum est, bonum potest apparere. Quamobrem cum malum non appetamus, nisi sub ratione boni, nec bonum aversemur, nisi sub ratione mali (*ex demonstratis in metaphysica*); oritur malum morale ex depravatione ac limitatione facultatis cognoscitivæ atque appetitivæ: ac in primis intellectus, ad quem pertinet judicare. Ita qui avaritiæ et ambitioni dant omnia, odio implacabili flagrant adversus eos, quos sibi adversos experiuntur: vindictæ nullum ponunt modum: sui ipsorum amori unice consulunt. At si actionum honestatem atque turpitudinem ad divinam normam exigant, jam amorem sui ipsorum ad justitiæ regulas temperabunt: alios tanquam se ipsos amabunt, immo et inimicos diligunt.

Neque tamen negandum est omnino, ex natura animæ rationalis colligi posse moralitatis principia. Verum natura rationalis cum divinis attributis divinaque essentiâ comparari debet. Abhorremus autem recentiorum quorundam scriptorum impiissimam hypothesim, qua seclusa etiam Dei existentia moralitatis principia vigere, ipsisque atheis ex sola nostræ animæ natura rationali innotescere comminiscuntur. Etenim si Deum nul-

lum esse, per execrandam hypothesim fingatur, jam nulla esset rerum natura (*ut demonstravimus in metaphisica*). Qui ergo moralitatis principia quærent in animæ rationalis natura, quæ nulla esset? Contra autem ex divina essentia tanquam ex omnis veritatis et perfectionis fonte moralitatis præcepta hauriemus, si Deum velut supremum creatorem et infinite perfectum contempleremur, nos vero tanquam Dei creaturam consideremus, illiusque proinde supremo dominio subjectos, ut demonstravimus in theologia naturali. Porro repugnat ab ente perfectissimo et infinite intelligenti sine aliquo fine temere aliquid creatum fuisse. Multo magis autem divinæ perfectioni repugnat, res creatas singulas ad bonum finem non dirigi. Ergo Deus voluit, nos ad perfectionem tendere, quoad omnes nostras facultates: omnesque nostras actiones ad divinæ gloriæ manifestationem divinorumque attributorum normam referre. Qua ratione autem id facere debeamus, explicabitur deinde; ubi virtutum praxim atque exercitium præscribemus. His generatim demonstratis, quæ cum theologia naturali debent comparari, jam concludere licet: in eo constituendum est moralitatis principium, quod est perfectionis omnis fons et origo: quod per essentiam suam ab omni errore immune est; cujus voluntati nostras omnes actiones, pleni domini jure, conformare tenemur; atqui ita se habet cognitio Dei, ad creaturas rationales relata; ergo ex ea derivanda sunt omnia moralitatis principia.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. Tristissimis experimentis compertum est, et viatorum fide constat omnino, in insulis Africæ et Americæ existere numerosas atheorum gentes, quæ sine lege, sine imperio vel magistratu, solo rationis ductu secundum justitiæ naturalis regulas accurate vivunt. Antiquis temporibus exsiterunt athei plurimi, quorum mores commendat S. Clemens Alexandrinus. Illibata atque irreprehensibilis fuit Epicuri illiusque discipulorum vita, licet existentiam Dei præfracte negaverint. Zeno stoicorum princeps, qui nullum Deum præter universum agnovit, purissimam tradidit morum doctrinam. His positis sic concluditur: ex Dei notione repetendum non est illud principium, quod gentibus nulla Dei cognitione inbutis innotuit; atqui principium moralitatis actionum gentibus nulla Dei cognitione inbutis innotuit; ergo ex notione Dei et creaturæ rationalis non derivantur omnia moralitatis principia. Resp. N. min. Objectionem hanc, aliasque nonnullas deinde refellendas fuse persecutus est Baylius, eo magis perniciosus scriptor, quod perversissimæ doctrinæ venenum in eloquentiæ poculo incautis lectoribus propinare tentaverit. Moralitatis principio nihil adversantur allata atheorum exempla. Etenim bonitas actionis ab ipsa actionis moralitate distingui debet, atque actio ex se bona potest esse moraliter vitiosa. Et quidem nullus est, qui moralem bonæ actionis rectitudinem non desumat ex ipsis

motivis seu rationibus finalibus, per quas actio ipsa determinatur, et ad status nostri perfectionem tendit. Porro si vanas attendamus atheorum virtutes, eas ut plurimum ex vitio aliquo, ex gloriæ ambitionisque motivo originem habuisse, comperiemus. Vix credibile est, quanta gloriæ insania præoccupatum abreptumque animum habuerint stoici. *Fanaticæ* hujus jactantiæ fidem facit colloquium Pompeji et Possidonii stoici, quod legitur in tusculanis quæstionibus: *nihil agis, dolor, inquebat Possidonius, quamvis sis molestus; nunquam te esse confitebor malum.* Præterea fortasse non defuerunt inter ethnicos, pauci tamen, ea mentis et corporis habitudine feliciter donati, et meliori, ut ita dicam, luto conficti, qui cupiditatum æstu minus agitati, solo veluti naturæ ductu bonæque indolis felicitate, actiones bonas exercere. Verum cum actio quælibet moralis ad finem aliquem, ad perfectionem nempe, tendere debeat, tales actiones sine ullo fine elicitæ, et cæco veluti naturæ instinctu, moraliter bonæ dici non possunt. Porro si actiones illæ finem aliquem habere debeant; existit finis, hujusque finis obligatio. Verum et finis, et ipsa finis obligatio superioris alicujus entis existentiam necessario importat. Necessum enim est, ut finis et ipsa finis obligatio ab aliquo proponatur. Et quidem si unus idemque sit finis et obligationis auctor, atque etiam is ipse, qui proposito fini sese conformare tenetur; res omnino est absurda. § Ecquis enim dixerit aliquem cum semetipso necessariam obligationem contrahere? Si vero dicatur ob-

ligationem illam rectæ rationis imperium esse; jam ratio attributum est duntaxat hujus, qui obligatur, non autem obligationis principium. Si autem dicatur, principium obligationis ex ratione generaliter considerata originem habere, hæc ratio generalis est nōtio abstracta atque arbitraria duntaxat, quæ realis non est, nisi ad eus infinita ratione præditum, nempe Deum ipsum referatur.

Quod spectat ad gentes nulla Dei cognitione imbutas; quas sine legis ullius fræno tranquillam vitam degere, refert Baylius, ex præcedentibus rēspōsionibus facile solvitur objectio. Neque enim negatur, homines aliquos solo naturæ ductu bonas aliquas actiones elicere posse, quæ tamen non sunt moraliter bonæ, utpote debito et convenienti fine destitutæ; idque minus difficile fuit gentibus illis, quas civilis societatis usu caruisse, ideoque et affectuum tumultu atque varietate minus perturbatas, narrat Baylius. Quibus positis, luce meridiana clarius videtur moralitatis principium, quod tamen futilissimis atque scelestissimis argutiis obscurant aliqui. Dum moralitatis principium investigant puriores rerum moralium scriptores, illud non quærunt principium, quod ad societatis civilis usum satis esset. De eo loquuntur moralitatis principio, quo fit, ut actio ad debitum convenientemque finem dirigatur, atque sit moraliter bona. Porro illud principium non solum ad constituendam actionem moraliter bonam necessarium esse evidens est; sed sine illo ne ipsam quidem societatem civilem salutam rectamque servari posse, ex dicendis manife-

stum fiet. Tandem licet nationes aliquæ perfectissimam Dei notionem corrumpant, nulla tamen est gens tam fera atque barbara, quæ aliquam non habeat saltem confusam Dei notionem; atque corruptissimis quoque hominibus, atheisque ut vocant, *practicis*, splendidissimum Dei lumen affulget, et evidentissima morum principia demonstrant perditissimæ etiam conscientiæ stimuli.

Object. 2. Inditus est homini cuique amor quidam sui, quo se carum habeat, se resque suas tue-ri studeat, et ea sibi adquirat, quæ bona futura existimaverit, ratione tamen in consilium adhibita. Cum vero non totum aliquod, sed pars totius cujusdam singuli simus, et partem toti magis, quam sibi deservire deceat, ea propter amor hic noster finitus esse debet. Cum enim simus universi naturali quasi nexu conjuncti, ne alter alterum opprimat, conferri in medium debent omnium voluntates, è quibus quaquaversum effundat se commune bonum. Itaque ex amore sui ipsius profluit amor proximi: ex amore sui et proximi derivantur aliæ omnes virtutes. Unde sic concludere licet: actionum humanarum norma omnium animis ita prælucere debet, ut nemini ignota esse possit: atqui amor sui ipsius ita est omnium animis radicitus infixus, ut deleri atque evelli nequaquam possit; ergo amor sui ipsius est fundamentum omnis moralitatis. Resp. dist. maj. et amor sui ipsius alio moralitatis principio moderari et perfici debet, C. maj., secus, N. maj. et cons. In hac quæstione unum diligenter cavendum est; ne principium moralitatis confundatur cum prin-

cipio, quod *socialitatis* appellant aliqui. Amor sui ipsius in quibusdam hominibus spem atque timorem ita excitare potest, ut bonorum civium officio fungantur, hoc est, ut omnibus honestæ societatis officiis satisfacere videantur; sed principium istud à principio moralitatis toto cœlo distat, ut antea explicavimus. Dicere solebat vetus quidam philosophus: *familiam meam antepono mihi, patriam familiæ, genus humanum patriæ.* Verus philosophus addere debet: *rebus omnibus Deum antepono, et super omnia diligo.* Sed neque ad civilem politicamque societatem satis est ullum principium, nisi accedat quoque divinæ obligationis motivum. Amore sui ipsius nihil mobilius est, in eaque re una constans, ut eam induat ornetque formam, quam se tueri posse credat, et plausu aliquo comprobata videat. Licet autem aliqui esse possent rarioris meliorisque indolis homines, qui ad societatis utilitatem sui ipsius amorem attemperent; experientia tamen quotidiana notum est, quam unice sese diligant plerique homines, ita ut amori proprio serviat externa illa fucataque benevolentia, quam aliis demonstrare student, suntque non cives boni, sed gloriosi. Porro societatis principium, quodcumque ab adversariis fingatur, tantam vim habere debet, ut magnam hominum partem in suo officio continere possit ac debeat. Verum si tollas obligationem divinamque voluntatem, jam quolibet criminum genere sese inquinarent homines, dummodo criminis notam et pœnam possent effugere: virtutis larvam induerent tantum. Porro

nihil tam abhorret à virtute, quam ostentatio virtutis.

Objct. 3. Res quælibet suam habet naturam omnino immutabilem et à Deo independentem. Ignis et aqua inter se specie differunt: inter amorem et odium, affirmationem et negationem existit essentialis differentia. Hanc vero differentiam cognoscimus ex sola proprietatum essentialium consideratione et comparatione. Eodem modo natura differunt virtus et vitium: nemo est, qui veritatem et mendacium non distinguat, illam non commendat, hoc vero non abhorreat. His positis sic argumentatur Baylius. Existentiam Dei non præsupponit principium illud, quod pendet tantum ex ipsa rerum natura; atqui fundamentum moralitatis derivat tantum ex ipsa rerum natura; ergo non pendet ex notione Dei et creaturæ rationalis. *Resp.* N. maj. atque min. Distinctam moralis principii notionem haud sibi efformant, qui boni et mali naturam sine ulla divinæ essentiæ ratione considerant. Et quidem duplex distinguenda est specifica rerum differentia. Alia est *naturalis*, per quam scilicet rerum vel actionum qualitates à se invicem distinguuntur. Alia est *moralis*, per quam actiones moraliter inter se differunt. Prima nempe differentia est duntaxat *speculativa*, rerumque convenientiam vel discrepantiam demonstrat. Altera autem est *practica*, quæ obligationem importat. Prima differentię species pendet ex intellectu divino (*ut demonstravimus in metaphysica*) altera autem ex divina voluntate, ut modo ostendimus. Itaque probe distin-

guendum est inter bonum vel malum *naturale*, et inter bonum vel malum *morale*. Igitur qui ex rerum convenientia agit, bonum naturale operatur, non vero bonum morale. Atque rerum relatio et ordo constituere quidem potest bonum vel malum naturale, non autem bonum vel malum morale; alioqui bonum et malum in serie rerum mere naturalium continerentur. Ita virtus nihil plus moralitatis haberet, quam telluris fructus tempestatumque benignitas; vitium autem nihil plus malitiæ, quam pestis et procella, cum priores eventus hominum felicitati, posteriores autem infelicitati conferant, et utrique in rerum ordine ac convenientia contineantur.

Inst. 1. Omium hominum animis ita insita est virtutis pulchritudo, ut boni malique notio ex scelestissimorum quoque hominum mente deleri nunquam possit. Hinc fit, ut nullus sit qui saltem verbis virtutem non commendet. Hinc apud omnes gentes crimini infamia, virtuti autem laus annexa est, ita ut boni malique idea magis, quam ipsa idea Dei nobis congenita videatur. Unde sic argumentari licet. Ex Dei existentia non fluit notio illa, quæ magis, quam ipsamet Dei idea hominum animis insita videtur; atqui ita se habet natura virtutis et vitii; ergo ex notione naturæ virtutis et vitii, non autem ex notione Dei pendent moralitatis principia. Resp. N. min. Boni et mali notionem cum idea Dei conjunctam esse, jam demonstravimus. Et re quidem ipsa alteram ab altera nemo unquam abstulit. Insipiens ille, qui apud Davidem *Deum non esse dixerat*, ipsa

quoque morum principia sustulit: *corrupti et abominabiles facti sunt dies ejus*. Theodorus atheus apud Laertium cum deos negasset, id quod erat consequens, nihil turpe ac honestum esse, docuit. Dei providentiam sustulit Epicurus, sed posuit quoque, solam utilitatem esse justitiam et honesti matrem. Id quidem Cicero probe animadvertit, Deo aut providentia ablatis, nullam inter homines justitiam ac fidem esse posse. Hincque tractionem de legibus à Deo auspiciatur. Constituendum quidem est, justitiam et honestatem veram genuinamque utilitatem facere; sed justitiam et honesti ratio ex Deo omnis justitiæ fonte altius repetenda est, ut ex probatione conclusionis manifestum est. Ethnicorum scriptorum auctoritatem adhibuimus, sed totam hanc doctrinam luculenter explicat probatque S. Augustinus *lib. II. de Trinit. cap. 15.* his verbis: *hinc est, quod etiam impii cogitant æternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant; nisi in quibus vident, quomodo quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? neque enim in sua natura; cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet, esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre poterit: nec in habitu suæ mentis; cum illæ sint justæ, mentes vero eorum constet esse injustas. Ubinam sunt istæ regulæ scriptæ, ubi quid sit justum et injustum agnoscit? ubi cernit habendum esse, quod non habet?*

sunt, nisi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur?

Quod, autem, spectat ad justam virtuti laudem attributam, crimini autem infamiam, id procul dubio nascitur ex Dei notione illiusque perfectione infinita, quæ virtutis omnis fons est et norma. Et re quidem ipsa, cæcissimi homines, qui Deum negant, si qui sint, qui id serio audeant, propriis duntaxat commodis suaque privata utilitate universam justî injustique rationem metiuntur. Quo quidem principio nihil pestilentius, nihil in ipsa quoque societate civili perniciosius, et ad homines armandos accommodatius. Sed objectionem hanc fusius refellemus in sequenti conclusione, quæ cum doctrina jam explicata necessario vinculo conjuncta est. Quare sit

CONCLUSIO II.

ESSENTIALIS ATQUE INTRINSECA ACTIONUM MORALIUUM DIFFERENTIA AB HOMINUM OPINIONIBUS OMNINO INDEPENDENS DEMONSTRATUR.

I. Hæc conclusio ex præcedenti sponte fluit. Etenim actionum moralium bonitas ex Dei essentia illiusque attributis primario desumitur, ac proinde non minus necessaria est et immutabilis, quam ipsa essentia divina. Contraria ratione patet actionum moralium malitia. Quare necessaria est et immutabilis actionum moralium differentia. Porro si ab hominum opinione aliave qualibet ratione pendeat actionum bonitas et malitia, jam nihil ma-

gis vagum est atque incertum, cum solus Deus sit immutabilis: non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Num. cap. 23. v. 19. Hujus probationis evidentia magis confirmabitur, ubi objectiones refellemus.

II. Ex summo omnium hominum consensu evidens fit conclusionis veritas. Neminem ubivis gentium reperire licet, qui dicere vel etiam cogitare non horreat, nullum esse inter parricidam, adulterum, sacrilegum, et virum honestum discrimen. ; Ecquis tam impudens dicere non verebitur, omni scelere et culpa vacare impietatem in Deum, cujus existentiam profitetur, cujus omnipotentissimæ voluntati creationem et conservationem debet, à quo pleni domini jure pendet omnino, qui actiones malas castigare, bonas autem remunerare vult, et potest? Itaque actionum moralitatem fateri, necesse est, eos qui Dei existentiam agnoscunt. Hinc vix credi potest, existisse et etiam nunc exstare perditos homines non paucos, qui Deum existere confitentur, et *theista* appellantur, omnia autem religionis et ethicæ principia negant, et subvertere conantur.

III. Ex civilis societas natura manifeste colligitur eadem doctrinam. Etiam certissimum est, homines magis quam pecudes ad societatem factos esse, ac proinde diversa plane ratione regendos. At si nulla sit inter actiones morales differentia, nullo jure gubernatur humanum genus, nulla ratione, nec deterioris, immo melioris conditionis foret pecudum societas, utpote quæ affectuum varietate et perversitate nullatenus turbari. Hujus

argumenti vis facile sentitur, si naturæ nostræ imperfectionem ob oculos habeamus. Mens hominis tumultuosa cupiditatum turba agitur: in tota humana vita mala pro bonis, bona autem pro malis persæpe traducuntur. Ex variis boni vel mali perceptionibus nascuntur desideria, aversiones: hinc inimicitias, odia, litibus perpetuo jactatur hominum societas. Neque est, quod hanc rem fusius comprobemus, quæ omnium sensu et vita, totaque humana historia satis constat. Jam vero si nullam ponamus actionum moralium differentiam, pro varia utilitatis, commodi ac voluptatis opinione agere unicuique licebit. Hinc varia opinionum et criminum monstra, atque universæ societatis pernicies et ruina. Hinc demonstrationi robur addetur, si revocemus in memoriam, quæ de infinita Dei perfectione, bonitate, providentia in metaphysica demonstravimus. Cum enim Deus sit perfectissimus, infinite bonus, à quo facta sunt et gubernantur omnia, ac proinde et homo ipse, qui universitatis rerum pars est nobilissima, necquis sibi persuadebit hominem à Deo infinite perfecto atque infinite bono creatum, sapientissimaque providentia gubernatum, incerta opinionum varietate et procellosis affectuum fluctibus sine directione ulla jactandum relinquere? Hanc gravissimam quæstionem, quæ totius moralis doctrinæ fundamentum est, tribus potissimum argumentis demonstrasse nunc satis sit. Cæterum ex ipsis objectionibus veritas magis ac magis elucescet, atque ex toto ethicarum institutionum progressu. Neque enim unica conclusione

contineri potest argumenti dignitas atque amplitudo.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. Tristissima experientia compertum est, quanta sit vis fere insuperabilis illarum opinionum, quæ ex infantia, consuetudine, superstitione originem habent. Jam à pueritia animis nostris velut sacra mysteria obrudi solent mera imaginationis et ignorantiaë figmenta. Pœnarum terror incutitur, præmiorum autem spes excitatur. Atque hinc fit ut nullam de rebus ad religionem pertinentibus dubitationem movere audeamus; hinc increduli esse metuentes fimus superstitiosi. Et certe nulla alia reddi potest ratio tantæ opinionum varietatis quibus cultiores quoque gentes doctissimique homines scinduntur atque dividuntur etiam circa primaria religionis decreta. Unde sic concluditur: essentialis atque necessaria non est illa actionum differentia, quam educationi, consuetudini, superstitioni tribuendam esse, demonstrat experientia; atqui his tribuenda est actionum moralium differentia ejusque differentiaë opinio; ergo falsa est conclusio. Resp. N. min. Hæc est celebratissima obiectio, quam magnopere jactant increduli impiissimique homines. Hos autem et præjudicatis opinionibus, et cupiditatum criminumque illecebris præoccupatos atque abreptos esse, facile patebit, si hujus objectionis vim, quæ sane nulla est, accurate expendamus. In constituenda actionum humanarum differentia nullus sane esse potest præ-

judicatis opinionibus et errori locus. Idque evidens omnino fiet, si perniciosissimi erroris originem causamque consideremus. Ad sacram theologiam pertinet disserere de peccato originali, ex quo in genus humanum tot mala, tot animi corporisque miseræ derivarunt. Unusquisque præsentis suæ conditionis et naturæ lapsæ satis sibi conscius est. Si quis in seipsum, ut ita dicam, descenderit, in morum doctrina errores falsaque judicia ex perversis affectibus, cupiditate, voluptate nasci, intimo conscientiæ testimonio facile intelliget. Iis enim affectibus sceleribusque omnibus favet corrupta morum doctrina. Naturæ depravatæ propensionem augent quidem et confirmant instituta, disciplinæ, consuetudines, familiaritates: moresque corrumpendi vim maximam habent, à quibus proinde maxime cavendum est. At si quis serio cogitaverit, quot et quantas animi perturbationes passus fuerit, quot errores incautus hauserit, dum cupiditatis, ambitionis, avaritiæ, alteriusve cujuslibet depravati affectus æstu sese abreptum sentiebat; is sane animi tranquillitati restitutus, sibi velut innata reperiet virtutum semina, plurimos officii sui numeros se præterisse, viri boni formam et notionem se corrupisse fatebitur, et acri conscientiæ stimulo cruciabitur. At nihil simile in virtutis exercitio potest contingere. Cupiditati aliisque perturbatis affectibus contraria est virtutis severitas, ac proinde in constituenda actionum moralium differentia non est, quod perversorum affectuum vim atque fallaciam metuamus. Superest ergo, ut su-

perstitutioni, et fere ab incunabulis inculcatæ opinionionum moralium differentiam tribuant impiii homines, quod quidem facere non possunt, si suis stare velint principiis. Neque enim ii, contra quos agimus, impressæ ab ipsa pueritia superstitioni referunt fidem, qua credimus existere Deum omnimode perfectum, infinita intelligentia præditum, omniscium, qui proinde omnes nostras actiones novit, easque si bonæ sint, hoc est, si ad sui ipsius gloriam referantur, approbat; secus autem, reprobat. Porro caute monendum est, divinæ gloriæ nomine heic intelligi finem honestum et justum, qui saltem *implicitè* et *virtualiter* divinæ gloriæ motivum continet. Sed hæc fusius explicabimus, ubi de actuum humanorum indifferentia. Præterea in his, quæ hactenus diximus, probe observandum est, nos sermonem habere duntaxat de notione boni et mali generatim, de intrinsecâ boni et mali differentia, actionumque moralitate *in ordine naturali*, non autem de *supernaturali* virtutis exercitio atque merito. Etenim ad bonum hujusmodi ordinis operandum homo lapsus indiget *gratia Christi medicinali*, qua sanentur intellectus et voluntas. Sed res pertinet ad divinam theologiam scientiam.

Object. 2. Deus quidem hominum actiones, si velit, nosse potest; at cum sit infinite liber, potest etiam, si voluerit, hominum actiones nihil omnino curare, ab iisque oculos et attentionem avertere. Unde sic argumentari pergunt: intrinseca actionum moralium differentia demonstrari

non potest, nisi ostendatur Deum in despiciendis hominum actionibus sua non uti infinita libertate; atqui Deus infinita sua libertate actiones humanas potest despiciere; ergo intrinseca actionum moralium differentia potest ab hominum opinionibus pendere. Resp. N. min. In hac refellenda objectione non est quod diutius immoremur; cum ex demonstratis de providentia divina manifestum sit, quam absurde proponatur. Notio entis perfectissimi importat libertatem, sed omnem imperfectionem excludit. Et quidem *posse peccare non pertinet ad essentiam, sed ad defectum libertatis*, ait S. Thom. par. I. quæst. 62. art. 8. ad 3. et S. Augustinus lib. 22. de civit. Dei, cap. 3. : certe *Deus ipse, et numquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?* At imperfectissimum foret et Deo plane indignum, homines à supremo rerum omnium creatore negligi atque contemni. Etenim si res creatas nihil curaret Deus, id vel ignorantia, vel incuria vitio tribuendum foret. Porro intellectus divinus unico intuitu omnia comprehendit, voluntas autem divina ab æterno omnia decrevit, et ad suum finem ordinavit. Hæc responsio conferatur cum iis, quæ de attributis divinis fusius tractata sunt.

Object. 3. Deum aliquando usum fuisse sua libertate in mutanda boni malique notione, variis constat S. Scripturæ exemplis. Deo volente et jubente, bonum evasit, quod antea malum erat. *Genes. 22.* Abrahæ præcepit Deus, ut Isaacum innocentem occideret. *Osee cap. I.* jubet Deus ipsi Osee, ut meretricem adsumat, et ex ea fi-

lios gignat. *Exodi cap. 12.* permisit Deus israelitis, ut argentea et aurea ægyptiorum vasa furto eriperent. *Exodi cap. 1.* obstetricibus ægyptiis mendacium Deus non solum permisit, sed mercedem quoque rependit. Multa alia sunt in sacris litteris id genus exempla, ex quibus sic concludere licet. Inter actiones bonas et malas nulla est essentialis differentia, si Deus omnipotentissima sua voluntate atque infinita libertate differentiam hanc sustulerit; Deus enim rerum essentias mutare non potest; atqui Deus plerumque actionum moralium differentiam sustulit; ergo actionum moralium differentia ipsis instrinseca non est nec invariabilis. Resp. N. min. Hæc et similia S. Scripturæ exempla directe non petunt nostram conclusionem, in qua de actionibus humanis sermo est, non autem de actionibus illis, quæ à supremo Dei dominio profluunt. Igitur accurate distinguendum est inter privatorum hominum actiones, et inter actiones Dei, qui supremo plenoque in res omnes dominio et jure fruitur. Itaque cum Deus sit hominum vitæ bonorumque dominus et supremus arbiter, potest utrumque vitam bonaque pro fine sibi proposito eripere quocumque modo, et adhibito hominum ministerio. Sed Deus boni et mali essentiam mutare non potest: neque ita omnipotens est, ut justa fieri possit actio hominis, qui sine ullo jure alteri vitam bonaque inique eripit. Jam ad exempla singula breviter respondebo. Quod spectat ad Abrahæ exemplum, illud facile intelligitur ex supremo Dei in hominibus dominio. Potest nempe Deus vel per se *immediate*, vel per homines tanquam ministros, vi-

ro etiam innocenti vitam eripere, si ad Dei gloriam decretumque finem id conferat. Hinc patet etiam responsio ad israelitarum exemplum. Furtum est: *subreptio rei alienæ invito domino*. At in præsentī exemplo vasa illa non fuerunt res aliena; Deus enim, et supremi dominii jure, et titulo mercedis israelitis ab ægyptiis debita, dominium in ægyptiorum vasa israelitis concessit. *Ægyptii*, inquit S. August. *lib. 22. contra Faustum, erant sacrilegi et iniqui; nam ex auro illo male utentes ad creatoris injuriam suis idolis serviebant et homines peregrinos labore gratuito injuste ac vehementer affligebant*. Quod spectat ad præceptum Osee impositum, simili omnino ratione responderet S. Thom. qui 1. 2. quæst. 100. art. 8. ad 3. sic habet: *Similiter etiam Oseas accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est mæchatus vel fornicatus; quia accessit ad eam, quæ sua erat secundum mandatum divinum, quia est auctor institutionis matrimonii*. Alias interpretationes plurimas legere licet apud SS. PP. et sacræ Scripturæ interpretes, sed ea nobis satis sit explicatio, quæ ad præsens institutum pertinet. Tandem in obstetricum ægyptiarum mendacio duo considerari possunt, finis nimirum, et modus, quo usæ sunt, ut finem illum executioni mandarent. Finis alius non fuit, nisi ut liberarent hebræorum pueros, quos Pharaeo præfocari jusserat; modus autem, quem adhibuerunt, mendacium fuit. Mercedem improprie dictam, bona scilicet temporalia, laudabili fini rependit Deus; mendacium vero damna-

vit. Repugnat enim eum, qui est veritas ipsa, mendacio ulla ratione patrocinari. Itaque in obstetricum exemplum, bonis temporalibus remuneravit benevolentiam, quæ in hoc facto elucebat, fallaciam latentem non approbavit, benignitatem mentis mercede laudavit, non iniquitatem mentientis. Præcedentes responsiones apprime conveniunt cum vulgari distinctione, quæ in theologia morali, data earundem objectionum occasione, adhiberi solet. Reponitur nimirum, actionem malam *improprie* tantum bonam fieri, mutata scilicet in circumstantiis legis naturalis materia. Deus nempe potest legis naturalis materiæ apponere vel detrahere conditiones ac circumstantias quasdam, quibus positis aut sublatis jam actiones desinunt esse lege naturali præceptæ vel prohibitæ, mutata præcepti vel legis naturalis materia. Verum hæc mutatio nulla privata auctoritate, sed divina duntaxat fieri potest. Neque Deus potest efficere, ut manentibus circumstantiis omnibus, mutetur actionis alicujus bonitas vel malitia intrinseca. Moralitas enim essentialis non magis est mutabilis, quam Deus ipse. Cæterum hæc in transcurso dicta sunt, oblata occasione. De lege naturali illiusque præceptis fuse deinceps agemus.

Object. 4. Homines in iisdem circumstantiis constituti eodem modo agunt, seu iisdem positis conditionibus eodem plane modo se gerunt vir bonus et malus. Itaque ex circumstantiarum varietate pendere videtur ea, quam sibi fingunt homines, boni et mali notio. Et re quidem ipsa si puerulum recens natum in sylvis educatum tinga-

mus et belluæ cujusdam ubere lactatum, quod de Remulo scribunt historici, vel alia qualibet ratione enutritum, humano tamen destitutum auxilio; par foret in hoc fictitio casu cum belluis hominis cujuslibet conditio. In talis autem educationis hypothese nulla procul dubio boni et mali notio concipi potest. Unde sic argumentantur. Ex hominum opinione et instituto pendet notio illa, quæ in iisdem circumstantiis eadem est, varia autem pro circumstantiarum varietate; atqui ita se habet notio moralitatis actionum; ergo falsa est conclusio. Resp. N. min. Quamvis ad hominum mores conferat aliquando circumstantiarum varietas, illæ tamen circumstantiæ nullam imponunt necessitatem. Sed mens nostra, si easdem omnino circumstantias fingere liceat, his circumstantiis necessario non determinatur, ut patet ex iis, quæ in metaphysica de libertate demonstravimus. Et re quidem ipsa iisdem licet manentibus rerum conditionibus longe alia est probi atque improbi hominis agendi ratio. Vir honestus in rebus adversis non secus ac secundis æquam servat mentem, neque in his superbus, aut in illis impatiens. Contra autem improbus, si fortuna rideat, superbia atque arrogantia intumescit; adversa autem fortuna animo vilissimo obruitur, atque ita dicendum est de aliis quibuslibet circumstantiis.

Quod vero attinet ad hypotesim pueruli inter feras nullo societatis auxilio adjuti, exemplum hoc, quod in logica jam explicavimus, in eorum etiam opinione, qui ideas innatas admittunt, nullius est momenti. Et quidem morum

principia sine ullo rationis usu, sine attentione ulla statim patere, non affirmamus. At in hypothese præcedenti, mente obtusa et ferinæ solitudinis horrore quasi hebetata, ratio suis non utitur facultatibus, ac proinde mirum nequaquam foret, si puerulus in tali societate institutus nulla præberet moralium principiorum indicia. At si hominum consortio, ad quod destinatus est, reddatur, sui similes amare incipiet: beneficiorum, quæ acceperit, memor fiet atque ita societatis et rationis usu radices agent et crescent virtutis principiorumque moralium semina, quæ deficiente objectorum occasionumque opportunitate, veluti oppresa et præfocata jacebant.

Object. 5. Deus vult omnes homines beatos ac felices esse. Dedecet enim infinitam Dei bonitatem, universum genus humanum perpetua animi anxietate laborare et misere jactari. Cum autem diversa sint hominum desideria, et sua quisque trahatur voluptate; si unica sit boni malique regula, jam perpetuum cum nobismetipsis bellum gerendum est, nemoque in hac vita beatus esse potest. At si pro morum norma habere fas sit id, quod nos delectat, quod unicuique dulce videtur, voluptas sola erit boni justique ratio, diris conscientiæ stimulis non vexabitur timida religiosaque conscientia, atque ita ab omni parte unusquisque beatus erit. His positis sic argumentantur ex epicureorum grege nonnulli. Illa rejici debet intrinseca boni malique differentia, quæ divinæ bonitati repugnat; atqui repugnat bonitati divinæ; actionum moralium regu-

iam non esse voluptatem; ergo voluptas est fundamentalis regula moralitatis actionum. Resp. N. min. Cum infinita Dei bonitate pugnare omnino malum quodcumque, contendebant manichæi. Horum argumenta ornavit Baylius *in dictionario historico critico*, et audacter pronuntiavit, tantam vim habere eadem argumenta, ut vix solvi possint. Hæc autem mera esse sophismata, facile intelliget, qui attente consideraverit ea omnia, quæ de malis physicis, metaphysicis et moralibus in nostra metaphysica, pro data occasione, dispersa leguntur. Sed ad propositum redeamus.

Quidquid sit de epicurea morum doctrina, quam à turpi crassiorique voluptate purgare conantur recentiores aliqui defensores, evidens est ex hactenus demonstratis, divinæ perfectioni contrariam omnino esse Epicuri, qualis vulgo circumfertur, doctrinam, eamque libidini sceleribusque omnibus esse amicam. Si enim unice colenda sit voluptas, in eaque virtus collocanda, jam non solum de virtute et ratione, sed de universa etiam hominum societate atque felicitate actum est et conclamatum. Etenim si, dum Deum timemus, æternaque exhorrescimus supplicia, peccamus tamen, terrasque implent, ; pro dolor! tot criminum genera, ; quid si nulla morum regula, si vindictæ nullus timor? Jam invidiæ tormentum homines agitabit: ira, odio, bello exardescunt omnia. Undique cædes, undique flagitia, nullusque fere beata et felici vita frui poterit. Itaque ex ipsa divina bonitate consequitur manifeste, supremam esse morum regulam, quæ affectuum

tumultus possit compescere, homines in suo officio continere, illosque vere beatos efficere. Regulæ alicujus necessitatem confitentur perversissimi quoque morum doctores, seu potius corruptores. Thomas Hobbesius, qui Epicuro suffragatur, affirmat, homines ad propria tantum commoda natos esse, atque sui ita esse amicos, ut alternis certare odiis, raptoque vivere natura sua proclives sint. Verum ut possint homines convivere, ad commune societatis bonum ars politica in hominum cœtus intulit certas leges, quas publica utilitas longique mali experientia necessarias docuere. Hæc est secundum Hobbesium vilissima justitiæ origo, nempe sui ipsius malesanus amor, quem leges pœnarumque timor reprimunt, et intra justos limites coercent. Nefarium illud systema fusius deinde refellemus, ubi de lege naturali tractabimus, simulque nefariam, quæ cum hobbesiana eadem fere est, Spinosæ doctrinam totis viribus aggrediemur. Interim vero observare satis erit, nihil sibi constare impiissimi erroris auctorem. Si enim legum pœnarumque institutionem bonum commune publicaque utilitas genuerint, ut fingit Hobbesius; ergo fateri necessum est, ante conditas leges pœnasque constitutas aliquid esse boni, ac proinde actionibus moralibus sua est essentialis atque intrinseca differentia. Præterea perversissimum illud systema divinæ perfectioni repugnare, jam demonstravimus. Neque minus manifestum est, communi societatis bono illud esse infestum. Et quidem si timor solus homines in suis officiis contineat, amoremque proprium juste cohibeat, crimen quod-

libet in tenebris, ubi nullus timori locus, admittere fas erit. Jam vero fingamus regionem aliquam ita male moratam, quæ nulla certa lege gubernetur, in qua nullum virtutis criminisque nomen, in qua tandem amor sui ipsius unicuique lex et princeps esset; dicat hobbesiani systematis patronus aliquis, ; an vellet libenter talem regionem occultis saltem criminibus mersam incolere, et in ea vitam traducere?

Superest, ut de hominum felicitate pauca adjungam, multa deinde suo loco, data opera, dicturus. Ad theologos pertinet de status innocentis beatitudine tractare. Adamus creatus fuit beatus, ea scilicet felicitate, quæ homini *viatori* in hoc statu innocentiae conveniebat, ac proinde perfecta non fuit primo homini in statu innocentiae beatitudo; hæc enim in visione Dei intuitiva posita est. Porro in hoc felicitatis statu, inquit S. Augustinus, *lib. de correptione et gratia, permanere potuisset Adam, si voluisset; quia non deerat adjutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet. Sed quia noluit permanere, profecto ejus culpa est, cujus meritum fuisset, si permanere voluisset.* Itaque quod beatitudine illa in præsentem hominum statu careamus, id in protoparentum culpam rejiciendum esse, sacra theologia docet, neque ulla inclementiæ culpa Deo tribui potest. Verum quod ad præsentem lapsæ naturæ statum attinet, philosophicis argumentis certissimoque conscientiae testimonio humanam libertatem in metaphisica demonstravimus. Homines suæ miseræ

et felicitatis capaces Deus effecit : illam autem dico felicitatem, non quæ in fluxis caducisque bonis posita est, sed in veris et nunquam perituris bonæ sanctæque vitæ divitiis. De hoc argumento prolixius dein, ut par est, disseremus.

CAPUT II.

De lege naturali generatim considerata.

Explicata actionum moralitate, rerum ordo jam postulat, ut agamus de lege naturali. Hæc enim ex actionum moralitate illarumque differentia interna manifeste colligitur. Porro tria præsertim consideranda occurrunt. I. Legis naturalis essentiam exponemus, et principia nonnulla, quæ ex lege naturali derivant, generatim explicabimus. II. Quia lex quælibet obligationem importat, de obligatione disseremus. III. Tandem cum omnis obligatio præmia et pœnas continere debeat, de præmiis et pœnis tertium articulum adjungemus.

ARTICULUS I.

De legis naturalis essentia, nonnullisque principiis ex lege naturali derivandis.

Lex generatim definitur : regula, secundum quam actiones nostras liberas determinare tenemur. Legem definiunt aliqui : jussum à superiore inferiori promulgatum cum vi obligandi. Quæ qui.

dem definitio accurata non est. Neque enim ex jubentis voluntate, sed ex intrinseca actionum bonitate et malitia vim suam lex desumit. Et quidem, ut ait S. Thom. 1. 2. quæst. 90. art. 1. *cum lex sit regula quædam et humanorum actuum mensura, necessario ad rationem spectat.* Et certe cum lex quælibet sit actionum nostrarum norma, qua actiones quasdam committere, alias autem omittere præcipimur, regula illa rationi conformis esse debet; alioqui nulla foret essentialis actionum moralitas, quam tamen capite præcedenti invicte demonstravimus. Itaque lex quælibet suas debet habere rationes. Triplex autem distingui solet legum ratio: *moralis*, quæ ab actionis rectitudine desumitur: *historica*, quæ à facto: *legalis* denique, quæ desumitur ex alia lege. Cum ergo lex omnis suam debeat habere rationem, non sine explicatione prætermittendum est id, quod vulgo dici solet: *stat pro ratione voluntas.* Quamvis enim legislator legis rationem declarare, notamque facere non semper teneatur; ex ipsa tamen voluntatis natura infertur, legislatori esse debere legis ferendæ rationem aliquam. Neque enim velle potest, ut subditi has actiones committant vel omittant sine ratione aliqua, absque aliquo motivo. Ex dictis evidens est, rationem moralem legi cuilibet convenire, cum omnis nostra actio recta esse debeat, seu rectæ rationi conformis. Rationi etiam legali locus est in lege qualibet. Legum enim omnium summa esse debet concordia, et aliæ ex aliis demonstrandæ. Tandem ratio historica competit legibus humanis, quibus

ferendis occasionem præbent facta atque exempla.

II. Duæ sunt legis species: *divina* nimirum, quæ à Dei auctoritate vim habet *immediate* et *humana*, quæ ab hominibus fertur *immediate*, potestate tamen à Deo accepta. Prior rursus triplex est: *æterna*, *naturalis* et *positiva*. Posterior est tantum duplex *ecclesiastica* videlicet et *civilis*. Lex *æterna* est: *ordinatio et voluntas Dei*, quæ Deus ab æterno statuit, ut à creatura intellectuali fierent ea, quæ necessaria sunt ad vivendum *decenter* et *conformiter* suæ naturæ *rationali*, atque *omitterentur* ea, quæ naturam *intellectualem* dedecent. Hæc definitio, quæ vulgo tradi solet, ea ipsa est quam affert S. Agustinus lib. 22. *contra Faustum*, cap. 27: *Lex æterna est ratio divina, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*. Lex *naturalis* nihil est aliud, quam: *lex æterna naturæ rationali solo lumine naturali significata et intimata*. Hæc est vulgata legis *naturalis* definitio, quæ quidem ex demonstratis capite præcedenti facile colligitur. Cum enim actionum moralitas ex Dei existentia et creaturæ rationalis essentia profluat, lex *naturalis* ea est, quæ in ipsa Dei existentia et creaturæ rationalis essentia fundatur: quæ actiones divinis attributis et naturæ nostræ *rationali* conformes præcipit, vetat autem contrarias. Quia vero actionum moralitas essentialis est, ac proinde immutabilis, patet, legem *naturalem* esse immutabilem et *æternam*. Illud ergo discrimen est inter legem *naturalem* et legem *æternam*, quod prior superaddat promulgationem

factam in tempore per lumen naturale. Porro confundi non debet lex naturalis cum jure naturali, quod faciunt aliqui. *Juris naturalis* nomine intelligimus: *legum naturalium scientiam*, quæ proinde ad ethicam particularem pertinet. Distingui etiam debet lex à præcepto. Lex enim fertur à *persona publica* pro bono communi; at præceptum à *persona privata* injungi potest *personæ privatæ*. Lex *positiva* in genere ea est: quæ aliter quam per lumen naturale promulgatur, signo scilicet aliquo externo, voce vel scripto. Alia est mere *positiva*, quæ aliquid statuit, quod non est jure naturali constitutum, sed quod jus naturale statui non prohibet; talis est lex ciborum quorundam comestionem vetans. Lex *positiva* potest etiam esse *naturalis* ex parte *materiæ*, dum scilicet statuitur aliquid, quod jam lege naturali statutum est. Lex *verò divina positiva* est; ea, quæ à Deo lata est, et aliter quam per lumen naturale promulgata. Tales sunt *lex vetus* et *lex evangelica*, quæ sunt etiam *lex naturalis* ex parte *materiæ*, quoad præcepta scilicet *moralia*: et mere *positiva*, quoad cætera præcepta. *Leges ecclesiasticæ* dicuntur illæ, quæ à *potestate ecclesiastica* ferri possunt, à summo pontifice, à concilio generali, nationali, provinciali, ab episcopo, et alia qualibet *persona ecclesiasticam jurisdictionem* habente. *Lex civilis* ea est, quæ sanciri potest à *persona civilem potestatem* habente; scilicet, ab imperatore, rege, et quovis principe. *Leges ecclesiasticæ* constituunt *jus*, quod *canonicum* vocatur. *Juris canonici corpus* colligitur

atque componitur ex S. Scripturæ præceptis, ex conciliorum summorumque pontificum constitutionibus atque decretis, ex consuetudine admisa et approbata ab ecclesia et traditione. Itaque jus canonicum continet regulas fidei, et ecclesiasticæ disciplinæ normam. Ex legibus civilibus componitur jus quod *civile* dicitur, estque *jus proprium cujusque populi vel civitatis*. Emanat autem jus illud à potestate *sæculari*, atque hoc alio discrimine differt à jure canonico. Verum quæ ad jus utrumque canonicum et civile pertinent, non sunt nostri instituti. Quare eâ tantum, data occasione, attingemus, quæ cum institutionibus moralibus conjuncta sunt.

III. Legem naturalem esse æternam atque immutabilem, nec non eandem apud omnes, si sua ratione utantur, ex legis naturalis essentia et ex intrinseca actionum moralium differentia manifestum omnino est. Verum majoris perspicuitatis causa distingui debent varia legis naturalis principia. Alia sunt principia *communia* seu universalissima, ex quibus alia omnia derivant. Tale est primum legis naturalis principium: *agendum est ex rationis dictamine*. Una est apud omnes principiorum illorum notio. Alia sunt principia, quæ communia legis naturæ principia proxime sequuntur. Talia sunt hæc legis naturalis præcepta: *alteri ne feceris, quod tibi fieri non vis: depositum est reddendum: parentes colendi sunt*. Hæc nimirum præcepta *immediate* sequuntur memoratum legis naturalis principium: *agendum est ex rationis dictamine*. Nemo autem est qui de his

principiis sincere et *speculative* dubitet, quamvis ea rationis suæ abusu *practice* corrumpant plurimi. Tandem aliæ conclusiones ex primis legis naturæ principiis remotius colliguntur. Ita principium generale est: *furari non licet*. Hoc principium sequitur hæc conclusio: *ergo usura non est licita*. Usuram enim esse quamdam furti speciem, suo loco demonstrabitur. Hæc tamen conclusio non una eademque est apud omnes: cum non desint gentes, quibus probata est usura, et apud quas maxime viget. Quod autem crassiori etiam rationis abusu sæpe peccemus circa legis naturalis principia sive proxima sive remota, hanc rationem affert S. Thom. 1. 2. quæst. 94. art. 4. *Aliqui habent rationem depravatam ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ. Sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum; cum tamen sit expresse contra legem naturæ.*

Ex dictis et ex capite præcedenti intelligitur, unam eandemque esse et indelebilem apud omnes legis naturalis notionem, quoad universalialia proximaque principia. Præterea ex notione legis generatim consideratæ manifeste colligitur, legem quamlibet ex lege naturali saltem remotissime derivari posse, seu in ipsa lege naturæ suam rationem habere. Quamvis hæc duo ex hæcenus demonstratis facile colligi possint; quia tamen sunt gravissimi momenti, et ab impiis quibusdam hominibus pernegantur, duas quæstiones illas paulo fusius tractabimus, easque utpote nexu aliquo conjunctas una eademque conclusione includemus.

CONCLUSIO.

UNA EST ET INDELEBILIS, QUOAD UNIVERSALIA PROXIMAQUE PRINCIPIA, LEGIS NATURALIS NOTIO; ATQUE IN IPSA LEGE NATURÆ SUAM RATIONEM HABET LEX QUÆLIBET.

Prob. 1. pars. Unam atque eandem esse legis naturalis notionem intrinsecam ex ipsa legis naturalis definitione evidens est. Cum enim lex naturalis in ipsa divina essentia et rationali hominis natura suam rationem habeat; tam immutabilis est lex naturalis, quam ipsa essentia divina, ac proinde una eademque est absolute et generatim considerata. Nec minus manifestum est, unam esse apud omnes atque omnino indelebilem legis naturalis notionem, si primitiva legis naturalis principia spectentur. Hæc enim principia ex Dei existentia et creaturæ rationalis essentia immediate derivare, sæpius jam demonstratum est. Et re quidem ipsa, nemini ignotum esse potest, se esse Dei creaturam; vitam, rationem aliasque naturæ humanæ dotes à summa Dei bonitate se habere. Ergo supremum in res omnes Dei dominium nemo potest in dubium vocare, hincque statim nascuntur omnia erga Deum officia: *amor* scilicet, quo Deum super omnia diligimus; *timor*, quo in optimum justissimumque dominum peccare refugimus. Illi autem animi sensus, quos Deo se debere, proprio conscientiæ testimonio experitur unusquisque, constituunt vir-

tutem, quæ *pietas* dicitur. Porro hanc pietatem in Deum duplici ratione manifestari posse, evidens est, cultu nempe *interno* seu actionum nostrarum morali bonitate, vel cultu *externo* tum privato tum publico, quo divinam gloriam profiteri omnibusque nostris facultatibus promovere tenemur. Hæc autem diversa in Deum officia constituunt religionem, quæ *naturalis* appellatur. Itaque si creaturæ rationalis essentiam supremumque in res omnes Dei dominium attendamus, ea in nobismetipsis facile inveniemus legis naturalis principia, quæ ad Deum referuntur et religionem naturalem constituunt. Verum hæc comparari debent cum iis, quæ jam demonstravimus in metaphysica, ubi etiam religionis revelatæ necessitatem ostendimus.

Neque minus manifeste patent ea, quæ ad nosmetipsos pertinent officia. Ex ipsa Dei essentia evidenter colligitur, Deum velle hominum perfectionem; quod quidem ex ipsa etiam hominis natura et animæ nostræ facultatibus facile cognoscitur. Nemo est, qui sui ipsius amorem *invincibiliter* non sentiat. Nemo appetit *malum, qua malum, aut aversatur bonum, qua bonum*, ex demonstratis in metaphysica. Igitur ex amore sui ipsius fluit nostræ felicitatis desiderium, nostræ perfectionis studium. Itaque ex divina essentia nostraque natura rationali illud derivat officium, ut nempe rationis nostræ perfectioni studeamus, ut verum à falso, utile à noxiò secernere discamus. Atque hæc est perfectio intellectus, quæ *sapientia* proprie dicitur. Sed hæc

satis non est perfectio. Hujus sapientiæ dictamini singulas actiones conformare debemus, et perturbatis affectuum motibus tenemur resistere. Hæc autem vis, qua voluntas nostra sapientiæ consiliis obsequitur, *virtus* proprie appellatur. Ex hac generali contemplatione divinæ essentiæ nostræque naturæ rationalis fluunt privata alia, quæ ad nostrum statum attinent officia, sed hæc in ethica particulari proponemus et demonstrabimus.

Eadem ratiocinationis facilitate et perspicuitate ex ipsa Dei essentia nostraque natura colliguntur mutua hominum inter se officia. Si homo unicus creatus fuisset, iis duntaxat teneretur officiis, quæ jam explicavimus. Verum cum divina providentia in aliorum hominum societate et multitudine nos collocaverit, mutua inter homines vigere officia, evidentissimum est. Etenim Deus qui omnia ad perfectissimum finem secundum sapientissimæ providentiæ leges ordinavit, vult quoque, ut ad nostram perfectionem non solum tendamus, sed etiam status nostri seu aliorum hominum perfectionem pro nostris viribus promoveamus, ideoque et alios tanquam nosmetipsos diligamus. Amor proximi non solum in essentia divina suam rationem habet, sed proximum amandum esse, ex amore sui ipsum unusquisque facile colliget. Etenim talis est hominis natura et constitutio, ut in societate collocatus aliorum hominum ope et auxilio indigeat. Enim quid ageret infantulus, nisi beneficia et ad ferendum opem paratissima manus illius necessitatibus occurreret? Si vitæ seriem atque progressum per-

sequamur; puerulus ille necessariis ad conservandam vitam auxiliis adjutus viribusque confirmatus, non hominis, sed quasi feræ vitam vivere perget, nisi liberalis educatio et honestæ societatis usus divinum humanæ rationis beneficium excolant atque explicent. Tandem si ad senectutem pervenerit, infirmitatibus morbisque confectus in infantie statum et conditionem fere recidens, alienam manum perpetuo implorat. Itaque si Deus nostri ipsius amorem cordibus nostris, ut ita dicam, impresserit, eadem divina manus eosdem benevolentia affectus erga alios exaravit. Etenim cum humana societas stare et coalescere non possit nisi communibus benevolentia amorisque vinculis obstringatur, hinc manifeste sequitur, Deum O. M. hujus societatis creatorem, servatorem communemque patrem id omnino velle, ut unusquisque pro suis viribus ad commune societatis bonum illiusque perfectionem conferat. Hæc quidem generatim dicta sunt: præcipua autem hominis officia erga Deum, erga se ipsum, erga alios in ethica particulâri sigillatim exponemus. Præcedentem quam explicavimus ratiocinationem mutuasque hominum necessitates apposite omnino ad rem nostram describit Seneca his verbis: *ꝫ quo alio tuti sumus, quam quod mutuis juvamus officiis? Hoc uno instructior vita, contraque incursiones subitas munitior est. Fac nos singulos; ꝫ quid sumus? Præda animalium ac victimæ. Quoniam cæteris animalibus in tutelam suis virium est, quæcumque vaga nascuntur, et actura vitam segregem, armata sunt. Ho-*

mines imbecillitas cingit, non unguium vis, non dentium terribilem cæteris fecit. Nudum et infirmum societas munit. Duas res dedit, quæ illum obnoxium cæteris validissimum facerent, rationem et societatem. Hanc societatem tolle, et unitatem generis humani, qua vita sustinetur scindes. Ex eodem argumento ita concludit Cicero, lib. 1. de officiis, cap. 7. : sed quoniam non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, in hoc naturam debemus ducem sequi, et communes utilitates in medium asferre, mutatione officiorum, dando, accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire inter homines hominum societatem. Porro diligenter notandum est amore sui ipsius nos intelligere justum amorem illum, qui rectæ rationi nostræque naturæ conformis esse debet. Talem nempe esse oportet hunc amorem, ut neque religionis neque societatis jura lædat, vel leviter offendant. Sed hujus amoris atque etiam dilectionis proximi characteres deinde suo loco explicabimus. Superest jam, ut concludamus: eadem est apud omnes principiorum illorum notio atque omnino indelebilis, quæ in divina essentia suam rationem habent: quæ ex ipsa rationali hominis natura tanquam ex communi fonte hauriuntur: quæ intimo conscientiæ testimonio et facili rationis usu sunt omnibus manifesta atque promulgata; atqui primaria legis naturalis principia has habent conditiones; ergo eadem sunt atque omnino indelebilia.

Quod spectat ad principia minus proxima, seu

derivativa, quæ à *primitivis* longius distant, unam eandemque non esse illorum apud omnes notionem, ex demonstratis perspicuum est. Et enim licet lex naturalis rationis lumine splendeat (*ex dem.*), quo magis tamen remota sunt legis naturalis principia, eo longiori opus est propositionum circuitu et nexu, ac proinde et difficiliori rationis usu, ut principia derivativa ex primitivis eruantur. Et re quidem ipsa quo magis exulta est studioque exercitata ratio, eo magis perfecta atque intima acquiritur principiorum naturalium notitia. Hinc qui rationis usu non pollent, quales sunt infantes, ii carent legis naturalis notitia, quam simul cum ipso rationis usu acquirunt. Si ergo ita rudes plumbeique fuerint nonnulli homines, aut etiam alii exstiterint, quales sane, proh dolor! existunt plurimi, in quibus ingenii acies morum corruptione fuerit hebetata, ita ut quasi nullum, aut quod pejus est, depravatum habeant rationis usum, jam tales malignæ naturæ homines derivativis principiis fere omnino destituuntur. Et certe antiquis temporibus tanquam legis naturalis principia credebantur multa legi naturali omnino contraria, quorum aliqua antiquum jus romanum irrepserant, meliori deinde rationis usu abrogata, et christianæ fidei lumine omnino extincta. Apud barbaras gentes plurimas depravata omnino esse legis naturalis præcepta, viatorum fide accepimus. Neque etiam hodie apud cultiores quoque populos controversiis omnino carent juris naturalis decreta: atque desideranda maxime foret juris naturalis doctrina; in qua leges naturales eo ordi-

ne exhiberentur, ut mutua illarum conjunctio atque concordia evidentissime eluceret. Verum quod una eademque non sit apud omnes, quod ad principia derivativa, legis naturalis notio, rationem reddit S. Thom. 1. 2. quæst. 94. art. 6. ubi clarius explicatur paulo ante laudatum S. Doctoris testimonium: *ad legem naturalem pertinent, primo quidem præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota. Secundario autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest à cordibus hominum deleri in universali; deletur autem in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur explicare commune principium ad particulare operabile propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem. Quantum vero ad alia præcepta secundaria potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias, vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos. Ex hac mala radice, corruptis scilicet moribus, magis quam ex ingenii tarditate in purissima morum disciplina natæ sunt inquinatæ opiniones legi naturali adversæ. Neque nos inique reprehendant censores aliqui, quod in argumento solius rationis auctoritate definiendo SS. PP. opem imploremus. Iis enim utimur SS. PP. testimoniis, quæ rationum pondere munita sunt, atque ita et ratiocinationis vim et S. Doctoris auctoritatem firmiori nexu jungimus.*

· Prob. 2. pars ex generali legis definitione. Cum enim lex, generatim considerata, sit regula, secundum quam actiones nostras liberas determinare debemus, patet, legem quamlibet in ratione aliqua fundatam esse. Et quidem cum Deus O. M. hanc nobis summo beneficio concesserit facultatem, qua actiones nostras ex rationis dictamine possimus determinare, ex essentia divina et ex nostra rationali natura colligitur, actionum nostrarum normam seu legem quamlibet rectæ rationi conformandam esse. Quare cum lex omnis, non secus ac lex naturalis, ex eodem fonte, nempe ex ipsa Dei essentia et natura nostra rationali profutere debeat, hinc manifestum est, legem quamlibet ex lege naturali saltem remotissime derivare. Eadem ratiocinatione usus est S. Augustinus *lib. 1. de libero arbitrio cap. 6.*: *simul etiam te videre arbitror in illa temporali lege nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac æterna sibi homines derivaverint.* Hinc S. Doct. *lib. de vera religione cap. 32.* legem æternam velut aliarum omnium legum regulam principibus præscribit: *conditor legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit æternam, de qua nulli animæ judicare tantum est, ut secundum ejus incommutabiles regulas, quid sit pro tempore jubendum vitandumque discernat.* De lege æterna loquitur quidem S. Augustinus. Verum cum lex naturalis sit etiam æterna, seu ab æterna Dei lege divinaque essentia derivet; hinc patet, legem quamlibet ab eodem fonte, ab essentia nempe divina, nostraque natura rationali derivan-

dam esse. Neque prætermittendum est præclarissimum Ciceronis in præsentī argumento ratiocinium, quod à temporum injuria servavit Lactantius *instit. divin. lib. 6. cap. 8.*: est quidem vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocat ad officium jubendo, vetando à fraude deterret. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed omnes gentes et omni tempore, una lex et sempiterna et immutabilis continebit. Unicuique erit communis quasi magister et imperator omnium Deus. Ille hujus legis inventor, lator, cui qui non parebit ipse se fugiet, naturam hominis aspernabitur, atque hoc ipso luet pœnas maximas, etiamsi cætera supplicia effugerit. Hæc quidem satis in re manifesta. Evidens enim est ex demonstratis, rectam rationem esse supremam legem, quæ est legum omnium norma ac regula. Quare cum lex naturalis immediate fluat ex nostra natura rationali seu ex ipsa ratione, patet, legem quamlibet ex lege naturali derivare. Sed hæc magis elucescent, ubi objectiones solvemus.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. adversus 1. partem. In his ipsis institutionibus philosophicis sæpe facta est mentio

nationum quarundam, quibus ignota omnino videntur primaria legis naturalis principia. Apud *ægyptiorum* gentem scientia atque sapientia olim celebratissimam, tradit Herodotus, solas filias patri matrique vitæ necessaria suppeditasse, ab hoc officio, constituta lege, absolutis masculis. Refert idem Herodotus, apud *persas* eam viguisse legem, ut gravissimi alicujus criminis reo existente patre, communi ruina involverentur innocentes filii atque soboles universa, ipsoque etiam damnarentur mortis supplicio. Quæ quidem barbara consuetudo non solum apud *carthaginenses* et *macedones*, referente Justino, olim invaluit, sed etiam nunc hodie obtinet apud aliquos *Asiæ* populos. Narrat Diodorus siculus, in quadam *maris indici* insula, cui nomen *Taprohana*, lege statutos fuisse vitæ limites, atque ultra certum annorum tempus vivere non licuisse, quo elapso tempore tenebatur unusquisque in herba quadam mortifera jacere, cujus herbæ ea erat vis, ut dulcem sine ullo fere doloris sensu mortem afferret. Legitur apud *Elianus*, *Sardis* in *Lydia* latam fuisse barbaram legem, qua senio confectum patrem trucidare cogebantur filii. Narrat et detestatur *Aristoteles* constitutam à legislatore quodam atheniensi immanem legem qua graviorum leviorumque criminum reis eadem pœnæ decernebantur. Hinc leges illæ sanguine tinctæ et conscriptæ merito dicebantur. Apud eosdem populos vigeat *ostracismi* lex qua honestissimi etiam viri sola potentiæ et auctoritatis causa exsilio muldebantur *Lacedæmones* ad exercendam acuendamque industriam nullas fur-

to pœnas statuebant, et ipsum quoque adulterium sinebant inultum. Violatæ legis naturalis exempla non pauca suppeditat antiquum jus romanum, quod, ut alia decreta plurima præmittam, servos omnes occiso domino sub eodem tecto degentes mente damnabat. Ex his omnibus antiquæ barbariei monumentis sic concluditur: indelebilis non est lex illa et eadem apud omnes, quam non solum factis sed etiam contrariis legibus violarunt cultiores gentes; atqui legem naturalem violarunt cultissimæ gentes; ergo legis naturalis notio non una est atque indelebilis.

Resp. dist. maj. *indelebilis non est lex, quam violarunt speculative* et quod ad principia universalialia, C. maj. *practice* et in principiis derivativis, N. maj., et dist. min. N. C. Hæc obiectio ab adversariis sæpius recantata, et in his institutionibus jam à nobis confutata, hoc unum ostendit, nempe erratum sæpe fuisse circa prima legis naturalis principia *practice* tantum, non vero *speculative*, atque errari posse tum *practice* tum *speculative* in principiis derivativis, seu in ipso principiorum universalium usu, quod quidem non negamus, immo errorum illorum causas jam protulimus. Responsionem hanc ad exempla singula transferre facile licet. Apud ægyptios patrem matremque sublevare ac sustentare legum vi cogebantur solæ filia; filii enim aliis curis erant impediti, publicis negotiis occupati. Itaque ægyptiorum gens filiorum erga parentes officia non sustulit, sed in filias legis naturalis abusu falsaque conclusione transtulit. Quod persarum leges pa-

trem reum, innocentemque familiam eadem sententia damnaverint, legis naturalis abusu factum est quoque; filios enim velut aliquam patris partem habebant, universamque familiam reputabant tanquam totum aliquod suam veluti culpæ portionem habens in ipso criminis reatu. Hæ autem leges, barbaræ severitati tribuendæ, ad sceleris horrorem sancitæ fuerunt, atque extirpandas esse omnes, ut ita dicam, sceleris reliquias, ex ipsa lege naturali falso concludebant legum illarum auctores. Neque est, quod adversus *peccati originalis* propagationem argumentum aliquod inde trahant perversissimi homines. De hominum factis divinisque mysteriis aliud omnino iudicium esse debet, sæpiusque exclamandum cum Apostolo *ad Rom. 11.* ; *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! ; quam incomprehensibilia sunt iudicia ejus et investigabiles viæ ejus!* Illud vero mysterium supra rationem esse, non tamen rationi contrarium demonstrant theologi. Et quidem, ut obiter dicam in re, quæ ad præsens institutum non pertinet, ; quid repugnat, naturam humanam, quæ in primo homine ceu capite peccavit, spoliari *donis supernaturalibus* atque *vulnerari in naturalibus*, ut loquuntur theologi? Deus enim rerum omnium suorumque donorum dominus est supremusque arbiter, atque omnia pro sapientissimis imperviisque providentiæ legibus disponit et gubernat. Quod spectat ad leges illas, quibus certum et definitum vitæ tempus præscriptum fuit, id ex corrupta atque omnino insulsa legis naturalis interpretatione profectum est, ad

declinanda scilicet senectutis incommoda. Ex eodem principio nata est immanis crudelitas, qua filii senes parentes dire jugulabant, ut eos à senectute liberarent, quam velut lentam mortem ipsaque morte pejorem habebant. Legislatores athenienses, qui easdem sine ullo discrimine sceleribus omnibus pœnas decrevit, falsam sibi finxerat principiorum naturalium notionem. Legi enim naturali consultum existimabat, si legum severitate crimina caveret longiusque averteret. Ex injusto sui ipsius vel etiam patriæ amore originem habuit iniquissima *ostracismi* lex, quæ viros virtutibus illustres solius invidiæ causa exsilio mulctabat, eandemque pœnam decernebat præpotentibus viris, ne reipublicæ tranquillitatem turbare posset nimia illorum auctoritas. Lacædæmones nulla pœna furtum castigabant, hoc vanissimo prætextu, ad acuendam scilicet dexteritatem et solertiam, atque etiam ut unusquisque in rebus suis custodiendis sese diligentiores præberet. Tandem quod antiquum jus romanum, præter alia plurima violatæ legis naturalis exempla, domini occisi servos non secus ac homicidam ipsum morte damnaverit, id quoque oriri putandum est ex barbara legis naturalis interpretatione, ut nempe servi dominorum saluti attentius invigilarent. Verum ex his omnibus manifestum est, objectas leges in *consequentibus* duntaxat peccasse, non autem circa primitiva legis naturalis præcepta. Si autem in ipsis quoque primariis principiis erratum sit, error ille fuit *practicus* tantum, non vero *speculativus*. Tandem objectiones illæ vim aliquam habent dun-

taxat adversus eos, qui prima morum principia in eo sensu *innata* esse dicunt, ut sine ullo rationis usu statim pateant. Verum in quo sensu admitti debeant principia innata, demonstravimus in logica, sublata omni nōminis ambiguitate.

Inst. Si eadem non sit apud omnes legis naturalis notio, quoad principia derivativa; ignorari possent principia illa, ac proinde sine ulla culpa violarentur aliquando; ignorantia enim excusat à peccato; atqui à peccato nemo excusari potest, qui legis naturalis præcepta etiam secundaria violaverit; ergo nulla est solutio. Resp. dist. maj.: ignorari possent principia illa ignorantia *vincibili* vel *invincibili*, C. maj. *invincibili* tantum, subdistinguo; quoad primaria morum præcepta, quæ sunt per se nota, vel etiam quoad præcepta secundaria, quæ ex primariis facile colliguntur, N. maj., quoad præcepta quædam particularia valde abstrusa et à principiis universalibus remotissima, C. maj., et dist. min. N. cons. De ignorantia sermo erit in capite proximo. Interim vero duplex distingui debet ignorantia, *invincibilis* scilicet et *vincibilis*. Prima ignorantia species, quæ etiam *inculpabilis* dicitur, ea est, quam depellere non possumus, etiamsi velimus. *Vincibilis* autem est illa, quam possumus depellere, dummodo velimus. Hanc definitionem exemplo illustrabimus. Si quis in academia studiis literarum operam dederit, in qua perspicue explicabantur philosophiæ institutiones, is rerum philosophicarum cognitione animum imbuere potuit, si voluerit. Ponimus enim, non deesse talem in-

genii viam, qua illud studiorum genus capescere possit. Si ergo studium neglexerit, ita ut philosophiæ omnino imperitus discesserit, ignorantia illa, qua laborat, fuit vincibilis. At si in nullum incidere doctorem, à quo philosophicas institutiones doceri potuerit, nec ipsi fuerit librorum philosophicorum copia, quorum lectione philosophiam potuerit addiscere, neque tandem suomet ingenio, sine ullo doctore vel libro hanc disciplinam arripere valuerit; hujus ignorantia invincibilis fuit. Jam vero ad distinctionem redeamus. Circa prima morum principia nullam dari posse ignorantiam invincibilem demonstravimus. Neque etiam dari potest ignorantia invincibilis circa præcepta, quæ facili diligentia ex primis principiis colligi possunt. At si præcepta aliqua fuerint valde abstrusa, et à primis principiis remota, ita ut sine longa ac difficili ratiocinatione cognosci nos possint, hæc facile ignorari poterunt invincibiliter; præsertim à rudioribus tardiorisque ingenii hominibus, qui difficilioris ratiocinationis neque capaces sunt, neque etiam paratas habere possunt addiscendæ veritatis occasiones. Et re quidem ipsa theologi etiam sanctissimi et doctissimi veritatisque maxime studiosi in rebus ad ipsam legem naturalem spectantibus non raro dissident, aliquid esse contra legem naturalem affirmantibus aliis atque aliis negantibus. Porro doctores illi errant tantum invincibiliter, cum orationem assiduamque meditationem ad veritatem assequendam adhibuerint. Porro talem ignorantiam omni culpa et peccato vacare certissimum est; cum omne pec-

catum sit voluntarium, quod quidem ethices principium manifestum est, et tamen in proximo capite demonstrabitur. Cæterum probe observandum est, ignorantiam variis modis depelli posse, vel propria ingenii vi, vel studio, librorum lectione aut doctorum voce. In his autem moralis doctrinæ institutionibus, quæ sunt mere philosophicæ, sermo non est de infallibili veritatis adsequendæ modo, revelatione scilicet. Res enim ad theologos pertinet, et præterea de hoc argumento, quantum philosophis licet, multa jam diximus in metaphysica, ubi etiam solvimus objectionem, quæ heic rursus locum habere posset, de iis scilicet hominibus, qui religionis revelatæ mysteria inviocabiliter ignorant, à peccatis tamen minime excusandi.

Object. 2. Lex antiqua seu veteris testamenti divina fuit, ac proinde falsæ legis naturalis interpretationi obnoxia esse non potest. At in lege veteri leguntur multa legi naturali contraria. *Deuter. 23. v. 24.* unicuique fit facultas de vinea aliena tantum sumere, quantum ipse vellet. *Exod. 21. v. 23. 24. et 25.* constituitur lex *talionis*, qua licet injuriam injuria, vim vi repellere. Hanc autem legem amor proximi et legi naturali contrariam reprobatur Christus Dominus. *Matth. 5. v. 38.* his verbis: *audistis, quia dictum est dentem pro dente, oculum pro oculo; ego autem dico vobis, non resistere malo.* Porro amor proximi pertinet ad legem naturalem. Quare sic argumentari licet. Si eadem sit apud omnes legis naturalis notio, quæ perversa duntaxat interpretatione corrumpatur, lex

vetus quæ divina est et sancta, nihil omnino contra legis naturalis præcepta continere potuisset; atqui lex vetus multa continebat legi naturali contraria; ergo falsa est conclusio. Resp. C. maj. N. min. Quod spectat ad facultatem de uvis ex aliena vite usurpandis, facta fuit facultas illa pietatis causa, ut nimirum pauperes famem aut sitim possent extinguere. Quare non licebat quidquam ex vitis fructibus domum deferre: *foras autem ne auferas tecum, falce autem non metes.* Evidens autem est, licentiam illam, quæ urgenti aliorum necessitati consulit, legi naturali contrariam non esse. Lex talionis judæo populo qui nullum ultioni ponebat modum, fuit attemperata. Judex autem, non privatus quilibet talionis pœnam infligebat. Rudi populo primus hic constitutus est mansuetudinis gradus, nobis autem sancita perfectio. Itaque non ita intelligenda est lex illa, ut interpretabantur scribæ et pharisæi, quasi vindictam sumere vel petere liceret: iudicibus tantum certos pœnarum limites lex constituit. Etenim hac lege ultionem non permitti, patet ex lege, *Levit. cap. 19. v. 18,* præscripta: *non quæras ultionem.* Præceptum illud fuit, inquit S. Augustinus, *lib. 19. contra Faustum cap. 25., ad reprimendas flammæ odiorum, sævientiumque immoderatos animos refrænandos.* Porro pœna talionis, si à iudice infligatur, et animo ab omni vindicta alieno repetatur, legi naturali contraria non est, immo societatis securitati atque conservationi aliquando consulit. Igitur distinguendum debet vindicta à defensione. Per vindictam enim

alteri malum inferre atque nocere volumus; per defensiones vero malum à nobis avertere intendimus. Vindicta inhumana est, rationi prorsus adversa; at defensio sui ipsius intra justos limites nulla lege prohibetur. Sed hoc argumentum deinde tractabimus, ubi nostra erga alios officia exponentur. Itaque Christus sui defensionem minime vetat, sed vindictæ cupiditatem coerceri jubet, adque in nostra defensione animum ab omni vindicta alienum esse oportere, significat *Matth. 5. v. 39.* dum præscribit in dexteram maxillam collaphum impingenti obvertendam esse alteram. Ex his patet, legem veterem naturali legi minime contrariam fuisse. Hanc eandem responsionem tradit S. Augustinus in *Psalmo 108: oculum pro oculo, dentem pro dente, quæ si dici potest, injustorum justitia est, non quia iniquum est, ut recipiat unusquisque, quod fecerit, alioqui lex nequaquam id constitueret, sed quia ulciscendi libido vitiosa est.*

Object. 3. adversus 2. partem. Leges humanæ sunt mutabiles, sibi invicem plerumque contrariæ, immo nonnunquam malum jubent vel saltem permittunt. Ex his legum humanarum vitiis sic concluditur: in jure naturali suam rationem non habent leges illæ, quæ imperfectionibus plurimis persæpe sunt obnoxix; atqui leges humanæ imperfectionibus plurimis sunt obnoxix; ergo leges humanæ non fundantur in lege naturali. *Resp. dist. maj., et tales quæ objiciuntur leges veram non habent legum rationem, C. maj., et veræ sunt leges, N. maj., et dist. min. N.*

cons. Prolixiori explicatione indigent, quæ heic obijciuntur. Leges humanas mutari, recta ratio sæpe postulat, ac proinde talis mutatio in lege naturali suam habet rationem. Et quidem exigit recta ratio, ut leges humanæ pro variis temporum, locorum et personarum circumstantiis mutationes patiantur; alioqui conveniens rerum ordo non servaretur, ac proinde leges in recta ratione ideoque in lege naturali suam rationem non haberent. Legum humanarum mutabilitatem præclare omnino explicat S. Augustinus *lib. de vera religione cap. 17.*: *ut ars medicinæ, cum eadem maneat, neque ullo pacto ipsa mutetur, mutat tamen præcepta languentibus, quia mutabilis est nostra valetudo; ita divina providentia, cum sit ipsa omnino immutabilis, mutabili tamen creaturæ varie subvenit, et pro diversitate morborum alia aliis jubet aut vetat, ut à vitio, unde mors incipit, et ab ipsa morte ad naturam suam et essentiam, ex qua deficiunt, id est ad nihilum tendunt, reducat et firmet.* Ex eadem causa intelligitur, humanas leges sibi invicem aliquando contrarias fieri oportere. Contrarii enim plerumque sunt populorum mores, diversa gentium ingenia. Ut igitur conveniens rectusque ordo, ad quem tendunt leges, servetur, necesse est, ut contrariæ pro loco et tempore leges à principibus ferantur. *Neque enim, ait Evodius apud Augustinum lib. 1. de libero arbitrio cap. 6., ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit, ut justum non sit, omnia esse ordinatissima.* Itaque justissimas esse patet muta-

tiones, quas ratio et rerum ordo postulaverint. At si lex aliqua illiusve mutatio sine ratione ulla vel contra rationem fiat, jam vera lex non est; cum lex omnis rec.æ rationi conformis esse debeat. Itaque cum ratio jubeat, ut omnia sint ordinatissima, ut in eo sint loco et statu, qui rei cuique convenient; hinc manifestum est, legem quamlibet ad bonum commune referendam esse. Exigit autem persæpe bonum commune, ut lex ipsa mutetur.

