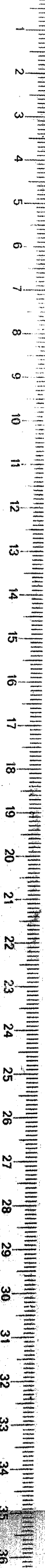
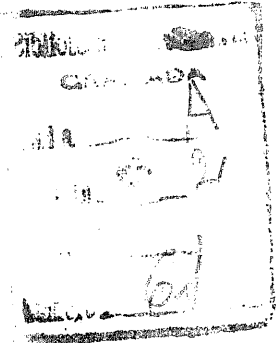
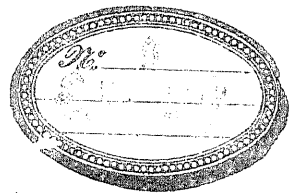


5-2-1-1



400 40  
1988  
MADE IN SPAIN



1988





EXIMII DOCTORIS  
P. FRANCISCI SVAREZ  
GRANATENSIS,

è Societate Iesv,

IN ACADEMIA CONIMBRICENSI  
Primarij atque Emeriti olim Professoris,

Ad primam secundæ D. Thomæ

TRACTATVS QVINQVE THEOLOGICI,  
QVORVM

- I. De ultimo fine hominis, ac Beatitudinæ.
- II. De voluntario, & inuoluntario.
- III. De humanorum actuum bonitate, & malitia.
- IV. De Passionibus, & habitibus.
- V. De vitiis, atque peccatis.

NUNC PRIMVM PRODEVNT.  
*Del Collegio de la Compañia de S. Francisco*

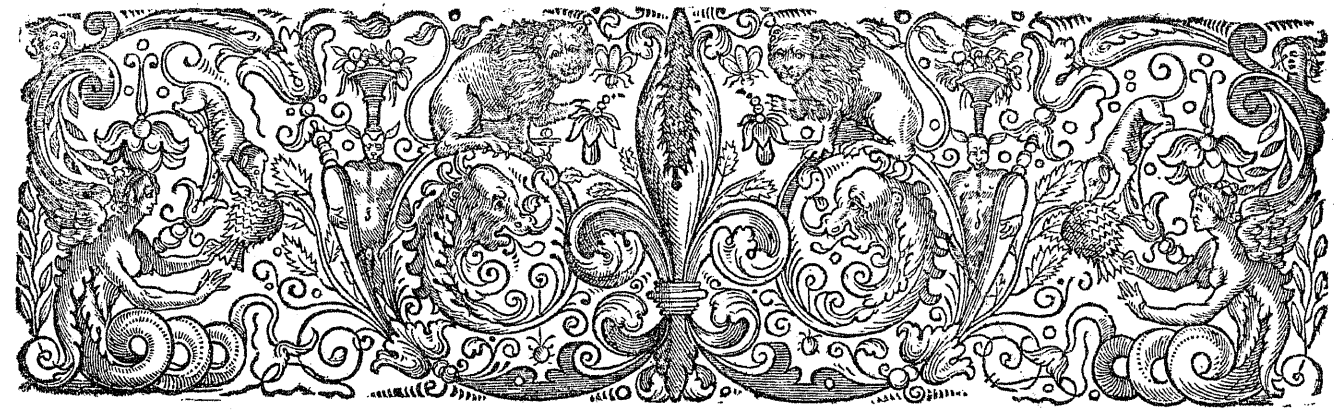
LVGDVNI,

Sumptibus Iacobi Cardon.

CVM PRIVILEGIO REGIS

M. D. C. XXVIII.





ADMODVM REVERENDO  
IN CHRISTO PATRI,

P. MUTIO VITELLESKO  
PRÆPOSITO GENERALI  
SOCIETATIS IESV,

JACOBUS CARDON S.D.

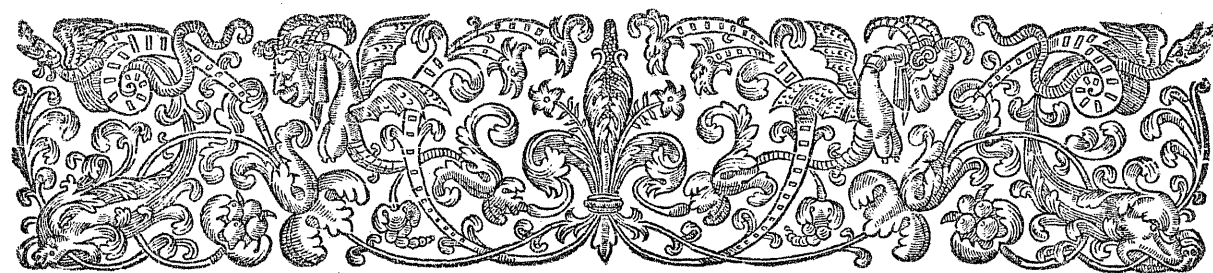


N alios tibi sacratoris ingenij potumous, verum haud vlllo maioribus natu, ~~minores auctus~~. Addit his etiam diuina illa parentis eximij cœlo recepta mens, præ cœtera eiusdem multiplici & clara sobole præcipuum decus: & alios quidem tam sublimis, tam ingentis animi fœtus, paternæ inter homines laudis, & sanctimonix character ornat, uique ore omni, & habitu quem videre nascentem patrem reddunt; sed eundem hi quoque, verum vt radij solem suum, fulgentem inter indigetes referunt, ac beatum. Diuersissimas itaque res duas immortalis doctrine communionẽ iungunt, virtutem viuentis, fœlicitatem fato functi. Quamquam quo ille fato defungi potuit quem certa inter homines fama, æternæ posterorum memoria;

moriæ ; rara inter superos sanctitudo , gloriæ quam viuens docendo tradiderat , beato sublatum exitu consecrauit ? cui vel vnum hoc opus non tam ingenij mentisque tumultus,quàm perennaturæ in terris vitæ , quàm æuo in cœlis victuræ perpetuum gloriæ ortus, esse possit, omni superbæ alitis nido fecundior ? Quare nihil est quod hîc leuitatem huiusce tibi muneris excussem , quod eò nascendi videtur spatia distulisse, vsque dum vtrumque incorrupto præconio testaretur,& fœlicitatem quam ex auctoris sui doctrina præfert auctori contigisse , & humanorum actuum dispensatione quam suggerit, casta integræque fuisse ab illo partam. Quæ duo tanta sunt & à tanto , eorum vt ego munere non facile reputem cuiusquam mortalium dignitatem minus esse contentam : potius igitur tenuitatem meam deprecabor , quæ tot infra munus & accipientis meritum singulare locata spatiis, tuæ patrocinium beneuolentiæ , nisi sequestra conditione muneris & eius excellentissimo pretio ambire non audeat. Vna ergo hæc mihi dicandæ tibi meæ operæ causa fuit. Deinde verò quod legere alium è multis vnum cuius præsidio foueretur sincero ac stabili noster labor, haud æquè mihi fortassis pronum factu ac necessariò expetendum: delectat enim vt patres in filiis, ita in clientibus patronos similitudo quædam studiorumque consensio, nec manu perinde beneuola & constanti , duces egregij Chryssippi ar-

gutias

gutias inertes & futiles, vt cognatos generosæ indoli suæ commentarios de bello tegant, mortuum in viuis, & viuum in mortuis fœlicitate occupata, & ipsum te denique, spectari à me necesse fuit, à quo hæc humanæ consultationis, dispensandæque ad mortis imperium vitæ omnis; à quo fœlicitatis quam ambit virtus, Soari Magno elucubrata quondam tractatio, patrocinium stabile sperare posset. Postremò si quid in te à me est hæcenus profectum obsequij, si qua integræ significatio voluntatis, inde sibi, (suo certè iure) addictissimus tibi frater meus HORATIUS, huic socius partem, huic mutua societatum communicatio, fœdusque decerpfit. Nunc quando ita superis visum, & priuati me iuris, ac propriij communis hominum effecit casus, quæ mihi post illum prima opera incidit, hac meum erga te animum Societatémque vniuersam testari pro eo ac vehementissimè cupiebam properaui, tibi que me totum, nullius iam vlla ex parte rationibus obstrictum, pro arbitrio deferre. Tu & hanc operam, & mentem meam, tuo velut auspiciatissimi afflatu syderis benignus foue, quo tuæ sub amico beneuolentiæ colendæ iussu, in tua Societatisque sanctæ obsequia decusque quodam modo nunc iterum familiam ordiens, noua in dies accessione cumuletur.



BALTAZAR ALVAREZ

E SOCIETATE IESV

DOCTOR THEOLOGVS

Ad Lectorem.

**V**M vniversa Theologia Scholastica tribus primarys, ac maioribus partibus contineatur, ut Author in suo sequenti proemio admonet, ea scilicet, quæ Deum in se Vnum, ac Trinum considerat; altera, quæ de eodem, ut causa efficiente creaturarum, differit, quas latè prosequutus est, editis iam voluminibus de Deo, de Angelis, de Opere sex dierum, & Anima; tertia, quæ de ipso Deo ut sine superiori natura rationalis, atque adeò de medijs illi accommodatis disputat; & partem hanc tertiam, quod ad mediâ attinet, ad exitum ferè vsque perduxerit, excusis de Incarnatione, ac vita diuini Verbi, de Sacramentis, Legibus, Gratiâque, libris tam multis; illud ex ea parte reliquum erat explicandum, quod de fine ipso, & actibus nostris, quibus obtinetur, aut amittitur, disceptat. Sed ecce tanta literatorum hominum fortuna obuia mors commune illorum perfugium deiecit, parcere nescia, doctâque miscere rudium pariter funera, atque sapientum. Ergo quas eo de argumento, vel per Hispaniam, non vno in loco, vel Romæ commentationes olim dederat auditoribus (quæ enim in terris regio, aut Academia eximij Doctoris monumentum aliquod non cuperet, non queritaret?) veluti subsidiarias proferimus: ac si lacinosas minus, minimè certè degeneres, minimè enerues, ab ipso videlicet Soarij Marte progenitas. In quibus planè nobiles aliquot scriptores non parum presidij in eiusdem argumenti opere vulgando habuere. Tantus scilicet erat tunc, ac fuit semper, Soarij candor, tam minimè inuidebat vnquam poscentibus labores suos, ut nulli penitus eos denegauerit, illo titulo, quod essent à se pralo subijciendi. Quoniam verò solenne illi quondam fuerat disputationum titulis prenotare maiores dubitationes, subindèque in varias sectiones distinguere; hac in editione id obseruamus religiosè; quamquam posteriore consilio pleraque volumina per libros, & per capita prudens distribuerit.

FACVL

FACVLTA S R. P. PROVINCIALIS

Societatis IESV in Prouincia Lusitana.

**E**Go Emanuel Fernandez Societatis IESV in Lusitana Prouincia Præpositus Prouincialis, potestate ad id mihi facta à Reuerendo admodum Patre nostro Mutio Vitelleschi, facultatem concedo vt Tractatus isti, siue prælectiones in primam secundæ D. Thomæ à Doctore Francisco Soario Societatis nostræ, & in Academia Conimbricensi primario olim Professore emerito compositæ, & eiusdem Societatis grauium doctorumque hominum iudicio approbatæ, typis mandentur. In cuius rei fidem has literas manu nostra subscriptas, sigillòque nostro munitas dedimus. E bore tertio Nonas Iulias anno Domini 1627.

EMANVEL FERNANDEZ.

FACVLTA S R. P. PROVINCIALIS

Societatis IESV in Prouincia Lugdunensi.

**E**Go Stephanus Binetus Societatis IESV in Prouincia Lugdunensi Præpositus Prouincialis, librum qui inscribitur, *Doctõris Francisci Suarez è Societate IESV, Tractatus quinque in primam secundæ D. Thomæ*, iuxta priuilegium eidem Societati à Regibus Christianissimis HENRICO III. 10. Maij 1583. HENRICO IV. 20. Decembris 1606. & LVDOVICO XIII. nunc regnante, 14. Februarij 1611. concessum, quo Bibliopolis omnibus prohibetur, ne libros ab hominibus nostræ Societatis compositos, absque Superiorum eius permissione imprimant, permitto IACOBO CARDON Lugdunensi Bibliopolæ, vt ad sex proximos annos imprimere, ac liberè diuendere possit. Datum Lugduni die 8. Augusti 1628.

STEPHANVS BINETVS.

APPROBATIO THEOLOGORVM.

**N**os infra scripti S. Theologiæ Doctores fidem facimus, vidisse, & perlegisse librum, cui inscriptio, *Doctõris Francisci Suarez è Societate IESV, Tractatus quinque in primam secundæ D. Thomæ*, omniâque in illo iuxta orthodoxam Catholicæ, Apostolicæ, ac Romanæ Ecclesiæ, & sanctorum Patrum sanam doctrinam summa cum eruditione exponi. Lugduni 17. Martij 1628.

FR. ROBERTVS BERTHELOT Episc. Damasci.

DE VILLE.

R. D. D. DE MESCHATIN LA FAYE  
huius libri imprimendi facultas.

**T**HOMAS DE MESCHATIN LA FAYE, Comes, Canonicus, & Camerarius Ecclesiæ Lugdunensis, in suprema Dombarum Parlamenti Curia Confularius, Galliarum Primatiæ Officialis, & in Archiepiscopatu Lugdunensi Vicarius Generalis, librum inscriptum, *Doctõris Francisci Suarez è Societate IESV, Tractatus quinque in primam secundæ D. Thomæ*, & à Theologis recognitum, typis mandari permittimus. Lugduni 17. Martij 1628.

MESCHATIN LA FAYE.



Summa Priuilegij à Christianissimo  
Galliarum Rege concessi.

**L**UDOVICI XIII. Gallia, & Nauarræ Regis aucto-  
ritate sancitum est, atque patentibus literis cautum,  
ne quis in Regno suo, aliisve locis ditioni suæ sub-  
iectis, intra proximos annos sex, à die impressionis  
primæ inchoandos, ac numerandos excudat, excu-  
dendum, vendendumque quouis modo, & ratione curet librum, qui  
inscribitur, *Doctõris Francisci Suarez, è Societate IESV, Tractatus quin-  
que in primam secundam D. Thomæ*, præter IACOBVM CARDON, Bi-  
bliopolam Lugdunensem, aut illos, quibus ipsemet concesserit. Pro-  
hibitum insuper eadem auctoritate Regiâ omnibus suis subditis,  
eundem librum extra Regni sui limites imprimendum curare, vel  
quempiam, vbicunque fuerit, ad id agendum impellere, ac insti-  
gare, sine consensu dicti IACOBI CARDON. Idque omne sub  
confiscatione librorum, aliisque pœnis originali Diplomate contra  
delinquentes expressis. Datum in Castris ante Rupellam die II.  
Maij 1628.

*De mandato Regis,*

Signatum

MAILLARD.

ELEN



E L E N C H V S  
DISPV TATIONVM

PRIMI TRACTATVS,

De vltimo fine hominis.

PROOEMIUM OPERIS TOTIVS.

DISPV TATIO I.

De causalitate finis respectu humanæ voluntatis,  
complectens sectiones sex.

1. *In quo consistat causalitas finis respectu humanæ voluntatis.*
2. *Utrum causalitas finis in voluntate nostra sit tantum respectu mediõrum, vel etiam respectu ipsius finis.*
3. *Utrum finis exerceat causalitatem suam sub ratione boni cogniti.*
4. *Sub qua ratione boni moueat finis, & consequenter an media participant causalitatem finis.*
5. *Quomodo se habeat finis ad obiectum adequatum voluntatis.*
6. *Quotuplex sit finis.*

DISPV TATIO II.

De actionibus voluntatis, quæ sunt propter finem,  
complectens sectiones quatuor.

1. *Utrum omnes actus liberi voluntatis humanæ sint propter finem.*
2. *Utrum actus voluntatis necessarij sint propter finem, & consequenter an sint proprie actus humani.*
3. *Utrum voluntas operetur propter finem in actionibus, quæ ab ipsa non procedunt.*
4. *Quot modis contingat voluntatem humanam operari propter finem.*

DISPV TATIO III.

De vltimo fine hominis in communi, & de modo operandi  
propter illum, continens sectiones sex.

1. *Utrum necessarium sit constituere aliquem finem vltimum hominis, & actionum eius.*
2. *Utrum homo possit intendere suis actionibus duos vltimos fines particulares tantum.*
3. *Utrum possit homo simul intendere duos vltimos fines simpliciter, & positiuè, ac propter illos operari.*
4. *Utrum possit aliquis simul intendere duos fines vltimos, vnum simpliciter, alterum secundum quid.*
5. *Utrum necesse sit hominem semper operari propter finem vltimum simpliciter à se intentum.*

6. *Utrum*

6. *Vtrum omnes actiones hominis sint propter ultimum finem simpliciter saltem ex inclinatione.*

#### DISPUTATIO IV.

De beatitudine in communi, an sit, & quid sit, comprehendens sectiones tres.

1. *Qua sit communis ratio beatitudinis, & propria huius vocis significatio.*
2. *Vtrum ostendi possit beatitudinem esse possibilem homini, aut de facto futuram esse.*
3. *Quotuplex sit beatitudo.*

#### DISPUTATIO V.

De obiecto humanæ beatitudinis, cohibens sectiones tres.

1. *Vtrum omnes creaturae sine Deo possint esse sufficiens obiectum humanae beatitudinis.*
2. *Vtrum solus Deus sine consortio alicuius creaturae sit sufficiens obiectum humanae beatitudinis.*
3. *Vtrum Deus secundum totum, quod in se habet, vel secundum speciale attributum sit obiectum humanae beatitudinis.*

#### DISPUTATIO VI.

De essentia formalis beatitudinis quoad genus, & substantiam eius, & perfectionem, quam ponit in essentia animæ, continens sectiones tres.

1. *Vtrum beatitudo nostra sit ipse Deus, ut illapsus, & unitus substantiae animæ nostræ aut quam perfectionem in illa ponat.*
2. *Vtrum formalis beatitudo sit operatio creata afficiens immediatè animæ potentiam.*
3. *Vtrum beatitudo sit una simplex operatio animæ intellectivæ, vel plurium collectio.*

#### DISPUTATIO VII.

De specifica operatione, & proxima potentia, in qua supernaturalis beatitudo constituenda est, continens sectiones duas.

1. *Vtrum beatitudo formalis essentialiter sit actus intellectus, an voluntatis.*
2. *In quo actu consistat beatitudo essentialis imperfecta, quæ in hac vita haberi potest.*

#### DISPUTATIO VIII.

De perfectionibus intellectus beati præter visionem beatam, continens sectiones quatuor.

1. *Vtrum præter beatam visionem detur beatis alia cognitio, vel supernaturalis scientia.*
2. *Vtrum in beatitudine perseverent, vel denuò infundantur scientiæ naturales, & acquisibiles.*

3. *Vtrum*

3. *Vtrum in Beatis possit error, vel ignorantia reperiri.*
4. *Vtrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.*

#### DISPUTATIO IX.

De perfectione voluntatis beatæ, ut versatur circa Deum, continens sectiones tres.

1. *Vtrum voluntas beati necessariò amet illum amore charitatis, & benevolentia.*
2. *Vtrum beatus necessariò amet suam beatitudinem supernaturalem quam possidet, & fruitur.*
3. *Quale sit gaudium quod beati habent in Deo, & de Deo clarè viso, qualifve sit fruitio.*

#### DISPUTATIO X.

De aliis perfectionibus voluntatis beati, continens sectiones duas.

1. *Vtrum voluntas beati ex vi beatitudinis ita sit in bono confirmata, ut facta sit impeccabilis.*
2. *Quibus virtutibus ornetur voluntas beatorum.*

#### DISPUTATIO XI.

De actibus, aureolis, & fructibus animæ beatæ, complectens sectiones tres.

1. *Vtrum sint aliquæ dotes in anima beata, & quid, & quot sint.*
2. *Vtrum in beatis sit aliqua beatitudo accidentalis.*
3. *De aureolis, & fructibus, quid, & quot sint, & quomodo inter se distinguantur.*

#### DISPUTATIO XII.

De inæqualitate beatitudinis, remittitur ad lib. 2. de attributis Dei.

#### DISPUTATIO XIII.

De subiecto, seu statu, in quo homo possit consequi supernaturalem beatitudinem, continens duas sectiones.

1. *Vtrum anima ante resurrectionem hominis consequatur beatitudinem perfectam.*
2. *Vtrum eadem beatitudo supernaturalis futura sit animabus iterum corporibus unitis.*

#### DISPUTATIO XIV.

De immutabilitate, & perpetuitate beatitudinis, continens sectiones tres.

1. *Vtrum felicitas supernaturalis Sanctorum futura sit perpetua.*
2. *Vtrum beatitudo sit natura sua incorruptibilis, & perpetua.*
3. *Vtrum de ratione beatitudinis sit, ut de facto perpetuò duret.*

DISPV

DISPUTATIO XV.

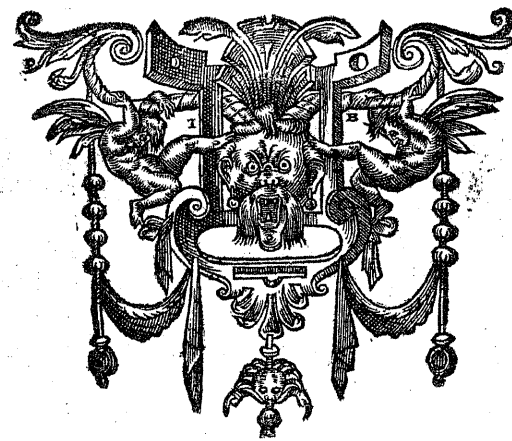
De his, quæ ad naturalem beatitudinem pertinent, continens sectiones duas.

1. In quo consistat propriè beatitudo naturalis.
2. Quomodo possit homo beatitudinem naturalem acquirere.

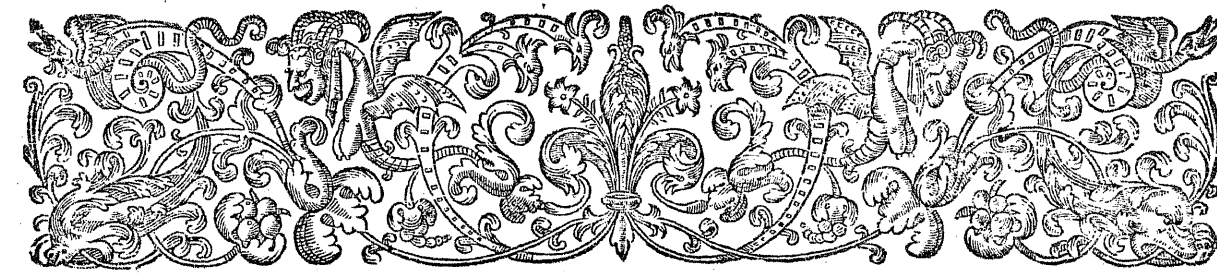
DISPUTATIO XVI.

De appetitu beatitudinis, continens tres sectiones.

1. Vtrum homo appetitu innato appetat beatitudinem naturalem in particulari, & in communi.
2. Vtrum predicto appetitu appetat supernaturalem.
3. Vtrum appetitu elicito eam possit appetere.



TRACTA



TRACTATUS PRIMVS  
DE  
FINE HOMINIS.

PROOEMIUM.



Ivvs Thomas in præfatione ad hanc Theologiæ partem proponit in materiam, & obiectum, seu subiectum eius, hominem, vt ad imaginem Dei conditum, id est, & ratione, & libertate vrentem, secundum hoc enim maximè relucet in homine Dei imago; alibi verò (hoc est, prima parte in fronte quæstionis 2. inter tradendam generalem Theologiæ diuisionem) ait finem potius illius esse tractare de reditu creaturæ rationalis in Deum; vnde & subiectum non hominem esse, sed Deum, vt finem vltimum, multi collegerunt. Neque id videtur rationi dissentaneum, totius namque Theologiæ obiectum Deus est; quare vt pars cum toto proportionem feruet, oportet, vt omnes Theologiæ partes, præsertim maiores, magisque præcipuæ, de Deo disputent, eo vel maximè quòd ad perfectionem Theologiæ spectat Deum sub omni ratione, atque habitudine considerare; cumque in priore parte Theologiæ disputatum sit de Deo, tum sub ratione absoluta à creaturis, quatenus vnus, & trinus est, tum etiam secundum habitudinem primæ causæ, seu principij creaturarum; necesse est vt in parte alia Theologiæ nimirum quam aggredimur, de ipso, vt de vltimo fine differatur, eoque pacto sit eius obiectum. Neque verò hæc inter se sunt contraria, sed eodem reuoluuntur; si enim loquamur de materia proxima, in qua versatur hæc doctrina, non est dubium eam esse hominem vt liberè operantem, & per actionem liberam in suam beatitudinem tendentem, quod nunc alia probatione non eget, sed ipso vsu constabit, & ex proximè dicendis declarabitur. Si autem de primaria ratione materiam hanc tractandi sit sermo, rectissimè dicitur Deus, vt finis vltimus, subiectum huiusce operis, quod planè rationes factæ probant.

1.  
De obiecto seu materia huius operis.

Quæret verò aliquis, cum Deus non sit solum finis hominis, sed terminus etiam omnium creaturarum, cur Theologi, ad explicandum in Deo rationem finis vltimi, in homine tantum illam declarent, considerando videlicet, quo modo beatitudo hominis consistat in Deo, & quibus actibus illum assequatur potius quam in aliis creaturis.

2.  
Cur Theologi rationem finis vltimi per ordinem solum ad hominem pertractant.

Respondetur varias posse reddi huius rei causas, quas breuiter attingam, quoniam amplitudinem, dignitatem, & difficultatem huius doctrinæ manifestant.