Si lex aliqua actionem malam jubeat, lex est iniqua, ac proinde nulla. Quod vero leges aliquæ malum permittant, id culpa vacare potest. Quod ut in bono lumine collocetur, variæ distingui debent legum species. Aliæ sunt leges *præceptivæ*, quæ obligant ad aliquid agendum. Aliæ sunt leges *prohibitivæ*, quæ obligant ad non agendum. Aliæ tandem sunt leges *permissivæ*, quæ dant agendi et non agendi jus, nec tamen obligant ad agendum vel non agendum. Accurate autem discerni debet permissio *approbativa* à permissione *tolerantiæ*. Prior enim permissio dat jus, posterior autem in eo tantum posita est, quod in actionem aliquam commissam vel omissam nullis pœnis animadvertatur. Igitur in permissione tolerantiæ lex tantum *tacite* permittit, neque ad agendum vel non agendum obligat. De iis scilicet quæ tacite permittuntur, lex nulla stat neque præceptiva, neque prohibitiva, neque permissiva; sed de iis lex omnino silet. Leges præceptivas et prohibitivas rectæ rationi consentaneas esse omnino oportet. Nempe leges præceptivæ actionem vitio-

sam præcipere, et leges prohibitivæ actionem bonam vetare non possunt. Neque etiam lex permissiva *expresse* permittere potest actionem malam. Manifesta enim intercedit differentia inter permissionem *expressam*, quæ lege permissiva continetur, et permissionem *tacitam*, quæ nulla lege comprehenditur. Itaque leges humanæ quæ permissione tolerantia seu tacite actiones malas permittunt, culpa aliquando carent; immo tolerantiam illam in quibusdam casibus ipsa lex æterna præscribit. Exigit enim, ut ad vitanda graviora mala quibus lex humana *ob duritiam cordis* mæderi non potest, quædam leviora mala impunita permittantur. Sic sese gessit Deus ipse erga judæos, quibus divortium permisit, ne scilicet occiderent uxores, quas dimittere non licuisset. Sic etiam usuram in alienigenas eis permisit, ne eam in fratres exercerent. Porro si quis legem prohibentem vel permittentem dicere maluerit, et iis, quæ minùs proprie latina facimus, vocabulis alia purioris sermonis substituerit, parum curamus. Nos secundum logicæ regulas *technicæ* adhibemus nomina, neque juvenibus sermonis latini studiosis scribimus, sed puram probatamque morum doctrinam explicamus.

Object. 4. adversus eandem 2. partem. Deus est prima rerum omnium causa efficiens, exemplaris et finalis. *Non est potestas nisi à Deo: per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt*, inquit Deus ipse in sacra Scriptura. Itaque lex omnis derivat ab ea lege, per quam legum conditores justa decernunt, quæ est idem

cum Deo. Ac proinde lex omnis, ipsa quoque lex naturalis à lege æterna derivat. Ergo lex omnis in lege naturali suam non habet rationem, sed in lege æterna. Resp. dist. cons., et lex naturalis est participatio legis æternæ, atque in eadem ratione fundatur, C. cons. secus, N. cons. Itaque ne præsens quæstio ambiguitate nominis-que abusione laborare videatur, explicandum est accurate, quid differant lex æterna et lex naturalis, atque in quo convenient. Et primo quidem in memoriam revocandum est magisque explicandum, quod de lege æterna, divina, naturali et humana jam definitum est. Cum lex æterna sit: *summa ratio, vel Dei voluntas ordinem naturalem conservari jubens, et perturbari vetans*; evidens est, legem æternam legum omnium fontem esse atque regulam. Verum quia in præsentī conclusione leges consideramus, quatenus ad homines referuntur, sive quatenus per rationem hominibus innotescunt; jure merito dictum est, legem quamlibet à lege naturali proficisci debere vel *proxime vel remote*. At cum lex æterna atque etiam divina positiva solo lumine naturali non semper manifestantur; hinc patet, legem æternam atque divinam cum lege naturali confundi non debere, nisi quatenus lex æterna et divina in ipsa Dei essentia, in ipsa ratione infinita, in divino rerum omnium ordine suam rationem habeant. Itaque dum dicimus, legem quamlibet ex lege naturali suam rationem sumere, et ex ea saltem remotius emanare, non ita intelligi debent hæc verba, quasi legem quamlibet velut naturalem ha-

beamus. Error foret gravissimus et sacræ theologiæ omnino contrarius. Lex naturalis æterna quidem est et divina, sed non vice versa lex quælibet æterna et divina, naturalis est. Igitur ad tollendam omnem nominis ambiguitatem, per legem naturalem intelligimus primaria morum principia, quæ sola ratione innotescunt, vel etiam secundaria morum præcepta, quæ ex primariis facile colliguntur. Porro certissimum est, in lege æterna et divina contineri plurima, quæ licet in summa infinitaque ratione fundentur, per nostram tamen imperfectissimam rationem innotescere nequaquam possunt. Cæterum quamvis lex æterna, divina et naturalis generatim consideratæ distingui debeant; lex tamen naturalis in divinam positivam, atque etiam in humanam abire potest, quod quidem exemplo facile intelligitur. Lex naturalis *furtum* prohibet: Deus quoque lege positiva *furtum* vetat; quare lex *de furto non faciendo*, naturalis est et positiva divina. Princeps quoque prohibet, ne furtum quis faciat sub pœna reo infligenda; igitur eadem lex est etiam *humana*, nempe *civilis*. Itaque propositio hæc: *alteri non furaberis*, pro diversitate obligationis, et naturalis, et divina, et humana seu civilis est. Nimirum *naturalis*, quatenus ad furtum non committendum obligamur per ipsam hominis rerumque essentiam. *Divina* est, quatenus ad furtum non committendum obligamur voluntate divina. *Humana* tandem sive *civilis* est, quatenus principis voluntate obligamur, ut à furto abstineamus. Quare materia legis naturalis, divinæ atque hu-

manæ eadem esse potest. Neque obstat, quod lex naturalis sit necessaria et immutabilis, lex autem divina à libera Dei voluntate, humana tandem à libera voluntate hominis, ac proinde necessaria et immutabilis dici non potest. Neque enim obligatio necessaria et non necessaria *sub eodem respectu* eidem legi competit. Neque repugnat, legem naturalem, cujus obligatio necessaria est et immutabilis, haberi pro positiva, quatenus non refertur ad hominis rerumque essentiam atque naturam, unde manat obligationis immutabilitas, sed ad liberrimam voluntatem Dei vel hominum, quæ absolutam necessitatem non admittit. Attamen cum voluntas Dei, licet libera, sit summa atque infinita ratio, nec non eidem divinæ voluntati seu rationi leges suas conformare teneantur homines; hinc patet, sub aliquo respectu leges illas communem originem habere, ipsam nempe rationem, atque in essentia divina naturaque nostra rationali fundatas esse oportere.

Object. 5. adversus eandem 2. partem. Si lex quælibet à lege naturali derivet, jam leges omnes sunt de jure naturali et divino: à lege naturali, ac proinde et divina haberent vim obligandi: nullaque foret lex humana, quod repugnat omnino; ergo leges quælibet non habent fundamentum in lege naturali. *Resp. dist. ant.*, leges quælibet etiam humanæ à lege naturali et divina vim haberent obligandi *remote* et *mediate*, *C. ant.*, *proxime* et *immediate*, *N. ant.* et *cons.* Cum legis naturalis nomine eam duntaxat intelligamus legem, quæ in

ipsa natura nostra rationali proximam facilemque rationem habet; hinc manifestum est, leges, quæ in natura nostra rationali remotam dumtaxat rationem habent, leges naturales appellari non posse, ac proinde neque jure naturali neque divino habent vim obligandi proxime et immediate. At tamen cum lex quælibet ad rerum omnium ordinem communeque bonum referri debeat: et præterea cum *omnis potestas sit à Deo*; leges omnes, si justæ fuerint, vim habent obligandi *mediate* à jure naturali et divino. Legem quamlibet ad rerum ordinem et commune bonum referendam esse, sæpius demonstratum est. De humanæ potestatis origine deinde disseremus. Interim vero patet, omnem potestatem generatim spectatam esse à Deo; cum enim Deus supremum in res omnes habeat dominium, nulla auctoritas, nulla potestas esse potest, quæ non sit divinæ potestatis participatio. Hanc vero potestatem Deum cum hominibus communicasse evidens est. Cum enim Deus velit omnia esse ordinatissima; vult quoque pro necessitate atque utilitate leges constitui, quibus rerum ordo servetur. Ergo Deus vult esse legum conditores custodesque vigilantissimos, qui rerum ordinem tueantur, et perturbationem prohibeant. Ac proinde à Deo emanat omnis potestas generatim considerata.

Object. 4. adversus eandem 2. partem. Instituta fuerunt leges plurimæ et quidem divinæ omnino inutiles et sine ulla prorsus ratione. In veteri lege præceptorum inutili multitudine obruebantur homines. Hinc legem illam à Christo reprobata

fuisse testatur Apostolus in *epistola ad Hebr. cap. 7. v. 18. et 19. Reprobatio quidem fit præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem: nihil enim ad perfectum adducit lex.* His positis sic argumentari licet: sine ulla ratione constitui possunt veræ leges, si lex vetus quæ divina fuit, inutilis fuerit atque imperfecta: atqui lex vetus fuit inutilis et imperfecta, ut constat ex Apost.; ergo leges etiam divinæ non fundantur plerumque in lege naturali. Resp. dist. maj., si fuerit inutilis atque imperfecta non solum tempore, quo cessavit legis obligatio, sed etiam eo quo illa obligavit, C. maj. si fuerit inutilis atque imperfecta perseverante legis obligatione, subdist., si fuerit imperfecta *absolute*, C. maj., si fuerit imperfecta *relative* tantum respectu legis novæ, N. maj., et dist. min. N. cons. Lex antiqua inutilis non fuit neque imperfecta *simpliciter* et *absolute*, manente legis obligatione. Lex enim illa conveniens fuit temporum circumstantiis et rudi populo, quem pœnarum metu ab externis tamen flagitiis deterreri oportebat. Lex illa naturalis legis veluti compendium exhibebat atque inculcabat judæis. *Ne sibi homines aliquid defuisse quærentur, scriptum est et in tabulis, quod non legebant in cordibus; non enim scriptum non habebant, sed legere volebant:* inquit S. Agustinus in *Psalm. 57.* Tandem respondere solent theologi, per varias figuras variaque sacramenta homines ad Christi fidem disponendos fuisse atque perducendos. Verum quia in his institutionibus argumenta theologica nonnisi obiter et pro re nata licet exponere, nostro instituto ac-

commodatissimum erit, si triplicem legum speciem in veteri testamento distinguamus, easque à proposita objectione paucioribus verbis vindicemus. Latæ à Moyse leges sunt vel *morales*, vel *judiciales*, vel *cæremoniales*. De legibus moralibus nulla dubitatio esse potest. Reducuntur enim ad præcepta decalogi, quibus nostram erga Deum, erga nosmetipsos, erga alios officia continentur. Leges judiciales ex ratione derivatæ ad reipublicæ *politiam* universique populi felicitatem collimabant. Ea fuit à Deo constituta populi regendi ratio, ut à divino jussu et imperio omnia penderent. Hinc hebræorum reipublicam *theocratiam* sive divinam *politiam* appellat Josephus *lib. 2. contra Appion*. Lex, quæ in synagogis legebatur ad excitandam populi religionem, hæc eadem erat judiciorum omnium norma. Hæc fuit totius *politix* basis, ut nempe Deo omnes fideliter servirent. De præceptis cæremonialibus præcipua difficultas moveri solet. ; Quæ enim ratio esse poterat tot rituum, quorum multitudine atque onere opprimebatur hebræorum gens? Verum præcepta cæremonialia certos ritus ad Deum colendum præscribebant, qui quidem ritus tanquam superstitioni perperam traducuntur ab impiis hominibus, ut demonstratum est in *metaphysica*, ubi de religionis revelatæ necessitate. Sub rituum illorum cortice latebant eximia morum documenta sublimioraque fidei mysteria. Commissa in legem crimina victimarum mactatione expiabantur, quo scilicet cruoris judicio criminis reus, sese mortis subeundæ dignum, Deo vitæ auctori profitebatur.

Mactatas ea occasione victimas vel degustare nefas erat, sed partim altaris igne consumptæ, partim in usum sacerdotis sacrificium offerentis cedebant, quasi scilicet reus sese indignum agnosceret qui mensæ Domini particeps fieret. In uno eodemque templo sacrificia omnia fieri præceptum erat, ut nempe hoc veluti symbolo uni Deo serviendum esse populus intelligeret. Ablutiones externæ puritatem cordis designabant. Circumcisio non solum fœderis signum fuit inter Deum fidelemque populum ad peccati originalis remissionem institutum, sed præterea resecandas esse libidinosas carnis cupiditates significabat. Longius esset alias veteris legis cæremonias percurrere, latentemque in iis sensum investigare. *Lex pædagogus noster fuit in Christo*, inquit Apostolus *ad Galat. 3. v. 24. et 25. ut ex fide justificemur. At ubi venit fides, jam non sumus sub pædago*. Is ergo fuit primarius legis antiquæ finis, ut Christum adumbraret et significaret. Abrogari ergo debuit lex umbrarum et figurarum, dum res unbris et figuris significatæ acciderant. Neque sancita fuerat lex vetus, ut in æternum staret, sed tantum, ut ait Apostolus *ad Galat 4. v. 4., donec veniret plenitudo temporis*. Itaque pro infinitis divinæ providentiæ legibus convenienti tempore constituta fuit lex vetus, atque convenienti tempore abrogata. Porro jus naturale perpetuum est et immutabile. At mutari potest pro temporum et rerum conditione id, quod est tantum juris particularis et positivi. Hæc responsio nonnulla continet, quæ à theologis fusius tractantur. Sed hæc pauca dicere nobis licuit in his

institutionibus, quæ ad studia theologica sunt accommodatæ.

Object. 5. adversus 2. partem. Iisdem omnino manentibus circumstantiis, leges sibi mutuo adversantur, atque in legum discordia incertum sæpe fit, quid agendum. Plurima sunt hujus discordiæ exempla non solum in legibus humanis, sed etiam in lege divina. Ex hac legum dissensione sic concludere licet: sine ulla ratione sanciri possunt leges, si iisdem manentibus rerum conditionibus, leges sibi mutuo adversentur; ratio enim eadem semper est, nec sibi contraria esse potest; atqui iisdem manentibus circumstantiis, leges humanæ et divinæ sibi plerumque adversantur; ergo leges illæ in naturali lege fundari non possunt. Resp. C. maj. N. min. Diversæ leges aliquando concurrunt; non tamen pugnant inter se licet primâ fronte dissentire videantur. Ita lex divina positiva in veteri testamento prohibeat, ne opus ullum fieret die sabbati, et lex naturalis jubet opem ægroto ferendam. Itaque concurrebant inter se, nec tamen pugnant lex naturalis et lex positiva divina. Porro nulla lex positiva aliquid potest præscribere, quod sit legi naturali contrarium. Quare ubi concurrunt duæ leges, positiva una, naturalis altera satisfaciendum est legi naturali. Idque exemplo nos docuit Christus Dominus *Luc. 14. v. 4.* dum hominem hydropem laborantem die sabbati sanavit. Id autem non solum teneri debet in legis naturalis et positivæ concursu, sed idem quoque in apparenti legum quarumlibet conflictu servandum est. Si nempe con-

currant duæ leges præceptivæ, huic legi obtemperandum est, quæ melius bonum præscribit. Etenim cum lex quælibet ad bonum referri debeat, illudque bonum nobis præcipiat, in actionum bonarum concursu lex magis jubet eam, quæ melior est; ac proinde in hoc casu urget præceptum melius, et vincere debet. Hæc autem legum concurrentium doctrina in morum disciplina est utilitatis maximæ.

ARTICULUS II.

De obligatione et generalibus nonnullis morum principis ex obligatione derivantibus.

I.

Obligatio in genere definitur: *connexio motivi cum actione*. Ita si magistratus furto pœnam constituat, motivum quoddam cum ipsa actione connectit, atque obligatio illa appellari potest *positiva*. At si ex ipsa hominis rerumque natura desumantur rationes actionis alicujus committendæ vel omittendæ; obligatio illa *naturalis* vocatur. Ex ipsa legis naturalis et positivæ notione oritur hæc duplex definitio. Obligatio naturalis à natura hominis, rationali rerumque ordine originem habet perinde ac lex naturalis. Obligatio autem positiva à libera legislatoris voluntate proficiscitur, non secus ac lex positiva. De obligatione naturali potissimum in hoc articulo sermonem habebimus. Quæ autem pertinent ad obligationem po-

sitivam, commodius tractabimus in sequenti articulo, ubi de pœnis et præmiis.

II. Cum obligatio naturalis ex hominis natura rerumque ordine derivet; evidens est Deum obligationis naturalis auctorem esse. Etenim cum Deus hominem resque omnes creaverit, hominesque et res omnes talem essentiam habere voluerit; manifestum est, hominem à Deo ita creatum fuisse, ut eum naturaliter obligatum esse voluerit. Præterea cum lex quælibet in lege naturali suam rationem saltem remote habere debeat (*ex dem.*); hinc patet, legem quamlibet, si necessarias legis condiciones habuerit, vim obligandi ab ipso Deo habere. Et quidem, *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*, inquit Apostolus *in epist. ad Rom. cap. 13. v. 2.* Ad legis obligationem non solum necesse est, ut nihil legi naturali contrarium præscribat, quod ex demonstratis evidens est, sed etiam lex positiva promulgatione indiget, neque obligare potest nisi promulgetur. Etenim lex positiva pendet à voluntate Dei, si fuerit divina, à voluntate hominis, si fuerit humana. Ac proinde lex positiva nobis constare non potest, nisi legislatoris voluntas significetur. Quamobrem cum lex nulla nos obligare possit, cujus nullam notitiam habere possumus, lex positiva nos obligare non potest, nisi promulgetur. Porro cum obligatio legis positivæ tota pendeat à legislatoris voluntate, in illius quoque voluntate positum est obligationis tempus. Quare si in legis promulgatione significetur tempus, à quo incipiat obligatio, jam lex ante

præscriptum tempus vim non habet obligandi. At si nullus indicetur temporis terminus, patet eam esse legislatoris mentem, ut lex statim obliget à die promulgationis. Verum non sine aliqua explicatione prætermittendæ sunt leges, quæ jure naturali obligant, et tamen abeunt quoque in leges positivas. Si legislator legis naturalis ligationi voluntatem suam adjungat, necesse est, ut legi naturali aliquid addatur, quod sit actionis committendæ vel omittendæ motivum ab intrinseca actionum bonitate vel malitia diversum, ac proinde in hoc casu tales leges promulgatione indigent. Ita si homicidium lege naturali prohibitum magistratus sub pœna mortis exigenda prohibuerit; opus est, legem naturali jure jam cognitam promulgari, non quatenus prohibetur homicidium, sed quatenus homicidio pœna additur. Similiter dum homicidium lege positiva à Deo prohibetur, additur homicidii pœna, nempe damnatio æterna: *omnis homicida non habet vitam æternam in seipso. Joan. epist. 1. cap. 3. v. 15.*

III. Ex obligationis vi nascitur *imputatio*, quod quidem exemplo primum explicabimus. Si quis furtum committit, damnam infert domino, cui res sua subripitur: obligatur ad rem ablatam domino restituendam: reus fit pœnæ, quam lex in fures decernit. Itaque ex furis actione tria consequuntur, damnum domino illatum, obligatio restituendi, et pœna subeunda. Porro si aliquis declaratur causa damni domino illati, eique significetur restituendæ rei ablatæ obligatio, atque ipsa lueda pœna, furtum ipsi *imputari* dicitur. Similiter,

qui alteri pollicetur decem aureos, obligationem solvendæ pecuniæ contrahit, hancque promissam pecuniam exigendi jus in alium transfert. Jus igitur *promissarii* et obligatio promittentis sequuntur ipsam promissionem. Quare actio imputatur promittenti, sive promittens declaratur causa tum juris in *promissarium* translata, tum obligationis, qua vult alteri esse devinctus. His explicatis, *imputatio* recte definitur: *Judicium, quo agens declaratur causa libera effectuum, qui ex ipsa actione consequuntur, sive effectus illi boni sint sive mali, vel sibi vel aliis.* In hac definitione causa dicitur *libera*; imputari enim nequeunt actiones, nisi sint liberæ. Et quidem si actiones non sunt liberæ, jam causa necessario agit, atque aliter agere non potest. Porro *nemo tenetur ad impossibile*, ex recepto axioma. Ergo ubi est impossibilitas agendi vel non agendi, ibi nulla est obligatio, ac proinde et nulla imputatio, quæ fluit ex obligatione. Verum quamvis imputatio excludat necessitatem *physicam*, continet tamen necessitatem *moralem*, eandemque necessitatem includit quoque obligatio. *Necessarium physice* dicitur, cujus contrarium est physice impossibile. Ita si quis eam tantum vim habeat, qua attollere possit pondus 50 librarum, physice impossibile est, ut pondus majus attollat. At *moraliter* duntaxat necessarium appellatur, cujus contrarium fieri non potest *vi præcepti*. Ita si homo egenus à divite eleemosynam petat, dives eleemosynam dare potest et non dare. Quoniam vero Deus jubet, eleemosynam erogari pauperibus, vi

præcepti fieri nequit, ut eleemosyna non detur. Quare cum homo suas actiones secundum voluntatem Dei determinare debeat, fieri non potest, ut homo quatenus *servus Dei* non det eleemosynam. Hoc exemplo intelligitur, quid sit *necessitas physica*, quid *moralis*, atque evidens est, obligationem et imputationem cum morali necessitate conjunctas esse. At cum necessitate physica imputationem stare non posse, ita perspicuum est ethices principium, ut omnium animis quasi natura inditum videatur. Si enim ab aliquo non pendeat actionem committere vel omittere, absurdum omnino est eum laudare vel reprehendere, atque etiam urgere, ut rationem reddat, cur ita fecerit. Et certe ipsos homines plebejos, immo et ipsos pueros quibus imputatur actio, ex qua quidpiam mali contingit, ad hanc excusationem videinus confugere, quod nempe penes ipsos non steterit, ut non facerent.

IV. Cum actiones homini imputentur, quatenus liberæ sunt, hinc liquet brutis rebusque inanimatis nullas actiones imputari posse; carent enim voluntate et libertate. Ineptum ergo est brutis damnum nobis inferentibus indignari. Absurdum omnino est irasci vento, quod regulam dejiciens tibi vulnus inflixerit. At si actiones brutorum rerumque inanimatarum quis non impediverit, cum impedire posset, actiones illæ imputantur. Etenim si quis actionem non impediverit, quam poterat impedire, libere omittit actionem, quam facere poterat. Quare si ex tali omissione quidpiam boni vel mali consequatur, ex hac omis-

sione, quæ libera est, bonum vel malum consequitur, ac proinde imputari debet talis actio *privativa*, et quidem principium istud usu receptum est. Si quis noverit, canem esse mordacem, eumque per urbem libere vagari permiserit, permittenti imputatur, si canis aliquem vulneraverit. Similiter fertilitas agri pendet à causarum physicarum actione, imputatur tamen colono, cujus labore vel negligentia fertilitas vel sterilitas agri producitur. Ex his generatim patet, brutorum rerumque inanimatarum actiones homini imputari non posse, nisi posita quadam hominis actione libera vel positiva vel privativa, atque hoc est principium generale, ex quo cognitis circumstantiis definire licet, utrum brutorum rerumque inanimatarum actiones imputari possint. Cæterum hic sermo est duntaxat de actionum imputatione, quatenus ex natura hominis et ex lege naturali profluit; non autem loquimur de imputatione, quatenus viget in statu civili, in quo obligationes naturales sæpe restringuntur, sed res ad præsentem locum non pertinet.

V. Idem indicium esse debet de actionibus humanis, quæ licet in se seorsumque spectatæ naturales sint, seu ex ipsa corporis natura pendent, aliquo tamen modo pendent ex ipsa libertate. Ita cibos digerit ventriculus, et hæc actio naturalis est. Quare si naturali vitio suis muneribus non recte fungatur ventriculus, actio hæc homini imputari nequit. At si gulæ intemperantia hanc ventriculi imbecillitatem contraxeris, illud ventriculi vitium tibi imputatur, cum à gu-

la atque ingluvie temperare posses. Simili ratione si liberæ fuerint sensationes nostræ, quamvis sint actiones naturales, imputari tamen debent. Ita si quis divinam orationem recitans, oculos in aliquod objectum convertat, defixisque in eodem objecto oculis, animus, quem attentum afferre debebat, ab ipsa oratione avocetur, sensatio hæc imputatur. Hæc principia valent de sensationibus quibuslibet liberis, atque hinc intelligitur, quanta afferenda sit ad nostras actiones attentio, ut illæ nobis non imputentur. Cæterum, quamvis actiones imputari non possint, nisi quatenus sunt liberæ; necessum tamen non est, ut actio sit libera actu, sed satis est, eam esse liberam in causa præcedenti. Ita somnia per se imputari nequeunt. Unusquisque enim experitur, penesse non stare à somniis abstinere, de hac vel illa re somniare. Quare somnia in se spectata non sunt actiones liberæ, ac proinde nec imputandæ. At si somnii causa sit actio quædam libera præcedens, penes nos stetit vel somnium simpliciter evitare, vel impedire, ne tale esset somnium. Quare somnium vel simpliciter vel qua tale, atque ea, quæ per somniam agere nobis videmur vel re ipsa agimus, à libertate pendent, ac proinde tam somnium, quam ea, quæ per somnium nobis agere videmur vel agimus, sunt actiones liberæ, ideoque imputandæ veniunt. Idem dicendum est de actionibus in ebrietate commissis, si actio ebrietatis fuerit libera. Ita si quis lascivis cogitationibus indulgeat, exque per somnium perseverent, tales cogitationes, et quæ inde consequuntur actiones quælibet, de-

bent imputari. Pariter si anima inter somniandum operationes intellectus exercere possit, veluti judicare et ratiocinari, imputari possunt actiones, quas per somnium agere sibi videtur, vel revera agit. Cum enim in somnio operationibus suis non destituatur intellectus (*ex hypot.*), perseverat rationis usus, ac proinde salvæ manent animæ facultates, ideoque et manet libertas. Quare actiones in hoc statu exercitæ sunt liberæ atque ideo imputandæ. Hypothesim hanc esse possibilem, non solum evidens est, (*ex demonstratis in metaphysica*) sed ipsa quoque experientia comprobat, inter somnia quædam et vigilias, quoad operationes animæ, vix ullam intercedere differentiam. Ex his discimus, quam late pateat imputatio, totamque illius amplitudinem perspicere non posse, qui in *psychologia* hospites sunt et peregrini. Cæterum hoc generale tenendum est principium, actiones imputari non posse, si non fuerint liberæ neque actu neque in actione præcedenti. Ita iis, qui rationis usu destituuntur, puta infantibus, furiosis, amentibus, actiones imputari iniquum esset. Quod autem verberibus afficiantur ob actiones perpetratas, id non fit, ut puniantur, sed ut ab iisdem actionibus deterreantur, quemadmodum etiam coerceri solent bruta, quibus tamen actiones imputari nequeunt. Contra autem si actiones fuerint liberæ vel actu vel in actione præcedenti, eæ semper imputandæ veniunt. Neque necesse est, ut causa præcedens sit *positiva*, satis est, eam esse *negativam*. Ita si qui ex negligentia eorum oblitus fuerit, quæ me-

minisse tenetur, vel ad ea non attenderit, ad quæ debet attendere; huic imputatur memoriæ et attentionis defectus.

Actionibus liberis adnumerari debet *ignorantia vincibilis* (*ut patet ex def.*). Quare ignorantia vincibilis imputari debet. Contra autem *ignorantia invincibilis* non pendet à libertate, ac proinde imputanda non venit. Hinc pervulgati sunt in philosophia et in theologia morali isti duo canones: *ignorantia vincibilis non excusat: ignorantia invincibilis excusat.* Simili ratiocinatione manifestum est, errorem vincibilem imputandum esse, contra vero imputari non debere errorem invincibilem. Quare actiones omnes tam *privativæ* quam *positivæ*, quæ ex ignorantia et errore vincibili profluunt, imputari debent, sed contra nequaquam imputandæ veniunt, si profluant ex ignorantia et errore invincibili.

IV. Ad actionis alicujus imputationem non solum requiritur libertas à *necessitate*, sed etiam à *coactione*, quæ quidem duo accurate distingui debent. *Coacte agere* dicitur *qui ab alio vi externa impulsus agit, ita ut in actione per modum instrumenti sese habeat.* *Coacte patitur* *qui alterius actioni vim resistendi non habet.* In hoc autem casu *non resistentia* appellatur *actio privativa coacta.* Has definitiones exemplis illustrabimus. Si aliquis in te impingat, dum mensæ adstas, in qua collocata sint vitra pretiosa, quorum aliqua vi impressa franguntur, id tibi imputari non potest. Neque enim principium actionis in te est, neque vi propria agis, sed aliena. Non magis di-

ci potest vitra pretiosa frangere, quam ensis lethale vulnus ei infligere, quem violentus adgressor percussit. Voluntas tua ad hanc actionem nullo modo concurrat, teque ipsum hac in re habes per modum rei inanimatæ, quæ non libere agit, sed necessario, cum voluntate destituatur. Tales actiones proprie dicuntur *coactæ*, quæ nullo modo subsunt animæ imperio, nec ullo modo pendent à voluntate. Verum in actione coacta probe observandum est, an aliquid misceatur, quod coactum non sit. Ponamus aliquem agere renuentem, verberibus compelli ad agendum, eumque verberanti resistere non posse; hic *coacte patitur*, et *non resistantia* est actio *privativa coacta*. At si duriora verbera vel majus malum evitaturus, id tandem agat, quod mallet ommittere, omissionem actionis sibi repræsentat tanquam malum, atque actionem ipsam, quatenus eum à malo eximit, considera tanquam bonam, et per motivum illud sese determinat ad agendum. Hæc itaque voluntatis determinatio coacta non est, ac proinde pro libera haberi debet actio, quæ inde sequitur, atque ideo imputanda. Itaque actio, quæ *coacta proprie* dicitur, probe distingui debet ab actione *invita*. Actio *invita* vocatur, *si quis facit, quod mallet ommittere, vel si non facit, quod mallet facere, dummodo aliquod malum ex actione contraria emergens posset effugere*. Ita qui intentato vitæ periculo, quod evitare nescit, committit malum, à quo mallet abstinere, si alius mortem evadendi modus suppeteret, *invitus* malum committit. Sed actio hæc licet *invita*, non

tamen *proprie coacta* dici potest, ideoque venit imputanda. At quamvis actio coacta agenti nequeat imputari, evidens tamen est, eam esse imputandum cogenti. Etenim qui alterum cogit, eum ita impellit ad agendum, ut agens per modum instrumenti sese habeat, ac proinde qui cogit perinde agit, ac si re quadam inanimata ad agendum uteretur. Ita si quis manu tua alterum verberaverit, actio hæc tibi non imputatur, sed ei qui manu tua usus est.

VII. Imputandam esse actionem invitam, jam demonstratum est, ea tamen minus imputatur quam actio *voluntaria*, quæ nempe invita non est. Etenim qui invitus agit vel non agit, facit, quod omittere mallet, et non facit, quod mallet facere; qui autem volens agit, simpliciter vult facere, quod facit, neque vult facere, quod non facit. Quare actio voluntaria magis est libera, quam actio invita, ut patet ex natura voluntatis, quæ sine motivis sese non determinat (*ex dem. in metaphys.*) Quare cum actio imputetur, quatenus est libera, minus imputari debet actio invita quam voluntaria. Itaque qui solius pænæ metu omittit, quod lubenter faceret; vel facit, quod mallet omittere, huic actio imputatur: minus tamen quam actio voluntaria. Et quidem principium istud summo omnium testimonio comprobatum est. Aliquid enim laudis detranimus bonæ actioni, si actio timori pænæ accepta referri debeat. Porro duplex metus distingui debet, *levis* nempe et *gravis*. Rursus metus gravis alius est *absolute* gravis, alius *relative*. Metus *gravis absolute*, qui etiam dicitur

cadens in constantem virum, est metus alicujus mali, quo vir fortis commoveri solet. Talis est metus mortis, diuturni carceris, exilii, &c. sive hæc mala immineant timenti, sive ejus liberis, parentibus, conjugii vel consanguineis. Ad metum gravem revocatur metus, qui *reverentialis* dici solet, nempe timor habendi parentem vel superiorem infensum, si offensio putetur magna, diuturna ac molesta, vel cum gravibus inijs aut verberibus conjuncta sit. Metus *gravis respective* dicitur *metus mali, qui etsi virum constantem non commoveat, tamen feminae, vel puero vel homini meticuloso formidandum videtur.* Hi enim non minus concutiuntur levioribus malis quam viri fortes gravioribus. Metus levis est mali levioris. Certum autem est ex metaphysica, voluntatem cogi non posse. Si quid enim velimus, id nobis repræsentare debemus tanquam bonum quoad nos, et si quid nolimus, id nobis repræsentare debemus tanquam malum, quoad nos. Nulla autem vi externa, nullo metu fieri potest, ut aliquid nobis videatur bonum vel malum. Si autem aliquis vi externa aut metu faciat, quod facere volebat, vel omittat, quod volebat facere, voluntas quidem non cogitur, sed volitionem mutat vi alicujus motivi additi. Hinc patet, metu gravi *voluntarium* quidem mihi, non autem tolli; ac proinde imputari debent etiam actiones, quæ fiunt ex metu gravi; minus tamen imputandæ, quam si metus abfuerit; et nihil omnino imputatur, si tanta fuerit metus vis, ut rationis usum perturbet. Quod speciat ad contractus vi metusque extortos

et ad illorum obligationem, ad hunc articulum non pertinet. De hoc argumento suus deinde recurret dicendi locus.

Satis nunc sit cum theologis in jure naturali distinguere duplex præceptorum genus. Alia sunt præcepta *negativa* seu *prohibitiva*, alia vero *affirmativa* seu *præceptiva*. Nullus metus quantumvis gravissimus eum excusat, qui præcepta negativa juris naturalis infringit. Ita gravissimi peccati reus est, qui metu mortis falsum fert testimonium, qui pejerat, aut tormentorum vi fidem negat. At præcepta affirmativa juris naturalis non obligant pro quovis tempore et in quavis circumstantia. Nec Deus voluit cum tanto periculo nos cogere ad præceptorum affirmantium observationem, nisi tamen eorundem præceptorum omisio vergat in fidei aut religionis contemptum, aut in commune detrimentum reipublicæ, aut in proximi scandalum. Iis enim in casibus omisio præcepti affirmativi jure naturali prohibita est, et tale præceptum affirmativum revocatur ad negativum. Verum si abfuerint hæc vel similes circumstantiæ, jam cessat præcepti affirmativi obligatio. Ita à culpa immunis est qui metu mortis necessariam proximo opem denegat, qui ad servandam vitam non observat sabbati legem. Hæc per vulgata apud theologos distinctio refertur ad ea, quæ de apparenti legum præceptorumque naturalium conflictu paulo ante demonstravimus.

Ex dictis intelligitur, quid sit actio *voluntaria*, *necessaria*, *coacta*, *invita*. Quia vero plerique philosophi notiones illas non satis distincte ex-

plicant, eas iterum exemplo illustrabimus. Pona-
mus militem duci, qui nec vi externa compellitur,
nec metu incusso ad consensum adigitur, sed
quæsitus num militem agere velit, sponte con-
sentit, aut sua sponte petit, ut scribatur miles:
volens duci dicitur, et actionem ipsius non esse
invitam, sed voluntariam, nemo non fatetur. At
si principis imperio miles scribatur, neque princi-
pi repugnans obediat, actio illa necessaria est, sed
non invita. At ubi ab aliis militibus comprehen-
sus reluctantisque metu et verberibus ad consen-
sum compellitur, nemo non affirmabit, invitum
duci militem. Verum miles invitus scribi potest,
non tamen coactus potest dici illius consensus,
licet vi externa minisque extortus. Actio quidem
externa coacta esse potest, sed coactus non est
consensus, cum voluntas cogi non possit. Ex ho-
rum nominum ambiguitate in scholis natæ sunt li-
tes plurimæ.

VIII. Quæ hactenus de actionum imputatio-
ne demonstravimus, tam actionibus bonis quam
malis communia sunt. Porro quæ sit actio *bona*,
quæ *mala*, ex præcedenti capite intelligitur. Ut
autem actio dicatur *in se bona*, attendi debent
singulæ actionis circumstantiæ, sive considerari
debent omnia, quæ ipsam actionis naturam con-
stituunt, per quæ actio ipsa determinari potest.
Ita cibum quendam certa quantitate sumere tan-
quam actio concipitur, in qua variæ considerari
possunt circumstantiæ, nempe actus comestionis,
cibus qui sumitur et ipsius cibi quantitas. Si ex
his omnibus conditionibus demonstrari possit, a-

ctionem hanc esse bonam, ea in se bona est; contra autem mala. At præter actiones bonas et malas distingui etiam solent actiones *indifferentes*, quæ scilicet neque bonæ sunt neque malæ, seu quæ ex ipsa actionum notione demonstrari non possunt vel bonæ vel malæ. Ita ex sola deambulationis notione demonstrari non potest, eam esse vel bonam vel malam. Quare deambulatio, seclusis circumstantiis, et non attento deambulantis fine, neque bona est neque mala. Hæc actio generatim considerata seu *in specie*, ut dicunt, neque bona est neque mala. At si actio cum singulis circumstantiis consideretur, hoc est, ut vocant, *in individuo*, quæstio est inter philosophos, an dentur actiones indifferentes ita consideratæ. Hanc philosophicam litem, quæ tota de nomine agitari videtur, speciali conclusione expendemus. Verum quæ in ipso hujus articuli initio de obligatione diximus, graviores aliam majorisque momenti quæstiones suppeditant de obligationis origine atque principio.

Carneades qui (judice Cicerone *lib. 2. de oratore cap. 38.*) vi incredibili dicendi et varietate nullam unquam in suis disputationibus rem defendit, quam non probaverit, nullam oppugnavit, quam non everterit; cum adversus legatum ab atheniensibus Romam missum juris naturalis defensionem susciperet, nullo validiori argumento jus naturale se tueri posse, arbitratus est, quam hac responsione; homines nempe ex utilitate sibi sanxisse jura, varia pro diversorum populorum moribus, et apud eosdem pro temporibus sæpe mu-

tata: jus autem naturale revera esse nullum, ita ut juris naturalis omnisque obligationis fons sola sit utilitas. A Carneadis sententia non longe abfuit Hobbesius, cujus impiissimum commentum jam antea obiter confutavimus: sibi nempe persuasit, legem naturæ dari nullam, sed liberam voluntatem à Deo datam legis loco. Hinc colligit, omnis societatis principium et fundamentum esse sui ipsius conservationem atque privatam utilitatem. Inde concludit, homines singulos velle et posse aliis nocere et damnum inferre, ex quo principio nascitur bellum omnium adversus omnes. Supremis principibus tribuit omnem sine ullo limite auctoritatem, ex qua pendeant boni malique ratio et religio ipsa. Nullam esse assertit revelationis divinæ obligationem, nisi voluntas principis vim legis adjunxerit. Hæc sunt perniciosissima Hobbessii principia, quæ vanissimo atque ementito methodi geometricæ apparatu exornavit in duobus arte venenoque plenis operibus, quorum uni titulus est: *de cive*, alteri autem: *leviathan*. Impiissima Hobbessii dogmata amplexus est Spinoza, qui naturalem hominis statum in iisdem fere principiis constituit, totumque fundavit. Liberam esse animæ voluntatem, negavit Spinoza, ac proinde *fatalista* fuit. Homo scilicet necessario agit in hac hypothesis, et per causas naturales ad agendum necessario determinatur; immo cum omnia tandem à Deo ita determinantur, ut nec Deus quidquam aliter determinare possit, in *spinosismo* ne fingere quidem licet obligationem divinam. Hoc tamen non obstante Spinoza conce-

dit, longe præstantius esse si homo ex ratione vivat, quam si vitam rationi contrariam agat, sed negat, nominem ex libera voluntate actiones suas rectæ rationi conformare. Igitur homini non reliquitur aliter quam vivit, vivendi potestas; nullaque est obligatio divina ad actiones aliquas committendas vel omittendas. *Spinosismus*, qui ab *atheismo* parum differt, in metaphysica jam evertimus. Nunc vero ad vindicandam morum doctrinam contra hos aliosque ejusdem furfuris homines sit

CONCLUSIO I.

OMNIS OBLIGATIO A DIVINA VOLUNTATE
EMANAT.

Prob. I. Obligandi legesque præscribendi auctoritatem supremi domini jure Deo competere, evidentissimum est. Hoc autem jure Deum usum fuisse, non minus est evidens. Etenim Deus hunc mundum universum ob aliquem finem creavit; res materiales et physicum mundi systema certis legibus regit, et sapientissime gubernat: divinam gloriam manifestant omnia Dei opera (*ex dem. in metaphysica*). ; Ecquis autem crediderit Deum O. M., qui res materiales suprema providentia disponit, corporibusque omnibus leges et ordinem præscribit, puro casui et tumultuosæ confusione permisisse hominem ipsum natura rationali et libertate præditum, boni malique capacem? Homo servandis legibus aptus atque obligationis capax

creatus est. Nemo autem sibi persuaserit, ab ente sapientissimo et perfectissimo sine fine ullo tot eximias dotes homini concessas fuisse. Et quidem cum ad divinæ gloriæ divinorumque attributorum manifestationem referantur omnia atque ordinentur, Deusque hunc finem voluerit, Deus jubet quoque, ut homo pro suarum facultatum modo ad hunc finem tendat atque conferat; quare homo actiones suas liberas secundum hunc finem divinamque voluntatem determinare debet. Porro *determinatio* illa regula est sive lex, cui actiones omnes conformare obligamur; ergo datur obligatio. Quia autem divina sapientia postulat, ut obligatio homini præscribatur, obligatio illa divina est seu juris divini, et à divina voluntate emanat. His argumentis additur vis maxima, si gravissima, quæ ex contraria opinione nascuntur incommoda, attente consideremus. ; Quid de homine universaque societate fieret, si unusquisque suo arbitrato vivere posset? Si ex sola principum voluntate sine ulla ratione penderent leges omnisque obligatio, ex cæco animorum et cupiditatum impetu regerentur omnia, ; ad quid ergo valeret divinum rationis donum? ; Quid homini conferret considerandi, meditandi, deliberandi, judiciumque suspendendi facultas, si tumultuosis animi affectibus indulgere fas sit? Hæc quidem maxima forent mala, si privatum quemque hominem spectamus. At si hominem in societate constitutum contemplemur, ; quot et quantæ timendæ sunt calamitates omnino inevitabiles! Jura omnia perturbarentur, effrænis vivendi licentia injustitiæ,

perfidia, crudelitati, vi cuilibet occasionem præberet, liberumque campum aperiret. Nulla jam foret societatis dulcedo atque suavitas, sed bellis iatrociniisque everterentur omnia. Ac tandem inveheretur miserrimus ille rerum status, quem homini naturalem fingunt Hobbesius et Spinosus. Neque est quod dicant, immoderata licentiam legum poenarumque fræno temperari ac reprimi posse; atque ex hac sola ratione leges originem habere. Etenim si rationis ordo exigit, ut ad servandam tranquillitatem tuendamque rempublicam statuatur leges, quis sibi persuadere poterit rerum omnium creatorem, hominibus infinite sapientiore eadem ratione usum non fuisse? Si paterfamilias ad custodiendum domus suæ statum, filios suos legibus atque præceptis dirigat: si princeps sapiens suum imperium constitutis legibus moderetur, vivendique licentiam temperet, quis credere poterit, Deum communem omnium hominum patrem, rerum omnium dominum, qui tanto amore nos dilexit, tot tantisque beneficiis cumulavit, de universo humano genere ita parum curare, ut nulla obligatione, nulla lege salvos et incolumes nos servare voluerit. Id quidem suspicari, divinæ sapientiæ et bonitati omnino repugnat. Hæc argumenta jam sæpius attigimus, sed rerum nexus ipsaque materiæ dignitas et magnitudo exigunt, ut eadem principia pro data occasione revocemus.

Prob. 2. Triplex obligationis species esse potest pro triplici legum specie. Alia nempe pertinet ad legem divinam, alia ad legem naturalem, quæ

etiam divina est, tertia tandem ad legem humanam. Quod spectat ad juris divini et naturalis obligationem, utramque à divina voluntate emanare, nullam dubitationem relinquunt, quæ jam demonstravimus. Superest ergo tertia obligationis species. Quamquam vero ex præcedentibus satis manifestum sit, hanc tertiam obligationem à lege æterna et naturali derivare; res tamen, quæ gravioris momenti est, magna argumentorum vi confirmari debet. De humanæ potestatis atque auctoritatis origine suorsum disserendi hic locus non est. Variæ enim distingui debent imperiorum formæ. Alia est potestatis ecclesiasticæ, alia mere civilis origo, si hanc duplicem auctoritatem specialiter atque separatim consideremus. Verum hæc pertinent ad ethicam particularem. *Legislationis* etiam humanæ divinam auctoritatem hic generatim demonstrare satis erit. Postquam homines in societatem coaluere, recta ratio postulat, ut generis humani ordo, tranquillitas atque securitas serventur. Neque satis esse legem naturalem et divinam positivam, evidens est. Quamquam enim lex omnis etiam humana à purissimo legis æternæ fonte hauriri debeat; pro varia tamen hominum societate, pro diversa temporum et circumstantiarum conditione diversi emergunt casus suprema aliqua auctoritate definiendi atque dirimendi. Et quidem si privatus quilibet sibimetipsi lex esset, si nulla lege humana teneretur; in casibus difficilioribus homo etiam honestissimus, quid sibi agendum, eligere non posset: in casu quolibet homines cupiditatis suæ æstu abrepti privata

amplecterentur commoda, propriam utilitatem atque voluptatem unusquisque avide consecraretur. Cum ergo Deus pro qualibet temporum et circumstantiarum varietate rerum ordinem velit, atque ab æterno decreverit, ipsa divinæ providentiæ ratio vult, ut in hominum societate vigeat suprema potestas, quæ non solum legis divinæ et naturalis custodiam tueatur, sed etiam pro utilitate, necessitate rectoque ordine leges præscribat. Itaque cum humana auctoritas in ipsis divinæ providentiæ legibus fundata sit, nullum dubium est, quin sacra atque divina sit humanæ potestatis origo, ac proinde legum humanarum obligatio à divina voluntate emanat. Præclarissimum atque elegantissimum est hac in re Ciceronis testimonium, *de somn. Scip. cap. 3.:* *Nihil est illi principi Deo, qui hunc mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam consilia cætusque hominum jure sociati, quæ civitates appellantur. Quod reliquum est, magis elucescet ex variis, quæ solvendæ sunt, objectionibus.*

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. Liberam voluntatem nobis concessit Deus, ut unusquisque suo arbitrato vivere posset. Propriæ felicitatis amorem cordibus nostris insitum omninoque insuperabilem, conscientiæ testimonio experitur unusquisque. Ad quid ergo valerent præclaræ illæ animi nostri dotes atque facultates, si Deus et nostram voluntatem et nostræ felicitatis amorem legibus coercere voluisset?

Longe probabilius est, ex mera *politia*, ex communi hominum utilitate natas esse leges sine ulla divina obligatione. Quare sic argumentari licet: à divina voluntate nulla emanat obligatio, si ex animæ nostræ natura contrarium evincitur, nullamque obligationem esse, eruitur: atqui ita rem se habere evincitur ex supra adductis; ergo nulla est obligatio à divina voluntate emanans. Resp. C. maj. N. min. Quod ad singulas objectionis partes attinet, unusquisque se liberum esse sibi que amicissimum, intime sentit. Proprio etiam conscientiae testimonio experimur, hunc erga nosmetipsos amorem sæpe falsum esse atque perversum, libero arbitrio nos frequenter abuti, ut vanam felicitatis umbram veræ felicitatis loco amplectamur. His præmissis et ex ipso sensu intimo depromptis, jam facilis est responsio. Liberi arbitrii et rationis donum nobis concessit Deus O. M., ut bonum apprensens à vero, sinceram beatitudinem à voluptatum illecebris distinguamus, ut tandem bonum vel malum libera voluntate prosequamur, atque ita *imputationis*, præmii scilicet vel pœnæ capaces simus. Cum autem ipsi etiam fulgentissimo rationis lumini oculos persæpe claudant homines, non solum rationis legisque naturalis splendore nos illustrare voluit Deus infinita bonitate, sed etiam positivas addidit leges, quibus dirigatur intellectus moveaturque voluntas. Hinc ergo manifestum est, liberi arbitrii utilitatem et propriæ felicitatis desiderium cum obligatione stare omnino posse; immo si tollatur obligatio divina, nullam esse rationis utilitatem, jam demonstravimus. Quod

vero in objectione adjungitur, ex mutua hominum utilitate natas esse leges, omnemque obligationem emanasse, ultro quidem largimur, ad commune societatis bonum tendere leges omnes, cum nos obligent, ut nostram statusque nostri perfectionem promoveamus. Verum privata utilitas à bono communi accurate distingui debet; si enim quid tibi utile videatur, non ideo ad id faciendum jus habes. Cum enim jus naturale in ipsa hominis rerumque essentia constitutum sit, utilitas sola jus dare nequit, sed accedere debet ratio aliqua, cur rem tibi utilem facere liceat. Et quidem cum privata utilitate non semper conjunctam esse obligationem, facile patet. Exemplo sit obligatio naturalis, qua dives egeno eleemosynam dare tenetur. Jus petendi eleemosynam egeno utile est, sed qui dat eleemosynam, nullam inde utilitatem percipit, sepositis præmiis divinis, quæ ad juris naturalis doctrinam minime pertinere affirmant adversarii, quos nunc refellimus, deinde ob hunc alium errorem iterum refellendi. Itaque jus omne tollunt Hobbesius et Spinoza, qui potentiam et utilitatem juris legumque omnium fontem statuunt. Licet hæc opinio gentium privatorumque hominum saluti sit maxime noxia et omni virtuti contraria, hæc tamen quorundam *pseudopoliticorum* animos obsedit. Cæterum cum in his institutionibus sæpe jam demonstratum sit, dari obligationem naturalem quæ ex ipsa hominis rerumque natura profluit, suamque in ea rationem habet, hunc periculosissimum errorem funditus evertimus.

Object. 2. Obligatio in rerum ordine suam habet rationem, atque ipse æternus rerum ordo divinam voluntatem determinat. Itaque ab æterna rerum relatione non ab ipsa voluntate divina proprie pendet obligatio. Ita si corpus *A* impellat corpus *B*, et *B* corpus *C*, atque *C* corpus *D*, improprie tantum corpus *D* diceretur impelli à corpore *C*; nam impulsus emanat à corpore *A*. Ergo pariter obligatio ab ipsa voluntate divina emanare minus proprie dicitur. Resp. dist. ant., et ipse rerum ordo pendet à voluntate divina, C. ant. et non pendet à voluntate divina, N. ant. et cons. Deus libere hominem resque omnes creavit; ac proinde præsens rerum ordo à libero Dei decreto, à libera Dei voluntate pendet. Re quidem vera Deus non potest rectum rerum ordinem non velle. Deus suæ gloriæ manifestationem non potest non velle, sine aliquo fine Deus agere non potest; hæ enim forent imperfectiones in ente infinite perfecto, quod est absurdum. Verum quia perfectio nulla est, nisi quatenus divinæ perfectioni et divinæ voluntati conformis est, obligatio in Deo ipso, in divina voluntate tota fundatur. In antecedentis probatione *causæ effectusque naturales* cum agente et *paciente morali* perperam confunduntur, quæ quidem duo distinguenda esse, præter alias rationes plurimas ex effectibus evidens est. In primo enim casu habetur *necessitas naturalis*, in altero autem *convenientia moralis* duntaxat. Itaque in præsentī casu æternus rerum ordo considerari potest tanquam *causa naturalis*; at voluntas Dei est *moralis* et *suprema causa*. Por-

ro quæstio non est de naturali necessitate, ut in primo casu; sed de convenientia morali, ut in casu secundo. Ita objicientem *Stratonicum* pseudo-philosophum inducit Baylius, sed quam inepte, ex dictis manifestum est.

Object. 3. Homo ratione utens sibimetipsi lex est. Qui enim ratione valet, eaque utitur, cognoscit legem naturalem, quæ rationis usu innotescit. Et re quidem ipsa etiamsi nulla daretur positiva obligatio, quæ à legislatore emanaret, qui tamen ratione pollet, eaque utitur in dirigendis actionibus, ea faceret, quæ sunt legis naturalis; neque id quod rectum non est, facit, etiamsi lege positiva fieri permittatur, aut etiam jubeatur. Et certe cum Deum ratione infinita utatur, non facit nisi quod perfectum est, etiamsi nullum agnoscatur legislatorem, qui ipsum ad id faciendum obliget. Unde sic argumentari licet: à Deo non emanat obligatio illa, quæ à sola ratione derivat; atqui omnis obligatio à sola ratione derivat, ergo obligatio non à divina voluntate emanat. Resp. dist. ant., et ratio ipsa in divina essentia fundatur; C. ant., secus, N. ant. et cons. Responsio manifesta est ex demonstratis. Cum enim ratio rerum ordinem dictare debeat, cumque rerum existentia ac proinde et illarum relatio ex divina voluntate pendeat; evidens est, rationem ipsam in divina voluntate fundatam esse. Hæc autem comparari debent cum iis, quæ jam antea de intrinseca actionum moralium differentia diximus. Deus quidem cum ratione infinita utatur, cum sit ipsa infinita ratio, nullum legislatorem, nullam

legem præter se ipsum potest agnoscere. At cum imperfecta omnino atque limitata sit humana ratio, legislatore nulli errori obnoxio eam dirigi necessum est. Quare comparatio illa, quæ inter Deum et hominem instituitur, toto cœlo à vero aberrat. Neque enim ratio infinite perfecta comparisonem ullam admittere potest.

Oject. 4. Viget naturalis obligatio etiam in hypothese impiissima atheismi. Et quidem etiamsi atheus neget, Deum existere, non tamen negat legem naturalem, quæ posita est in hominis rerumque natura. Hanc enim hominis rerumque naturam sine ulla Dei cognitione potest percipere. Et certe si aliquis execranda ratiocinatione ita argumentaretur: non datur Deus; ergo nulla datur obligatio ad actiones alias committendas, alias omittendas; argumentatio ista huic æquivaleret: non datur Deus; ergo nulla datur veritas. Porro quemadmodum atheus admittere tenetur differentiam inter veritatem et falsitatem propositionis, ita quoque negare non potest obligationem naturalem ad certas actiones committendas et omittendas. His positis sic argumentantur aliqui: à voluntate divina non emanat obligatio, si ipsa obligatio subsistat etiam in hypothese atheismi; atqui in prædicta hypothese re vera obligatio subsistit; ergo obligatio naturalis à Deo non emanat. Resp. N. maj. et min. Primum quidem negamus *majorem propositionem*. Cum enim insulsa æque ac impia et abominanda sit atheismi hypothesis, dum questio instituitur de obligationis origine, veram obligationis originem purissimumque fontem investi-

gamus, non vero qualis fingi potest in hypothesi, quam nominasse horret animus. Quia tamen non desunt, et quidem magni nominis viri, quibus obligatio naturalis etiam in hypothesi atheismi subsistere videretur; hanc opinionem, ad quam impugnandam in capite præcedenti argumenta plurima jam suppeditavimus, hic evertere conabimur. Itaque negamus etiam *minorem propositionem*, et ad singulas probationis partes respondemus.

Intrinsecam actionum moralium differentiam ex ipsa Dei essentia pendere atqui in ea fundatam esse demonstravimus cap. 1. Verum etiamsi atheus intrinsecam actionum moralium differentiam admitteret, ipsam tamen obligationem naturalem tollere necessum est, si suis velit stare principiis, neque actionum moralitatem cum obligatione potest confundere. Et quidem actionum moralitas illarumque differentia tanquam objectum intellectus haberi debet; at seclusa Dei existentia, hæc sola differentia non determinat voluntatem. Illud ergo discrimen est, quod intellectus iudicium in propositionibus, quæ veræ percipiuntur, sit necessarium; at voluntas in suis determinationibus libera est. Itaque cum essentialia rerum differentia non sint objectum voluntatis, intrinseca differentia satis non est ad constituendam obligationem proprie dictam, sed legislatoris supremi, nempe Dei voluntatem accedere, necessum est. Itaque atheus, si aliquis sit ita impius, qui *dicat in corde suo non esse Deum*, affirmare debet, seposita lege humana nihil esse licitum, nihil illicitum, sed id licitum esse duntaxat, quod leges

humanæ jubent vel permittunt, illicitum autem, quod eadem leges prohibent, ac proinde justum et injustum, honestum et turpe, virtus et vitium ex sola hominum opinione penderent. Et re quidem ipsa nullam esse atheo obligationis notionem, immo nec ipsius legis naturalis, facile patet. Cum enim lex naturalis hominum erga Deum officia primario contineat, qui Dei existentiam negat, ipsa quoque hominum erga Deum officia negare oportet, ac proinde legis naturalis fundamentum evertit. Neque est quod dicatur, ab atheo non negari alias legis naturalis partes, quæ nempe hominibus erga seipsos atque alios certa officia præscribunt. Etenim atheus hominem non consideraret tanquam Dei creaturam, nec finem à Deo mundi creatione constitutum agnosceret, hominis perfectionem minime perspiceret, ac proinde quid sibi, quid aliis debeat, omnino ignoraret. Et certe amor erga nosmetipsos est nostræ perfectionis amor; illud autem abstractum perfectionis nomen nihil reale significat, nisi consideretur in ente perfectissimo, quod omnem imperfectionem abhorret. Præterea amor erga nosmetipsos est propriæ felicitatis desiderium, quod nullo finito bono expleri et satiari posse, intimo conscientiæ testimonio intelligimus. Itaque bonum infinitum atque æternum, summum bonum, nempe Deum, appetimus. Sed hæc in proximo articulo, ubi de præmiis et pœnis, fusius explicabimus. In his enim institutionibus talis est rerum omnium nexus, ut necessario vinculo inter se jungantur. Tandem amor erga alios est alie-

næ perfectionis atque felicitatis amor. Hic autem amor sine aliqua obligatione divina intelligi nequaquam potest, in nostræ præsertim lapsæ naturæ statu, in quo non obstante etiam lege divina aliquando in alios feliciores homines invidia atque odio flagrant plurimi. Ex his ergo patet, atheo ignotam esse obligationem naturalem. Quare obligatio in atheo mere politica foret, non vera et naturalis obligatio. Hæc autem omnia magis ac magis confirmabuntur in proximo articulo, ubi sine præmiis ac pœnis in altera vita expectatis, nec societatem quidem civilem existere posse demonstrabimus. Quæ cum ita sint, si cum atheo, qui legis naturalis existentiam in dubium vocat, in arenam descendere alicui contigerit, à Dei existentia sumendum est disputationis initium. Hinc immerito contrariæ opinionis utilitatem, quæ sane nulla est, magnopere prædicant aliqui, atheo scilicet legis naturalis principia demonstrari posse, nondum demonstrata Dei existentia.

Oject. 5. A divina voluntate emanare non potest obligatio, quam leges civiles imponunt. Et enim obligatio illa non injungitur auctoritate divina, sed mere *temporali*, et circa res temporales unice versatur. Hæc autem potestas humana civilis non est à Deo, et re quidem ipsa nemo dixerit, à Deo emanare potestatem principum, qui legibus iniquis sanctæ religionis jura subvertunt, qui veræ fidei defensores pœnis tormentisque exagitant. Quare sic concluditur: nimis generaliter expressa est divinæ obligationis origo, si auctoritas ipsa obligans non semper à Deo

emanet ; atqui auctoritas principum , qui leges injustas ferunt , à Deo non emanat ; ergo non omnis obligatio à Deo emanat. Resp. dist. maj. , si auctoritas obligans à Deo non emanet neque immediate neque mediate , C. maj. , si à Deo emanet saltem mediate , N. maj. , et dist. min. N. cons. Hæc objectio , quam antea breviter attigimus , majori indiget explicatione. Et primo quidem obligationis nomine intelligimus veram obligationem , quæ nec legi naturali nec religioni sit contraria ; alioqui leges non solum nullam indicunt obligationem , sed contra ad illas non servandas obligamur. Porro de tali obligatione , de iniquis legibus sermo non est : *væ qui condunt leges iniquas*, Isaïæ , cap. 10. v. 1. Quod spectat ad divinam potestatis civilis originem , auctoritas humana civilis duplici modo considerari potest , vel *generatim* vel *privatim*. Certum quidem est , idque jam demonstravimus , Deum voluisse leges etiam civiles , ac proinde et legislatores seu principes. Itaque potestas hoc modo *generatim* considerata *immediate* est à Deo. Verum si potestas *privatim* seu in aliquo principe privato consideretur , talis privata auctoritas , quæ vel electionis vel hæreditatis jure obtinetur , *improprie* tantum à Deo *immediate* emanare diceretur. Hæc tamen auctoritas à Deo est , quatenus nempe ex divina institutione princeps quilibet legum vigilantissimus custos esse debet , ipse quoque leges potest constituere , quibus rerum ordo , imperii pax et tranquillitas foveantur , atque omnia secundum divinæ providentiæ leges ordinentur.

Hinc Apostolus *ad Rom. cap. 13 v. 1.* ait: *omnis potestas à Deo ordinata est.* At si princeps sua auctoritate abutatur, iniquissimis legibus ad religionis detrimentum constitutis, jam supplicia quælibet mortemque ipsam appetere potius quam contra sanctæ religionis leges aliquid peccare teneatur, aliis autem legibus obedire paratissimi: *obedite præpositis vestris, et subjacete eis,* ait Apost. *ad Hebr. cap. 13. v. 17.* Porro manifestum est ex ipsa legum natura et ratione, ex divina illarum origine, legibus obediendum esse non propter pœnam duntaxat à legislatore infligendam, sed propter *conscientiam* seu ob violatam divinam legem: *qui enim potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Cæterum in iis, quæ hactenus diximus de humanæ potestatis origine, comprehendi non debet potestas *ecclesiastica*, quæ spiritualis est et altioris ordinis. Christus enim ipse dixit Petro ejusque successoribus, *Joan. cap. 21. v. 16. et 17.: pasce agnos meos... pasce oves meas.* Reliquos apostolos eorumque successores episcopos ita alloquitur Christus, *Luce cap. 10. v. 16.: qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit.* Sed hæc ad philosophicas institutiones non pertinent. In harum tamen institutionum progressu suo loco impugnavimus recentiores quosdam ex protestantium secta juris scriptores, qui rerum civilium et religionis curam atque jurisdictionem potestati civili ex æquo competere affirmant.

Object. 6. Dantur obligationes quædam mere *civiles* seu *pœnales*, in quibus nempe ratio agendi

est pœna duntaxat à legislatore infligenda sine ulla obligatione naturali. Et re quidem ipsa leges dari plurimas mere civiles, demonstrant *dispensationes, privilegia*, quibus à lege absolvuntur aliqui: ostendunt quoque *consuetudines*, quæ *præscriptionis* jure legem abrogant. Porro obligatio naturalis et divina, nullis dispensationibus, nullis privilegiis, nulla temporis *præscriptione* tolli potest. Ex quibus omnibus sic concluditur: à divina voluntate neque immediate neque mediate emanant obligationes illæ, quæ sunt mere pœnales, et dispensatione, privilegio, aut etiam contraria consuetudine cessare posunt; atqui ita se habent leges plurimæ; ergo plurium legum obligatio non emanat à voluntate divina. Resp. dist. maj., si hæc, quæ objiciuntur, sine ulla ratione vel utilitate fiant, C. maj., secus, N. maj., et dist. min. N. cons. In hac objectione, quam data opera hic proponimus, continentur multa seorsum et paulo fusius explicanda.

Lex pœnalis duplex distinguitur: alia est *mere pœnalis*, alia *mixta*. Prima est: quæ præter *præceptum aut prohibitionem pœnam in transgressores decernit*. Hæc autem pœna vel *conjunctive* vel *disjunctive* exprimitur. Ita si lex his verbis contineatur: *nemo pecuniam extra regnum extrahat, et qui extraxerit, solvet centum nummos*, pœna *conjunctive* significatur. *Disjunctive* autem, si his verbis enuntietur: *nemo pecuniam extra regnum extrahat, vel solvet centum nummos*. Secunda legis pœnalis species, quæ *mixta* dicitur, pœnam duntaxat decernit non expresso

præcepto, neque expressa prohibitione. Talis foret lex ista: *qui frumentum ex regno exportaverit, solvet centum nummos.* His præmissis definitionibus, facile patet ex ipsa generali legis notionem, nullam esse legem, quæ obligationem aliquam naturalem non contineat. Et quidem lex quælibet rectæ rationi conformis esse debet, et ad bonum commune tendere. Qui ergo legem non servat, is contra rectam rationem bonumque publicum peccat. Quod attinet ad legem pœnalem mixtam, nulla dubitatio esse potest. Addita enim pœna ex vi præcepti nihil detrahit; immo illam auget atque confirmat; additur enim pœna, ut lex strictius servetur. Quod spectat ad legem mere pœnalem, in ea contineri etiam obligationem naturalem manifestum est. Legislator enim civilis pœnam non potest juste infligere nisi ob rationem aliquam, quæ in præsentem casum nulla alia esse potest, quam transgressio legis; atque hinc patet, nullam esse legem ita pœnalem, quæ non sit saltem *virtualiter mixta.* Re quidem vera existunt leges pœnales disjunctive expressæ, quæ ad alterutram duntaxat partem obligant. Verum qui alterutram obligationis partem implet, non violat legem. Ita si lex ita statuatur: *nemo vinum extra regnum evehat, vel solvat centum nummos.* Qui vinum extraxerit, centumque nummos solvere paratus est, hic legi satisfacit. Ex his autem facile solvitur quæstio in scholis agitari solita: *an dentur leges mere pœnales?* Si res ita intelligatur, ut transgressor legis alicujus pœnam duntaxat incurrere possit sine culpa ulla, quæ ex obliga-

tione naturali fluat, evidens est, nullam hujus nominis legem existere. At si legis mere pœnalis nomine intelligatur lex disjunctive expressa, ita ut sine culpa quis pœnam eligere possit, id æque perspicuum est. Sed lex non violatur, cum duas partes pro arbitrio eligendas proponat. Igitur in hac quæstione de solo nomine disputari videtur. Quod autem religiosi quidam ordines habeant leges quasdam mere pœnales sine obligatione ulla, quæ culpam contineat, tales constitutiones improprie tantum leges dicuntur. Sunt enim mera statuta, quæ ad disciplinam exteriorem spectant, quibus religiosæ vitæ sancta austeritas promovetur. At si quis statuta illa leges dicere maluerit, per nos licet. Tales leges esse disjunctivas, ex legislatoris mente aperte patet. Sic enim intelligi possunt: *hanc corporis afflictionem patieris, vel hanc aliam pœnam sustinebis*. Tales constitutiones pœnam pœnæ substituunt. Hæc satis sint de prima objectionis parte, quod ad leges pœnales.

Dispensatio definitur *juris provida relaxatio superioris auctoritate ad tempus concessa*. Porro juris divini et juris naturalis nulla fit relaxatio. Cum enim utrumque jus Deum habeat auctorem, qui est supremus hominum rerumque omnium dominus; nullus superior de jure naturali et divino aliquid relaxare potest, nisi à Deo auctoritatem acceperit, quam nemini concessit, neque etiam concedere potest, quod ad legem naturalem, quæ tam immutabilis est, quam ipsamet essentia divina (*ex dem.*) At quod spectat ad jus huma-

num positivum, licitam esse dispensationem in certis casibus, ex ipsa legis natura manifestum est. Cum enim legitimi superiores possint leges ferre, possunt etiam, urgente causa aliqua, earum obligationem suspendere. At cum lex quælibet nihil jubeat quod non sit utile, quod aliquam boni communis rationem non contineat; hinc patet in nulla lege dispensationem valere, nisi aliqua sit dispensationis causa. *Ubi necessitas urget, excusabilis dispensatio est; ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est; utilitas, dico, communis, non propria. Nam cum nihil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est:* ait S. Bern. lib. 3. de consid. cap. 4. Idem dicendum est de privilegio, quod est *exemptio à lege*, non secus ac dispensatio, à qua tamen differt, quod nempe privilegium sit exemptio à lege servanda in gratiam aliquorum per modum legis perpetuæ concessa. Illud ergo est inter dispensationem et privilegium discrimen, quod dispensatio neque per modum legis, neque in perpetuum, sed ad tempus tantum concedatur. Porro cum lex quælibet ad bonum commune statui debeat, hinc patet, privilegia, quæ per modum legis conceduntur, non nisi pro bono communi esse concedenda. Tandem quod spectat ad *consuetudinem*, hæc definitur: *Jus in prima sui origine non scriptum, usu consensuque tacito introductum, quod tandem successu temporis vim legis acquirit.* Itaque consuetudo est legis quædam species, quæ tamen differt à lege proprie dicta, quod nempe lex à principe vel auctoritate

publica emanet, statimque scripto redigatur. At pleræque consuetudines populorum consensu atque usu invecæ sunt, et nonnisi post longum tempus scripto exaratæ. Porro ut consuetudo quælibet vim legis habeat, legemque antea latam abrogare possit, necessum est consuetudinem illam bono communi non solum utilem esse, sed requiruntur conditiones aliæ, quibus si consuetudo non fuerit munita, lex contraria vim suam non amittit. Oportet nempe, ut nec legislator, nec ii, quibus ex officio incumbit legum custodia, consuetudini contradixerint; et si contradixerint aliquando, desierint postea contradicere. Necessum est præterea, ut consuetudo à certo tempore legibus definito vigeat. Si autem consuetudo his firmetur conditionibus, vim legis acquirit, illaque acquisitio *præscriptio* dicitur. Satisfactum jam est singulis propositæ objectionis partibus. Ex responsione autem patet, quam sedulo cavendus sit dispensationum, privilegiorum atque consuetudinum abusus.

CONCLUSIO II.

DANTUR ACTUS INDIFFERENTES IN SPECIE;
 NULLI AUTEM SUNT ACTUS INDIFFERENTES
 IN INDIVIDUO.

Prob.: prima pars est evidens ex actionum indifferentium definitione. Actio enim dicitur indifferens, quæ per *determinationes essentielles* seu per *notionem intrinsecam* ipsius actionis neque bona neque mala demonstrari potest. Tales autem

esse actiones plurimas, in dubium vocari non potest. In hoc sensu indifferentes sunt actiones omnes, quæ nulla lege præcipiuntur vel prohibentur. Vulgarissimum est deambulationis exemplum. Deambulatio absolute considerata secluisque circumstantiis neque bona neque mala est.

Secunda pars non minus evidenter ex antea demonstratis colligitur. Etenim si actio aliqua in se indifferens propter *determinationes accidentales* ad nostram statusque nostri perfectionem tendat, in bonam abit, contra autem mala evadit. Et quidem ex natura nostra rationali colligitur, rectæ rationi conformandas esse actiones singulas: ob finem aliquem semper agendum esse; alioqui cæco impetu et belluarum more operari creaturæ rationali aliquando liceret: finis autem, quem in singulis actibus intendere debemus, est nostra statusque nostri perfectio. Si ergo nullum finem intendamus, vel ab hoc fine aberremus, aut universalis actionum nostrarum finis quomodocumque frustretur, jam actio *absolute et in specie* indifferens malitiam intrinsecam contrahit. Et contra actio sit intrinsecus bona, si rectus debitusque finis proponatur. Præcedenti exemplo res illustrabitur. Si deambulatio ad corporis salutem vel mentis levamen suscipiatur, actio bona est. At si deambulatio sine ulla ratione fiat vel perverso fine, aut à negotiis distrahat, quibus vacare ex officio incumbit, jam deambulatio malitiam intrinsecam habet. Hujus quæstionis probationem concludam cum S. Augustino *lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 18.*: *voluntas, mirum, si potest in medio quo-*

dam ita consistere, ut nec bona nec mala sit; aut enim justitiam diligimus, et bona est, . . . aut si non omnino diligimus, non bona est.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. Intrinsicam actionis alicujus malitiam constituit transgressio legis; actio nempe essentialiter mala est, si legi vel legislatoris voluntati contraria sit; secus autem actio essentialiter bona est, quæ legi vel legislatoris voluntati conformis est. Porro certissimum est, actiones esse multas, quæ nulla lege divina vel humana præcipiuntur aut prohibentur, ac proinde actiones illæ libero arbitrio permittuntur, ideoque committi possunt vel omitti pro libera voluntate. Unde sic argumentantur aliqui: vel dantur actiones indifferentes etiam in individuo, vel nulla erit differentia inter actiones intrinsicè bonas aut malas, atque actiones indifferentes; quælibet enim actio suam haberet bonitatem lege præscriptam, vel suam malitiam lege prohibitam; atqui hoc est falsum; ergo et conclusio. Resp. dist. maj., quælibet actio suam haberet bonitatem aut malitiam vel *necessariam* vel *hypotheticam*, C. maj., haberet semper bonitatem aut malitiam *necessariam*, N. maj., et dist. min. N. cons. Quæ de actionum indifferentium bonitate et malitia demonstravimus sumpto ex logica exemplo illustrari possunt. Ostendimus in logica, duplicis generis esse prædicata. Alia scilicet *absoluta* sive *essentialia*, per quæ res quælibet tanquam certi generis vel certæ spe-

ciei concipitur. Alia vero prædicata sunt *hypothetica* quæ rei non conveniunt, nisi propter determinationes quasdam accidentales essentialibus advenientes. Hæc nempe est differentia, quam inter propositiones absolutas et hypotheticas constituimus. Simili modo bonitas vel malitia, quæ de actionibus liberis prædicatur, considerari potest vel tanquam *prædicatum absolutum*, quod actioni tribuitur, per quod actio certi generis aut certæ speciei intelligitur; vel potest spectari tanquam *hypotheticum*, quod actioni tribui nequit, nisi determinationibus essentialibus accedant aliæ accidentales. Hinc propositiones, quibus enuntiat, actionem aliquam esse bonam vel malam, in priori casu sunt absolutæ, in posteriori autem hypotheticæ. Quemadmodum autem omni propositioni sive absolutæ sive hypotheticæ veritas inest vel falsitas; ita quoque bonitas aut malitia non minus humanis actionibus convenit, sive absoluta fuerit sive hypothetica tantum bonitas aut malitia. Hæc autem intercedit differentia inter actiones per se bonas aut malas, et actiones per se indifferentes, quod actiones per se bonæ aut malæ tales demonstrantur ex ipsa actionis notione seu ex determinationibus essentialibus; actiones autem indifferentes bonæ vel malæ demonstrantur ex determinationibus accidentalibus, quæ simul cum essentialibus actionem ipsam constituunt. Itaque ex ipsa etiam notione actionum indifferentium, nempe ex determinationibus essentialibus simul cum accidentalibus ostendi potest, utrum tendant ad nostram statusque nostri perfectionem,

hoc est, utrum habeant bonitatem intrinsecam; illud tamen est discrimen, quod tales actiones bonitatem habeant duntaxat accidentalem sive hypothetice necessariam, aliis autem actionibus competat bonitas absolute necessaria. Hoc tamen non obstante discrimine, actiones indifferentes habent bonitatem intrinsecam, quatenus scilicet bonitas intrinseca opponitur *arbitrariæ*, quæ ex sola superioris arbitrio pendet, et ex ipsa actionis notione nullo modo potest demonstrari. Porro quamvis actiones indifferentes, quoad determinationes essentielles, nulla lege jubeantur vel prohibeantur, tamen, quoad determinationes accidentales et circumstantias legi subjiciuntur, ut ex dictis manifestum est.

Inst. 1. Si actiones quælibet etiam indifferentes intrinsecam bonitatem vel maliciam ex circumstantiis et determinationibus accidentalibus desumant, jam actiones etiam indifferentes ad finem intrinsecus et ex se bonum referre tenemur. Porro finem hunc intrinsecus bonum, qui est Deus ipse et divinorum attributorum manifestatio, sibi proponere non possunt, qui Deum existere negant vel ignorant. Unde sic argumentantur aliqui: si actio etiam indifferens ad Deum tanquam ad ultimum finem referri debeat, vitiosa ac proinde et peccata forent omnia infidelium opera; atqui id falsum esse docet sacra theologia: ergo nulla est solutio. Resp. dist. maj., si actio quælibet ad Deum referri debeat *actu et explicite*, C. maj., *virtualiter et implicite*, N. maj., et dist. min. N. cons.