Prima est, quoniam si homo cum inferioribus creaturis conferatur, solus ipse Deum in se ipso proximè, & immediatè attingit, & consequitur præcognitionem, & amorem; atque ita singulari modo est Deus finis vltimus humanæ naturæ; aliæ verò res solum remore, & secundum quandam imitationem dicuntur in Deum tendere. Si autem compareretur superioribus creaturis, habet quidem Deus respectu illarum eandem rationem vltimi finis, tamen quia in hoc ferè eiusdem rationis est, respectu Angelorum, & hominum; ideo quæ in hac parte de homine dicuntur, per similitudinem ad beatitudinem Angelorum extendi possunt. Quòd si in modo consequendi beatitudinem aliquid proprium, aut singulare habent Angeli, illud & minus notum est hominibus, & tractando de natura Angelorum breuissimè à Theologis expenditur, quoniam etiam ad vtilitatem humanam minus est necessaria.

3.  
Ratio 1.

Secunda causa est, quia doctrina hæc non tantum est speculatiua, sed etiam practica, & moralis; quod enim Aristoteles 1. *Ethicorum* cap. 7. & lib. 2. cap. 2. de Philosophia morali

4.  
Ratio 2.

Suarez in prima secundæ D. Thom.

A dixit,



dixit, in hac etiam parte cum Theologia conuenit, scilicet non esse tantum propter cognitionem, sed propter actionem etiam, atque ut boni efficiamur; ad doctrinam autem moralem maxime fuit necessaria homini cognitio sui ipsius, & actionum suarum, non autem aliarum creaturarum, nisi quatenus huic morali doctrinae deseruire potest.

5. Ratio 3. Tertia & optima causa addi potest, quia in homine, ut dixit S. Greg. homil. 29. in Euang. quodammodo omnes creaturas continentur, & in eo omnes assequuntur suam felicitatem, & beatitudinem, quatenus illius possunt esse capaces.

6. Ratio 4. Quarta denique, quia ex diuina institutione, & ordinatione omnes creaturae ad salutem hominum ordinatae sunt, & tota ratio diuinae prouidentiae quodam modo in gubernando ac dirigendo hominem ad suum finem posita est. Vnde fit, ut omnia diuina opera, & mysteria, praesertim supernaturalia, propter salutem humanam, maxime electorum, facta sint, atque ita considerando de homine, & de mediis, quibus ad finem suum perducitur, tota ratio diuinae prouidentiae quodammodo exhauritur, quantum ab hominibus cognosci potest. Atque hinc satis constat quod sit obiectum huius partis.

7. 1. Coroll. ex dictis. Ex quo colligitur primum, quia ratione Theologia, quamuis scientia diuina sit, de humanis rebus disputet: duplici enim titulo hoc praestat, primum, quia hoc necessarium fuit ad explicandam in Deo rationem finis ultimi. Secundum, quia non considerat haec moralia ut naturali lumine manifestantur, sed ut virtute continentur in principiis a Deo reuelatis, atque ideo eadem est ratio totius Theologiae, & huius partis, scilicet, diuinum lumen, & reuelatio, aut prima veritas, quatenus mediate, aut per discursum applicatur conclusionibus in principiis fidei virtualiter contentis: in quo maxime differt haec doctrina a morali Philosophia humana, seu pure acquisita.

8. 2. Coroll. Secundum colligitur ratio methodi, & ordinis huius tractationis; doctrina enim moralis, & practica, ut perfecte, ac per modum scientiae tradi potest, supponit speculatiuam scientiam. Item cognitio de Deo sub aliqua habitudine ad creaturas supponit cognitionem ipsius Dei in se; & ad cognoscendum reditum creaturarum in Deum, oportet prius emanationem earundem ab ipso explicare, & ideo postquam de Deo, & de operibus creatis diximus, in hoc consequenti opere reditum creaturarum in Deum, atque adeo moralem doctrinam, qua peruenitur ad Deum, trademus generaliter; principia scilicet, & fundamenta virtutum omnium, & actionum moralium. In specie vero, hoc est, de singulis virtutibus, eam tantum doctrinam in lucem damus, quae ad tres virtutes Theologicas, aut eis affinem religionem exponendas opportuna est. Quoniam vero, ut Aristoteles testatur, principium rerum omnium moralium est finis, ideo ab ultimo fine disputare incipimus.

DISPUTATIO PRIMA.

De causalitate finis respectu humane voluntatis.



NI VERSA haec doctrina maxima ex parte versatur in explicandis humanis actionibus, quatenus humanae sunt, ac bonitatis ac malitiae moralis capaces; in quo potissimum a fine pendent, qui est principium moralium actionum, & ideo prius hanc disputationem praemittendam duxi, in qua munus, varios modos, rationem, seu distinctionem finis explicabo; haec enim disputatio necessarium praemittenda videtur, ad explicanda nonnulla principia, & varium titulum, quibus in sequentibus vrendum nobis est, ne cogamur eadem semper repetere: curabimus autem a quaestionibus Philosophicis, quoad fieri potest, abstinere, aut eas tantum breuiter attingere, quantum ad rem Theologicam fuerit necessarium.

SECTIO I.

In quo consistat causalitas finis respectu humane voluntatis.

1. Primum omnium statuendum est, finem, & causalitatem eius, qualiscumque illa sit, pro-

prie suum locum habere in voluntate humana, & in actibus, seu effectibus eius, quod est certissimum. Primum ex modo loquendi Scripturae sacrae, ubique enim tribuit homini modum operandi propter finem, quod maxime illi conuenit ratione voluntatis, ad Rom. 8. Propter te mortificamur tota die, &c. Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos. & Psalm. 118. Inclinaui cor meum ad faciendas iustificaciones tuas, propter retributionem. Secundum expectantia constat, hominem non casu, nec fortuito in incertum ferri, sed in definitum finem dirigere operationes suas. Tertium constat etiam ratione, quia motio finis praecipue habet locum in agentibus per intellectum: nam finis mouet agens ad operandum, mouet autem per cognitionem; agens autem intellectualem maxime cognoscere potest rationem finis, & ordinem eius ad media: ergo voluntas, quae ratione ducitur, maxime potest moueri a fine.

Secundum ut intelligatur proprius quaestionis sensus supponendum est ex Caiet. 1. p. quae. 5. art. 4. & clarius 2. 2. quae. 17. art. 5. sicut in causa efficienti quatuor distinguuntur, ita etiam posse in causa finali distingui, scilicet, res quae causat, ratio, seu forma,

Causalitate finis esse proprie erga humana voluntate ostenditur.

2. Suppositio pro sensu quaestionis.

forma, quae est principium cauſandi, causalitas eius actualis, & effectus cauſatus: in hac ſect. praecipue agimus de tertio, scilicet, de causalitate actuali finis, qua intellecta, facile constabit quis sit, & quotuplex effectus finis in humana voluntate; de ratione autem, seu principio cauſandi dicemus postea in ſect. 3. & inde constabit quoniam res possit esse causa finalis. Quare in vniuersum, in omni genere causa, illa res potest rationem causa participare, cui potest conuenire forma illa, quae est ratio cauſandi.

3. 1. Opinio in praesenti quaest. Tertio, his positis, duae possunt esse extremae sententiae in praesenti ſect. Prima est, causalitatem finis non consistere in motione aliqua respectu humane voluntatis, sed in hoc solum, quod effectus, qui a voluntate progreditur, in aliquid, ut in finem ordinetur, ita ut esse finem nihil aliud sit, quam esse id, cuius gratia aliud sit: nam hoc modo rationem finis Aristoteles ubique describit, praesertim 2. Physic. & 5. Metaph. Vnde Caiet. supra dicit, causalitatem finis esse innominatam, significari vero per hanc vocem esse propter quod, seu id esse, cuius gratia. Et potest suaderi haec sententia, quia in operibus Dei est propria causalitas finis, Deus enim vere ac perfecte operatur propter finem: sed respectu Dei non potest haec causalitas consistere in motione voluntatis eius, ut videtur per se notum, quia id esset maxima imperfectio in Deo. Similiter in inferioribus agentibus naturalibus est propria causalitas finis, quae non potest consistere in motione agentis, cum non cognoscat finem: ergo similiter in voluntate humana, quae est quasi media inter Deum & res inferiores, philosophandum est. Secundum, quia vix potest intelligi quae, vel qualis sit illa motio, quia vel est aliquid antecedens actum voluntatis, & hoc non, quia nihil est in voluntate: vel est ipsemet actus voluntatis, & hoc non, quia talis actus potius est effectus finis, quam causalitas eius, mouet enim finis ad talem actum trahendo, & alliciendo voluntatem; ergo, &c.

4. Impugnatur proxima opinio. Nihilominus haec sententia nec rem ipsam nec communem modum loquendi Theologorum, & Philosophorum explicat. Primum enim auctores omnes ponunt causalitatem finis in motione metaphorica respectu nostrae voluntatis. Ita sentit D. Thom. 1. 2. q. 1. art. 1. & in q. de veritate q. 22. art. 2. ubi notanda sunt illa verba. Sicut influere causa efficiens est agere, ita influere causa finalis est appeti, seu desiderari; & in quaestionibus de Penitentia q. 5. art. 1. inquit, Finis non est causa, nisi quatenus mouet efficientem ad agendum; unde ubi non est actio, non est causa finalis, 3. Metaph. text. 12. Et videtur haec doctrina sumpta ex Aristot. 1. de Generat. c. 7. Secundum, quod finis dicitur esse id, cuius gratia aliquid sit, solum est denominatio quaedam extrinseca in ipso fine, ex eo quod aliquid aliud ordinatur ad ipsum: ergo non satis est hoc ad causalitatem propriam finis. Patet consequentia, tum quia haec denominatio non dicit emanationem aliquam realem, nec influxum; tum etiam quia alius quilibet terminus motus, & quodlibet obiectum cuiuscumque actus, quatenus est terminus ad quem tendit operatio agentis, habet propriam causalitatem finis. Item, cessante actione agentis hoc solo quod res esset propensa, seu inclinata natura sua in finem, duraret semper causalitas finis, quia semper durat illa denominatio, quod haec res est propter illam, quae emanare potest ex sola actione praeterita, & ordinata ipsius agentis: hoc ergo solum non satis est ad explicandam hanc causalitatem finis.

5. Secunda sententia est, hanc causalitatem consistere in motione metaphorica respectu humane voluntatis, quae ex se antecedit tempore, & distinguitur ab omni actu elicitio ab ipsa voluntate. Quae opinio in hunc modum explicari potest, quia finis non mouet voluntatem, nisi praecognitus sit; hoc autem ipso quod finis est cognitus, & bonitas eius, etiam si voluntas per proprium suum actum in illum non tendat (est enim libera, & potest suum actum suspendere) intelligitur excitari, & moueri a fine cognito, ut ipsum amet, & intendat: haec enim excitatio, & motio antecedit consensum voluntatis, & intelligitur oriri ex coniunctione & sympathia potentiarum intellectus, & voluntatis, quatenus in eadem animae essentia radicanter: ergo in hac motione consistit causalitas finis, quia haec motio metaphorica non videtur posse alio modo explicari. Et hoc confirmat secunda ratio facta in praecedenti sententia; quia quidquid post hanc motionem sequitur, non est nisi amor, vel intentio finis, qui sunt actus voluntatis, qui non sunt causalitas, sed potius effectus causalitatis finis. Secundum, quia conclusa praedicta motione, postea finis solum se habet ut terminus specificas actum tendentem in ipsum; at vero sub hac ratione finis non exercet causalitatem finis, sed potius participat causalitatem formae specificantis, ut significat D. Thom. 1. 2. q. 2. art. 6. ad 1. & in omnibus obiectis, actus specificatiuus est eadem ratio, & modus causalitatis: ergo.

Hae verò sententia nec intelligi potest, nec satisfacere, quia hic non agimus de causalitate finis in actu primo, ut sic dicam, seu de proxima applicatione eius ad cauſandum, sed de causalitate, & influxu eius in actu secundo, hic autem intelligi non potest priusquam in voluntate aliquid cauſatum sit, quia realis causalitas debet ad aliquid reale haberi, alias nihil esset, sed si in voluntate nulla est res noua, nec operatio aliqua, vel affectio, nihil intelligi potest, quod a fine cauſatum sit: ergo nec intelligi potest causalitas finis in actu secundo. Confirmatur, ac declaratur, quia illa excitatio, quae dicitur esse in homine cognoscente finem, & bonitatem eius, antequam voluntas proprio motu moueatur, nihil aliud est reuera, quam cognitio, & iudicium intellectus, nam in voluntate nihil de nouo positum est, quod antea non esset; sed iudicium intellectus non est causalitas finis; ut per se constat, sed potius est approximatio finis ut cauſare possit: ergo non potest in hoc solo consistere causalitas finis. Dices fortasse ex hoc iudicio statim resultare in voluntate affectionem, vel motionem aliquam, saltem per simplicem complacentiam, ratione cuius est actualiter, & vniuersaliter propensa in finem, ut illum intendat, & efficaciter amet. Sed hoc nihil refert ad rem, de qua agimus, explicandam; primum quidem, quia, si haec affectio est libera, potest voluntas illam suspendere, si autem est naturalis, non est per se ac semper necessaria ad causalitatem finis; huiusmodi enim imperfecti motus ex imperfecto modo operandi insurgunt in nobis, vel ex coniunctione appetitus, vel ex imperfecta deliberatione. At vero, seclusis his imperfectionibus, non sunt necessarij illi imperfecti actus, ut voluntas ex perfecto iudicio ac libertate a fine moueatur, ut videre licet in Angelis, in Beatis, in Christo, & Virgine, & nonnunquam etiam contingit in nobis. Deinde de illorum affectu simplici redit eadem difficultas: nam ille etiam est quidam actus voluntatis, unde est quidam effectus ipsius finis, de quo inquirendum superest, quae sit causalitas finis circa talem actum; & quod de illo dictum fuerit, dici etiam poterit de perfecto actu intentionis, seu electionis.

2. Opinio, cuiusque explicatio.

Confirmatur 1.

Secundum.

6. Refellitur praedicta opinio tanquam insufficientis.

Refellitur amplius.

Euaſio.

Præcluditur.

Refellitur vltimo.

7. Dico ergo, causalitatem finis circa voluntatem nostram non esse in actu secundo, donec ipsa voluntas actu moueatur, & tendat in ipsum finem. Hæc assertio probatur sufficienter argumentis factis contra secundam sententiam, & videri mihi expressè D. Thomæ locis nuper citatis, ex cuius verbis potest ratione noua confirmari; quia donec causa efficiens sit in actu, non potest intelligi causa finalis actu causare: nam finis, vt definit Aristor. est, cuius gratia aliquid fit; si ergo nihil actu fit, non est actu finis; si autem efficiens actu, non efficit actu, nihil fit; & consequenter nihil fit propter finem: ergo, de primo ad vltimum, ante actum agentis non est causalitas finis; ergo pari ratione in voluntate ante actionem voluntatis non est causalitas finis circa ipsam in actu secundo. Quod tandem declaratur, quia vel hæc causalitas esset circa ipsam potentiam voluntatis, & hoc non, quia secluso actu illa non aliter se habet, nec immutatur aliquo modo; vel est circa actum ipsius voluntatis, & hoc esse non potest sine ipso actu.

8. Dico secundò: Causalitas finis in voluntate non est res aliqua, nec modus distinctus ab actu, & actione voluntatis; sed est ipsamet actio, quæ simul est & à voluntate in genere causæ efficientis, & à fine in suo genere, scilicet, trahente, & determinante voluntatem ad talem actum. Hæc conclusio hoc solo sufficienter probatur, quia non potest intelligi quid aliud sit hæc causalitas finis, nec aliud est necessarium vt voluntas moueatur in finem: ergo reuera in hoc consistit. Deinde potest exemplis declarari, quia sicut in potentia cognoscitiua actio eius natura sua pendet à potentia, & ab obiecto vt mouente & determinante potentiam, ita suo modo actio voluntatis, in potentia autem cognoscitiua eadem actio vt est à potentia est concursus eius ad talem actum, & vt est ab obiecto est similiter causalitas eius: ergo eodem modo in voluntate actio eius, quia intrinsecè, & essentialiter pendet ab his duobus principiis, scilicet, à potentia, & à fine proposito, vt est effectiue à voluntate, est concursus eius; vt verò est à fine in suo genere causæ, est morio actualis eius, nec oportet in illa actione duas rationes, aut in modos distinguere, quia per se ipsam, & essentialiter postulat vtraque habitudinem. Solum est differentia, quòd in potentia cognoscitiua concursus potentia pertinet ad causam effectiuam, in voluntate verò ad causam finalem, quod prouenit ex propriis modis operandi illius potentiarum.

Aliud exemplum adhiberi potest in causa exemplari, quæ media apprehensione concurrat etiam ad effectum suum, & concursus eius solum in hoc consistit, quòd fiat effectus ad imitationem eius: vnde in re non distinguitur ab actione agentis, sed eadem actio, quæ profluit effectiue ab agente, manat ab idea exemplariter, vt sic dicam, & vt sic est concursus eius: sic ergo in præsentis dicendum est.

9. Vnde intelligitur primò, huiusmodi modum causalitatis finis tantum habere locum in agentibus per cognitionem, nam alia agentia non possunt à fine moueri; & ideo est communis omnium consensus, apprehensionem finis esse illi vel rationem causandi, vel rationem necessariam ad causandum, vt autem hæc causalitas propria ac formalis sit, necesse est vt hæc cognitio sit intellectualis; quia, vt infra dicemus, solum finis mouet sub ratione boni, & conuenientis. Sub hac autem ratione propriè & formaliter solum cognosci potest per intellectu, quia necessarium est cognoscere habitudinè vnus ad aliud, & proportionem quandam inter appetibile, & appetentem, seu inter medium, & finem.

Vnde bruta, quamuis per cognitionem moueantur ad appetendum, & ideo sit in eis quædam participatio huius causalitatis finis, tamen non est perfecta in eis ac formalis ratio finis propter causam dictam.

Secundò colligitur, hæc causalitatè finis prout exercetur in voluntate non reperiri propriè in Deo, nec in voluntate eius, sed solum in voluntate creata, quæ per actionem propriam, & actum à se distinctum mouetur in finem: quia, vt dixi, vbi non est actio agentis, non est actualis morio finis; sed in voluntate diuina non est propria actio, quæ tendat in finem, quia actus, quo Deus vult quidquid vult, non distinguitur à voluntate eius, nec est aliquid factum, seu causatum: nihil enim quod sit ipsemet Deus potest habere veram causam, voluntas autem Dei est ipsemet Deus. Dices, ergo Deus non verè ac propriè operatur propter verum finem. Respondeo, negando consequentiam simpliciter, primò quia, vt notauit Gabriel in 2. d. 1. q. 5. art. 1. aliud est loqui de fine, aliud de causa finali; finis autem tantum dicit terminum, seu rationè extremi, ad quod aliud ordinatur, causa verò finalis propriè dicit id, quod mouet agens ad operandum; quamuis autem respectu Dei, & voluntatis eius, finis non habeat hæc causalitatem, tamen Deus altiori, & perfectiori modo ordinat effectus suos, seu exteriores actiones ad determinatos fines; & ideo perfectissimo modo, & ablati omnibus imperfectionibus, operatur propter finem. Secundò, quia licet diuinæ voluntatis non detur propria causa, dari tamen potest ratio eius ex parte finis desumptæ, vt docet D. Thom. 1. cont. Gent. cap. 86. & hoc modo sine causalitate finis circa diuinam voluntatem. Deus propriè operatur propter finem. Atque ex his satis responsum est ad fundamenta aliarum opinionum, in num. 3. & 5. & amplius patebit ex sequenti sect.

SECTIO II.

Vtrum causalitas finis in voluntate nostra sit tantum respectu mediourum, vel etiam respectu ipsius finis.

Explicata motione causæ finalis in voluntate nostra, superest explicandum quotuplex sit hæc morio, & circa quos actus versetur: nam inde constabit qui sint effectus finis: supponimus autem in genere, quosdam actus voluntatis versari circa finem ipsum amando, vel intendendo illum, vel fruendo illo; alios verò circa media, quæ propter finem eliguntur. Est ergo quorundam sententia, causalitatè finis solum exerceri circa media, quæ propter finem appetuntur, atque aded motionem voluntatis ad appetendum, finem propter se ipsum non esse, nec pertinere ad causalitatem finis, sed solum eam motionem, qua eligit media, vel eis vititur propter finem. Ita Gabr. in 2. d. 1. q. 5. art. 1. & Gregor. in 1. d. 1. q. 1. art. 2. & Medina 1. 2. q. 8. in principio, & idem sentit Heruæus quodlib. 1. q. 8. & quodlib. 2. q. 1. quatenus dicit rationem finis consistere in hoc, quòd facit media esse amabilia propter ipsum: in quo magis explicat aptitudinem, quam actum. Potest autem hæc sententia probari ex Arist. 2. Physic. cap. 3. & 5. Metaph. cap. 2. dicente finem esse cuius gratia aliquid fit: nam in hac definitione aperte explicat habitudinem medijs ad finem. Vnde 3. Metaph. cap. 2. inquit, Omne, quod per se, & propter naturam ipsius, bonum est, finis est, atque ita causat, quoniam illius gratia cetera sunt; in quibus verbis significat, illam rem esse finem quæ per se bona est, & amabilis; & hæc conditionem

conditionem supponit requiri ante causalitatem finis, hæc verò causalitatem in hoc consistere, quòd huius rei gratia aliquid fiat ratione prædicta. Confirmari hoc potest, quia finis dicit essentialiter habitudinem ad media, vt ex ipsa vocis proprietate constat, nam finis idem est quod extremum; vbi autem non est medium, nec extremum esse potest: ergo causalitas finis propriè non exercetur nisi circa media. Et confirmatur, nam Deus licet se ipso sit beatus, & se propter se amet, & in se ipso quiescat, non est propriè finis sui ipsius, quia non tendit per aliquod medium ad consecutionem sui, vel suæ beatitudinis: ergo signum est causalitatem finis solum exerceri in ordinatione mediourum ad finem.

Nihilominus dicendum est, finem exercere causalitatem suam circa voluntatem nostram, non solum vt eligentem, vel vtentem medijs, sed etiam vt amantem, vel intendentem finem ipsum. Quam sententiam latè tradidit in disp. 23. Met. sect. 3. & in primis existimo esse doctrinam D. Tho. 1. 2. q. 1. art. 1. ad 2. dicentis, voluntatem nostram operari propter finem, etiam agendo actionem qua est vltimus finis; non potest autem operatio esse propter finem in nostra voluntate, nisi interueniente causalitate finis. Idem constat ex loco supra citato, de veritate q. 22. art. 2. vbi dicitur, influxum finis esse amari & desiderari. Item 3. contra Gentes c. 2. dicit finem esse id, in quod tendit impetus agentis: ergo siue tendat per electionem, siue per intentionem, ibi exercetur ratio, siue causalitas finis. Præterea Aristot. 2. Metaph. c. 2. sic inquit, ipsum cuius causa finis, tale autem est id, quod non est alterius gratia, sed eius causa cetera; vbi per negationem illam explicat positiuam quandam motionem, aut conditionem finis propriè ac simpliciter dictam, in qua illa negatio fundatur, scilicet, vt propter se ametur, seu intendatur: ergo vtraque illarum actionum, seu motionum pertinet ad causalitatem finis, & quodammodo integrat rationem eius, quinimò quòd finis habeat vim ad mouendum & trahendum voluntatem ad se, habet & virtutem trahendi illam propter finem.

Vnde ratione argumentor hoc modo; quia finis trahendo voluntatem ad eligenda media propter ipsum, exercet causalitatem suam: ergo & trahendo voluntatem ad volendum eundem finem propter se. Probatur consequentia, nam in electione medijs propter finem duo possunt considerari: vnum est quòd ex intentione, quæ est actus voluntatis, oritur electio, & hoc non pertinet ad voluntatem finis, sed efficientis, vt postea videbimus. Alterum est quòd finis propositus, & intentus mouet in suo genere ad electionem mediourum, tanquam forma dans illis appetibilitatem; sed in hoc eadem, vel maior ratio est de ipso sine trahente voluntatè ad appetitionem suam: ergo pertinet hoc ad causalitatem finis non minus, quam illud. Secundò voluntas nostra tendit in finem per veram actionem suam, quam perfectò, & rationabili modo operatur: ergo sicut illius actionis datur vera causa efficiens, ita etiam vera finalis causa, quæ est prima eorum. Tertio, Amor Dei super omnia reuera est amor vltimi finis vt sic; ergo ille amor causatur à bonitate Dei in genere causæ finalis. Vnde in beatitudinis voluntas, quæ necessariò amat Deum, ab ipsa Dei bonitate clarè visa, in hoc genere causæ determinatur, & necessitatur ad hunc amorem, & si per possibile, vel impossibile homo haberet illam beatitudinem sine alijs medijs, nihilominus consequeretur Deum, & frueretur illo vt vltimo fine suo, & Deus

exerceret quoad hos actus, circa voluntatem causalitatem finis vltimi, sicut Angelus, licet natura sua absque alijs medijs, statim habeat beatitudinè naturalem in Deo vt sine naturæ, nihilominus illū respicit vt finem suum, atque aded vt causam finalem omnium actionum, quibus tendit in ipsum. Denique negari non potest quin finis determinet, & moueat voluntatem ad hos actus; sed illa ratio non potest ad aliud genus causæ pertinere: ergo.

Atque ex hac resolutione intelligitur primò quos effectus habeat causa finalis in voluntate nostra: omnes enim actus, quos voluntas exercet tam circa finem vt sic, quam circa media propter finem, sunt proprijs & immediati effectus causæ finalis, in quibus ita est distinguenda ratio effectus à causalitate ipsa, sicut distinguitur actio à termino, vt constat ex dictis in præcedenti sectione. Intelligitur secundò, omnem hanc finis causalitatem proximè, & immediatè versari circa actus elicitos ab ipsa voluntate, per illos autem extendi, & communicari alijs actibus humanis, qui ab huiusmodi voluntatis actibus imperantur: ab eis enim diriguntur, & ordinantur in finem, quod est notandum pro his, quæ postea tract. 3. dicemus de bonitate, & malitia horum actuum, & in disputatione sequenti amplius hoc explicabitur.