In his institutionibus philosophicis sermo non

est de nostris actionibus ad Deum referendis ex motivo *charitatis*; res ad theologos pertinet. Negamus tantum, aliquas esse actiones ita indifferentes, ut ad Deum ne virtualiter quidem et implicite referri debeant, ex motivo scilicet alicujus virtutis et honestatis, *sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*: inquit Apost. ad Corinth. epist. 1. cap. 10. v. 31. Porro vir infidelis agere potest ex fine honesto ratione ordinis et convenientiæ. Ita potest inopem sublevare ex amore humanitatis, aliosque similes actus lege naturali præscriptos ex amore justitiæ elicere. In hoc autem casu vir infidelis actionem suam ad Deum aliquo modo referre dicendus est, virtualiter nempe et implicite. Nam *justitia, ordo, ratio, convenientia*; quid aliud sunt, nisi Deus, aut certe quidam divinitatis radius, quo Deus quodam modo mentibus nostris affulget? Igitur actiones illæ sunt bonæ in *ordine naturali*, ea scilicet bonitate, quæ digna est mercede aliqua *temporali*, ut docet S. Augustinus lib. 5. de civit. Dei cap. 12. At bonæ non sunt in *ordine supernaturali*, ea scilicet bonitate, quæ salutem æternam meretur. Ex his igitur patet, omnia infidelium opera non esse peccata in *ordine naturali*. Si tamen spectentur in *ordine supernaturali*, improprie vocari possunt peccata, quatenus scilicet carent ea rectitudine debita, qua referantur ad beatitudinem supernaturalem. Probe autem observandum est, recepta in scholis vocabula *actu et explicite, virtualiter et simplicite* in alio sensu á nobis adhiberi, quam

qui à theologis usurpari solet. Per *relationem virtuales* ad Deum eam intelligunt relationem, quæ procedat ex actuali relatione præcedente. Hæc scilicet virtualiter perdurare censetur, quamvis de Deo actu non cogitemus in ipso actionis exercitio. Ita si quis domo exiens paratam habeat pecuniam, quam ex amore Dei et proximi pauperibus distribuere intendit, is postea vi *primæ intentionis* propter Deum agere censebitur *virtualiter*, etiamsi in ipsa eleemosynæ distributione de Deo actu non cogitet. At si in distribuenda eleemosyna primam intentionem renovaverit, relatio hæc est *actualis*. Patet autem, in hac theologica distinctione contineri amorem Dei et supernaturalem actionis bonitatem: nos autem hic consideramus duntaxat bonitatem naturalem seu honestum actionis finem. Quod spectat ad bonitatem supernaturalem, gravissimam quæstionem hanc summo studio tractant theologî. Unum duntaxat obiter monere liceat, nos non teneri omnes omnino actiones sigillatim elicere ex motivo seu affectu charitatis; alioquin omnia opera infidelium, immo et fidelium in statu peccati manentium essent peccata, qui est error ab ecclesia damnatus. Porro *charitatis* nomine hic intelligitur virtus theologica, qua Deum super omnia, et cætera propter ipsum diligimus.

Object. 2. Dantur actiones quædam omnino *in-deliberatæ* quæ fiunt sine attentione ulla, sine deliberatione, et ex mera consuetudine. Ita deambulationi ludoque vacare solent plerique homines ex consuetudine tantum, nihil solliciti de

actionum illarum fine. Actio per se bona elici etiam potest absque ullo proposito fine. Ita si quis eleemosynam pauperibus distribuat aliis cogitationibus distractus, nulloque humanitatis fine excitatus, talis actio per se bona, in hoc casu mala non est, cum nullo perverso fine corrumpatur, neque etiam bona moraliter dici potest, cum sine ullo fine eliciatur; superest ergo ut sit indifferens. His positis sic argumentari licet; admitti debent actiones quædam indifferentes, si actiones indifferentes in specie, immo actiones etiam bonæ, sine ullo fine elicitæ, neque bonæ sint, neque malæ moraliter; atqui ita se habent actiones plurimæ; ergo dantur actiones indifferentes in individuo. Resp. dist. maj., si actiones illæ sine ullo fine eliciantur, ita ut nullo modo sint deliberatæ, actiones in hoc casu sunt indifferentes, C. maj., secus, N. maj., et dist. min. N. cons. Conclusionem nostram directe non petunt, quæ hic obijciuntur: agimus enim de actibus *deliberatis* atque *humanis*. Itaque aliæ sunt actiones *deliberatæ*, quæ fiunt ab homine humano modo operante, hoc est consulto et cum deliberatione voluntatis, quæ ideo dicuntur actiones *humanæ*. Aliæ autem actiones dicuntur *indeliberatæ*, quæ sine ulla prævia deliberatione et attentione fiunt, quæ ideo non dicuntur actiones *humanæ*, sed *hominis* tantum. Porro in præsentî conclusione sermo est duntaxat de actionibus *humanis* quas moraliter indifferentes *in individuo* unquam esse negamus. At si actiones sint omnino *indeliberatæ*, ita ut non sint *humanæ*, sed

hominis tantum; jam tales actiones nullam habent bonitatem neque malitiam moralem. At maxime cavendum est, ne latius accipiatur actionum indeliberatarum nomen. Actionem indeliberatam eam intelligimus, quæ tollit omnino voluntarium, ita ut actio illa non sit voluntaria neque actu, neque in causa præcedenti. Præterea de actionibus indeliberatis id tenendum est, quod de ignorantia vincibili antea demonstravimus, nempe *indeliberatio vincibilis*, quæ potuit et debuit vitari, est intrinsecus et moraliter mala. Quare incogitantia moraliter mala est, ac proinde et actio ipsa, quæ à nobis non cogitantibus exercetur, si incogitantiam atque indeliberationem hanc facultatum nostrarum usu impedire liquerit. Ita etiam intrinsecus et moraliter malæ sunt actiones ex prava consuetudine commissæ, quævis sine perfecta deliberatione. Illa enim indeliberatio voluntaria est in causa præcedenti non retractata. Prolixius foret alia exempla afferre. Satis sit observari, omnem actum esse humanum seu voluntarium, qui fit ab homine humano modo operante. At si vis homini inferatur, si metus gravis incutiatur, si homo operans ignorantia invincibili laboret, si actio ipsa omnem voluntatis consensum et deliberationem antecedit, ita ut à machina potius, quam à ratione proficisci videatur; jam actio non est voluntaria, ac proinde nec bona nec mala moraliter. Cæterum quantam attentionem in singulis actionibus adhibere teneamur, monet Christus Dominus: *Matth. cap. 12. v. 36. : omne verbum otiosum, quod locuti fue-*

runt homines, reddent rationem de eo in die judicii.

Object. 3. Dantur omissiones indifferentes, alioqui nullum foret discrimen inter *consilium* et *præceptum*; ergo datur etiam humana actio indifferens, omisio enim est *actio privativa*. Resp. dist. ant., datur omisio indifferens, quæ ab expressa voluntatis deliberatione non oritur, C. ant., quæ à voluntatis deliberatione expresse proficiscitur, N. ant. et cons. Multa non imperata omituntur, quorum omisio nec laudem meretur nec vituperium, cum sine ulla expressa voluntatis deliberatione omittantur. Ita *laicus*, qui necessariis negotiis vacat, minime recitat divinum officium, multaque non imperata omittit, de quibus ne cogitat quidem, nec cogitate tenetur, cum aliis rebus et quidem justis ac necessariis animum adungere debeat. At si omisio aliqua ab expressa voluntatis deliberatione oriatur, necesse est, eam esse vel bonam vel malam. Nam ordo postulat non tantum, ut recte agamus, sed etiam ut quæcumque deliberate omittimus, juste omitamus. Ita si *laicus* certa quadam occasione apud se ipsum sic statuatur: *nolo recitare divinum officium, cum ab eo sim immunis*: illius finis proximus est ea gaudere immunitate, qua à divini officii recitatione eximitur. At non potest illa libertate frui, ut interim nihil agat, sed ut officio suo satisfaciatur, vel certe ut honeste et ad vires reparandas quiescat, et deinde ad laborem alacrius redeat. Unusquisque enim temporis sui rationem reddere debet, ipsique otiosi nomines, qui tota die nihil agunt, hoc ipso, quod nihil agunt,

non sunt à culpa immunes, cum homo ad laborem sit natus, et quilibet *in sudore vultus sui*, hoc est, suis officiis vacando, *pane suo vesci* debeat. Itaque si quid non imperatum consulto omittamus, necesse semper est, ut boni finis gratia omittatur, non secus ac qui agit, etiam cum id agit, quod sibi imperatum non est, debet convenienti modo et propter bonum finem agere, alioquin actio est intrinsecus mala. Ita si quis laicus divinum recitet officium, oportet, ut se gerat modeste et attente, non jocando, non negligenter, non propter inanem gloriam et ut religiosus appareat, sed propter Deum. Aliter quippe oratio quæ est actio intrinsecus bona, moraliter mala evaderet.

ARTICULUS III.

De præmiis et pœnis.

I.

Præmium dicitur: *bonum cum actione connexum, tanquam motivum ad eam committendam vel omittendam.* Contraria ratione pœna dicitur: *malum, quod actioni ad committendam vel omittendam tanquam motivum à legislatore adjungitur.* Porro confundi non debet præmium cum *mercede.* Præmium nempe nullam in eo, qui bonum confert, obligationem importat, contra autem *merces.* Differentiam exemplo illustrabimus. Si pater filio in præmium diligentiae nummum aureum dederit, nummum illum filio conferre ne-

quaquam tenetur: hinc nunquam præmium dicitur. Aliter vero sese res habet, si pater nummum aureum solverit præceptori, qui filium in aliqua disciplina erudiret: pecunia illa solvitur ex contractu pro opera præstita, et merces vocatur. Igitur qui præmium dat, minime obligatur; et obligatur, qui mercedem solvit. Malum cum actione necessario connexum dicitur *pœna naturalis*; quod vero connectitur cum actione libera ex legislatoris voluntate, dicitur *pœna positiva*. Similiter bonum cum actione necessario connexum, vocatur *præmium naturale*; quod vero connectitur cum actione libera ex mera dantis voluntate, *præmium positivum* appellatur. Has autem definitiones explicabimus, additisque exemplis in bono lumine collocabimus. Præmium positivum ex *dantis* voluntate, pœna autem positiva ex *legislatoris* voluntate proficisci dicitur. Et quidem præmia ab aliis, quam à legislatore sæpius liberaliter conceduntur; at pœnæ in jure civili non possunt infligi, nisi ab eo, qui habet jus puniendi, nempe à legislatore. Porro in præcedentibus definitionibus *mali* nomine intelligi debet malum *physicum*, quo nempe ob malum *morale* aliquis castigatur. Accurate autem distingui debet *pœna naturalis* à *pœna positiva*. Hæc ultima ex mera legislatoris voluntate pendet; *pœna* autem *naturalis* per se inevitabilis est. Ita homo intemperanter vivens corporis vires labefactat et destruit; nec homo intemperans hoc malum evitare potest, quandiu intemperantiæ indulget. Simili ratione, mutatis mutandis, intelligitur discrimen inter *præmium natu-*

rale et *præmium positivum*. Inde etiam patet, quid sit discriminis inter obligationem *naturalem* et obligationem *positivam*. In obligatione naturali actio committenda repræsentatur tanquam *per se bona*; actio autem omittenda exhibetur tanquam *per se mala*. At in obligatione positiva actio committenda repræsentatur tanquam bona ex legislatoris voluntate, atque etiam ex arbitrio legislatoris tanquam mala repræsentatur actio omittenda. In eo igitur differt obligatio naturalis à positiva, quod illa *necessaria* sit, hæc vero *arbitraria*. Si legi positivæ adjiciatur pœna, hæc pœnæ comminatio dicitur *sanctio pœnalis*. Ita sanctio pœnalis est lex, quæ mortis pœnam in fures decernit. Sanctio etiam pœnalis est tremenda neque satis meditanda Christi Domini sententia, qua suppliciis æternis damnantur reprobis.

II. Inter pœnas divinas recenseri debent mala *physica*, quæ ob perpetratas actiones malas ex rerum omnium nexu naturaliter hominibus eveniunt, tum etiam mala, quæ ipsas hominum actiones consequuntur. Etenim Deus mundum universum gubernat, omniaque ad certos fines dirigit. Itaque mala *physica* suum habent usum atque finem à Deo intentum. Porro mala illa à Deo intendi non possunt, quatenus mala sunt: illa igitur intendit Deus, quatenus sunt bona, nempe quatenus sunt pœnæ, quibus homines improbi ob malum morale puniuntur, à malo ad bonum excitantur. Et re quidem ipsa sacra Scriptura tanquam peccatorum pœnas sæpe inculcat mala *physica*, quæ hominibus in hoc mundo accidunt.

Hæc mala, velut pœnas, legis transgressoribus significat Moyses, comminantur prophetæ; sed pœnæ illæ improprie dicuntur mala; sunt enim hominibus bona, utilia, divinæ justitiæ et bonitati consona. Cæterum diligenter observandum est, nos hic sermonem habere de præsentibus rerum hominumque statu, neque ad hunc locum pertinent quæstiones gravissimæ inter theologos agitari solitæ; non enim moralem theologiam, sed philosophicam explicandam aggredimur. Porro quæ diximus de malis physicis, contraria ratione intelligi debent de bonis physicis, quæ hominibus ob bonas actiones eveniunt, nempe præmia divina sunt. Itaque actiones malæ suas habent pœnas naturales, atque etiam, si non semper humanas, saltem quæ magis formidandæ sunt, divinas positivas. Similiter actiones bonæ sua habent præmia naturalia, itemque præmia positiva divina. At manifestum est, tanquam præmia haberi non posse bona physica, quæ homini malas actiones perpetranti persæpe eveniunt ex naturali rerum nexu. Etenim cum Deo malum placere nequeat, quidquid boni physici hominibus malas actiones perpetrantibus contingit, ob malas actiones contingere non potest, ac proinde earum præmium non est. Itaque bonitati divinæ acceptum ferendum est, si homo improbus in iis ponatur circumstantiis, sub quibus bonorum physicorum compos et particeps esse, iisque frui possit. Quare bona physica divinæ erga improbos homines misericordiæ testimonia reputanda sunt, quibus proinde homines ad meliorem frugem excitari et

reduci debent. Hæc autem doctrina est omnino consentanea sacræ Scripturæ, quæ passim commendat infinitam bonitatem, qua Deus immis-
sis in humanum genus malis physicis, nos ad pœ-
nitentiam invitat. Cæterum, quæ pertinent ad mala
physicâ, fusius explicavimus in metaphysicis insti-
tutionibus, ubi manicheæ hæresis restauratorem
Baylium valide confutavimus.

III. Ex voluntatis humanæ natura colligitur,
ad servandas leges hominem obligari pœnis atque
præmiis. Etenim voluntas humana sine motivis
sese non determinat; motivum *volitionis* est re-
præsentatio boni, motivum autem *nolitionis* est
repræsentatio mali: sed malum pœna est, bonum
autem præmium. Quare si legislator pœnam et
præmium cum lege aliqua connectat, his motivis
homo obligatur ad servandam legem. Accurate
autem observandum est, *obligationis* nomine nul-
lam à nobis intelligi necessitatem; sed duntaxat
motivum agendi vel non agendi. Porro his moti-
vis obtemperare vel resistere pro sua libertate
potest humana voluntas. Re quidem ipsa non re-
pugnat, ut aliquis nullo pœnæ metu, nulla præ-
mii spe excitatus legem servet, hac sola ductus
ratione, quod superior ita jubeat. Hic quidem
obligationi naturali satisfacit, cum voluntas su-
perioris naturaliter obliget inferiores (*ex dem.*).
Qui eo sunt animo ad obediendum paratissimo, obli-
gatione positiva nullum opus habent. At cum obli-
gationi naturali non satisfaciant omnes, positiva
obligatio naturali addenda est, ut lex à pluribus
servetur. Hæc autem in sequenti conclusione ar-

gumentis plurimis confirmabimus. Hactenus sermonem habuimus de præmiis et pœnis generatim consideratis, at de futuro alterius vitæ statu gravissima quæstio est, totius religionis basis et fundamentum. Quamvis de hac veritate, quæ timoris speique plenissima est, nullam dubitationem relinquat divina revelatio, quia tamen ex solis ethices principiis adversus incredulos impiissimosque homines demonstrari potest, ideo sit

CONCLUSIO.

POST CORPORIS MORTEM IN ALTERO VITÆ FUTURE STATU BONOS MANENT PRÆMIA, MALOS AUTEM POENÆ.

Prob. 1. ex animæ nostræ natura. Jam demonstratum est in metaphysica, animam nostram rationalem esse et liberam. Hæc justum ab injusto discernit, intimo conscientiæ testimonio morum principia novit, nosque ad certa officia natos esse cognoscit, supremum Dei in res omnes dominium profitetur, nostrasque omnes actiones ad divinam gloriam dirigendas esse ignorare non potest; si sua ratione utatur. ; Ecquis autem crediderit, animam tot eximiis facultatibus præditam, quæ ad rationem, ordinem et virtutem nata est, belluarum instar perire sine præmiis ullis aut pœnis pro recto vel perverso facultatum usu? Animam nostram suis facultatibus convenienter uti vult Deus: et quidem sincera voluntate ad rectum earundem facultatum usum leges homini-

bus præscribit. Omni autem caret verisimilitudine, Deum omnipotentem, infinita bonitate et sapientia præditum, suæ legis observationem constitutis pœnis et præmiis non urgere. Et quidem ipsi homines legislatores pœnarum motiva suis legibus adjungunt, nec tamen obstantibus suppliciiis humanis, persæpe violantur leges. Nemo autem sibi persuadebit, Deum supremum legislatorem, qui rectum ordinem vult, nosque ad hunc ordinem creavit, ea neglexisse præmiorum pœnarumque motiva et adjumenta, quibus ordo maxime promovetur. Et certe talis est corruptæ hujus naturæ status, ut homines plerique sese charissimos habeant, et fere unice diligant. Porro si nulla essent in altero vitæ futuræ statu speranda præmia, nullaque timenda supplicia, jam malesano et perniciosissimo sui ipsius amori quisque indulgeret: omnia posthaberet rebus suis, ad augendas fortunas, et ad comparandam, quæ sola speranda foret, hujus vitæ felicitatem: perversi homines nulla prætermitterent crimina, quoties pœnas legibus civilibus constitutas liceret efugere. Itaque non solum pura animæ nostræ natura, sed etiam præsens naturæ per peccatum depravatæ status, id omnino postulant, ut Deus O. M. bonis præmia, malis autem pœnas in altera vita constituerit. Cæterum studiosi juvenes hic data occasione legere debent, quæ de animæ immortalitate demonstravimus in metaphysica.

Prob. 2. ex divina justitia. Et primum quidem præsentem rerum statum attente contemplabimur.

Quamvis boni piique homines vera sinceraque fruantur felicitate, quæ est bonum conscientiæ testimonium, innumeris tamen exemplis comprobatum est, sanctissimos quoque homines malis physicis et calamitatibus aliquando premi atque afflicti; contra autem homines improbos bonis physicis atque fortunis cumulari et beari. Nulli fere sunt illibatæ etiam vitæ homines, qui improborum invidiam, calumniam, vexationem experti non fuerint. Re quidem vera honestissimi homines plurimi auctoritate, opibus, aliisque hujus vitæ fortunis beati existunt. Sed humanæ vitæ historia demonstrat, perversissimos quoque homines omnibus hujus vitæ bonis floruisse. *Virtus sæpe laudatur et alget*, immo non desunt scelestissimi homines, apud quos non virtus, sed vitium in pretio habetur.

Hæc quidem mala genuit hominum improbitas. At calamitates publicæ, quibus humanum genus aliquando castigat divina justitia et bonitas, malos bonosque communi ictu feriunt; immo sæpe contingit, ut calamitatibus illis minus obnoxii sint homines criminibus immersi. Ita famæ, pestis, atrox bellum in homines innocentes aliquando sæviunt, et reis parcunt. Adoranda quidem est divina providentia, quæ res omnes ad perfectissimos fines dirigit: sed in animum sibi inducere quis poterit, Deum infinita justitia præditum bona et mala, fortunas atque calamitates tanta hominum bonorum injuria in genus humanum effundere, legis divinæ prævaricatores beneficiis cumulare, contra vero ejusdem legis fideles

observatores miseris affligere? Internum quidem puræ conscientiæ solatium maximæ felicitatis loco esse debet. At quisquis propriam conscientiam interrogaverit, is procul dubio fatebitur, se non ita affectum sentire animum, ut bona omnia, existimationem, quietem, vitamque ipsam profunderè paratus sit sine ulla præmii spe, sine ullo tormentorum metu. Nemo certe sibi persuadebit, *Dei amicos* tot tantisque miseris in hac vita aliquando cruciari, nisi Deus in altera beatiori vita iis præmia rependat, contra autem perversis hominibus *Deique inimicis* supplicia. Sine altero vitæ futuræ statu Deus foret iniquus bonorum malorumque dispensator. In Deo autem vel minimam injustitiam cogitare horret animus. Et re quidem ipsa gentiles philosophi qui futurum alterius vitæ statum negarunt, divinam quoque providentiam omnemque religionem negare non dubitarunt.

..... *Omnia rebar*

Consilio firmata Dei, qui lege moveri

Sidera, qui fruges diverso tempore nasci.

Sed cum res hominum tanta caligine volvi

Aspicerem, lætosque diu florere nocentes,

Vexarique pios, rursus labefacta cadebat

Religio ut canit poeta Claud.

Prob. 3. ex ipsa societatis civilis natura. Hoc probationis genus, de quo frequentem antea mentionem injecimus, hic proprio loco fusius explicandum est. Ea est societatis civilis forma atque constitutio, ut legum vi crimina publica refrænari quidem possint; at legibus nequaquam repri-

muntur privata occultaque scelera, quæ tamen societati civili longe graviora afferunt damna. Et quidem si manifestum inimicum quis habuerit, eum facilius reppellet; at si occultus hostis clanculum et veluti per cuniculos alteri insidiatus fuerit, jam dolus evitari vix poterit. Nemo nescit, quot et quanta ex hominum improborum fraude, malis artibus, atque ex omni occultorum criminum genere in societatem civilem detrimenta redundaverint. Præterea nec vitia omnia legum civilium fræno comprimuntur, nec virtutes omnes severe præscribuntur. Etenim libidini, cupiditati, ambitioni, superbix aliisque internis id genus vitiis plurimis nullas pœnas, nulla fræna ponunt leges. Amor proximi, liberalitas in pauperes, erga afflictos atque oppressos benignitas, accepti beneficii memor gratusque animus aliæque virtutes multæ nulla lege civili stricte præcipiuntur. Porro si tot tantisque criminibus nulla parata sint supplicia neque in hac vita neque in futuro alterius vitæ statu, in humanam societatem pleno agmine irruerent scelera omnia, atque hinc totius societatis perniciēs atque exitium. Simili modo si beneficos liberalesque homines, acceptorum beneficiorum memores aliisque virtutibus præditos nulla maneat præmii spēs, de omnibus societatis humanæ officiis actum omnino esset, nulla foret mutua hominum amicitia, nulla liberalitas, nulla beneficiorum memoria, misseriis oppressi languerent inopes et perirent. De his singulis virtutibus idem dici posset, quod de *grato animo* præclare scribit Seneca *de benef. lib. 4. Ut scias pen*

se expectendam esse grati animi affectionem, perse fugienda res est ingratum esse, quoniam nihil æque concordiam humani generis dissociat ac distrahit, quam hoc vitium. Hæc de criminibus occultis, quæ civilibus pœnis subjacere non possunt, atque etiam de virtutibus plurimis, quæ stricta legum civilium vi non jubentur, satis dicta sint. Ex quibus demonstratum omnino est, civilem societatem, quæ mutuis hominum officiis coalescere et coagmentari debet, sine præmiorum spe et pœnarum metu vigere non posse.

Quod spectat ad crimina manifesta et in tribunalium luce posita, hæc quidem civilibus legibus castigantur; validissimum justitiæ propugnaculum sunt pœnæ legibus constitutæ, quantum hominibus licet. Verum ad servandam societatis civilis salutem hæc satis non sunt: pœnas divinas aliumque vitæ futuræ statum adjungi necesse est. Et quidem scelera committuntur plurima, quæ civilium legum pœnas effugiant: furta, homicidia aliaque gravissima scelera fuga aliisque artibus inulta persæpe remanent, et suppliciiis civilibus sese subducunt. Leges humanæ ad justitiæ normam et severitatem non semper sunt compositæ: æquissimæ etiam leges singulos casus continere non possunt. Leges exequi datum aliquando est hominibus animi debilioris, vel parum perspicacis, aut etiam facile expugnandi et corrupendi. Integerrimi etiam iudices legum custodiæ non ita possunt invigilare, ut illorum diligentiam non lateant crimina plurima. Tandem in potentiores viros leges humanæ semper sævire non pos-

sunt. Porro exigit societatis civilis salus atque firmitas, ut nullum sit hujus societatis caput, nullum membrum, quod pœnis temperari et coerceri non possit: illæ autem pœnæ divinæ sunt. Talis enim est aliquando rerum constitutio, ut præpotentes homines infirmam multasque auctoritatis plebem facile et impune possint invadere atque opprimere. Ipsi etiam legislatores atque principes aliis hominibus superiores à supremo rerum omnium domino castigari debent, suarumque legum et actionum rationem reddere; alioqui leges iniquissimas citra ullum pœnæ metum statuere liceret, atque hinc societatis perturbatio nasceretur et ruina. Huic argumento adjugetur vis maxima, si attendamus, homines non solum metu pœnæ à vitiis deterreri, sed etiam præmii spe ad virtutem incitari. *Neque solum, ut Solonis dictum usurpem, qui et sapientissimus fuit ex septem, et legum scriptor solum ex septem. Is rempublicam duobus contineri dixit, præmio et pœna: Cic. ad Brutum, epist. 15.* Et certe æquitatis ratio postulat, ut sua sint virtuti præmia, non secus ac vitio supplicia. Porro nullam virtuti mercedem constituunt leges civiles: quidquid præmii habet virtus, id totum ipsi principis virtuti aut benefici superioris liberalitati tribuitur. Non solum virtuti nullum beneficium decernunt leges, sed ne decernere quidem possunt. Etenim de vera genuinaque virtute vix unquam certum iudicium ferre licet. Quæ apparet hominibus virtus, persæpe virtutis larva est atque ostentatio; neque enim actio omnis, quæ honestatis speciem præ se fert, reipsa

honestæ est. Multæ hominum actiones specie tenus honestæ ambitionis, superbix, gloriolæ labe inficiuntur atque corrumpuntur. Porro latentem in humanis actionibus fallaciam solus detegere potest, qui *scrutatur corda* omnesque humanæ conscientix latebras, nempe Deus omniscius, cui perspecta ut præsentia sunt omnia. Quamvis ergo in societate civili sua esse debeant virtuti præmia atque incitamenta, quia tamen non raro fit, ut falsa atque ementita virtus haud debitam mercedem injuste usurpet, hinc manifestum est virtutis criterium ad alium pertinere iudicem, qui falli nescit, qui nostras actiones singulas ad justitiæ trutinam expendit, easque proinde si bonæ sint, infinita sua bonitate mercede donabit, sin autem malæ, pœnis damnabit.

Prob. 4. ex omnium gentium consensu. Antiquis philosophis atque legislatoribus ita persuasum fuit, sine futuro alterius vitæ statu bene moratam extare non posse societatem, ut futuri status dogma legum omnium fronti præfixerint, et velut reipublicæ basim atque fundamentum constituerint. Poetæ græci vetustiores Musæus, Orphæus, Homerus, Hesiodus, qui theologiam pervulgatis sua ætate opinionibus accommodatam reliquerunt, præmiorum pœnarumque dogma primo loco possuere. Insigne est hac de re Plutarchi testimonium in *tractatu adversus Coloten epicureum*: *terram omnem undequaque contempleris, urbes nullis propugnaculis munitas atque defensas invenies, sine litteris atque doctrina, sine magistratu, sine privatis habitationibus, sine ar-*

tibus, sine monetarum usu; at nullam invenies civitatem, quæ Dei religionisque cognitione omnino destituatur, sine oraculis, sine jurejurando, sine sacrificiis, sine deprecationibus, quibus bona sibi concilient homines, mala autem avertant. Idem scriptor magna doctrinæ varietate illustris in consolatione ad Apollonium affirmat: ita antiquam esse de futuris in altera vita præmiis et pœnis hominum opinionem, ut ejus originem atque auctorem invenire minime potuerit. Illud idem dogma longe antea affirmaverant Cicero et Seneca. Ut Deos esse natura opinamur, qualesque sint ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu notionum omnium: ait Cicero *tuscul. disput. lib. 1. capit. 16.* et Seneca *epist. 117.* hæc habet verba: cum de animarum eternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium. Prolixius foret alia referre veterum scriptorum testimonia. Satius erit eas expendere, quibus innitebantur rationes, quæ quidem recentiores nostrorum temporum incredulos in tantâ sanctæ fidei religionisque luce pudore suffundere debent. Timæus locrensis Pythagoræ discipulus philosophiæ moralis præcepta explicans, pœnarum terrorem perversis hominibus tandem incutit his verbis: *his incutiendus est pœnarum metus, quas civiles leges infligunt, atque eas quas ex alto cælo imisque inferis fulminat religionis terror. Hæ ultimæ pœnæ sunt perversorum hominum umbris destinatæ, horum tormentorum fides, quam perpetuæ traditionis auctoritas pro-*

pagavit, mentem ab omni vitio purgare potest. Luculentissimum hujus dogmatis testimonium præbet Polybius, qui, demandata sibi legum conscribendarum cura, Græciam in potestatem romanorum redactam ita alloquitur: *insulse omnino agunt, qui pœnarum timorem ex hominum animis evellere conantur, qui timoris frænum aspernantur, et velut inane terriculum traducunt. Quid inde consequitur? In Græcia, ut de sola natione loquar, nihil ad fidelitatem cogere et excitare potest eos, qui publicam tractant pecuniam. Apud romanos è contrario sola religio fidem in negotiis pecuniisque tractandis conservat, in legationibus administrandis diligentiam excitat. In aliis gentibus rari sunt homines, qui in publicis negotiis constituti æs publicum non corradant; at apud romanos nihil rarius, quam vel unum hujus criminis reum invenire. Summa quidem attentione perpendi debent hæc præclarissima ad græcos populares suos Polybii documenta. Ruentem Græciæ auctoritatem collabentemque potentiam ex pœnarum divinarum contemptu repetit; contra autem romani splendoris originem ex religionis amore deorumque timore derivat. Strenue invehitur Polybius in corruptos græcorum mœurs, quorum depravatione enervata Græcia magis, quam romanorum armis expugnata fuerat et devicta. Has virtutis scintillas accendere potuit falsa religio: hæc in profanis philosophis fuisse virtutum semina, ex quibus sane colligere licet, omnium animis veluti insitum esse dogma de futuris in altera vita pœnis atque præmiis. Et*

re quidem ipsa dogma illud, quod tempore suo apud omnes populos viguisse, testatur Cicero, etiam nunc apud barbaras incultasque gentes servari, viatorum auctoritate notum est. Mexicanos, peruvianos, canadensesque incolas non sine aliqua religione et alterius vitæ spe atque timore repertos fuisse, referunt integerrimæ fidei scriptores. Sed hæc satis dicta sint de populorum hac in re consensu. Quæ enim ex ratiocinatione philosophica desumuntur argumenta, vim habent veterum philosophorum opinione et religione longe majorem. Quare tandem concludimus: dogma illud non solum divina revelatione certissimum est, sed etiam adversus incredulos homines ex solis philosophiæ moralis principiis potest demonstrari, quod ex animæ rationalis natura, ex divina justitia, ex natura societatis civilis, ex summo veterum philosophorum consensu ostenditur; atqui ex his omnibus constat, in futuræ vitæ statu bonos manere præmia, malos autem pœnas; ergo vera est conclusio. Porro observandum est diligenter, in hac quæstione sermonem non esse de præmiorum et pœnarum æternitate, quam docet divina revelatio. Data tamen objectionum occasione de hac altera hujus dogmatis parte exponemus nonnulla, quantum philosophis facere licet.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. Incomprehensibilia Dei judicia ejusque vias investigabiles finita nostra atque im-

perfectissima ratio non potest intelligere. Nobis autem, qui de natura divina illiusque divinis perfectionibus nihil fere novimus, maximæ temeritatis est Dei consilia scrutari, finesque in condendo hoc universo ab infinito creatore constitutos investigare; ergo absque ullo fundamento statuitur conclusio. Resp. dist. ant., incomprehensibilia sunt judicia Dei, hoc est, rationis nostræ limites excedunt, C. ant., hoc est, rationi sunt contraria, N. ant. et cons. Re quidem vera divina attributa et judicia intellectum humanum longe superant. Verum, ut tollatur hujus objectionis ambiguitas, ex metaphysica repetendum est, quid per *incomprehensibilitatem* intelligi debeat. *Incomprehensibile* dicitur aliquid, si modum, quo est vel esse potest nobis repræsentare non valeamus. Itaque aliud est cognoscere rem aliquam existere vel esse possibilem, aliud est percipere modum quo res ipsa existit vel potest existere. Ita si quis mechanicæ artis imperitus videat horologium, cognoscit, horologium existere, ideoque esse possibile. At non percipit horologii artificium, quod proinde ei incomprehensibile est donec mechanicæ artis peritus fiat. Ad faciliorem intelligentiam hoc utimur exemplo, licet sit longe imperfectissimum. Deus enim, utpote infinitus, est incomprehensibilis etiam iis qui fruuntur *visione Dei intuitiva*. At quamvis Deus comprehendi non possit, illum tamen existere, infinite perfectum esse, infinita esse illius attributa, solo rationis lumine cognoscimus. Porro rectæ rationi repugnat in Deo infinite perfecto vel levissimam imperfectionis labem

suspiciari. Itaque sola ratione novimus, Deum contra justitiæ et bonitatis leges peccare non posse. Porro in divina justitia illiusque infinita bonitate fundatur potissimum hujus conclusionis probatio. Igitur quamvis divina attributa non comprehendamus, solo tamen rationis usu cognoscimus, Deum nihil facere posse, quod sit divinis attributis contrarium. Nos vero probavimus, divinis attributis repugnare impiissimum quorundam hominum systema, qui post corporis mortem nihil sperandum, nihil timendum esse, scelesto ore et reluctantè conscientia affirmant. Itaque verum quidem est incomprehensibilia esse divina attributa et judicia in eo, quem explicavimus sensu. Atque optandum maxime foret, ut ii, contra quos disputavimus, perditissimi homines sua non superbirent ratione, eaque non abuterentur ad scrutanda fidei mysteria; sed talis est impietatis natura, ut rationis usum, ubi valere potest, respuat; velit autem, atque omnino exigat, ubi mysteriorum sublimitas rationis nostræ imbecillitatem infinite superat.

Object. 2. Deus nihil debet creaturis: rectæ rationi repugnat, artificem aliquem manuum suarum operibus aliquid debere: multo magis rationi contrarium est, Deum infinitum imperfectissimæ creaturæ debitorem esse; contra quicquid habet creatura, id totum Deo referre debet: *O homo!* ; *Tu quis es, qui respondeas Deo?* ; *Numquid dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic?* ; *quæ non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Ait Apostolus

ad Rom. cap. 9. v. 20. et 21. Unde sic argumentari licet: ex divina justitia ostendi non potest alius vitæ futuræ status, si Deus ratione justitiæ nihil debeat creaturis; atqui Deus ratione justitiæ nihil debet creaturis; ergo falsa est conclusio. Resp. dist. maj. si Deus nihil debeat creaturis, neque sibi ipsi seu infinitis suis perfectionibus, C. maj., si Deus suis infinitis perfectionibus aliquid debeat, hoc est, si nihil facere possit, quod sit divinis perfectionibus contrarium, N. maj., et dist. min. N. cons. Hanc objectionem, quæ cum sacra theologia conjuncta est, quantum patitur ratio philosophica, explicabimus atque solvemus. Re quidem vera quidquid sumus, id totum Deo acceptum referre debemus. Ex nihilo nos eduxit Deus: anima rationali et libera nos donavit: quidquid liberi arbitrii abusu peccamus id nostrum est. Deus enim infinite perfectus peccatum nec velle nec agere potest. *Quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus... homines, qui et essemus, et viveremus, et sentiremus, et intelligeremus; ut scribit S. Augustinus epist. 177.* Hæc quidem gratiæ sunt *in ordine naturali*, et ad vitam nostram mortalem referuntur. At quidquid boni facimus *in ordine supernaturali*, seu in ordine ad vitam æternam, id non solis naturæ et liberi arbitrii viribus facimus, sed speciali gratiæ auxilio adjuti. Deus quidem nihil debet creaturæ, libera voluntate nos creavit, suaque infinita bonitate præstantissimis donis nos ornavit: gratiæ nobis collatæ sunt omnino *gratuitæ*. Verum Deus suis perfectionibus

in finitibus obligatur, hoc est, nihil facere potest, quod infinitæ perfectioni contrarium sit, quod divinæ justitiæ repugnet; ; numquid iniquitas apud Deum? Itaque quidquid sit de gratuita prædestinatione ad gloriam ante vel post prævisa merita, quæ est quæstio gravissima inter theologos agitata, divinæ justitiæ consentaneum est, ut reddat unicuique secundum opera ejus. Præmium in altera vita merito appellatur merces bravium, corona justitiæ saltem in ordine executionis, ut loquuntur theologo. Nempe Deus decrevit efficaciter quibusdam gratuito conferre salutem æternam: confert quoque gratuito auxilia, quæ ad illam comparandam sunt necessaria: tandem postulat divina justitia et bonitas, ut vitam æternam assequantur, qui eam per virtutis exercitium meruerint. Hæc quidem breviter attigimus, non ut theologos ageremus, aut incomprehensibile scrutaremur divinæ prædestinationis arcanum; sed tantum demonstrare voluimus, mysterium illud, quod rationem humanam longe transcendit, rationi tamen contrarium non esse.

Object. 3. Præmiorum pœnarumque status in altera vita vel æternus foret, vel ad definitum tempus duntaxat; utrumque autem repugnat. Et primum quidem à divina bonitate et clementia abhorret fugientis breviorisque temporis peccato decerni pœnas æternas. Et re quidem ipsa, ut aiebat Origenes, pœnæ sunt veluti remedia ad tempus præscripta, quibus ægroti salutem recuperent, non autem in æternum pereant, æternisque crucientur doloribus. Itaque repugnat,

æternum esse pœnarum statum. Verum si ad certum tempus constituentur pœnæ, jam habere non possunt eam vim et efficaciam, qua positivam obligationem inducant, hominesque in suo officio coerceant. His positis sic argumentantur increduli quidam viri: vel pœnæ sunt æternæ, vel certo tempore limitatæ; atqui utrumque repugnat. Primum divinæ misericordiæ contrarium est; alterum autem foret inutile. Cum enim pœnæ ad definitum tempus infligerentur, miseris spes esset, pœnis illis finem aliquando futurum esse; et præterea hunc pœnarum statum existimarent perversi homines, satis compensari ea voluptate qua alluciantur, qui suis cupiditatibus indulgent; ergo nullo fundamento nititur conclusio. Resp. N. min. Dogma de pœnarum præmiorumque æternitate certissima fide asserimus; illudque divinæ bonitati contrarium non esse ostendemus. Ex divina bonitate argumentum sumpsit Origenes ad negandam pœnarum æternitatem; quam quidem objectionem his nostris temporibus maxime jactant increduli homines, his rationibus refellendi. Peccatum *ratione objecti*, u dicunt theologi, seu ratione Dei offensi est infinitum, malitiam nempe habet infinitam; quam proinde non repugnat pœnis æternis castigari. Porro hic sermo est duntaxat de peccato *gravi et lethali*. De peccatorum distinctione et malitia deinde disseremus. Æternitatis pœnarum hanc aliam rationem reddunt aliqui: Deus nempe æternæ felicitatis vel infelicitatis electionem hominibus relinquit: *perditio tua ex te*; nulla ergo est in Deo injustitia, cum præmia pœnis

æquaverit, et alterutrum eligendi potestatem hominibus fecerit. Non solum bonitati divinæ contraria non est pœnarum æternitas, sed contra maxime consentanea. Et quidem *sanctionis pœnalis* unicus scopus non est, ut crimina puniantur, sed etiam ut homines à criminibus arceantur. Itaque in constituendis criminum pœnis non sola justitia considerari debet, sed etiam legislatoris sapientia et bonitas. Quo gravior est pœna, eo majori efficacia ad virtutem excitantur homines, eo major est legislatoris bonitas: *etiam in inferno misericors Deus*: ut verbis Tertulliani utar. Et quidem in societate civili injustum minime reputatur, si aliquis in pœnam gravioris criminis, quod brevissimo etiam tempore admisit, bonorum omnium, libertatis atque etiam vitæ jactura plectatur. Hæc quoad primam objectionis partem satis sint, ex quibus manifeste evincitur, pœnarum æternitatem divina revelatione, et catholica fide credendam, rectæ rationi minime repugnare, imo divinæ sapientiæ et bonitati esse omnino consonam.

Quod spectat ad alteram objectionis partem, quam quidem falso proponi divinæ revelationis auctoritate certo novimus, *argumento ad homines* adversarios refellemus. Si enim ad homines in suis officiis coercendos inutilis, vel saltem non satis efficax sit definito tempore constitutus pœnarum status; ergo postulat divina bonitas illiusque infinita sapientia statum hunc esse æternum. Pœnarum æternitatem divinæ bonitati contrariam non esse, jam demonstravimus. At si id à nobis

demonstratum negent adversarii, saltem concedant necesse est, neque à se ipsis demonstratum pœnas æternas divinæ bonitati repugnare, ac proinde de hac veritate dubitationem aliquam sibi superesse, fateri debent. Porro vel minima probabilitas in re tanti momenti, in qua de æternitate agitur, et salus æterna periclitatur, ipsos quoque scelestissimos incredulosque homines ad virtutem excitare et à vitiis avertere deberet. Etenim suavissimas, quas tam avide consecantur, voluptatum illecebras attenda mente conferant cum levissima etiam pœnarum æternarum probabilitate. Præsentes humanæ vitæ delicias æternæ vitæ probabilitati longe postponet, quisquis cupiditate abreptum et excæcatum non habuerit animum. Et certe eo majorem mali alicujus timorem debemus concipere, quo major est vis mali, quo diuturnior, et quo major illius certitudo. Porro etiamsi minimam æternarum pœnarum probabilitatem adversariis concederemus, quod quidem cogitare absit, infinite tamen gravis esse deberet pœnarum metus, cum malum timendum sit infinitum. Contra autem humanæ vitæ voluptates non solum finitæ sunt, sed etiam doloribus pœnisque perfusæ atque corruptæ. Infinites ergo timenda sunt æterna supplicia: nihil autem expetendæ voluptatum illecebræ, quæ tantum malum nobis creare possunt. Sed hæc omnia dicta sunt tantum in adversariorum hypothesis, quam impiam et fidei contrariam esse, certo tenere debemus.

Antequam huic quæstioni finem imponamus, observandum est, ab antiquis philosophis non so-

lum admissum fuisse alterius vitæ statum, ut jam ostendimus, sed eum quoque summo eorundem philosophorum consensu æternum fuisse reputatum; idque incredulis etiam viris ita persuasum fuit, ut ex iis aliqui objecerint, scriptores sacros dogina de pœnarum æternitate ex græcorum poetarum fabulis descripsisse. Id vero objiciunt sine ullo fundamento, non sine crassa veterum temporum ignorantia. Moyses, qui *Deuter. cap. 32. v. 22.* pœnarum æternitatem israelitis comminatur, Homeri ætatem multis sæculis antecessit. *Job cap. 24.* supplicia æterna reprobis expresse declarat. Porro sive Job Moysi cœtaneus fuerit, sive ut nonnullis criticis placuit, liber, qui nomine Job circumfertur, Salomonem auctorem habeat, vixisset auctor circa tempus trojanæ obsidionis, quam Homerus quadringentos post annos versibus tradidit. *Isaias cap. 66. v. 24.* æterna reproborum tormenta tremendis verbis exprimit. Vixit quidem Isaias Homeri atque Hesiodi temporibus circiter; at qui fieri potuit, ut Isaias æternitatis dogina hauserit ex illis poetis, quorum opera longe post eorundem poetarum mortem Pisistrati cura et labore collecta fuere, et in ordinem redacta? Hæc autem vana quorundam incredulorum effugia cum prævidissent alii haud melioris doctrinæ viri, ullam apud scriptores sacros de pœnarum æternitate expressam mentionem haberi negarunt, atque æternitatis nomine longum et indefinitum tempus in Scriptura sacra designari asserunt. Varia laudant hujus significationis exempla. Ita in *epist. Jud. v. 7.* de urbium Sodomæ

et Gomorrhæ incendio legitur: *ignis æterni pœnam sustinentes*; hoc est, ignis non extinguendi, donec urbes illæ flammis fuerint absumptæ, et in cineres redactæ. Ita etiam in sacra Scriptura habetur: *terra autem in æternum stat*. Verum impiissimi, contra quos disputamus, sacra Scripturæ interpretes futuræ vitæ statum admittunt, eumque æternum, quoad præmia. Hi autem parum sibi constant; cum Christus Dominus præmiorum pœnarumque æternitatem iisdem verbis exprimat *Matth. cap. 25. v. ult. : ibunt hi in supplicium æternum; iusti autem in vitam æternam*. Tandem si æternitatis nomen diversæ significationi aliquando obnoxium sit, ambiguitatem dirimunt sexcenta alia sacra Scripturæ testimonia, quæ pœnarum æternitatem manifestis verbis significant. Satis sit jam laudatum Isaiaë testimonium: *videbunt cadavera virorum, qui prævaricati sunt in me: vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur*. Superest, ut divinam imploremus gratiam, quæ faciat nos amorem Dei et timorem habere perpetuum, et ibi nostra fixa esse corda, ubi vera sunt gaudia.

CAPUT III.

De hominis beatitudine et summo bono.

De hoc argumento in philosophia morali multum disputatum est. Varias philosophorum opiniones, data occasione, recensebimus. Non vero hominis beatitudinem à summo bono non distinguimus. At

summum bonum considerari potest, vel quatenus est in nobis, quod nempe homo possidet, vel quatenus extra nos positum est. Prima boni species ea est, quæ nos statumque nostrum perficit, quæ proinde boni species in virtutis exercitio posita est. Hanc beatitudinem *formalem* appellant philosophi. *Objectivam* autem dicunt beatitudinem, bonum illud extra nos positum, quod nos beatos potest efficere. Porro solum Deum esse hominis beatitudinem *objectivam*, manifestum est. Has tamen duas beatitudinis species duplici conclusione demonstrabimus, et ambiguitates plurimas, quibus obscurari solent quæstiones illæ, accurate explicabimus. Quamvis autem de virtute multa jam in his institutionibus dispersa sint, tamen recta docendi ratio postulat, ut nonnulla ex præcedentibus repetamus, atque etiam aliqua ad majorem perspicuitatem adjungamus. Quoniam vero conscientia stimuli interna que accusatio hominis beatitudinem corrumpunt, eumque infelicem reddunt; rerum ordo exigit, ut de conscientia deinde disseramus. Quare sit

ARTICULUS I.

De formali et objectiva hominis beatitudine.

I.

Virtus est habitus actiones suas legi conformiter dirigendi. Duplex autem est habitus, ac proinde et duplex virtus. Habitus conformandi actiones legi ob intrinsecam earundem actionum bo-

nitatem, dicitur virtus *philosophica*. At habitu conformandi actiones legi ac voluntati divinæ vimotivorum, quæ à veritatibus divinitus revelatis, et maxime à divino nostræ redemptionis opere desumuntur, virtus *christiana* appellatur. In his autem definitionibus nonnulla sunt explicanda. Et primum quidem virtus philosophica non est vera virtus. Qui enim vera virtute præditus est, actiones bonas committere, malas autem omittere debet, ut satisfaciat voluntati divinæ. Quia vero divinæ revelationis necessitatem demonstravimus in metaphysica, divina voluntas est, ut bene vivamus ex principiis et motivis divinæ revelationis. Qui autem non obedit Deo, vera virtute præditus non est; ergo virtus philosophica vera virtus non est. Itaque si verum sit, quod legitur de nonnullis gentibus, quæ legem naturalem sine ulla divinæ revelationis cognitione observarunt, illæ quidem gentes virtutem philosophicam habuere, sed vera genuinaque virtute caruerunt. Præterea in præcedentibus definitionibus virtus dicitur *habitus*, nempe, ad virtutem satis non est, actionem aliquam legi conformem fieri, sed oportet, ut ex *habitu* fiat. Ex virtutis definitione intelligitur etiam definitio vitii, nempe *vitium* est: *habitus actiones legi contrarias committendi, vel omittendi actiones legi consentaneas*. Quare si quis actionem legi contrariam patnaverit, non tamen vitiiis deditus existimari debet. Atque hinc patet vitii et peccati differentia; peccatum enim est actio legi contraria.

II. Quoniam divina voluntas est, ut ad no-

stram statusque nostri perfectionem, et ad divinæ gloriæ manifestationem tendamus; qui virtute præditus est, eas committit actiones, quæ tendunt ad sui aliorumque perfectionem, et ad divinæ gloriæ manifestationem. Itaque virtus etiam definiri potest: *habitus seu perpetua ac constans voluntas sui aliorumque perfectionem et divinæ gloriæ manifestationem promovendi.* Inde autem nascuntur diversæ virtutum species, nimirum ex diversis modis, quibus nostra aliorumque perfectio promovetur, et divina gloriæ manifestatur. Porro cum virtute præditus actiones bonas committere debeat, quatenus sunt divinæ voluntati conformes; manifestum est, eum virtute præditum non esse, qui actiones bonas committit metu pœnæ duntaxat. Etenim qui pœnarum metu adducitur ad actionem aliquam committendam vel omittendam, eandem actionem sibi non repræsentat tanquam bonum vel malum, nisi quatenus eam habet tanquam fugiendæ pœnæ rationem, ideoque non actionem malam, sed pœnam aversatur. Unde in eo manet voluntas actionem committendi, vel omittendi dummodo pœnam evitare posset. Abest igitur constans illa et perpetua voluntas faciendi, quod divinæ voluntati conforme est. Porro sine illa constanti voluntate virtus esse non potest. Et re quidem ipsa qui ad bonam actionem solo pœnarum metu moventur, actionem malam committere parati sunt, si absit pœnæ periculum. Simili ratione patet, virtute præditum non esse, qui propositi præmii spe actionem bonam committit, malam autem

omittit. Itaque actio recta non est, quæ metu pœnarum extorquetur, vel spe præmii tantum elicitur. Etenim ad rectitudinem actionis requiritur notio ipsius actionis, iudicium verum de actionis bonitate et malitia, ac tandem determinatio voluntatis per ipsam actionis bonitatem et malitiam; nempe in primo casu actio committitur, in altero omittitur. At si actio extorquetur tantummodo pœnarum metu vel spe præmiorum, jam voluntas per bonitatem et malitiam actionis non determinatur; patet ergo actionem rectam non esse. Doctrinam hanc exemplo illustrare, fusiusque explicare necessarium omnino est. Ponamus aliquem, cui furti committendi animus est, à furto abstinere, eo quod sibi à pœna metuat: furtum aliunde commissurus, si pœnam effugere posset. Nemo non videt, hunc hominem intrinsecam furti malitiam non abhorrere; immo potius furtum, ob utilitatem, quam inde sibi pollicetur, tanquam bonum iudicare atque appetere. Cum ergo animus furandi non tollatur, sed tantum actio externa impediatur, nemo sane dixerit, ex virtute furtum omitti: quod enim pœnarum metui debetur, virtuti tribuendum non est. Idem ferendum est iudicium de actionibus, quæ præmiorum spe unice eliciuntur. Quæ cum ita sint, valde interest, ut accurate perpendamus, quænam ad actionem requirantur conditiones ut ex virtute procedere dicatur.

III. Quæ de vera virtute jam explicavimus, apprime consentanea sunt doctrinæ S. Augustini. Ita habet S. Doct. *epist.* 145.; *inaniter autem pu-*

tat victorem se esse peccati, qui pœnæ timore non peccat: quia etsi non impletur foris negotium malæ cupiditatis, ipsu tamen mala cupiditas intus hostis est. ; Et quis coram Deo innocens invenitur, qui vult fieri, quod vetatur, si subtrahas, quod timetur? Ne autem alicui hæc paulo duriora videantur, probe observandum est, timorem Dei cum ipso pœnarum civilium metu confundi non oportere. Triplex est timor Dei, nempe *servilis*, quo quis timet puniri à Deo; *filialis*, quo timetur offensa Dei; et *initialis*, quo timetur simul et pœna et culpa. Certum est, optimum esse timorem filialem atque etiam initialem: at in timore servili duo sunt distinguenda, alterum quod est ipsi *intrinsecum* et *essentiale*, nempe fuga pœnæ, alterum quod est ipsi *extrinsecum* et *accidentale*, nimirum ipsa *servilitas* seu repugnantia, qua peccator gehennæ metu abstinere ab iis quæ male concupiscit. Primum bonum est, alterum autem malum, cum non excludat peccandi voluntatem. Apage ergo *pseudomysticos*, qui docent, in statu perfectionis nullum gehennæ timorem admittendum esse, quod repugnat expresso Christi Domini præcepto, ipsis apostolis quantumcumque perfectis imposito, *Luc. cap. 12. v. 5. timete eum qui... habet potestatem mittere in gehennam. Ita dico vobis, hunc timete.* Hinc S. Augustinus in *Psalm. 127.* de timore servili sic habet: *bonus est et ille timor, utilis est, sed nondum est ille castus permanens in sæculum sæculi.* Verum non minus certum est, servilitatem ipsam esse malam; o-

ritur enim ex cupiditate et mala voluntate.

Oderunt peccare mali formidine pœnæ.

Oderunt peccare boni virtutis amore,

ut canit vates.

Ad præmiorum spem facile transferuntur, quæ dicta sunt de pœnarum metu. Si nempe spes præmii non excludat voluntatem peccandi ita, ut sublata præmii spe jam homo ad peccandum paratus sit, talis spes *servilitatis* speciem quamdam induit: hæc autem servilitas mala est. Mala etiam est spes *mercenaria*, quæ nempe in bonis temporalibus mere conquiescit; hæc enim involvit voluntatem peccandi. At optima est spes, atque etiam est virtus *theologica*, quatenus per eam certa cum fiducia futuram beatitudinem, illiusque assequendæ modum expectamus per Dei auxilium. Itaque distingui debent diligenter pœnæ temporales humanaque præmia à pœnis præmiisque divinis. Si pœnarum temporalium metu, humanorumque præmiorum spe ad bonas actiones unice quis moveatur, jam actiones his motivis duntaxat elicite non sunt bonæ, cum peccandi voluntatem includant. Si autem pœnis præmiisque divinis ad actiones bonas quis ita moveatur, ut sine pœnarum metu, et præmiorum spe ad peccandum sit propensissimus, tunc mala est timoris speique servilitas. At si bonum operemur damnationis æternæ metu, quatenus per damnationem æternam separamur à Deo, qui est nostra summa beatitudo et propter se appetenda, timor ille optimus est. Similiter si præmiorum spe bonum operemur, quatenus frui speramus Deo,

qui est summum bonum nostraque beatitudo *objectiva*; optima est spes illa. Hac de re fusius dicere ad theologos pertinet. Hæc tamen pauca obiter observasse placuit, ut juvenes philosophiæ moralis studiosos ab erroribus nonnullis, quibus hæc doctrina aliquando aspergitur, longius avocemus. Cæterum de hoc eodem argumento recurret deinde sermo, ubi de officiis erga Deum.

IV. Qui virtute præditus est, actiones bonas libenter et cum gaudio exercet, virtutemque amat. Etenim qui virtute præditus est, actiones bonas committit, quia sunt intrinsecus bonæ, et divinæ voluntati conformes: actiones illæ non solo pœnarum metu, non sola præmii spe extorqueatur; ergo qui virtute præditus est, actiones bonas libenter facit, non pœnis aut præmiis *serviliter* coactus. Quamobrem cum voluptatem ex eo percipiamus, quod bonum esse cognoscimus (*ex demonstratis in metaphysica*); qui virtute præditus est, ex actionum bonarum exercitio voluptatem percipit. Porro quod gaudium et voluptatem affert, illud amamus: quare qui virtute præditus est, virtutem amat. Erunt fortasse plurimi, qui hanc virtutis jucunditatem experientix contrariam esse objicient; sed adversatur tantum eorum experientix, qui sibi in vitiis suis placent, qui non nisi pœnarum metu vel spe præmii aliquid boni agunt, ideoque à vera virtute alieni sunt. Dolendum est maxime, veteres philosophos magis perfectam virtutis notionem tradidisse, quam fecerint recentiores nonnulli, qui veræ virtutis jucunditatem negant.

Ipsa quidem virtus sibimet pulcherrima merces: ut canit poeta.

Ex hactenus demonstratis nemo non intelligit, *formalem* hominis beatitudinem in vera virtute positam esse. Sed hoc fusius demonstrabitur in sequenti conclusione, ubi bona, quæ virtutis exercitium consequuntur, ostendemus. At quia omnes actiones bonæ veraque virtus ad Deum referuntur tanquam ad ultimum finem, qui solus nostra desideria explere potest, nosque vera et æterna felicitate cumulare, primam conclusionem excipiet altera de beatitudine *objectiva*. Quare sit

CONCLUSIO I.

HOMINIS BEATITUDO FORMALIS IN VERÆ VIRTUTIS EXERCITIO CONSISTIT.

Prob. 1. In eo constituenda est formalis beatitudo, quod homini summum bonum conciliat, quantum in hac vita mortali potest haberi. Porro veræ virtutis exercitium summam beatitudinem homini affert, quanta esse potest in hac vita. Et enim summum bonum vel summa beatitudo consistit in nostra statusque nostri perfectione et divinæ gloriæ manifestatione. At per virtutis exercitium nostra statusque nostri perfectio atque divinæ gloriæ manifestatio magis ac magis promovetur. Quare virtutis exercitio summam beatitudinem acquirimus. Et re quidem ipsa solos homines virtute præditos vere et ab omni parte beatos esse, quantum in hac vita beati esse possunt,

ex dictis facile demonstratur. Etenim qui virtuti præditus est, supremum Dei in res omnes dominium, infinitam illius perfectionem, infinita illius attributa agnoscit. Ergo Deum novit infinite bonum, infinite justum, ac proinde et amandum et timendum: quare Deum amat et timet, divinæ voluntati obtemperat, et virtutem colit, ac proinde vera fruitur beatitudine. Et re quidem ipsa nemo eum non dicet beatum, qui id quod facit, semper cum gaudio et libenter facit, qui ex suis actionibus nihil mali metuit, summum bonum sperat. Talis autem est hominis virtute præditi conditio; contra autem vitio deditus felix esse non potest. Qui enim vitiis indulget, divinæ voluntati resistit, *serviliter* tantum timet Deum, quem novit esse infinite justum; perpetuis ergo cruciatur conscientiæ stimulis, perpetuis torquetur timoribus, nulla, si in vitiis perseveraverit, sperat præmia. ꝫ Ecquis vero talem hominem infelicissimum non habebit? Et certe quemadmodum summo bono fruitur, qui virtute præditus est, ita qui vitio deditus est summo malo obnoxius fit. Sicut enim virtus et vitium, ita vitium et felicitas opponuntur.

Prob. 2. aliorum bonorum enumeratione. Alia sunt bona fortunæ, alia corporis. Inter fortunæ bona, quæ quidem divinæ providentiæ tribuenda sunt, numerantur divitiæ, honores, amici, &c.; bona autem corporis sunt valetudo, forma, &c. Hæc bona ad statum externum pertinent, neque in nostra sunt potestate. Non obstant quidem bona illa, quominus quis felix esse possit.

Quamquam enim externum hominis statum perficiant, rectus tamen illorum usus virtus est; et veram felicitatem amplificare potest. At bona externa ex se felicem hominem non reddunt, ne-
moque ideo felix est, quia bonorum externorum particeps. Et quidem bona illa à nobis non pendent, nobis invitis eripi possunt, nostra non ex-
plent et satiant desideria, bonis malisque hominibus sunt æque communia. Et certe in æstimanda felicitate, temporis præteriti, præsentis et futuri habenda est ratio. Conferamus duos homines, unum qui fortunæ corporisque bonis abundat, vitiis autem sit deditus; alterum vero bonis externis vacuum, sed virtute ditissimum. Homini vitioso nullam felicitatem relinquit bonorum præteritorum usus, vitiorumque memoria; imo turpitudinis suæ conscientiæ ulceratus animus direque vexatus nullam liquidæ voluptatis partem gustare valet: præsentem quoque vitiorum voluptatem perpetuo turbant animi anxietates, criminum comites assiduæ. ; At quantam medias inter divitiarum aliorumque bonorum delicias animi perturbationem sentiet vitiosus homo, si divina nullumque finem habitura supplicia meditetur? Contra autem ; quanto gaudio expletur vir bonus, qui præteritas actiones recordans, *in domino gloriatur*, præsentis actiones divinæ voluntati conformans, Deum sibi propitium habet, et in futura vita remuneratorem munificentissimum certa spe confidit? Homo vitiis deditus mortem contempletur velut horrendum monstrum, quod ad eum continuo passu properat: tristissima mortis imago Dei-

que vindicis cogitatio omnes voluptatum illecebras veluti veneno inficiunt: præsentem mortem, destrui omnino et in nihilum redigi exoptat scelestus homo. At qui bonus est, sancto quidem timore mortem considerat, sed eam velut omnis beatitudinis cumulum sancta fiducia expectat. Toto igitur cœlo aberrant, qui ex fortunæ corporisque bonis felicitatem æstimare non dubitant. Ii quidem eminentiam apparentemque felicitatem solum curant, brevi tempore felices, errore quidem suo non sine irreparabili veræ felicitatis jactura in altera vita detegendo.

Prob. 3. Humanæ historiæ annales evolvamur. Tiberii, Claudii, Caligulæ, Neronis, Galbæ imperia, aliosque humanæ superbix et perversitatis fastos percurramus: miserrima atque rapidissima contemplemur aulicorum fata, qui apud eosdem scelestos imperatores tanta auctoritate et gratia valere: nullum sane inter eos fortunatum virum reperire licet. Nemo est, non dicam virtute, sed ratione præditus, qui his illustribus sceleratis similis esse velit, eorumque fortunæ invidet. Vel unicum Tiberium consideremus patriæ tyrannum, subditorum carnificem, improbissimorum virorum patronum, vilissimarumque meretricum servum. Nemo nescit horrenda crimina, quibus vitam suam fœdavit iniquissimus imperator. At ne brevissimum quidem felicitatis spatium in hac corruptissima vita reperiemus. Hunc Principem vitiiis omnibus inquinatum, referunt scriptores, perpetuis scelerum tormentis ita dire vexatum fuisse, ut alienata mente dehiscentes Tartar-

ri fauces, ultricesque furiaë sibi præsentés esse atque imminere viderentur. In publicis ludis et magnifica festorum solemnium pompa mentis evagationem magis quam voluptatem quærebat: è latere perpetuo sedebant atræ animi anxietates. His aliisque similibus criminum reliquiis, et ut ita dicam, consecrariis referta sunt omnia veteris historiæ monumenta. ; Sed quid magna atque illustria quærimus exempla? Cum homo quilibet vitio deditus si in seipsum descendere voluerit, criminum supplicia experiatur, et inevitabilis mortis periculum perpetuo exhorrescat; nihil sane hac conditione deterius atque infelicius excogitari potest. At contra qui virtutem amat et colit, non solum in altera vita ab omni parte beatus est, sed etiam in toto vitæ cursu ea fruitur felicitate, quæ mortalibus licet. *Integer vitæ scelerisque purus vitæ* hujus ærumnas atque miserias, quantum fert humana infirmitas, non solum patienter, sed etiam libenter sustinet. Si virtutem premat invidia, vexetque improbitas, ut persæpe fit, nullam inde molestiam percipit, qui vera virtute ornatus est. *Tantum prævalet purissima virtutis voluptas.*

Ex his præclarissimis veræ virtutis dotibus sic tandem concludere licet: in eo collocanda est *formalis* beatitudo, quod hominem vere beatum facit, sine quo nullus felix esse potest; atqui virtus sola nos vere beatos facit, sine virtute nemo beatus esse potest, ut demonstravimus ex ipsa virtutis natura, ex hominum conscientia, atque ex bonorum malorumque hominum exemplis; ergo

hominis beatitudo formalis in virtutis veræ exercitio consistit.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. Felicitatem cum virtute semper conjunctam esse, reclamant experientia, cum sæpe videamus, homines vitiis deditos esse omnium felicissimos, ita ut fere in proverbium abierit: *bonis male esse, malis autem bene*. Ex his igitur frequentissimis exemplis sic concludere licet: in virtute constituenda non est felicitas, si homo virtute præditus non sit semper felix; atqui homo virtute præditus plerumque non est felix; ergo in veræ virtutis exercitio non consistit beatitas. *Resp. dist. maj.*, si non sit semper felix felicitate vera atque interna, *C. maj.*, felicitate apparenti, *N. maj.*, et *dist. min. N. cons.* Itaque accurate distingui debet *fortuna à felicitate*, voluptas *nocua* ab *innocua*. Qui fortunatus est, non ideo felix est. Neque enim bona fortunæ, ex quibus hominum fortuna æstimatur, per se hominem felicem reddunt. Quare fortuna secunda cum felicitate, fortuna adversa cum infelicitate confundi non debet; voluptas *nocua* dicitur, quæ tædium parit, atque in tædium degenerat. *In tædium degenerat*, si ex eo ipso, quod antea voluptate nos recreabat, nunc tædium percipiamus. *Parit autem tædium*, si quod nos antea voluptate afficiebat, aliquid sequitur, quod nobis tædium affert. Voluptas *innocua* est, quæ nec in tædium degenerat, nec tædium sive molestiam parit. De-

definitiones exemplis illustrabimus. Si quis voluptatem percipiat ex cibo, qui illius noceat sanitati, et stomachi dolores atque morbos afferat, ipsa cibi voluptas eum invitabat. At cum ipsum deinde pœniteat, quod levem voluptatem tanto dolore emere et luere cogatur; voluptas ex cibo percepta tœdium parit, et in tœdium degenerat. At voluptas, quæ ex virtute percipitur, in tœdium et moletiam abire nunquam potest. Contingit quidem aliquando, ut virtus odii atque invidiæ occasionem præbeat iis, qui tœdio nos afficiunt; sed tœdii et molestiæ virtus causa non est, ac proinde innocua est voluptas, quæ ex virtute percipitur. Porro nemo hominum est, qui felicem sese non existimet, si voluptate fruatur nullis tœdiis atque molestis interrupta, atque hunc statum summopere appetunt, quotquot felices esse cupiunt. At cum sua unumquemque trahat voluptas, una non est eademque causa, ob quam felices sese arbitrantur homines. Hinc videas, plerosque ea quam maxime appetere bona, ex quibus voluptatem nocuam percipiunt, mox infelices futuri, dum se quam maxime felices arbitrantur. Felicitatem veram cum apparente confundunt, qui bona apparentia appetunt, suoque tandem tempore experientur se vana bonorum specie fuisse delusos. Re quidem vera, qui bonis apparentibus recte utuntur, ii sunt felices; at quod iisdem bonis recte utantur, id virtuti tribuendum est, non nudæ bonorum possessioni.

Object. 2. Unanimi velut naturæ instinctu voluptatem bonaque fortunæ appetunt homines, do-

lorem contra malaque omnia aversantur. Fingamus aliquem multis perpetuisque fruente voluptatibus nullo dolore, nulla calamitate interruptis; nullum præstabiliorem statum, aut magis expetendum possumus cogitare. At contra ponamus aliquem tantis animi corporisque doloribus confectum, quanti in hominem maximi cadere possunt, sine ulla spe dolores illos finem aliquando habituros, vel saltem futuros esse leviores; nihil sane tali statu miserius dici vel fingi potest. Unde sic argumentari licet: in eo ponenda est hominis felicitas, ad quod naturæ communi instinctu feruntur homines; atqui homines naturæ instinctu ad voluptatem feruntur; ergo in voluptatis possessione et doloris absentia beatitas hominis consistit. Resp. dist. maj., ad quod homines feruntur quasi instinctu naturæ per virtutem perfectæ et emendatæ, C. maj., per vitium depravatæ, N. maj., et dist. min. N. cons. Multæ sunt in hac objectione partes seorsum considerandæ. Aristippus et cyrenaici in corporis voluptate summum bonum constituebant; hanc turpissimam opinionem Epicuro tribuunt scriptores plurimi. Non desunt tamen, qui ab impurissimo errore Epicurum expurgare atque excusare conati sunt, contenduntque, eum non corporis voluptatem, sed honestam delectationem, mentis tranquillitatem, et doloris vacuitatem summum bonum posuisse. At quidquid sit, nihil necesse est pluribus verbis demonstrare, in corporis voluptate positum non esse hominis bonum. Et quidem etiamsi temperatus sit voluptatum usus, illud tamen caducum esse bonum, si bonum dici possit,

atque brevissimum, quotidiana experientia ostendit. Hominem corporeis voluptatibus occupatum corripiunt morbi morsque ipsa: ante oculos aderit rapta atque elapsa voluptas: memorem animum opprimet dolor. ; At quanta obruitur malorum omnium copia, si nullum sit corporeis voluptatibus frænum? Sic miser assyriorum rex Sardanapalus post epulas, venerem et omnem bonorum apparentium genus, languentis vitæ et iniquæ sortis impatiens, struxit rogam, seque et sua igni tradidit. En voluptatum criminumque metam.

Voluptatem summumque bonum collocant alii in divitiis et honoribus, alii in amicitia, nonnulli in tranquillitate dolorumque fuga. Verum quam inanis sit felicitatis spes ex hoc bonorum genere expectanda, fatebitur quisquis talem felicitatem expertus fuerit. Nam ut prætermittam vitæ fortunarumque brevitatem, qui in divitiis et honoribus felicitatis summam constituunt, perpetuo sunt solliciti, ut tales fortunas servant atque etiam augeant. Fames auri divites atque avaros misere torquet, honorum ambitio mille periculis animique anxietatibus obnoxia est. Homines divitiis affluentes et in dignitatum fastigio constitutos sæpe premit calumnia, suoque loco dejicit, invidiæ morsu vacillat atque opprimitur aliquando honor et fama. ; Et quid aget virtute vacuus? nulla ipsi supersunt solatia. At si fuerit virtute præditus, bona malaque et caducas fortunæ vices æquo pede calcat, *impavidum ferient ruinæ.*

Tandem splendidiore divitiarum honorumque fortunæ exigua duntaxat præstare possunt sola-

tia in malis innumeris, quæ vitam vexant humanam. Multa quidem vitæ commoda suppeditant honores et divitiæ. At res quæ ad vitæ ornatum, splendorem et commoditatem spectant, quandiu videntur novæ, sunt etiam jucundæ, sed jucunditatem imminuit usus et consuetudo. Consuetarum rerum sæpe nos satietas capit et tædium, novaque confestim expetimus pro ingenii nostri mutabilitate. Quæ cum ita sint, manifestum est, propter se expetendas non esse divitiarum et honorum fortunas, sed ad veram utilitatem, ad beneficentiam et virtutem esse referendas: non autem ut ex iis vana atque superflua percipiamus vitæ commoda. Servanda quidem est vita, sed nimius sane est vitæ amor in iis, qui suis commodis subtilius molliusque inserviunt, neque enim tam optandum est vivere, quam bene vivere. Et quidem: *avarus non implebitur pecunia: qui amat divitias, fructum non percipiet ex illis. Divites eguerunt et esurierunt.... Vidi impium exaltatum supra cedros Libani, transivi, et ecce non erat: ut loquitur Scriptura sacra.* Quod spectat ad amicitiam, hæc quidem inter virtutes numerari debet, si ad nostram nostrique amici perfectionem tendat. De amicitia universali, quæ *charitatis* præcepto omnibus hominibus injungitur, sermo erit in altera ethices parte. Hic loquimur tantum de privata amicitia, qua duo vel plures homines mutuis officiis inter se colligantur. Nullum quidem est fortunæ bonum vera sinceraque amicitia præstantius atque jucundius. Dulcissimum est habere amicum virtutis amatorem, cujus fidei ac probi-

tati non secus ac tibi metipsum omnia audeas committere, qui in rebus adversis sua prudentia suisque consiliis tibi opem ferre sit paratissimus. Verum præterquam quod *rarissima sit avis in terris* honestissimus amicus omnibus numeris absolutus, pleræque item amicitiae propriae utilitatis spe sordidaque *philautia* vincuntur; certum omnino est, amicitiam, si virtutis honestatisque vinculis non fuerit colligata, in frequentissimis hujus vitae miseriis nullius fere praesidii atque solatii futuram esse.

Alii tandem maximam, quæ apud mortales esse possit, felicitatem reponunt in animi tranquillitate malorumque fuga. Cum enim datum non sit omnia effugere mala, ii judicantur felicissimi, qui sunt minus infelices. Itaque philosophis illis satis est *aurea mediocritas*, non honores invident tot emptos curis atque laboribus, felicitatem in vita privata et tranquilla sitam esse, non dubitant. Porro quod spectat ad opinionem hanc, quæ stoicorum stupori atque *apathiae* simillima est; ea quidem *beatitudini naturali* et mere *philosophicæ* magis consentanea videtur. Verum in hac conclusione demonstravimus aliam esse atque unicam beatitudinem, quæ est vera virtus. Ex animis nostris nunquam debet excidere, nos totos à Deo pendere: omnia animi et corporis bona, ipsaque virtutes omnes à Deo ad nos pervenisse. Non tranquillitati et otio nati sumus: eadem est vitae beatæ summa, quæ et virtutum, ut nempe Deum toto amemus animo, homines vera sinceraque amicitia prosequamur, omnesque animi et corporis

vires, quæ nostræ aliorumque perfectioni inseruire possint, studiose excolamus. Nullus certe tranquillitati stabili locus esse potest sine fiducia in Deo, quem optimum novimus et sapientissimum rerum omnium administratorem, etiam dum nos hujus vitæ ærumnis atque miseriis castigat. Itaque ad veram felicitatem æstimandam in consilium adhiberi minime debet communis voluptatum appetitus cupiditate et concupiscentia depravatus, sed conscientiæ per virtutem informatæ atque illustratæ testimonium. Neque ea tantum spectari debet peritura felicitas, quæ brevissimo hujus vitæ spatio finitur, sed cum moriendum sit omnibus, ea quærenda est beatitudo, quæ nobis parere possit veram æternamque vitam et felicitatem.

Object. 3. Zeno et Stoici omnes virtutem solam in bonis numerabant, cætera fortunæ bona non vera bona esse, sed propter virtutem expetenda crediderunt. Plato virtutem cum delectatione conjunxit. Aristoteles virtuti quidem primas defert, sed negat eum esse felicem, qui in maximis doloribus calamitatibusque versetur. Qua quidem doctrina nulla purior ac castior esse potest. Imo ad eum virtutis gradum pervenerunt stoici, ut dolorem, morbum, egestatem mala non esse docuerint: *nihil est, inquit Zeno, malum, nisi quod turpe et vitiosum est.* Fortunæ bona, quæ dicimus, rejiciebant, atque aspernabantur, affectus omnes radicitus extirpandos esse docebant; tanta fuit in stoicis non solum doctrinæ, sed etiam vitæ severitas! Hos tamen beatos non fuisse certissimum est. Et quidem quandiu hanc vitam vi-

vimus, fatentur omnes, felicitatem magis esse in voto, quam in re. Ex his veterum philosophorum exemplis sic concluditur: severissima fuit stoicorum virtus, ab omni voluptate, ab appetitu quolibet omnino expurgata; atqui philosophi illi licet eximie virtutis cultores, felicitate tamen caruerunt, imo fuere infelicissimi; ergo beatitudo hominis non in veræ virtutis exercitio consistit. Resp. dist. maj.; et veterum philosophorum virtutes non fuerunt virtutes veri nominis, C. maj., et fuerunt virtutes veræ, N. maj., et dist. min. N. cons. Ex veræ virtutis definitione manifestum est, stoicos aliosque veteres philosophos veram sinceramque virtute præditos non fuisse; imo vitia fuere pleræque virtutes, quas tam magnifice jactabant. Nihil enim sæ virtute magis alienum est, quam superbia et virtutis jactantia. Nemo autem crediderit, felicitatem solo isto virtutis splendore sine ulla vitæ alterius spe ita contineri, ut neque morbis, neque egestate, neque aliis vitæ incommodis turbari possit. Stoicos sapienter omnino arguit S. Augustinus epist. 155. his verbis: *unde in errorem absurdissimum lapsi sunt, ut cum asseverant etiam in Phalaridis tauro beatum esse sapientem, coguntur fateri, vitam beatam aliquando esse fugiendam. Exaggeratis enim malis corporis cedunt, atque in eorum molestiis gravissimis abscedendum ex hac vita decernunt.....; O nimium superba jactantia! Si beata vita est in cruciatibus corporis, et cur non in ea manet sapiens, ut fruatur? Si autem misera est, et quid obsecro te, nisi typhus impedit, ne fateatur? Nihil sane san-*

ctius dici potest, quam illud stoici dogma, si à viro christiano pronuncietur: *tota vita discendum est mori*: sed nihil stultius dici potuit ab ethnico philosopho, qui nos dum morimur, totos perire arbitrabatur.

De felicitatis bonique natura multum disputarunt stoici et peripatetici, atque etiamnum in scholis magno animorum æstu litigatur non sine magna quæstionis confusione et ambiguitate. Stoici illud solum admittebant bonum, quod est rectum et honestum; peripatetici autem id, quod utile est et jucundum inter bona numerabant, ac proinde velut felicitatis partem aliquam constituebant. *Rectum* dicitur, quod in essentia hominis naturaque rationali sufficientem habet rationem. *Honestum* appellatur, quidquid obligationi ac juri naturali consentaneum est. *Utile* vocatur, quidquid usui cuidam nostro inservire potest. *Jucundum* tandem dicitur id omne, quod nos delectat. Hæc quatuor bonorum genera inter se quidem sunt diversissima, sibi tamen minime repugnant; imo communem habent originem, nempe rectam rationem, atque in bona qualibet actione conjunguntur *rectitudo*, *honestas*, *utilitas* et *jucunditas*, ita ut nulla actio sit recta quæ non sit honesta, utilis et jucunda; et vice versa unumquodlibet bonum ex his quatuor tria alia indivulso nexu continet, dummodo tamen utilitatis et jucunditatis nomine intelligantur utilitas vera sinceraque jucunditas, quæ sint cum virtute conjunctæ, non autem ex præjudicatis falsisque hominum opinionibus æstimandæ. Jam vero philo-

sophi, qui felicitatem in virtute positam negant, eo quod nemo sit in hac vita perfecte beatus, *objectivam* beatitudinem cum *formali* confundunt. Nunc vero de beatitudine objectiva sit

CONCLUSIO II.

SOLUS DEUS EST OBJECTIVA HOMINIS BEATITUDO.

Prob. Beatitudinis *objectivæ* nomine intelligunt omnes eum statum, quo nullus possit melior excogitari, quique ita constans sit ac stabilis, ut amitti non possit. Hanc autem tantam felicitatem in Deo solo constitutam esse evidens est; cum Deus sit infinite bonus, à quo infinite distant omnia bona infinita, quæ non sunt bona, nisi per *participationem*. Summi hujus atque infiniti boni possessio stabilis est atque immutabilis: nullus superest timori locus, ne bonum illud aliquando deficiat, nostrisque desideriis subrahatur; cætera autem bona, quotquot existunt, caduca sunt et fugitiva. Ea, de causa fit, ut nullo finito bono expleatur animus, sed ab uno ad aliud inconstanter prætervolet, neque in ullo conquiescat: *inquietum est cor nostrum, donec in Deo conquiescat*, ait S. Augustinus, *anima rationalis ad imaginem Dei creata, cæteris rebus occupari potest, at nunquam satiari*. Et re quidem ipsa ardentissimum felicitatis atque æternitatis desiderium sentit unusquisque. Ipsa naturæ lex omnium animis veluti insita præscribit, actiones omnes ad Deum esse dirigendas, tanquam ad

ultimum finem. Nemo autem inutilem atque fallacem esse crediderit tam vehementem summi boni appetitum, cujus nos *invincibiliter* conscii sumus. Nemo sibi persuadebit, lege naturali, ac proinde et divina, præceptum nobis esse finem, quem assequi non possumus. ; Quanta autem felicitate beati erunt homines, qui in hac vita mortali ad supremum unicum finem omnia referentes, Deo tandem summo atque infinito bono in alia immortalis vita perfuerunt? Consideremus hominem ex hac lachrymarum valle creptum et ad immortalis gloriam translatum; ; quantis affluet gaudiis? ; quanta stupescet admiratione? duin ex hac rerum mortalium caliginis ad splendidissimam divinæ essentiaæ lucem transibit: infinitas Dei perfectiones intuebitur: æterno divini amoris igne ardebit: evanescent apparentes divinorum mysteriorum contradictiones, quas increduli homines tanta impietate objicere non verentur: palam fiet sapientissimis quoque philosophis ignota naturæ arcana: manifestus erit rerum omnium nexus divinusque ordo. ; Ecquis in tanta bonorum copia summam beatitudinem non collocabit? Concludamus jam præclaris S. Augustini verbis: *Nemo beatus vivit ut vult, nisi eo pervenerit, ubi mori, falli, offendi omnino non possit: eique sit certum, ita semper futurum. Nunc vero quis hominum potest ut vult vivere? quando ipsum vivere non est in nostra potestate. Vivere enim vult, mori cogitur. ; Quomodo igitur vivit ut vult, qui non vivit quandiu vult? neque usquam alibi quam in Deo bona occurrunt, que natura-*

li quodam appetitu expetimus, ut plenam et integram animi tranquillitatem, æternitatem ipsam, et in boni possessione constantiam, omnium, quæ cum ratione conjuncta sunt, desideriorum expletionem.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. In eo non consistit beatitudo objectiva, quod non possumus possidere; atqui Deum possidere non possumus; nulla enim est relatio inter ens infinitum et finitum, inter Deum et mentem humanam: ergo falsa est conclusio. *Resp. N. min.*, cujus probationem distinguo: inter ens infinitum et finitum nulla est relatio *entitatis*, *C. min.*, *habitudinis*, *N. min.*, quare *N. cons.* Requidem vera inter ens infinitum et finitum nulla est proportio entitatis; infinitum enim et finitum sunt diversi omnino generis ratione essentiæ. Verum inter Deum et mentem humanam datur proportio *habitudinis* atque *adhæisionis*. Deum nempe possidere dicimur, cum in Deo viso et amato suavissime conquiescimus. Nihil aliud *possessionis* nomine intelligitur, quam gratissima creaturæ mentis cum summo suo bono, scilicet Deo, conjunctio. Hæc possessio in scholis appellatur *adhæsiō*. Porro inter Deum et creaturam datur hæc proportio *habitudinis* et *adhæisionis*. Mens enim humana cognoscere potest et amare Deum. Cognitione Dei et amore mens creata delectatur ac beatur; atque hæc est proportio, quæ dicitur *habitudinis* et *adhæisionis*.

Inst. 1. Si inter Deum et mentem creatam aliqua posset esse proportio etiam habitudinis atque adhæſionis; mens humana posset cognoscere Deum illiusque essentiam intueri; atque repugnat essentiam infinitam cognosci atque comprehendi à creatura finita; ergo inter Deum et mentem humanam nulla est proportio, neque habitudinis. Resp. dist. maj., mens humana posset cognoscere Deum cognitione *imperfecta*, C. maj., cognitione *perfecta*, N. maj., et dist. min. N. cons. Cognitio Dei atque *intuitiva visio* duplex est, *perfecta* scilicet seu *comprehensiva*, et *imperfecta* seu *non comprehensiva*. Cognitio *comprehensiva* ea dicitur, qua Dei attributa non solum cognoscuntur, sed etiam quæ ea sequi vel ab iis pendere possunt, intelliguntur; nempe objecta omnia, ad quæ sese extendere potest divina omnipotentia. Cognitio *non comprehensiva* ea est, per quam clare quidem et *absque ænigmate* videtur Dei essentia, sed non cognoscuntur ea omnia, quæ potest operari. Hæc sola cognitio beatis competit. Deum enim *incomprehensibilem* esse, jam demonstravimus. Hanc distinctionem explicabimus cum S. Chrysostomo *homil. 15. in Joann.*: *ꝫ quorsum istud? nemo novit patrem nisi filius. ꝫ An omnes in ignorantia versamur? absit. Sed nimirum nemo novit, ut filius. Hujus essentiam nemo scit, hoc est, quid tandem ea sit, præter illum solum, qui ab ipso genitus est. Nam cognitionem ibi vocat accuratam contemplationem et comprehensionem, ac tantam, quantam filii notitiam habet pater.*

Inst. 2. Objectum infinitum attingi non potest nisi per cognitionem infinitam; si enim finita sit cognitio, objectum cognitum concipitur finito modo, ac proinde ut finitum; atqui mens creata, quæ finita est, cognoscere non potest objectum modo infinito; ergo mens humana neque imperfecta cognitione potest Deum cognoscere. Resp. N. maj. Mens finita versari potest circa objectum infinitum, illudque finito modo cognoscere. Quamvis autem cognitio nostra sit finita, Deum tamen concipimus ut infinitum; imo cum Deum nulla ratione finita comprehendi posse intelligamus, hinc Deum infinitum esse cognoscimus. Deus solus se ipsum cognoscit et amat, quantum cognosci et amari potest. Naturæ tamen creatæ suo modo finito eum revera cognoscunt et amant.

Object. 2. Menti finitæ sufficere debet bonum finitum; mens enim finita bono finito expleri potest, neque opus habet bono infinito: saltem menti creatæ satis esse debet omnium finitorum bonorum collectio; ergo falsa est conclusio. Resp. N. ant. et cons. Mens humana finita quidem est *intrinsicus* et quoad substantiam; sed finita non est *extrinsecus* et quoad objectum; versatur enim circa omne bonum seu circa bonum infinitum. Igitur quemadmodum intellectus noster circa objectum infinitum percipiendum, ita voluntas circa objectum infinitum prosequendum et amandum versatur. Neque menti creatæ sufficere possunt bona omnia finita simul collecta. Nam præterquam quod bonis omnibus copiose frui nemo potest, neque iis simul adhærere; evidenter

cognosceret, existere aliud summum bonum, ad quod cætera omnia bona referuntur. Quia vero beatissimi esse omnes optamus, neque ad definitum tempus duntaxat, sed in perpetuum; nulla bonorum fugientium copia expleri potest nostra boni æterni sitis. Humanæ cupiditatis atque superbix illustre exemplum reliquit Alexander Magnus, qui cum plures esse mundos audivisset, flevisse fertur, et amicis percontantibus quidnam fleret, respondisse: *an non dignum est flere, si cum infiniti sint mundi, domini unius vix facti fuerimus?* Itaque intimo conscientix testimonio hominumque exemplis certissimum est, neminem sua sorte contentum esse, nullis bonis finitis satiari posse. Quare superest, ut ad supremum bonorum omnium auctorem Deum unice confugiamus, qui *replet in bonis desiderium nostrum, qui est merces nostra magna nimis.*

ARTICULUS II.

De conscientia.

I.

*F*acultas judicandi de moralitate actionum nostrarum, utrum scilicet sint bonæ an malæ; utrum committendæ an omittendæ, dicitur conscientia. Alii conscientiam definiunt ipsum actum judicandi, seu iudicium de actionum moralitate, utrum bonæ sint an malæ, utrum committendæ an omittendæ. Quia vero multis modis variare possunt de actionum moralitate homi-

num judicia ; multæ dantur conscientiæ divisiones , quas accurate explicabimus. Judicium *theoreticum* vocatur, quo actionem bonam vel malam esse affirmatur. *Practicum* autem appellamus, quo affirmatur, actionem esse committendam vel omitendam. Si judicium de actione tam theoreticum quam practicum fuerit verum, conscientia dicitur *recta* ; si falsum , conscientia *erronea* nuncupatur. Si de veritate judicii sive theoretici sive practici , quod de actione aliqua fertur , fuerimus convicti, conscientia *certa* est. Si probabiles tantum habuerimus rationes, conscientia *probabilis* est. Si dubitemus, utrum judicium nostram de actione sit verum an falsum , conscientia *dubia* est. Si levioribus duntaxat rationibus quis innixus vereatur, ne actio sit mala, conscientia dicitur *scrupulosa*. Præcedentes definitiones exemplis illustrabimus. Si quis judicat, amorem inimicorum esse moraliter bonum seu lege naturali præceptum, rationi ac voluntati divinæ conformem ; is conscientiam habet *rectam*. Demonstrabimus enim suo loco, amorem inimicorum esse intrinsecus bonum ac proinde lege naturæ præceptum. Contra si quis judicet, odium inimicorum esse moraliter bonum, aut lege naturæ, si non præceptum, saltem permissum, is conscientiam habet *erroneam*. Qui demonstrare valet , inimicos esse diligendos, is de veritate judicii sui plene convictus est, ideoque certam habet de amore inimicorum conscientiam. At si quis id demonstrare non noverit, consultius tamen judicaverit amare inimicum, quam eundem odio prosequi, ei conscientia non nisi probabilis est.

Si cui ob aliquas rationes consultius videatur amare inimicum quam odisse; nimis tamen durum iudicet amare eum, qui nos oderit, et ita dubitet, num inimicus sit amandus an odio prosequendus, atque ignoret, in quam *contradictionis* partem assensum determinare debeat; is conscientiam dubiam habet. Itaque differt conscientia dubia à probabili, quod in probabili adsint rationes, quæ assensum in alterutram contradictionis partem trahunt, ita ut una potius videatur vera quam altera. At in dubia suppetunt rationes pro utraque contradictionis parte, quæ iudicanti videntur æquivalentes: tales nimirum apparent, ut ipse dignoscere non valeat, cuiam contradictionis parti assensum præbere debeat. Si quis verba Christi quibus jusjurandum prohibetur, ita interpretatus fuerit, quasi omne iuramentum sit prohibitum, atque in iudicium vocatus jurare recuset; is habet conscientiam scrupulosam, quæ in falsa verborum Christi interpretatione consistit.

II. Hactenus explicavimus receptas conscientiæ divisiones. Sed majoris perspicuitatis causa in re tanti momenti, alias subdivisiones adjungere non abs re erit. Si de actione feratur iudicium ante actionem patrata, seu de ipsa actione patranda, conscientia dicitur *antecedens*. Si autem iudicium feratur de actione jam perpetrata, conscientia appellatur *consequens*. Neque sine ratione conscientia in antecedentem et consequentem dividitur. Non enim idem est de actione patrata et patranda hominum iudicium, ut deinceps observabimus. Si iudicium de actione fuerit *theoreticum*,

conscientia vocatur *theoretica* ; si vero *practicum* *practica* dicitur. Duplex nimirum est de actione iudicium, scilicet num sit bona an mala, et num sit comittenda an omittenda. In casu priori iudicium est theoreticum et conscientia theoretica, in casu autem posteriori iudicium est practicum et conscientia practica. Porro in iudicio, quod fertur de actione committenda aut omittenda, vel singulas circumstantias in casu dato consideramus vel animum ad eas non advertimus. Si iudicium fuerit practicum, nondum spectatis particularibus circumstantiis, conscientia dicitur *theoretice practica* ; si vero spectentur particulares circumstantiæ, conscientia *practice practica* appellatur. Ita conscientia theoretice practica est, dum iudicamus, die dominica ædem sacram esse frequentandam ; at practice practica est si quis incommodo aliquo laborans ob aeris inclementiam iudicet, licitum sibi esse à cultu divino abstinere. Hinc patet conscientiam practice practica à theoretice practica aliquando esse diversam ; neque repugnat, utramque esse rectam. Itaque non sine utilitate fingitur hæc alia conscientiæ divisio. Rursum conscientia practice practica dividitur in *incompletam* et *completam*. Completa dicitur, si in casu singulari omnium circumstantiarum habeatur ratio ; incompleta appellatur, si quædam circumstantiæ duntaxat attendantur. Tandem si mens iudicium ferat affectuum impetu abrepta, conscientia dicitur *serva*, in casu opposito *libera*. Has omnes distinctiones in morum doctrina utilissimas esse, ex dicendis manifestum fiet.

III. Si quis iudicat, actionem aliquam esse bonam vel malam propter auctoritatem dicentis, qui errori obnoxius esse possit, huic conscientia non nisi *probabilis* est. Etenim qui de actionis bonitate vel malitia ita iudicat, is sibi persuadet, actionis bonitatem vel malitiam dicenti perspectam esse. Verum quia dicentis auctoritas errori obnoxia esse potest (*ex hyp.*), probabiliter tantum iudicatur, dicenti cognitam esse veritatem, ac proinde credentis fides et conscientia est tantum probabilis. Hic autem diligenter observanda est apposita conditio, *si dicentis auctoritas errori obnoxia esse possit*. Si enim definentis auctoritas falli non possit nec alios fallere, in hoc casu conscientia est certa. Tales sunt veritates, quas Scripturæ sacræ, traditionis et ecclesiæ auctoritate novimus. Hæc enim fides omnino infallibilis conscientiam certissimam nullique errori obnoxiam facit. Porro ex iis, quæ in logica demonstravimus de opinionum probabilitate, colligitur magis vel minus probabilem esse conscientiam pro doctorum auctoritate atque etiam numero, dummodo tamen iudicii nostri probabilitatem non ex sola doctorum multitudine, sed probitate, doctrina, diligentia ac sapientia metiamur. Et quidem doctorum illorum auctoritas movere non debet, nisi quatenus præsumitur cum gravi aliqua ratione conjuncta. Talis autem probabilitas appellari solet *extrinseca*, ut distinguatur à probabilitate *intrinseca*, quæ rationibus ab auctoritate distinctis innititur. Porro opinio seu conscientia probabilis sub triplici respectu considerari potest. 1. In concursu opinio-

nis contrariæ, quæ sit æque probabilis. II. In concursu alterius, quæ sit minus probabilis. III. In concursu alterius, quæ sit probabilior. De opinionum probabilitate in morum doctrina gravissimæ quæstiones moventur, quas speciali conclusione explicabimus, præmissis tamen nonnullis principiis omnino necessariis.

IV. Ex conscientiæ definitione manifestum est, sine lege nullam esse conscientiæ notionem. Etenim conscientiam habemus, quatenus iudicamus, actionem aliquam esse bonam vel malam. Lex autem est regula secundum quam actiones nostras dirigere tenemur. Actiones vero moraliter bonæ censentur, quatenus sunt legi conformes; moraliter autem malæ putantur, quatenus sunt legi difformes. Quare ex lege intelligitur, num actio aliqua bona sit vel mala; ac proinde si nulla esset lex, nulla quoque foret conscientia, obligatio nulla, atque unusquisque ageret, quod ipsi luberet, de actionum intrinseca bonitate vel malitia minime sollicitus. Et re quidem ipsa lex naturæ ponitur, posita hominis rerumque natura; datur ergo conscientia, quia datur lex naturæ. Legis autem positivæ divinæ atque humanæ fundari saltem remote in lege naturali jam demonstravimus. Igitur lex naturalis positiva divina atque humana pro justa conscientiæ regula haberi debet. Quæ cum ita sint, patet, actum quemlibet conscientiæ esse *discursivum*; seu solvi posse in syllogismum, cujus major propositio est factum seu actio; minor est lex sive naturalis sive divina positiva atque etiam humana; conclusio autem est iudicium

de actione commitenda vel omittenda. Ita si quis data occasione judicat, lædendum non esse inimicum, judicium istud resolvi potest in hunc syllogismum: actio cujus mihi datur occasio, est offensio inimici; sed actio illa voluntati divinæ contraria est, ergo actio, cujus mihi datur occasio, divinæ voluntati est adversa.

V. Si ob rationes à circumstantiis singularibus desumptas, mutetur judicium de actionis moralitate, fieri potest, ut contra conscientiam cum theoreticam, tum theoretice, imo practice practicam, sed incompletam agamus. Etenim beneficio conscientix theoretice practicæ meliora probamus, deteriora sequimur, decepti conscientia practica incompleta et præsertim *scrva*. Hæc omnia ex præcedentibus definitionibus manifesta, exemplis declarabimus. Ob circumstantias singulares sæpe pro bono habemus, quod malum antea videbatur, et vicissim ob circumstantias quasdam singulares pro malo habemus, quod alias videbatur bonum. Imo quamvis cognoscamus, actionem aliquam esse bonam vel malam, positis tamen lucri, damni, tædii circumstantiis, bonam actionem omittimus, malam autem perpetramus: videmus meliora probamusque, sed deteriora sequimur. Qui contra conscientiam theoreticam et theoretice practicam agit, quid bonum sit, quid malum agnoscit: quod bonum est, laudat et aliis commendat: quod vero malum est, damnat aliosque à malo dehortatur. Hoc tamen non obstante, oblata agendi occasione sibimetipsi contrarius aliter agit: quæ committere sibi proposuerat omittit, et contra

quæ omittere sancte decreverat, committit. Is autem agit contra conscientiam practice practicam incompletam, nimirum spectatis quibusdam circumstantiis, consultius judicat agere contra legem. At si conscientia fuerit *serva*, contra conscientiam non modo theoreticam, verum etiam practice practicam completam agimus. Etenim si conscientia *serva* fuerit, de actione committenda vel omit-tenda fertur judicium, dum affectuum impetu abripimur, ac proinde contrarium ejus facimus, quod faciendum alias judicabamus: id nempe faciendum in datis circumstantiis judicantes, ad quod affectuum impetu trahimur. Ita contra conscientiam theoreticam et practice practicam agit, qui vindictæ cupidine abreptus damnum infert ei, à quo se læsum arbitratur, etsi probe noverit, vindictam omnem legi naturali ac Christi præcepto esse contrariam, nec adesse circumstantias singulares quæ vindictam permittant. At quoniam mens nostra voluntatem non mutat nisi oblati rationibus aliis, quas ad hanc mutationem sufficientes judicat, evidens est, hominem agere non posse contra conscientiam completam, si recta, certa atque libera fuerit. In conscientia enim completa omnes circumstantiæ attenduntur; si recta sit ac certa, de judicii veritate convicti agimus; tandem si libera sit, omnis abest affectuum impetus. Nulla ergo est ratio sufficiens, quæ voluntatem mutare possit, ac proinde agere non possumus contra conscientiam completam his omnibus munitam circumstantiis. Diligenter autem observandum est, ea quæ diximus de conscientia *serva* et de conscientia li-

bera, completa, recta et certa, animi libertati contraria non esse. Mens enim nostra alias circumstantias, motiva alia sibi potest representare, ideoque et mutari potest voluntatis determinatio. Hæc autem conferantur cum iis, quæ demonstravimus in metaphysica de animæ libertate.

VI. Qui contra conscientiam erroneam agit, semper peccat, quia semper agit animo peccandi, volitio autem peccandi peccatum est. Et quidem peccatum homini non imputatur, nisi quatenus à libera voluntate proficiscitur. Ita homicidium non imputatur furioso, qui rationis usu destitutus libere non agit. Quamvis ergo actus externus non sit contra legem, peccat tamen, qui conscientia erronea judicat, actionem commissam esse legi contrariam. Neque tamen inde concludat aliquis conscientiam quoque erroneam esse morum regulam. Qui enim agit secundum conscientiam *vincibiliter* erroneam peccat; atque etiam peccat, qui contra eandem agit. Ita si quis errore vincibili judicaverit, furandum esse ad sublevandos egenos, peccat contra justitiam si faretur; si vero non faretur, peccat contra amorem proximi. Itaque probe distingui debet conscientia *vincibiliter* erronea à conscientia erronea tantum *invincibiliter*. Qui non agit, et etiam qui agit secundum conscientiam *vincibiliter* erroneam, peccat. At non peccat, qui agit secundum conscientiam *invincibiliter* erroneam; hæc enim conscientia excludit voluntatem peccandi. Quid sit error *vincibilis*, quid *invincibilis*, jam antea explicavimus.

VII. Qui conscientia dubia agit, peccat. Et enim qui conscientiam dubiam habet, adhuc dubitat de veritate iudicii sui, quod fert de actione committenda vel omittenda, ideoque ignorat, num actio committenda sit vel omittenda. Quare si conscientia dubia agit, tam facile potest accidere, ut actio sit legi conformis, quam difformis, ac proinde peccandi periculo sese exponit. Si igitur hoc periculo non obstante, tamen agit, vult actionem perpetrare, etiamsi contingat, eam esse legi contrariam, ac proinde vult peccare; sed velle peccare, peccatum est; ergo peccat, qui conscientia dubia agit. Et re quidem ipsa, quemadmodum periculo errandi sese exponit, qui assensum præbet propositioni, de qua dubitat, utrum vera an falsa sit; ita periculo quoque legem transgrediendi sese exponit, qui actionem committit, de qua dubitat, utrum committenda sit vel omittenda. Quare patet, actionem conscientia dubia perpetratam se habere ad voluntatem, quemadmodum assensus dubius ad intellectum. Neque est quod quis excipiat, tunc solum peccari, ubi contingit, conscientiam dubiam esse erroneam, seu dum actio commissa est legi contraria. Nam, ut jam observavimus, non actus externi habetur ratio, sed voluntatis, in qua hæret malum morale. Porro quamvis ad conscientiam dubiam referri etiam possit conscientia scrupulosa, non tamen peccat, qui agit contra conscientiam scrupulosam. Hæc enim frivolis duntaxat nulliusque momenti difficultatibus vexatur, ac proinde peccandi periculo non se exponit, qui agit contra conscientiam scrupulosam.

VIII. Quod probabilius videtur, non semper verum est, ac proinde etiam fieri potest, ut qui secundum conscientiam probabiliorē agit, revera agat contra legem. Is tamen non peccat, si in agendi occasione constitutus ad veritatem liquidam pervenire non potuerit: in hoc enim casu eum excusat humana infirmitas. At si quis in opinione probabilī conquiescat, nec de opinione certā consequenda sit multum sollicitus, infirmitatis humanæ tribuendum non est, quod contra legem peccaverit. Cum enim conscientiam certam consequi potuerit, conscientia probabilis in hoc casu peccandi voluntatem includit, ac proinde eum minime excusat conscientia etiam probabilior. De conscientiaē probabilitate varias quæstiones agitari jam diximus. Verum antequam de hoc magni sane momenti argumento conclusionem institua-
mus, præscribendæ sunt aliquæ morum regulæ ex præcedentibus principiis colligendæ, atque etiam solo rationis usu facile manifestæ. 1.^a Antequam conscientiaē dictamen quis sequatur, sedulo debet perpendere, an tantam habuerit, vel habere possit rei definiendæ intelligentiam, ut de ea iudicium ferre possit. Si enim necessaria ad ferendum iudicium intelligentia caruerit, jam in hac re nihil definire, nihil aggredi potest sine maximæ temeritatis nota, sine præsentissimo peccandi periculo, ac proinde nec sine peccato. 2.^a Posita sufficienti intelligentia, considerandum superest, an in præsentī actione sufficientem intelligentiaē ac doctrinaē usum adhibuerimus. Persæpe enim accidit, ut tranquilla conscientia committantur actio-

nes, quarum malitia, levi etiam meditatione adhibita, statim innotesceret. Itaque probe distingui debent conscientia antecedens et conscientia subsequens. In multis hominum actionibus ultima duntaxat conscientiae species intervenit, dum nempe sine praevio examine agimus, patrata vero actionem deinde consideramus. Porro si conscientia antecedens fuerit recta et certa, haec eadem est cum conscientia consequente; secus autem conscientia subsequens non semper eadem est cum conscientia antecedente dubia atque probabili, multo minus cum conscientia antecedente erronea. Si autem conscientia consequens non sit eadem cum antecedente, jam conscientia consequens antecedentem accusat, atque ex illa accusatione oriuntur animi anxietates, conscientiae stimuli, qui hominem infelicem reddunt. Contra autem si conscientia subsequens eadem sit cum antecedente, nulla est conscientiae accusatio, atque hinc conscientiae securitas, quae hominem felicem reddit. Quare rursus patet, felicitatem in virtutis exercitio positam esse.

*Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi
Displicet auctori, prima haec est, quod se
Judicet, nemo nocens absolvitur, improba quam-
vis*

Gratia fallaci praetoris vicerit urna.

Juvenal. sat. 13.

III. *Hominis sapientis est conscientiam suam explorante actionem patranda, et ipsa actione jam patrata. Et quidem cum conscientia antecedens, praesentim serva, non semper eadem sit*

cum conscientia subsequente, actionis rectitudo iterum exploranda est, ut in bono confirmemur, si conscientia subsequens conveniat cum antecedente; à malo autem retrahamur, si diversum sit conscientiæ antecedentis et subsequentis iudicium. Illud vero præceptum in morum doctrina maximi momenti esse patet. Etenim experientia compertum est, tutissima aliquando esse, patrata actione, hominum iudicia. Nam conscientia antecedens sæpe affectuum impetu abripitur, et serva est; ut sedato affectuum tumultu, rectum est conscientiæ consequentis et liberæ iudicium.

iv. Quod spectat ad conscientiam dubiam, eum peccare jam demonstravimus, qui agit cum conscientia dubia. Quare si urgeat agendi necessitas, omnis adhiberi debet diligentia, ut certitudo habeatur; si autem adhibita qualibet diligentia, æqualis hinc et inde maneat probabilitas, jam tutiori parti standum est, huic scilicet opinioni, quæ magis remota est à periculo peccandi. Qui enim aliter ageret, sese exponeret periculo peccandi. Hinc merito præscribit regula juris; *in dubiis tutior pars est eligenda.*

v. Quod attinet ad conscientiam probabilem, certum est, in quovis casu licitum esse sequi opinionem sive conscientiam probabilem, quæ *favet præcepto*, seu quæ asserit, rem aliquam esse vetitam, quamvis sit minus probabilis, quam opinio contraria, quæ *favet libertati*, hoc est, quæ asserit rem esse licitam. Licet enim in hoc casu sit ^{periculum} falsitatis, cum opinio, quæ favet libertati, sit magis probabilis; quia tamen opinio minus probabi-

lis favet legi, omnem peccandi voluntatem excludit, et à periculo peccandi longe est aliena. Certum est quoque, adhibendam esse omnem diligentiam, ut ad conscientiam certam perveniamus. Qui enim hanc conscientiam acquirere parum vel nihil curat, sese exponit periculo peccandi, vult igitur peccare, ac proinde reipsa peccat. Quare si conscientia sit probabilis tantum, omni cura efficiendum est, ut augeatur conscientia probabilis, atque etiam habeatur certitudo, si fieri possit. Hæc conscientia species in plerisque hominibus frequentissima est. Cum enim imperitum vulgus eam non habeat intelligentiam atque doctrinam, qua conscientiam certam facere possit, in iis præsertim officiis atque præceptis, quæ à primis principiis longius distant, conscientia certa sæpe carent homines. Ii ergo doctorum sapientissimorumque hominum consilia adhibere debent, sed præsertim executioni mandent illud Jacobi monitum: *si quis indiget sapientia, postulet à Deo, qui dat omnibus affluenter.* His præmissis sit

C O N C L U S I O.

NON LICET SEQUI CONSCIENTIAM PROBABLEM, QUÆ FAVET LIBERTATI, IN CONCURSU OPINIONIS ÆQUE PROBABILIS, QUÆ FAVET PRÆCEPTO: NEQUE LICET SEQUI OPINIONEM MINUS PROBABLEM, QUÆ FAVET LIBERTATI, IN CONCURSU PROBABILIORIS, QUÆ FAVET LEGI: SEQUI TAMEN LICET OPINIONEM PROBABILIOREM QUÆ FAVET LIBERTATI.

Prob. 1. pars, quæ facile patet ex antea demonstratis. Etenim qui sequitur opinionem æque probabilem, quæ favet libertati, is agit cum conscientia dubia (*ex dem.*); sed qui agit cum conscientia dubia, peccat (*ex dem.*) ergo non licet sequi opinionem æque probabilem, relicta tutiore. Atque in hoc casu servandæ sunt regulæ, quis de conscientia dubia jam antea præscripsimus. Et re quidem ipsa sese habet actio dubia respectu voluntatis, quemadmodum assensus dubius respectu intellectus. Porro in propositione dubia assensum debemus suspendere, donec certitudinem assequamur, atqui errore intellectus peccaret, qui propositionem dubiam vel probabilem certo affirmaret; ergo à pari si actio sit dubia respectu conscientiæ, actionem ipsam debemus suspendere, seu ab ea abstinere, donec actionis rectitudo certa vel probabilior evadat. Si vero ad conscientiam certam vel probabiliorem perveniri non possit, tutior opinio eligenda est. Et certe actio dubia voluntatem peccandi continet. Nam cum (*ex hypoth.*) utraque opinio sit æque probabilis, æqualia sunt pro utraque contradictionis parte rationum momenta, ac proinde spectatis duntaxat motivis æqualibus, voluntas sese determinare non potest, cum nulla sint in hanc magis, quam in illam partem determinationis motiva. Si ergo voluntas sese determinet ad illam partem, quæ favet cupiditati, motivo cupiditatis voluntas ad agendum determinatur, ac proinde peccat. Et quidem nujus opinionis patronos satis damnat intimum conscientiæ testimonium, si

in rebus quibuslibet agendis atque negotiis hominum prudentiam atque sapientiam attendamus. ; Ecquis se ipsum velut imprudentissimum non haberet, si grave aliquod negotium aggressurus, duasque prævidens æque probabiles finiendi negotii vias, alterutram sequitur, alia, quæ tutior est, neglecta? Porro si id ab omni ratione et prudentia alienum sit in quolibet vitæ negotio, ; quanto magis in re omnium gravissima et unice necessaria, quæ ad salutem æternam spectat?

Prob. 2. pars, quæ ex prima evidenter colligitur. Si enim in concursu duarum opinionum æque probabilium, tutiorem sequi teneamur, ergo à fortiori, si opinio una sit tutior et probabilior altera, eam, quæ probabilior est, sequi debemus. Et quidem (*ex principiis antea demonstratis*) nulla prætermitti debet diligentia, quantum patitur humana infirmitas, ut opinionis probabilitatem augeamus, et certitudinem, si fieri possit, obtineamus. ; At quis dixerit eam, quam investigare tenemur, majorem probabilitatem in praxi negligere, et parum curare licitum esse? Id certe à ratione omnino abhorret. Et re quidem ipsa, si quis de philosophicæ opinionis certitudine parum sollicitus, meram veritatis umbram consecraretur, neque majori probabilitati studeret, is sane temeratis notam merito incurreret. ; Quanto magis ergo temerarius atque imprudens censeri debet, qui in morum doctrina et gravissimo salutis æternæ negotio non solum majorem probabilitatem nullo studio persequitur, sed eam quo-

que oblatam parvi vel nihil facit? Hanc conclusionem plurimis sacræ Scripturæ et SS. PP. testimoniis comprobare solent theologi; at nobis sola ratione utendum est. Quare eas tantum probationes adhibemus, quæ ex ethices principiis eruuntur.

Prob. 3. pars. Eam licet sequi opinionem, quæ rationi conformis est et humanæ naturæ infirmitati conveniens; atqui talis est opinio probabilior in concursu tutioris. Et quidem rationi consentaneum est iudicium, quod gravioribus motivis innititur, atque prudenter agit, qui gravissimis rationibus persuasum habet, actionem suam esse licitam: qui nullam habet erroris formidinem, aut si quam habeat, eam velut levissimam merumque scrupulum repellit. Et certe si habeat motiva multo graviora, quibus suam actionem licitam iudicat, motiva opposita apparent levissima, et merito contemnenda, atque perinde se habent, ac si non essent. Ex his autem patet, satis non esse in opinione minus tuta leviolem duntaxat probabilitatis speciem. Neque enim licet sequi opinionem minus tutam et paulo probabiliorem: *parum* etenim *pro nihilo reputatur*, atque talis probabilitas non excludit prudentem peccandi formidinem. In hoc igitur casu valent omnia argumenta, quæ in prima conclusionis parte afferuntur. At si opinio minus tuta sit satis probabilior, prudens est et rationabilis agendi ratio atque humanæ naturæ infirmitati accommodata. Et quidem talis est humani ingenii imbecillitas, ut cum certitudine metaphysica de materiali actionum sua-

rum honestate non semper operari possit; imo talis est hominum pars maxima, ut aliorum hominum auctoritate, non autem propria doctrina plerumque ducantur atque regantur. Itaque Deus qui *disponit omnia suaviter*, non semper ab homine exigit, ut cum certitudine metaphysica agat. Sed infirmitati nostræ consulens, ubi certitudinem assequi non posumus, id solum præcipit, ut nunquam operemur sine firma et prudenti persuasione, quod licita sit actio quam committimus. Tres ergo conclusionis partes demonstravimus. Quod ad tertiam partem spectat, nihil est, quod contra objici possit. Unum duntaxat monendum superest in hac tertia parte, sermonem esse duntaxat de actionibus, quas licitas esse vel illicitas certo non constat. Verum in iis quæ ad salutem necessaria sunt *necessitate mediæ*, vel ad sacramentorum administrationem et susceptionem pertinent; tutior pars, etiamsi minus sit probabilis, semper est eligenda. Sed hæc ad theologos spectant. Jam objectiones duabus primis partibus communes refellamus.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. Talis non est probabilitatis doctrina, qualis vulgo creditur. Non enim quælibet opinio probabilis velut tuta agendi regula asseritur, sed ea solum, quæ gravissimis innixa est rationibus, neque revelatis moram præceptis contraria est. Unde sic argumentari licet: hæc opinio tanquam agendi regula adhiberi potest, quæ

prudentiæ, rationi morumque doctrinæ consentanea est; atqui ita se habet probabilitatis doctrina; ergo probabilitatis doctrina vera est. Resp. C. maj., N. min. Singulas probationis partes expendemus. Primum itaque definiendum est, quid per gravissimas rationes intelligant probabilitatis patroni. Gravissimas scilicet rationes eas appellant, quibus ipsi moventur, vel quæ auctoribus gravibus probantur. Itaque licebit sequi opinionem iis subnixam rationibus, quas vel ipsi vel auctores quidam graves idoneas atque sufficientes judicabunt. Ac proinde licitum erit in praxi eam tenere opinionem, quæ probabilitate aliqua vel intrinseca vel extrinseca donatur in concursu etiam opinionis probabilioris atque tutioris. Hanc vero doctrinam jam valide confutavimus. Præterea dum hanc conditionem requirunt, ut nempe opinio probabilis neque rationi, neque revelatis morum præceptis sit contraria, verborum ambiguitate ludere videntur. Re quidem vera, si fateantur opinionem non esse probabilem, nisi rationi et revelatis morum præceptis sit consentanea, talis quidem opinio tutissima est morum regula. Sed qui ita sentiunt, probabilitatis doctrinam omnino evertunt. Verum si opinionis probabilis nomine eam intelligant, quæ rationi principiisque revelatis contraria certo demonstrari non potest, talem opinionem sequi in concursu probabilioris, vel etiam æque probabilis sed tutioris, rationi omnino repugnat. Et quidem; nonne imprudentissimus et stultissimus haberetur, qui affirmantibus aliis, cibum aliquem esse veneno infectum, aliis negantibus æquali ra-

tionum pondere, hunc tamen cibum sumere non dubitaret? Si quis exercitus dux eo tempore prælium committat, quo probabilius putat, se victum iri: si mercator societatem contrahat iis conditionibus, quas noxias magis quam utiles probabilius judicaverit, ; numquid non tales homines tanquam imprudentiæ et stultitiæ exemplum ab omnibus sapientibus traducentur? Et certe ; nonne rationi contrarium est in re præsertim magni periculi, sine ratione agere, imo et contra rationem?

Object. 2. Secundum prudentiæ rationisque regulas se gerit, qui secundum doctorum hominum consilia agit. Etenim, ad quem in dubiis confugiet plebejus aliquis morum scientiæ ignarus, nisi ad pastorem suum aut doctorem, cujus auctoritate quietem et tranquillitatem conscientiæ suæ conciliet? Hæc autem auctoritas est probabilitas extrinseca. Unde sic argumentantur aliqui: satis est in morum praxi probabilitas illa, quæ viro- rum doctorum et sapientum auctoritate nititur, et in plerisque vitæ humanæ circumstantiis necessaria omnino est; atqui sic se gerit, qui probabilitate ducitur; ergo probabilitatis doctrina prudens est. *Resp.* N. min., et ad probationem dico, eum non esse sapientem, qui in duarum opinionum æque probabilium concursu eam non sequitur, quæ tutior est, atque multo minus sapiens censi debet, qui opinionem minus probabilem minusque tutam amplectitur. Et re quidem ipsa nemo sapientem diceret medicum, qui omissis tutioribus remediis probabilia tantum ægroto propinaret; ne-

mo prudentem censeret ægrotum, qui relictis probabilioribus medicamentis, minus probabilia sumeret. Porro imprudentiæ gradus non solum ex ipso probabilitatis gradu, sed etiam ex ipsa periculi magnitudine æstimari debet. Si ergo ægrotus tanquam imprudentissimus et stultus haberi debeat, qui suam valetudinem vitamque ipsam periclitatur, minus tuta adhibens remedia, proculdubio infinite stultus censi debet, qui vitam æternam jacturæ periculo exponit. Quod autem in objectione adjuagitur, probabilitatem extrinsecam in plerisque hominibus necessariam esse, falsum omnino est, nisi tales sint circumstantiæ, in quibus ignorantia sit invincibilis. Itaque ignari plebeiique homines, qui pastoris sui sententiam sequuntur, illi à peccato excusantur in iis rebus, quas *invincibiliter* ignorant. Sed cavendum est, rarissimos esse casus illos. Neque enim invincibiliter ignorari possunt ea, quæ sunt juris naturalis; neque enim citra culpam ignorari possunt ea, quæ pertinent ad jus positivum, cum sint notissima. Sed hæc fusius tractare theologorum est. Satis sit observare, objectionem hanc conclusioni nostræ non esse contrariam. Etenim hic agimus de opinionum concursu; at in hypothesis hominis plebei atque imperiti nullus est opinionum concursus; eam solam novit, quam pastoris sui auctoritate accepit. Sed excusandi minime sunt, qui in rebus dubiis ad doctorem confugiunt, ut laxiori eorum opinioni auctoritatem aliquam, et reclamanti conscientia fallacem tranquillitatem concilient: *cæcus cæcum ducit, et ambo in foveam cadunt*. Tandem respon-

sionem hanc concludimus verbis S. Thom. quodlib. 3. art. 10: *Respondeo dicendum, quod diversæ opiniones doctorum si quidem non pertinent ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque partem sequi possunt; tunc enim habet locum, quod Apostolus dicit ad Rom.: unusquisque in suo sensu abundet. In his vero, quæ pertinent ad fidem et bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem magistri; in talibus enim ignorantia non excusat.*

Object. 3. Opinio probabilior humanæ infirmitati et tranquillitati non satis est accommodata: pios viros perpetuis scrupulis atque anxietatibus cruciaret, timerent scilicet, ne cupiditate aliqua excæcati de majori opinionis suæ probabilitate non satis accurate judicaverint; hinc ad vitandum omne periculum, tutiorem partem semper amplecti teneremur. His positis sic argumentantur aliqui: probabilioris opinionis non urget necessitas, vel tutiorem opinionem semper sequi tenemur; atqui falsum posterius; ergo verum prius. Resp. N. maj. Dum dicimus, amplectendam esse partem tutiorem, hæc necessitas obtinet tantum, si utraque opinio non sit tuta, ut fit in concursu opinionum æque probabilium, vel cum ea, quæ favet præcepto, est probabilior altera. In iis enim casibus utraque opinio non est tuta: sola tuta est, quæ favet præcepto. Cæterum cum opinio favens libertati probabilior est, tunc utraque opinio tuta est. In duobus scilicet primis casibus ea sola tuta est, quæ favet præcepto; in tertio autem tuta etiam est opinio probabilior, licet tutiorem

ponamus opinionem minus probabilem. Itaque non tenemur sequi opinionem tutiorem, nisi in primis casibus. In tertio autem casu satis est sequi opinionem probabiliorem, quæ etiam tuta est, licet opinio minus probabilis sit tutior, hoc est, magis reinota à periculo peccandi. Verum tutam esse opinionem probabiliorem, licet tutior sit opinio probabilis, manifestum est. Tutum enim est operari secundum opinionem illam, quæ excludit omnem formidinem rationabilem peccandi. At talis est opinio probabilior, si cum tutiore comparetur. Hæc enim longe gravioribus innititur rationum momentis ita, ut nulla aut fere nulla sit opinionis tutioris probabilitas. Itaque patet, distinguendam esse opinionem tutiorem à probabiliori et minus tuta. Porro tantum abest, ut doctrina hæc explicata religiosas conscientias perturbare ac vexare possit, quin contra justis conscientiarum stimulis torqueri debeant, qui opinionem quamlibet probabilem amplecti non dubitant, et in perituris hujus vitæ negotiis majorem, quam in æterna salute procuranda, adhibent diligentiam. At vir cujus salus æterna cordi est, ab actione, quam post diligens examen nescit, an licita sit nec ne, absteineat oportet. Si autem urgeat agendi necessitas, omni utatur diligentia, sed præsertim à Deo *patre luminum* sapientiam imploret. His autem adhibitis actionum regulis, quietus operabitur, non ita tamen securus, quin cum propheta *pro suis ignorantibus* Deum humillime deprecari debeat, quin tandem, ut monet Apostolus, *cum metu ac tremore suam salutem operetur.*

Object. 4. Receptissima est juris regula, quæ utpote divinæ bonitati consentanea, in morum disciplina vigere etiam debet; *in obscuris minimum est sequendum: odia restringi et favores convenit ampliari*; ergo probabilitatis doctrina innititur etiam regulis juris. Resp. dist. ant., hæc et similes juris regulæ intelligi debent *de dubiis facti*, C. ant., *de dubiis juris*, N. ant. et cons. Itaque duplex est dubium, aliud juris, aliud facti. Dubium juris est dubium de lege, quo scilicet dubitatur, an actio aliqua sit licita vel illicita. Dubium facti est dubium de facto aliquo, an exempli gratia, crimen aliquis admisserit vel non. Porro laudata juris regula intelligi debet solum de dubiis facti, et ubi agitur de pœnis infligendis, non autem de dubiis juris, ubi agitur de licito et illicito. Et quidem in dubio de admissione criminis vel culpæ tutior est pars, quæ magis benigna est, remotior enim est, à periculo damnandi innocentem. At contra in dubiis juris, seu de licito, et illicito, qui sequitur opinionem benigniorem et minus probabilem, sese exponit periculo aliquid faciendi contra legem seu peccandi, ac proinde peccat.

PHILOSOPHIÆ MORALIS

PARS SECUNDA

SEU

ETHICA PARTICULARIS.

Hominis officia seorsum considerat ethica particularis. Porro hominis officia pertinent ad Deum, vel ad se ipsum, vel ad alios. Atque ex his officiis nascitur virtutum divisio. Hinc duplex erit ethicæ particularis sectio, in quarum prima hominis officia erga Deum, erga se ipsum, erga alios tractantur; in altera autem sectione diversæ virtutum species explicantur. Rursus hominis officia considerari possunt in statu *naturali*, quatenus scilicet homo ex Deo solo pendet; vel spectari possunt in statu *civili* et *politico*, quatenus nempe homo pendet ex aliorum hominum auctoritate. Hominis officia in statu naturali *jus naturæ ethicum* constituunt. Ex hominis officiis in statu civili nascitur *jus naturæ politicum*. Itaque sectionis primæ duo erunt capita. Primum de jure naturæ ethico, alterum de jure politico. Præterea sectio secunda, quæ de virtutibus agit, vitia quoque virtutibus opposita continere debet. Quare in duo item capita dividetur, primum erit de virtutibus, alterum autem de vitiis.

SECTIO PRIMA.

De hominis officiis.

CAPUT I.

De jure naturæ ethico.

ARTICULUS PRIMUS.

De officiis hominis erga Deum.

I,
Deum colendum esse tum cultu interno tum externo, jam brevius demonstravimus in metaphysica. Nonnulla hic revocabimus, atque etiam alia adjungemus. Et primum quidem Deus est ens necessarium, quod à nullo pendet; à quo pendent omnia, omni perfectione absolutum, potentissimum, sapientissimum, optimum, mundi creator, moderator, omnisque boni fons inexhaustus. In divinis attributis fundatur tota interni externique cultus ratio. Ad cultum internum pertinent amor, timor, obedientia, fiducia, spes. Cultus autem externus invocatione, gratiarum actione, religionisque ritibus continetur. Quod ad Dei amorem spectat, in ipsis rebus creatis si aliquam perfectionemprehendamus, hæc nos delectat, eamque amamus. Deum ergo amare debemus, quatenus infinitis illius perfectionibus delectamur. Quia vero Deus est infinite perfectus, super omnia

amandus est. Ille autem amor Dei, qui fluit ex summa illius perfectione, dicitur *amor complacentiæ*. Igitur amor Dei fluit ex ipsa Dei cognitione. Quare cum Deum agnoscere teneamur, Deum quoque amare tenemur, ac proinde cognitio Dei et divini amoris officium indivulso nexu cohærent. Quoniam vero fieri potest, ut in cognitione Dei vir plebejus et imperitus conquiescat magis quam philosophus, qui divina attributa scrutatur, omnesque rationes ad demonstrationis leges expendit; hinc sequitur fieri posse, ut homo imperitus Deum magis quam philosophus amore prosequatur. Cum autem id verum esse possit de amore Dei *in ordine naturali*, quatenus Deus est *auctor naturæ*, multo magis *in ordine supernaturali*, quatenus Deus est *auctor gratiæ*, sui que amorem *cordibus nostris infundit*. Neque inde inferat aliquis, superfluum esse ingenii culturam, atque homines à studio arcendos. Nam præterquam quod mentis nostræ facultates excolere atque perficere tenemur, ut in proximo articulo demonstrabimus, nihil negligere debemus, ut totis nostris viribus Dei amorem in nobis excitemus. Quare cum in theologia naturali divina attributa, in physica autem divina opera contemplerur, illæ duæ scientiæ nos ad Dei cognitionem atque amorem perducunt. Ac proinde rerum metaphysicarum atque physicarum imperitos sese probant, qui studium illud tanquam à religioso instituto alienum traducunt.

Non solum Deus amandus est, quatenus est infinite perfectus et infinite bonus in se, sed

etiam quatenus est bonus in nos. Etenim qui Deum agnoscit, illius quoque erga nos bonitatem summamque Dei erga homines beneficia agnoscit. At si perpendimus beneficia ab altero in nos collata, id nobis placere, nemo non intelligit. Quia vero id amamus, quod nobis placet, ubi cognoscimus summam erga nos Dei bonitatem, Deum quoque amamus. Quoniam itaque summam Dei erga nos bonitatem cognoscere tenemur, patet, Deum etiam amandum esse, quia bonus est in nos, et quia nos amat. Et quidem si Deus non esset amandus, quia in nos bonus est, sed tantum quia bonus in se, jam Dei in nos bonitatem non solum non teneremur agnoscere, sed nequidem liceret, quod nemo sanus dixerit. Ex his autem patet, quid sentiendum sit, de controversiis circa Dei amorem superiori sæculo agitatis. Qui amorem Dei *purum* unice admittunt, quatenus nempe Deus est in se bonus, alterum vero amorem, quia Deus nobis bonus est velut *mercenarium* rejiciunt; ii sane non solum naturam humanam, sed divina quoque attributa omnino ignorant. Præterea si dammandus sit amor Dei, quatenus Deus est bonus in nos, amandus non foret Deus, quia nos amavit. Hunc tamen Dei amorem commendat Joann. *epist.* 1. *capit.* 4. *v.* 10.: *quoniam ipse prior dilexit nos.* Quæ cum ita sint, in hoc divini amoris argumento declinandi sunt scopoluli duo. Cavendum est scilicet, ne Deum ita amemus propter nos, ut Deum ad nosmetipsos referamus. Talis amor atheismi speciem quamdam contineret. Homo enim ita Deus amans, se

ipsum non Deum amaret, sibi ipse Deus foret, propriumque, ut ita dicam, idolum. Neque tamen excludendus est amor, qui cum veræ perfectæque felicitatis desiderio conjunctus est. *Omnes homines beati esse volunt: idque unum ardentissimo amore appetunt, et propter hoc cætera quæcumque appetunt*, inquit S. Augustinus. Hæc autem conferantur cum iis, quæ demonstravimus de hominis beatitudine objectiva. Et quidem amor Dei fundatur in cognitione entis summe perfecti. Porro notio entis summe perfecti est notio entis summe boni, et in se, et quoad nos; Deus est infinite misericors, beneficus, omnium bonorum auctor. ; Qui ergo fieri potest, ut Deum infinite perfectum nobis repræsentemus sine summa bonitate, et quoad se, et quoad nos? Itaque diversa quidem esse possunt divini amoris motiva. Si nempe Deum consideremus in se ipso, et sine ullo ad creaturam ordine, Deum amamus propter se ipsum. Si autem Deum consideremus, quatenus est nostra beatitudo *objectiva*, Deum amamus propter nos ita, ut tamen beatitudo illa referri debeat ad Deum, tanquam ad nostrum summum bonum, per cognitionem et amorem perfecte possidendum. Ex hac motivorum diversitate oritur *in ordine supernaturali* discrimen *specificum* inter *amorem spei* et *amorem charitatis*; sed hæc pertinent ad theologos.

II. Qui alterum amat, nihil facit, quod eadem displicere possit. Quoniam ergo Deum amare tenemur, perpetuo solliciti esse debemus, ne aliquid faciamus, quod Deo displiceat. Illa autem

sollicitudo, qua cavemus, ne aliqua nostra actio Deo displiceat, *timor filialis* dicitur. Deus ergo tinendus est timore filiali. De timore *servili* jam satis dictum est in capite præcedenti. Quoniam vero alteri placet, si faciamus, quod à nobis fieri vult, omittamus autem, quod fieri non vult; qui Deum timet timore filiali, sollicite veretur, ne aliquid faciat divinæ voluntati adversum. Quare cum Deum timere debeamus timore filiali, tenemur quoque Deo obedire, illiusque divinam legem servare. Itaque cum Deo obedire teneamur, nihil velle debemus, nisi quod Deus vult, et divinæ voluntati omnino acquiescere, ac proinde voluntas divina loco propriæ voluntatis esse debet. Hæc autem conformitas cum voluntate divina dici solet *abnegatio propriæ voluntatis*. Ex hoc fonte profluit *fiducia* in Deum, Deo nempe confidere dicitur, qui de bonitate divina persuasus, certusque res omnes infinita bonitate et sapientissima providentia gubernari, non vult nisi quod Deus vult, neque optat, ut alia sibi eveniant, quam quæ Deus decrevit. Igitur qui confidit Deo, sua sorte contentus vivit, neque opes neque honores appetit. Quare fiducia in Deum adversus ambitionem atque avaritiam efficacissimum est remedium. Præterea qui in Dei voluntate conquiescit, atque omnino confidit, non solum de sua sorte non queritur, sed nec aliorum fortunis invidet. Atque hinc ab invidia, odio aliisque affectuum tormentis liberatur animus: hinc animi tranquillitas veraque felicitas.

Porro fiducia in Deum non præsentem dun-

taxat respicit rerum statum, sed ad finem excellentiorem, nempe vitam æternam ordinatur. Talis autem fiducia dicitur *spes*, per quam nempe certa cum fiducia futuram beatitudinem et media illius assequendæ expectamus per Dei auxilium. Illa autem fiducia dicitur certa *ratione sui*. Nititur enim medio certo et infallibili, nempe Dei omnipotentia, misericordia, et veracitate. At certa non est, *respectu nostri*, ut affirmant recentiores hæretici: *nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit: Eccles. cap. 9. v. 1.* Porro quamvis in Deo omnem fiduciam collocare debeamus, nosque et res nostras divinæ providentiæ committere, non tamen causas secundas et media ad finem obtinendum necessaria vel utilia prætermittere debemus. Etenim Deus per rerum omnium seriem atque nexum in hoc universo rebus omnibus providet (*ex dem. in metaph.*) Itaque providentia divina causarum secundarum mediorumque usum non solum non excludit, sed requirit. Quare qui in Deo confidit, facultatum suarum aliorumque mediorum usum negligere non debet. Et quidem dedit Deus homini facultates, ut iisdem utatur: causas secundas instruxit viribus, quibus ad convenientem finem tenderent, eundemque finem obtinerent. Itaque de Deo nimis confidunt, et vanissima fiduciæ specie deluduntur, qui res suas divinæ providentiæ legibus ita permittunt, ut nihil agant, et media ad finem consequendum à Deo ipso constituta omnino negligant. Et quidem quis velut stultum non habet eum, qui præsentissimo mortis periculo sese objicit, per-

suasus se saluum evasurum, si Deus ipsum hoc tempore moriturum non decreverit? ; Ecquis velut insulsos non ridebit populos illos, qui, referente Tournefortio *in itinere orientali*, arbores in hortis sine cultura ulla deserunt, illasque aeris inclementiæ relinquunt? Contrario vitio peccant, qui sibi nimium confidentes, solo facultatum suarum usu se bona consequi, mala autem avertere sibi persuadent. Ita nimix de se rebusque suis confidentiæ exemplum præbent, qui vi armorum suorum de hoste triumphare sibi confidunt, quasi providentiæ divinæ nullæ sint in victoria partes. Similiter nimium in divitiis suis confidit, qui earum ope omnia se obtinere posse sibi persuadet, nullum relinquens divinæ providentiæ locum. Tandem nimium confidit in sua prudentia, qui ea sola se negotium quoddam conficere posse sibi pollicetur, quasi divinæ providentiæ nihil committi sit opus.

III. Hæc quidem de cultu interno à nemi-
ne negantur, si existentiam Dei agnoscat. At non
desunt impiissimi homines, qui cultum Dei exter-
num fastidiose respuant, eumque velut supersti-
tiosum humanumque figmentum traducunt, contra
quos sit

CONCLUSIO.

DEUS NON SOLUM CULTU INTERNO, SED ETIAM
EXTERNO COLENDUS EST.

Prob. 1. Cultus externus tribus potissimum of-
ficiis continetur, invocatione, gratiarum actione,

sacrisque ritibus. Porro Deum invocandum esse non solum actione mentis interna, sed etiam oratione seu sermone externo, manifestum est. Et quidem desiderare debemus, ut Deus ea, quæ nobis bona sunt, conservet; plura, quibus indigemus, nobis conferat; quæ nobis mala sunt, avertat, aut ea ad bonum finem convertat. Hoc autem desiderium nihil est aliud, quam invocatio Dei interna; ergo Deum oratione interna invocare debemus. Et certe patet, invocationis officium fluere ex fiducia in Deum, ex Dei amore et timore. Cum autem fiducia in Deum, amor timorque Dei ad hominis erga Deum officia necessario pertineant, evidens est, Dei invocationem internam iisdem quoque officiis præcipi. At Deum quoque oratione seu sermone externo invocandum esse, facile colligitur. Et quidem omnibus nostris facultatibus supremum Dei dominium testari debemus; omnes nostras actiones facultatumque nostrarum usum ad divinæ gloriæ manifestationem referre tenemur, ac proinde non sola anima, sed integer homo Deum colere debet. Quare ea, quæ invocatione mentali animo concipiuntur verba, in ipso etiam ore proferre debet. Igitur Deum externo etiam sermone invocare tenemur. *In Deo vivimus, movemur et sumus.*

Nec minus evidens est, Deum gratiarum actione colendum esse. Est enim gratiarum actio divini nominis celebratio ob bona nobis collata. Porro quidquid boni homo habet à natura, vel quidquid acquirit, id omne Deo bonorum omnium auctori acceptum referre debet. At divina attri-

buta illiusque opera celebrare tenemur: ad divinæ gloriæ manifestationem pro viribus conferre debemus: ergo quidquid Deus facit prædicare, ac proinde bona nobis collata celebrare, seu Deo gratias agere debemus. Ex his autem colligitur, id non solum gratiarum actione interna faciendum esse, sed oratione etiam externa. Hæc enim non solum ad divinæ gloriæ manifestationem divinarumque attributorum celebrationem confert, sed etiam exemplo nostro alios docemus, et ad idem faciendum excitamus, ac proinde gloriam Dei magis ac magis promovemus. Unicuique enim compertum est, quanta sit exemplorum vis atque efficacia. Quoniam ergo quilibet, quantum in sua potestate est, alios ad religionem et pietatem perducere debet, ac proinde et aliis in orando exemplum præbere, præstat religiosos conventus ad cultum divinum celebrare, publicas orationes gratiarumque actiones Deo fundere. Quoniam vero cæremoniæ ritusque externi ea in memoriam revocant, quorum oblivisci quis posset in cultu divino, atque etiam piam religiosamque significationem continent; patet cæremonias esse veluti signa, quorum ope in memoriam revocamus, quæ ad cultum Dei tum internum tum externum pertinent. Perperam igitur velut superflui, imo et superstitiosi à quibusdam contemnuntur sacri ritus. Itaque tres præcipuas cultus divini partes jam demonstravimus ex solis ethices principiis.

iii Prpb. 2. Ex omnium gentium consensu. Nullam invenire licet nationem ita feram atque barbaram, quæ omni religione cultuque careat. Ex

ipsa divinæ naturæ excellentia, ex divina providentia cultus necessitatem derivat Cicero *lib. 1. de natura deorum: sin autem dii neque possunt nos juvare, nec volunt, nec curant omnino, nec quid agamus, animadvertunt, nec est quod ab his ad hominum vitam promanare possit, & quid est quod utros diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus?* Eo loci redarguit Orator romanus philosophos, qui rerum humanarum nullam curam deos habere censebant. Hinc *lib. 2. de legibus* concludit: *bene ac sapienter majores instituerunt, ut rerum agendarum ita dicendi initium à preceationibus capere, quod nihil rite, nihilque providenter homines sine deorum immortalium ope, consilio, honore auspicarentur.* Ex quibus verbis patet, deorum invocationem non Ciceronis opinione duntaxat, sed majorum omnium consuetudine receptam fuisse. Deorum invocationem commendat Seneca *epist. 41. cap. 10: vir bonus sine Deo nemo est: roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde corporis.* Non cultus interni duntaxat, sed etiam externi fidem faciunt superbissima, quæ etiam nunc hodie exstant veterum templorum rudera: testimonium præbent festorum ludorumque solemnia, quæ falsis diis decernebat ethnicorum superstitio. Porro si tam manifesta fuerit cultus necessitas, ut eum ratione atque usu comprobaverint veteres, licet idolatriæ tenebris immersi, & quanta est, nec satis deploranda impiorum hominum cæcitas, qui in splendidissima veræ religionis luce id negare non verentur, quod ethnici scriptores rationum mo-

mentis probare studuerunt, et barbaræ etiam gentes usu atque exemplo usurparunt? At profana illa atque superstitiosa externi cultus monumenta relinquamus, aliaque sanctissima et nulli errori obnoxia persequamur. Cultum externum ipsi mundo cœvum esse, testatur sacra Scriptura. Primævi homines ab Adamo usque ad Moysen fruges, glebas aliosque terræ fructus Deo offerebant, agnos in victimam Deo mactabant. Moysis temporibus cæremonias sacrosque ritus populo hebræo præscripsit Deus vel proprio ore, vel ore pontificum atque prophetarum. Legis mosaicæ cæremoniis successerunt christianæ religionis ritus vel à Christo Domino præscripti, vel ab Apostolis eorumque successoribus instituti. Religiosæ cæremoniæ apud primævos homines naturæ inspiratæ velut dictamen fuere; apud judæos regiminis *theocratici* pars exstiterunt: tandem apud christianos *symbola* sunt fidei, spei et charitatis. Absit ergo ut quis cum Spencero et Marshaamo sentiat, *Leviticæ* cæremonias ex ægyptiorum ritibus originem habuisse. Hanc sacrorum rituum originem atque progressum tradunt libri, quorum divina est auctoritas, ac proinde indubitata omnino atque infallibilis. Itaque cultu interno atque externo colendum esse Deum, non solum rationibus desumptis ex attributis divinis, sed etiam utrumque cultum communi populorum consensu atque usu comprobavimus.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Objet. 1. Deus intime perspectas habet homi-

num mentes, neque opus est, ut oratione atque actibus externis animi nostri sensa significantur. Non solum Deus necessitates nostras perfecte cognoscit, sed etiam est infinite bonus, ac proinde ea, quæ nobis necessaria esse novit, ultro largitur. Illius enim infinitæ bonitati fieret injuria, si Deum precibus sollicitandum esse, quis crederet. Unde sic concluditur: superfluous omnino est cultus ille, qui divinæ scientiæ atque bonitati omnino repugnat; atqui talis est cultus externus; ergo cultus externus inutilis est. Resp. N. min. Hæc obiectio facile evanescit, si perpendamus, non animam tantummodo hominis, sed integrum hominem ad Deum colendum obligari, ac proinde non modo facultates animæ, sed omnes corporis vires in cultum divinum impendendas esse. Deus quidem est omniscius: quæ nobis necessaria sunt melius, quam nosmetipsi novimus, ipse cognoscit. At supremum Dei erga nos dominium, infirmitatem nostram atque indigentiam nos profiteri, ratio ipsa postulat. Deus quidem est infinite bonus, sed est etiam infinite sapiens atque infinite justus. Porro infinitæ Dei sapientiæ atque justitiæ consentaneum est, ut divinam bonitatem precibus imploremus. Si enim Deus solam bonitatem infinitam consulens, hominibus beneficia sine ullis precibus semper conferret, fieri facile posset, ut homines divinorum beneficiorum immemores propriis viribus causisque secundis ea tribuerent, quæ Deo bonorum omnium fonti inexhausto, à quo est *omne donum perfectum*, referri debent. Quare divinam sapientiam atque justitiam decet, ut alta

voce sinceroque animo confiteamur, nos esse *pau-
peres et miseros*, Deum vero *bonorum omnium
esse largitorem*.

Object. 2. Quidquid fit in tempore, Deus ab æterno decrevit. Porro immutabilia sunt Dei decreta: *ego dominus, et non mutor*: ac proinde importunis hominum precibus flecti non potest Deus. Quare sic argumentari licet: si oratione colendus sit Deus, precibus nostris mutari possent divina decreta; atqui hoc est impossibile; ergo inutilis est oratio, ac proinde quilibet cultus. Resp. N. maj. Immutabilia quidem sunt Dei decreta; non tamen ita *absoluta* dici debent, ut omnem conditionem vel medium quodlibet excludant. Deus vult hominum necessitatibus subvenire, sed vult quoque, homines supremum Dei dominium agnoscere atque profiteri: vult homines in divina bonitate confidere, divinumque auxilium implorare. Itaque licet divina misericordia nostris precibus flectatur, non tamen mutabilia dici possunt divina decreta, cum orationis donum conferre, nostrisque precibus sese propitium præbere, Deus ab æterno decreverit: *prope est Dominus omnibus invocantibus eum: omnibus invocantibus eum in veritate, Psalm. 144. v. 18.* Ex his autem intelligitur, in quo sensu à nobis dictum sit decreta Dei absoluta non omnem conditionem excludere. Neque responsio hæc ullam conjunctionem habet cum gravissima quæstione, quam de absolutis Dei decretis agitare solent theologi.

Object. 3. Qui cultum Dei externum admittunt, de divino nomine non satis magnificam con-

cipiunt opinionem. Homines quidem adulatione delectantur, externa veneratione coli amant; id autem de Deo cogitare, divinam majestatem dedecet, *non est Deus quasi homo*. Deus sibi metipsum sufficientissimus est, neque ulla re extra se ipsum quomodocumque indiget. Unde sic argumentantur aliqui: admittendus non est cultus ille, qui divina majestate indignus videtur; atque cultus externus divina majestate videtur indignus; ergo cultus externus reprobari debet. Resp. N. min. Re quidem vera turpi adulatione vilissimisque obsequiis persæpe delectantur homines atque moventur, et plerumque decipiuntur. Verum quod assiduam adulationem vanissimaque obsequia tam avidè consecretentur nonnulli, id superbiæ fastoque tribuendum. At Deus infinite perfectus nullis hominum laudibus satis celebrari et coli potest: nihil ab hominibus exigit, nisi quod rationi, justitiæ illiusque infinitis perfectionibus consentaneum sit: sibi sufficientissimus est Deus, nec hominibus nec ulla re extra se posita indiget: ac proinde quidquid vult ab hominibus, id vult, quia hominibus bonum, quia Deus ipse est infinite bonus. Itaque cum Deus sit bonorum omnium auctor, quidquid boni habemus, id totum Deo referre, et divinæ bonitati laudem dare debemus. Hinc qui laudari amant, laudesque velut sibi proprias atque debitas usurpant et arrogant, ii erga Deum ingrati sunt atque iniqui. Porro cum Deus sibi ipsi infinite sufficiat, nullaque re indigeat, dum gratus erga Deum animus præcipitur, in vulgari significatione accipiendum non est præ-

ceptum illud. In eo enim positus est gratus animus secundum vulgarem hujus nominis significationem, ut beneficia beneficiis rependamus; vel saltem oblata occasione dataque facultate rependere velimus. Ubi enim desunt vires et occasio, satis est bona voluntas ad grati animi significationem. At Deo gratum animum hoc modo exhibere non possunt homines: nulla in Deum beneficia ab hominibus conferri possunt: nihil ergo est, quo gratum animum Deo testari valeamus, nisi amore, obedientia, divinæ legis observantia, tandemque cultu interno atque externo.

Object. 4. Cultum externum Deo minime placere, demonstrant eorum hominum exempla, qui Deum precibus atque obligationibus invocantes, id quod supplices petunt, impetrare non valent. Dum contra, alios videmus, qui sine precibus ullis id quod desiderant, facile assequuntur; ergo preces adeoque cultus quilibet inutilis est. *Resp. N. ant.* Data hujus objectionis occasione, veræ orationis characteres atque conditiones explicabimus. 1.º Oportet, ut oratio fiat corde sincero et pio: *scimus autem quia peccatores Deus non audit. Sed si quis Dei cultor est, et voluntatem ejus facit, hunc exaudit. Joann. 9. v. 31.* 2.º Fieri debet oratio cum attentione. Si enim nulla afferatur attentio, jam mera garrulatas, non oratio dici debet: verba sine attentione prolata inanes sunt sine mente soni, qui interiorum animæ statum exprimere non possunt. *Ne temere quid loquaris, neque cor tuum sit velox ad proferendum sermonem coram Deo; Deus enim in cælo, et tu su-*

per terram. Eccles. 5. v. 1. Porro ad attentionem necessum non est, ut qui orat, ipsa orationis verba intelligat. Quamvis enim id laudabile sit, atque etiam necessarium iis, quibus orationis sermonem intelligere ex officio incumbit, si tamen quis ignoto etiam sermone oraverit, Deo grata est oratio, dummodo fiat cum pietatis et religionis affectu. 3.^o Fieri debet oratio cum humilitate et fiducia. Cum enim per orationem nostram indigentiam supremumque Dei erga nos dominium testari debeamus, cum humilitate Deus orandus est. At cogitandum est, *thronum Dei esse thronum gratiæ et misericordiæ*, ad quem proinde cum fiducia accedere debemus: *omnia quæcumque orantes petitis, credite, quia accipietis, et evenient vobis. Marc. 11. v. 24.* 4.^o In oratione decens ac modesta corporis compositio servari debet, omnisque *hypocrisis* fugienda. Etenim in colendo Deo omnem adhibere tenemur facultatum nostrarum usum: operam dare debemus, ut perfectus sit omnium actionum consensus, ut actus externi cum actibus internis omni ex parte consentiant. Itaque ore, vultu totoque corporis habitu Deum orare debemus; alioquin inter cultum internum atque externum non solum nullus foret consensus, sed etiam exemplo aliis non prodessemus, quod facere tenemur; imo malum exemplum et offensionis occasionem præberemus. Inde autem patet, ab oratione longæ removendam esse hypocrisim. Si enim actibus externis, præsertim verbis, vultu ac gestu pietatem quis simulaverit (quæ simulatio factaque pietas *hypocrisis* dicitur); jam actus exter-

ni ab internis dissentiant, ac proinde Deus totis viribus non colitur; imo graviter offenditur: *labiis me honorant, cor autem eorum longe est à me.* 5.º Tandem omnis oratio ad salutem æternam Deique gloriam referri debet, neque petendæ sunt res indifferentes, nisi quatenus ex Dei ordinatione et per ejus gratiam conferre possunt ad divinam gloriam et salutem nostram: *petitis, et non accipitis, eo quod male petatis, ut in concupiscentiis vestris insumatis.* Præcipuas jam enumeravimus veræ orationis condiciones ex quibus ad præcedentem objectionem facilis est responsio. Si ergo Deus nostras preces non audiat, id fit, vel quod *male petamus*, vel etiam quod Deus quid nobis necesse et bonum sit, cognoscens melius, quam nos ipsi novimus, vero nostro bono consulens, nostras preces non exaudiat, ubi id negat, quod petimus. Tandem quod sine ullis precibus, id quod desiderant, sæpe impetrent homines, idtribuendum est Dei misericordiæ et bonitati, qui ingratos homines beneficiis allicere non dedignatur. In hac responsione adjungi etiam possunt, quæ de bonis malisque physicis tum in metaphysica tum etiam in ethica explicavimus.

Object. 5. Cultum externum respuit fastiditque Deus. Mulieri samaritanæ interroganti, an Deus in monte Sion vel in monte Semeron esset adorandus, respondet Christus, *Joann. 4. v. 23: venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate; nam et Pater tales quærit, qui adorent eum. Spiritus est Deus, et eos, qui adorant, in spiritu*

et virtute oportet adorare. Unde sic argumentantur aliqui: qui spiritus est, cultu interno et spirituali adorari debet; atqui Deus spiritus est; ergo cultu tantum interno adorandus est. Resp. dist. maj., cultu interno et spirituali tantum, N. maj., interno et externo, C. maj., et dist. min. N. cons. Totus homo Deum colere debet, ac proinde non cultu interno tantum, sed etiam externo, ut jam antea demonstravimus. Cultum externum non rejicit Christus Dominus loco citato, sed spiritualem internumque cultum velut potiore commendat, sine quo exterior cultus est omnino inutilis. Et quidem cultum externum à Deo reprobatum non fuisse constat, cum ipsemet Deus in lege naturæ atque in lege mosaica oblationes, sacrificia cultumque externum præscripserit; in lege autem evangelica ritum externum Christus Dominus instituerit. Et re quidem ipsa cultum externum cum interno conjungendum esse facile patet. Nam præterquam quod homines ex anima et corpore constantes, mente et corpore Deo servire, ac proinde internum externumque obsequium exhibere debeant; nemo non videt, externum cultum, qui sensibus exhibet obsequium internum, qui interni cultus veluti symbolum est atque figura, ad pietatem excitandam cultumque internum promovendum maxime valere. Et certe talis est humanæ societatis constitutio, ut religio mera interna et spiritualis satis non sit. Multi enim homines, plebei præsertim ac rudes, sua erga Deum officia haud satis norunt; eosque signis cultuque externo ad internum cultum revocari atque exci-

tari necessum est: *quod litteratis est scriptura, hoc idiotis præstat pictura*, inquit S. Greg. Magnus. Nemo autem, qui cultum Dei internum admittit, si constare sibi velit, eos rejiciet religiosos ritus, qui ad cultum internum nos maxime allicere possunt, pietatemque promovere. Porro si in religione etiam naturali, de qua sola sermonem habemus, necessarius sit cultus externus; quanto magis in religione revelata? Sicut enim contemplatio naturæ ad Deum creatorem nos revocat; ita christianæ religionis ritus Dei crucifixi legem perpetuo inculcant.