Ad fundamenta prioris sententiæ in n. 1. respondetur primò, Arist. in verbis illis, finis est, cuius gratia aliquid fit, virtute comprehendisse illa duo, scilicet quòd finis propter se ametur, & alia propter ipsum. An verò vtrique eorū sit de ratione finis, dicā infra sect. 4. Dico præterea quādo finis intenditur, vel amatur, ibi aliquid fieri, scilicet, ipsam intentionem, vel affectionem circa finem, & illud ipsum fieri gratia finis: nam sicut propter bonitatem finis cogniti eligit homo media, ita propter eandem bonitatem finis cogniti eligit amorem, seu intentionem talis finis. Vnde ad rationem, videlicet, quia finis dicitur habitudinè ad media, primò respondetur, licet dicat habitudinem ad media, non tamen ad sola illa, sed ad omnè effectum, quem in suo genere causare potest: nam sicut efficiens dicitur habitudinè ad factum, seu ad omnè id, quod à virtute effectiua prodire potest; ita finis, vt est causa, dicit ad omnè id habitudinem, quod ex virtute finalizandi causari potest. Deinde etiam faciendū vim in nomine finis, quod significet terminū & extremum, respondetur; non solum esse terminū respectu mediourum, sed etiam respectu voluntatis intendentis in ipsum finem propter se amatum, sub qua ratione habet rationè cuiusdam vltimi, & extremi, quia vt sic, non ordinatur in aliud, & ipsemet actus voluntatis, qui quodammodo mediat inter ipsam, & finem, in ipso sine consistit tanquam in vltimo termino. Ad confirmatōnem de Deo respōso est clara ex superius dictis quæst. præced. n. 11. nam in Deo ad intra quatenus se amat propter se, non est causalitas finis proprijs, quia non interuenit aliquis actus, qui propriè fiat ex motione finis.

SECTIO III.

Vtrum finis exerceat causalitatem suam sub ratione boni cogniti.

Explicuimus causalitatem finis, & effectum eius, sequitur vt dicamus de ratione causandi, seu de virtute, per quam causat. De qua duo sunt certa, circa quæ alia erunt dubitanda, & explicanda.

Primò igitur certum est, finem in suo genere causare, quatenus quoddam bonum, & conueniens est. Hæc est sententia D. Thom. 1. 2. q. 1. art. 1. in fine corporis,

1. Assertio vera sententia, de qua videtur Auctor disp. 23. Metaph. sect. 4.

4. Eius ratio ex D. Thom.

Confirmatur.

8. Assertio.

Eius probatio.

Declaratur exemplo vno.

Alio.

1. Corollar. causalitatem finis propriè solum reperiri in agentibus intellectualibus.

10. Corollarium non tamen reperiri in intellectu in creato.

Illatio contra hoc corollar. excluditur primò.

Excluditur 2.

1.

1. Sententia Gabrielis, & aliorum.

Arguitur pro illa ex Arist.

Confirmatur 1.

Confirmatio altera.

2. Sententia vera.

Probatum primò ex D. Thom.

2. Ex Aristot.

3. Probatio ex ratione.

4. Probatio.

5. Probatio.

4. Qui sint effectus finis.

Qui eorum proximi, qui remoti.

5. Ad argum. ex Arist. in n. 1.

Ad 1. confirm.

Ad 2. confir.

1. Finis ratio, seu virtus per quæ causat, est bonitas.



Ostenditur auctoritate D.Thom. & aliorum.

corporis, quam late tractat. 3. cont. Gent. cap. 2. & 3. ubi probat idem esse operari propter finem, & propter bonum; & 1.p.q.5. art. 4. similiter probat bonum habere rationem finis, ubi in solutione ad 2. in hunc modum explicat illud Dionysij 4. cap. de Diuinis nominib. bonum est diffusivum sui. Eandem doctrinam habet Alenf. 1. p. q. 17. memb. 3. & 34. memb. 1. & colligitur ex Aristot. 1. Ethic. cap. 7. dicente, id esse unicuique bonum, cuius gratia cetera operantur. idem lib. 1. Ethic. in fine, & 2. Physic. c. 3. ubi dicit finem, & bonum idem esse. Ratio verò constat ex dictis, quia causalitas finis in hoc consistit, quòd trahit voluntatem ad se propter se amandum, vel alia propter ipsum; sed nihil potest trahere voluntatem nisi bonum quatenus bonum est; ergo bonitas est à qua habet finis virtutem causandi finaliter; est ergo illi ratio causandi.

Item ratio ne.

2. Exponitur Caietanus circa rationem causandi finaliter.

Hanc autem veritatem per se claram, obscuriorem reddit Caiet. 1. p. art. 4. q. 5. dicens, bonitatem formalem esse ipsam rationem causae finalis in actu exercito, non verò in actu signato, nisi tantum fundamentaliter. Quorum verborum sensus in idem redit. Nam per hoc nomen bonum, non explicatur res sub habitu ad effectum, seu actum finaliter causandi, & hoc vocavit Caiet. finem in actu signato, quam rationem non significat formaliter ratio boni, sed tantum explicat perfectionem obiecti, seu convenienciam quam habet cum voluntate, ex qua habet quòd finalizare possit, quam habitudinem formaliter explicat nomen, seu ratio finis; & ideo dicitur fundari in bonitate. Et hoc modo dixit Caiet. bonum significare rationem finis in actu exercito fundamentaliter, ac si in causa efficiente diceremus calorem, v. g. esse finem agentis fundamentaliter, tamen vt sic non significare formaliter ipsam habitudinem efficientis.

Secundò certum est vt bonum causet finaliter, necessarium esse vt cognitum sit; quia appetitus vitalis sequitur formam apprehensam, & ideo ferri non potest nisi in obiectum cognitum, vt constat ex Philosophia, & ex 1.p.q. 8. & sequenti. & ex q. 8. & 9. 1. 2. viderique possunt quae scripsi in disp. 23. Metaph. sect. 7. & lib. 2. de orat. mentali. cap. 13. Hinc verò oriebatur occasio disputandi, quomodo se habeat esse cognitum ad rationem causandi finalem, an scilicet sit tantum conditio necessaria, vel etiam ratio causandi, & consequenter an bonum cognitum causet finaliter secundum esse cognitum, vel secundum esse reale. Quam quaestionem late tractat 1. 2. q. 1. art. 1. Medina; & Caiet. ibid. & antea in 1. p. q. 5. art. 4. & Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 44. & aliqui Theologi in 2. dist. 1. praesertim Gabr. q. 5. alij verò in 2. dist. 25. praesertim Scot. & Capreol. Sed quoniam haec res in disp. 23. Metaph. sect. 8. à me late traditur, & vt existimo, nihil difficultatis habet, dicam breviter quae sentio, & quod ad quaestiones Theologicae postea tractandas est necessarium.

3. Cognitio obiecti finalitatis non pertinet ad rationem causandi finaliter, sed est sola conditio.

Aduertendum est ergo, interdum appetere voluntatem obiectum cognitum solum in ordine ad cognitionem, vt, v. g. quando contemplando rolam non appetit illam habere, sed tantum considerare, & cognoscere, & tunc esse cognitum non solum est conditio, sed est ratio mouendi voluntatem; quia non solum est quid praerequisitum vt voluntas moueatur, sed etiam est terminus appetitionis, cuiusmodi est quaecumque alia res, quae iudicatur esse conueniens, & hoc modo quando homo delectatur tantum in cognitione, non verò in re cognita secundum se, esse cog-

tum est id, à quo actus accipit suam rationem, & bonitatem, vel malitiam: sicut est quando homo appetit videre Deum, illud esse visum pertinere ad formale obiectum, quod est causa finalitatis. Aliquando verò voluntas appetit obiectum cognitum vt re ipsa illud habeat & consequatur, vt quando appetit sanitatem, & tunc plane ratio finalitatis est bonitas, quam in re ipsa obiectum habet, vel habere apprehendit, quia illud est finis voluntatis, in quod tendit impetus agentis, sed non tendit nisi in esse reale ipsius finis, vt illud habeat, & obtineat: ergo. Item, illud habet propriam rationem finis, quo confecturo, quiescit voluntas, & quo deficiente frustratur ab intentione sua, sed non quiescit in sola apprehensione, nisi re ipsa finem consequatur, & nisi hoc obtineat, frustrari dicitur: ergo signum est moueri à fine secundum suum esse reale. Non est autem intelligendum requiri ad causalitatem finis quòd res illa, quae est finis à parte rei praexistat, quia cum solum moueat metaphoricè per cognitionem, satis est quòd animo apprehendatur, & quasi in imagine repraesentetur; sensus ergo est rem illam secundum esse reale, quod obicitur, & in ea apprehenditur, mouere voluntatem, & habere causalitatem finis, quia secundum illud esse iudicatur conueniens: mouet autem, vt diximus, quatenus conueniens iudicatur; cognitio igitur huius conuenientiae, & bonitatis non est propria ratio mouendi, quia tunc voluntas non appetit cognoscere, sed dicitur esse cognitio necessaria per modum approximationis, non quidem secundum locum, sed tantum subordinationem potentiarum animae; & quia sine illa non habet finis illum modum quo indiget ad suam causalitatem. Et hoc modo explicata haec sententia clarior est, vt patet ex Scot. Gabr. Caiet. & Ferrar. locis supra citatis, & nullam habet difficultatem alicuius momenti.

Ostenditur 1.

Ostenditur 2.

Existentia realis non ingreditur etiã rationem causandi finaliter.

4. Notatio praecedente doctrina.

Vt tamen facile dissoluantur multa argumenta, quae hic multiplicat Medina, oportet vltimò aduertere, quòd sicut in causa efficiente approximatō non est ratio agendi, sed conditio, potest tamen ratione illius variari actio, si diuersum agens applicetur, ita & in hac apprehensione, seu cognitione intellectus, contingere potest, vt ratione illius varietur actio voluntatis, si in obiecto aliud esse, seu aliam rationem apprehendat boni, vel mali: quo sensu dici solet finem specificare actum voluntatis, non vt in re est, sed vt apprehenditur: nam licet elemosyna, v. g. in re sit bona, si quis illam existimat malam, actio voluntatis non est bona, sed mala. Propter quam rationem videtur dixisse D. Thom. 1. 2. q. 31. art. 3. ad 1. cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, diuersitatem apprehensionis pertinere ad diuersitatem obiecti, atque idem sentit Caiet. q. 30. art. 3. Sed haec non sunt contraria, quia tunc apprehensio boni, tantum variat obiectum, in quantum in illo apprehendit, & applicat diuersum esse obiecti, atque adeò distinctam bonitatem, vel conuenientiam, quae, vt dixi, est ratio mouendi voluntatem. Quocirca quando dicitur obiectum mouere, vt apprehensum, cauenda est æquiuocatio in illa particula reduplicante: nam si reduplicet solam denominationem prouenientem ab apprehensione, ita vt ipsa apprehensio sit forma, per quam finis mouet, falsum est, vt dixi, si autem reduplicet ipsum esse obiectuum, quod apprehendit, sic vera est locutio, atque eodem modo diuersitas cognitionis, quae se tenet tantum ex parte potentiae, aut cognitionis, seu in propriis qualitibus ipsius

ipius actus intelligendi, vt sunt, v. g. quòd sit clara, vel obscura, & similis; haec, inquam, diuersitas non variat rationem finis, & consequenter nec motionem voluntatis: at verò diuersitas cognitionis, quae redundat in obiecto, scilicet quia aliud est quod cognoscitur, vel alia proprietates in eo apprehenditur, haec variat finem & motionem, quia proponit, & appropinquat subiectum secundum aliud esse obiectuum: vnde quasi diuersificat illud, & sic reddit diuersam cognitionem, non ex parte esse cogniti absolute, sed ex parte obiecti quod cognoscitur. Et haec de causalitate, effectu, & principio, seu forma, quae est principium finis.

SECTIO IV.

Sub quaratione boni moueat finis, & consequenter an media participant causalitatem finis.