Object. 6. Cultus externus in ipsa religione perturbationem atque confusionem induceret. Etenim cum ritus atque cæremoniæ nullam habeant ex natura sua significationem, sed ex hominum instituto atque arbitrio pendeant; unicuique liceret in usum suum cultus divini cæremonias instituire. Hinc perturbaretur cultus externus ipsaque etiam societas civilis. Quod quidem tristissimis exemplis sæpe demonstratum est. Ex hac cultus externi libertate repetenda est tanta, quæ in diversis sectis viget, rituum diversitas. Ex gentilium superstitione nati videntur ritus religiosi, quorum plerique nostris ritibus sunt simillimi. Unde sic argumentari licet: ad pietatem religionemque excitandam non valent ritus illi, qui in ipso religionis exercitio dissensiones movere possunt, qui que ex gentilium superstitione magis quam ex religione originem habere videntur; atqui ita se habent plerique ritus externi; ergo cultus externus rejiciendus est. Resp. N. min., cujus probatio-

nem explicabimus, et valide refellemus. Re quidem vera si solam religionem naturalem spectemus, unusquisque jure suo in cæremoniis institutione uti poterit. Cum enim signa externa nullam habeant determinatam significationem, unicuique licebit arbitrariam rituum significationem determinare, et pro more suo Deum colere. Verum à statu naturali ad civilem, et à religione naturali ad revelatam argumentandum non est. Ex corrupta cultuum varietate et populorum superstitione religionis revelatæ necessitatem demonstravimus in metaphysica. Et quidem si in divini cultus exercitio unicuique cæremonias fingere liceat, non solum superstitionis atque impietatis periculum est, sed etiam status civilis pacem ac tranquillitatem turbari necessum est. Hinc videmus, sacris bellis sub vano religionis prætextu non sine magna hominum strage exarsisse gentes, quæ nullam in religionis rebus definiendis supremam auctoritatem agnoscunt. Neque est tandem, quod objiciant, sacros ritus à gentiliis superstitione originem traxisse. Nam præterquam quod cultus externi institutionem atque originem demonstrant libri sacri; religionis tamen sanctitati minime nocet, si aliquæ cum ipsis gentilibus communes cæremoniæ serventur. Cum enim externi ritus ex fine duntaxat et arbitrio significationem habeant, nihil impedit, quominus profani ritus ad religionis sanctitatem evahantur, atque veræ fidei consecrentur.

ARTICULUS II.

De hominis officiis erga se ipsum.

I.

Sub triplici respectu considerari possunt homines. Nempe quoad mentem, quoad corpus, et tandem quoad propriam uniuscujusque hominis personam, seu quoad statum externum. Quare tria sunt hominis erga seipsum officia; alia ad mentem pertinent, alia ad corpus, alia denique ad statum externum. Sedulo igitur meditando est, nos homines esse: quales homines simus, quos Deus esse velit. Triplex illud officiorum genus explicabimus. Lex naturæ præcipit, ut ad nostram statusque nostri perfectionem tendamus, ac proinde ut animam, corpus statumque externum, quantum est in nostra potestate, perficiamus. Homo igitur se ipsum cognoscere tenetur, quoad animam, corpus et statum externum. Hinc pervulgatum est præceptum: *noce te ipsum*. Probe autem notanda est obligatio, qua tenemur statum nostrum perficere, *quantum est in nostra potestate*. Ad ea enim non tenemur, quæ in nostra potestate non sunt. Hinc patet, alias esse obligationes *communes*, alias *proprias*. Deus enim præter obligationem communem, unicuique propriam imposuit. Communes obligationes dicuntur, quæ in comuni hominum natura atque essentia sufficientem rationem habent. Propriæ autem appellantur, quarum ratio suffi-

ciens non continetur in natura atque essentia hominis, nisi quatenus eidem naturæ accedunt determinationes quibusdam hominum individuis aut uni individuo propriæ. Itaque dantur obligationes, quibus genus humanum tenetur, sed quibus non tenentur singula individua. Videmus equidem, hominibus singulis eadem esse organa, si corpus spectes, easdem facultates, si animam respiciamus. Non tamen eadem est eorundem organorum in singulis dispositio, nec eadem quoque mentis vires; diversissima etiam sunt fortunæ bona, et varia hominum conditio. Itaque posita alicujus hominis essentia et natura, non repugnat poni obligationes, quæ posita alterius hominis essentia non ponuntur, idque apprime consentaneum est doctrinæ Christi. *Luc. cap. 12. v. 48. : cui multum datum est, multum quæretur ab eo.*

II. Quoniam mentis nostræ facultates perficere tenemur, quantum est in nostra potestate, nihil negligendum est, quod ad intellectus voluntariisque perfectionem conferre possit. Cum autem perfectio intellectus sit cognitio veri, omnis adhibenda est diligentia, quantum nobis datur, ut intellectum distincta veri cognitione imbuamus. Quia tamen pro humani ingenii tenuitate non licet, ut rerum omnium cognitionem acquiramus; iis primum studiis vacandum est, quæ in boni malique cognitione versantur, atque deinde illæ præferendæ sunt scientiæ, quæ nostro vitæ instituto sunt magis consentaneæ. At cum scientiæ cuilibet acquirendæ valeant intellectus vis,

atque ingenii acies, curandum est maxime, ut augeantur intellectus vires, atque acuatur ingenium. Ac proinde, ut alias prætermittam rationes plurimas, negligi non debent in quolibet ingenio et liberali hominum statu disciplinæ illæ, quæ menti nostræ vim, intelligendi facilitatem, iudicii atque ratiocinationis acumen, methodi perspicuitatem conciliare possunt, etiamsi profanæ et à studiorum nostrorum ratione nimis alienæ videantur. Id autem probe tenendum est uniuscujusque hominis officium, ut eam acquirat scientiam, quæ maxime opus habet in eo, quod amplectitur vitæ genere; alioquin errandi periculo et se ipsum et alios exponeret. Qui summum attingere nequeunt, in medio consistant: quibus vero medium quoque inaccessum est, hi in infimo acquiescere tenentur. Neque enim *tenemur ad impossibile*, sed præstat habere scientiam imperfectam, quam nullam. Longius esset varias percurrere hominum conditiones, sed iis, quibus has institutiones scribimus, nonnullas regulas præscribere satis erit. Itaque cum studiis theologicis ex officio destinati sint nostri auditores, id primum observabimus: sacram theologiam dividi in *positivam*, quæ fidei dogmata continet: in *polemicam*, quæ fidei controversias tractat, et sacra dogmata ab hæreticorum objectionibus vindicat: tandem in *theologiam moralem*, quæ morum præcepta exponit. His tribus sacræ theologiæ partibus studiose incumbere debent, qui divinam hanc scientiam, scientiarum omnium reginam profiteri volunt. Quia vero distinctam rerum theologiarum cognitionem

tenentur acquirere, ex ordine et methodo sua studia persequi debent. Sacræ igitur theologiæ præmittant theologiam naturalem in metaphysica explicatam. Hæc enim ad theologiam revelatam quasi manuducit; cum religionem naturalem satis non esse, sed necessariam esse revelationem demonstrari possit. Igitur demonstrata revelatæ religionis necessitate, eam revera existere, eamque aliam non esse quam religionem christianam demonstrandum est. At cum religionis christianæ nomine glorientur pleræque sectæ, in catholica, apostolica et romana ecclesia unice positam esse veram religionem, ostendere oportet. Quod ut fiat, librorum sacrorum divinitas, traditionis et ecclesiæ infallibilitas demonstranda est. Quare cum ex Scriptura sacra, traditionis et ecclesiæ auctoritate invictissima desumantur fidei nostræ argumenta, triplex illud studiorum genus conjungi debet. Quod enim in sacris litteris obscurum est, id dirimit traditionis et ecclesiæ auctoritas. Quæ cum ita sint, patet, theologici studii initium sumendum esse ab iis elementis, quæ theologica argumenta continent, quæ proinde *loci theologici* solent appellari. His præmissis sacræ theologiæ principiis, tractatum quemlibet jam aggredi licebit. De Deo tamen, qui est objectum theologiæ, divinisque attributis statim tractare, methodi legibus magis videtur consentaneum. Itaque viri theologiæ studiosi illud est officium, ut in sacrorum librorum lectione assidue versetur, ut SS. PP. attente legat, historiæ ecclesiasticæ diligenter studeat, et nostræ religionis apologi-

stas assidue evolvat. Tandem conciliorum definitiones summorumque pontificum decreta probe teneat; hi enim sunt purissimi sacræ theologiæ fontes. Patet autem, hanc studendi docendique rationem, theologiæ positivæ, polemicæ et morali esse communem, cum ex iisdem fontibus hauriri debeant fidei dogmata morumque præcepta. His autem munitus sanctæ fidei præsiidiis, eas theologus habebit dotes, quas sacerdotibus commendat Malachias *cap. 2. v. 7.*: *labia sacerdotis custodient scientiam, quia angelus Dei exercituum est.* Tunc dives erit sacro scientiæ thesauro, cujus participes faciet eos, qui *legem requirent ex ore ejus.* Quamvis autem infallibilis sit auctoritatis latina sacræ Scripturæ versio, quia tamen in aureo textuum primigeniorum poculo erroris venenum incautis propinare solent recentiores hæretici, si contra hæreticos illos theologos alicui disputare incumbat, is textuum primigeniorum ignarus esse non debet, et generatim operarius quilibet evangelicus ea vel maxime tenere debet dogmata, quæ sibi propugnanda contingunt, et omnia hæreticorum, contra quos disputare debet, effugia accurate cognoscere. Hæc quidem sunt, quoad doctrinam, viri theologi et præsertim præconis evangelici officia. Sed morum sanctitate maxime prælucere debet, et moniti apostolici memor sit oportet, se *animarum rationem esse redditurum.*

III. Voluntas generaliter determinata est ad bonum appetendum, malum vero aversandum. Quare cum ad voluntatis perfectionem tendere

debeamus, danda est opera, ut nunquam appetamus nisi bona vera, nec aversemur nisi mala vera. Itaque quoniam appetitus sensitivus sæpissime fertur in bonum apparens, curandum est diligenter, ut appetitus sensitivus cum appetitu rationali consentiat. Igitur omnem diligentiam homo adhibere tenetur, ut in appetitum sensitivum, in sensus, imaginationem atque affectus dominium acquirat. Ardua quidem obligatio est. At cum facultates non alio fine à Deo nobis datæ sint, quam ut iisdem recte utamur, et hominum vitam vivamus; nihil nostra culpa prætermittere debemus, quod facere possumus ad hanc perfectionem obtinendam. Itaque affectus compescere, regere et sedare teneur. Affectus *compescere* dicimur, si iis resistimus, atque cavemus, ne in actus externos legi contrarios erumpant. Ita si verbis contumeliosis ad iram quis commoveatur, ab actibus tamen externis, quibus vindictam cupit, absterneatur, is iram compescere dicitur. Affectus *regere* dicimur, si eos dirigimus ad actiones legi conformes. Ita regimus iram, si eam ad facti injusti odium referamus, non vero ad ipsam personam; quemadmodum jubet Apostolus irasci, sed peccare vetat. Affectus *sedare* dicimur, si eos ubi subito corripiant animum, statim stringi operam damus. Quoniam vero affectuum nomine intelligimus perturbatos animi motus qui ad actus legi contrarios tendunt, hinc patet, compescendos esse, regendos atque sedandos affectus. Ex his autem facile solvitur quæstio in scholis agitari solita, utrum scilicet omnes animi affectus mali sint, ac

proinde extirpandi. Si affectus regere, et ad actiones legi conformes dirigere possimus, ii non solum mali non sunt, sed boni. Verum improprie duntaxat *affectus* appellantur. Ita si affectu gloriæ utamur ad recte agendum vitandamque culpam, ita ut absit omnis vanæ gloriolæ labes, jam affectus bonus est, et non solum extirpandus non est, sed excitandus. Itaque si affectus regere valeamus, ii sunt legi conformes ac proinde boni. Quare promulgata quæstio tota est de nomine. Neque prædicta quæstio confundi debet cum alia; utrum scilicet hominum societati utiles sint aliqui affectus, etiamsi non regantur. Certum quidem est homines plurimos gloriæ, ambitionis, avaritiæ affectibus abreptos, multa præclare gesta perpetrare, seseque humanæ societati utilissimos præbere. At fieri potest, ut aliorum commoditati et felicitati inservire possint perversi atque inordinati affectus. Verum alia est virtutis, alia utilitatis ratio. Atque optandum maxime foret, ut illustres actiones, quæ superbiæ atque ambitioni persæpe debentur, præstantiorem haberent originem, solique officiorum amori acceptæ referri possent. Itaque patet, inter se maxime differre quæstiones illas: *an affectus boni sint: an utiles sint in præsentis rerum statu.* Hæc pauca dicta sint. Cæterum de affectuum speciebus deinde sermonem habebimus.

IV. Postquam de perfectione intellectus et voluntatis nonnulla explicavimus, de officiis hominis erga corpus jam aliqua adjungemus. Ex œconomia animali in physicis institutionibus demonstrata ma-

nifestum est, omnes corporis actiones ad sui ipsius conservationem tendere. Itaque hominis est, ut corporis sui conservationi studeat; ac proinde pericula vitæ, quantum in nostra potestate positum est, vitare debemus. Igitur homo sanitatem tueri tenetur. Vitandum ergo est, quidquid sanitati inimicum: vitandus labor nimius. Quoniam vero sine cibo ac potu corpus conservari nequit, cibo ac potu utendum est. Ac proinde ob eandem rationem à cibo et potu insalubri abstinendum est, atque etiam à nimia cibi et potus quantitate. Ergo temperantes esse debemus. Quia vero homo temperans non appetit cibum ac potum, nisi sanitatis conservandæ gratia; patet cibum ac potum solius voluptatis causa sumendum non esse. Quia tamen cibi suum habent jucundum saporem, qui sanitati non nocet, imo prodest aliquando; hac voluptate innocua frui licet, dummodo servetur temperantia. Ex corporis conservandi officio colligitur laboris necessitas. Ea scilicet, quæ ad vitam conservandam desunt, labore comparare tenemur. Laboris necessitatem demonstrant etiam nostra erga alios officia. Inopes enim sublevare tenemur, et quod aliis prodesse potest, si per nos liceat, acquirere. Tandem animæ corporisque facultates sine usu ullo negligere non licet. Hinc qui opus non habent corporis labore, ut suæ aliorumque necessitati subveniant, mentis facultatibus uti debent, scientias et artes excolere ad generis humani utilitatem, aliaque officia patriæ utilia præstare.

Quoniam vero vitam conservare tenemur, nemini mortem sibi afferre licet. Quare naturali le-

ge prohibitum est *suicidium*, græco nomine *autochiria* appellatum, atque in nullo casu violentas manus sibi inferre licitum est. Homo enim vitæ suæ dominus non est. Deus est supremus hominum rerumque omnium dominus: nulla calamitas, nulla doloris impatientia, nullum vitæ tædium autochiriam potest licitam reddere: divinæque voluntati in quocumque vitæ humanæ eventu nos conformes esse oportet. Nulla enim esse potest naturæ necessitas talis ac tanta, quæ id nobis tradat imperium, quod Dei proprium est, *jus vitæ et necis*. Itaque qui vitam sibi eripit, supremum Dei dominium violat, divinamque providentiam lædit, ac proinde peccat non solum contra officia, quæ nobismetipsis debemus, sed etiam contra officia Deo debita, quæ sunt omnium prima et maxima. Igitur corpus nostrum non est in nostro dominio: illud debemus Deo, societati, familiæ, amicis. Corporis vires pro status nostri conditione atque indigentia servare debemus; non ita tamen amandum est corpus nostrum, ut pro patriæ bono illud in bello periclitari non liteat: ut pro religionis defensione mortem appetere non timeamur: ut tandem ad refrænandas cupiditates illud affligere non debeamus. Merito velut barbaræ habentur gentes illæ, apud quas etiam nunc viget crudelis consuetudo, ut si quis ad eam ætatem pervenit, in qua aliis inutilis, sibi gravis sit, ipse sponte sua mortis præsidia sibi arcessere non dubitet. At mirum est à viris doctis illud in questione positum esse, an ob summam calamitatem, quæ sit morte ipsa intolerabilior, aut ob certi-

tudinem instantis atrocissimæ vel ignominiosæ mortis liceat sibi ipsi vitam eripere. Plato *lib. 9. de legibus* negat, ob alias causas licitum esse sibi mortem consciscere, nisi ubi quis tristi et inevitabili fortunæ casu cogitur. In eodem inhumanissimo errore hæsit Cicero *lib. 1. quæst. tuscul.* Nam postquam memorasset mortem Socratis et Catonis uticensis, hæc addit: *vetat dominans ille in nobis Deus injussu hinc nos suo demigrare. Cum vero causam justam ipse Deus dederit, tunc Socrati, nunc Catoni, sæpe multis, ne ille medius fidius vir sapiens lætus ex his tenebris in lucem excesserit illam, nec tamen vincula carceris ruperit; leges enim vetant sed tanquam à magistratu aut potestate legitima, sic à Deo vocatus exiverit.* Idem sæpe scribit Seneca. Pomponii attici excessum celebrat Cornelius Nepos in ejus vita. Is enim cum sanus ac validus ad septuagesimum septimum annum pervenisset, tandem incidit in morbum; sed cum tres post menses jam invalesceret, inedia mori in animum induxit, fecitque. Hæc exempla atque testimonia tanti fecit Puffendorfius, ut *lib. 2. de jur. natural. et gent. cap. 4.* quæstionem in medio reliquisse videatur. Sed ne in celebres auctores peccaret, in Deum atque homines peccavit.

V. Ex iis quæ diximus de salutis nostræ conservatione nemo concludere audeat, illicitas esse corporis afflictiones, quibus perversos animi affectus domare, peccataque commissa expiare tenemur. Austerum vitæ genus tanquam lentum *suicidium* tardioresque mortem, ac proinde vel-

ut illicitum damnant laxiores quidam scriptores. Verum non legem evangelicam duntaxat, sed naturalem quoque violant tales mollioris vitæ homines. Et quidem affectus compescere, regere atque domare nos obligat lex naturalis. Sunt autem corpora nostra affectuum et appetitus sensitivi velut instrumenta: *caro concupiscit adversus spiritum: carnalia desideria militant adversus animam*. Itaque tenemur corpus nostrum castigare et in servitutem redigere. Id vero non fit ex odio in corpus nostrum, sed potius ex recto in illud amore: *non ut interimatur corpus, sed ne concupiscentia ejus faciat spiritum subjugatum, quod naturalis ordo desiderat*, ait S. Augustinus. Præterea sanctiones pœnales ex ipsius legis naturalis notione jam demonstravimus. Legi naturali consentaneum omnino est, ut peccatis suæ sint pœnæ, ac proinde ut propter peccata commissa corpus nostrum affligamus. Verum hæc corporis afflictio non solum licita est sed etiam necessaria, cum omnes concupiscentiæ obnoxii simus atque peccatis. Quare duplicem cum theologis distinguimus corporis afflictionem: alia est *vindicativa* ad vindicanda scilicet peccata præterita: alia *medicinalis* ad præcavenda futura in posterum. Porro si corporis afflictiones exigit lex ipsa naturalis, quanto magis pœnitentiam præcipiet lex evangelica? *Facite fructus dignos pœnitentiæ: qui Christi sunt carnem suam crucifixerunt*. Quare dum valetudinis nostræ conservationem jubet lex naturalis, id non ita intelligendum est, quasi corporis vires jejuni-

aliisque salutaribus pœnis deprimere atque debilitare non liceat. Id solum injungit, nullum scilicet corpori malum inferendum, ut inde detrimentum patiatur. Sed cum anima sit pars nostri dignior, atque nobilior, cui corpus subditum esse oportet, velut sanctissimæ haberi debent corporis macerationes eo fine susceptæ, ut appetitus sensitivus cum rationali consentiat: ut præterita crimina, quantum in nobis est, expiemus, et futura præcaveamus. Neque naturali erga nos amoris repugnat corporis afflictio. Deum enim amare, ac proinde et illi obedire debemus. Nosmetipsos vere et sincere amamus, si Deum amemus, ipsique obediamus. Alius quilibet amor Dei amoris contrarius crudelissimum foret in nosmetipsos odium.

VI. Cum ex lege naturæ demonstratum sit, nos teneri ad vitæ custodiam, hinc oritur quæstio de nostra defensione adversus aggressores. Hac de re agunt juris scriptores, quorum multi non solum à mansuetudine evangelica, sed etiam ab ipsa lege naturali longius recedunt. Varii autem casus distingui debent. Et primum quidem non licet occidere aggressorem, qui bona fortunæ tantum invadit. Contrarium enim est rationi, pro minori bono, ut sunt divitiæ, non corporis vitam duntaxat, sed etiam animæ eripere. Quolibet enim fortunæ bono infinite excellentior est corporis vita animæque salus, ac proinde rectæ rationi repugnat, ut ad bonorum illorum conservationem in causa simus, cur corpus non solum pereat, sed anima quoque æternum damnetur. Quamvis autem bonorum furem occidere non liceat, unicui-

que tamen jure competit sua bona defendere, atque excepto mortis periculo mitiori via bonorum jacturam impedire, et aggressorem arcere. Porro ex notione charitatis evidens est, intra justos limites continendam esse defensionem, ita ut animus ab omni vindicta sit alienus. Quare si ad bonorum defensionem mitiora media sufficiunt, utendum non est durioribus. Nullum enim jus habemus alterum offendendi, nisi quatenus justa nostri defensio exigit; non autem ut aggressor offendantur atque malum inferatur. Si ergo subrepta bona magistratus auctoritate vel alia qualibet ratione possint recuperari, aggressorem lædere non licet.

Ex iisdem principiis patet responsio ad quæstionem aliam, utrum liceat in propriæ vitæ defensionem injustum aggressorem occidere. Eædem quas jam diximus conditiones requiruntur. Ad vitam servandam mitiora media adhiberi debent, odium abesse debet, neque se ipsum defendens mortem aggressoris potest intendere, sed tantum propriæ vitæ conservationem. His autem adhibitis conditionibus, si violentus aggressor aliter depelli non possit, jam eum de medio tollere licet; atque in hac defensione *jus in culpatae tutelæ*, quod appellant, positum est. Hinc patet, inculpatae tutelæ locum non esse, si arrepta fuga nostræ conservationi consulere possimus. Cur autem in bonorum invasione furi mortem dare non liceat, secus autem liceat ad servandam vitam, facilis est ratio. Etenim omnia, quæ vocantur fortunæ bona, nullius sunt pretii, si cum vitæ bono confe-

rantur, præsertim si mortis improvise periculum, et poenæ in altero vitæ statu peccatoribus destinata attendantur. Hinc S. Antoninus *part. 2. tit. 1. cap. 3.* velut perfectiorem charitatis actum laudat, si quis de suæ conscientie rectitudine moraliter certus, ad salvandam aggressoris animam se occidi permittat: *nam alias fatue faceret, exponendo se morti corporis et animæ, cum sibi per mortem præcludatur via pœnitentiæ.* Porro ex his patet, qua ratione intelligi debeat S. Augustinus, qui *lib. 1. de libero arbitrio cap. 1.* affirmat, naturalem charitatis ordinem violari ab eo qui ut corporis vitam servet, salutis æternæ jacturam infert proximo. Hæc Sancti Doctoris verba generatim intelligi non possunt. Iniquum enim est et fatuum, ut ait S. Antoninus, æternam proximi salutem nostræ anteponi. Præterea cum jus inculpatae tutelæ conditionesque singulæ vix servari possint; homo enim in vitæ periculo constitutus variis affectibus præsertimque odio perturbatur, hinc fit, ut *practice* loquendo, illicitum fere semper sit, aggressorem occidere. Id enim vix fieri potest sine vindictæ nocendique animo, atque in hoc alio sensu explicari etiam potest mens S. Augustini.

VII. Præter fortunæ vitæque bona jam recensita, alia etiam sunt bona, qualis est honor vel fama. Homo omnes suas actiones ad sui aliorumque perfectionem et ad Dei gloriam dirigere tenetur, ac proinde nihil debet facere, quod suæ aliorumque perfectioni atque Dei gloriæ repugnet. Aliorum de hac perfectione judicium est id, quod

honoris vel famæ nomine appellamus. Incumbit ergo omni homini, ut se honore seu bona fama dignum præbeat. Porro aliæ virtutes dicuntur *intellectuales*, quæ pertinent ad intellectum, qualis est *scientia*, &c. Aliæ dicuntur *moralès*, quæ pertinent ad voluntatem, qualis est *temperantia*, &c. Itaque cum intellectum atque voluntatem perficere teneamur, incumbit homini, ut se bona fama dignum præstet, tum quoad virtutes intellectuales, tum quoad morales. Fama autem de virtutibus intellectualibus *nominis celebritas* vocari solet. Igitur cum non solum ad nostram sed aliorum quoque perfectionem tendere, illisque exemplum præbere teneamur, famam nostram tueri atque defendere debemus, maxime quoad virtutes morales, quæ intellectualibus sunt longe præstantiores. Servandæ famæ obligatio omni ætate notissima fuit, unde illud poetæ:

Omnia si perdas, famam servare memento.

Hanc obligationem exemplo suo nos docuit Christus Dominus, qui *Joann. cap. 8. v. 46.* adversus judæorum calumnias famam suam defendit. Porro duplici tantum ratione famam vindicare licet, factis scilicet et verbis. Et quidem contra calumnias fama defendi non potest, nisi efficiamus, et nulla calumniatori fides habeatur; id autem factis duntaxat et verbis obtineri potest. Et primum quidem honestissimus et omnium tutissimus famam tuendi et calumniam repellendi modus hic est, si nempe factis contrariis calumniæ refellantur. Ita enim calumnia fiet manifesta, nullaque alia erit opus defensione, atque tandem successu

temporis apud viros bonos fama restituetur. At quidquid agas apud viros malevolos, nihil prorsus effeceris. Patienter igitur ferenda sunt, quæ mutari non possunt, atque in hoc casu valet tritum illud:

Conscia mens recti, famæ mendacia ridet.

En tutissima arma, quibus calumniam arcere atque repellere maxime possumus. Non solum factis sed etiam verbis famam defendere licet. Absit autem ut quis sibi persuadeat, ad famæ defensionem licitum esse calumnias calumniis retorquere, et calumniatorem conviciis atque injuriis lacessere. Qui enim ita se gereret, non famam vindicaret sed amitteret, et male conceptam de se suspicionem confirmaret: *non reddentes malum pro malo, nec maledictum pro maledicto: 1. Petr. cap. 3. v. 9.* Fama et existimatio verbis licite defenduntur, si calumniæ falsitas verbis demonstretur. Neque est quod dicatur proximo injuriam fieri, eum veluti calumniatorem traduci, ejusque fidem labefactari. Etenim in conflictu officiorum erga se ipsum et erga alium, vincit officium erga se ipsum. Et quidem cum licitum sit, non parcere vitæ alterius, ut propriam serves, licitum quoque est, verbis famam reparare, etiam si calumniator non sine dedecore manifestus fiat, et certe non privato tantum homini nocet calumnia, sed universæ societati perniciosissimum est crimen. Hinc calumniatoribus pœnas statuunt leges ecclesiasticæ et civiles, atque calumniatorem in re gravi ad publicam auctoritatem provocare licet, non secus ac coram iudice repeti possunt aia fortunæ bona. Verum re-

ligiose cavendum est, ne dum famæ restitutionem exigimus, vel minima admisceatur odii et vindictæ labes: *benedicite maledicentibus vobis, et orate pro calumniantibus vos.* Luc. 6. v. 28. Idque non præcepto tantum, sed exemplo nos docuit Christus Dominus. Ex his intelligitur, quæ ratione inimicos et calumniatores amare jubeamur, et tamen famæ servandæ atque reparandæ curam habere debeamus. Fama quidem reparanda est, quantum fieri potest, et factis contrariis et verbis honestis atque ab omni odio alienis. Si autem restitutio famæ his modis obtineri nequeat, inter mala irreparabilia jam recenseri debet boni nominis jactura. Amandus est calumniator ipse, pro eo orandum est, secundum Christi Domini exemplum: *qui cum malediceretur, non maledicebat; cum pateretur, non comminabatur.* 1. Petr. cap. 2. v. 23. Inde autem patet, ad honoris conservationem calumniatori vitam eripere licitum non esse. Cum enim vita inter omnia naturalis ordinis bona principem locum teneat, pro bono famæ et hominum opinione vitam auferre non licet, et multo minus vitam æternam, quæ est infiniti pretii. Id autem magis ac magis manifestum fiet, si falsa hominum judicia et injustas de aliis opiniones attendamus. Tenemur quidem quantum in nobis est, nemini offensionis occasionem præbere: alios exemplo nostro ad virtutem excitare debemus. At cum iniqua persæpe sit hominum lingua ita, ut in ipsos quoque sanctissimos illibatosque homines sæviat; de hominum laude curandum non est, nisi quatenus aliis bono

exemplo esse tenemur, et nemini offensionem præbere. Cæterum si quid bene egerimus, laudem Deo dare debemus, non nobismetipsis, neque ab hominum judicio, sed à divina justitia atque misericordia expectanda est merces. Hæc omnia argumenta, quæ hactenus exposuimus, facile demonstrant, legi naturali atque civilis societatis tranquillitati repugnare singularia certamina sive *duella*, quæ ad ulciscendam injuriam committi posse affirmarunt perversissimi quidam rerum moralium scriptores. Hinc merito certaminibus istis gravissimæ pœnæ decernendæ, et perniciosissima hæc injuriarum ultio severe coercenda. Neque valet ineptissimus honoris servandi vitandæque ignominix prætextus. Vanissimus enim est atque turpissimus honor ille, qui in legis naturalis violatione consistit. Clarissimus quidem vitæ ipsa carior esse debet honor, qui ex divinæ legis observantia desumitur, sed ex hominum arbitrio mundanisque et superbis opinionibus gloria nostra æstinari non debet.

VIII. Hominis officia, quoad mentem et corpus, hactenus explicavimus. Superest jam, ut de statu externo pauca dicamus. Unusquisque eligere debet, quantum in se est, statum externum, seu illud vitæ genus, ad quod aptus est, et in quo sese aliis utiliozem præbere potest. Et quidem cum ad nostram aliorumque perfectionem tendere debeamus, ac proinde et facultatibus nostris uti teneamur; patet, cæteris paribus, eum anteponendum esse vitæ statum, ad quem velut nati et à Deo ipso destinati videmur. Et

certe si quis malignam, ut ita dicam, ingenii sui naturam vincere voluerit, et illud eligere vitæ genus, ad quod minime est idoneus, neque sibi neque aliis utilis erit. Ita qui stupido sunt ingenio, ad studia litteraria inepti sunt, et ad aliud vitæ genus revocandi. Similiter ii, quibus desunt corporis vires, illud non debent suscipere laboriosum vitæ genus, cui ferendo pares non sunt. Porro in eligendo vitæ genere duo sunt observanda, ut nempe sit facultatibus nostris accommodatum, aliisque utile. Hinc licet aliquis ad aliquod vitæ genus sit minus idoneus, si tamen in hoc statu sese aliis utiliorem præbere potuerit; jam relicto vitæ instituto, ad quod aptior est, vincere poterit major status alterius utilitas. Cæterum nemo non intelligit, eligendum vitæ genus non ex nostra voluntate ingenique facultatibus pendere, sed etiam ex aliis conditionibus plurimis, quæ non sunt in nostra potestate. Quæcumque ergo de eligendo statu præscribuntur, intelligi debent duntaxat de variis vitæ institutis, quæ in nostra potestate atque electione versantur. Præterea non ex rei ipsius utilitate tantum, sed etiam ex utilitate communi æstimari debet eligendum vitæ genus. Ita quamvis certissimum sit, sacræ theologiæ studium cæteris omnibus et rerum dignitate et utilitate longe præstantius esse, communi tamen utilitati repugnaret, studiis theologicis deditos esse homines singulos. Exigit enim publica utilitas, ut varii sint hominum status, varia studiorum et laborum genera, quæ omnia in societatis bonum tendant atque conspirent. Ex his

itaque patet, quam multa in eligendo vitæ genere considerari debeant. Hinc non solum facultates nostræ in consilium adhiberi debent, sed divina voluntas assiduis precibus imploranda. Cæterum ubi quis electo vitæ instituto sese dat, omnem adhibere tenetur diligentiam, ut conditionis statusque officii accurate satisfaciatur. Tria hominis officia erga se ipsum in hoc articulo generatim explicabimus. In his officiiis positus est verus erga nosmetipsos amor, qui nihil aliud est, quam nostræ perfectionis nostrorumque officiorum amor.

ARTICULUS II.

De officiiis hominis erga alios.

I.

Cum ad nostram statusque nostri perfectionem tendere debeamus, quantum est in nostra potestate, manifestum est, nos iisdem officiiis erga alios teneri, quibus erga nosmetipsos obligamur. Quia vero triplex est generatim erga nosmetipsos obligatio, nempe quoad mentem, quoad corpus, et tandem quoad statum externum, patet, nos quoque erga alios hoc triplici officiorum genere urgeri. Nempe omnis adhibendus est facultatum nostrarum usus, ut ad aliorum perfectionem conferamus tum quoad animam, tum quoad corpus, atque etiam quoad statum externum. Itaque non minus aliorum perfectio nobis curæ cordique esse debet quam propria. Si tamen proprio officio deesse necessum sit, ut a-

liis proxis, jam aliis prodesse in tua non est potestate. Quare cum ab ea obligatione, qua erga te ipsum teneris, liberari non possis, obligatio erga alios intra justos limites coercenda, nempe quilibet aliis prodesse debet, quantum potest. Hinc intelligitur, quid sit amor proximi: constans est scilicet, ac perpetua voluntas aliis benefaciendi, seu aliorum perfectionem quoad animam, corpus statumque externum, promovendi, quantum fieri potest. Igitur proximum odisse non solum non licet, sed etiam indifferenti in alios animo esse nemo debet. Satis non est, si erga alios neque amici simus neque inimici. Errant ergo plurimi, qui sibi persuadent, se abunde satisfecisse officio suo, si alios non oderint. Neque enim sufficit, hominem alteri non nocere, verum etiam requiritur, ut prossit alteri, quantum potest. Ab alia naturali obligatione erga alios nequaquam liberamur, etiamsi huic officio alii non satisfaciant. Etenim immutabilis est obligatio, quæ ex lege naturali fluit, ac proinde etiamsi aliqui homines suo erga nos officio desint, non tamen nostræ obligationi nos possumus deesse. Quare ipsos quoque inimicos odisse non licet, sed eos amare tenemur. Plerorumque hominum animos occupavit perversa hæc opinio, se amplius non teneri ad id faciendum, quod ab aliis non fieri vident. Hinc sese excusatos arbitrantur, si eos oderint, à quibus sese odio haberi sciunt. Verum obligationis naturalis immutabilitatem ipsi non agnoscunt. Amicitia vocabulum ex vaga loquendi consuetudine ambiguum est. Hinc fit, ut existimaverint aliqui, id fieri nequa-

quam posse, ut nempe quis sit inimici sui amicus. Porro nullam dari repugnantiam facile patet. Amicus alterum amat, si ad illius perfectionem promovendam sese paratissimum exhibeat. Contra autem inimicus est, qui alterum odit, ex illius damno voluptatem percipit, illique damnum inferre paratus est, ubi se dederit occasio. Si ergo alter nobis inimicus sit, minime necesse, ut in ipsum eodem simus animo affecti; imo illius perfectionem atque felicitatem velle et promovere tenemur. Præbe autem distingui debet familiaris consuetudo ab amicitia; hæc enim sine illa subsistere potest. Quamvis enim inimicos amare debeamus; non tamen cum ipsis familiari consuetudine conjuncti esse tenemur. Igitur confundi non debet universalis amor, quem lex naturalis præcipit, cum familiaritate privataque amicitia. Talis enim amicitia definiri potest: *animorum honestate moribusque similium mutua cum charitate arcta conjunctio.* Hæc amicitia efficit, ut aliorum moribus delectemur, eorumque frui cupiamus consortio. Hæc amicitia dicitur *complacentia*: in morum honestate, virtute mutisque officiis tota fundata est. At amor, quem proximo universaliter debemus, vocatur *benevolentia*, qua nempe aliis bene esse volumus. Porro quamvis amor complacentiæ optimum sit et jucundissimum ad virtutem vitamque beatam adjumentum; ita tamen reprimi debet, ut totum non occupet hominem, adeo ut, amico amisso vel gravioribus calamitatibus afflicto, plane concidat animus. Atque cavendum est, ne cæteris omnibus humanitatis aut pietatis officiis et commu-

ni utilitati noceat amor nimius. Itaque sanctæ et arctiores illæ amicitia fovendæ quidem sunt, sed in qualibet vitæ calamitate spes in Deo totaque fiducia collocari debet. Ex his patet, singulos homines amore universalis æqualiter esse prosequendos, cum omnes homines tanquam nosmetipsos amare teneamur. At fieri non potest, ut æquali amore complacentiæ singulos homines complectamur. Hæc enim vera amicitia ex amicorum virtute originem habet, ac proinde homines vitiis deditos, qui nulla virtutis voluptate nos alliciunt, tali amicitia diligere non possumus. Itaque alia sunt amicitia universalis, alia privatæ officia. Tenemur quidem ipsis etiam inimicis bene velle, ipsis opem ferre. At non tenemur inimicum beneficiis muneribusque cumulare; eum grati animi officii prosequi; hunc bonorum hæredem instituire; illius consortium atque familiaritatem intimo corde exoptare, aliaque id genus amicitia argumenta præbere. Cæterum in hoc articulo de amore generali duntaxat sermo est.

II. Primum amicitia universalis officium est, ut in propagandis intellectualibus moralibusque virtutibus seduli simus, nostramque industriam minime desiderari patiamur. Etenim cum iisdem erga alios tenemur officiiis, quibus erga nosmetipsos obligamur, propagandis aliorum virtutibus non secus ac nostris invigilare debemus. At nostræ perfectioni, quoad virtutes intellectuales atque morales, studere tenemur; idem ergo facere debemus erga alios. Hoc principio generali continetur omne officium erga alios, quoad animam.

Neque enim alio modo aliorum animæ prodesse possumus, quam si in perniciendis animæ facultatibus eos adjuvemus. Quare si virtutum intellectualium et moralium habitus quis comparavit, nihil negligere debet, ut alii, quantum fieri potest, earumdem virtutum fiant participes. Captare debet, imo et quærere occasionem, ut huic voluntati satisfaciat, quantum est in sua potestate. Contra hanc naturæ legem gravissime peccant, qui soli inter alios virtutibus præsertim intellectualibus eminere volunt, suamque operam aliis denegant. Peccant eruditi, qui invidia in alios ducti, eos à solida rerum cognitione abducunt, qua ipsi carent, et qui ambitione abrepti malunt alios in ignorantia manere, quam ad perfectam rerum cognitionem pervenire, ne aliquid de sua existimatione detrahatur. Hominibus à virtute alienis placere solet aliorum ignorantia, in qua ut perseverent, perniciosissimis consiliis efficere conantur. Quia vero exempli maxima est vis atque auctoritas, in virtutum acquisitione alios exemplo docere et ad virtutis studium excitare debemus. Nullo enim alio meliori modo nostræ erga alios obligationi satisfacere possumus. Porro si contra hanc naturæ legem peccant, qui culturam intellectus in aliis impediunt, multo magis rei sunt, qui virtutibus moralibus impedimentum afferunt, illarumque progressum retardant. Gravissime igitur peccant, qui sermone aut factis alios seducunt, illosque ad vitia alliciunt. Et certe si proximum graviter offendit, qui corpori vulnus aliquod infligit, multo magis proximum lædit vulnus animæ inflictum. Itaque non solum

peccatum est, si agamus ut alter in vitio et errore perseveret, sed etiam à vitio et errore quemlibet revocare debemus, si id facere nobis liceat. Igitur curandum est maxime, ne aliorum animis errorem instillemus, tum quoad virtutes intellectuales, tum præsertim quoad virtutes morales. Quæ cum ita sint, evidens est, pro erroris gravitate magis vel minus reos esse, qui temere ad docendos alios sese obtrudunt, tradendæ disciplinæ non satis gnari. Facile enim fieri potest, ut auditorum animos erroribus imbuant atque corrumpant. Quanti autem momenti sit hæc doctrina, manifestum est maxime in virtutum moralium exercitio. Si enim alterius ignorantiam non depellas, quam poteras depellere: si errore aliquem imbuas, tibi imputanda sunt omnia, quæ ex hac ignorantia vincibili proficiscuntur. Sanctissimum ergo est illud vitæ institutum, quod fidei religionisque propagationi destinatum est. Neque satis laudandi sunt religiosissimi viri, qui ad exterarum usque remotissimasque gentes sanctum evangelium propagare apostolico animo suscipiunt, nec sine vitæ periculo, æterna meliorique vita dignissimo. Ex his patet, quam amplissima sint nostra erga alios homines, quoad animam officia; singula autem persequi non licet. Hæc pauca generatim exposuisse satis sit. Cætera vero ex propriis erga nosmetipsos officiis facile derivari possunt.

III. Nostra erga alios homines officia quoad corpus, ex propria erga corpus nostrum obligatione intelliguntur. Quoniam enim corpus nostrum tueri atque servare tenemur, non solum alios

lædere non licet, salvo *jure inculpatae tutelæ*, sed etiam, quantum est in nostra potestate, ad aliorum conservationem atque commoditatem conferre tenemur. Quia vero *paupertas*, *morbus*, *mors* sunt mala corporis, hæc mala ab aliis avertere tenemur, quantum possumus. Igitur si quis eleemosynam pauperibus largiri valeat, hic tenetur opem ferre indigentibus, qui semetipsos sublevare nequeunt. Neque pauperum nomine intelligi debent soli mendici, sed etiam ii, qui licet, honeste vivant, nec extrema premantur egestate, carent tamen iis commodis, quæ congruæ eorum sustentationi atque conditioni necessaria sunt, dummodo autem sumptus non ad status superbiam, sed ad modestiæ normam exigantur. Urget autem præceptum illud naturale, præsertim in extrema necessitate, urgente morbo et instante mortis periculo. Quare peccant omnes, quibus aliorum vita parum curæ cordique est, nihilque sunt solliciti, num alii vitam conservent aut perdant: qui vitæ deliciis et voluptatibus indulgent, dum alii rebus necessariis carent, et extrema urgentur penuria. Violati hujus officii graviter rei sunt medici, qui medicamenta, quorum vires nesciunt, ægrotis propinant, qui tuendæ valetudinis artem negligenter exercent, et huic utilissimæ simulque perniciosissimæ arti perficiendæ nullam dant operam. Porro cum teneamur aliis opem ferre, eosque sublevare, hinc patet, rem alienam subripere nefas esse. Rei enim subreptæ dominum iis privamus bonis, quæ ipsi ad vitæ commoditatem non solum inservire possunt, sed etiam animæ statusque ex-

terni perfectionem augere. Rei alienæ subreptio invito domino *furtum* appellatur, quod gravius est peccatum pro qualitate, et quantitate furti, atque etiam pro ipsa domini, cui res erepta est, paupertate. Furti autem plurimæ sunt species, quas deinde enumerabimus, ubi sermo erit de justitia. Hæc tantum dicta sint data occasione. Porro evidens est, restitutionis obligationem eodem præcepto contineri.

IV. Superest jam, ut nostra, quoad statum externum, erga alios officia exponamus. Et primum quidem, si in nostra potestate sit, externus aliorum status perficiendus est, quod fieri potest consiliis aliisque plurimis, si opus fuerit, adjumentis. Verum quisquis sit externus aliorum status, neminem licet contemnere. Etenim meminisse oportet, nos eandem habere originem, ex eodem luto confictos: *omnes fratres sumus*. Si ergo quis honore, divitiis, auctoritate præ cæteris polleat; si virtutibus, ingenio aliisque animi dotibus excellentior fuerit, se ipsum ita interroget: *quid habes, quod non accepisti? Si accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Itaque contumeliis atque conviciis aliquem lacessere non licet, statusque sui imperfectionem durioribus verbis reprehendere. Id ergo maxime cavendum est, ne alios in ignominiam adducamus, illorumque famam labefactemus. Igitur aliorum hominum imperfectiones atque vitia propalare licitum non est. Huic tamen legis naturalis præcepto minime repugnat, ea non celari crimina, quæ in republica puniri valde interest. Etenim in hoc

casu fit obligationum conflictus, atque exceptione opus est. Porro si neminem etiam vitiis deditum infamare liceat, multo gravius peccatum erit alium calumniari, seu contactis vitiis alteri damnum inferre. Itaque aliorum famæ et existimationi consulere debemus: ex alieni status perfectione et felicitati voluptatem capere tenemur: non ita æstimare debemus statum nostrum, ut nobis solis, nihil aliis tribuendum iudicemus. Hoc vitium in hominum societate frequentissimum est. Tales videas homines literatos, qui nonnisi alios sui similes magni faciunt, cæteros vilipendunt. Ita videas philosophos, qui eruditos alios nullo loco habent. Contra autem theologos videre frequens est, qui rerum philosophicarum atque mathematicarum studiosos velut frivolis rebus occupatos aspernantur. Ita videas divites et generis nobilitate claros homines, qui alios tenuioris fortunæ et inferioris conditionis nihil prorsus faciunt, atque ex solis divitiis generisque nobilitate hominibus pretium statuunt, quasi nulla præclaris animi dotibus laus debeatur. Tandem plurimos videre licet falsæ pietatis nulliusque literaturæ homines, qui et literatos et nobiles velut profanos fastidiose traducunt, atque hanc quam profitentur eminentiæ religionis speciem unice prædicant. Ex his patet, quam injusta esse solet nostra de aliis hominibus opinio: quam parum cognita sint vel saltem observata mutua hominum officia. Nostræ autem mutuæ obligationes ad duo vulgatissima axiomata revocantur: *alteri ne feceris, quod tibi fieri non vis; alteri feceris, quod tibi vis fieri*:

quæ quidem duo principia sunt manifesta, cum alios velut nosmetipsos amare debeamus. Cæterum quamvis erga nosmetipsos et erga alios iisdem teneamur officiis, distingui tamen solent officia *perfecta* atque *imperfecta*. Perfecta dicuntur ea, ad quæ homo perfecte et necessario obligatur. Ita *neminem lædere, unicuique quod suum est tribuere*, sunt officia perfecta. Imperfecta autem officia appellantur ea, ad quæ imperfecte tantum sine coactione et ex sola virtute obligamur. Sic alterius perfectionem ac felicitatem æque ac nostram pro virili amplificare, officium est imperfectum. Præterea officia imperfecta non sine limitatione aliqua intelligi debent. Tenemur quidem aliorum hominum perfectionem, quoad animam præsertim, pro viribus nostris promovere, ad vitæ conservationem pro nostris facultatibus conferre. At quod spectat ad statum externum, non ita stricta est obligatio. Externum hominis statum fortunasque augere, ei famam et existimationem conciliare non tenemur, si tales non sint intellectuales moralesque illius virtutes, ut tanto amore nostrisque beneficiis sese dignum præbeat; ino cum nihil alicui facere debeamus, nisi quod ipsi sit utile, aliisque hominibus non noceat; hinc patet, non sine magno prudentiæ usu neque temere promovendum esse externum aliorum hominum statum. Hæc quidem mutua hominum officia brevius, quam par est, persecuti sumus, sed plurimæ in sequentibus articulis singulatim explicandæ recurrent hominum obligationes.

CAPUT II.

*De hominis officiis in statu civili seu de jura
naturæ politico.*

In præcedenti capite hominis officia consideravimus, quatenus sui juris est, nullique auctoritati subjectus. Nunc vero hominem in societate constitutum variasque hominum societates et diversa officia contemplantur, atque variis articulis, quantum methodi ratio postulat, distinguemus.

ARTICULUS I.

De societate in genere et juris politici origine.

I.
Societas definiri potest: *hominum cætus ad promovendum bonum commune.* Sunt autem societates vel *simplices* vel *compositæ*. Simples dicuntur quæ ex singularibus hominibus coalescunt, qualis est societas *paterna, herilis, nuptialis, &c.* Compositæ vocantur, quæ ex aliis societatibus componuntur. Quare patet, societates alias esse magis vel minus compositas, imo universus hominum cætus magnam societatem et veluti universalem quandam civitatem constituit. At ingens hæc societas in varias republicas dividitur. Est autem *respublica* magna hominum multitudo in societatem coalescens ad commune bonum, conjunctis viribus, promovendum. Administrandæ

reipublicæ cura vel uni vel pluribus committi potest. Rectæ reipublicæ forma, in qua summa potestas et potentia civilis est penes unum, dicitur *monarchia* sive *regnum*. Si autem summa potestas sit penes optimates, *aristocratia* vocatur. Si penes populum, *democratia* appellatur. Illæ autem diversæ regiminis formæ possunt inter se misceri atque temperari, et hinc diversa componitur reipublicæ forma. In monarchia sive regno unus imperat: pervenit autem ad imperium vel electione vel successione. At quæcumque sit reipublicæ forma, ad bonum publicum summo consensu tendere debent singuli tum imperantes tum etiam subditi. Itaque in republica actiones non ex privata tantum sed ex publica utilitate æstinari debent, atque si contingat, bonum privatum cum publico conciliari non posse, publicum anteponendum esse evidens est. Quare in republica injustum esse potest, quod in statu naturali licitum est. Inde autem patet, quid sit jus *primitivum*, quid *secundarium*. Prius enim eadem cum ipsis hominibus habet antiquitatem et perpetuitatem, atque est omnino immutabile; posterius autem temporis successu et pro circumstantiarum necessitate introductum est. Ita sacri religionis ritus mutari possunt: at cultus divinus est omnino immutabilis. Nulli mutationi obnoxia esse possunt filiorum erga parentes officia, civium erga patriam: at mutua civium officia initium habuere post exstructas urbes, et hominibus in societate jam conviventibus. Nata quoque sunt subditorum erga principes officia, postquam homines familiam antea consti-

tuentes et paterno regimine gubernati, supremam publicamque potestatem sibi elegerunt, totamque auctoritatem vel uni tantum vel pluribus detulerunt. Inter varios principes orta deinde sunt bella, atque hinc originem habuit jus tuendi rempublicam adversus hostiles insultus: hinc juris secundarii principia plurima ad societatem servandam necessaria.

II. Qua ratione jus politicum á jure primitivo et naturali differat, ex præcedentibus manifestum est. Quamvis enim inter jus primitivum et secundarium aliquid discriminis admitti debeat, certum tamen est, jus secundarium in jure primitivo et naturali fundatum esse, atque jus politicum non solum ex jure primitivo naturali originem habere, sed etiam societatis naturalis atque libertatis perfectionem esse. Quia vero multa objici possunt, quæ ad quæstionem illustrandam maxime conferunt, ideo sit

C O N C L U S I O.

JUS POLITICUM IN IPSO JURE NATURALI FUNDATUR, ET EX EO ORIGINEM HABET.

Prob. In societate naturali æquales sunt homines singuli. Nulla enim alia in hoc statu existere possunt officia, quam quæ fluunt ex ipsa hominis natura atque essentia; hæc autem cum sit omnibus hominibus communis atque eadem, patet, natura æquales esse homines singulos. Ex illa æqualitate naturali profluit libertas naturalis, qua nempe

homo natura sui juris est, ita ut actiones illius ab alterius voluntate non pendeant. Jam vero si homines in societate naturali ab omni perverso affectu et cupiditate immunes fuissent, mutuo officiorum et beneficiorum commercio colligati vixissent: modestam sine fastu vitam egissent: sine ulla invidia et ambitione æquales nullum aliud nisi virtutis dominium agnovissent. At præsens hominum status à tanta virtute longissime distat. Maxima hominum pars cupiditatis impetum magis, quam rationis et veritatis dictamen sequitur. Si homo quilibet suarum actionum foret supremus arbiter, tanta libertas societatis confusionem atque perturbationem pareret; præsertim ubi mutux utilitatis vel cupiditatis conflictus occurreret. In societate naturali nullus posset legum observantiam urgere, illarumque transgressionem reprimere. Hinc enervaretur maxime legum vis. Ita enim perversa est plerumque hominum natura, ut ex auctoritate *coactiva* robur acquirant leges: suppliciorum exempla perversis hominibus terrorem incutiunt, legis observantiam et societatis tranquillitatem fovent. Hæc tanta forent societatis naturalis incommoda. Necessum ergo fuit, ut libertati huic naturali non permitterentur homines. Adversus hæc gravissima mala in societate civili supremaque auctoritate quærendum erat remedium.

Neque libertatem naturalem destruit libertas civilis, principum auctoritate et legum vi restricta atque limitata. In societate quidem naturali nullum esset hominum in se invicem dominium; at in quocumque statu homines à Deo divinisque

legibus pendere debent. Aliud omnino est hominem liberum esse, aliud nulli auctoritati esse subiectum. Prius ad hominis essentiam pertinet; posterius autem homini convenire non potest. Porro tantum abest, ut libertas civilis naturalem labefactet quin è contrario eam maxime confirmet. Etenim cum lex quælibet ex jure naturali suam originem saltem remote habeat (*ex antea demonstratis*), evidens est, eo tendere libertatem civilem et principum auctoritatem, ut homo legi naturali et rectæ rationi conformiter agat. Itaque libertas civilis nihil est aliud quam libertas naturalis, eo scilicet spoliata jure, quo homines abuti possent, ac proinde libertas civilis naturalem perficit: libertatis civilis status est magis rationi conformis; ideoque hominis status naturalis vere appellari potest. Et re quidem ipsa, cum homo ex natura sua sit substantia intelligens et libera, cum possit statum suum ultimumque suum finem agnoscere, et necessaria ad eum assequendum auxilia adhibere, ita considerari debet hominis status naturalis, ut tali hominum constitutioni, naturæ, rationi, ultimo fini sit consentaneus: hic enim status homini vere naturalis dici potest. Porro conditiones illæ singulæ societati civili probe conveniunt. Atque ex his intelligitur, quid sit societas civilis, in qua scilicet principes sunt populorum domini et patres, ad commune regni bonum justas leges decernunt, earumque observantiam statutis pœnis, suprema auctoritate imperant. Et vice versa populi principum imperio fideliter obediunt: constitutas leges diligenter observant; ad communem

patriæ utilitatem summo consensu parique voluntate conspirant. ? Ecquis autem beatam et homini naturalem societatem non fatebitur tam sapienti regimine temperatam? Imo etiamsi societas civilis pro humanæ conditionis miseria nulla esse possit, quæ omni careat incommodo, sitque ab omni imperfectione immunis; talis tamen societas etiam imperfecta libertati naturali longe est anteponenda. Quod quidem ex perversa hominum natura et intestino affectuum tumultu facile evidens est. Societatis civilis necessitatem comprobant populorum omnium usus atque consuetudo. Nulla fere est ita inculta barbaraque natio, quæ aliquo non regatur imperio. Narrat Sextus Empiricus *adversus mathem. lib. 2.*, eam fuisse apud veteres persas consuetudinem, ut defuncto rege per quinque dies sine ullo principe essent, et in anarchia viverent. Idque eo faciebant consilio, ut supremæ auctoritatis necessitatem experimento demonstrarent, et populorum obedientiam futuro principi confirmarent. Experiebantur enim brevissimo anarchiæ tempore, homicidiis, rapinis aliisque criminibus plurimis regnum turbari atque devastari. Et nemo erat, qui in tanta scelerum omnium licentia principis alicujus necessitatem experimento non sentiret. Hæc quæstio conjuncta est cum iis, quæ antea de legum necessitate demonstravimus. Ex his omnibus jam concludere licet: ex jure naturali originem habet jus illud, quod in ipsa hominis natura fundatur, atque in societate, quæ homini propriæ naturalis dici potest; atqui sic se habet jus politicum; ergo ex jure naturali originem habet.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. Societas civilis non solum eandem cum ipsis hominibus non habet originem atque antiquitatem, sed post longum temporis intervallum ex usurpatione magis quam ex jure ullo invecia videtur. Et quidem cum homini naturalis sit status et conditionis æqualitas, sine ullo jure hæc æqualitas turbata fuit. Hinc societatis civilis originem repetunt aliqui politici ex privatorum quorundam hominum ambitione atque dexteritate. Ii scilicet et majori potentia et solertia pollentes, debiliores simplicioresque homines primum sibi subjecerunt, quibus deinde propria voluntate aut etiam vi sese adjecerunt alii, atque ita deinde partis bello ditioribus, vires eundo acquisivit nascens imperium, hisque auctum incrementis in magnam societatem civilem temporis successu coaluit. Unde sic argumentantur aliqui: In jure naturali fundata non est societas illa, quæ communi hominum naturæ repugnat, et ex usurpatione, non ex aliquo jure, originem habuit; atqui ita se habet jus politicum; ergo ex vi et usurpatione potius quam ex jure naturali originem habent societatis jura. Resp. N. maj. Et primum quidem observandum est, præsentem quæstionem non institui *de facto*, seu de *actuali societatis civilis origine*, sed tantum de societatis civilis *jure ac necessitate*; quæ quidem duo sunt probe distinguenda. Attamen ad singulas objectionis partes respondemus. Homines quidem libertate naturali donati sunt, hujus vero libertatis per-

fectionem et complementum esse civilem libertatem, jam demonstravimus. Quod spectat ad societatis civilis originem, hæc à primis mundi incunabulis repeti potest. Primis temporibus patres filiorum suorum paterno naturali jure erant principes et domini. Cum enim filii procreati semetipsos educare nequeant, eorum educationem ab aliis suscipi oportet. Nulla autem est ratio cur aliis potius quam parentibus filiorum educandorum cura committatur. Quare parentibus competit jus filios educandi, eosque ad virtutem formandi et dirigendi; illud autem jus *patria potestas* dicitur. Adulti filii et in ætatem provecti patriæ potestati manebant subjecti, tacito veluti consensu eandem, cum qua nati erant et creverant, auctoritatem agnoscebant, neque ullum erat *pupillaris majorisque* ætatis discrimen. Itaque à primis mundi temporibus viguit societas paterna, in qua parentes erant filiorum principes *naturales et politici*. Porro cum longævi fuerint primi parentes, in tanta senectute facile potuerunt relinquere filios prudentiæ suæ hæredes, qui familiam sapienter gubernarent, et concesso fratribus jure regerent. Crescente familiarum numero, nulla dubitatio esse potest, quin familiæ illæ ad tuendam pacem servandamque communem utilitatem pro sua naturali libertate unum elegerint, qui gubernandis crescentibus familiis magis idoneus judicabatur. Hanc primævi regiminis formam retinent americani populi à Peruvii Mexicique imperiis longius dissiti: sua fruuntur naturali libertate, et modo principem instituunt defuncti principis hæredem, modo autem

eum, quem magis prudentem magisque magnanimum existimant, substituunt. Certum ergo est, à primis mundi incunabulis jacta fuisse imperiorum fundamenta. Hæc quidem imperia exigua habere iustitia, et principes velut magistratibus ducibusque similes facile credi possunt. Et re quidem ipsa testantur vetustissimi scriptores, in uno eodemque populo plures exstitisse reges, inter quos pari auctoritate divisum erat imperium. At hæreditatis jure partisque bello et victoria ditionibus, aut etiam populorum consensu atque voluntate creverunt et perfecta sunt imperia. Hæc sunt, quæ de societatis civilis seu politicæ origine breviter dici possunt. Quæ quidem ex ipsa hominum natura atque indole colliguntur, nempe ex naturali paterno jure, et unicuique hominum indito propriæ utilitatis et tranquillitatis desiderio. Cæterum hæc imperia parvis crevisse iustitiis confirmatur ex Scriptura sacra, *cap. 10. v. 8. Genes.* ubi Nëmrod legitur: *et ipse cœpit esse potens in terra.* Verum probe meminisse oportet, quod antea monuimus, hæc scilicet *ex abundantia juris*, ut vulgo dicitur, adjuncta fuisse; non enim de facto sed de jure agitur.

Object. 2. Hominem ad societatem factum non esse, demonstrat ipsa hominum natura. Ad bellum natum esse hominem, ostendunt perversissimi, quibus perpetuo agitur humana natura, affectuum tumultus. Et quidem homines ab ipsa natura in bona omnia æquale jus habent. Ex illa autem juris æqualitate et proprii commodi amore id fieri debet, ut unusquisque, quantum potest, bona oc-

cupet, et occupata conservet, atque hinc mutuum bellum. Unde sic argumentatur Hobbesius: homini naturalis non est status ille, qui hominum naturæ omnino repugnat; atqui homini repugnat status politicus; ergo in jure naturali fundari nequit jus politicum. Resp. N. min. Quam inhumanum sit et à nostra natura alienum Hobbesii systema, sentit unusquisque; cum nostræ conservationis amorem intimo conscientiæ testimonio nemo est qui non experiatur. Non solum proprii amoris unusquisque sibi conscius est, sed etiam alios non secus ac nosmetipsos amare jubemur. Hunc utrumque amorem præcipit lex naturalis. Ergo hominis naturæ repugnat bellum, nisi justam habeat causam, ad tuendam scilicet rempublicam, jusque suum adversus hostes prosequendum. Quod autem de æquali in bona omnia hominum jure adjungitur, facile refelletur; si de rerum acquisitione et dominio aliqua exponamus. Cum Deus homines condiderit, terrenisque rebus ad nostram perfectionem nos frui atque uti voluerit, procul dubio voluit etiam, neminem ab illarum rerum usu excludi. Igitur in ipso rerum initio in nullius dominio res erant constitutæ, seu erant in *communione negativa* ut dicunt jurisprudentiæ scriptores. Talem fuisse primævam hominum conditionem, testantur sacræ litteræ, *Genes. cap. 1. v. 28.* ubi Deus dixit hominibus: *Replete terram, et subjicite eam, et dominamini piscibus maris et volatilibus cæli et universis animantibus, quæ moventur super terram... Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen su-*

per terram, et universa ligna, quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam. Hanc primam hominum ætatem, quam sæculum aureum appellant poetæ, eleganter describit Virgilius *georg.* 1. v. 125.

..... Nulli subigebant arva coloni.

Nec signare quidem, aut partiri limite campum

Fas erat, in medium quærebant, ipsaque tellus

Omnia liberius nullo poscente ferebat.

Verum è beato statu illo ob peccatum brevi dejectus est homo: *maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea..... spinas et tribulos germinabit tibi..... in sudore vultus tui vesceris pane.* *Genes. cap. 3. v. 17. 18. et 19.* En primam rerum acquisitionem dominique originem. Cum enim cresceret hominum numerus, in familias plurimas jam distractus, homines impulit necessitas, ut in res ipsas, quæ ad familiarum conservationem vitamque commode traducendam sufficerent, dominium aliquod induceretur. Tale autem dominium, quod nempe ex rerum antea communium divisione atque occupatione vel cultura oritur, dominium *primum* vel *originarium* appellatur. Porro si tanta esset generis humani felicitas, ut omnes æquo virtutis amore flagrarent, sane neque dominio neque pactis ullis indigerent. Cum enim homo hominem tanquam se ipsum amaret, eique ultro facere paratus esset omnia, quæ sibi ab altero fieri cuperet; ; quid opus esset dominio inter amicos, quorum omnia com-

munia sunt? At cum in præsentī hominū conditione atque indole paucissimi reperiantur ita virtutis studiosi, ut alterius utilitati non minus quam suæ serviant, rerum proprietatem atque dominium, invexit necessitas. Eadem necessitate introductum quoque est dominium, quod *derivatum* appellant, in alios scilicet jure *acquisito* vel *adventitio* translatum. Varias autem juris species explicare hic locus non est, sed jure hæreditario à parentibus ad filios derivat bonorum possessio. Hæc autem jura privata jus publicum et politicum necessario postulant. Perpetuis enim discordiis pro hominū ambitione jactaretur societas, nisi jura privata defenderet jus politicum, eaque ab injusta usurpatione vindicaret suprema auctoritas. Itaque non ex hominū usurpatione sed ex necessitate et Dei ordinatione orta sunt justa atque legitima dominia, de quibus solis hic sermo est: *omnis quoque potestas à Deo ordinata est: qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Quod autem spectat ad jus belli partaque victoriis dominia, ad præsentem locum non pertinet: dominiorum originem pro nostro instituto breviter explicasse satis sit. Cæterum patet, quam absurdum sit Hobbesii commentum: hominem scilicet ad bellum non ad societatem natum esse, solumque timorem esse præsentis societatis principium. Et certe vel consideratur homo in statu *naturæ innocentis*, atque in hoc perfectionis statu nullis perversis affectibus fuisset obnoxius: divinæ legis observantia, summa omnium hominum concordia et pace beatissimum fuisset

genus humanum. Si autem homo in statu naturæ lapsæ spectetur, cupiditate inordinatisque affectibus turbatur pristina animæ quies et tranquillitas; sed affectus regere et compescere nos obligat lex ipsa naturalis. Itaque de natura hominis judicandum non est ex ipsa naturæ corruptione, sed ex natura, qualis esse debet per legem divinam et naturalem emendata. Quamvis ergo natura corrupta ad ambitionem, odium, bellum aliosque malos affectus propensa sit, impium tamen est dicere, hominem ad malum natum esse. Hinc *pseudo-politici*, qui hobbesianum systema laudibus extollere et prædicare non verentur, corruptam naturam cum vera hominis natura absurde atque improbissime confundunt.

Object. 3. Hominem ad societatem natum non esse, et jus politicum ex jure naturali originem non habere, facile demonstrant variæ de potestatis origine politicorum conjecturæ, variæ regiminum formæ. Alii supremæ auctoritatis originem repetunt ex populorum consensu, alii ex armorum vi, alii supremæ auctoritatis jus collocant in potentia præpotenti, simulque in sapientia et bonitate. Et re quidem ipsa si auctoritatis supremæ jus ex ipso jure naturali emanaret, tot regiminum formis non distraheretur universus hominum cœtus, sed omnes sub eadem regiminis specie societati magis consentanea viverent, et fideliter obedirent. His positis sic argumentari licet: ex hominis natura repeti non potest societatis et supremæ auctoritatis necessitas, si de societatis et supremæ potestatis origine variæ sint hominum

opiniones, et diversissimæ etiam apud diversos populos regiminis formæ, atqui ita se habent diversæ hominum opiniones, diversæque regiminis formæ; ergo jus politicum in jure naturali non fundatur. Resp. N. maj. Ambiguitate maxima laborare videntur, quæ de societatis et supremæ potestatis origine disputare solent plerique. Neque enim confundi debet auctoritas generatim considerata cum potestate aliqua particulari. Auctoritatis generatim spectatæ originem ex hominum naturâ divinaque voluntate repetendam esse, jam demonstravimus tum in hoc articulo tum in alio, ubi sermo fuit de legum necessitate. At quod spectat ad singularis alicujus auctoritatis originem, hæc diversissima esse potest. Ex mutuo populorum consensu ortum habuere aliquæ respUBLICÆ: aliquæ autem ex armorum vi et potentia longa tamen et tranquilla possessione confirmatæ. Hinc mirum non est, quod pro diversa populorum indole diversoque subditorum consensu, atque etiam pro ipso principis populos sibi subjicientis arbitrio, variæ inductæ fuerint rerumpUBLICARUM et dominiorum formæ. Sed hanc diversam dominiorum originem inquirere ad historiam magis quam ad ethicam pertinet. De meliori regiminis forma et juri naturali magis consentanea quæstio est à viris politicis fusius et parum utiliter agitata. Cum enim principes magui quidem homines sint, homines tamen; nullum imperium esse potest ab omni instabilitate, vicissitudine, imperfectione liberum; et quidem magis vel minus pro majori vel minori imperantium sapientia

atque prudentia. Præterea omnibus populis non eadem accomodata est rerum administrandarum forma. Hæc enim pendere plurimum debet ex ipso populorum ingenio diversaque indole atque etiam ex ipsa imperii magnitudine et aliis conditionibus plurimis. At quæcumque sit regiminis forma, religio, æquitas, populorum salus, firma atque immutabilis esse debet cujuslibet imperii basis. Hinc patet quæstionem *de melioris regiminis forma*, generaliter agitari solitam, inutilem omnino esse politicorum speculationem. Cæterum diligenter monendum est, de potestatis civilis origine duntaxat sermonem esse. De auctoritate ecclesiastica, quæ divina est, suo loco, quantum postulat harum institutionum scopus, deinde tractabimus.

Object. 4. Si homini naturalis sit societas civilis, atque in ipso jure naturæ fundatum sit jus politicum, jam contra legem naturalem peccare dicendi sunt religiosi homines, qui ab hominum societate longius remoti, solitariam in eremis vitam degunt, qui nullius imperio subjecti, Deo sibi que ipsis vivunt. Ii enim ab hominum cœtu et consortio segregati, nulla aliis officia præstare, nulla vicissim recipere possunt. Unde sic concluditur: ex principiis hactenus explicatis colligi potest legi naturali consentaneam non esse, ac proinde damnandam sanctissimorum hominum vitam, qui in desertis locis procul à negotiis societati civili sese subducunt, aliamque beatiorem in cœlis vitam et societatem expectant; atqui talis re vera fuit vita quorundam solitariam vitam agen-

tium; ergo ejusmodi hominum vivendi regula juri naturæ consentanea non fuit. Resp. N. maj. Hæ vanissimæ sunt sæpiusque pervulgatæ injuriæ, quibus monasticum solitariumque statum la cessere et fastidiose traducere solent nonnulli. Verum ii solis mundi illecebris capti distinctam minime habent societatis civilis notionem. Et quidem si societatis nomine intelligunt deliciarum voluptatumque commercium, si intelligunt communem inter alios homines vitam, in qua propriis commodis serviunt, de publica utilitate nihil solliciti, præclaro societatis nomine nequaquam decorari debet talis cœtus. Si vero per societatem intelligatur tantum hominum cœtus, qui vel publicorum negotiorum administratione, vel artium et scientiarum exercitatione ad status mere civilis bonum conspirant, optima quidem est et maxime laudanda talis societatis pars. Verum hæc totam, quoad omnes sui partes, societatem non constituit. Neque enim immerito societatem universam adumbrant aliqui exemplo rotæ, cujus radii singuli pro modo suo ad rotæ motum circa centrum conferunt. Porro velut societatis centrum haberi debet bonum commune, cujus quidem boni basis et fundamentum est religio. Utilissimum ergo est bono communi et universæ societati existere homines quosdam, qui suis erga Deum officiis maxime dediti, non solum aliis erga homines officiis non desunt, sed contra pro communi omnium bono divinam misericordiam implo rant, divinamque justitiam assiduis flectunt precibus. Tales autem homines à societate et tumul-

tu longe semoti non solum societati inutiles non sunt, sed contra utilissimi. Cæterum legitimæ potestati sese non possunt subducere solitarii homines, atque in locis etiam remotissimis privati viventes, auctoritati, ex qua pendent, obedire paratissimi esse debent. Hæc pauca dicta sint ad vindicandam *solitariae* etiam atque *eremiticæ* vitæ sanctitatem. Quod autem spectat ad religiosum *cænobiticumque* institutum, defensione opus non est: cum talis instituti homines in societate vivant, suisque officiis, oratione, studiis, laboribus evangelicis universæ societati pro suis viribus servire studeant, et studere debeant. Cæterum *apologia* non indigerent diversi hominum status, nisi tanta esset multorum superbia atque injustitia, ut suam conditionem plurimi faciant, alienam vero contemnant.

ARTICULUS II.

De societate quoad virtutes intellectuales et morales consideranda.

I.

Quid sint virtutes intellectuales et morales jam ante explicavimus. In societate autem promoveri maxime debet virtutum præsertim moralium progressus. Sedulo tamen de virtutum intellectualium exercitio curandum est. Itaque cura gerenda est, ut liberi absque gravi sumptu et parentibus oneroso instituantur, atque ad futurum vitæ genus præparentur. Erigendæ igitur sunt *scholæ* et *acade-*

miæ. In scholis ætas imbecillior docetur prima litterarum elementa, in academiis autem maturior ætas ad scientias et artes in societate utiles formatur. Docentium igitur numero adscribendus non est, nisi qui in scientia et arte, quam profitetur, excellat, docendi facilitate polleat, et ab omni absit negligentia. Si enim hac in re diligentem operam non collocaverint imperantes, mala erit reipublicæ administratio, atque viris parum idoneis gerenda committentur negotia, artesque et scientiæ tractandæ. Unde in societatem redundabunt plurima malorum genera. Quia vero hominum erga se ipsos officia postulant, ut vitæ adjuncta sibi comparent, industriæ et diligentiae incitamentum esse debent stipendia et præmia: docentibus assignari debent redditus satis liberaliter. Neque etiam ii ab honoribus et dignitatibus arcendi, alioqui docendi munus fastidient viri in scientiis et artibus excellentes. Ut autem discentes fidem habeant docentibus, neque de illorum scientia dubitationem ullam habeant, ad docendi munus ii potissimum adhibendi sunt magistri nominis celebritatem jam consecuti. Cum vero nominis celebritati officiant mores non satis boni, atque in discensium contemptum facile veniant præceptores non bene morati, curandum est, ut viris probis atque honestis committatur docendi munus. Discensium amorem sibi concilient docentes, ac proinde à nimia severitate sibi temperare teneantur. Quia vero oleum et operam perdunt magistri, nisi auditores documentis attentam autem præbeant, docentibus convenit potestas obligan-

di discentes , ut diligentiam in studiis adhibeant. Ne autem docentes potestate abutantur, iis concedenda non est auctoritas absoluta, sed certis legibus adstricta ita, ut caveatur tantum nimia auditorum libertas supinaque negligentia.

Quamvis ex scientiarum artiumque incremento maxima salutis publicæ pars pendeat ; cavendum tamen est , ne major litteratorum numerus reipublicæ sit oneri. Quare habendus est ingeniorum delectus, atque ad studiorum genus aliquod admittendi non sunt , nisi ii qui ingenii dotibus sunt instructi et ad discendum idonei. Itaque à litterarum studiis eos arceri convenit, quibus est modicum ingenium, et deest ad sumptus facultas. At si excellentioribus quibusdam ingeniis defuerint necessaria studiorum adjumenta, iis subministrari oportet , quæ ad excolendam ingenii dexteritatem sufficiunt , non autem ad luxum, qui studiis ponit impedimenta. Ad augendam docentium existimationem, ac proinde et discentium diligentiam maxime conferet , si docentes mutuam tueantur auctoritatem , si mutuis officiis se invicem devinciant , neque unus auctoritati vel doctrinæ alterius derogat. Sese etiam illiteratis viris amicos et commendabiles reddent, si in familiaribus colloquiis , ubi non est eruditioni et doctrinæ locus, magistrorum personam sustinere, et quasi è suggestu perpetuo loqui non affectaverint. Illud enim vitium hominibus ingenuæ et liberalis educationis importuna garrulitas videtur omnino intolerabilis. Porro si doctissimorum nominum cœtus ita fuerit compositus , evidens est maxima in socie-

tatem commoda inde posse derivare. Quia autem viris negotiorum mole obrutis, ut plurimum, non vacat artibus atque scientiis excolendis invigilare, artium et scientiarum academias instituere juvat, doctisque viris scientiarum et artium incrementa committere. Neque in speculatione tantum consistere et morari debent hæc instituta, sed conferenda sunt necessaria in comparandis instrumentis faciendisque experimentis pecuniarum subsidia. Celebres quoque diversarum artium officinas constituere utilissimum erit. In iis enim præstantes artium tyrones educare atque formare juvabit non sine magna reipublicæ utilitate. Hæc sunt præcipua, quoad virtutes intellectuales, societatis officia. Sed quod societatis caput est, quoad virtutes morales officia exponamus.

II. Prima sit principis cura, ut non modo liberi à primis incunabulis ad virtutis exercitium vitiorumque fugam instituantur atque formentur; sed etiam ut ætate proveci in virtutis tramite retineantur, et ad vitiorum devia non deflectant. Itaque constituendi sunt sapientes viri, qui boni mali que discrimen diligenter doceant, virtutis amorem vitii que horrorem non solum puerorum juvenumque animis instillent; sed etiam provectionibus hominibus præficiendi sunt magistri doctiores, qui adultioribus hominibus ea, quæ pueri didicere, virtutum morumque præcepta in memoriam revocent, fusiusque explicant, et eos ad virtutis studium vitiorumque fugam totis viribus hortentur. Juvenilis ætatis mores in scholis formari possunt, atque ad virtutes morales simulque in-

intellectuales hęc tendenda est cerea adolescentium ætas. Profectis autem hominibus satisfaciunt pastores atque ecclesiæ ministri. Ad mores informandos maxime conferunt libri pie et religiose conscripti; contra autem mores corrumpunt libri perversi. Curandum ergo est, ut typis mandentur libri, quorum lectio morum doctrinam et praxim augere possit; contra autem in societate bene morata velut teterrima pestis avertendi et cavendi sunt libri, qui à sana religionis doctrina morumque disciplina abhorrent. Quia vero parentum et præceptorum negligentia fieri potest, ut juvenes de Deo atque officiis perfunctorie erudiantur, ministris ecclesiæ doctoribusque publicis incumbit officium, ut in juvenum institutionem diligenter inquireant. Porro ut docentium numerus præter necessitatem non augeatur, decernendi sunt in templis conventus publici. Ita enim commodius ad examen revocari poterit moralis juvenum educatio, atque adultis hominibus explicari sancta fidei morumque doctrina.

At cum in potestate imperantis non sit, ut in civium sibi subditorum animis internam sinceramque virtutem excitet, de externa morum honestate diligenter curandum est, ideoque cum naturalis divinaque obligatio ad virtutis et honestatis exercitium satis non sit in perversis hominibus, constituenda est *obligatio civilis*, ac proinde honestis actionibus præmia, turpibus autem pœnæ decerni debent. Sunt autem præmia bonum aliquod cum actione comittenda vel omittenda voluntate legislatoris connexum. Contra autem pœ-

næ sunt malum, quod cum actione committenda vel omittenda connectitur. Porro bona sunt vel fortunæ vel corporis, ac proinde præmia civilia in fortunæ corporisque bonis consistunt; contra autem poenæ in eorundem bonorum jactura. Inter bona fortunæ eminent opes et honores, quorum proinde bonorum jactura censetur mala. Vicein igitur poenæ subit bonorum illorum jactura; prima mulctæ, altera autem infamiae nomen habet. Quia vero corporis dolor inter corporis mala refertur, poena corporis afflictiva dicitur. Cum autem mors sit ultima linea rerum, vitæ jactura ob crimen aliquod inflicta poena capitalis vocatur. Inter præmia locum in primis habent dignitates atque existimatio civilis. His stimulis ad præclaras actiones excitari solent homines, atque honestos viros invidiæ ratione aliquando in improbi æmulantur quæ æmulatio, etsi virtutis non sit, ad honestatem tamen externam, de qua hæc sermo est, plurimum conducit. Poenæ vero corporis afflictivæ et capitales pro gravitate criminis legibus civilibus decernuntur, et maxime locum habere debet legum severitas, si crimen in publicæ tranquillitatis societatisque damnum vergere possit. Verum cum poenæ non solum ad emendationem et castigationem, sed etiam ad terrorem intelligantur, pro criminis turpitudine, publica supplicii executione improbam multitudinem terri oportet.

III. Virtutes morales in proxima sectione singillatim explicabimus. Verum societatis civilis pacem ac tranquillitatem nulla alia virtus magis quam justitia fovet atque amplificat. Justitiæ est

unicuique tribuere, quod suum est. Quare cum sæpiissime contingat, ut unus alteri tribuere nolit quod debet, vi adigendus est, ut id faciat. Itaque imperantis est, eum, qui damnum intulit ad restitutionem cogere. Curandum ergo est, ut pacta, conventiones, emptio et venditio, aliaque id genus commercia legitime celebrentur. Sed conditiones particulares exponemus, ubi sermo erit de societate, quoad statum externum considerata. At non solum bonorum fortunæ, et corporis, securitati providendum est, sed etiam civium famam tueri, illatasque injurias castigare oportet; ac proinde constituendi sunt iudices jurium periti, æquitatis amantissimi, quorum sit illatas quas-cunque injurias vindicare. eos autem muniri necesse est auctoritate, qua latam sententiam exequi cogant. Neque enim in societate ferendum est, quemquam privata potestate de alio vindictam sumere, idque non solum præcepto divino, sed etiam societatis civilis paci omnino adversatur. Itaque iudices instituendi sunt, quibus incumbit auctoritas de controversiis civilibus sententiam ferendi, et ad sententiæ executionem refractarios cogendi. Verum ad majorem iudicii æquitatem iudices inferiores consilii debent, quorum iudicia ad superiores magistratus vocentur, atque horum etiam sententiæ ad summum aliquod tribunal iterum provocentur. Hæc provocatio à iudice inferiori ad superiorem appellatio nuncupatur. Porro sententiæ secundum leges ferenda; ac proinde ne inutiles in causis definiendis nectantur moræ non sine magno civium detrimento, danda est opera,

ne in causa cognoscenda multum temporis impendi debeat; quod quidem præcavebitur incommodum, si perspicuis verbis exprimantur leges pro cassum varietate, ita ut nullus supersit cavillationi locus.

IV. Ad virtutum moralium doctrinam pertinet quoque imperantis cura circa religionem. Cum autem religionis revelatæ necessitas in metaphysica demonstrata sit, solique religioni christianæ atque sanctæ romanæ ecclesiæ convenient vera divinæ revelationis criteria, id præ aliis omnibus curare debent imperantes, ut inter cives sancta religio floreat. Continetur autem religio rerum credendarum fide, cultu Dei interno atque externo. Quare imperantis est curare, ut doctores publici instituantur, qui divinam revelationem exponant, cultumque Dei internum atque externum explicant. Verum ad hoc præclarissimum munus eligendi sunt viri moralium virtutum scientia non solum instructi, sed etiam morum honestate conspicui. Ita enim verbo et exemplo cives docebunt, atque religionis sinceritatem suo exemplo in suspensionem atque contemptum non adducent. Ex his manifestum est, permittendum non esse in republica, ut disseminentur errores sanctæ religioni adversi, atque si perversissimus aliquis et temerarius de fidei morumque præceptis parum reverenter loqui non vereatur, is pœna coercendus est. Tantam enim impietatem impune tolerari non solum præcepto divino contrarium est, sed etiam reipublicæ salutis et tranquillitati. At cum non desint scelestissimi homines, qui religionis cujuscumque, imo

et nullius religionis sive atheismi tolerantiam commendant, perversissimum errorem speciali conclusione refellemus. Verum ut nullam in hoc gravissimo argumento ambiguitatem relinquamus, præmitti debent nonnulla, quantum patitur institutionum philosophicarum ratio, licet ad sacram theologiam proprio jure pertineant.

Quamvis in rebus ad religionem pertinentibus imperantis nomen generatim usurpaverim, accurate tamen distinguere debet auctoritas *ecclesiastica* ab auctoritate *mere civili* et *politica*. Quod ut diligenter fiat, considerari debet religio, vel quoad fidei morumque dogmata *speculative* et *definitive* spectata, vel quoad eadem dogmata *practice* tantum spectata et *in ordine ad executionem*. Quod spectat ad definienda fidei morumque dogmata, hæc auctoritas civilis non est sed divina. Et quidem cum religionis revelatæ necessitas demonstrata sit: eadem quoque ratione auctoritatis divinæ et infallibilis necessitatem demonstratam esse oportet. Etenim necessaria omnino est auctoritas divinæ revelationis interpret, quæ proinde etiam divina nullique errori obnoxia esse debet; alioquin non satis utilis foret revelatio quæ fallaci hominum intelligentiæ et perversæ interpretationi permitteretur. Conveniens ergo erat divinæ bonitati, auctoritatem aliquam constitui certissimam revelationis interpretem. Hanc auctoritatem à Deo *immediate* institui, hominibusque manifestari, eidem divinæ bonitati consentaneum erat. Hinc patet, quid discriminis sit inter auctoritatem *spiritualem* et inter potestatem *civilem*.

Omnis quidem potestas à Deo est: Deus vult legitimis principibus homines obedire. Sed auctoritas civiis à Deo non est *immediate* instituta; nec principibus mere civilibus in gravissima religionis materia judicandi auctoritatem concessit. Et certe auctoritas illa nec falli nec alios fallere potest, ac proinde eadem perpetuo esse debet, quæ tali auctoritate constituitur, fidei morumque doctrina. Porro hæc doctrinæ unitas atque perpetuitas ab omnibus principibus et qualibet ætate servata non est. Quærenda ergo est auctoritas alia divinæ revelationis fidissima interpret, quam Deus certissimis oraculorum et prodigiorum signis demonstraverit. Talem verò auctoritatem convenire soli ecclesiæ romanæ, cujus caput est summus pontifex, demonstrant theologi. Nobis autem in institutionibus philosophicis de argumento mere theologico plura adjungere non licet. Verum evidens est, eidem auctoritati à Deo institutæ jus competere leges ferendi, quibus foveatur morum disciplina, externusque Dei cultus stabiliatur. Et enim cum huic auctoritati conveniat ea definire vel explicare dogmata, quæ ad fidem moresque pertinent, ad eandem auctoritatem spectat quoque eas præscribere leges, quæ fidei morumque puritatem maxime conservare valeant. Non solum autem potestas ecclesiastica leges potest condere, sed etiam ad earundem legum executionem cogere, et refractarios pœnis coercere. Et quidem si id possint et debeant principes in legibus mere civilibus, ; quanto magis id fieri debet in legibus, quæ ad divinum cultum morumque di-

disciplinam pertinent? Rectæ enim rationi repugnat, potestatem aliquam leges ferendi jus habere, ea autem carere auctoritate, qua ordinis, disciplinæ legumque vigorem conservare possit. Cæterum quamvis potestati civili non competat auctoritas fidei morumque dogmata definiendi et leges ecclesiasticas præscribendi, fidem tamen, mores ecclesiasticasque leges sua auctoritate tueri debent religiosi principes, atque summa sacerdotii et imperii concordia efficiendum est, ut fidei morumque sanctitas vigeat atque conservetur. Hanc utramque auctoritatem perperam confundunt ex hæreticorum secta juris politici scriptores. Verum ineptissima sunt illorum argumenta; idque unice probant, civilibus principum legibus protegendam esse atque tuendam fidei morumque observantiam. Sed diversi omnino generis sunt auctoritates, quarum una fidei morumque dogmata definit, leges ad fidei morumque doctrinam spectantes præscribit, refractarios etiam pœnis coercet; altera autem legum executionem urgere, audaciam atque impietatem reprimere tantum debet. Neque timendum est, quod ridicule omnino objiciunt hæretici: *omne regnum in se divisum desolabitur: nemo potest duobus dominis servire.* Nulla enim metuenda erit divisio, nulla desolatio, si potestas quælibet Deo serviat, et pro auctoritatis suæ modo fidei morumque sanctitatem promoveat. Et certe parum sibi constant recentiores hæretici, qui dum sacræ scripturæ auctoritatem profitentur, negant tamen ecclesiasticam potestatem in sacris litteris manifeste ex-

pressam et Christi Domini verbis constitutam. Hæc pauca dixisse, convenientissimum existimavimus. Persæpe enim studiosæ juventutis manibus teruntur libri perniciosissimis principiis de ecclesiastica civilique jurisdictione referti. His præmissis sit

C O N C L U S I O.

IMPIISSIMA EST ATQUE ETIAM SOCIETATI CIVILI
PERNICIOSISSIMA FALSÆ CUJUSCUMQUE RELI-
GIONIS, ET ATHEISMI TOLERANTIA.

Prob. 1. pars. Tria sunt hominis officia generatim considerata, nempe erga Deum, erga se ipsum, erga alios. Atque hæc tria officia non subditos tantum, sed imperantes quoque strictius obligant, cum principes non solum hæc officia observare, sed etiam ut à subditis observentur curare atque invigilare debeant. Porro hanc observantiam legibus et pœnis urgere tenentur imperantes (*ex dem*). Neque id debet intelligi duntaxat de religione naturali. Cum enim demonstrata sit religionis revelatæ necessitas, qui falsam religionem profitetur, is non solum suis erga Deum officiis, quæ omnium primaria sunt, non satisfacit, sed sibi quoque et aliis deest, cum falsam ipse religionem teneat, et suo exemplo alios in falsa religione confirmet. Itaque cum ipsa religio naturalis demonstret, illud esse imperantium officium, ut sua auctoritate statutisque pœnis eos coerceant, qui triplex officiorum genus aut ex his officiis aliquod observare pertinaciter detrectant,

; quanto magis hæc auctoritate uti debent in gravissimo religionis negotio quod officiorum omnium basis est et fundamentum? Et certe si nemo negaverit, eos esse pœnis reprimendos, qui in re aliqua gravi aliis desunt, ; quis negare audebit, eos impune ferendos non esse, qui falsæ religionis exercitio, ipsi Deo ac proinde et omni desunt officio? Quæ cum ita sint, patet, impiissimam esse religionique naturali contrariam falsæ cujuscumque religionis tolerantiam. Nec minus evidens est, hanc esse societati perniciosissimam et reipublicæ pestem exitalissimam. Et quidem si societas aliqua unico veræ religionis vinculo colligata sit, mutuisque officiis, quæ religio præscribit, conjuncta; nihil hac societate beatius: tranquilla forent, pac taque omnia: subditi principibus fideliter obedirent, et vicissim principes forent subditorum amici et patres. At contra si falsarum religionum exercitio sectarumque varietate divisa sit atque distracta societas, crudelissimis discordiis turbatam esse oportebit rempublicam; cum nullum sit odium immanius, quam quod excitare solet *fanaticum* falsæ religionis studium. Et re quidem ipsa si tristissimos nonnullorum imperiorum annales evolvamur, ii fidem facient, ex falsa religione sectarumque varietate originem habuisse intestina bella non pauca, quibus labefacta fuit imperiorum tranquillitas, et aliquando eversa ipsius solii firmitas. Nec quis nos reprehendat, quod ex profano societatis et tranquillitatis publicæ comodo demonstramus, unicam eamque veram religionem admittendam es-

se. Neque enim hoc uno utimur argumento, cum ex ipsa religionis naturalis notione id etiam demonstratum sit. Neque velut profanum et mere politicum contemni debet illud probationis genus, cum societatis salutem, pacem, conservationem ipsa religionis officia præscribant. Hinc immerito societatis nomen velut odiosum respuunt nonnulli; resque omnes morales ex solis sacræ theologiæ principiis demonstrari volunt, et alia quælibet argumenta tanquam politica aspernantur. Ii sane omnes theologiæ naturalis et societatis civilis notionem ignorant.

Prob. 2. pars, quæ facile patet argumento à fortiori. Etenim non repugnat, falsam religionem aliquam in erroribus mere *speculativis* à vera fide aberrare, et quoad *praxim* morumque doctrinam cum vera fide consentire. At cum demonstratum sit, ex ipsa Dei existentia pendere actionum humanarum moralitatem ita, ut in execranda atheismi hypothese nulla sicut morum præcepta, nulla religio; manifestum est, atheismum et impiissimum esse et falsa qualibet religione perniciosiorem. At etiam si concederemus (quod adfirmant percelebres quidam viri, nos vero pernegamus) in abominanda atheismi hypothese subsistere posse jus naturæ et omnia societatis officia, paucissimi tamen existerent athei, qui obligationis naturalis jus intelligerent, eique locum concederent. Porro ii errore suo alios ad morum corruptionem vitæque pravitatem inducerent. Hæc conferantur cum iis, quæ de actionum moralitate demonstravimus. Sed his paucioribus argumentis sa-

tis probata mane conclusio quoad utramque partem. Ac proinde minime ferendum est, disseminari errores veræ religioni adversos, et minus tolerari debet abominanda atheismi impietas. Quare si quis ita perversus fuerit, ut id faciat, consiliis, hortamentis ad sanam doctrinam Deo juvante reducendus est. Si autem ab errore non desistat, pœna coercendus, et minime toleranda est impietas. Cæterum hæc conclusio ex refellendis objectionibus magis ac magis fiet manifesta.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. In nostra voluntate posita non est fides. Ad fidem necessaria omnino est gratia, quam Deus *gratuito*, non ex nostris meritis, et cui vult concedit. Et re quidem ipsa ethnicos plurimos, qui innocentissimam vitam duxere secundum naturalis justitiæ normam, ad fidem Deus non vocavit, imo, iis relictis, perditæ vitæ homines fidei gratia aliquando illustravit, ut observat S. Augustinus *lib. 1. de peccatorum meritis*. Itaque cum fidei gratia ex nostra non pendeat voluntate sed ex mero Dei beneficio, nulla principum auctoritate fieri potest, ut quis interna sinceraque animi persuasionem fidem acquirat, sed extorqueri duntaxat poterit cultus externus, ipsa reclamante conscientia. Unde sic argumentantur aliqui: id tolerare debet principum auctoritas, quod non pendet ex humana voluntate; atqui ex humana voluntate non pendet, ut quis sincere fi-

dei assentiatur; ergo neque urgeri debet veræ religionis observantia. Resp. dist. maj., in iis rebus quæ ad religionem et societatis pacem non pertinent, C. maj., secus, N. maj., et dist. min. N. cons. Divinam gratiam ad fidem esse necessariam dogma quidem fidei est, neque inscrutabilia divinæ gratiæ mysteria explicare licet. *Quem trahat, et quem non trahat, quare illum trahat, et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare*, inquit S. Augustinus tract. 26. in Joann. Verum licet gratia sit gratuita, et ex hominum meritis non pendeat, divinæ tamen gratiæ beneficio obicem ponunt multi homines, qui mysteriorum difficultatem scrutari atque explicare audacter præsumunt, rerum sublimitate opprimuntur, et ipsa quoque evidentissima, quibus vera religio innititur, credibilitatis motiva fastidiunt. In aliis autem hominibus rectitudo iudicii iniquis affectibus perversisque cupiditatibus impeditur atque corrumpitur. Tandem in pœnam peccatorum, quibus sese inquinant homines, necessariis aliquando destituuntur auxiliis, quibus motivorum credibilitatis evidentiam actu percipiant: *excæcati occulta justitia Dei*, inquit S. Augustinus lib. 12. contra Faustum cap. 44. Sed hæc pauca satis sint in re, quæ philosophicas institutiones longe superat. At quamvis ad fidem principis auctoritate cogi non possint increduli homines, solique divinæ gratiæ tribuenda sit fides; reprimere tamen debent principes perversorum hominum audaciam, qui verbis et exemplis alios pervertere conantur. Porro quamvis fides ex hominum

arbitrio non pendeat, in voluntate tamen positum est, errores fidei adversos disseminare, sanctam religionem publicamque societatem sermone et exemplo turbare: ac proinde saltem externam vivendi et credendi licentiam reprimere debent principes, cum de internis judicare non possint homines. Licet ergo intima sinceraque persuasio nulla vi extorqueri possit; id tamen curandum est, ut verbis et factis non violetur religionis sanctitas, publica que turbetur tranquillitas. Quare patet, indiscriminatim ferendam non esse quamlibet religionem, et horrendum omnino esse *tolerantiæ* atque *indifferentiæ* monstrum. Quod autem in objectione adjungitur, id tolerandum esse, quod in nostra positum non est potestate, falsum omnino est, neque concedent adversarii. Etenim si furiosi amentesque homines in alios vi irruant, pacemque societatis perturbent; nemo sane dixerit, patienter ferendos esse tales nomines, illorumque furori et amentię alios esse relinquendos. Potiori igitur jure tolerari nequaquam debent perversi nomines, qui religionis veritatem et societatis salutem verbis aque factis pervertere moliantur.

Object. 2. Infideles ad amplectendam religionem nulla auctoritate compelli possunt. Non quidem potestate civili, quæ ad res supernaturales, qualis est fides, non extenditur. Neque etiam auctoritate ecclesiastica, cum ecclesiæ subditi non sint infideles. Et re quidem ipsa hac vi et coactione usa non est ecclesia erga viros infideles et judæos. Hanc auctoritatem non exercuere religio-

sisissimi imperatores Constantinus Magnus, Theodosius, quorum potestati subjectus erat magnus infidelium numerus. Unde sic argumentari licet: si admittenda non sit religionis et sectarum indifferentia, tolerari nequaquam potest perversissima infidelium atque judæorum secta; atqui sectas illas permittit ecclesia, easque tolerarunt religiosissimi imperatores; ergo permittendum est exercitium falsarum religionum. Resp. dist. maj., tolerari non potest perversissima infidelium et judæorum secta, hoc est, infideles cogi non possunt ad fidem, *directe* C. maj., *indirecte*, N. maj., et dist. min. N. cons. Hæretici quidem utpote auctoritati ecclesiæ subditi, possunt cogi ad profitendam fidem catholicam servandasque ecclesiasticas leges. At infideles utpote auctoritati ecclesiæ non subditi, ad profitendam religionem catholicam cogi non possunt. Id tamen fieri potest ac debet *indirecte*: latis nempe contra infideles legibus, quibus à veræ religionis cultoribus distinguantur, quibus falsæ religionis odium fidelibus animis instillentur, et infidelitatis perversitas manifestetur. Mulctis aliisque id genus pœnis affici possunt infideles, à fidelium consortio domibusque segregari, et aliis infamæ notis secerni. His scilicet pœnis *indirecte* ad religionis cultum adducuntur. Verum idololatriæ cultum *directe* subditis suis vetare atque impedire debent principes. Id enim omne debent prohibere, quod legi naturali repugnat, et ad legis naturalis observationem subditos cogere, præsertim in iis, quæ ad publicam honestatem spectant. Ita Constantinus Magnus severis

legibus idololatriam prohibuit. Tenetur enim princeps ad regiminis naturalis finem subditos dirigere, atque efficere, ut secundum rectam rationem vivant. Hinc intelligitur, quid sit discriminis inter coactionem *directam* atque *indirectam*. Prima nempe utendum est cum hæreticis, præsertim si erroris sui veneno alios inficere tentaverint. Secunda autem cum infidelibus adhibenda, sed hortationibus maxime iis suaderi debet vera religio, atque eam ob causam cogendi sunt, ut sacras conciones refellendis eorum erroribus accommodatas frequenter audiant.

Object. 3. Hæreticos ad fidem compelli, abhorret ab evangelica mansuetudine. Non armis non auctoritate, sed miraculis et martyrum sanguine crevit christiana religio: hæc fuere christianorum semina; non suppliciorum vi sed veritatis potentia triumphat christiana fides. Et re quidem ipsa, societati perniciosissima, legi naturali et evangelicæ mansuetudini adversa fuere atrocissima bella, quibus aliquando exarsit christiana religio. Neque vim ullam licitam faciunt hæc Christi verba, *Luc. 14. v. 23. : compelle intrare*: hac enim parabola significatur tantum prædicationis evangelicæ et hortationum vis. Quare sic argumentari licet: ne quidem erga hæreticos locum habere potest coactio illa, quæ non solum contraria est evangelicæ mansuetudini et legi naturali, sed etiam societati infesta; atqui talis est coactio, quam pœnis civilibus exercent principes pro veræ religionis exercitio; ergo ad veræ religionis exercitium vi compellere non debent principes. Resp. N. min. et

cons. Singulæ hujus objectionis partes facile diluentur, si de pœnis contra hæreticos ferendis paulo fusius agamus. Itaque aliæ sunt pœnæ ecclesiasticæ, aliæ autem mere civiles. Pœna ecclesiastica est: *privatio bonorum spiritualium, quæ ecclesie dispensationi committuntur*. Bona autem *spiritualia*, quorum privatio tanquam pœna ab ecclesia infligitur, hæc sunt: *publica ecclesie suffragia, jurisdictio spiritualis, beneficia, sacrificia, sacramenta*. Si pœna horum omnium bonorum privationem contineat, hæc *excommunicatio* dicitur. Hanc pœnam ipso facto seu à jure incurrunt hæretici: à communione ecclesie abscinduntur, ac proinde et ecclesie bonis privantur. Hanc auctoritatem *coactivam* ecclesie competere manifestum est. Auctoritas enim ferendi leges ipsam quoque potestatem coactivam necessario continet; neque prior auctoritas sine posteriori sufficientem vim haberet. Hanc potestatem, quæ *clavium auctoritas* dicitur, ecclesie concessit Christus Dominus: *si quis ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus: Matth. cap. 18. v. 17*. Hac auctoritate à primis ecclesie incunabulis usi sunt apostoli: *corinthium incestuosum* anathemate damnavit S. Paulus. Hæc eadem auctoritas viguit in veteri testamento. In libris sacris hæc persæpe legitur comminatio: *anima, quæ fuerit rebellis adversus Dominum, peribit: sive ut habet textus hebræus: excindetur de populo suo*. Eandem pœnam minantur judæi iis, qui in Christum crediderint, *Joann. cap. 9. v. 22: jam enim conspiraverant judæi, ut si*

quis eum confiteretur esse Christum, extra synagogam fieret. Hujus pœnæ necessitatem agnovērunt ipsimet pagani quorum sacerdotes hac auctoritate utebantur. Hanc pœnam appellabant: *sacris interdicare: diris devovere*. Hæc dicta sint de auctoritate *ecclesiastica* et potestate *coactiva*, quam quidem fusius tractare pertinet ad theologos. Nobis autem observare satis fuit, hanc auctoritatem à Christo Domino emanare, similisque auctoritatis necessitatem confessos fuisse ipsosmet paganos, eamque in sua perversissima religione usu comprobasse. Itaque dum dicimus, admittendam esse solam veram religionem, et aliam quamlibet minime tolerandam, id non ita intelligi debet, quasi ferro et flammis hæreticos insectari semper liceat, id enim evangelicæ mansuetudini repugnaret omnino. Et quidem jubet christiana charitas, ut æternæ hominum saluti invigilemus. Spes autem esse potest, fore, ut hæreticus consiliis, hortamentis, pœnisque mitioribus, Deo juvante, ad veram fidem reducatur. At si in eum ferro sævire semper liceat, jam anima illius sine spe ulla in æternum perdenda venit. Cautè autem observanda sunt verba, id non *semper* licere. Si enim hæresis alios homines pervertere possit societatisque tranquillitatem turbare, jam severioribus pœnis opprimi debet, atque ultimis etiam suppliciis, si societatis salus agatur, extingui. Salus enim publica privatæ anteponenda est. Igitur pœnas civiles et extrema etiam supplicia aliquando adhiberi, evangelicæ mansuetudini consentaneum est. Repugnat enim christianæ charitati,

privatorum hominum vitam et salutem publicæ saluti veræque religioni anteponi.

Object. 4. Universæ societates considerari possunt tanquam ingens societas magnaue familia. Eadem ergo officia, quæ in privata societate vigent, privatas quoque societates erga se invicem mutuo obligant. Quare si in prima societate erga singulos hujus societatis homines vim coactivam exercere liceat, idem quoque erga societates alias facere licebit; ac proinde cum unaquæque secta eam, quam profitetur, religionem veram esse sibi persuadeat, quælibet societas privata in aliam pari coactionis jure uti poterit. Hinc mutua bella et universæ societatis ruina. Unde sic argumentantur tolerantiaæ patroni: admissa auctoritate coactiva, hæc eadem potestas in societatem quamlibet exerceri posset, et universam societatem turbaret; ergo tolerandæ sunt religiones, etsi falsæ sint. Resp. dist. ant., exerceri posset auctoritas coactiva, *ecclesiastica* nempe et *spiritualis*, C. ant., *civilis* semper, N. ant. et cons. Spirituali auctoritati subjiciuntur omnes ecclesiæ subditi, pœnasque spirituales in quamlibet societatem sibi subditam infligit ecclesia jure sibi concesso à Christo Domino. Neque talis auctoritas societatis tranquillitatem turbat, sed religionis pacem atque unitatem confirmat. Verum si auctoritatem civilem religionis ergo in quamlibet societatem exercere liceat, jam non solum turbatur civilis societas, sed in religionem ipsam gravissima redundarent damna. Cerrissimo enim persecutionis periculo exponeretur vera religio: sanctæ

fidei præcones *missionariosque* evangelicos pœnis atque suppliciis vexarent principes hæretici: in suis ditionibus nulla relinquerent fidei catholicæ vestigia: atque extirpandæ alterius cujuslibet religionis jus iniquissimum sibi usurparent, et ita veræ religionis progressus impediretur. Diligenter autem monendum est, hic sermonem non esse de religiosis bellis, quæ contra infideles atque hæreticos summorum pontificum auctoritate, sanctissimorumque virorum consilio, olim suscepta fuere. Si enim injusta sit locorum possessio, si societates alias turbaverit infidelium vel hæreticorum secta, si magnum agatur fidei et religionis bonum, et universæ societatis pax et tranquillitas; justa esse possunt hæc religiosa bella; non tamen sine matura deliberatione, justisque causis, et præsentissima prosperi exitus spe gerenda; alioquin evidenti periculo objiceretur populorum salus atque religio. Porro hæc bella non temere et sine causa esse suscipienda manifestum est. Cum enim teneantur homines non solum fideliter credere, sed etiam recte vivere, non fidei duntaxat, sed morum quoque causa gentes quaslibet aggredi licet: atque hinc perpetua bella et universæ societatis pernicies. Itaque divinæ justitiæ castiganda ut plurimum relinquenda sive in fide sive in moribus eorum hominum crimina, qui alienæ subjacent auctoritati. Prædicatione, exemplo missionibus evangelicis enixis ad Deum precibus populorum fidem atque sanctitatem promoveri tenemur. Hæc breviter dicta sint de quaestione, quæ licet ad theologos proprio jure per-

tineat, non tamen est ab institutionibus philosophicis omnino aliena. Cæterum futilissima omnino est quæstio de atheismi tolerantia ab impiissimo scriptore Baylio proposita: *an scilicet in societate civili atheismus idololatria et superstitione tolerabilior sit*; cum neutrius tolerantia admitti debeat, ipsumque atheismum multo minus tolerandum esse, jam demonstravimus. Tandem inanissimum est apud scriptores nonnullos societatis civilis nomen, cum sine religione societatem nullam subsistere posse, jam demonstratum sit.

ARTICULUS III.

De societate quoad statum externum generatim considerata.

I.

Ad externum societatis statum referuntur ea omnia, quæ civium commoda communemque utilitatem promovere possunt. Prima igitur in republica cura esto, ne deficient vitæ necessaria, quæ nempe ad victum, vestitum atque ædes pertinent. Floreat igitur oportet agrorum, hortorum, sylvarum cultura, et res pecuaria maxime promovenda. At cum imperantis sit curare, ut ex bonis naturalibus tanquam materia in usum societatis effingantur bona artificialia, omnis quoque artis opifices alendi, eorumque sufficiens numerus determinandus. Si enim justo major sit numerus, ipsis opificibus officiet, et vix acquirant vitæ necessaria. Si autem justo minor, officiet civibus,

et rerum pretium ultra modum augebitur. Ex his patet constitutionum necessitas, tum in rebus ruralibus, tum in artefactis. Ne autem desint ea, quæ ad vitæ necessitatem vel commoditatem requiruntur, auctoritate publica, quantum fieri potest, determinari debent rerum pretia, et earum maxime, quæ sunt ad victum necessariæ, quales sunt annonæ. Porro manifestum est, in artium institutione non necessitati tantum rationibusque moralibus esse consulendum, sed etiam propter rationes politicas artibus plurimis locum esse concedendum. Etenim si rebus necessariis, quæ quidem paucissimæ sunt, duntaxat cogitandum esset, in magna hominum multitudine oticaretur pars maxima. At in republica ferendum non est, ut otio diffluant ii, quibus vires ad laborandum suppetunt, et qui status externi ratione ad victum labore quærendum sunt destinati. Itaque patiendum non est in republica, ut eleemosynas petant ii, quibus vires sunt ad laborandum, neque ampliores petant, quam quæ vitæ necessariis sufficiunt. Constituenda igitur est, ut vocant *eleemosynaria*, atque destinandi sunt viri probi, qui de egestate pauperum stipem emendicantium judicent; et eleemosynæ, quod satis est, determinent. Si qui autem otiosi homines laborem fastidiunt, periculum est, ne eleemosynis negatis aliorum opibus inhiant. Quare condenda sunt *ergastula*, in quibus ad laborem vi compellantur. Atque eadem pœna plecti debent invençulæ, quæ corpore suo quæstum faciunt, donec ad meliorem mentem redeant. Verum ut succurratur eo-

rum necessitati, quibus vires ad laborandum desunt, constituenda sunt *xenodochia* et *nosocomia*, in quibus publico sumptu et divitum munificentia sublevantur.

II. Cum unusquisque domicilio opus habeat ad res suas custodiendas, negotia obeunda, corpus lassum somno reficiendum, et contra tempestatis injurias aerisque inclementiam sese tutum præstandum; curandum est in republica, ut ædificia excitentur firma, utilia. In primis vero curanda est ædificiorum firmitas, atque pœnis coerceda est hac in re architectorum incuria vel ignorantia. Caveri etiam debet nimia atque inutilis pecuniarum effusio, quæ ex architectorum ignorantia, negligentia, vel ex auri cupiditate persæpe oritur. Verum quamvis de ædificiorum firmitate maxime curandum sit, non tamen negligenda est pulchritudo, artisque leges servandæ sunt. Etenim si eodem sumptu extrui possit ædificium venustum, qui in minus venustum impenditur, rationi consentaneum est, ut pulchrum minus pulchro anteponatur. Ampliores etiam ædes pro hominum dignitate ad splendorem extrui convenit. Fastum tamen atque superbiam abesse oportet. Hæ autem præcipuæ esse debent splendoris et magnificentiæ rationes, nempe ad urbium ornatum, qui è longinquis etiam regionibus voluptatis innocuæ causa viatores arcescere solet, ac proinde hac in parte societati maxime utilis esse potest. Præterea ædium magnificentia apud vulgus, qui ex sensuum judicio dignitatem æstimare solet, auctoritatem conciliare

potest. Quare cum hominibus in dignitate constitutis utilissima sit apud vulgus auctoritas, hunc finem in extruendis ædificiis sibi proponere possunt viri dignitate opibusque pollentes. Tandem cum civium commoda promovere teneantur divites, neque tamen civium otium fovere debeant, peritorum virorum manus atque artem exercere, et eorundem fortunas atque commoda augere possunt. Si his rationibus, non superbix et ostentationis causa, extruantur magnificæ ædes, innocua hac voluptate atque commoditate uti licebit. Verum si ingentes sumptus et præter necessitatem sine ulla utili atque legitima ratione fiant, tunc *luxus* nomen habent.

III. Ex his facile solvitur quæstio: *an luxus sit societati utilis.* Quam quidem quæstionem nimis graviter et prolixius, quam par est, tractare videntur aliqui. Et quidem si luxus nomine intelligatur prodiga illa atque superflua pecuniarum effusio, quam excitant superbia atque ostentatio, nullum dubium esse potest, quin societati perniciosissimus sit talis luxus. Etenim non ratione lucri tantum, sed multo magis ratione virtutis æstimari debet societatis utilitas. Quare cum vitia sint superbia et ostentatio, ex societate non solum morali, sed etiam civili exulare debent; inanissima enim est distinctio inter societatem moralem et civilem. Et certe teterrimam imperiorum pestem esse luxum hunc, facile patet; bonos mores corrumpit luxus, homines effœminatos, delicatos, animoque et viribus fractos efficit. Hinc licet per breve tempus imperiis splendorem con-

ciliari videatur, certissimus tamen est imminenti ruinæ prænunciator ac veluti antesignanus. Nemo est, qui romani imperii occasum magna ex parte luxus intemperantiæ non tribuat. Luxu labuntur ad mollitiem mores, corpora animique enervantur, nullus amor patriæ, sed solius voluptatis desiderium, nulla legum observantia, simul cum moribus præceps ruit imperium:

..... *sævior armis*

Luxuria incubuit, totumque ulciscitur orbem,
ut canit Juvenalis.

Sed inquiet aliquis: ad imperiorum splendorem; numquid necessum non est naturæ artisque opera consumere atque diffundere? Re quidem vera maxime floret imperium naturæ artisque operibus ditissimum. Verum; quis dixerit, solo luxu talium rerum copiam profundi, et in commercium venire posse? Etenim cum luxus sit donorum providentiæ abusus, vel in ipsum abutentis damnum vergit, vel in detrimentum eorum, quos suis opibus sublevare tenetur. Quare sumptuariis legibus merito proscribitur luxus; maxime quoque ad victum et vestitum. Harum enim legum vi cavetur, ne divites luxui indulgentes postremis vitæ temporibus in paupertate langueant, atque etiam pauperum indigentia consulitur. Itaque perniciosus est luxus, quem hactenus definivimus. At si luxus nomine significetur mera sumptuum liberalitas, quæ ad distinguendam conditionis dignitatem, intra justos tamen limites, ad perficiendas artes, ad augendas artificum fortunas, ad commercium amplificandum conferre plurimum valet,

societati utilissimus est, neque christiana lege proscribitur. Et certe tali luxu è societate proscrip-
pto, in ejus locum succedunt indolentia, rerum
omnium incuria, extrema paupertas, societatis re-
rumque gerendarum nervus deest pecunia. Nemo
autem non intelligit, hoc posteriori luxu nequa-
quam contineri vanissimos illos, sibi que quotidia-
na fere variatione succedentes vestium, *monilium-
que muliebrum* mores. Superbiæ et ostentationi
litant homines, qui vestibus superbiunt, ut cre-
dulo vulgo fucum faciant, et fortunæ bonis ma-
gis quam virtute sese commendabiles reddant. Huic
vanitati præsertim indulgent fœminæ, quarum hoc
commune vitium est, ut ob corporis ornatum se-
se aliis meliores reputent, et persæpe mentiantur
fortunæ bona, ut aliis videantur, quæ non sunt.
Porro quamvis universæ societati utilis commen-
dari possit luxus necessariis œconomix legibus
temperatus, majorem tamen vivendi perfectionem,
et christianæ simplicitati magis conformem vitam
sectantur privati homines, qui terrena bona hu-
manasque fortunas abnegantes, in christiana pau-
pertate et modestia vivere anteponunt. Verum
quod in privatis hominibus laudari debet, in uni-
versa societate locum habere non potest. Postulat
enim societatis ratio, tuendæque reipublicæ offi-
cium exigit, ut sui sint in societate gradus, di-
versæ dignitates, ut adversus hostiles incursus so-
cietas protegatur, ac proinde ut opes commercio,
civium numero et dexteritate bonisque artibus com-
parentur. Sed ex harum institutionum progressu ma-
gis manifesta fient, quæ hic brevius declaravimus.

IV. Societatis civilis felicitatem civiumque fortunam maxime promovebit princeps, si de opibus subditorum conservandis augendisque sollicitus sit. Conservari poterunt opes, si caveatur, ne pecunia in exterarum deferatur regiones. Quare abstinendum est à mercibus peregrinis, si iisdem vel prorsus carere, vel in earum locum alias substituere possimus. Cautione tamen, ut in omnibus negotiis politicis, hic opus est. Nimirum prohiberi non debet mercium peregrinarum asportatio, si exteri principes vicissim prohibere possint, ne merces ex nostris regionibus ad suas importentur; atque calculo saltem æstimari debet lucrum vel damnum inde emergens. Ut opes augeantur, cura rei metallicæ habenda est, si affuerint metallorum fodinæ. - Hæ autem negligendæ, si majores sint sumptus faciendi, quam fructus ex his sperandi. Vero, exceptis auri argentique fodinis, ad augendas reipublicæ civiumque opes nullum aliud est efficacius adjumentum quam commercium, de quo sermo erit in proximo articulo. Augebitur quoque civium fortuna, si, ut jam observavimus, scientiis, artibus alliciantur gentes exterae. In regiones enim longinquas studiorum amore excitati iter facient divites juvenes, si instituantur academiæ virorum doctorum fama percelebres. In nostras quoque regiones arcessentur exteri artium studiosi, si urbes ædificiis affabre constructis fuerint exornatæ, si ædes elegantioribus picturis atque statuis fuerint decoratæ. Sed cavendum est, ne hæc artis opera sensibus præbeant turpia spectacula, quæ mores possint corrumpere. Innocua esse oportet.

ter sensuum oblectamenta, neque lucro ullo compensari potest perdendæ innocentia periculum. Optandum maxime foret, ut picturis atque statuis jucunde simul atque utiliter pascerentur oculi, et hisce veluti imaginibus repræsentarentur, atque in memoriam revocarentur, quæ virtutis ergo meminisse juvât. Cives pecunia emungere solent ludi, temporis fallendi et lucri quærendi gratia suscepti. Curandum ergo est, ut ii non permittantur, qui quæstus gratia fiunt, et rixis, cædi, otio aliisque vitiis fomitem subministrant. Sed laudandi sunt ludi, qui sanitatis ergo et ad defessam mentem sublevandam suscipiuntur, qui ingenii aciem accuunt, qui probabilitatis æstimandæ facilitatem conciliant, qui doctrinæ alicujus exercitium insinuant.

V. Cum ex hactenus demonstratis reipublicæ opes labore, commercio conservari atque augeri debeant, curandum est, ne minor sit civium numerus, quam qui ad reipublicæ necessitatem, salutem, defensionem satis sit. Quare matrimonia legitime celebrari convenit ad procreandam sobolem, eamque recte educandam. Hinc contrahendi matrimonii præceptum toti hominum communitati injunxit Deus: *crescite et multiplicamini*. Hæc autem verba de matrimonii præcepto singulis hominibus imposito perperam interpretantur recentiores hæretici. Multiplicato enim humano genere, cuilibet liberum est matrimonii vel cælibatus statum eligere: imo Christus Dominus *Matth. 19. v. 12.* virginitatem et cælibatum tanquam singulare Dei donum perfectioremque statum commen-

dat. Neque est, quod cælibatum velut societati civili adversum, reipublicæ noxium traducant politici quidam. A sapientissimis legislatoribus proscriptum fuisse ajunt cælibatus statum. Lycurgus cælibes infamia notavit. Plato in sua republica cælibatum usque ad annum tricesimum quintum duntaxat permisit, qua ætate elapsa, cælibes honoribus interdixit, eosque in cæremoniis publicis ultimo loco addixit. Leges romanæ græcis succedentes cælibatus statum prohibuere, atque censoribus incumberebat cura, ut illud vitæ genus impedirent: *cælibes esse prohibendo*. Ut autem cælibatus conditioni odium atque invidiam conflarent, ad testimonia publica non admittebantur cælibes. Iis enim, qui testimonium et juramentum dicturi vocabantur, hæc primum fiebat interrogatio: *ꝫex animi tui sententia tu equum habes? ꝫtu uxorem habes?* Non solum in hac vita cælibes affligebant romani, sed eos quoque post mortem inferis damnabant: *extrema omnium calamitas et impietas accidit illi, qui absque filiis à vita discedit, et dæmonibus maximas dat pœnas post obitum*. Si legatum aliquod proposita cælibatus conditione admitteretur, vel si patronus libertum suum juramento adigeret ut à matrimonio filiisque procreandis abstineret, lex *pupiana* et conditionem et juramentum irritabat. Hæc sunt præcipua, quæ jactari solent, veterum legislatorum exempla. Verum ut recta, qua par est, methodo cælibatus statum à politicorum objectionibus vindicemus, sub triplici respectu cælibatum considerabimus. 1. In ordine ad speciei humanæ pro-

pagationem. II. In ordine ad societatem. III. Tandem in ordine ad religionem. Quod spectat ad generis humani propagationem, nullum quidem dubium est, quin civium numerum minuat cælibatus sancte et religiose observatus. At licet civium numero noceat, non tamen nocet societati. Et quidem non ex solo civium numero, sed ex bonis civibus judicari debet societatis felicitas. Re quidem vera societatis fortunas maxime amplificare potest civium manus, ac proinde et numerus; at in societate politica non solæ civium divitiæ, sed honesta illorum educatio considerari debent. Quamvis autem sancta sit et divina matrimonii institutio, atque societati universæ necessaria; utilissimum tamen est atque convenientissimum exstare homines, qui à necessariis matrimonii curis atque negotiis segregati, litterarum atque artium studiis liberius vacare possint, bonosque cives ad scientias et virtutem formare. Non desunt quidem viri etiam in statu matrimonii doctrina et virtute præstantissimi. At negari non potest, multum temporis detrahere inevitabiles matrimonii occupationes; atque hinc fit, ut plerique homines aliis curis distracti, vel etiam ignorantia impediti, filios suos aliis educandos committant, et præsertim iis, qui in cælibatus libertate viventes, juventutis institutioni diligentius possunt invigilare.

Et quidem societas politica ex nobilibus plebeisque civibus coalescit. Viri autem nobiles publicis negotiis ut plurimum occupati instituendæ juventutis onus subire non possunt, atque etiam fastidiunt. Plebei autem, præsertim si tenui ur-

geantur fortuna, et liberorum suorum educatione et augendæ fortunæ cura distrahuntur. Itaque ad liberalem civium educationem, ac proinde et ad societatis felicitatem maxime confert cælibatus status, in quo majori studio et tranquillitate publico bono vacare possint cælibes. Tandem quod spectat ad religionem, animæ corporisque puritatem singularem exigit cultus divinus. Oportet etiam, ut sanctæ religionis ministri suis officiis diligenter incumbant, animarum saluti assidue invigilent, magnam hominum multitudinem sacra doctrina imbuant. At nemo negare potest, hæc omnia officia in cælibatus statu majori facilitate atque attentione impleri posse. Perperam ergo cælibatus statum in ecclesia romana sacris ministris præscriptum damnant recentiores hæretici, atque etiam pseudo-politici, qui totam societatis utilitatem in divitiarum splendore, non autem in religionis sanctitate collocant. Sed hoc argumentum fusius tractare theologorum est. Quia vero profana et mere politica legislatorum exempla objici solent, exemplis exempla opponi possunt. Apud ægyptios Isidis sacerdotes et plerique alii numinum ministri castitatem profitebantur. Gymnosophistæ, Brachmanes, Pythagoræ et Diogenis plerique discipuli, severiores Cynici, atque ii omnes, qui dearum ministerio erant addicti, cælibatus statum religiöse servabant. Castitatem velut deorum donum habebant græci. Completa non censebantur sacrificia sine virginis interventu: inchoari quidem poterant: *libare*, at sine virginis præsentia non complebantur: *litare*. Præclara atque

sublimia virginitatis encomia reliquerunt scriptores græci. Sed hæc historiæ causa duntaxat dicta sint, et ut facta factis refellamus. Verum questio hæc non profanis exemplis, sed sacræ Scripturæ et ecclesiæ auctoritate dirimi debet.

VI. Licitus quidem est cælibatus vel matrimonii status. At non solum illicita, sed etiam legi naturali contraria est *polygamia* seu *uxorum pluralitas simultanea*. Etenim cum finis matrimonii sit sobolis procreatio et illius bona educatio, in polygamia vix obtineri potest finis ille. Etenim vix potest fieri, ut idem sit erga uxores singulas mariti amor, ut nulla sit distinctio. Liberos ex se procreatos magis diliget maternus amor: hinc inter uxores, liberos, maritum, jurgia, rixas, invidiam, odium nasci, gubernationem domesticam turbari fere necessum est. Deus quidem patriarchis polygamiam licitam fecit ad multiplicandum populum Dei; sed suppeditavit quoque auxilia, quibus familiarum pax servaretur, et bona susceptæ prolis educatio excoleretur. Itaque nulla regionum diversitas, nulla civium penuria licitam reddere possunt polygamiam, utpote juri naturali adversam. Divina tantum dispensatione licita fieri potuit, sublatis nempe circumstantiis, quæ eam reddunt illicitam. Societas simplex inter conjuges *societas nuptialis* appellatur: at societas simplex inter parentes atque liberos *societas paterna* dicitur. Utriusque societatis multa sunt officia, quorum præcipua breviter explicabimus. Rationes quæ polygamiam illicitam faciunt, exigunt quoque, ut conjuges si-

bi mutuam servant fidem. Si autem hanc fidem violaverint conjuges: si nempe uxor vel maritus altari non conjugii corporis sui copiam fecerit, crimen *adulterii* committitur, quod jure naturali prohibitum esse ex præcedentibus patet. Et certe adulterium matrimonii fini non solum repugnat, sed etiam mutuo vinculo, quo sibi invicem adstringuntur conjuges. Porro non solum mutuam debent fidem servare, sed etiam sese invicem amare, mutux saluti, incolumitati, prosperitati studere, nævos, si emendari non possint, patienter tolerare, tantaque esse debet conjugum concordia, ut *sint duo in carne una*. Quoniam vero in qualibet societate vitari debet rixarum discordiarumque occasio, in societate nuptiali imperium aliquod vigere oportet. Quare consultum est, ut uxor marito subjiciatur. Hæc tamen maritum errantem monere potest per modum consilii, non imperii, et vicissim mariti in uxorem dominium ita moderatum et mansuetum esse debet, ut aspera durioraque absint verba, et sit arctissimæ amicitix magis quam imperii argumentum. Hæ igitur virtutes inter conjuges mutux esse debent: fides, castitas, mansuetudo, prudentia, œconomia, sed præsertim pietas et religio, quæ virtutum omnium basis sunt et fundamentum.

VII. Cum matrimonii finis sit sobolis procreatio et bona liberorum educatio, non libidinis causa, sed ob finem honestum procreandi sunt liberi. Plura autem dicere vetat debita et juvenibus et nobis reverentia: multa enim tutius ignorantur quam explicantur. Parentum est omni cu-

ra efficere, ut liberi suis circa mentem, circa corpus, et circa statum externum officiis satisfaciant: sua erga Deum et erga alios officia doceantur: atque curandum est, ut virtutum, præsertim moralium, habitus acquirant. Patriæ potestati subsunt liberi ad certam usque ætatem, donec scilicet et vitæ necessariis ipsi prospicere, et actiones suas dirigere noverint. Hæc autem ætas patriis legibus definitur. Verum cum amor et gratus animus sint officia hominis erga alios, multo magis filii parentes amare et in eos grato animo esse tenentur ob insigne educationis beneficium, atque ab his officiis nulla ætas filios eximere potest. Si parentes, nondum educatis liberis, diem supremam obeant, eam bonorum suorum partem iis tenentur relinquere, qua ad eum promoveantur statum, in quo suæ conditioni conformiter vivere suasque actiones dirigere valeant. Cum igitur parentes nesciant, quam prope instet dies ultimus, de conservandis opibus necessariis opportune cogitare et prospicere debent. Quare benevolos parentes non sese præbent, qui rem familiarem dilapidant, liberosque suos necessariis et opportunis vitæ adjumentis destitutos relinquunt. Si parentes nondum finita patria potestate mors eripuerit, eadem potestas in alios post mortem est transferenda; idque suadent eadem rationes; quæ patriæ potestatis necessitatem comprobant. Ii autem, quibus post patrum mortem educationis cura committitur, *tutores* dicuntur, *pupilli* autem, qui tutoribus committuntur. Porro cum tutores parentum loco sint, patria potestate

in ipsos translata, pupilli tamdiu tutelæ subesse debent, donec patria potestas expiret, hoc est, donec bona sua ipsi administrare suasque actiones dirigere valeant. Tutori in bona pupillorum jus nullum competit præter administrationem et fructuum in educationem impendendorum facultatem. Quare bona *immobilia* alienare nequit, nisi urgente educationis necessitate vel ob avertendum certissimum damnum; ac proinde statuto tempore bonorum administratorum rationem reddere tenetur; atque si in administratione attulerit damnum, quod evitari poterat, illud resarcire debet. Cum autem nemo teneatur alteri tam diligentem operam laboremque gratis præstare; æquum omnino est, ubi pupilli fructus ex bonis à tutore administratis largius percipiant, ut tutoris cura compensetur. Cæterum patet, ratione educationis exigi, ut pupilli erga tutores grato sint animo, eosque patrum instar *filios* quasi amore prosequantur. Familiarum pacem atque concordiam maxime turbat fratrum discordia: Nihil est quod familias magis dissipet atque evertat, quam domesticum illud inter fratres bellum. Suis commodis propriæque utilitati ita aliquando serviunt fratres, ut se eodem sanguine genitos, se ejusdem totius partes esse, eandem fortunam communemque educationem se sortitos esse, ut plurimum obliviscantur, *raraque sit concordia fratrum*. Porro familiæ finis postulat, ut fratres se mutuo amore complectantur, ut mutuis commodis invigilent, sibi que auxilium præstent, ut minores majoribus honorem deferant: meminerint ta-

men majores se fratres esse, non dominos. Si autem secus egerint, familiarum finem atque tranquillitatem perturbant, et jus naturæ pervertunt.

ARTICULUS IV.

De commercio et contractibus.

I.

Ad communem civilis societatis felicitatem requiritur, ut non desint res necessariæ, atque etiam utiles, si fieri possit, habeantur. Quare cum non omnis ferat omnia telus: hic segetes, illic veniant felicius uvæ; inter homines institui debet commercium, quod nihil aliud est, quam rerum superfluarum cum necessariis vel utilibus permutatio. Res autem vel soli naturæ debentur, vel naturæ et industriæ simul, aut tandem soli industriæ acceptæ referuntur. Ad primam rerum classem pertinent ea omnia, quæ suapte natura fert tellus sine hominum labore. At si ea, quæ tellus suppeditat, industria et labore excolamus, hæc pertinent ad *agriculturam*. Si autem ea labore atque industria perficiantur ita ut formam mutant, et in alios usus trahantur; hæc ad *manufacta* pertinent. Si tandem industria suis propriis viribus soloque naturæ studio ipsius naturæ opera in aliquem usum convertat, hæc *artes liberales* appellantur. Innumeræ fere sunt industriæ species, sed hæc ad duo genera, nempe *manufacta* et *artes liberales* revocantur. Mutua hominum inter se communicatio trajiciendi magis

necessitatem induxit, atque ex hac necessitate orta est industriæ species, quæ *ars nautica* vocatur. Maria autem et flumina piscium copiam suppeditant, atque hinc alia commercii species. Aurum atque argentum velut mercium pretia, atque etiam velut merces mutuo consensu instituerunt homines. Hoc ultimum auri atque argenti commercium *cambium* dicitur. Tandem populorum quorundam intelligentia et dexteritate factum est, ut comparata fuerint dominia in aliis regionibus earum rerum, quæ in propria patria sibi deerant, feracissimis. In has regiones missi fuere homines satis magno numero, qui ea excolerent, quæ regiones illæ subministrant, eaque consumerent: tales acquisitiones *colonix* fuerunt appellatæ. Ita que hæ septem sunt præcipuæ commercii partes: *agricultura, manufacta, artes liberales, piscandi industria, navigatio, cambium et colonix*. Duplici ratione in societate politica considerari potest commercium; quatenus nempe est rerum, quas vel patria ipsa vel colonix ferunt, domestica atque interna communicatio: rerum superfluarum in alias regiones exportatio: rerum autem exterarum in propriam regionem advectio, ut vel in ipso loco consumantur, vel in alias regiones iterum exportentur. En primam considerandi commercii rationem. Considerari etiam potest commercium, quatenus est in societate politica civis alicujus occupatio atque conditio, illudque consistit in *permutatione, emptione, venditione*, proposito lucri fine. Sub hac duplici consideratione commercii negotium examinabimus: pauca tamen

de commercii origine et progressu antea dicturi.

II. Ex generali jam explicata commercii notione manifestum est, primis etiam terræ incolis non defuisse quamdam commercii rationem. Cain fuit *agricola*: Abel *pastor ovium*: Tubalcain *malleator et faber in cuncta opera æris et ferri*. Hæc autem diversæ artes aliquam rerum permutationem, commercium aliquod supponunt. Primis quidem temporibus ita consueverat rerum permutatio, ut certa rei alicujus quantitas datæ rei alterius summæ æquivaleret. Proprio manuum labore mutua commoda sibi conferebant homines, atque de reciproca utilitate magis quam de rerum pretio erant solliciti. Crescente hominum numero, ipsam quoque rerum permutationem multiplicari necessum fuit. Rerum quorundam copia, aliarum autem inopia fieri debuit, ut cresceret vel decreceret pretium, atque hinc difficilis fuit rerum ipsarum permutatio. Auctum est permutationis incommodum, aucto commercio, divissisque per terram populis et in diversa redactis imperia. Varia soli qualitas variaque incolarum industria effecere, ut regiones quædam nonnullis naturæ artisque operibus abundarent, quibus carebant vel indigebant aliæ. Inæqualis hominum conditio fecit, ut rerum raritate et pretio ab aliorum vulgo sese distinguere voluerint. Hinc originem habuit luxus, industriam excitavit acuitque cupiditas: hinc rerum superfluarum usus, atque hominum ratione dignitatis vel divitiarum inæqualitas ad ipsas vitæ necessitates atque commoditates sese extendit. Itaque rerum permutatio, antea difficilis, temporum

succesu fieri non potuit. Hinc gentium conventionē institutum fuit commune rerum pretium, aurum scilicet, argentum et æs. Duæ igitur tunc extiterunt divitiarum species, quarum prima in naturæ artisque operibus posita erat, altera autem in metallorum copia. Commerciū naturam non mutavit hæc metallorum substitutiō, quæ velut secunda commerciū *epocha* haberi potest. Asia, generis humani incunabulum, longe ante alias terræ regiones incolis frequentissima fuit, atque hæc fuit prima commerciū, magnorum imperiorum, splendidiorisque luxus sedes. Amplissimæ in his opulentissimis regionibus victoriæ, regum assyriorum luxus, urbis Babylonis magnificentia commerciū vim artiumque perfectionem testantur. Sed intra ipsos regni fines limitatum fuisse videtur commerciū. Phœnices exiguam Syriæ regionem incolentes maria humanæ cupiditatis, ut ita dicam, repagula primi frangere ausi sunt. Apud alios omnes populos naturæ artisque fructus atque metalla, eorum pretia, summo labore quæsiverunt. Orientis, Africæ et Europæ opes in Tyro et Sydone accumulatæ in alias regiones pro necessitate, utilitate, luxu, terra marique transierunt. Alias omnes phœniciorum urbes splendore et commercio longe superavit urbs Tyri. Tyriorum colonia fuit Carthago, quæ commerciū amplitudine maxime floruit. Interea autem Græcia florentissimi imperii fundamenta jecit, tum hominum frequentia tum industria. Ex persarum invasione suas vires suaque commoda intellexit Græcia, quam res navalis Asiæ formidabilem fecit. At græci fa-

ctionibus divisi, et gloriæ fere unice servientes, de amplificanda commercii utilitate non multum fuere solliciti.

Ab Alexandri imperio repetenda est tertia commercii *epocha*. Civitatem Tyri diruit Alexander, et Syræ commercium communi ruina involvit. Ægyptus, quæ exterarum nationum auxilio hactenus nullum opus habuerat, cum aliis populis commercium fovere cœpit, faventibus in primis nuper detectis indiis et mari indico. Ædificata fuit Alexandria urbs, indiarum totiusque Occidentis commercii velut centrum. Post mortem Alexandri ejus successores in Ægypto Ptolemæi vestigiis Alexandri insistebant, naviumque classes per mare rubrum et mediterraneum instruxerunt. His succedentibus commercii regnorumque vicissitudinibus, amplissimi dominiî fundamenta ponebant romani, quibus sese fœdere junxerunt minores respUBLICÆ commercio deditæ. Hæ carthaginensium commercium extenuarunt, atque tandem illud simul cum Carthagine eversum ruinisque sepultum. At Roma, gentium fere omnium domina, commercii artem respuit, aliorum tamen, quos subegerat, populorum commercium protexit. Longius esset commercii progressum persequi, et à nostro instituto alienum. Sed ex his primis commercii temporibus manifestum est, triplicem esse commercii causam 1.^a Fuit necessitas atque utilitas. 2.^a Dominiorum institutio. 3.^a Luxus atque cupiditas.

III. Ex commercii notione evidentissima fiunt hæc, quæ sequuntur principia. 1. Rerum super-

fluarum exportatio certissimum est lucrum. II. Utilissima est rerum superfluarum exportatio, si res superflue incolarum industria perficiantur. III. Rerum externarum advectio, si arte perfici possint et industria in alios usus converti, maxime utilis fieri poterit. Quare *materiæ primæ*, ut vocant, advehendæ, domesticis non exteris manibus elaborandæ. IV. Si res exteri advehantur, quæ rerum domesticarum consumptionem impediant, artiumque progressum retardent, certissima imminet nationis ruina. V. Si advehantur merces exteri, quæ immoderatum luxum foveant, præsentissimum inde oritur nationi detrimentum. VI. Si advehantur res necessariæ, malum quidem necessarium est, certa tamen creatur pauperies. Quare, si fieri possit, curandum est, ut quod natura negat, incolarum ars suppleat. VII. Si res exteri advehantur, ut industria perfectæ exportentur, summum inde afferri potest nationi beneficium. VIII. Mutua mercium permutatio nationi utilissima esse solet, nisi præmissis principiis fuerit contraria. His paucis documentis tota continetur commercii *exterioris* ratio, illius nempe commercii, quod cum exteris nationibus viget. Est autem commercium aliud, *interius* scilicet sive domesticum, quo nempe cives, vel ejusdem societatis membra, ea, quæ sibi desunt, necessaria vel utilia mutuo subministrant. Commercii leges præscribere nostrum non est. Sed quod ad ethices præcepta maxime attinet, monebimus id omnino oportere, ut bonos cives sese præbeant negotiatores, ut patriæ commodis atque utilita-

ti serviant. Omnium quidem civium illud est officium, sed negotiatoribus maxime commendari debet. Hi enim in proxima hujus præcepti violandi occasione fere semper versantur. Multæ sunt morales commercii leges, quas pro instituti nostri ratione sigillatim explicabimus.

IV. Hominum improbitas ac mala fides primam ut legibus, ita pactis, quæ sunt quasi privatæ leges, originem dedisse videtur. Nam inter viros honestos, justitiæ amantes, reciproce et sincere amicos, nullus nec legibus civilibus nec pactis locus est. Hinc præclare observavit Aristoteles, in locum amicitiae civilem justitiam successisse. *Contractus, sive pactum est, duorum aut plurium consensus in idem placitum, obligationis constituendæ aut tollendæ causa.* Contractuum usus est omnino necessarius, nec minus necessaria est in servandis contractibus fides. Egent locupletiores tenuium quoque hominum ope et labore. Colloquiis igitur et pactis opus est, ut de rerum laborisque pretio conveniant. Sanctissima esse fidei servandæ jura, non solum ostendit ipsa fidei notio, verum demonstrant et gravissima, quæ vitam humanam vexant mala. Hæc enim ex perfidia plerumque oriuntur: fide violata, damno afficiuntur alii fidem nostram sibi polliciti: sibi enim alia ratione tutiorique fide prospicere et consulere potuissent. Perfidus, quantum in se est, omnia evertit societatis jura atque officia. Itaque ex commerciorum necessitate patet, jura, quæ ex pacto aut contractu oriuntur, esse perfecta, et ex jure gentium pendere, quamvis quoad formam

et effectum ad jus civile aliquando pertineant. A pactis vel contractibus diversæ sunt nudæ voluntatis nostræ declarationes, quibus neque in alterum jus ullum transferimus, neque ad perstandum in proposito nos obligamus. Ad pacta propius accedunt, quæ dicuntur *promissa imperfecta*, in quibus nullum nos obligandi jus verbis in alterum transferimus, sola autem probitate obligationem contrahimus, nisi is, cui promissum est, sua culpa mutandi consilii causam nobis dederit, seque beneficio indignum præbuerit. Subtiliores variorum contractuum divisiones explicare, nostri non est instituti: præcipuas enumerare satis erit. Contractus generatim distinguuntur ex diversis illorum formis, nempe contractus fiunt *re, verbis, litteris et solo consensu*. *Re* vel *facto* contrahitur rei ipsius traditione, puta, dum res aliqua alteri commodatur. *Verbis* fit contractus, si contrahens sese ad aliquid faciendum sermone obligaverit. *Litteris* contrahitur, si obligatio scriptis firmetur. Hæc autem scripto firmata obligatio ad contractus essentiam non pertinet, sed est tantum obligationis contractæ testimonium. Neque enim contractus *materialis* cum vera obligatione, quæ ex consensu oritur, confundi debet. Plurimi tamen contractus vi legum nullam habent auctoritatem, nisi scripto firmentur.

V. In contractuum obligatione tria sunt spectanda. *Intellectus* nempe, *voluntas* et *materia* circa quam versatur contractus. Quod spectat ad intellectum, id exigit communis utilitas atque humanitas ipsa, ne alicui fraus et damnum inferatur

ob aliquam contrahentis circa res suas inscitiam, quæ culpa vacat. Itaque contractus juniorum, qui *minores* dicuntur, quique ob judicii immaturitatem res suas nondum satis intelligere præsumuntur, rarius obligant: idemque dicendum de pactis, quæ cum viris mente captis, delirantibus ebriis contrahuntur. Attamen de ebriorum criminibus aut injuriis dissimilis est ratio. Quamvis enim rebus suis curandis et administrandis non semper idonei sint homines, sese tamen innocuos et justos præstare semper tenentur. Quare ebrius, discussa crapula, damnum sua culpa alteri illatum resarcire tenetur. Quod ad immaturam attinet judicium, in aliis citius, tardius autem in aliis efflorescit idonea commerciis gerendis prudentia. Quare ne pacta omnia aut pleraque maneant dubia et cavillationibus obnoxia, certa ætas in omni cœtu est determinanda, ad quam qui pervenerit, is sui juris censendus est et prudens rerum suarum administrator. Talis autem ætas lege definienda est, ut paucissimi ingenio maturi à rebus suis gerendis arceantur, et paucissimi quoque immaturi et imprudentes ad eas gerendas admittantur, ac proinde justa ætas determinari debet, in qua plerique homines ea polleant ingenii dexteritate, qua rebus suis vacare possint. Ad defectum intellectus referri debet error circa rem ipsam contractam ejusve *qualitates æstimabiles*. Si aliquis tali errore permotus fuerit ad contrahendum, pacto non tenebitur, et errore deprehenso, quidquid ex pacto solverit, ei reddendum.

Pendet contractuum vis ex contrahentium vo-

luntate aut consensu, qui si tantum sub conditione præstabitur, ea deficiente, nulla est obligatio. Hinc contractus dividuntur in *absolutos* et *conditionales*. Consensum voluntarium impedire potest metus; si nempe injuste incutiatur metus etiam *respective gravis* ad extorquendum consensum, nullus atque irritus est contractus. Et enim si ulla juris specie vim sceleratam ad pacta extorquenda intentare liceat, omnia hominum jura evertuntur, in societatem humanam impune grassari poterunt humani generis hostes. Porro metus incussus debet esse *gravis*. Si enim metus fuerit *levis* et *vanus*, non censetur occasionem dedisse contractui. At satis est, ut metus sit *respective gravis*. Nam metus ille idem præstat, quod efficeret metus *absolute gravis*. Præterea requiritur, ut metus injuste incutiatur. Nam si metus fuerit justus, si nempe contrahens aliquid metuat malum, quod jure inferri potest, contractus saltem à contrahente rescindi non potest. Tandem oportet, ut metus incutiatur ad extorquendum consensum. Si enim alia de causa etiam injuste metus incutiatur, valet contractus.

Quod spectat ad pactorum materiam, oportet eam esse licitam. Itaque nulla ex pacto nasci potest obligatio, si contractus materia reverentiam Deo debitam violaverit, si perfecto alterius juri sit contraria, si nostræ non subjiciatur potestati, tandem si lege aliqua prohibeatur. Manifesta quidem est harum conditionum necessitas, quarum tamen aliquas fusius declarabimus, et deinde *usurarios* contractus speciali conclusione refellemus.

VI. Simplicissimus omniumque antiquissimus contractus, ut jam diximus, permutatio est. Is autem dupliciter fieri potest. I. Si neutra res, quæ permutationis materia est, æstimetur. II. Si utriusque rei ineatur ratio, justumque statuatur pretium. Quoad priorem permutationis speciem spectat, necesse non est, ut servetur æqualitas. Talis enim permutatio mutuæ donationi similis est, censeaturque alterum alteri donare, si quid res rem aut opera operam excedat. Nemo enim de læsione conqueri potest, nisi dolus intervenerit, et nolenti fiat injuria. At in altera contractuum specie, ubi rei utriusque pretium instituitur, servanda est æqualitas. Hæc enim pacto vel expresso vel tacito continetur. Permutationis species quædam est *emptio*, *venditio*, dum res pecunia mutatur. Illæ duæ contractuum species *permutatio* scilicet et *venditio*, dicuntur contractus *onerosi*, cum utriusque contrahentis spectetur utilitas. Sed ut talium contractuum jus explicetur, de rerum pretio aliquid adjungemus.

Rei cujusvis pretium huic nititur fundamento, quod nempe res ipsa ad usum aliquem sit apta: sine usu nullum est rei pretium. Triplex autem esse potest rerum usus, vel ad necessitatem, vel ad utilitatem, vel tandem ad voluptatem. Primo loco ponendæ sunt res necessariæ, sine quibus vita humana transigi nullo modo potest. Deinde utiles, sine quibus vita transigitur, sed cum incommodo. Ad ultimum tandem locum rejici debent res, sine quibus commode vivere possumus, sed tamen sine luxu superfluisque voluptatibus.

Rerum necessariarum atque utilissimarum sæpe exiguum est pretium. Pro insigni enim Dei bonitate res necessariæ atque utilissimæ solent esse copiosæ et facili labore parabiles. Si autem rariores fuerint, vel magna fuerit hominum rebus illis utentium frequentia, apud moratissimas quasque gentes recepta est consuetudo, ut rerum pretium augeatur, quod tamen ultra certos limites facere non licet, pro rerum, temporum, locorum, personarum circumstantiis. Præscribit enim jus naturæ perfectum, ut avaritiæ causa temporum calamitate non abutamur, et alios, quos velut nosmetipsos amare debemus, immodico rerum necessariarum pretio non opprimamus. In rebus utilibus non absolute necessariis magis etiam licet pretium augere, dummodo tamen absit avaritia, nullumque aliis afferatur grave incommodum. At in rebus superfluis, quæ ad luxum et voluptatem pertinent, nullum jure naturæ pretium præcipitur, nisi tamen inde oriatur abusus, qui in publicum vel privatum incommodum redundare possit. Itaque ex artis elegantia, ex artificum dignitate, ex hominum eminentium conditione rebus superfluis pretium statui potest. Si tamen voce famaue publica talium rerum pretia fuerint constituta, has nec carius vendere, nec vilius emere licet. In his enim casibus tum qui emit, tum qui vendit, ex hac publica regula pretium æstimare tenetur. Duplex autem est rerum pretium, *vulgare* et *eminens*. Vulgare est, cum singulæ res singulis rebus æstimantur, ut fit in vulgari permutatione. Eminens autem dicitur, cum

eligitur res una quæ, nec magis vulgaris sit nec minus rara, et quæ non facile corrumpi possit, eaque velut communis rerum omnium mensura et universale pretium adhibetur: tale est aurum atque argentum. Apud antiquissimos mortales pretio vulgari agitabantur commercia omnia. Aucto autem luxu provecisque commertiis, necessitas et utilitas commerciorum ad instituendum pretium emittens homines impulerunt. Nam ita et facilius commercia omnia etiam cum exteris agere poterant, et singulos contractus expeditius atque commodius perficere. Et quidem permutatio, qua sola ante inventum nummum commercia omnia agebantur, nec semper locum habere potest, cum plerumque alteruter contrahentium rebus illis indigeat, quas alter non possidet; nec facile in dissitis commerciis semper observari potest permutatio. Verum ad præcavendam metallorum adulterationem publicis viris committitur sincera metallorum materiæ constructio justumque pondus, atque ad removendum, quantum fieri potest, fraudis periculum, principis imagine aut insigni alia nota exornari solent metalla. Cæterum in civitate, in qua floret cum vicinis commercium, vera nummorum pretia eorumve æstimationem pro ratione, quam ad merces habent, immutare non sinit commercii natura. Non enim legitima apud nos nummorum nomina curant exteri, qui metallorum puriorum quantitatem duntaxat æstimant. Quare iis mercium pretia respondere debent. Si autem post nummorum nomina legibus constituta, initosque multorum cum multis contractus de numeranda pecu-

nia his nominibus definita, deinde lege nova au-
geatur nummorum pretium, fraudantur *credito-*
res; contra autem fraudantur *debiteres*, si pre-
tium imminuatur. Simili ratione non sine gravi ci-
vilitatis pauperie metallorum inter se æstimatio im-
mutaretur. Nisi enim in eadem ratione immuten-
tur quoque utriusque metalli pretia legitima, ex-
portabuntur nummi, quibus justo minus impo-
nitur pretium, et invehentur illi, quibus nimium.
Tandem si ex aliis metallis vilioribus cudantur
nummi, quod dignitate deest, pondere pensan-
dum, alioqui deerit commercii fides, et nulla
erunt cum exteris commercia.

VII. Contractus *onerosos* jam attigimus. Alii
autem contractus dicuntur *benefici*, in quibus
nempe contrahentium alteri commodum aliquod
gratis afferri intelligitur. Hi autem contractus tres
potissimum distinguuntur, nempe *mandatum*, *com-*
modatum et *depositum* quibus adjungi potest
mutuum gratuitum. *Mandatum est contractus*,
quo aliquis alterius negotia sibi commissa gra-
tis abeunda suscipit. Quare si rei gerendæ ra-
tio fuerit præscripta, eam vi contractus observa-
re tenetur *mandatarius*, aut suo periculo ab ea
discedet. Si vero negotium mandatarii prudentiæ
et dexteritati fuerit permissum, is perfectæ obli-
gationi suoque officio defuisse non censebitur, si
eam adhibuit diligentiam, qua in istiusmodi ne-
gotiis uti solent viri probi et prudentes. Quare
damnum culpa quavis levissima datum reparare
non tenebitur, nisi vel summam pollicitus fuerit di-
ligentiam; eamve plane exigat negotii natura. Dam-

ni etiam illati reus est, qui in re gerenda sese temerario obrudit, ubi alii non deerant magis idonei. *Commodatum est contractus, quo quis rei suæ usum gratis alteri concedit.* Tenetur *commodatarius* omnem adhibere diligentiam, et damnum levissima etiam culpa datum resarcire: rei commodatæ alium non debet usum capere quam qui concessus est. Exacto autem tempore, reddenda est res salva, neque magis detrita quam usu concesso voluisse censetur commodator. Hæc omnia officia facile profluunt ex perfecto humanitatis jure, quod etiam jubet, ante tempus præstitutum rem domino magis ea indigenti reddendam, vel damnum, quod ex restitutionis dilatione oritur, resarciendum. Tenetur contra *commodator* sumptus omnes rei commodatæ causa factos *commodatario* præstare, nisi ad rei usum fuerint necessarii, atque etiam tantum debet persolvere, quantum res sua sibi facta est utilior, ideoque et ipse factus sit locupletior. A commodato distinguitur *mutuum gratuitum*, quod hoc constituitur in rebus *fungibilibus*, quæ non in *specie* sed in *genere* redduntur, id est, in æqualibus mensuris, ponderibus aut quantitibus. Dicuntur enim res *fungibiles* eæ, quas numerare, metiri, et ponderare solemus. Illarum rerum ea est natura, ut sine *consumptione* nullus earum sit usus. Quare ex ipsa mutui definitione manifestum est, creditorem in mutuo alienare rem in specie, ac proinde debitorem obligatum esse ad rem ipsam reddendam in genere, non modo ratione quantitatis, sed etiam qualitatis. *Depositum*, quod est man-

dati genus, definitur *contractus*, quo quis rem alienam à domino commissam gratis custodiendam suscipit. Depositarius tenetur adhibere sufficientem diligentiam, ac proinde et damnum crasiori negligentia seu *lata culpa*, ut vocant, datum resarcire. Præterea re deposita sine domini consensu uti non licet *depositario*, atque ea domino reposcenti debet restitui, nisi exposcatur ad facinus aliquod patrandum, quod *depositarius* jure suo per vim prohibere potest. Hæc omnia *depositarii* officia facile patent ex *depositi* natura, atque etiam intelligitur, *depositarium* ab omni sumptu in re custodienda prudenter erogato immunem servandum esse.