1. Resolutio affir. quoad bonum honesti, & delectabile.

Cum triplex sit bonum, honestum, delectabile, & vtile, de duobus primis nulla est quaestio, quia de honesto per se notum est esse maximè per se expetibile, quoniam ait D. Thom. 1. p. quest. 5. art. 6. rationem honesti in hoc consistere, quòd sit per se conueniens: de bono verò delectabili dixit Aristot. 10. Ethic. cap. 2. & cum eo D. Thom. 1. 2. quest. 2. art. 6. ad 1. stultum esse querere propter quid appetatur. Nam delectatio ex se habet appetibilitatem. Vnde constat vtramque hanc rationem boni esse sufficientem ad causandum finaliter, quia quod mouet vt per se appetatur, etiã habet vim ad mouendum vt alia appetantur propter ipsum finem, si fuerint necessaria, aliàs prior motio non esset efficax, nam ex efficaci intentione finis sequitur electio medij si necessaria sit. Tota ergo quaestio versatur de bono vtili, quod non est propter se bonum, nec propter se amabile, sed tantum propter aliud: loquimur enim formaliter de bono vtili, vt sic, nam si contingat bonum, quod est vtile ad vnum finem, esse aliàs per se conueniens, vel delectabile, illud est accidentarium ad rationem vtilis, & sub ea ratione participabit obiectum illud aliam rationem finis, nam quatenus vtile esse, propriè habet rationem medij, & ideo haec quaestio coincidit cum illa, an medium, vt medium, finaliter causet; in qua re tres ex cogitari possunt diuersae sententiae, quas latius attuli disp. 23. Metaph. sect. 6.

Dubitatio solum versatur de bono vtili, vt sic.

2. 1. Sententia affirm.

Prima est, bonum vtile, ex hoc solum quòd vtile est, atque adeò omne medium, siue sit primum, siue secundum, posse habere rationem causae finalis. Hanc sententiam videtur indicare Gabr. in 1. d. 38. quest. 1. art. 1. ubi ex sententia Gregorij, distinguit triplicem finem; vnus est, qui per se appetitur, & alia propter ipsum, qui est finis vltimus in aliqua serie. Alius qui non propter se appetitur, tamen alia appetuntur propter ipsum, vt sunt media intermedia: tertius est, qui nec propter se appetitur, nec alia propter ipsum, sed solum ipse appetitur propter alia, vt est primum medium in executione, & vltimum in intentione. Ratio verò huius sententiae esse potest, quia causalitas finis consistit in motione voluntatis; sed voluntas non tantum mouetur ad finem, sed etiam ad omne medium, quandoquidem illum appetit, nec etiam mouetur à solo fine vltimo; seu à bono per se amabili; sed etiam ab ipso bono, & medio vtili, vt sic: ergo in illo reperitur causalitas finis. Probat vltima pars minoris, in qua est difficultas, quia ipsum medium est bonum vtile, & vtilitas est aliqua bo-

Ratio 2.

3. 2. Sentent. negas suadet ex Arist.

Item nomine finis.

4. 3. Sententia distinctione vtens.

Qui ei adhaerent, vel faueant.

Iudicij auctoris de praecedentibus sententiis.

5. 1. Assentio reperiri



reperiri tantum in eo fine, qui in sua serie est ultimus, atque ad eum in bono tantum, quod propter se amatur, & non propter aliud. Hæc conclusio colligitur ex Arist. in secunda sententia citatus; & probatur ratione, quia omnia media à primo vsque ad ultimum, non sunt amabilia propter se, sed solum ratione finis: ergo media non trahunt voluntatem ad se, sed solus finis est qui trahit voluntatem ad omnia media. Vnde D. Thom. 1. p. q. 5. art. 6. Vtilia, inquit, dicuntur, quæ non habent in se vnde desiderentur: ergo non habent in se vnde causent finaliter: ergo tota causalitas est à bono per se amato. Secundò, quia media, vt amantur propter aliud, non exercent causalitatem finis; ergo nec illam exercent quatenus aliud amatur propter ipsa: ergo nullo modo sunt finis. Primum antecedens rectè probatur ab ultima opinione; & ex communi modo loquendi omnium Philosophorum constat; non enim distinguunt finem qui sit etiam medium, à fine vt fine. Item quia tota causalitas ipsius finis, vt supra visum est, comprehenditur in illis duobus actibus, quod propter se amatur, vel alia propter ipsum; quin potius causalitas finis maximè censetur exerceri in electione mediolorum propter finem. Probatur verò prima consequentia, quia si medium quatenus ipsum eligitur, vel amatur, non habet vim causandi finaliter: ergo nec illam habebit, quatenus aliud amatur propter ipsum, quia si non habet vim trahendi voluntatem ad se, multo minùs habebit vim trahendi voluntatem ad alia propter se: ergo sola hæc vis, & causalitas est in fine. Tertio argumentor ex specificatione actuum, nam omnes actus circa media siue sint immediatè propter finem vltimum in illa serie, siue sint eligendo vnum medium propter aliud, omnes, inquam, illi actus sumunt suam speciem ab actibus voluntatis, quatenus est principium eorum; ergo. Antecedens autem per se notum, & certum est, vt latius dicturi sumus tractatu 3. Tandem confirmari potest conclusio exemplis: nam in adoratione, v. g. quæ dicitur respectiua, quamuis res adorata sit, v. g. imago, vel calix, vel aliquid huiusmodi; tamen tota ratio & causa adorationis est excellentia personæ, propter quam fit adoratio: ita autem se habet medium respectu finis, sicut imago respectu personæ repræsentatæ. Simile exemplum est in dilectione, qua proximus amatur præcisè propter Deum: nam licet proximus sit res amata, tamen tota ratio & causa ipsius amationis, est bonitas Dei; sic ergo & in præfenti.

Probatur 1.

Probatur 2.

Probatur 3.

Probatur 4.

6.

2. Assertio.

Vnde probetur.

hac ratione participat illud medium rationem finis; vnde tandem fit medium vltimum in electione, seu resolutione, quod est primum in vsu & executione; non enim posset propriè dici finis cum non moueat vt finis, nec propter se aliquid moueat, sed omnino ipsum fiat propter aliud: ergo nec rationem causæ, nec rationem termini, quæ est in fine, propriè participat. Verum est interdum D. Thom. 1. p. quest. 5. art. 6. vocare bonum vtile vt sic terminum proximum motionis voluntatis, sed illud intelligitur non propriè de ratione terminandi, quæ est in fine, sed eo modo, quo omne obiectum, seu materia, circa quam versatur actus mentis, seu voluntatis, potest dici terminus eius, & adhuc sub ea ratione non ipsum obiectum, ad quod terminatur electio, seu motio interior voluntatis, sed ipsemet voluntatis actus est quasi secundum medium, quod ad finem ordinatur, nam talis electio fit propter finem consequendum.

Ex dictis constat responsio ad fundamenta secundæ & tertie opinionis, quia prout à nobis exposita sunt, non sunt contraria, & ita fundamenta eorum probant assertiones positas. Ad fundamenta verò primæ opinionis, respondetur, quamuis medium, vt amatur propter finem, materialiter terminet actum voluntatis, tamen solum finem esse, qui trahit voluntatem ad huiusmodi materiale obiectum, quod non est appetibile, nisi ex bonitate finis. Ad primam verò probationem, quod vtilitas est in medio, respondetur, si per vtilitatem intelligamus formam aliquam, vel vim actiuam, ratione cuius medium conferat ad consequendum finem: verum est huiusmodi vtilitatem esse in ipso medio; v. g. in portione amara est virtus expellendi prauum humorem, & sic de aliis: & hoc modo illa forma est aliqua bonitas conueniens illi rei, cuius est perfectio; nihilominus tamen respectu eius, qui amat huiusmodi rem solum vt medium, tota illa vtilitas non est appetibilis, nisi ex bonitate finis, à quo quodammodo extrinsecè informatur. Et hoc modo loquendo de bonitate & vtilitate medij vt appetibilis est ab operante propter finem, sic negatur intrinsecè esse in medio, sed extrinsecè à fine. Propter quod dixit D. Thom. 1. p. loco citato in num. præced. bonum vtile tantum esse analogicè bonum.

Ad secundam probationem respondetur comparando varia media ad finem, posse inueniri æqualitatem in ipsis medijs vt vtilia sunt ad finem, & tunc si voluntas eligat vnum præ alio, tota causa finalis illius determinationis est finis, effectiua verò est voluntas liberè operans; & possunt in eadem determinatione duo distingui, vnum est absolutum, scilicet quod voluntas hoc eligat præ illo, & hoc non est necesse quod sit à fine, nec requirit causam finalem positiuam, quia illa comparatio præter electionem vnus medij solum addit negationem alterius, & ad non eligendum non requiritur specialis finis, sed solum quod illud medium non sit necessarium. Atque idem dicendum est, (si contingat media esse inæqualia) voluntatem pro libertate sua eligere quod minùs vtile est; quod, an facere possit, disputabimus infra tract. 2. At verò quando media sunt inæqualia, & voluntas eligit quod est vtilius, totum illud attribuitur fini, vt causæ finali, quia ille quantum est de se, ad hoc totum mouet; quod si interdum voluntas non ita mouetur, non est ex defectu finis, sed ex libertate voluntatis, quæ non patitur necessitatem à fine. Et hoc quidem verum est, quando excessus medij est propriè ac formaliter in vtilitate:

Explicatur D. Thom.

7. Ad fundam. in n. 3. & 4.

Ad 1. rationem in n. 2.

8. Ad 2. rationem ibid.

rate: nam si contingat esse in alijs conditionibus, v. g. quia est suauis, vel delectabilis, tunc non solum à fine, sed ab ipso medio prouenit, quod voluntas magis ad illud trahatur, quàm ad aliud, sed sub ea ratione medium non se habet vt purè medium, sed admiscetur aliqua ratio finalis finis proximi, quia res illa, quæ est medium, iam non solum amatur propter vtilitatem ad aliud, sed etiam quia est aliquo modo per se bona, & amabilis.

SECTIO V.

Quomodo se habeat finis ad obiectum adæquatum voluntatis.

**I.** Decisio huius quæstionis ex præcedenti haberi potest, & à D. Thoma tangitur 1. 2. quest. 1. art. 1. eritque vtilis ad ea, quæ dicenda sunt, & ideo breuiter præmittenda. Ratio autem dubitandi est, quia obiectum adæquatum voluntatis est bonum; diximus autem non omne bonum habere causalitatem finis, sed solum illud, quod est propter se amabile, non autem bonum vtile vt sic. Vnde Aristot. 1. magnor. moral. cap. 5. Bonorum, inquit, quedam sunt finis, quedam vero non; vnde concluditur argumentum, quia voluntatis obiectum est omne id, circa quod voluntas versatur; non solum autem versatur circa finem, sed etiam circa media: ergo non est finis obiectum adæquatum. In contrarium autem est, quia D. Thom. citato art. 1. dicit, finem esse obiectum voluntatis; & videtur loqui de obiecto adæquato, quia alijs non rectè concluderet voluntatem omnia operari secundum rationem finis, quia potentia operatur omnia sub ratione obiecti sui: est enim hoc verum de obiecto adæquato, & non de alio, & ideo comparat D. Thom. finem respectu voluntatis coloris respectu visus; est autem color obiectum adæquatum visus. Confirmari potest ex Aristot. 2. Physic. cap. 3. dicente, finem & bonum idem esse; & 1. Ethic. cap. 7. illud esse vniuscuiusque rei bonum, cuius gratia operatur; ergo sicut bonum, ita & finis est obiectum adæquatum voluntatis, quia quidquid voluntas amat est finis, vel propter finem.

Non videri finem adæquatum obiectum voluntatis.

Arguitur in contrarij ex D. Thom.

Itè ex Arist.

2. Auctoritas varietas in præfenti quæst.

luntas, vel excellentia præcepti, & ideo meritò datur obiectum formale in istis.

Dico ergo primò, rationem adæquatam operandi voluntatis, atque ad eum formale obiectum adæquatum voluntatis esse finem. Hanc existimo esse mentem D. Thom. loco citato, & eam probant quæ posteriori loco adducta sunt in ratione dubitandi: & sequitur ex dictis in sect. præcedenti, quia tota causalitas finis est in ipso fine non solum respectu sui, sed etiam respectu mediolorum: ergo solus finis est adæquata ratio operandi voluntatis, quia illud est voluntatis ratio operandi, quod illam attrahit, seu mouet ad operandum. Est autem aduertendum, sermonem esse de voluntate operandi propriè ex causalitate finis, in qua non solum exterior effectus, sed etiam interior actus est ex causalitate finis: nam si sit sermo de diuina voluntate amante Deum ipsum propter summam bonitatem, obiectum eius propriè non est finis; quia ille actus non est ex causalitate finis; tamen in hoc habet proportionem, quod est de re propter se bona, & amabili, quamuis sine causalitate propter summam perfectionem.

Sed obiicies, quia interdum voluntas nostra operatur circa aliquod obiectum, nec intendendo illud vt finem, nec eligendo propter finem, sed per simplicem quandam complacentiam volendo illud actu imperfecto, quem velleitatem vocant: ergo ratio talis actus nullo modo est finis. Cuius signum etiam est, quia talis actus versatur etiam circa rem impossibilem; finis autem cum dicat ordinem ad esse, & ad executionem, semper est aliquid possibile. Respondetur huiusmodi actum semper versari circa obiectum, propter aliquam bonitatem, quæ in ipso apparet, vel absolute, vel sub aliqua conditione; & hoc modo etiam ille actus est ex causalitate finis, quia tale obiectum per illam bonitatem mouet & trahit illam voluntatem ad eliciendum simplicem affectum, & hoc modo etiam ille actus est ex causalitate finis, non quidem vt dicit ordinem ad intentionem, vel executionem, de quo procedit argumentum factum, sed solum vt dicit ordinem ad effectum voluntatis, quem excitat.