VII. Ad hominum pacta, promissa et testimonia de rebus gravioribus confirmanda accedit aliquando *jusjurandum*. Est autem *jusjurandum actus religiosus*, quod ad rem dubiam confirmandam Deus testis et vindex invocatur. De re leviore, aut nulla de causa jurare omnino impium est. Etenim reverentiæ erga Deum repugnat, ut sine ulla causa et in rebus levioris momenti Deum testem invocemus. Quare si alia ratione veritas confirmari possit, etiamsi de re gravi agatur, jurare non licet. Tres igitur esse debent *jurisjurandi* conditiones. 1.^a Veritas. 2.^a Gravis necessitas vel magna utilitas. 3.^a Justitia. Oportet nempe, ut res, quæ juramento asseritur, sit vera, aut saltem vera existimetur: ut in gravem necessitatem vel in magnam utilitatem vergat: ut tandem juramentum fiat de re licita et honesta. Si affuerint tres prædictæ conditiones, jurare licet; nam

in jurejurando nulla est impietas, sed potius pietas. Qui enim religiose jurat, Dei omnia intuentis et gubernantis providentiam simul et justitiam agnoscit. Jusjurandum pro vario usu vel est *promissorium* vel *assertorium*. Hoc ultimum, iudice exigente, dicitur *necessarium*. Si autem litigantium alteruter coram iudice ad jusjurandum litigantem alterum provocaverit, dicitur *judiciale*. Si extra iudicium sponte fiat, dicitur *voluntarium*. Tandem si in actionibus *criminalibus* ad probationem imperfectam refellendam exigatur, *purgatorium* dicitur. Ex juramenti natura manifestum est, quam stricta sit illius obligatio. Etenim obligatio illa profluit non solum ex jure naturæ ad firmanda scilicet pacta inter homines controversiasque dirimendas, sed etiam ex virtute religionis Deique colendi officio emanat. Quare cum juramenti obligatio ex virtute religionis divinoque cultu oriatur, religiose servanda sunt juramenta sive *promissoria* sive *assertoria*, etiamsi per metum gravem fuerint extorta. Nullus enim metus à religionis obligatione nos potest dispensare. Jurejurando affine est *votum*, quod est *promissio religiosa facta Deo, qua ad bonum melius et possibile nos sponte adstringimus*. Ex hac definitione patet, quænam sint voti conditiones. Oportet nempe, ut ad divinum cultum dirigatur. Et quidem obligationem nullam parit promissio, nisi ab eo, cui oblata est, acceptetur: at Deus acceptare non potest promissionem, quæ ad virtutem divinumque cultum non referatur. Deo non potest placere promissio, qua se obligaret aliquis

ad relinquendum, quod melius est, et quod minus bonum est, sectandum. Quare non solum nulla foret talis voti obligatio; sed contra debitam Deo reverentiam peccaret, qui Deo promitteret, quod minus perfectum est, quod proinde Deo placere nequit. Præterea cum votum sit actus moralis et liber, quo Deus colitur, promissionem Deus non acceptat nisi sit voluntaria, ac proinde vota metu gravi injuste extorta non acceptat Deus; nulla ergo est votorum illorum obligatio. Cæterum alias voti condiciones votorumque dispensationem explicare ad jus *ecclesiasticum*, non ad philosophicas institutiones pertinet.

IX. Ad contractuum doctrinam refertur gravissima quæstio de *usura*. Ut autem hac de re magni sane momenti, quantum jure naturæ licet, disseramus, clare definiendum est, quid *usuræ* nomine proprie veniat. Cum *mutuum* instituat in commodum et utilitatem eorum, qui accipiunt, dubitari non potest, quin contractus ille sit gratuitus, et ex jure humanitatis atque beneficentiæ proficiscatur. At persæpe fit, ut creditor aliquid ultra rem commodatam sive *sortem*, ut vocant, sibi stipuletur propter commodum quod *mutuatario* præstat, atque talis stipulatio *usura* vel *fænus* appellatur. Itaque distinguendum est *mutuum gratuitum* à non *gratuito*. Primum nempe est contractus, quo datur alicui res *fungibilis*, ea lege ut tempore condicto reddendæ sint æquales rerum similium quantitates; alterum vero est contractus, quo *usura* exigitur. Res maxime fungibiles sunt nummi. Præter contractura

mutui, etiam committi potest usura in contractu, qui *societatis* dicitur. Contractus *societatis* nomine intelligitur contractus plurium, qui ad negotiationem quæstumque communem conferunt pecuniam, operam, industriam, aut aliquid aliud *pretio æstimabile*. Porro ut cum æquitate fiat talis contractus, necesse est, eum, qui pecuniam vel quodlibet aliud societatis sorti committit, à fortuitis casibus id, quod tradit, salvum atque immune non exigere. Oportet etiam, ut singuli socii quidpiam in commune, sive pecuniam, sive industriam, sive quodlibet aliud ad societatis usum conferant. Tandem necesse est, ut lucrum, damnum, sumptus inter socios dividantur, habita ratione eorum, quæ singuli ad societatem contulerint. Æquitas enim postulat, ut fructuum copia uberius sit aut parcior pro majori vel minori sociorum periculo, pro majori vel minori labore. Si autem contractus his careat conditionibus, in usuram degenerat. Porro quamvis ratione mutui aliquid ultra sortem exigere usurarium sit, non tamen prætermittendi sunt vulgatissimi duo tituli, quorum vi mutuans aliquid præter sortem exigere potest: nimirum ob *damnum emergens* et *lucrum cessans*. Si mutuum certa sit ac vera causa damni, non autem culpa mutuantis: si summa, quæ præter sortem accipitur, major non sit damno quod accidit mutuanti: si mutuarius de damno illo moneatur, ita ut penes ipsum sit pecuniam reddere, aut censu aliquo damnum redimere; in iis casibus ratio damni emergentis ab usura eum eximit, qui præter sortem aliquid exigit. Simili ratione ob lu-

crum cessans immunis fit ab usura, si pecunia negotiationi exposita, sit rei frugiferæ destinata; si mutuans nullas alias habeat otiosas pecunias: si enim habuerit, vi mutui detrimentum lucri cessantis non patitur: si lucrum sit probabile, nec satis est, quod sit simpliciter possibile. Tandem necesse est, ut deducantur sumptus, qui in re frugifera, quæ emeretur, colenda aut conservanda necessarii sunt. Hæ sunt damni emergentis et lucri cessantis conditiones, quæ contractum mutui ab usura liberant. Verum urgente gravi necessitate cuique licitum est mutuum etiam cum usuræ conditione accipere. Etenim rem in se licitam petit, qui petit mutuum, et præter ejus voluntatem accedit, ut sibi sub usuræ onere concedatur. Sed probe notandum est, gravem esse oportere necessitatem hanc, ut nempe propriæ necessitati vel etiam proximi succurrat, non autem ut superfluis abundet, et ut majores sibi non necessarias opes accumulet. His de usura generatim præmissis, sit

C O N C L U S I O.

USURA LEGE NATURALI PROHIBETUR.

Prob. Æquitati naturali contrariam omnino esse usuram, facile patet, si contractus usuræ labe corruptos consideremus atque explicemus. Ponamus itaque, alterum à me mutuum petere, quo tempore rem meam vendere constitui, pecunia in nullum usum convertenda, atque mutuum illum peti fingamus ad usus necessarios, non ad ne-

gotiationem exercendam, neque ut *mutuatarius* fiat locupletior. Ex perfecto humanitatis jure certum est, nihil præter pecuniam mutuam statuto tempore reddendum esse. Etenim præscribunt mutua hominum officia, ut quantum est in nostra potestate, aliorum miseriam sublevemus, iisque opem feramus. Porro in hoc casu, si exigantur usuræ, non solum pauperis inopia non sublevatur, sed contra in extremum paupertatis statum conjicitur, qui opem nostram implorat. Quod quidem humanitati repugnat, præsertim si ex mutuo nullum nobis damnum emergat, et nullum inde lucrum cesset. Neque etiam sub lucri cessantis vel damni emergentis titulo usuram à paupere licet repetere. Quamvis enim nullo stricto jure teneamur cum nostro damno alteri benefacere; nullum tamen opprimere, perfecto humanitatis jure obligamur. Ac proinde in hoc casu usura non quidem justitiam, sed amicitiam proximo debitam læderet. Tandem si pecunia non sit nobis frugifera, eamque in nostram utilitatem convertere aut non velimus, aut non possimus, tunc *vi mutui* usuram repetere non possumus ab eo, in cujus manibus sit frugifera, multo minus si frugifera non fuerit. Et quidem nomina illa: *vi mutui*, *mutuum qua mutuum*, nihil aliud significant nisi mutuum, quod alteri *vi humanitatis* et beneficentiæ præstare volumus aut debemus. Si igitur tales obveniant casus, in quibus hos beneficentiæ actus alteri debemus tribuere: *mutuum est*, *qua mutuum*, quod in alium contractum convertere non licet, nec proinde usuram ullam stipulari aut accipere.

Si largitio pecuniæ non sit *mutuum qua mutuum*, sed habeat rationem aliquam damni *emergentis* et *lucris cessantis*, jam in contractu *non gratuito* seu in societate pecuniam collocare licitum est. Quamvis enim nummi non sint res frugiferæ, nummis tamen res frugiferæ comparari possunt, atque pecunia, quam *sterilem* appellat Aristoteles, eo quod nullos fructus naturales gignat, *civiliter* tamen fœcundissima est, fructusque gignit uberrimos, imo et commodorum fructuumque omnium instrumentum est. Verum in omni contractu longe abesse debet usura, atque contractum quemlibet sequentibus conditionibus et jam antea recensitis munitum esse oportere, ex ipso jure naturali demonstratur. I. Necessum est, ut singuli socii aliquid aptum ad lucrum faciendum in commune conferant, sive pecuniam, sive operam, aut aliquid aliud *pretio æstimabile*. Etenim juri naturæ repugnat, ut qui in societate nihil confert utile, emolumenta ex societate percipiendi jus usurpet, idque faceret sine ullo jure. II. Lucris mensura major vel minor erit pro majori vel minori pretio atque copia rerum, quas socius quilibet in societatem contulit. Nempe in societatis contractu jura et obligationes sociorum pro data portione et notissimis arithmeticæ regulis æstimantur. Si enim aliquid exigeretur præter rei collatæ proportionem; id fieri non posset sine aliorum sociorum detrimento, ac proinde sine violato humanitatis jure. III. Sumptus, damnum ac periculum inter socios communia esse debent, servata tamen, ut antea, rerum proportione. *Æquitas*

enim postulat, ut qui *sentit commodum*, *sentiat et incommodum* pro data ratione. IV. Si res vel pecunia in societatem collata citra socii culpam perierit, perire debet ei qui contulit; hic enim retinet rei collatæ dominium. Porro ratio postulat, ut *res, quæ perit, domino suo p̄reat*. V. Cum damnum et lucrum sociis communia esse debeant, hinc manifesta est altera conditio ut certa non reddatur res collata, sive, ut dicunt, *sors principalis*, etiam concessa aliis sociis majori parte lucri. Ita si spes sit ex centum aureis in societatem collatis tibi obventurum esse lucrum decem nummorum, ex iis quinque remittis pro *assecuratione sortis*, ut dicunt, tibi que retines quinque. Hunc contractum, quem *assecurationis* seu contractum *triplicem* appellare solent, societatis juri contrarium esse manifestum est. Et quidem violatur æqualitas in societate necessario servanda; in hoc enim contractu socius fit lucri particeps, non autem damni. Et certe pecunia non potest esse frugifera, nisi industria utentis vel periculo negotiationis. Porro si integra tutaque maneat *sors principalis*, usus pecuniæ tantum conceditur, pecunia nulli periculo exponitur, ac proinde nullum domino fructum parere potest. Porro talis contractus est *contractus mutui*, qui gratuitus esse debet. Præcipua enumeravimus contractuum vitia, ad quæ referri posse alia omnia, ex solvendis objectionibus patebit. Quare generatim demonstravimus, jure naturali contrariam esse usuram. Et quidem furti speciem quamdam continere usuram evidens est. Quod enim alienum est velut proprio

jure usurpant fœneratores *invito domino*, qui vel necessitate vel lucri spe et cupiditate id invitus concedit, quod negare vellet, si mutuum aliter posset obtinere. Quæ cum ita sint, colligitur, in his contractibus non secus ac in furto necessariam esse restitutionem. Atque fœnerator non solum tenetur restituere usuras acceptas et fructus, qui ex mera industria non proveniunt, sed etiam omne lucrum cessans et damnum emergens, ut pote qui possidet rem alienam sine justo titulo. Hinc si fœnerator ante mortem non restituerit, tenentur hæredes bona per usuram accepta restituere, si quæ extent *secundum se et in natura*, ut dicunt; sin minus, tenentur eorum valorem restituere ex aliis fœneratoris bonis; nam onus restituendi annexum est bonis, ac proinde ad eorum possessorem transit. Cæterum in hac quæstione prætermittemus sacræ Scripturæ testimonia, ecclesiæ definitionem atque theologorum auctoritatem; illud enim probationum genus omni quidem exceptione majus ad philosophos non pertinet. Satis erit observare, ipsis quoque veteribus philosophis, Platoni, Aristoteli, Catoni, Ciceroni, Senecæ, Plutarcho, aliisque plurimis solo lumine naturali innotuisse usuræ malitiam, eamque velut societatis pestem legum pœnarumque severitate reprimendam. Ex his omnibus sic concludere licet: juri naturali adversatur lucrum illud, quod perfecta humanitatis jura offendit, quod legitime non acquiritur, et furti speciem quamdam continet; atqui talis est usura; ergo usura lege naturali prohibetur.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Object. 1. Frequentissimi sunt in Italia *montes*, qui *pietatis* dici solent. Horum montium usus cœpit in Italia sub initium sæculi xvi. nec sine gravissimis celeberrimorum theologorum querelis. Atque in primis cardinalis Cajetanus doctum ea de re opusculum vulgavit, montesque pietatis reprehendit. Idem fecere alii doctissimi theologi, donec summus pontifex Leo X. in synodo lateranensi talium montium institutionem approbavit. Porro montes pietatis ex pecunia mutuata usuram accipiunt. Sunt enim cumulus pecuniarum auctoritate publica institutus ad indigentium commoditatem. Hi autem montes ex mutuata pecunia aliquid ultra sortem ac proinde usuras exigunt; unde sic argumentantur nonnulli: licita est usura illa, quam non solum publicus usus confirmat, sed etiam concilium lateranense V. sua auctoritate approbavit; atqui usuram publicus usus atque etiam concilium lateranense approbavit; ergo usura licita est. Resp. dist. min., appositis conditionibus, quæ contractus illos ab usuræ nota liberant, C. min., secus, N. min. et cons. Non sine quibusdam conditionibus *montes pietatis* institui licet. Oportet nempe, ut id quod ultra sortem exigitur, non ratione mutui exigatur, sed ratione damni emergentis, atque titulo administrationis, quatenus nempe sustentandis locorum ministris id, quod exigitur, inservire potest. Etenim ad montium conservationem conducuntur ministri, qui-

bus merces aliqua debetur. Porro si ex ipsa sorte hæc reddenda foret, damnum ex mutuo emergeret, atque brevi exhaurirentur montes illi. Itaque cum montium institutio ordinetur ad eorum, qui mutuum accipiunt, utilitatem, ut nempe paratam semper inveniant pecuniam; æquitatis ratio postulat, ut talis commodi ratione ministrorum labor et diligentia justa mercede non defraudentur, et ut ii qui sentiunt commodum, sentiant et incommodum. Verum si desint conditiones illæ, si exigantur immoderatæ usuræ, majores scilicet quam pro debita ministris mercede, et ut hujusmodi loca in immensum divitiis augeantur; talis institutio cum jure naturæ consentire nequaquam potest.

Object. 2. Commodum omne pretium suum habet; nam pretii origo à commodo est. Porro præsens parataque pecunia maximum præbet commodum, ac proinde et pretio æstimabilis est; igitur qui pecuniam mutuo dat, se ipsum defraudat commodo maximo, damnumque emergens et lucrum cessans patitur. Unde sic argumentari licet: ratione *mutui*, qua *mutuum est*, exigere potest usura, si mutuum cum damno emergente et lucro cessante necessario nexu sit conjunctum; atqui mutuum semper conjunctum est cum damno emergente et cum lucro cessante; ergo vi mutui semper aliquid exigere licet. Resp. N. min. Quamvis pecunia sit commodorum omnium, ut ita dicam, instrumentum, hæc tamen ex natura sua frugifera non est, sed negotiationis sorti exponi debet. Itaque si aliquis sterilem servans pecuniam eam-

dem alteri mutuetur, lucrum ultra sortem repetens, id non facit ratione lucri cessantis vel damni emergentis, cum sterilis pecunia et negotiationis periculo minime exposita fingatur. Neque dicatur id pendere ex *mutuatarii* voluntate, qui pecuniam in commercio collocare posset, si vellet. Si enim pecuniam negotiationis periculo committat, jam certum non est lucrum cessans nec damnum emergens, atque mutuum revocatur ad *contractum societatis*, in quo servari debent leges præscriptæ, sine quibus usuræ labem contrahit. Nec ratione usus, qui in alterum transfertur, aut collati beneficii causa exigi potest pretium aliquod. Etenim rei non frugiferæ nullus est usus, ac proinde et nullum pretium. Porro in mutuo non transfertur usus duntaxat, sed dominium quoque ad statutum tempus; cum rerum, quæ mutantur, usus ab ipsis rebus illarumque dominio non sit distinctus. Repugnat autem, propter beneficium aliquid exigi, idque notioni beneficii contrarium omnino est. Beneficium enim est bonum gratis collarum: *benefici liberalesque sumus, non ut exigamus gratiam, neque enim beneficium faceremur*, ait Cicero *lib. de amicitia*. Hæc autem usura non beneficium esset, sed inhumanitatis species quædam; cum lucrum exigeretur non ex fructibus pecuniæ, sed ex alterius patrimonio acciperetur, ac proinde patrimonium ipsum deterius fieret.

Object. 3. Leges permittunt fructus ex mutua pecunia percipere, idque usu quotidiano usurpatur, et vocatur lucrum ultra sortem seu in-

teresse simplex. Non solum autem fructus ex sorte principali percipiuntur, sed etiam fructuum fructus seu *lucrum lucri*, ut dicunt, quæ usuræ species *interesse compositum* etiam appellatur. Et re quidem ipsa hanc usuram licitam esse, ex ipsa pecuniæ natura manifestum est. Cum enim sit pretio æstimabilis, imo rerum omnium commune pretium, perinde res se habet vel pecuniam commodare, vel ædes, agrum aliaque hujusmodi locare. Itaque mutuum à *locatione* et *conductione* nihil differre videtur. Porro ex locatione fructus percipiuntur, nulla lege neque naturali neque civili repugnante; pari igitur jure fructus ex mutua pecunia percipere fas est. Et certe quemadmodum ædes ad corporis conservationem necessariæ sunt, ita etiam pecuniæ ad alimenta aliaque corporis adjuncta eadem est, imo major necessitas. His positis, sic argumentantur usuræ patroni: sine culpa ulla percipi possunt fructus illi, quos leges civiles ipsaque ratio licitos faciunt; atqui leges ipsaque ratio licitos faciunt fructus ex mutuo provenientes; ergo licitum est lucrum vi mutui proveniens. Resp. N. min. Antequam singulas probationis partes refellamus, quid discriminis inter locationem et mutuum sit, explicabimus. *Locatio, conductio est contractus quo pro certa mercede usus rei nostræ aut opera alteri conceditur.* Per locationem nullum in rem ipsam transfertur dominium. Hinc qui illam conduxit, de ea disponere non potest, nisi ex voluntate domini, qui usum duntaxat concedit sive limitatum sive nullis conditionibus adstrictum.

Quare invito et inscio domino non rem alteri locare, multo minus vendere licet. Ex ipsa locationis natura colligitur, rem locatam deteriore fieri non licere, nisi quatenus exigit necessarius rei usus. Quia vero propter usum definitum datur pretium, dominus curam gerat, oportet, ut res locata destinato usui sit idonea; ac proinde ob eandem rationem locantis domini est, ut ferat sumptus ad hunc usum requisitos. Versa vice si conductor damnum dederit ab usu rei locatæ alienum, ad damni restitutionem eum teneri manifestum est. At contraria ratione si damnum fuerit *casuale*, nulla est ratio, cur illud conductori ferendum sit, ac proinde illud idem dominus patiatur necesse est. Eui præcipua locationis et conductionis cominoda atque incommoda. Ex quibus patet, locationem à mutuo plane differre. Et quidem mutuum transfert rei dominium ad certum tempus, quod non præstat locatio. Quare si pecunia mutuo datur, ea in individuo restitui non debet, sed sufficit, ut restituatur pecunia tanti valoris quanti fuit credita; in locatione autem res ipsa restituitur. Tandem pecunia ex natura sua non est *frugifera*, nullum usum præstat, quod faciunt res locatæ. Quare cum ex pecunia in futuros usus seposita nullam percipiamus fructum, si certi fuerimus alteram, qui eadem ad usus necessarios indiget, neque ex ea fit locupletior, statuto tempore eandem nobis redditurum; gratis eandem ipsi mutuo dare jubemur, ex antea demonstratis. Verum si alter pecuniam nostram in lucrum convertit, quod et à nobis fieri poterat,

emptis v. g. bonis immobilibus, æquum est, ut in lucri communicationem nos admittat, ideoque pecuniam cum aliquo emolumento nobis restituat. Illud tamen emolumentum pro lucri percepti ratione æstimari debet, atque etiam sortis periculo pecuniam expositam esse oportet. Neque enim attendere satis est lucrum, quod nobis cessat, aut damnum, quod nobis emergit, sed etiam jubet humanitas amorque proximi, ut rationem habeamus damni, quod socio sine ulla culpa emergit. At talis contractus jam desinit esse contractus inutui, atque ut jam diximus, transit in contractum societatis.

His præmissis de mutui locationisque discrimine, jam explicandum est, quod nomine *interesse* venire debeat, et qua ratione legitimum fieri possit. *Lucrum ultra sortem* sive *interesse* proprie dicitur: *æstimatio commodi legitimi, quod quis ex mutuata pecunia percipere potuisset*. Porro ut commodum legitime æstimetur, religiose teneri atque æstinari debent vulgatissimi tituli, *damnum emergens, lucrum cessans*. Damnum autem plurimis modis emergere potest: ita si quis in bonis jam acquisitis jacturam patitur ob pecuniam inutuo datam, puta, si pecuniam reficiendis ædibus destinatam inutuo dederit, ita ut ædes deteriores fiant; item si ad debita solvenda pecuniam sub usuræ onere teneatur accipere, aut si ferendum sit quodlibet aliud in bonis detrimentum, in his casibus lucrum ultra sortem exigere licet. Nemo enim tenetur cum damno proprio beneficium præstare, nisi is sit in extrema necessi-

tate, quam etiam cum tali damno tenemur sublevare. Alter titulus lucri supra sortem exigendi est lucrum cessans; si nempe mutuans ob pecuniam mutuo datam privatur lucro justo, quod certo vel saltem probabiliter facturus fuisset ex pecunia mutuo data; v. g. merces, fundum, census, aut quid simile emendo vel negotiando. Et quidem in hoc casu non ratione mutui, sed ratione justi tituli, nempe boni certo vel probabiliter acquirendi, lucrum exigitur. Verum, ut justi sint tituli illi, necessum est, lucrum ultra sortem damno emergente et lucro cessante majus non esse. His servatis conditionibus, manifestum est, æquitati minime repugnare lucrum ultra sortem, dummodo tamen debitor iis non privetur vitæ adjuventis, quæ necessaria omnino sunt. Itaque si debitor ex pecunia sibi tradita vix fructum percipiat, qui vitæ necessitatibus satis sit, usuram ab illo exigere iniquam foret. Hæc dicta sint de lucro ultra sortem, quod usura vacare potest. Verum in quibusdam saltem temporis conditionibus, tanquam fœnus inhumanissimum reputari debet *lucrum lucri ultra sortem*, illud scilicet lucrum compositum, quod ex legitimo ultra sortem lucro nondum soluto iterum percipitur, ita ut lucrum ultra sortem debitum sorti addatur, et ex iis componatur summa ampliores usuras redditura. Etenim usuræ per longum temporis tractum multiplicatæ solutionem debitori reddunt difficilem atque onerosam, imo eum aliquando ad extremam redigunt paupertatem atque miseriam. Igitur debitoris est, statuto tempore, lu-

crum ultra sortem solvere, creditoris vero imponere, imo adigere debitorem, ut solvat, si moram damnosam trahat. Ut autem manifesta fiat talis fœnoris ruina, rem calculo demonstrabimus. Sit a pecuniæ summa mutuata, sitque m lucrum singulis annis percipiendum. Si lucrum sit simplex, summa post datum annorum numerum q solvenda ratione fœnoris erit amq , ut patet. Est enim m pars sortis principalis quotaannis solvenda pro ratione lucri, ac proinde lucrum am per numerum annorum multiplicari debet, ut habeatur summa lucri à debitore solvenda, amq . Verum si lucrum fuerit compositum, summa fœnoris et sortis principalis elapso tempore q solvenda erit: $a(1+m)^q$. Ex qua summa subtrahi debet sors principalis, ut relinquatur summa lucro tantum respondens. Hæ autem formulæ analiticæ ex lucri conditione facile demonstrantur.

Nam si lucrum sit simplex, tota pecunia à debitore solvenda post annos q est: $a + amq$. Quæ nempe componitur ex sorte principali a et ex lucro am toties repetito, quot elabuntur anni, seu ex lucro am per numerum annorum q multiplicato. Verum si lucrum fuerit compositum, multo magis augetur. Etenim primi anni initio debetur summa mutuata a : elapso autem primo anno solvenda est integra summa: $a + am$, quæ nempe provenit ex sorte principali et ex lucro primo anno respondentis. Post secundum annum, nempe anni tertii initio solvenda erit summa fœnoris secundo anno respondentis: $am + am^2$, cui si addatur summa reddenda anni secundi initio, erit

proinde summa tota solvenda post secundum annum seu anni tertii initio: $a + am + am^2$. Quæ scilicet componitur ex sorte principali et lucro composito inde proveniente. Est autem $a + am + am^2 = a(1 + m)^2$. * Simili serie patet pro annorum quorumlibet numero, esse semper integram summam à debitore solvendam, ut sors principalis multiplicata per numerum $1 + m$, evertum ad potestatem, cujus index est annorum elapsorum numerus. Inde autem patet, quantum enormiter crescit lucrum post multos annos ex mutuo percipiendum ita, ut opulentissimos quosque nomine ad inopiam redigeret. Rem exemplo illustrabimus, et casum observatione dignissimum adnotabimus. Ponamus pecuniam mutuo dari ea conditione, ut lucrum sit ad sortem in ratione 3 ad 1. Hanc lucri et sortis rationem facilitatis ergo usurpamus, usura enim foret inhumana, et omni legi contraria. In hoc casu erit $a = 1$, $m = 3$, ponantur anni elapsi 2, ac proinde $q = 3 - 1$, erit pro lucro simplici $a + amq = 1 + 6 = 7$. Pro lucro autem composito $a(1 + m)q = 16$. **

* Formulæ, quarum aliquæ vel typhothetarum vel editorum oscitatione in aliis editionibus illegitimæ sunt, accurate hic exhibentur. Correcta item prodit doctrina, quæ formulis intermixta in aliis editionibus legitur, et quæ forsitan scioli alicujus insentia intrusa est.

** In harum formularum fœnoris tum simplicis tum compositi applicatione sedulo animadvertendum est, quod auctoris principiis inhæren-

At fingamus, post elapsam dimidium annum solvendos esse fructus, erit $m = \frac{1}{2}$, * et $q = \frac{1}{2}$, quibus valoribus substitutis in præcedentibus formulis, evidens fit, in interesse simplici majus esse lucrum quam in interesse composito, si fructus ante elapsam annum exigantur. ** Quare cum

do, sors principalis, quæcumque sit, habenda est pro unitate; lucrum autem in determinandum est pro ratione, quam illud habet ad sortem principalem tanquam ad unitatem; alias formulæ verum valorem non exhibebunt. Propterea existimo, simplicius ac rectius esse, quod ab aliis fit mathematicis, apud quos in non exprimit lucrum quotannis pro sorte principali percipiendum, sed pro singulis illius unitatibus. In ea hypothese eadem formulæ universalissimæ sunt, et problema semper resolvunt, quicumque valores pro a et m substituantur.

* Quamvis re vera ad rem, de qua hic agimus, perinde est quicumque sit valor m , cum tamen Auctor eum deducat ex casu lucrî simplicis, posito tempore dimidii anni; videtur, ejus valorem futurum fuisse $1 + \frac{1}{2}$ seu $\frac{3}{2}$ cum anno integro sit $m = 3$. Nihilominus in discussione formularum seq. adn. sumemus $m = \frac{1}{2}$.

** Observatio singularis, de qua hic Auctor vel sciolus aliquis, falso nititur fundamento. Formulæ tamen generales $a + amq$, et $a(1 + m)q$ errori occasionem præbent, cum re vera determinatis valoribus $m = \frac{1}{2}$ et $q = \frac{1}{2}$, sit lu-

interesse compositum lucri inmodici ratione prohibeatur, patet, hanc rationem valere tantum, si interesse ad annum integrum, vel plures annos protrahatur, quæ quidem singularis observatio in ethices institutionibus locum habere debet.

crum simplex $a - \frac{1}{4} a$; lucrum vero compositum (ex form. binomii) $a - \frac{1}{4} a - \frac{1}{32} a$, &c. qui valor minor est præcedenti. Paralogismus, ut puto, ex eo originem habet, quod formula generalis exhibens lucrum compositum non nisi inductione quadam incompleta constat: vitium autem inductionis est, si cum non complectatur omnes casus; tanquam perfecta et universalis adstruitur. Verum quamvis inductio, quæ fundamentum est formulæ fœnus compositum exhibentis, legitima sit, quoad omnes casus, in quibus q est numerus integer; non tamen complectitur eos, in quibus q est numerus fractus. Nam si in primo casu, quo ad efformandam inductionem utitur Auctor, et in quo ponitur $q = 1$, indeque deducitur fœnus compositum pro uno anno $a - am$; ponatur $q = \frac{1}{2}$, erit formula particularis $a - \frac{1}{2} am$, et si ponitur $m = \frac{1}{2}$, erit in casu ab Auctore adducto lucrum compositum idem cum simplici $a - \frac{1}{4} a$. Huic vero calculo firmissime in casu singulari stabilito nequit officere postmodum inductio vitiose efformata, et quæ casus omnes complectitur præter singularem illum similesque, in quibus q sit quantitas fracta. Paradoxon Aucto-

Objct. 4. Leges civiles pœna interesse damnant *mutuatarium*, qui juridice postulat ob solvendi moram. Nec una est regionum consuetudo de interesse seu *lucri* quantitate. In quibusdam regionibus immodicum lucrum exigitur, in aliis regionibus prohibitum. Tandem nulla fere est usura, quæ *venditionis* atque *emptionis* titulo excusari non possit. His positis sit argumentantur aliqui: id licet, quod non solum regionis consuetudo excusat, sed etiam benignæ interpretationis capax est: porro *favores sunt ampliandi*, ex regula juris; atqui usuram diversæ regionum consuetudines approbant, benigneque excusari potest sub titulo *emptionis* et *venditionis*; ergo usura lege naturæ licita est. Resp. dist. maj., si præter regionis consuetudinem benignamque interpretationem, justus aliquis titulus faveat, C. maj, si nullus patrocinetur justus titulus, N. maj., et dist. min. N. cons. Cum jure naturali prohibeatur lucrum ex mutuo percipiendum, id nullo alio jure potest esse licitum, si nullus adsit justus titulus vel *lucri cessantis* vel *damni emergentis*.

ris reapse obtinere posset, si sors principalis jam ab initio mutui fœnus per singulos dies redderet ita, ut fœnus primo dici respondens sorti principali accederet, ut novum majusque lucrum secundo die produceret, eaque progressionem certam summam exacto anno redderet æquandam fœnori simplici. Sed præterquam quod casus iste nullam singularem contineret observationem, unitates exponentis dies tunc denotare deberent, neque exponens unquam posset esse fractus.

Quare in foro conscientiæ ad percipiendum lucrum ex solutionis mora legis beneficio uti non possunt, qui ex mora nec lucrum cessans nec damnum emergens patiuntur. Simili ratione non licet plus accipere quam sit *lucrum cessans* vel *damnum emergens*, etiamsi lucrum majus lege constitutum sit; nam tunc lex vel sententia judicis nititur falsa præsumptione. Neque lex permittit, aut permittere potest, aliquid accipi ratione *mutui, qua mutuum est*. Non tamen repugnat pro regionum varietate, diversum lucrum legibus decerni, pro diverso nempe lucro cessante vel damno emergente, quod quidem pro commercii natura variare plurimum potest. Quod spectat ad benignam usuræ interpretationem, fateamur quidem, fucatum venditionis et emptionis colorem usuræ persæpe obduci, sed talibus usuris, quæ *palliatæ* dicuntur, larva facile detrahitur. Exemplo sit famosus contractus, quem *mohatra* appellant. Si aliquis à mercatore rem emerit mille nummorum pretio, atque ad hanc solvendam summam post elapsam annum scripto sese obligans, mutato statim consilio rem eandem vendiderit eidem mercatori pretio viliori nummorum 600, in hoc contractu manifesta latet usura, quæ emptionis et venditionis nomine involvitur. Etenim emptor rem iterum mercatori non vendidit pretio viliori nisi quia mercator mutuam tradit pecuniam nummorum 600, ad cujus pecuniæ usuram et *interesse* recipit lucrum nummorum 400. Simili ratione mutui speciem quamdam induunt *palliatæ* omnes usuræ.

ARTICULUS V.

De justis rerum acquirendarum titulis.

I.

Cum in præcedenti articulo de contractibus *usurariis*, ac proinde de injusta rerum acquisitione sermo fuerit; docendi ordo postulat, ut de justis possessionum titulis seu de dominii transferendi rationibus jam nonnulla dicamus. Ab uno ad alterum transit plenum rei dominium vel *facto domini voluntario*; vel absque eo *vi legis naturalis* aut civilis, atque utroque modo transit vel *inter vivos* vel in *eventum mortis*. Facto prioris domini inter vivos voluntario transit dominium vel gratis *donationibus*, vel *ex causa onerosa in commerciis et contractibus*, ubi pro re datur res pretio æqualis, aut jus aliquod remittitur. Facto prioris domini in *eventum mortis* transit dominium per *testamentum*, quod jure naturali nihil aliud est quam *voluntatis domini de bonis suis in eventum mortis transferendis declaratio*, quæ dilucide probari potest. Æquum omnino est et juri naturali consentaneum, ut testamenta valeant; idque ostendit ipsum dominii jus et commune omnibus fere consilium, quo nempe in transferendo rerum suarum dominio vult unusquisque, ut bonis suis ii gaudeant, quos habet charissimos. Durum esset atque inhumanum prohibere, ne suo arbitratu quisque res suo labore innocuo partas, ad quos velit transferre possit, crudele foret morientibus

illud qualecumque solatium præripere cognatis aut amicis benefaciendi: crudele et iniquum esset hæredes institutos amicorum morientium beneficiis defraudare. Itaque neglectis quorundam metaphysicorum argutiis, qui absurdum esse affirmant, *hominem tunc velle aut agere, cum amplius velle aut agere nequeat*, certum omnino est, testamentorum vim jure naturali confirmatam esse. Verum quoniam ex bonis nostris plurima esse possunt, quæ *jure perfecto* aut *fere perfecto* postulant alii, irrita erunt testamenta juri istiusmodi contraria. Ita æs alienum dissolvendum est, damna resarcienda, soboles conservanda, parentes egeni alendi; imo ubi desunt parentes et liberi, par est, ut propinquos inopia laborantes, nisi manifesta obstet causa, ultimis officiis sublevemus. Item leges naturales et civiles diligenter prospiciunt, ne quid contra communem utilitatem testamento sanciatum, jubentque, ad præcavendas falsariorum artes in testamentis, ubi fieri potest, adhiberi formulas solemnes, sine quibus testamentum admitti nequeunt. Itaque licet testamentum generatim considerata ad jus naturæ pertineant, ea tamen rescindi possunt supremi imperantis auctoritate. Si enim testamentum aliquod juri naturali adversetur, vel iis munitum non sit conditionibus, quæ ad præcavendam fraudem servandamque publicam tranquillitatem sunt necessariæ; jam patet, supremi imperantis judicio irritari non solum posse testamentum, sed etiam debere. Igitur dum dicimus, testamentum ex jure naturali vim suam habere, id non est intelligendum de testamentis, quæ

fiunt sine ulla lege, quæ nullam habent regulam nisi levioris animi impetum et injustam testatoris voluntatem.

II. *Legis naturalis vi* sine facto prioris domini in eventum mortis transit dominium in *successionibus ab intestato*. Et quidem cum manifestum sit, homines in bonis ultra suos usus congerendis semper hoc spectare, ut iis prosint, quos maxime diligunt; hoc hominum propositum omnibus notum perpetua est voluntatis testatio, ubi nihil contrarium disserte declarant. Liberi autem et cognati pro communi hominum ingenio cæteris fere omnibus sunt multo cariores; atque his præcipue parentes comparare student non solum necessaria vitæ præsidia, verum et quæ ad vitæ copiam atque ornatum pertinent. Quin et liberis et cognatis egenis ab ipsa natura, quæ sanguinis conjunctionem benevolentiae et charitatis vinculum esse voluit, tributum est jus, si non perfectum, certe perfecto proximum ad necessaria vitæ præsidia; et ad ea etiam, quæ ad uberiores copiam et vitæ prosperitatem faciunt, consequenda à parentibus et cognatis, nisi justa detur offensionis causa. Durum igitur esset hominibus eripere hoc mortis inopinatae, quam nemo satis cavere potest, qualecunque solatium, ut nempe soboli et cognatis profutura sint ea, quæ sua industria paraverunt. Itaque mos justissimus invaluit ut defuncti bona, si modo nihil contra testatus sit, ad liberos, et si nulli fuerint, ad cognatos pro cognationis gradibus descenderent, atque ea succedendi ratio eodem nititur juris fundamento,

quo et testamenta. Si nulli sint liberi aut cognati propinquiores, eadem fere humanitatis argumenta suaderent ad successionem vocandos esse amicos, si defuncto aliqui fuerint cæteris longe cariores. More tamen et lege cognati vel remotissimi, amicis prætermisissis, semper vocantur. Moris hujus à majoribus traditi hæc causa est, quod natura plerumque caros faciat cognatos: quod facillime discernantur cognationis gradus, amicitiaë vero difficillime. Porro quamvis vitæ civilis ratio non raro exigat, ut bonorum *intestati* pars melior masculis deferatur, quam quæ feminis in eodem gradu, aut inter masculos seniori major, quam quæ minori; nihil tamen de hac re præcipit jus naturale, eaque successio tota est juris civilis. Attamen æquitatis ratio generalis postulat, ut bonorum pars maxima ei tribuatur, qui præ reliquis gradu paribus defuncti personam gerere debet. Quamvis autem successio illa à natura et humanitate aliquando recedere possit; postulat tamen familiarum tranquillitas, ut lex generalis statuatur, licet incommodis quibusdam obnoxia esse possit. Hæc successionis ratio apud veteres nationes obtinuit, nec aliud fere testamentum viguit quam hoc, ut sui cuique liberi aut sanguine conjunctiore hæredes essent. Apud germanos: *hæredes successoresque sui cuique liberi, nullum testamentum*: Tacitus *de moribus germanorum, cap. 20*. Idem observatum fuisse Athenis, colligitur ex Plutarcho in Solone. Idem legibus decemviralibus romanorum olim statutum.

III. Contractuum jure ad nos pervenit rerum

dominium, neque minus sanctum est jus illud quam jus hæreditarium, sed de contractibus eorumque legitimis conditionibus jam sermonem habuimus. Verum aliæ sunt domini acquirendi rationes quæ nec contractuum nec hæreditatis jure in nituntur, quarum præcipua ea est, quæ præscriptio seu usucapio vocatur. Præscriptio definitur: *acquisitio domini per possessionem bonæ fidei continuatam tempore per legem definito*. Possessor bonæ fidei dicitur, *qui rem alienam sine vi aut dolo possidet, vel ex causa probabili eam credit esse suam*. Hæc definitio legitimæ præscriptionis condiciones singulas continet. Porro talis est præscriptionis legitimæ vis, ut nostras facere queat res alienas. Et quidem si legitima præscriptio non sit justus rei possidendæ titulus, dominiorum incertitudine omnium animi perturbarentur, lites ex litibus sererentur, et controversiæ nunquam finirentur. Et certe ex jure naturali profluit *altum vel eminentis*, ut vocant, dominium, quo summi imperantes de subditorum suorum bonis ad bonum commune disponere valent, illorumque dominia ad publicam tranquillitatem in alios transferre. Etenim; quis negaverit, supremæ auctoritatis vi acquiri jus id faciendi, quod ad bonum commune et ad tuendam reipublicæ tranquillitatem conferre potest? alioqui nullius utilitatis esset supremæ auctoritatis institutio. Præterea exigit naturalis æquitas, ut ad bonum commune publicamque tranquillitatem unusquisque conferat etiam cum proprio detrimento, cum juris naturalis sit, ut bonum publicum privato an-

teponatur. Quare boni publici ratio postulat, ut per legitimam præscriptionem bonis suis priventur inviti etiam illorum domini. Et quidem cum non raro evanescant veterum contractuum instrumenta, cum falsa instrumenta pro veris obtrudi possint, mortuis scriba et testibus; par fuit ut principes præscriptionis lege tot tantisque malis occurrerent, impedirentque, ne injustis litibus falsisque testibus vexarentur cives, turbareturque familiarum tranquillitas. Quæ cum ita sint, patet, civiles de præscriptione leges habere locum non in foro duntaxat *externo*, ut vulgo dicitur, sed etiam in *foro conscientiæ*. Lex enim, quæ in ipso jure naturali suam habet rationem, non ad *forum externum* duntaxat, sed ad *internum* quoque pertinet. Præscriptionis necessitatem ad conservandam familiarum pacem agnoverunt antiquissimæ nationes. Usucapiones longi temporis vel *immemorales* rei alienæ dominium in alium transferre civilibus romanorum legibus statutum est. Apud hæbreos, græcos, aliasque antiquas gentes præscriptionis legem approbatam legimus. Cicero *lib. 2. de officiis* æquitati contrarium esse pronuntiat, ut *agrum multis annis aut etiam sæculis ante possessum, qui habuit amittat*. Idque nationibus singulis ita persuasum fuit, ut in jus commune gentium referatur præscriptionis lex. Cæterum hæc intelligi debent duntaxat de iis rebus, quæ præscriptionis legi sunt obnoxix; multa enim sunt, quæ nulla lege præscribi possunt.

IV. Quamvis legitima præscriptio justam rei possessionem confirmet, si tamen res aliena ad nos

pervenit sine nostro crimine et bona nostra fide, tenemur nondum elapso præscriptionis tempore legitimo, quantum in nobis est efficere, ut res in potestatem domini redeat; id enim exigit natura domini et generalis illa naturæ lex, quæ suum cuique jus tribuendum præcipit. Cæterum non tenemur rem, si perit, nostris sumptibus restituere: nullo enim crimine eam habemus. Imo si quas in ea servanda impensas passi fuimus, juste eas possumus repetere, aut rem ipsam, donec compensentur sumptus, retinere. Porro ad restituendam rem tunc solum tenemur, cum nobis innotuit, rem illam esse alienam. At quod justo titulo acquisivimus, non tenemur in dubium revocare, et publice denuntiare, nisi nos sollicitent probabilia dubitandi argumenta. Si res aliena bona fide parata, consumpta sit, officii naturalis est, tantumdem restituere domino, quantum ex ea patrimonio nostro accessit, seu quantum facti sumus ditiores, ne scilicet ex immerito alterius damno lucrum capiamus. Hæc tamen regula ita intelligenda est, ut restituere teneamur id, in quo facti sumus locupletiores, aut ex ipsius rei substantia, aut ex rei fructibus naturalibus, non vero si ex fructibus industrialibus lucrum capere contigerit. Nec valet, quod dicunt aliqui, eum scilicet loco domini, dum possidet, habendum esse, qui possidet bona fide, ac proinde omnem utilitatem ex re possessa jure capere posse. Etenim prævalere debet æquissimum aliud principium: *neminem locupletari oportere immerito alterius damno*. At possessor bonæ fidei ad nullam restitutionem te-

netur, si res periit, nec quidquam ex ea patrimonio ejusdem accessit. Nulla enim extat ratio, quæ eum obligare possit ad restituendum. Verum bonæ fidei possessor tenetur ad restituendam rem, si extet, et simul fructus extantes; naturaliter enim ad quem res pertinet, rei fructus naturales pertinent. Licet tamen possessori de trahere omnes impensas in re ejusque cultura adhibitas, saltem necessarias et utiles. Hæc omnia principia ratio ipsa facile suadet. Tenetur quoque bonæ fidei possessor ad fructuum consumptorum restitutionem, si ex rebus suis tantumdem consumpturus fuisset. At non tenetur compensare fructus, quos neglexit, quia nihil inde rei suæ accessit. Ex his regulis, quæ de possessione bonæ fidei constitutæ sunt, patet etiam officium circa res casu inventas. Si quis rem alienam invenerit, quam domino invito excidisse probabile est, non potest eam colligere hoc animo, ut domino repetenti eam deneget. Hujusmodi regulæ ratio evidens est. Singularis omnino fuit de hac re *spartanorum* lex: *quæ non posuisti, ne tollas*. Quæ quidem lex nullo modo commendari potest. Res enim jacentes corrumpi facillimum est, atque humanitatis jura docent, res illas tollendas et depositi loco habendas. Inde etiam judicari potest de quarundam nationum lege, qua res naufragorum fisco addicuntur. Eam enim esse contra naturam, ratio disertissime docet. Et revera lex illa hominem adversa fortuna conflictatum rebus omnibus pro summa miserrarum spoliare permittit. Tandem si rei inventæ dominus non compareat, neque nos ipsi ea re in-

digeamus, jure beneficentiæ in pauperes res inventa erogari debet. Ad hanc rem pertinet illud Senecæ: *dabo egenti, sed ut ipse non egeam; succurram perituro, sed ut ipse non peream.* Cæterum hæc omnia dicta sunt tantum de bonæ fidei possessore. Si autem injusta et malæ fidei possessio fuerit, jam furti loco haberi debet, ac proinde in utroque casu *furti* scilicet et *possessionis malæ fidei* viget eadem restitutionis obligatio. Sed hæc fusius tractare ad theologiæ moralis scriptores pertinet: principia generalia exposuisse satis sit.

ARTICULUS VI.

De tuenda reipublicæ tranquillitate et de jure belli.

I.

Cum reipublicæ regimen consistat in exercitio potestatis ad promovendam salutem publicamque tranquillitatem, summus imperans nihil debet præcipere, quod saluti ac tranquillitati publicæ non congruat. Amoliri ergo debet quidquid bono publico adversatur, nec quidquam debet omittere, quod ad salutem publicam potest conducere. Quare si actiones saluti et tranquillitati publicæ adversas invalescere, et in consuetudinem abire contigerit, non solum leges ferre debet supremus princeps, sed etiam pœnas, atque si opus sit, severiores adjungi oportet. Verum cum summi imperantes civium controversias ipsinet definire nequeant, nec in reorum delicta inquirere, et delin-

quentibus pœnas decernere, reipublicæ administratio postulat, ut constituentur iudices ac magistratus, qui cives regant non auctoritate propria, sed summi imperantis jure, à quo nempe potestatem habent tanquam vicarii. Ne autem iudices et magistratus aliique muneribus publicis præfecti in reipublicæ damnum sua abutantur potestate, cavendum omnino est, ne munera publica nisi dignis conferantur, hoc est, iis, qui norunt et volunt salutem et tranquillitatem publicam promovère. Quare satis non est, ut iudices et magistratus legum sint peritissimi, sed etiam ut leges servare velint; ac proinde longe abesse debet lucri cujuslibet ratio, quæ iudices in sententiam legi adversam flectere possit. Quamvis ergo in negotiis gerendis et reipublicæ regimine plurimum valeat experientia, non tamen in civium salute publica-que tranquillitate experimentum facere licet. Neque ad publica munera admitti debent nisi viri probatæ honestatis, sapientia, prudentia et rerum gerendarum scientia jam probe cogniti. Quare viros muneribus publicis destinatos per varios gradus tyrocinium, ut ita dicam, exercere, atque necessariam in rebus difficilioribus experientiam acquirere convenit, nisi tamen occurrant excellentes ingenio viri, qui eam facile assequantur experientiam ab aliis per multos annos difficile et vix arripiendam. Cæterum patet, mutuo vinculo connexa esse et *respectiva* magistratuum civium-que officia. Cum nempe iudices sint summi imperantis vicarii, iis obediendum est, si quid officii ratione fieri jubeant: ipsorum potestati et

potentiæ resistere non licet, ipsis honor est exhibendus, tum ob potestatem à supremo principe in eos derivatam, tum ob virtutes in administranda justitia gubernandaque republica elucentes.

II. Ad servandam reipublicæ tranquillitatem non solum cives regendi, sed etiam ab inimicorum injuriis et hostium impetu sunt defendendi. Sed cum fieri minime possit, ut summus imperans negotiis omnibus expendendis solus sufficiat, virorum prudentum et rebus gerendis aptissimorum consilio principem uti convenit, ne in gravissimis negotiis, ubi de salute publica et regni pace agitur, aliquid temere decernatur. Cum verò civium saluti publicæque tranquillitati nihil magis inimicum sit quam bellum, pacis amantissimum esse oportet summum imperantem, neque bellum debet suscipere nisi ad tuendam restituendamque pacem. At si frustra tentatis mitioribus consiliis ad arma tandem deveniendum sit; subditorum est officium prompte conferre sumptus belli necessarios, qui etsi justo majores videantur, de principe tamen cur conquerantur cives non habent. Ut autem bellum reipublicæ non sit nimis grave et onerosum, tempestive fœdera percutienda cum aliis principibus, seu ineunda pacta de jungendis viribus. Porro quemadmodum pacta omnia legitima, ita quoque fœdera sanctissime servanda sunt. Idque docet non solum jus naturæ, sed suadet quoque ratio politica, ne scilicet alio tempore contemnatur principis fides, ubi aliorum principum fœdere indiget. Cum autem reipublicæ tranquillitatem fovere debeat princeps,

eum pacis tempore de bello cogitare oportet, ac proinde non modo miles perpetuus alendus, arces condendæ et reparandæ, quoties opus fuerit, armamentaria instruenda; sed etiam quæ belli nervus sunt, pecunias conservari necessum est; quæ de causa ærarium publicum ad sumptus belli constituendum, et ab eo, quod principis aulæque splendori destinatum est, distinguendum. Porro cum ad procurandam conservandamque pacem nihil negligere debeat summus imperans, hinc principis nomine ad alia imperia mitti debent *ministri* seu *legati*, qui principum suorum personam aut vices gerant, exterorumque principum arma adversus hostes sollicitent, publicamque tranquillitatem et communem principum amicitiam foveant atque exorent. Ex legatorum sive etiam ut antiquitus vocabantur, *oratorum* officiis patet sacra et inviolata esse legatorum jura, atque ad jus commune gentium pertinere. *Non modo inter sociorum jura, sed etiam inter hostium tela incolume versatur*: ita de legatorum nomine scribit Cicero *orat. 6. in Verr. Legitur lib. 2. Regum cap. 10.* Davidem ad ulciscendam legatis suis illatam injuriam ammonitis bellum indixisse. Urbis Tyri incolas ferri acie transfixit Alexander ob eandem causam. Juventus romana ob contumeliose exceptos *vallonensium* legatos, eorundem arbitrio et justitiæ fuit permissa. Et re quidem ipsa jure gentium protegi legatorum personam, ex illorum officiis colligitur. Etenim cum universum genus humanum constituat ingentem veluti civitatem, ad cujus salutem et tranquillita-

tem cives omnes et maxime imperantes conferre debent; hinc patet, boni communis et juris gentium esse ut nulla fiat legatis injuria, imo iis libere et tranquille gaudeant privilegiis, quæ muneris suo obeundo necessaria sunt: ad dirimendas scilicet controversias, bella finienda, ad mutuam principum amicitiam fovendam, et confirmandum inter gentes commercium. Itaque cum legati non solum societatem pacemque procurare pro sui officii ratione teneantur, sed etiam principis à quo legati sunt personam vicesque sustineant, *civili et criminali* alterius principis jurisdictioni subiacere non possunt. Neque enim supremus aliquis imperans è regno suo in alienum transiens imperium, regię potestatis caractere excidit. Porro in hac legatorum immunitate ab alieni principis jurisdictione maxime posita sunt oratorum privilegia, quæ, ut ex dictis patet, ex communi gentium jure suam habent originem.

III. Cum persæpe communi saluti necessaria sint bella, hic evidens est, quænam sint justæ belli causæ, nempe ut damnum datum reparetur, et ut imminens avertatur. Porro ex his belli gerendi causis facile colligitur, quid in bello justo liceat. Ea scilicet in bello licent, sine quibus hostis adigi nequit, ut damnum datum repararet, atque ab inferendo damno absterneat. Hinc duplex est bellum, *offensivum* scilicet, in quo hostem aggredimur, ut damni restitutionem urgeamus, vel damnum imminens avertamus: atque *defensivum*: quo nempe hosti bellum inferenti resistimus, et vim vi repellimus. Cæterum ex iis quæ

in bello justo licita sunt, contraria ratione intelligitur, quænam sint illicita. Id nempe licitum est quod ad reipublicæ jus tuendum *moraliter* necessarium est; ac proinde et illicitum, quod ad hunc finem consequendum minime necessarium est. Itaque jura belli certis limitibus restringuntur, neque licitum faciunt inmanem et sine ulla necessitate innocentium civium stragem; neque sacras honestatis et pudicitiaë leges unquam violare licet, ac tandem initis pactis et foederibus deesse nefas sine gravi injuria. Erga ipsummet hostem belli artes atque calliditates adhibere licet, non tamen perfidiam: *est autem etiam jus bellicum, fidesque jurisjurandi cum hoste servanda*, inquit Cicero *lib. 4. offic. cap. 29*. Et certe cum bellum sit calamitas maxima, nihil negligi debet, ut belli damnum minuat. Porro ad hunc finem maxime conducit fides publica. Sola bona fide innititur armorum suspensio, quam si violare liceat, jam de publica securitate bellique remediis actum est. Quare non satis humaniter sentiunt *pseudopolitici*, qui belli inclementia everti affirmant omnia humanitatis et bonæ fidei jura, quæ quidem sacra et inviolata manere debent. Cæterum hic sermo est duntaxat de justo bello. Si enim sine ulla ratione et meræ usurpationis causa bellum, sive potius latrocinium suscipiatur, jam fidem imprudenter datam servare non tenemur; non secus ac mortis metu extortam solvendæ furi pecuniæ promissionem servare nemo tenetur, postquam liber evasit. Non solum à bello injusto abstinendum est, sed etiam à bello justo, si reipu-

blicæ salus ex belli exitu speranda non sit; si damnum ex belli furore in rempublicam redundans majus sit damno reparando vel avertendo. Hinc præclare dixit Cæsar Augustus: *prælium aut bellum nunquam suscipiendum, nisi cum major emolumentum spes quam damni metus ostenderetur.* Verum quamvis sine justis rationibus et sine reipublicæ bono bellum suscipi non debeat, non tamen subditis belli causas expendere, et de iis judicare licet ita, ut privati cives pro ea, quam sibi fingunt de belli damno et injustitia opinione, onera publica militiamque detrectent. Ex hac enim subditorum licentia nasceretur universæ societatis confusio summæque auctoritatis contemptus et reipublicæ ruina. Itaque supremi imperantis est belli rationes definire, atque una cum prudentissimorum ministrorum consilio communicare, et ad trutinam revocare. Id à veteribus romanis sapientissime factitatum, refert Plutarchus. Cum nempe justa belli causa sacerdotum, quos *feciales* vocabant, judicio fuisset comprobata, justis belli utilitas coram senatu decernebatur, ne quid injuste et temere susciperetur. Si autem subditi ita sibi præsumant, ut de justitia belli et periculo judicium ferant, sumptusque necessarios vel militiam sustinere renuant, aut moras nectant, jam vi compellendi sunt. At curare etiam debet princeps, ut subditi gravioribus oneribus non premantur ita, ut desint sumptus ad operas suas necessarii, vel ad vitæ necessitates requisiti. Si autem belli mole et diuturnitate pressi fuere cives, æquum est, ut pacis restitutæ fructus percipiant.

Imperantis ergo est, ut, quantum fieri potest, publica onera minuantur, concessisque immunitatibus populi subleventur, atque tandem militiae præfecti bellico pulvere et sanguine aliquando conspersi honoribus præmiisque reficiantur, nec non etiam fessorum militum animi laudibus et quiete erigantur, atque ad virtutem bellicam magis ac magis excitentur.

IV. Ex demonstratis belli causis definire licet, in quibusnam casibus retineri possint dominia bello occupata. Etenim occupationes bellicas nisi in bello justo non posse esse justas, manifestum est. Præterea in bello justo jura nostra defenduntur, aut ablata repetuntur. Quæ cum ita sint, licitum est bellum protrahere donec hostis nostra jura refecerit, aut non possit nos amplius injuria lacessere. Inde autem duo colliguntur. I. Justitia exigit, ut inita pace res bello partæ retineantur, quantæ ad compensandos belli sumptus sufficiunt. II. Si ad contumacem superbumque hostem comprimendum illius vires et arma debilitare necessum sit, nullum dubium est, quin liceat ei auferre urbes, divitias, homines, atque ea retinere victoriis parta, quæ si redderentur, hostes iterum adversus nos armare possent. Id autem licitum esse patet, non secus ac privatum hominem licet spoliare armis, quibus nos lædere sese parabat. Ex his patet, certos esse et justos victoriæ limites, et juri naturæ contrarium omnino esse pseudopoliticorum principium: justum scilicet et injustum criterium in armis et potentia positum esse: *omnia sunt virorum fortium*. Juri naturali repugnat

quoque populos devictos in perpetuam servitutem redigere. Et quidem ex belli ratione manifestum est, victori jus servitutis competere non posse nisi ad tuendas atque conservandas res justo bello occupatas. Itaque servitus, quæ naturali hominis libertati contraria est, non ad ipsam victoriæ naturam pertinet, neque ex victoris arbitrio et voluntate pendet, sed justis belli causis et servandæ victoriæ rationibus fundata esse debet. Quare rebus compositis libertas restitui debet, vel si devicti populi in victoris ditionem redigantur, post aliquod temporis intervallum inter utrumque populum, victorem scilicet et devictum, vigere debet legum, consuetudinum, conjugiorum communio atque concordia, ideoque nullum tristic servitutis et belli vestigium manere debet. Hac sapientissima moderatione cum devictis populis usi sunt antiqui romani, qui victos cum victoribus amice confundebant, eosque libertatis, civitatis et privilegiorum participes facere non morabantur. De rebus justo bello partis quin certis in casibus retineri possint, nullum quidem dubium esse demonstravimus. At quamvis in bello injusto injusta sit dominiorum occupatio, postulat tamen publicæ tranquillitatis ratio, ut in hujusmodi possessionibus valeat præscriptionis lex. Etenim si longa dominiorum possessio, etiam in primis initiis injusta, præscriptionis vi non stabilietur atque constituetur, jam de justis regnorum limitibus perpetua forent bella, cum certum sit omnium fere imperiorum initia ab injustis bellis atque etiam rapina crevisse, et legitimis persæpe aucta

non fuisse incrementis. Tandem non solum præscriptionis lege, verum etiam imperantis moderatione, æquitate, sapientia, et populorum consensu atque acceptatione firmatur regni possessio atque stabilitas ita, ut sine universæ societatis perturbatione antiquiora dominiorum jura evolvere atque repetere non liceat; quanquam speciosæ bellorum causæ obtendi soleant. Ita Alexander bellum movit contra Darium hac conficta atque eumentita ratione, ut nempe de persarum adversus græcos injuriis vindictam sumeret. Sub hoc apparenti justitiæ colore ambitionem et superbiam celabat Alexander, eo libentius ad bellum armaque propensus, quod Xenophontis et Agesilai expeditiones certam prosperi eventus spem facere victoriamque polliceri viderentur. Hæc quidem breviter pro nostro instituto dicta sint. Neque nos quis reprehendat, quasi populorum regumque jura attingere audeamus. Ineptissimi quidem merito haberemur, si politicæ bellicque artes tradere aggredere, quod quidem persæpe facere non dubitant viri rerum bellicarum atque politicarum inexperti. Merito quidem incurreremus reprehensionem, qua oratoris de bello suscipiendo bellicque disciplina disserentis superbiam repressit audiens Annibal, qui oratorem indigne ferens eum è suggestu deturbavit. Nobis autem belli jura, quantum ex primis ethices principiis colligi possunt, explicare licuit.

SECTIO II.

De virtutibus et vitiis.

De virtutibus intellectualibus sermonem, quantum satis est, jam antea habuimus. In hac igitur sectione præcipuas virtutes morales explicabimus. Cum autem de iis multa in his institutionibus dispersa legantur, ne actum agere videamur, ea præsertim exponemus, quæ ad virtutum praxim habitusque acquirendos et vitiorum fugam conducunt. Porro virtutes omnes licet ad Deum referantur, ita tamen dividi possunt, ut aliæ ad Deum spectent, aliæ ad nosmetipsos, aliæ tandem ad proximum dirigantur. Quare primi capituli, quod est de virtutibus, tres erunt articuli pro triplici virtutum divisione. Cum autem vitia sint virtutibus opposita, hinc statim nascitur triplex secundi capituli, quod de vitiis inscribitur, divisio. At quia vitiorum fomes et origo est perverſorum affectuum impetus, ordo doctrinæ postulat, ut de affectuum natura et origine alium articulum adjungamus. Tandem licet ethicarum institutionum finis primarius sit, ut recte vivamus, atque nosmetipsos noscamus, non tamen à moralis philosophiæ scopo alienum est, ut ad aliorum hominum, quantum conjectari licet, cognitionem perveniamus. Quare has institutiones ultimo concludemus articulo, qui erit *de conjectandis hominum moribus.*

CAPUT I.

De virtutibus moralibus.

ARTICULUS I.

De virtutibus quæ ad nostra erga Deum officia spectant.

I.
Virtutes, quæ ad Deum *immediate* referuntur, *theologicas* appellant theologi. Hæ autem duntaxat numerantur, *fides, spes et charitas*. At virtutes morales dicuntur, quæ circa mores *immediate* versantur. Cum autem in his institutionibus philosophos non theologos agamus, virtutum moralium nomine intelligimus *habitus voluntatis legi conformes*, quæ quidem definitio et virtutes theologicas et morales generatim continet. Virtutum omnium basis et fundamentum est fides: *sine fide impossibile est placere Deo*. Etenim cum virtutum essentia ex ipsa actionum cum lege conformitate sit repetenda, patet, hanc esse virtutum omnium basin, ut legi credamus, ac proinde ut legis rerumque omnium auctori Deo fidem habeamus. Porro fides non nudam et speculativam duntaxat Dei cognitionem importat, sed cultum Dei internum atque externum, ipsam religionem atque revelationis necessitatem compectitur. Quæ quidem omnia in diversis harum institutionum locis jam fuscè demonstrata sunt. Nunc observare

satis erit, fidem aliam esse *internam*, per quam scilicet actu interno assensum præbeimus divinæ revelationi; aliam autem *externam*, per quam actu externo, ore scilicet aut opere vel exteriori quocumque signo fidem testamur. Porro hic fidem generatim consideramus; eam vero quatenus virtutem divina gratia infusam contemplantur theologo. Fidei tum internæ tum externæ necessitatem demonstrat interni externique cultus divini obligatio, invictis argumentis jam antea comprobata; hujus autem obligationis partes sunt plurimæ.

Et primum quidem cum *invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciantur*, ad fidem excitandam valet rerum naturalium contemplatio. Ex his autem ad Deum debemus ascendere, divinamque opem enixe implorare. Cautè ergo vitandum est quidquid animis nostris dubitationem aliquam injicere possit, fidemque nostram corrumpere. Quare religiosissime abstinendum est à perversis libris, quorum lectione vacillare posset fidei nostræ firmitas. Culpandi itaque sunt maxime, qui in sanctæ religionis doctrina non satis versati, ex impurissimo perversissimorum librorum fonte impietatis venenum incauti hauriunt. Neque ad librorum illorum lectionem admitti debent, nisi doctiores viri qui discernendæ et refellendæ impietati sint idonei. Nec minus perniciosæ sunt irreligiosæ impiorum hominum colloquia, in quibus impudorato ore evomuntur injuriosa et contumeliosa in sanctam religionem verba. Ab his colloquiis procul esse oportet, talesque homines frequentari non debent, nisi ut redarguantur, so-

lideque retundatur illorum impietas. Ex fidei necessitate manifestum est, in nullo casu licitum esse fidem exterius negare, falsam religionem simulare, vel minimam fidei suæ suspicionem actu aliquo externo relinquere, ne intentato quidem mortis periculo. Et quidem omnium prima sunt officia, quæ circa Deum immediate versantur, neque ea unquam violare licet. Non tamen fidem negare censendi sunt, qui fugiunt, ut sævientem persecutionem declinent: imo cum fidei suæ periculum timeant, ipsa fuga fidem testantur. Id persæpe factum legimus in historia ecclesiastica à sanctissimis viris, qui fugam suam ipso Christi exemplo tuebantur. Christum enim ad declinandas judæorum insidias fugisse, fidem facit sacra Scriptura. Si tamen sæviante persecutione nulli supersint ministri et pastores, qui fidelem populum hortari et in fide confirmare possint, in hoc casu pastorum munus et primaria erga Deum officia exigunt, ut populorum fidem periculo non exponant. Quare fidei constantiam ardentissimis precibus à Deo postulare debent, nec gregem sibi commissum licet deserere. Neque enim hujus vitæ brevitatem æternæ vitæ, divinæ gloriæ populorumque salutis fas est anteponeere. Hæc autem monita ad eos maxime pertinent auditores, qui sanctissimum fidei propagandæ institutum profitentur.

II. De virtute spei, quatenus ad vitam æternam refertur, jam satis diximus, quantum in philosophicis institutionibus licet. Huic affinis est fiducia in Deum, qua nempe de bonitate divina

persuasi, firmo assensu credimus, Deum omnia ad bonos fines dirigere. Itaque de bonitate divina minime dubitandum est, etiamsi res nostras ex voto minime succedere experiamur. Graviter errant, qui de status sui perfectione *in singulari* judicare volunt. Persuasum ergo habere debemus, Deum vi sapientiæ et bonitatis infinitæ malum quoque ad bonos fines dirigere. In primis autem considerandum, ea quæ nobis conducunt, Deum melius nosse, quam nos ipsi cognoscimus. Habenda nimirum est ratio non præsentis tantum, sed etiam futuri, atque etiam à divina providentia sapientissime constituti rerum omnium nexus. Qui hæc probe attenderit, fiduciam in Deo collocabit; in rebus adversis patiens erit: mala ad bonum finem convertet, atque tandem divinæ voluntati sese omnino conformem et paratissimum exhibebit. Quare animus hilaris et tranquillus fiduciæ in Deum individuus est comes. Porro quamvis Deus sit infinite bonus, et in Deo omnem fiduciam collocare teneamur, hæc tamen fiducia Dei invocationem non excludit: imo Dei invocatio ipsam in Deum fiduciam importat; eum enim frustra invocarem, in quo non confidimus. Quænam vero esse debeant orationis conditiones, jam antea satis fuse declaravimus. At quicumque sit invocationis nostræ eventus, etiamsi ex nostra voluntate res non contingat, Deo gratiæ agendæ sunt; cum Deus nihil velit, quod bonum non sit, omniaque etiam mala ad bonum finem referat. Cæterum quamvis in Deo fiduciam omnem ponere debeamus, hæc tamen salutari divinæ justitiæ

metu temperata esse debet. Cum enim Deus sit infinite perfectus, ei, quod malum est, placere non potest, ac proinde divinæ perfectioni convenit justitia *vindicativa*. Quare sanctitatem divinam in justitia vindicativa timidi veneremur, atque bonis operibus divinam justitiam flectamus; et ita fiduciam cum timore indivulso nexu componere debemus. De timore autem alibi jam multa diximus. Unum observare satis erit, religiosas quorundam hominum conscientias non ita divinorum judiciorum metu percellendas esse, ut omnem fere salutis spein abjiciant: neque etiam laxiores hominum improborum conscientias nimia in Deum fiducia erigendas esse ita, ut in peccatis audacter perseverent. Timidæ conscientiæ divina misericordia sublevandæ; laxiores autem divinorum judiciorum terrore ad bonum revocandæ. Sed quamvis in dirigendis hominum conscientiis prudentiæ usus plurimum valeat, non tamen divinam misericordiam sine justitia, nec justitiam sine misericordia prædicari convenit.

III. De *charitate* seu amore Dei nihil fere iis, quæ antea diximus, superest adjungendum. Ex cognitione Dei seu ex fide fluit divini amoris officium, quatenus Deus est in se infinite bonus. Ex spe autem et fiducia oritur divini amoris obligatio, quatenus Deus est nobis bonus seu nostrum summum bonum. Itaque divini amoris incitamentum erit non solum assidua divinarum perfectionum meditatio, sed etiam divinæ bonitatis contemplatio. Si nempe Deum sæpius cogitemus non solum tanquam infinite perfectum, sed etiam vel-

ut nostræ felicitatis bonorumque omnium auctorem, qui res omnes sapientissima providentia gubernat, omnia mentis, corporis et fortunæ bona non secus ac res quascumque adversas ad finem bonum dirigit. Porro de amoris divini præcepto iam sermonem habuimus, atque etiam varias de amoris divini dotibus controversias obiter, quantum licuit, attingimus. Cæterum ex tribus prædictis virtutibus fide, spe et charitate profluit virtus *religionis*, qua nempe Deo velut rerum omnium auctori in fidei, spei et charitatis argumentum atque significationem internum externumque cultum exhibemus, inimitamque illius excellentiam testamur. Porro cultus, quo divinam excellentiam profiteamur, *adoratio* sive cultus *latriæ* vocatur. Hanc quidem vocem ambiguum esse, et obsequium hominibus etiam præstitum aliquando significare certissimum est. Sed ineptissimæ omnino sunt grammaticales nugæ, quas de varia hujus vocis significatione movere solent recentiores quidam hæretici. Neque enim ex vi hujus vocis sed ex infinita Dei excellentia desumitur supremus cultus Deo debitus; et quæcumque sit usitatæ vocis ambiguitas, eam ita dirimit suprema Dei excellentia, ut cultus Deo debitus, eodem licet nomine expressus, ab alio quolibet cultu hominibus exhibitto ex infinita Dei natura facile distinguatur. Hinc verbis ludunt hæretici, dum catholicis hujus nominis usum objiciunt. Ex ipso enim cultus objecto et nominis et ipsius quoque ritus externi ambigua significatio statim evanescit.

ARTICULUS II.

De virtutibus, quæ ad hominum erga se ipsos officia spectant.

Virtutum, quæ ad nosmetipsos pertinent, omnium prima numerari debet *cognitio sui ipsius: nosce te ipsum*. Igitur cui animæ notitia curæ cordique est, singulas suas actiones actionumque finem diligenter debet expendere. Ita enim de actionum bonitate et malitia iudicium ferre poterit, perversorum affectuum latebras explorare et detegere, atque eorundem impetus reprimere. Neque hanc virtutem facile acquireret, qui tantummodo secum *habitat et colloquitur*, ut dicunt, aliorum omnino incuriosus. Ad hanc virtutem acquirendam multum juvat, si nosmetipsos ex aliis cognoscere studeamus. Etenim ex aliorum exemplis nascitur virtutis æmulatio, facilius sentitur vitiorum turpitudine, atque alieno damno sapimus. Neque præsentis homines intueri satis est: utilissima esse potest præteritorum temporum historia, quæ gentium mores et consuetudines recenset, virtutumque et vitiorum exempla suppeditat. Quinam sit externus hominum status, quibus mutationibus obnoxius esse posit, quibusnam fortunæ casibus jactetur, experientia domestica historiarumque volumina abunde docent; atque hinc pro status externi varietate, quæ necessariæ maximeque utiles esse possint virtutes, discere licebit. Verum si

attendamus, quanta in nobismetipsis aliisque observandis diligentia opus sit; haud quamquam mirum videbitur, homines à sui ipsorum cognitione tam longe alienos esse; quamvis ad summum hujus cognitionis gradum se pervenisse facilius credant, qui vix in limine consistunt. Illud vero sui ipsius studium à teneris annis inchoandum est. Quia autem pueri ea, quæ in aliis vident, facile imitantur, plurimum utilitatis haberet, si à primis annis ad notitiam sui ex aliorum factis hauriendam edocerentur, et ad bonum, quod in aliis laudant, imitandum, malum vero, quod reprehendunt, fugiendum, mature adducerentur. Etenim licet in prima pueritia ratione destituatur imitatio, ubi tamen ad maturiorem ætatem pervenerint, imitationis rationes facilius docentur. Consultum autem in primis est, ut pueris, quamprimum certo vitæ generi destinantur, exemplum viri in eo genere excellentis proponatur imitandum.