Dico secundò, finem non esse obiectum materiale adæquatum voluntatis. Hoc probat prior ratio dubitandi in principio posita, quia voluntas etiam versatur circa media; nec rectè appellantur media solum obiecta per accidens voluntatis, ad eum modum, quo substantia, v. g. dicitur obiectum per accidens visus, nam potentia non attingit per proprium actum huiusmodi obiectum per accidens, sed solum attingit obiectum per se, quod coniungitur obiecto per accidens, quod valde remote & extrinsecè accipit hanc denominationem; at verò voluntas verè ac propriè versatur circa media immediatè, & in se attingendo illa per proprium actum distinctum ab illo, quo versatur circa finem, vt obiectum quod intendit per actum electionis, quo immediatè vult, & eligit ipsa media: comprehenduntur ergo sub obiecto per se, quamuis materiali.

Sed quæret aliquis, an totum materiale obiectum voluntatis comprehendatur sub hoc distincto, finis, vel medij: nam Scot. in 1. dist. 1. quest. 3. negat, quia potest voluntas, (inquit,) habere aliquem actum, qui nec versetur circa finem, nec circa media, quia potest voluntas esse de bono nec propter se, quod spectat ad finem; nec propter aliud, quod pertinet ad media, sed abstrahere de bono, vt sic, abstrahendo à bono propter se, vel propter aliud:

3. Assertio vnde probetur.

Nota exceptionem.

4. Obiectio.

Dilutio.

5. 2. Assertio, vnde probetur.

6. Quæstiuicula suborta, an medijs simul & finis sint adæquatum obiectum voluntatis. Scoti responsio.

SECTIO VI.

Quotuplex sit finis.

hoc enim obiectum apprehendi potest per intellectum, qui quamlibet rationem realem potest abstrahere; & est sufficiens ad mouendam voluntatem: ergo est etiam sufficiens materia circa quam versatur actus eius. Imò etiam sequitur contra priorem assertionem, formalem rationem obiectiuam talis actus non esse finem, sed aliquid abstractum, & vniuersalius sine. Et pro hac sententia citari solent alij Nominales in illa d. 1. Ocham, Gabr. Maior, & alij, qui dicunt dari actum medium inter cæcitate, & visum: sed hi fortasse alio sensu loquuti sunt, vt videbimus infra agentes de his actibus.

7. Vera resolutio.

Dicendum tamen est, omnia obiecta voluntatis sufficienter comprehendere sub sine & medijs, intelligendo, vt dixi, nomine finis quidquid propter suam bonitatem amatur, siue ametur actu efficaci, siue non efficaci, siue sit primariò intentum, siue secundariò tanquam quid coniunctum fini primario. Hæc conclusio colligitur ex Aristot. 3. Ethic. cap. 3. & 4. quatenus in rationibus, quibus ibi vritur, distinguit fines, & media tanquam duo membra complectentia totum obiectum voluntatis. Et eodem modo philosophatur Nissenus, siue Nemesius lib. 5. Philosph. cap. 4. & Damasc. lib. 2. de Fide cap. 22. & D. August. 1. de Doctr. Christ. cap. 8. vbi omnia bona à voluntate amabilia ad ea reuocat, quibus utendum est, vel fruendum. Idem sumitur ex D. Thom. 1. contr. Gent. c. 86. & 1. 2. q. 8. vbi Caiet. art. 1. alijque etiam Thomistæ hoc sequuntur; Gregor. in 1. dub. 1. q. 1. Probatur ratione, quia omne bonum amatur vel propter se, vel propter aliud; ergo vel vt finis, vel vt medium; sed illa duo opponuntur contradictoriè, quia in obiecto, quod propter se amatur, vt sic, includitur negatio, videlicet, quòd non ametur propter bonitatem alterius: ergo inter illa duo non potest medium inueniri, quia hoc ipso quòd medium non ordinetur ad aliud, propter quod amatur, amabitur propter se; & ostendo sic, quia quidquid amatur à voluntate est bonum, honestum, delectabile, aut vile; sed duo priora habent rationem finis quantum est de se, quia ex se habent vnde amentur: quòd si interdum ad aliud referantur, est illis extrinsecum, & tunc inducunt rationem mediij. Tertium autem bonum, scilicet vile, propriam habet rationem mediij.

8. Euasio Scoti occluditur.

Ad hoc respondet Scot. posse amari bonum, vel conueniens, vt ab his omnibus abstrahit; sed hoc non rectè dicitur: quia bonum aut est tale per intrinsecam bonitatem, aut solum per habitudinem ad extrinsecam bonitatem; priori modo habet rationem finis, posteriori verò rationem mediij: non potest autem abstrahi vna ratio communis vtrique, quia in huiusmodi analogia non datur ratio communis obiectiua, sicut non potest intelligi quòd aliquis amet sanum in communi, vt abstrahit ab eo quod formaliter intrinsecè sanum est, & ab eo quod dicitur tale per habitudinem ad sanitatem; sed vnusquisque amat sanitatem propter seipsum; signum verò, vel instrumenta sanitatis propter ipsam: sic igitur quando quis amat bonum in communi, reuera amat illud quod est in se, & per se conueniens, & ille est appetitus finis non in particulari, sed in communi; descendendo autem ad particularia bona, nullum est quod ab illis duabus rationibus abstrahat, scilicet propter se, vel propter aliud: igitur finis & media exhauriunt totum obiectum voluntatis.

IN hac quaestione explicanda sunt nonnullæ partitiones finis, quæ necessaria sunt, & magnam lucem afferunt ad ea omnia, quæ in discursu huius materiæ tractanda sunt; pressius tamen quàm in disputatione 23. Metaph. sect. 2. & ad rem Theologicam accommodatè.

Primò ergo diuiditur finis in vltimum, & proximum, siue non vltimum; quæ diuisio colligitur ex D. Thom. in hac quaestione, præsertim art. 4. & ab Aristot. 2. Physic. cap. 3. & alijs locis. Vt autem intelligantur singula membra, & aliqua subdiuisiones, communiter notandum est, duo conuenire fini propriè dicto; primum est, vt propter se ametur, in quo includitur negatio ordinationis eius ad aliud, atque hinc fit vt omnis finis formaliter sub ratione finis consideratus habeat rationem vltimi: vnde si in dicta diuisione vltimus finis sub hac ratione sumatur, non vltimus dicitur solum illud medium, quod participat rationem finis, quatenus aliud ad ipsum ordinatur, sæpe autem contingit vt particulare bonum, quamuis propter intrinsecam bonitatem ametur, simul tamen referatur in vltiorem finem, quomodo potest amari elemosyna, & propter intrinsecam misericordiæ honestatem, & vt medium ad impetrandam veniam pro peccatis; atque hoc modo talis finis dicitur non vltimus, quia licet sub quadam ratione participet causalitatem finis, tamen voluntas in illo non sistit, sed vltius tendit: ille ergo dicitur vltimus absolute, in quo sistit voluntas non referendo illud in aliud, qui quidem est vltimus in executione, quia illo consecuto quiescit voluntatis motus; est autem primus in intentione, quia est id, quod primò propter se amatur.

Secundò conuenit fini vt alia propter ipsum ametur; & ex hoc capite potest illa diuisio aliter explicari, & membra eius subdiuidi: est enim quidam finis, qui dicitur vltimus simpliciter; alter secundum quid, seu in aliqua serie, quomodo sanitas dicitur vltimus finis medicinæ, quia omnia, quæ cadunt sub hanc artem, ad hunc finem referuntur, & vltra non tendunt, & sic de alijs: vltimus autem finis simpliciter subdiuidi potest. Nam quidam est ex natura institutus, & est ille, propter quem homo est creatus, & ad quem debet se, & omnia sua referre; alius verò est, quem homo sibi instituit ex propria intentione, qui interdum est illemet, propter quem est creatus, scilicet Deus, & tunc dicitur habere homo verum vltimum finem simpliciter in intentione sua. Interdum verò hic finis intentus ab homine est distinctus ab illo, propter quem est creatus, & talis dicitur vltimus finis falsus; ita verò amatus, ac si esset vltimus finis. Non est autem facilè ad explicandum quomodo dicatur homo intendere aliquid vt vltimum, siue finem simpliciter: nam si dicamus de ratione huius finis esse, vt homo se, & omnia sua in illum referat, videtur sequi iustum, quia interdum venialiter peccat non amare Deum vt vltimum finem, quia non refert in illum omnes actus suos, nam actiones peccati venialis non referuntur in Deum ab operante. Si verò dicamus, vt quidam dicunt, de ratione finis vltimi esse, vt in eum referantur omnia, quæ sunt referabilia in ipsum, hoc non erit proprium finis vltimi simpliciter, sed conuenit omni fini, qui est vltimus in aliqua serie,

I.

1. Diuisio finis in vltimum & proximum. Sensus prædictorum membrorum.

2. Explicantur aliter eadem membra vnde subdiuisiones aliter resultant.

Dubiū quid sit finem esse vltimū simpliciter.

3. Resolutio proximi diuisij.

serie, necesse est enim vt in eum referantur omnia, quæ ad ipsum pertinent, & non alia. Quocirca de ratione finis vltimi simpliciter, in primis est, vt ex debito, & meritis eius, homo referat in ipsum se, & omnia sua absolute, & simpliciter: vnde, vt intentio vltimi finis vnde quaque perfecta sit, necesse est vt nihil in homine admitat, quod non sit referibile in talem finem; vt autem absolute & simpliciter conferuetur, quamuis non cum tota perfectione sua, satis est vt nihil admittat, quod sit absolute contrarium tali fini, & omnino repugnet consecutioni eius. Atque hoc modo finis non vltimus proportionaliter distinguendus erit; nam respectu finis vltimi simpliciter, omnis finis alius particularis dicitur non vltimus: & similiter in vnaquaque serie, vel arte omnis alius finis, ad quem non referuntur omnia, dicitur non vltimus. Atque hinc intelliguntur alie diuisiones sub alijs terminis, quæ rem eandem alijs verbis continent; solet enim dici quidam finis vltimus positiuè, alius verò negatiuè: rursus, quidam finis vltimus vniuersalis, alius particularis; quidam finis vltimus operantis, alius verò tantum alicuius operis: quando enim finis vltimus talis est, vt omnia simpliciter ad ipsum referantur, ille est vltimus etiam positiuè, quia omnia in illum tendunt, & propterea etiam est finis vltimus operantis, quia se, & omnia sua in illum refert; quando finis verò est solum priuatiuus in aliqua serie, vel aliquo ordine, tunc est particularis, & negatiuè, quia solum dicitur vltimus propter negationem vltioris termini in illo ordine.

4. Diuisio in finem cuius, & cui.

Secunda diuisio est in finem cuius, & finem cui; quæ diuisio sumitur ex Arist. 2. de Anima c. 4. nam licet Argilopilus transferat finem quo, & finem cui, tamen priora verba sunt magis consentanea textui Græco, & melius explicant sensum diuisionis: dicitur enim finis cuius, forma illa, vel bonum, cuius adipiscendi gratia operatur voluntas, vt est, v. g. visio beata, vel sanitas, &c. finis autem cui, dicitur persona ipsa se subiectum, cui bonum illud amatur, vel quaritur, vt est homo, qui sibi quaerit sanitatem. Circa hanc verò diuisionem inquiri potest, an vtrumque eius membrorum habeat rationem finis. Quibusdam enim videtur solum finem cui, esse proprium finem, verò finem cuius esse lato quodam modo finem. Ita Gabr. in 2. dub. 1. quest. 5. secutus Ocham ibi quest. 3. art. 1. Et fundamentum eius est, quia de ratione finis propriè dicti est vt ametur amore amicitia, finis autem cuius non ametur amore amicitia, sed concupiscentia, cum ametur alteri, qui est finis cui, qui propriè amatur amore amicitia, & videtur sentire D. Thom. 1. 2. quest. 26. art. 4. vbi dicit, illum amari simpliciter, cui bonum aliquod amatur; bonum autem ipsum, quod alii cui amatur, tantum amari secundum quid. Et confirmatur, quia finis cuius videtur multum conuenire cum medio, nam sicut medium est propter finem, & non è contrario, ita finis cuius est propter finem cui, & non è conuerso. Item sicut medium non est amabile, nisi propter proportionem, quam habet cum fine: ita finis cuius gratia non amatur, nisi quia est proportionatus, & conueniens illi, cui amatur: ergo solus finis cui est propriè & vltimate finis.