II. Ex acquisita sui ipsius notitia *prudentiæ* regulas derivare licebit. Est autem *prudentia habitus exequendi quidquid in quavis actione particulari sapienter seu conformiter legi decretum est*. Si nosmetipsos noscamus, si quid valeant vires, probe intelligamus, jam nostris facultatibus uti facilius licebit, pro data occasione obvia impedimenta declinabimus, atque adjuncta in nostrum usum honestumque finem convertemus. Ex his autem patet, ad prudentiæ habitum magis quam ad notitiam sui ipsius experientiam esse necessariam. Licet enim quis mentis suæ facultates ingenique vires noverit, occurrunt tamen persæpe

inopinati casus, quos sola experientia longa atque difficilis prævidere potest. Hinc fit, ut iisdem positus ingenii mentisque facultatibus, majori prudentia pollere soleant senes atque experti homines. Attamen quia in historiæ monumentis referuntur plurima de hominum factis, quibus prudentia multum acui ac perfici potest; ideo accurata historiæ tractatio experientiæ vicem subit, et attenta historiæ lectione breviori temporis spatio acquiritur prudentia, quæ longiorem requireret experientiam. Porro ex prudentiæ definitione manifestum est, in omnibus hominum actionibus certas esse prudentiæ regulas, quæ diuturnæ experientiæ fructus sunt. Has autem regulas qui optime novit, illasque in circumstantiis singularibus facili usu adhibet, hic prudentia pollet. At aliquem prudentiæ habitu destitutum senties, si eum circumstantiis non prævisis turbari animadvertas. Contra autem, si quis circumstantias singulares tranquille circumspicit, et in colloquio cum aliis præsertim sibi ignotis caute sibimetipsi et aliis attendit, hunc prudentem colliges. Si autem ad negotii, quod quis meditatur, felicem exitum consultum sit, alios rei non esse conscios, taciturnitas prudentiæ signum est. Cæterum maxime cavendum est, ne genuina atque sincera prudentiæ notio corrumpatur, atque prudentiæ loco habeatur fraus et simulatio, quas in rebus gerendis adhibere sibi glorientur aliqui. Hujus virtutis conditiones ipsa prudentiæ definitio continet. Per prudentiam enim, quæ *sapienter* decreta sunt, exequimur; quare prudentiæ individua comes est sa-

piencia. Hæc autem definitur: *habitus, quo fines actionibus convenientes præscribimus, et rationes ad finem obtinendum aptiores eligimus.* Porro actionum nostrarum finis semper honestus sit oportet, ac proinde honesta rectaque esse debet via, qua ad finem tendimus: nihil ergo differt sapientia à prudentia, nisi quia cœquitur prudentia, quæ sapientia decrevit. Itaque ad perficiendam sapientiam et prudentiam minime valent improborum hominum exempla, licet ad rectum finem obliquis viis citius aliquando perveniant: sed vir sapiens et prudens in omni re gerenda actionis finem finisque obtinendi media perpendere debet, et maturo iudicio deliberare, num actio sit licita, num licitus sit finis, ac tandem num licita sint media. Cavendum autem est, ne ex eventu de sapientia iudicium fiat. Fieri enim potest, ut propter impedimenta minime prævisa successu careat, quod sapienter decretum est. Deerit quidem prudentia, sed neque ex defectu prudentiæ in aliquo casu de aliis quibuslibet casibus iudicandum est: qui enim in re aliqua inexpertus est, in alia expertissimus esse potest. Patendum tamen est, hominem in aliquo casu imprudentem non omnino injustam imprudentiæ suæ in aliis circumstantiis suspicionem injicere. Et quidem vir sapiens et prudens omnes actionis circumstantias observare atque meditari debet, et ex iis similibusque exemplis operandi modum recta ratiocinatione concludere. Verum quia tot variæ atque improvisæ occurrere possunt conditiones, quas accurata ratiocinatione complecti non possumus, contingere fa-

cile potest, ut viri etiam sagacissimi prudentiam fallat eventus. At si infelix rerum susceptarum exitus sæpius acciderit, jam non rerum difficultati sed imprudentiæ merito tribuendus, atque is, qui in rebus gerendis audacior et infelicem sese sæpe præbuit, rei cuilibet gerendæ ineptus facile judicari potest, cum vel nimia confidentia, vel ratiocinationis defectu sæpe peccaverit. Porro hæc vitia omnibus fere, saltem difficilioribus, sese immincent negotiis.

III. Non solum in quocumque rerum gerendarum eventu, sed etiam in quolibet humanæ vitæ casu rebusque adversis *fortitudine* opus est. *Fortitudo autem est: virtus, qua in vitæ periculis et miseriis secundum rectam rationem divinamque legem animum moderamur.* Fortitudinis maxime locus est, si absque imminente periculo nostris erga Deum, erga nosmetipsos atque erga alios officiis satisfacere non liceat. Constanti animo pericula subeunda sunt, atque etiam instantis mortis metu contra legem divinam peccare nefas. Ex fortitudine tanquam ex radice nascuntur duæ virtutes præcipuæ; et primum quidem *patientia*, qua res adversas æquo animo divinæque voluntati submisso toleramus. Itaque si res fuerint adversæ, in divina providentia quaerendum est solatium, atque humanæ calamitates in salutarem usum convertendæ. Cogitandum præterea est, impatientiam non solum adversus divinam providentiam peccatum esse, sed etiam nihil aliud efficere, nisi ut adversitates nobis fiant duriores minusque tolerabiles; *quod autem factum est, nequit esse non factum.* Utile in primis erit, si

in rebus secundis meditemur, quænam adversitates nos manere possint: minus enim feriunt tela prævisa. Sed nullum est efficacius atque sanctius remedium quam propriæ voluntatis *abnegatio* et perfecta cum divina voluntate conformatio. Cæterum patientia confundi non debet cum illa animi avaritie, quæ nulla re adversa aut propria aut aliena tangitur vel movetur; hæc enim est inhumanitas ac immisericordia. Quænam autem esse debeat animi nostri in rebus adversis affectio, jam docuimus, ubi sermo fuit de malis physicis.

Si fortitudini in rebus bellicis locus sit, hæc mutato nomine *magnanimitas* dicitur. Huic quidem virtuti laus maxima tribui debet, cum ad præclare gesta patriæ utilissima homines excitare soleat. At virtutis nomen non meretur, nisi ratione, justitia, officio, bonique communis amore regatur. Neque virtutis titulo decorari potest furor bellicus, quo solius gloriæ, ambitionis, stragisque ratione in medias hostium acies cæco impetu aliquando irruunt impavidi milites exercituumque duces. Itaque magnanimitatis virtutem ea solum constituunt incitamenta, quæ ex patriæ publicæque salutis amore desumuntur. Verum virtutem hanc excitare maxime valet integra scelerisque pura conscientia: militi enim ad mortem ita comparato minus tremendum est belli periculum. Quod autem mediis in præliis mortem imminentem imperterriti aspiciant nonnulli, quibus maxime formidandum est momentum illud unicuique tremendum, idtribuendum est armorum furori, gloriæ bellicique honoris stimulo. Et

re quidem ipsa non desunt heroum, ut vocant, exempla, qui morti bellicæ sese impavidi ultro offerentes, in ipso tamen mortis lecto ignavos atque pusillanimes sese præbuerunt, cujus quidem varietatis ratio ex dictis manifesta est.

IV. Nihil est, quod prudentiam et fortitudinem magis extinguat quam immoderatus ciborum et voluptatum usus. Necessaria ergo est *temperantia* seu *virtus quæ ciborum voluptatumque usum secundum rectam rationem divinamque legem moderatur*. Ut igitur temperantiæ studeamus, legi divinæ contrariam esse intemperantiam, primo præsertimque cogitandum est. Neque tamen illicita, imo cum divino præcepto conjuncta sunt temperantiæ incitamenta alia, quæ ex mentis corporisque rationibus desumi possunt. Etenim intemperantia mentis corporisque vires enervat; jubet autem lex naturalis, ac proinde et divina, ut mentis corporisque curam habeamus. Licet ergo viri temperantis primarius finis esse debeat divinæ legis observantia; consultum tamen est intemperantes homines valetudinis ratione ad temperantiæ virtutem convertere. Iis itaque persuadendum est, intemperantiam esse morborum plurimorum causam. Neque est, quod reponere possint homines quosdam, etsi minime temperanter vivant, ad seram senectutem pervenire; cum alios contra videamus temperantiæ deditos, non modo morbis conflictari, verum etiam ante diem obire. Hæc autem pervulgata intemperantium hominum objectio facile reffelletur, si moneamus, ob corporis habitum robustiorem vi-

ros intemperantes ad eam pervenire ætatem, quæ multis, etsi temperanter vivant, negatur. Pro certo tamen habendum, ad proveciorem senectutem perventurum esse hominem intemperantem, nisi intemperantiæ, ut ita dicam, gladio sibi mortem inferret. Quod ut manifestum fiat, non inutile erit, si longæva hominum temperantium ætas, contra autem brevis et miserã intemperantium vita percurratur. In casibus singularibus dantur quoque alia ad temperantiam incitamenta ex hominum externo statu repetenda. In homine voluptuoso comminari opportunum erit bonorum dilapidationem, senectutis egenæ periculum, defutura ad liberorum educationem adjuncta. Hæc quidem honestissima erunt temperantiæ adminicula. Sed intemperantes homines ad sanctius consilium ob nobiliorem virtutis divinæque legis amorem adducendi sunt. Porro temperantiæ virtus non solum prohibet immoderatum voluptatis usum, sed illicitæ voluptatis usum quemlibet omnino interdicit. Itaque temperantiæ nomine continetur quoque *castitas*, quæ est temperantia ab omni actu libidinoso. Cum autem sobolis procreandæ gratia institutum sit conjugium, omnis actus sensitivus, qui ad meram voluptatem et libidinem refertur, castitati contrarius est, atque juri naturali adversatur. Verum hoc argumentum fusius tractare non licet. Satis sit observare, contra castitatem non solum libidinoso actu peccari, sed etiam verbis, cogitatione et voluptate qualibet, quæ libidinem excitare potest. Ad castitatis virtutem promovendam maxime valebit, si *momen-*

tancum illud, quod delectat, conferamus cum supplicio, quod in æternum excruciat.

V. Tres virtutes hactenus enumeravimus, quæ dici solent *cardinales*, eo quod aliæ ab his dimanent. Inter virtutes illas quarta adjungitur *justitia*, quæ est: *virtus dirigens sui ipsius et aliorum amorem secundum sapientiam*. Quoniam autem sapientis est omnes actiones dirigere ad sui aliorumque perfectionem, et ad Dei gloriam tanquam ad finem ultimum, justus ergo ita sui ipsius aliorumque amorem moderatur, ut legi divinæ conformiter agat, ac proinde etiam actiones non modo ad sui sed etiam ad aliorum commodum et utilitatem referat. Porro amor sui et aliorum præscribit, ut justus pacta fideliter servet, ut alios ad paciscendum non inducat sive metu sive dolo, ut rem alienam non appetat, ut cum alterius detrimento rem familiarem non augeat, ut in contractibus alteri damnum non inferat. Hæc justitiæ species, quæ in contractibus valere debet, *justitia commutativa* ab Aristotele appellatur. At *justitiæ universalis* nomen habet virtus, quæ actiones nostras ita dirigit, ut neque in alios simus injuri, nec quidquam agamus nostri vel alterius gratia, quod cum damno tertii conjunctum sit. Sed hæc justitia pertinet ad virtutes ex nostris erga alios officiis derivandas.

ARTICULUS III.

De virtutibus, quæ ad nostra erga alios officia spectant.

I.

Ex universali omnium hominum amore derivantur virtutes omnes, quæ ad alios referuntur. Alios homines tanquam nosmetipsos amare jubemur, ipsos etiam inimicos, hujusque amoris universalis officia jam demonstravimus. Optanda quidem sunt magis quam speranda hæc aurea sæcula, in quibus homines amice et fraterne vivant sine ambitionis invidiæque tormentis. Quoniam autem amor oritur, si in altero perfectionem deprehendimus; ad amorem universalem proderit, si in aliis hominibus ad ea attendamus, quæ laudem merentur, atque ea benigne interpretemur, quæ reprehensione digna videntur. Præter amorem universalem, quo omnes homines sese diligere debent, inter duos pluresve homines vigere potest amor mutus reciprocis officiis conjunctus; hic autem amor *amicitia* proprie dicitur. Sunt autem bona omnia, quæ amicitiam parere possunt; tria omnino, *jucundum*, *utile* et *honestum*, ut observat Aristoteles. Porro *jucundi* nomine intelligi debent sinceræ amoris deliciæ, quæ in virtute consistunt. Neque *utilis* nomine significari potest proprii commodi et lucri cupiditas; hæc enim foret sui ipsius non aliorum amor. Genuinam honesti atque utilis definitionem jam antea explicavimus. Cæ-

terum cum in amici perfectionibus posita sit amicitiae sinceritas atque diuturnitas, temere eligendi non sunt amici; atque magnopere cavendum est, ne lubricum sit et parum stabile amicitiae fundamentum. Porro quamvis amicitia in mutua perfectione fundata esse debeat, quia tamen in multis peccamus omnes, non statim ob levem causam abrumpendum est amicitiae vinculum: *demus veniam, petamusque vicissim.*

II. Ex universali hominum amore profluit *mansuetudo*, quæ est, *virtus omnem erga alios offensionem removens*. Itaque vir mansuetus neminem ne inimicum quidem lædit, atque ad ignoscendum facilis est et propensus, etiamsi ipse offensionem aliquam patiatur. Nemini igitur aliquam molestiam creabit, nisi ad damnum avertendum et emendationis causa, à durioribus remediis abhorrens, ubi leniora sufficiunt. Porro ut mansuetudinis habitum acquiramus, cogitandum est, sæpius contingere, ut alios vel ex præcipitantia vel ex odio offendamus; quare ad condonandum nos faciles esse debemus. Mansuetudinis virtus cum *veritate* atque *taciturnitate* conjungitur. Mendacii scilicet atque calumniis aliquem lacessere inhumanum est, atque ea etiam vera propalare quæ nostris erga alios officiis contraria sunt. Magna mendacii pœna est, contra autem veritatis et taciturnitatis magnum præmium. Mentiendi et calumniandi habitus hominem nullius conscientiae prodit, atque vitii hujus turpitudinem mendacemque hominem abhorrent, quotquot honestatem amant. Quoniam tamen plurimi hoc vitio conta-

minantur; si de aliis narrantur aliqua honestati adversa, suspensi iudicio esse debemus, et quæ de aliis referuntur, quantum fieri potest, in meliorem partem interpretari. At contra cum taciturnitas caveat, ne intempestive proferantur, quæ nostra erga alios officia reticeri præcipiunt; magnum taciturnitatis præmium est, quod inimicitia nullam det occasionem, sed plurimorum amicitiam conciliet.

III. Cum universali hominum amore conjuncta est *liberalitas*, quæ est: *virtus hominum actiones dirigens circa opes gratis in alterum conferendas*. *Eieemosynæ* appellantur, quæ egentibus ad vitæ necessitatem gratis erogantur. Confundi autem non debet liberalitatis virtus cum vitio, quod *prodigalitas* appellatur. Qui opes pecuniasque erogat, profusionem hanc minime poscentibus nostris in Deum, in nosmetipsos, in alios officiis, is *prodigus* dicitur. Itaque cum nostra officia postulent, ut in nostram aliorumque utilitatem fortunæ bona convertamus, si aliquis opes profuderit magis quam exigit nostra aliorumque utilitas, neglecta præsertim temporis futuri necessitate; is *prodigus* haberi debet. Ex liberalitatis definitione patet, oblata occasione salvisque in Deum, in nosmetipsos et in alios officiis, opes parari posse; eas tamen propter se appetendas non esse, sed ob nostram aliorumque hominum utilitatem et ad liberalitatis virtutem exercendam. Quia autem liberalitas virtus est, qui oblatam justamque occasionem elabi paritur ad parandas opes, quibus se ipsum aliosque sublevare

possit, is incuriæ reus est. Hæc tamen generatim dicta sunt et pro universa hominum communitate; neque enim de parandis opibus sollicitos esse licet religiosis viris, qui sua paupere sorte contenti vivere debent, sacrisque ministeriis additi divitiarum curam abjicere. Sed plurima, quæ privatis hominibus pro status sui conditione licita non sunt, universæ societati necessaria esse sæpe monuimus. Liberalitatis gradus insignis *magnificentia* dicitur, quæ confundi non debet cum *luxu*, qui est insignis *prodigalitas*; ac proinde nunquam licitus esse potest, nisi in significatione minus propria usurpetur. Sed de fictitia luxu utilitate jam antea quæstionem habuimus.

IV. Mansuetudini affinis est *humilitas*, quæ est: *virtus, qua ob bona sive animi, sive corporis, sive fortunæ supra alios minime nos efferrimus*. Neque tamen humilitati repugnat, si quis agnoscit, se in aliqua virtute aut intellectuali aut morali altero præstantiorem esse. Etenim cum ad sui ipsius cognitionem unusquisque eniti debeat, notitia sui ipsius, cum sit virtus, humilitati quæ etiam virtus est, contraria esse nequit. Verum quæcumque sit nostra perfectio, nihil est cur gloriemur: *quid habes quod non accepisti?* Humilem de nobismetipsis opinionem concipiemus, si attendamus virtutum, quibus nos præditos jactamus infimum esse gradum, plurimis imperfectionibus nos laborare, in virtutum acquisitione gratias esse Deo referendas. Quod autem spectat ad virtutes intellectuales, observandum est, eas nullas fere esse, si cum inanita rerum cognoscendarum copia confe-

rantur; atque hunc doctiorem esse fatebimur, *quæ scit, se nihil scire*. Tandem si caduca esse cogitemus fortunæ bona, iisque nullatenus fidendum, et virtutem alio quolibet bono longe excellentiorem esse, si oculos defigamus in multos tenuioris fortunæ homines, qui virtutibus moralibus atque intellectualibus nobis sunt longe ditiores; ad humilitatis virtutem nos deducunt tam religiosæ cogitationes. Conceptam de generis splendore conditionisque nobilitate superbiam facile reprimemus, si communem *ex nihilo* omnium hominum originem meditemur: en commune humani generis stemma: *vacuum* scilicet atque *nihilum*. His meditationibus assueti homines non solum humilitatis virtutem acquirunt, sed *modestiam* quoque, seu *virtutem, quæ actiones nostras secundum rectam rationem divinamque legem circa honores dirigit*. Itaque humilis atque modestus homo honores minime appetit, iis tamen sese dignum præstat, suisque actionibus probat. Modestiam colet atque maxime amat, qui diligenter perpenderit, quam turbulentis animi affectibus misere torqueantur, qui honores avide appetunt: nunc enim flagrant odio adversus eos, qui honorem ipsis deferre renuunt; nunc dolore corripiuntur, quod honorem iis quæsierint artibus, quibus eum consequi non potuerint; modo anguntur metu ob honorem quæsitum forte non obtinendum, vel obtentum deinde amittendum; modo invidia contabescunt ob honores aliis delatos. ; Ecquis tot tantaque animi tormenta attendens, hominis ambitiosi vitam non iudicabit omnium infelicissimam? Con-

tra autem vir modestus honores quidem promereri conabitur, de iis tamen consequendis haud anxie sollicitus; atque ad eos eVectus, meditabitur non dignitati sed virtuti sincerum cultum exhiberi. Nec facile credet encomiis, quæ sunt vanissimi sine mente soni, nisi facta vocibus respondeant. Itaque actiones laude dignas patrare studebit; neque de aura populari multum laborabit, serio cogitans in laudandis aliis maximam hominum partem non nisi aliorum *echo* esse, et sese habere veluti psittacos, qui hæc, quæ non intelligunt, verba recitant. Vir modestus hoc inanissimo elogiorum fumo minime pascitur, et nullum laudibus statuit pretium, nisi ab animo sincero atque intelligente proficiscantur. Porro in præcedentibus articulis consideravimus tantum virtutes *philosophicas* seu *naturales*, ubi scilicet actiones per solam honestatem et turpitudinem intrinsecam determinantur. Ad theologiam moralem pertinet tractare de virtutibus *christianis in ordine supernaturali, relate scilicet ad gratiam Christi et ad vitam æternam.*

CAPUT II.

De vitiis.

ARTICULUS I.

De vitiis, quæ nostris erga Deum officiis opponuntur.

I.

Virtuti religionis seu nostris erga Deum officiis

adversantur errores omnes, quos theologiæ naturali contrarios in metaphysica valide impugnavimus. Quare his erroribus prætermissis, de superstitionis vitio, religionis virtuti opposito, dicere satis erit. Neque tamen omittemus improborum quorundam hominum impietatem, qui sanctiores religionis ritus velut supersticiosos traducunt. *Superstitio* definitur *veri aut falsi numinis cultus vitiosus atque inordinatus*. Hinc patet, duplicem esse superstitionis generatim consideratæ speciem. Prima est falsi numinis cultus. De hac autem superstitione satis fuse diximus in theologia naturali. Altera autem est vitiosus veri numinis cultus, atque hæc superstitione vitia continet plurima seorsum distinguenda. Cultus externus cum interno semper conjungi debet, alioquin in meram superstitionem degenerat. Superstitiosus ergo est cultus ille, qui in ritu mere externo consistit, et ad Deum non refertur. Itaque superstitiosi sunt, qui rebus creatis vim tribuunt et efficaciam, quæ soli Deo competit. Talis autem cultus stoliditati magis quam superstitioni ut plurimum referendus. Hoc cultu peccant ineptissimi homines, qui in religiosis quibusdam rebus totam fiduciam ita collocant, ut de Deo beneficiorum omnium auctore nihil cogitent. Pius quidem et religiosus est orationum, sacramentorum imaginum, aliorumque id genus rituum usus, sed ad Deum tanquam ad ultimum finem dirigendus. Superstitioso etiam ritu Deum colunt, seu melius dicam, offendunt, qui Deum suis perversis affectibus servire volunt, eumque immoderata auri, bonorum, aliorumque id genus cupiditate invo-

cant. Sed superstitionis multo magis rei sunt, qui ad suas cupiditates rebus sacris abutuntur, et sanctiora religionis sacramenta sacrilego usu profanare non verentur. Crasa superstitione laborant, qui erroneam de providentia divina notionem sibi effingentes, futuros rerum eventus in siderum aspectibus, somniis, fortuitisque casibus insana credulitate quærunt atque invocant. Itaque inter superstitiones rejiciendæ sunt *divinationes* omnes, quibus referta est *astrologia*, ut vocant, *juditiaria*, quasi Deus occulto astrorum influxu rebus liberis atque contingentibus provideat. Longius esset enarrare, quam crasa superstitione apud cultissimas quoque gentes erratum sit. Cultuum fœditatem atque barbariem humanæ naturæ ignominiosam in theologia naturali descripsimus, atque ex tanta errorum varietate revelationis judicisque *infallibilis*, ecclesiæ scilicet, necessitatem demonstravimus. Quare si cultus divinus his muniatur conditionibus, nempe ecclesiæ auctoritate et sincera pietate, jam nullus est locus diceriis, quibus religionis ritus lacescere et calumniari non dubitant perversissimi homines. Illud ergo *pastoribus operariisque evangelicis* officium incumbit, ut religionis sanctitatem cultusque puritatem rudes homines doceant, atque ita impiis hominibus omnem calumniæ occasionem eripiant.

II. Fiduciam in Deo, quam inter virtutes secundo loco numeravimus, non agnoscunt superstitiosi, vel saltem de hac virtute erroneam sibi efformant opinionem, cum in Deo spem omnem non collocent. Contra hanc virtutem ii etiam gra-

viter peccant, qui tantum sibi metuunt á justitia divina, ut de salute sua æterna desperent. Porro cum Deus sit infinite perfectus, ac proinde malum infinito odio prosequatur, à metu et desperatione non liberabitur, qui in hoc miserrimo statu jacet, nisi vocatis in auxilium misericordiæ divinæ mysteriis, quæ docet christiana religio; atque hinc elucet religionis christianæ præstantiæ atque necessitas. A fiduciæ virtute longe alieni sunt ii, qui in rebus adversis animum despondent, et ob miseras, quibus affliguntur, divinam providentiam accussant, et impie reprehendunt. Stultissima omnium desperatio eorum est, qui humanæ vitæ calamitatibus tædioque oppressi violentas sibi manus inferunt, et hujus vitæ miseras contra divinæ providentiæ ordinem declinare somniantes, æternas pœnas sibi accelerant. Stultissimos certe sese præbuerunt pseudo-philosophi, qui hanc inhumanissimam actionem magnanimitatis titulo cohonestare non dubitarunt. *Major animus merito dicendus, qui vitam ærumnosam magis ferre potest quam fugere*, inquit S. Augustinus lib. 1. de civit. Dei.

Rebus in angustis facile est contemnere vitam.

Fortiter ille facit, qui miser esse potest.
ut canit Martial.

Stultissimam ergo magnanimitatis notionem tradiderunt Empedocles, Chrysippus, Zeno, Cato &c. qui *suicidium* velut magni animi signum proponunt. Mirum est sane à scriptoribus quibusdam magnifice laudari tanquam robustioris animi exem-

plum, quod de Arria Pæti conjuge narratur. Hæc cum videret Pætum ab imperatoris Claudii militibus, profligato Scriboniano, navi captivum abduci, nihil non tentavit, ut in navim cum Pæto descenderet; quod cum obtinere non potuisset, ipsa sola in cymba sese maris fluctibus commisit, et Romam usque ad conjugem perrexit. Verum cum nulla libertatis Pæto restituendæ spes affulgeret, ipsa maritum ad mortem excitavit proprio exemplo: sibi ipsi lethale vulnus infixit immisso in pectus pugione, quem deinde cruentum extrahens, maritoque demonstrans, exanimis hæc ultima protulit verba: *Pæte non dolet*. Crudelissimum illud factum ita commendat Plin. *epist.* 16.: *præclarum illud ferrum stringere, perfodere pectus, extrahere pugionem, porrigere marito, addere vocem immortalem ac pene divinam.* ; Oh miseram magnorum etiam hominum cæcitatem atque insaniam! Hæc autem prætermittere nolui, ut nostros auditores præmunirem adversus scriptores plurimos, qui ignea phantasia incalentes et *fanatismo* abrepti, similia gesta extollere non dubitant. Cæterum *suicidii* crimen legi naturali et divinæ contrarium esse, ipsumque atheismum redolere jam demonstravimus.

III. Divini amoris virtuti opponitur *amor proprius*, seu perversus ille sui ipsius amor, quo nosmetipsos unice diligimus, omniaque nostra desideria non ad Deum sed ad nosmetipsos referimus. Talis amor est *idololatriæ* species quædam, qua nobis litamus, et nos sicut dii nobis sumus. Omnia bona ad Deum tanquam ad ultimum fi-

nem referenda: inanis est etiam ipsa virtus nisi ad Deum dirigatur. Brutus qui sapientiam se profiteri gloriabatur, eam in virtute quæsi verat; at cum virtutem ad Deum non referret, virtutis larvam pro ipsa virtute usurpavit, et *spiritualis* veluti *idololatriæ* reus moriens fateri et exclamare non dubitavit: ; *Oh virtus! agnosco te miserum esse phantasma.* Divino amori omnino adversatur perversissima cupiditas illa qua hominum pectora divino amore vacua res terrenas avide appetunt. in iisque conquiescunt. Verum huic virtuti, quæ omnium basis est, nihil magis opponitur quam horrendum illud crimen, quo divinum nomen profanatur, quodque *blasphemia* dicitur. Execrandum scelus illud divinæ majestatis odium continet, cujus quidem criminis immanitatem leges civiles severis justisque pœnis semper castigarunt. Hujus sceleris reos morte damnabant judæi: *qui blasphemaverit nomen Domini, morte morietur. Levit. cap. 24. v. 16.* Nefando hujus legis abusu mortis sententiam in Christum Dominum pronuntiarunt judæi, *Matth. 26. v. 65. blasphemavit, ; quid adhuc egemus testibus? ecce nunc audistis blasphemiam; ; quid vobis videtur? at illi respondentes dixerunt: reus est mortis.* Tanti facinoris atrocitatem publicis suppliciis damnant omnes religiosi principes.

ARTICULUS II.

*De vitiis, quæ erga nosmetipsos officiis
opponuntur.*

I.

Notitiæ sui ipsius opponitur utilissimi hujus studii negligentia, ex qua derivatur magna vitiorum turba. Qui sui ipsius studium negligit, nec se ipsum nec alios noscit. Hinc se ipsum supra alios tumidus efferre non dubitat: se honore dignum existimat: insatiabili honorum cupiditate flagrat; quare *superbus* est, *arrogans* et *ambiciosus*. Hæc autem vitia lege naturali prohibita esse, ex primariis hominum erga se ipsos et erga alios officiis manifestum est. Et quidem cum nosmetipsos studere, nosque cognoscere, quantum in nobis est, teneamur; imperfectiones nostras nosse debemus, easque cum aliorum perfectionibus conferre; hinc nostra reprimatur superbia, atque bona de aliis opinio augetur. Si vero nobis clare perspecta sit nostra perfectio, aliorumque imperfectio certo innotescat, nihil tamen est; quod inde nos supra alios superbe extollamus; cum alios velut nosmetipsos amare debeamus, Deique donum sit quidquid boni nobis inest. At homo arrogans se ipsum minime noscit, sese existimat honore dignum, quo indignus omnino est; vitium ergo est notitiæ sui ipsius et modestiæ oppositum. Hoc arrogantiae vitio peccant illi, qui emendicatis elogiis, quæ non merentur, superbiunt. Ex sui ipsius ignorantia fluit

etiam *ambitio*, quæ est insatiabilis honorum cupiditas. Si quis enim se ipsum non noverit, honoribus, ad quos ineptus est, sese dignissimum amore proprio præsumit, atque hinc augetur ambitio. Differt tamen ambitio ab arrogantia. Etenim qui arrogans est, honores, quibus indignus est, sibi arrogat. At vir ambitiosus honores, quos sustinere potest, aliquando appetit; sed eos velut actionum omnium finem ultimum sibi proponit atque intendit. Illud ergo discrimen est inter arrogantiam et ambitionem, quod arrogans honoribus semper sit ineptus, non autem ambitiosus. Patet tamen, ambitionis vitium sui ipsius ignorantia plurimum amplificari. Cæterum diversissima sunt ambitionis objecta; alii enim dignitates, alii divitias, nonnulli auctoritatem, nominis splendorem alii, quidam scientiarum celebritatem consecantur. Verum quamvis ambitioni referenda sint multa præclare gesta, radix tamen mala est atque corrupta. Cum enim horum omnium bonorum immoderata sit cupiditas, eaque tanquam ultimus finis appetantur, manifestum est, vitium esse ambitionem; quidquid eam tanquam societati persæpe utilem, et præclare gestorum originem commendent pseudo-politici.

II. Ex sui ipsius inscitia nascitur *imprudentia* atque *temeritas*. Qui enim semetipsum nescit, suas imperfectiones ignorat, et quid ferre valeant ingenii vires. Hinc fit, ut persæpe iis sese obtrudat gerendis negotiis, ad quæ minime idoneus est. Præ ingenii imbecillitate, cujus sibi conscius non est, rerum circumstantias, quantum oportet, cognoscere, obstacula prævidere, media ad finem

assequendum eligere non potest. Hinc audacter et temere res quascumque difficiliore facile aggreditur. Quamvis autem aliquando *audaces fortuna juvet*, sese tamen ut plurimum expertis viris ridendos præbent. Ex eodem fonte oriuntur *præcipitantia*, *inconsideratio*, *mentis inconstantia*. Vir imprudens rerum circumstantias non novit, eas tamen nosse sibi facile confidit: hinc iudicii *præcipitantia* atque *inconsideratio*. Quia vero à proposito fine se aberrare infelici exitu experitur, hinc sententiam mutare cogitur, et pro mentis volubilitate *rotunda quadratis mutat et quadrata rotundis*. Ex his autem patet, quam pernitiosum sit vitium illud non solum viro imprudenti, sed etiam societati; atque eo gravius peccatum reputari debet, quo graviora sunt negotia, in quibus imprudentia ac temeritate peccatur.

III. Fortitudini, quæ est altera erga nosmetipsos virtus, opponitur animi *imbecillitas* atque *ignavia*. Hoc vitio peccant, qui in suis officiis perfunctorie obeundis laborem periculumque detrectant. Non sine gravi populorum sibi comisorum damno, sæviante persecutione, fugiunt *pastores* atque *operarii evangelici*, si imminentem prævideant fidei jacturam, et præsens urgeat consiliorum atque hortationum necessitas. Ignaviæ rei sunt otiosi homines, qui mentis suæ facultates perficere, virtutesque intellectuales acquirere negligunt. Longius esset plurimas hujus vitii species enumerare. Sed contra fortitudinis virtutem graviter peccant, qui in rebus adversis abjecto sunt animo, et vitæ hujus calamitates impatientes to-

lerant. Homines ignavi levissima periculi umbras ab officio retrahuntur, animo vilescent, delicata atque effæminata vivendi ratione enervantur ingenii vires. Itaque officiorum amore ad fortitudinem excitari debent ignavi homines. Si autem satis non sit officii ratio, vir ignavus atque timidus in ea, quæ horret pericula, adducendus; quibus feliciter superatis, lento hoc remedio à difficiliore vicio liberabitur, atque tandem aliquem fortitudinis gradum acquirat. Cæterum patet, ignaviæ vitium in omnia hominum officia irrepere posse; ac proinde et eo gravius esse peccatum, quo graviora sunt, quæ ignaviter omittuntur officia.

IV. Temperantiæ opponitur *intemperantia* in cibi, potus et voluptatum usu. Cum in capiendo cibo ac potu sanitatis rationem habere debeamus, patet, non *quantitate* duntaxat, sed etiam *qualitate* peccari posse. Quare si ad merum palati oblectamentum aliquis cibo potuique indulgeat, aut isti valetudini noceant, is intemperantiæ vitio peccat. Multo magis autem reus est, si vini intemperantia mentis exercitium turbaverit, et ad eum pervenerit gradum, qui *ebrietas* dicitur. Et enim cum pereat ratio, pars humanæ naturæ nobilior donumque præstantissimum, nulla dubitatio esse potest, quin ebrietatis peccatum sit gravissimum. Et re quidem ipsa interrupto atque suspenso animæ exercitio, jam sapienti actionum nostrarum directioni nullus est locus, nullum est voluntatis imperium. Hinc jurgia, discordiæ, loquacitas; hinc ea, quæ arcana occultari debent, palam revelat vir intemperans, quem deinde ea pro-

palasse pœnitet: hinc omnia fere malorum genera, quibus postero die excruciat, horum memor. Tot pericula intemperantibus hominibus in memoriam revocentur, et à turpissimo ebrietatis vitio arceantur. Intemperantiam ciborum appellat Horatius *ingratam ingluviem*. Hanc eodem modo definivit Callimachus, hæcque addidit verba: *evanuit quidquid ventri commissi, at mentis cibum servavi*. Magnitudinis suæ pondere oppressi fuerunt romani, postquam *Curiorum* et *Fabriciorum* frugalitati successit *Cutiorum* atque *Apiciorum* intemperantia. Tantæ erant ciborum deliciae, ut Apicius quidam à Plinio appellatus *nepotum omnium altissimus gurgis*, ad coquinariæ artis subtilitatem perficiendam plusquam quadragies centum millia nummorum profudisse legatur. Ita doctum atque eruditum erant quorundam hominum palatum, ut ex solo sapore intelligerent, an pisces aquæ inter duos pontes vel prope Tiberis oscium fluenti innataverint. Omnibus notissimæ sunt Antiochi Epiphani, Vitellii, Heliogabali solutissimæ ciborum deliciae. Nemo nescit subtilissimam apud sibaritas antiquos victus mollitiem, quæ eo usque creverat, ut piscis cujusdam rarioris atque exquisiti piscatoribus omnem ab oneribus publicis immunitatem indulgerent. Sed nemo ignorat turpissima atque tristissima hujus vitii consecraria. Temperantiæ documenta reliquit Homerus, qui heroum suorum mensas vulgaribus duntaxat cibus condivit. De Alexandro refert Plutarchus, rejectum ab eo atque fastidiose dimissum fuisse oblatum elegantem ciborum apparatus; dixitque Ale-

xander, se à Leonida morum præceptore peritissimos coquos accepisse et ab eo didicisse hoc in prandio conciliandi ciborum appetitus præceptum, nempe mane surgendo, corpus exercitiis defatigando; et tandem non defuturum in cœna appetitum, si in prandio parcus fuerit et sobrius. Homini delicatulo si mane porrigas panem, ipsum fastidiose repellet; at si sero exhibeas: *panem illud tenerum et siligineum fames ipsi reddet.* Hæc quidem narrationis causa dicta sint, ex quibus concludere licet, ciborum elegantiam, quam velut summum bonum tanti faciunt intemperantes homines, et corporis valetudini, et societati, atque etiam moribus perniciosissimam esse. Fortunatissimam longissimamque persarum et chaldæorum senectutem in memoriam revocemus, eos frugalissimo victu, hordeaceo pane et purissima fontium aqua usus fuisse inveniemus. Inutile est et fere semper noxium, quidquid ultra naturam est, imo nec ipsi naturæ, quod licitum est, concedere debemus: satius est licitos limites non attingere, quam illos excedere. Quod spectat ad alteram intemperantiæ speciem, quæ est morum *lascivia* atque *luxuries*, ab hoc vitio, de quo jam satis diximus, fusius tractando abstinendum atque temperandum nobis esse existimamus. Superessent jam recensenda vitia justitiæ virtuti opposita; sed cum ad nostra erga alios magis quam erga nosmetipsos officia referantur, ea in sequenti articulo commodius tractabuntur.

ARTICULUS III.

*De vitiis, quæ nostris erga alios officiis
opponuntur.*

I

Amori proximi adversatur, quidquid erga alios odii et vindictæ stimulo peccatur. De odii et vindictæ crimine jam antea sermonem habuimus. Illud autem crimen vel corporis vel fortunæ bona, aut etiam honorem famamque aggreditur. De corporis offensione illatoque in bonis fortunæ detrimento, quantum satis est, antea diximus. Sed execranda est, et tamen frequentissima alienæ famæ offensio, qua nempe alteri, licet innocenti, criminis alicujus ignominia affingitur. Hanc turpissimam famæ honorisque detractionem juri naturali contrariam esse patet, cum odio proximi lege naturali prohibito, ipsum quoque mendacium legi naturali adversum adjungat. Criminis hujus periculum pœnarum severitate avertere conati sunt sapientissimi legislatores. Antiqua ecclesiæ disciplina in ipso duntaxat mortis articulo hujus vitii reis veniam et sacramentorum communionem concedebat. Concilium lateranense ejusdem criminis convictos viros à sacro ministerio arcendos esse decrevit. Summus pontifex Adrianus famosi alicujus libelli auctorem, si criminationem probare non posset, flagelli pœna damnavit: *flagelletur*. Vitium illud societati perniciosissimum refugiet, qui malum etiam verum de aliis dicere verebitur. Tale

autem peccatum, quo nempe fama proximi malo etiam vero aspergitur atque læditur, *maledicentia* appellari solet. Et re quidem ipsa lex quæ apud veteres romanos mutuam civium accusationem permittebat, et publicæ privatæque saluti utilissima falso credebatur, puris putisque calumniis sub imperatoribus occasionem præbuit; imo Sylla dictator exemplo suo non solum hanc execrandam inhumanitatem approbavit, sed præmiis quoque fovendam esse docuit. Ii quidem perniciosi homines divinis suppliciis puniuntur. Sed postulat quoque imperiorum salus et tranquillitas, ut humanis pœnis plectantur.

II. Calumniæ improbitas ex invidia ut plurimum nascitur. Invidiæ autem vitium, quo alienis bonis sive mentis sive fortunæ quis invidet, odio-sissimum est, ipsique etiam, qui hoc vitio laborat, suum est tormentum:

Invidia siculi non invenere tyranni

Tormentum majus.....

Perniciosissimum hoc vitium caute declinabit, quisquis funestissimos illius effectus meditabitur. Etenim virtus, quæ viris honestis jucundissima est, præclaræ aliorum hominum dotes, quæ hominibus probis admirationem et voluptatem excitant, virum invidum misere excruciant. Animus invidiæ veneno corruptus honestissimos quoque viros levioribus nævis maculare, nævosque illos verbis augere perpetuo sollicitus est. Tristissimos invidiæ effectus nemo negabit, in iis præsertim viris qui ad dignitates publica que munera eVecti, velut æmulos atque inimicos fastidiunt illustres alios ho-

mines quorum consiliis juvari maxime possent. Imitandum sapientiæ exemplum reliquit Agesilaus, qui Lysandrum in amicorum numero primum scripsisse legitur. Reipublicæ perniciës atque detrimentum est invidia. Dum athenienses in præstantiores viros nulla flagrarunt invidia, imo iis libenter paruere, inter tot tantasque urbes totque potentissimos tyrannos sese liberos salvosque servarunt, atque etiam multas Græciæ urbes in libertatem restituerunt. Verum introducto invidiæ monstro, jam mutuis odiis sese lacerarunt cives, atque ex civium discordiis nata est reipublicæ ruina. Deterius perniciosiusque malum fit invidia, si odium adjungatur. Duo vitia illa sese mutuo confirmant, viresque sibi præstant, et vix à se invicem discernuntur. Odium personam aggreditur; invidia autem virtuti præclarisque dotibus vel fortunæ bonis mordaci dente adhærescit. At quantumvis perniciosissimi sint invidiæ effectus, ad placandam invidiam deseri non debet virtus, officiumque suum minime negligendum. Improborum hominum invidia non obscuratur virtus, imo splendescit magis, et vilescunt invidi homines. Hinc Temistocles dicere solebat, se eam sortem nequaquam invidere, quæ nullam movet invidiam; et dicebat Cicero, invidiam virtute acquisitam summam esse gloriam.

III. Nostris erga alios officiis opponitur *avaritiæ* vitium quod est: *inordinatus divitiarum appetitus officiis erga Deum, erga alios et erga nosmetipsos adversus*. Si avaritia hominem parcum atque liberalem ita reddiderit, ut sui ipsius alio-

rumque necessitatem non curet, suis erga seipsum, erga alios, ac proinde et erga Deum officii deest. Hinc intelligitur, quid sit avaritia. Neque enim avaritia dici debet immoderatus quilibet divitiarum appetitus. Non desunt homines, quos sollicitat *auri sacra fames*, ut pecuniam profundant, luxuque et magnificentia gloriam quærant; tales autem homines inter avaros non recensentur. Verum avari hominis illud est vitium, ut pecuniæ usum pervertat, illudque bonum esse sibi persuadeat, quod ad bonum sibi aliisque conferendum duntaxat valet. Ille ergo est avari hominis error, ut de futuris necessitatibus nimium sit sollicitus, cumque ludat præsentis pecuniæ voluptas. Avaritiæ diversissimi sunt atque omnino contrarii effectus. Avari quidam præsentia certaque bona remotæ atque incertæ spei sacrificare non dubitant; alii autem præsens leviorisque momenti bonum majoribus certoque futuris bonis anteponunt. Ex his patet, avaritiam ex vitiis plurimis tanquam ex mala radice pullulare. Ambitio avaros reddit eos homines, qui ex opibus valorem hominibus statuunt; cum enim maximi fieri eos videant, qui opibus circumfluunt, contra autem contemni eos, qui iisdem destituuntur, hinc divitias immoderato appetitu consectantur ambitiosi homines. Ex luxu atque *prodigalitate* nasci etiam potest avaritia. Qui luxum amat, eum opibus abundare necessum est ad explenda animi desideria. Immoderatus quoque voluptatis amor in causa esse potest, ut avaritiæ sese dedat, qui sorte sua contentus non est; voluptuoso enim homini

voluptatis pabulum sunt nummi. Tandem avaritia in *sorditiem*, ut vocant, degenerat, si ex nimia de futuro rerum nostrarum eventu sollicitudine originem habeat. Talis enim avarus inopiam perpetuo metuens, opes congerit, necessariisque sumptibus parcens, hujus, quam timet, miserix sibi ipsi auctor est atque artifex. Inde autem pro causarum varietate varia colliguntur avaritiæ remedia. Homo ambitiosus honoris veritatem virtutisque sinceritatem doceri debet. Avaro luxus amico *graphice* delineari debet, luxus, vanitas, et damna inde oritura repræsentare juvat. Si avarus fuerit voluptuosus, oppugnanda est voluptas. Rationes ad persuadendum appositae suppeditabit genuina felicitatis atque infelicitatis notio. Tandem si avarus fuerit *sordidus*, sua erga se ipsum atque erga alios officia docendus est.

IV. Hactenus virtutis vitiique notionem tradidimus, quantum philosophis facere licet. Verum si philosophiæ moralis principia, multiplices hominum errores atque ingeniorum varietatem consideremus, facile patebit, ethices præcepta ex alio puriori atque communi fonte haurienda esse. Rê quidem vera morum doctrinam ex ipso philosophiæ gremio eruere utilissimum est. Ad rationis et conscientix dictamen sæpe nos revocat S. Scriptura. Verum quamvis morum principia rationi luminique naturali contraria esse non possint, evidens tamen est, ipsaque experientia demonstratum, celeberrimos gentium philosophos evangelicæ moralis face destitutos, cæcutisse, et pro affectuum varietate virtutum loco diversa crimina¹posuisse.

At etiamsi concederetur, quod tamen tristis experientia falsum ostendit, veritatum moralium seriem et nexum exculti ingenii hominibus innotescere; hæc certe difficilior doctrina, et longior propositionum conjunctio omnibus ingeniis non foret accommodata. Porro cum morum doctrina omnibus hominibus sit necessaria, oportuit omnino, ut alia faciliori ratione morum præcepta docerentur homines. Itaque necessaria omnino est revelatæ et evangelicæ moralis fides. Cum enim cultiores quoque homines perversis affectibus corrupti, ipsa etiam primaria morum principia adulteraverint, cumque rudes homines affectuum simulque ignorantia tenebris cæcutiant; hinc divinæ bonitatis notio satis demonstrat præceptorum evangelicorum necessitatem. Et re quidem ipsa si nulla existeret lex revelata et scripta, legis naturalis interpretes iudicesque forent singuli homines, eam pro arbitrio abrogarent, suspenderent, explicarent: cæcò hominum impetu regeretur morum doctrina. Verum quidem est, lege scripta non secus ac lege naturali posse et re ipsa abuti corruptissimos homines; nemo tamen negabit, ad confirmandam virtutem vitiumque reprimendum infinite superiorem esse legis revelatæ efficaciam. Legis scriptæ sensus permanet. Si autem eum perverti et pro affectuum libidine flecti contigerit, revelationis atque interpretis auctoritas nulli errori obnoxia, sensum declarat, et sine ullo errandi periculo explicat. Fatendum ergo est, utilissimam esse philosophiam moralem, neque tamen à morali evangelica unquam sejungendam. Hinc videmus à rerum

moralium scriptoribus theologicæ doctrinæ omnino jejunis sæpe peccatum fuisse. Philosophia quidem moralis sola ratione inniti debet, sed rationis comes individua atque norma est doctrina evangelica.

ARTICULUS IV.

De affectuum natura et origine.

I.

*A*ffectus sunt actus animæ, quibus aliquid vehementer appetit aut aversatur. Ut autem definitio hæc in bono lumine collocetur, ex metaphysicis institutionibus pauca repetere non abs re erit. *Appetitus* in genere definitur: *propensio animæ ad objectum aliquod pro ratione boni in eo percepti*. Appetitus autem dicitur *sensitivus*, qui oritur ex idea boni confusa; ac proinde est propensio animæ ad objectum pro ratione boni sive veri sive apparentis confuse percepti. Hinc patet discrimen appetitus sensitivi à *rationali*, qui oritur ex distincta boni repræsentatione; inde etiam intelligitur, quid sit *aversatio sensitiva*, quid *rationalis*. Prior oritur ex confusa mali alicujus perceptione, posterior autem ex perceptione distincta. Utramque definitionem exemplis illustrabimus. Ponamus aliquem gustu percipere gratum vini saponem, atque in hac confusa perceptione acquiescentem judicare, vinum esse bonum; excitari sentiet appetitum sensitivum. At si aliquis evolvat librum in quo nonnulla deprehendit, quæ sibi utilia esse existimat, librum hunc appetit; atque

ex distincta boni libri notione oritur appetitus rationalis. Neque tamen appetitus rationalis cum iudicii veritate semper conjunctus est : sed ex ipsa hominis opinione pendet. *Aversationis sensitivæ* exemplum præbet cibus, quem sanitati perniciosum experti sumus : hunc aversamur. Vocatur autem aversatio sensitiva eo quod à sensu ortum trahat, quod quidem pariter intelligendum est de appetitu sensitivo. At si alicui occurrat liber, qui absurda plurima et falsa contineat, ex distincta mali notione nascitur *aversatio rationalis*. His in memoriam revocatis, affectus definire licet : *appetitionem vel aversationem sensitivam in gradu vehementiori*. Non tamen omnino prætermitti debent vulgatæ apud scholasticos definitiones. Appetitum sensitivum simpliciter *appetitum* appellant. Appetitum autem ita acceptum dividunt in *concupiscibilem* et *irascibilem*. *Concupiscibilis* appellatur, quem nos sensitivum dicimus; *irascibilis* autem vocatur, quem nos aversationis sensitivæ nomine diximus. Quare si aliquis uti maluerit receptis apud scholasticos vocabulis, hæc ad nostras definitiones ita accommodare poterit. *Appetitus* in genere est facultas mentis, qua in bonum quodcumque perceptum propendimus, à malo autem avertimur. *Appetitus sensitivus* est, qui ad bonum vel malum confuse perceptum refertur; *irascibilis* autem est aversio à malo confuse percepto. Hæc pauca observasse satis sit. Inanes enim de vocabulis aversamur altercationes, quas definitionibus *nominalibus* statim dirimere facile est.

II. Cum nihil appetamus nisi sub ratione bo-

ni, nihilque aversemur nisi sub ratione mali; patet, affectus omnes ad amorem et odium generationem referri. Porro id quod amamus, lætitiā in nobis excitat, tristitiā vero producit malum, quod aversamur. Quare rursus ad lætitiā vel tristitiā revocantur affectus omnes. Ad amorem et lætitiā pertinet *amor sui ipsius* et *aliorum*, quonempe bono proprio vel alieno delectamur; ad eosdem affectus referuntur quoque *ambitio*, *gloria*, *fiducia*, *grati animi sensus*. Contra autem ad odium et tristitiā referuntur *invidia*, *ira*, *metus*, *desperatio*, aliique fere innumerabiles, quibus animi nostri perturbantur, vehementiores motus. Prolixiorem affectuum seriem describere solent philosophiæ moralis scriptores plurimi. Verum in articulis præcedentibus de *virtutibus* et *vitiis*, atque passim in diversis harum institutionum locis, quidquid in hoc argumento præcipuum est, dispersum invenient auditores nostri.

Cæterum ex affectuum definitione statim dirimitur quæstio in scholis agitata, an extirpandi omnino sint affectus, an vero sint utiles et boni. Hanc controversiam, quam antea leviter attigimus, hic revocare fusiusque explicare rerum ordo postulat. Magno animorum æstu peripateticos inter et stoicos ventilata fuit hæc controversia, in qua, ut sæpe fit, de nominis significatione potius quam de re significata pugnabatur. Si affectuum appellatione solas animi perturbationes immoderatosque affectus intelligant stoici, affectus malos esse nemo infitiatur. At si affectuum nomine intelligantur animi motus, qui ad ratio-

nis normam componi possunt, eos quidem utilissimos esse nemo negabit. Et quidem ; quis inficiabitur, corporis salutem, honestam bonorum fortunam, liberales parentes, sinceros fidelesque amicos, aliaque id genus vitæ comoda expeti posse? Hæc desideria non prohibet ratio nec religio. Permittit ergo etiam, ut ex eorundem bonorum possessione lætitiâ capiamus quantum ad illorum conservationem necessum est. Neque etiam illicita est de iisdem bonis amissis tristitia, ratio, ne tamen temperata, et quanta ad bonorum illorum recuperationem necessaria est. Adversus injustos bonorum raptos irasci licet, quantum ad conservanda hæc bona necesse est. Et certe si his bonis non tangantur moveanturque homines, nullam de iis curam haberent. Re quidem ipsa boni et mali iudex est ratio; at ubi ratio de bonitate et malitia pronuntiavit, rationi succurrunt affectus, ipsius etiam rationis imperio gubernandi. Si objectum aliquod nos admiratione percellat, illud majori attentione contemplamur; si bonum appareat, amamus et prosequimur; si malum, odio habemus atque refugimus. Media inter pericula, quibus obsepti sumus, utilissimus est metus, ut nobis ipsis perpetuo invigilemus. Prodest quoque iracundiæ affectus, ut à perversis malignisque hominibus nos servemus incolumes. Potro iracundiam illam intelligimus, quæ odium vindictamque excludit: *irascimini et nolite peccare*. Si aliquid mali quis peccaverit, *tristitia* et *pudor* nos vigilantiores atque prudentiores reddunt in posterum. Tandem spei lætitiæque sensus in frequen-

tissimis humanæ vitæ miseriis nos sublevant, purissimam in virtutis exercitio augment voluptatem. Ex hac affectuum enumeratione manifesta omnino est illorum utilitas.

III. Cum nulla esse possit affectuum utilitas, imo gravissimum animæ nostræ damnum fiat affectuum tumultu, nisi rationis imperio regantur; de affectuum regimine aliquas præscribemus regulas. Cum affectus omnes ex confusa rerum cognitione ortum ducant, sedantur affectus, si à confusa ad distinctam boni malique notionem perducamur. Porro cum notio confusa efficiat, ut appetitus sensitivus rationali adverteatur, boni veri atque apparentis discrimen sedulo perpendere debemus, et voluntatis emendationem ipso intellectu duce promovere. Quoniam autem fieri nequit, ut duobus contrariis affectibus simul indulgeamus, præceptum generale de affectibus domandis huc revocatur, ut nempe distinctas habeamus affectuum definitiones, atque affectum præsentem, excitato contrario, coerccamus; repræsentando nimirum bonum vel malum aliquod conveniens. Id vero nonnullis affectuum exemplis declarabimus. *Letitia* oritur ex boni præsentis opinione. Quare, ut evanescat, convincendus erit, qui lætitiæ affectu occupatur, illud, quod in objecto aliquo bonum judicat, esse malum, vel aliquam duntaxat boni speciem habere, aut etiam objecto non convenire tale quid bonum quale eidem tribuitur. *Tristitia* ex mali præsentis opinione nascitur. Ut igitur in auras abeat, convincendus erit, quis tristitiæ affectu opprimitur, illud, quod in

objecto malum judicat, vel non esse malum, imo potius bonum, vel aliquam duntaxat mali speciem præ se ferre, aut tale quid malum eidem non convenire, quale tribuitur. *Amor* oritur ex eo, quod in altero aliquid perfectionis deprehendamus, ex quo voluptatem percipimus. Itaque amor extinguitur, si demonstretur illud, ex quo voluptas percipitur, re vera non adesse, aut ita esse comparatum, ut voluptas constans et perpetua esse non possit, aliquando in molestiam degeneratura. Si autem aliquis distincte non agnoscat, quidnam sit illud, unde voluptatem percipit, amoris sui rationem ignorans, pellitur amor excitato odio, non quidem adversus personam, sed adversus vitia, quibus laborat. *Odium* in mente prodit, si aliquam imperfectionem in altero deprehendamus, quæ tædium et molestiam creat. Quoniam vero hic affectus valde perniciosus est, et actionum malorum persæpe origo existit, id omnino agendum est, ut ad ea potissimum advertamus animum, quæ in aliis bona sunt, et mala in bonam partem vertamus. Quare odium pellitur, si convictus reddatur, qui odii reus est, illud, ex quo tædium percipit, revera non esse ita comparatum, ut aliquam molestiam affere debeat. *Invidia* est tædium ex alterius felicitate perceptum. Quare supprimitur affectus ille, si demonstremus, falsum esse de alterius felicitate iudicium: si affectus hujus turpitudinem ostendamus. Quoniam vero ex odio nascitur invidia, hoc extincto, hæc quoque expirat. Porro si alterius felicitatem moleste feramus eo, quod ea nos carere judicemus, veræ felicitatis

tis notione animum nostrum erigere debemus. *Gloria* est lætitia orta ex bono à nobis patrato, quatenus ad aliorum opinionem atque existimationem refertur. Exultat itaque, dum quis vincitur, opus, quo maxime gloriatur, esse minime bonum, vel aliorum tale futurum non esse iudicium, quale expectat. Quoniam autem gloria ad præclara facta stimulus est, minime extirpanda, sed tantum moderanda, et nostris erga famam officiis temperanda: *contempta fama, contemnuntur virtutes*, inquit Tacit. Prolixius esset tantam affectuum varietatem enumerare. Nemo non intelligit universale remedium, quo nempe affectuum impetus affectu contrario moderandus præscribitur; sed in temperandis hominum affectibus considerari maxime debet uniuscujusque indoles. Cum enim experiamur, homines ad diversos affectus vel natura vel consuetudine propensiores esse, ad flectendos homines iis utendum est affectibus, ad quos magis proni deprehenduntur; ita si aliquis fuerit ad metum facilis, repræsentanda sunt pericula ex actionibus malis timenda. Verum hæc generalia sunt remedia ex ethicæ naturalis principiis deprompta. At alia occurrit multo efficacior affectibus nostris medendi ratio, scilicet gratia divina, quæ omnibus vitæ momentis, omni studio et conatu, continuisque nec intermissis precibus est flagitanda. Non tamen deserenda sunt humana subsidia, quæ labore et exercitatione comparantur, quæ ex nostræ indolis natura desumuntur. Sed is esse debet affectuum omnium usus, ut ad boni prosecutionem malique fugam, ac tan-

dem ad Deum, ultimum hominis finem, referantur. Et quidem vel bonum est objectum, in quod affectus nostri nos impellunt, vel malum, vel indifferens. Si bonum sit, affectu ipso utendum est, ut ardentius in illud feramur. Si malum sit, nempe si affectus in rem per se malam nos incitet, labor omnis in eo ponendus est, ut radicitus extirpetur. Si tandem sit indifferens, ex fine bonitas ipsi acersenda est. Ita e. g. admiratio curiositatem seu inquirendi desiderium parit. Certis tamen limitibus coercendum est illud desiderium, nec in rebus inutilibus examinandis aut sublimioribus mysteriis perscrutandis immorari fas est: *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris: Eccli. cap. 3. v. 22.*

IV. His de affectuum natura jam demonstratis, de illorum origine pauca adjungere licebit. Quod ut recto ordine fiat, in affectibus quatuor considerari debent cum S. Augustino *lib. 4. contra Julian.*, nempe affectuum necessitas, utilitas, impetus, perversitas. Et primo quidem, cum affectus generatim spectati ex *appetitu sensitivo* originem habeant, ac proinde ex sanguinis spirituumque animalium motu pendeant, evidens est in hoc sensu affectuum necessitas. Neque enim corporeis motibus ita imperat ratio, ut omnes sanguinis spirituumque animalium motus impedire possit, sed tamen assensum potest sustinere, atque attentionem ad alia objecta convertendo motum hunc reprimere, atque ita animi affectus ratione temperare. Itaque cum appetitus sentiens nihil aliud sit in homine quam anima rationalis, quæ vi le-

gis inter corpus et animam corporis motibus afficitur, ex ipsa naturæ humanæ constitutione fluit appetitus sentientis, ac proinde et affectuum necessitas. In Adamo innocente pars inferior seu corporea parti superiori seu menti erat plane subdita, non dominabantur affectuum motus; sanguinis tamen et spirituum animalium motio præbere poterat occasionem peccandi, cum illius voluntas non esset in bono immobiliter confirmata, qualis est in beatis. Verum id placide tantum et citra inordinatos motus fiebat. Quod spectat ad affectuum utilitatem, hæc quidem satis manifesta est ex dictis, si nempe ratione regantur, utilissimi sunt, et ad virtutis studium excitant. Quare voluntatis imperio temperandi sunt atque omnino extinguendi illorum impetus, si nos ad malum ferant. Tandem affectuum perversitas cum affectu quolibet confundi non debet. *Concupiscentiæ* nomine veniunt perversi affectus, qui sunt effrænati appetitus sensitivi motus. Illi autem motus seu concupiscentia ex peccato originem habent: per peccatum originale læsum fuit liberum arbitrium et debilitatum. Prima hæc fuit peccati pœna concupiscentia carnis adversus spiritum, atque in eo sensu concupiscentia ab Apostolo dicitur *peccatum*, quod ex peccato sit, et ad peccatum nos inclinet, ut definivit concilium tridentinum. Sed de concupiscentiæ origine ex protoparentum peccato quæstio est mere theologica. Rem breviter attigisse satis sit. Ad philosophiam moralem pertinet affectuum moderationem docere; corporea autem affectuum natura ad physicam spe-

etat. Certum enim est, ex fibrarum corporearum commotione atque commotionis gradu plurimum pendere affectuum intensitatem. Si nervi, qui sunt sensationum instrumenta, in puncto aliquo communi magno numero occurrant, ibique nodum veluti efforment, quem *ganglionem* dicunt anatomici, subtilissimæ atque intensissimæ fiunt in his ganglionibus sensationes. Nemo est, qui in vehementiori animæ impetu ingentem in stomachi regione commotionem expertus non fuerit. Harum commotionum sedes sunt *gangliones*, qui regionem hanc occupant, et quorum motus ad cerebrum commune sensorium propagatur. Itaque pro fibrarum varietate diversaque illarum commotione excitantur varii affectus diversique affectuum gradus. Porro hi vehementiores motus ut animalibus et hominibus sunt communes. Verum in homine, qui ex corpore et anima constat, non solum sensationibus excitantur affectus, sed notionum quoque et perceptionum multitudine. Sensatio notionum varietatem excitat, atque notiones quoque excitant sensationum varietatem. Hinc in homine ad affectuum multitudinem atque intensitatem conjunctis viribus concurrunt corpus et anima. Itaque id maxime curandum est, ut totis animæ viribus reprimantur prima affectuum initia: omnes affectuum occasiones caute declinentur, atque agenda sunt continuæ excubiæ, ne vehementiori facta perturbatione, difficilius evadat certamen: *sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest in loquendo cohibere spiritum suum. Prov. 25. v. 28.*

ARTICULUS V.

De conjectandis hominum moribus.

Cum voluntas nihil appetat nisi sub ratione boni, nihilque aversetur, nisi sub ratione mali, homini cuilibet sua esse debent generalia principia eâ quibus concludat, hoc vel illud esse bonum aut malum. Itaque ad conjectandos hominum mores hæc generalia principia in casibus singularibus adhiberi debent. Et primum quidem quoniam affectus ex varia boni malique repræsentatione ortum trahunt, ex affectibus innotescit, quas notiones boni vel mali aliquis sibi effingat. Etenim cognito hominis alicujus affectu, innotescit, quodnam objectum sibi repræsentet tanquam bonum vel malum. Itaque præsens objecti conditio attendenti manifestat, quodnam de eo judicium ferat animus affectuum impetu abreptus. Porro cum vehementior affectuum impetus sanguinisque spirituumque animalium commotionem excitet, hæc in ipso arteriarum pulsu ac proinde in vultus colore, faciei gestuumque mutatione sese prodit. Verum cum in diversis subjectis eodem licet affectu agitis, maxima sit vultus, vocis gestuumque varietas, affectuum species probabiliori conjectura innotescet, si præsentibus circumstantiis cum affectuum definitionibus accurate comparemus. At fieri potest ut homo ob rationes singulares aliquid agat suis affectibus contrarium, quod deficientibus cir-

cumstantiis non ageret. Iste autem dissensus actionis externæ et internæ *simulatio* dicitur, atque hinc augetur conjecturæ difficultas. Ne igitur methodus mores hominum ex illorum actionibus conjectandi nos fallat, opera danda est, ut simulatio detegatur; hæc autem ex affectu facilius quam ex ipsis actionibus conjicitur. Etenim qui in gravioribus circumstantiis cogitationum nostrarum et mechanici corporis status consensum sæpius consideraverit, is sane facile concedet alium esse vultum, aliam vocem, alios gestus, si actio externa fuerit sincera, alium autem esse apparentem hunc statum si actio fuerit simulata. Verum si hanc differentiam detegere non liceat, ex actionibus sinceris investigandæ sunt notiones generales, quas de bono et malo quis concipit, et inde actionum generalia motiva poterunt determinari. Jam vero ex præsentis alicujus actionis circumstantiis inquiratur in actionis motivum, quod si cum motivis quæ sibi quis proponere solet, non conveniat, dissensus actionis externæ cum interna, ideoque et simulatio probabilissime conjectatur. Cum autem voluntas hominum variationibus plurimis jactetur, notionesque boni et mali sæpe mutet præceptus intellectus judicium; qui his judiciis de animo simulato judicare conatur, is certus esse debet, hominem, cujus simulatum animum vult explorare, mentem suam non mutasse. Tale autem esse solet ficti hominis ingenium talisque industria ut diligenter caveat, ne ex præcipitantia per actionem sinceram aut affectum aliquem manifestet actionum suarum motiva. Hinc nimiam cum

aliis familiaritatem vitare solet : libera de aliis hominibus judicia in rebus etiam manifestis diligenter cavet : omnes actiones, illas etiam, quæ benignam interpretationem non admittunt, in meliorem partem vertere contendit. Porro quamvis prudentiæ tribui hæc sæpe possint ac debeant, tamen callidi et simulati hominis iudicium esse solent.

II. Conjectandi difficultatem facessit augetque imaginatio. Etenim cum objecta præsentia, quæ in sensus incurrunt, multa, quæ olim percepta fuere et absentia sunt, in memoriam revocent; dubii efficimur, quodnam iudicium *intuitivum* in affectum præsentem influat; objecto enim præsentem potest tribui iudicium, quod absenti et imaginationi referendum est. Igitur plures circa idem subjectum instituendæ sunt observationes, inter se conferendæ, ut conjectura assequamur, num aliquæ et quænam imaginationi tribuendæ sint partes. Cæterum hæc conjectandi methodus in sui ipsius cognitione locum habere maxime potest, nec tanta occurrit circa iudicium *intuitivum* difficultas ita, ut facilius sit se ipsum quam alios cognoscere. Cavendum tamen est, ne de aliis ex nobismetipsis iudicium feramus. Quamvis enim aliquid similitudinis habeant pleraque hominum ingenia, in hac tamen comparatione instituenda opus est summa diligentia sæpiusque repetitis observationibus. Non desunt aliqui homines ita incertæ indolis, ut illorum mores nullis iudiciis cognoscere liceat, et nullam fere indolem demonstrare videantur. Talis naturæ homines perniciosissimos

judicant viri humanæ societatis experti. Viris probis atque honestis fidendum est, ab improbis cavendum. At homo nullius indolis alterna vice sese probum ostendit atque improbum: hinc nulla conjectura divinari potest, amicusne sit an inimicus incertum omnino est. Ex talis ingenii ambiguitate factum est, ut Soloni infames decreverit nomines, qui in seditionum tumultu nulli parti sese addictos profitebantur; hos incertos homines magis quam rebelles metuendos esse judicabat. Neque tamen ex constanti earundem actionum ratione seu uniformi agendi modo de hominum indole judicandum est, sed ex actionum quarumdam frequentia hominum mores conjectandi. Ita homo, qui raro aliis ignoscit, vindictæ affectu laborat, etiam si aliquando à vindicta absteat, et sese humanum præbeat. Ita vir superbus sese aliquando humilem et modestum præstat; sed ut plurimum sub virtutis cortice latet venenum. Ita philosophi cynici virtutis larva vitium celabant à sapientissimis philosophis facile detegendum. Antisthenis cynici philosophi fictam humilitatem lepidis verbis irrisit Socrates. Cum enim Antisthenes pertusum gestaret pallium, illudque omnibus inspiciendum ostentaret: *per fissuram*, inquit Socrates, *pallii tui video inanitatem tuam*. Maxime autem cavendum est, ne sub veste vili et sordida plus celetur superbix et ambitionis, quam sub pannorum splendore, atque virtutis sinceritati studendum omnino est; ostentatio enim virtutis turpissimum est vitium.

III. Quæ hæcenus diximus de conjectandis hominum moribus ex corporis statu externo, ne-

mo imprudens ita intelligat, quasi ostentare velimus conjectandi artem, quam *physiognomiam* dixerunt veteres. Quamvis enim ad affectus quosdam à natura propensiores videantur aliqui homines, *frons tamen et vultus persæpe mentiuntur*; atque etiam virtutis studio, educatione, consuetudine, exercitatione, experientia emendantur affectus, ad quos videmur propensissimi. At hominum mores atque affectus nullo certiori indicio ostenduntur, quam sæpius repetitis actionibus frequentiorique sermone. Si enim actionem aliquam sæpius patrare, aut de aliqua re frequentius colloqui aliquis amaverit, intima conscientia sentit unusquisque, se ea re maxime delectari, et ad illam affectu vehementiori propendere; alias tamen conjecturas ex vultus commotione desumptas non omni ratione destitui exemplis ostendemus. Si hominis vehementer irati vultum attente contemplemur, et semetipsum, ubi ad iram concitatum se quis senserit, diligenter observet, in toto nervorum systemate vehementiorem agitationem experietur, cordis vasorumque contiguorum systolem, omnium corporis fibrarum contractionem et *tonum* valide augeri sentiet. Ex nimio sanguinis impetu fluidique nervei perturbatione respirationis motus fit celerior, calor vultusque rubedo augetur, ipsa facies intumescit, arteriarum pulsus validior in capite et præsertim ad *temporum* partes; capitis, frontis, *temporumque* venæ intumescunt; hinc crescit faciei calor, oculorum splendor. Tandem in iis partibus, quarum vasa vel nimium distenduntur, vel debiliora sunt, rapidio-

res fluent perturbati spiritus animales; hinc partium illarum tremor, vox tremula, balbutiens, præceps. En funesta hujus vehementioris affectus *symptomata*, quorum indicia aliqua si in homine observare licuerit, ubi oriuntur levioris etiam momenti dissidia, huic ad iram propensissimum esse non sine ratione conjectabimur. Porro ex his indiciis non solum generatim conjicere licebit affectus naturam, sed ex data etiam perturbati motus occasione ipsa affectus species cognosci poterit. Iracundiæ enim causæ plurimæ esse possunt: tenerior delicatiorque animus, amor sui ipsius, vana curiositas, levis in credendo facilitas, pertinacia, nimium gloriæ et honoris desiderium seu superbia. Ex datis autem iræ excitatæ causis in casu singulari hominis indolem satis probabiliter divinare licet.

Qua ratione ex hominum actionibus et colloquiis indagari possit indoles, exemplo superbiæ manifestum fiet. Hoc frequentissimo affectu nulla est pestis perniciosior: per omnes hominum superbiorum actiones subtilissime serpit, variasque induit formas. Porro hic divinandam minime proponimus eam, quæ palam est, quorundam hominum superbiæ, qui fastu atque arrogantia tumidi super alios sese inverecunde offerunt: alia latet subtilior superbiæ species. Superbiæ gignit alique *amor proprius*, quo naturales vel acquisitas dotes, ingenii corporisque perfectiones, fortunæ bona aliaque id genus dona verbis amplificamus. Nullus homo est, qui aliorum in re aliqua excellentiam non agnoscat. At si loquentem audias su-

perbum hominem, hæc, quæ possidet, bona alteri cuilibet emolumento longe anteponit. Ita dives indoctus atque superbus litterarum studia deprimat: doctrinam velut inutilem plebeique viri occupationem traducit: solam generis nobilitatem magnifice laudat. Contra vir doctus atque superbus in omnibus colloquiis ingenii sui acumen ostentat: doctrinæ copiam opportune et importune profundere affectat: ipse solus sermonem avide arripit, verba tamen modestiæ plena miscere sollicitus, ut incautis fucum faciat: stirpis nobilitatem fastidiosè contemnens, sese plebejum viliorisque educationis, et magnæ superbiæ virum aliquando demonstrat. Longius esset varias versipellis superbiæ figuras enarrare. Et tam misera est atque perversa hominum natura, ut nemo fere inveniatur, qui aliqua vitii hujus fuligine tinctus non sit.

IV. Non solum conjectari possunt hominum mores, sed probabilissimis quoque indiciis sese manifestant virtutes *intellectuales*, et magna saltem ingenia sese facile ostendunt. Proprio conscientiæ testimonio experitur unusquisque, se in certis studiorum negotiorumque occasionibus constitutum, iis duntaxat rebus maxime percelli, quæ cum suis affectibus animique inclinationibus aliquam conjunctionem habeant. Porro id fere omnibus hominibus à natura insitum est, ut iis occupationibus minime delectentur, ad quas sese ineptos sentiunt, et quæ humani ingenii superbiam reprimunt; contra autem ad has occupationes sunt propensissimi, quibus brevi experientia sese aptos et velut

natos cognoscunt. Hæc ergo est magnorum saltem ingeniorum nota, et ut ita dicam, *lapis lydius*. Si aliquis graviori cuilibet occupationi sese dederit, factoque brevi etiam tentamine, oblata occupationis genere maxime delectetur, et veluti abripiatur, hunc datæ occupationi aptissimum, magnoque in re data ingenio præditum certo pronuntiare licet. Aliquando videre accidit magni ingenii viros, qui nata occasione leviores ingenii scintillas edunt; sed experientia excitati, non secus ac mutuo silicis calybisque attritu ignis excutitur, in lucidiores deinde flammæ magnumque tandem erumpunt incendium. Verum pro diversa rerum tractandarum specie diversa etiam esse solent magnorum virorum ingenia. Ita ad philosophiæ studium aptissimus erit, qui seriæ timidæque attentionis capax est, qui maturo iudicio res lente discutere observatur, qui affectuum tumultu atque imaginationis æstu non perturbatur. Si ergo in familiari etiam sermone aliquem observaveris, qui de re ignota vel obscura audacter præcipitque iudicio non pronuntiat, qui rei propositæ conditiones omnes facili intuitu complectitur, illarumque seriem perpetuo nexu evidenter colligare potest, qui ab una re ad aliam lento gradu progreditur, neque per diversa objecta sine ordinæ et inconstanter volitat, is philosophico præditus est ingenio. Quod autem diximus de philosophia, id quoque de sacræ theologiæ studio valere debet. Quamvis enim in sacra doctrina nihil novi excogitare liceat, quod è contrario eximiæ philosophiæ magnum est pretium,

opus tamen est ingenii soliditate atque acumine, ut hæc gravissima divinaque scientia tractetur, rectaque methodo proponatur. At si aliquem videas, qui verborum lumine, cogitationum acumine atque splendore in colloquiis placere soleat, atque imaginationis vi auditores lepide percellere, is humanioribus et poeticis magis quam gravioribus literis factus videtur. In rebus gerendis et gravioribus imperii negotiis tractandis necessarius est maturior sedatusque animus, laboris patiens, cum magna ingenii vi et prudentia conjunctus, qui rerum eventus ad calculum revocat, et quod certum est vel magis probabile amplectitur. Si ergo aliquem invenias, qui leviori judicio et sine ulla rerum cognitione inanissima in negotiis tractandis consilia temere projicit, et vana proponit politices systemata in rebus civilibus, multo magis quam in philosophicis periculosa, hic nullius ingenii habendus est, et ad gerenda negotia ineptissimus. His probabilibus indiciis conjici possunt *morales* atque *intellectuales* hominum virtutes. Nemo autem has conjecturas ita accipiat, quasi in aliorum hominum actiones curiosius inquirere, et de iis temerarium judicium ferre liceat. De aliis quidem hominibus honorifice sentiendum est, nec temere pronuntiandum. Præscribit tamen recta ratio, ut in deligendis amicis, moribus formandis, scientiis tractandis, rebusque gerendis ii anteponantur viri, quos magis idoneos probabilius judicamus, nulla aliis minus idoneis facta injuria. Cæterum hæc breviter dicta sint. In his enim institutionibus religionis non politices documenta tradimus: hanc

præstantissimam licet utilissimamque scientiam fusius tractare ab illarum institutionum fine et à nostro instituto foret alienum. Satis igitur sit religiose docuisse:

Quid Deus in primis, quid mens sibi proxima testis;

*Fœderis humani quid jura gradusque re-
poscant.*

FINIS ETHICÆ.



MONITUM

ad pag. 327.

Si tempus mutui fingatur dimidius annus, seu $q = \frac{1}{2}$, hac sola variatione q , prodibit versus valor lucri simplicis pro dimidio anno, nempe $amq = \frac{3}{2}$ unde valor m debuit esse constans, neque potuit substitui pro hoc dimidio anno $m = \frac{3}{2}$, et $q = \frac{1}{2}$. Tunc enim valor lucri simplicis pro dimidio anno prodiret $amq = \frac{3}{4}$, quod est falsum. At si nulla habita ratione prioris valoris m , aliam hypothesim fingamus, in qua sumatur $m = \frac{1}{2}$; tunc verum etiam valorem exhibebunt formulæ; sed in signum hujus hypotheticæ variationis m , verbum erit (*pag. 327. lin 2.*) debet legi *sit*. Similiter pro lucro composito ratiocinandum est.