5. Contrarium quorundam placitum. Suadetur 1.

Alijs autem è contrario videtur, solum finem, cuius gratia fit operatio, esse propriè finem; illum verò, cui hic finis amatur, esse tantum subiectum, quod perficit, vel actuat ipse finis; quæ habitudo est distincta à propria habitudine finis. Quod potest confirmari illo exemplo de visione beata, quæ

est finis operationum omnium hominum, & non propriè ordinatur ad hominem, vt ad finem; quod maximè verum est de ipso Deo, qui est propriè finis vltimus, & homo sibi illum appetit vt eo fruatur, & tamen non potest homo dici finis ipsius Dei, quamuis sit is, cui Deus amatur, & inquiritur. Et confirmatur, nam vbi cumque Aristot. agit de fine propriè, & sub ratione causæ, rationem finis attribuit fini cuius gratia, vt patet 2. Physic. cap. 3. & 7. vbi hoc sensu dicit finem esse primum in intentione, & vltimum in executione, & coincidere cum forma, quæ est effectus agentis; atque ibidem ait, finem & nos quodammodo finis; significans finem cui tantum quodammodo, & secundum quid esse finem.

Nihilominus dicendum censeo vtrumque horum posse participare rationem finis; ac frequentius ita concurrere vt ex vtroque quodammodo insurgat vnus finis integer, qui primò intenditur, & inquiritur. Probatur, & explicatur, nam in vtroque horum potest esse ratio sufficiens ad terminandum motum voluntatis propter se ipsum, & propter suam bonitatem: sic enim quando homo inquirat sanitatem, & se diligit cui sanitatem vult, non propter extrinsecam bonitatem, sed propter id quod ipse est, & propter identitatem quam secum habet, & similiter diligit sanitatem propter bonitatem eius: in quo multum differt à medio, quia medium solum censetur amabile quatenus est vile ad aliud; salus verò ratione sui, quatenus per se perficit hominem cui amatur. Atque ita finis totalis huius intentionis est homo sanus, in quo includuntur prædicti duo fines quasi componentes integrum finem. Quomodo etiam dicit sæpè Aristot. potentiam esse propter operationem tanquam propter finem cuius gratia, cum tamen operatio sit etiam propter potentiam vt ipsam actuet, & perficiat, quia quod per se intenditur, est quòd potentia sit in actu vltimo constituta. Igitur ratio finis vtrique horum propriè conuenit, & ideo Arist. citatus num. 4. in dicto loco de Anima vtrique illam attribuit.

Sed, vt hoc magis explicetur, inquiri potest, quis horum sit principalior finis: potest autem fieri comparatio vel in esse rei, vel in esse causæ; si comparentur priori modo, non potest vniuersalis regula tradi: nam interdum vnus finis est res perfectior, interdum alius, nam cum homo intendit acquirere sanitatem, perfectior res est finis cui, scilicet homo, quam finis cuius, scilicet sanitas; quando verò homo intendit acquirere Deum, perfectior res est finis cuius gratia, scilicet Deus, quam finis cui, qui est homo. Et ratio est, quia interdum res perficitur à forma, quæ in esse entis est minus perfecta, quia præter perfectionem, quam habet ipsa forma, intendit acquirere aliam perfectionem alterius formæ, quamuis inferior sit. Interdum verò perficitur res per coniunctionem ad aliam perfectiorem se, vt homo per coniunctionem ad Deum: ergo propter hanc causam potest finis cuius gratia interdum esse res minus perfecta, interdum verò perfectior, quam res, seu persona cui amatur. At verò si comparetur in esse finis, videtur sanè finis cui frequentius participare rationem finis principalior, tum quia in eo genere amoris videtur magis amari; tum etiam, quia in illo sistit maximè tota motio voluntatis. In contrarium verò virget illud argumentum, quia honestè, & sanctè amamus Deum nobis; in quo amore Deus est finis cuius, & non cui; & tamen dici non potest quòd nos tunc amemus eo amore magis, quam Deum, aliàs amor ille esset inordinatus: nec etiam dici potest quòd nos sumus principalior finis illius motionis,

Secundò.

6. Authoris resolutio vtrique membri participare propriè ratione finis.

7. Quòdnam horum sit posterior finis.

Responso spectatis membris quoad suum esse.

Discutitur dubium, spectatis membris in ratione finis.



motionis, aliàs nos effemus finis vltimus nostri, & non Deus, quod est planè fallum.

8. Decisio Au-  
ctoris.

Quapropter in hac parte dicendum cenfeo, non posse tradi vniuersalem doctrinam, sed distinctione vtendum esse, & considerandum quale sit illud bonum, quod alicui amatur, & cuius gratia fit operatio, nam si bonum illud sit particulare, & quasi secundaria, & accidentaria perfectio eius cui amatur; sic finis cui, induit principalem rationem finis, quia eius perfectio simpliciter magis intenditur. Signum etiam est, quia huiusmodi finis amari potest non solum vt finis, sed etiam vt medium, & amor illius sapè oritur ex priori amore ipsius personae cui amatur; vt homo ex absoluto, & perfecto amore sui, qui est amor benevolentiae, amat sanitatem, & potest illam amare non solum vt perfectionem formalem suam, sed etiam vt medium vtile ad alia. At verò interdum bonum illud, cuius acquirendi gratia homo operatur, seu quod sibi amat, est maximum ac summum bonum respectu eius cui amatur, vt est Deus respectu hominis, & tunc illud bonum est respectu eius, etiam in ratione finis, quia ille est simpliciter finis vltimus, & non potest rectè ad alium ordinari vt ad finem. Vnde quando homo sibi amat hoc bonum, non ordinat illud ad se vt ad finem, sed potius amat coniungi illi bono vt bono, & vltimo fini suo. Ex quo sequitur, & tandem intelligitur quòd licet respectu agentis vel mediatorum, finis cuius, & cui, induant rationem finis, tamen comparando illa inter se, non est necesse vt mutuo, seu adinuem vnus sit finis alterius, vel è contrario; vt in praedicto exemplo, quamuis homo sibi amet Deum, tamen non ordinat Deum ad se, vt ad finem, sed potius ipse ordinatur ad Deum vt ad finem vltimum, non quidem vt medium, proprie loquendo, sed vt subiectum, quod potest consequi huiusmodi finem.

9. Diuisio finis in eum qui consistit in operatione tantum, vel in re operata.

Tertia diuisio est; nam aliquando finis est operatio tantum, vt est, v.g. contemplatio, visio, citharizatio, & in vniuersum omnis actio, quae non intenditur, vt ex illa aliquis effectus resultet, & maneat, sed propter se. Interdum verò finis est aliquis effectus resultans ex actione, vt est domus in aedificatione, & sic de aliis. Quae diuisio quamuis respectu finis vt sic videatur materialis, quia magis sumpta est ex rebus, quae sunt finis, quam ex ratione finalizandi; tamen illa saepe vsus est Aristot. vt 1. Ethic. cap. 1. & 1. Mag. mor. cap. 3. quia ad explicandum vltimum finem humanarum actionum necessaria est. Et quidem circa finem, qui consistit in re facta, nihil notandum occurrit, nec multum refert ad moralem considerationem, quia finis hominis, vt postea dicemus, non consistit in re facta aliqua, sed in operatione. Circa aliam ergo partem est obseruandum; etiam in illo fine, qui dicitur consistere in operatione potentiae, distinguatur actio in Physicam à termino producto & facto, quia nulla est actio, per quam non aliquid fiat, vt patet; tum in actionibus immanentibus, in quibus & est actio, & qualitas facta, quae dicitur proprie actus immanens; & in transcendentibus, quae interdum debent esse finis, vt est citharizatio, cantus, &c. nam in illis est sonus, qui fit, & actio, per quam fit; tamen quia termini harum actionum tales sunt, vt non durent nisi quamdiu fiunt; ideo tam actio, quam terminus computatur per modum vnus finis, quamuis reuera finis fit ipse actus, seu terminus, qui per actionem fit. Secundo est obseruandum in huiusmodi actionibus, maxime immanentibus, dari praeter actum

Expediunt posterius membrum.

Pro priori membro notatio 1.

Notatio 2.

obiectum, circa quod versatur ipse actus, vt, v. g. visio Dei est finis vltimus hominis tanquam operatio quaedam, cuius obiectum est Deus ipse, & in his non solum actio, sed etiam obiectum datur, & est verè finis, quia illius gratia fit actio, scilicet, ad possidendum illum, & fruendum illo.

Atque hinc oritur alia subdiuisio finis, quae saepe vsus est D. Thom. in hac materia, praesertim 1. 2. quest. 2. & 3. & quest. 10. art. 3. ad 3. & in 1. dist. 1. q. 2. art. 1. ad 1. scilicet quòd finis alius est vt adeptio, alius vt res adeptae, qui etiam dicitur finis formalis, & obiectiuus, & finis quo, & finis qui, id est, qui acquiritur, & quo acquiritur, qui duo, ait D. Thom. non sunt duo fines distincti, sed integrantes vnum finem, quia nec obiectum attingi potest nisi per actum, nec actus fieri potest nisi circa obiectum, & ideo eadem est intentio, & motio agentis ad acquirendum actum & obiectum; constituunt ergo, & componunt illa duo vnum finem: possunt autem inter se conferri eo modo, quo fecimus num. 7. inter finem cuius, & cui; & eadem ferè doctrina proportionaliter applicari potest, & ideo haec sufficiant de fine in communi.

IO. Subdiuisio resultans ex praeced. diuisione.

Notatio pro resolutione.

1. Assertio affirm. de actibus imperatis.

Obseruatio vna pro hac assertione.

Obseruatio altera.

Obseruatio 3.

2. Assertio affirm. de actibus qui versantur circa media.

DISPUTATIO II.

De actionibus voluntatis, quae sunt propter finem.



X dictis in disputatione praecedenti satis constat voluntatem nostram operari propter finem; quod etiam est tanquam per se notum apud Philosophos, & ex modo loquendi sacrae Scripturae, vbi etiam in sectione 4. num. 6. confirmatum est. Et ratione patet, quia, cum homo vtur ratione, cognoscit in fine propriam rationem finis, propter quam est appetibilis, & proportionem mediatorum in finem, & ita potest ordinare vnum ad alterum, atque aded operari propter finem. Duo ergo explicanda supersunt, primo in quibus actionibus; secundo quot modis operetur homo propter finem.

SECTIO I.

Virum omnes actus liberi voluntatis humanae sint propter finem.

Ratio dubitandi est primo, quia tantum media, quae ordinantur ad consequendum finem, videntur esse propter finem, hoc enim in rigore significat illa particula, propter; sed non omnes actus liberi voluntatis sunt media ad finem consequendum, vt patet primo de actu electionis, ille enim habet pro obiecto medium (est enim electio de mediis); non potest autem ipsa dici medium: deinde, multò minus intentio finis, quae antecedit electionem, habet rationem medij. Secundo, quia id fit propter finem, quod fit ex amore finis; sed non omnis actus voluntatis fit ex amore finis, vt constat saltem de ipsomet amore, quia non supponit alium amorem. Vnde fieri potest aliter argumentum; nam primus actus circa finem, qui est amor, seu simplex voluntas, non procedit ab alio actu, à quo ordinatur in finem: ergo non est propter finem; nam esse propter dicitur quandam ordinationem ad finem, sicut in actu intellectus quamuis assensus conclusionis fit propter principia, tamen assensus

I. Ratio dubitandi pro neg. parte.

Secunda.

assensus principiorum non potest dici esse propter principia. Atque ex his rationibus videtur enervari D. Thom. discursus 1. 2. q. 1. art. 1. Nam licet verum sit omnes actus voluntatis versari circa finem aliquo modo, quod tantum concludit sua ratione; patetque ex dictis disput. 1. tamen inde non fit omnes actus esse propter finem, quia non omnes sunt media ad finem, nec omnes ordinantur ad finem ex priori intentione, seu affectu ad finem. In contrarium verò est D. Thom. & ideo obseruandum inter actus liberae voluntatis quosdam esse imperatos, quosdam elicitos; & inter hos, quosdam esse qui versantur circa media, vt electio, & vsus; alios, qui circa finem; inter eos autem quidam antecedunt cõsecutionem finis, vt sunt amor, & intentio, quidam verò consequuntur, vt delectatio; & amor etiam tunc durare potest: de hoc vltimo dicam disput. sequenti, de ceteris in praesenti.

Primo ergo de actionibus imperatis à voluntate libera, certa res est esse propter finem, quia huiusmodi actiones esse solent porissima media ad finem consequendum. Item quia procedunt ex intentione finis, media electione amati: ergo propter finem, ergo propter eundem sunt. Sed in his actionibus imperatis haec breuiter obseruanda sunt: primo interdum eas esse media ad finem nõ solum ratione ipsarum prout permanent in facto esse, vt, v. g. cum fit domus, non solum aedificatio, sed domus ipsa facta dicitur esse propter finem; quomodo dixit bene Arist. instrumenta artis esse media: solum in modo loquendi est notanda differentia, quia propter finem fieri solum dicitur de actione proprie, vel de termino, quandiu sunt in fieri; res autem iam facta cessantibus actionibus dicuntur esse, vel facta esse propter finem, non verò tunc fieri. Secundo verò obseruandum est, interdum actionem imperatam non ordinari ad alium finem, sed ipsam intendi vt finem, vt patet ex distinctione Arist. supra tacta disput. praeced. sect. 6. num. 9. & tunc si illa actio habeat obiectum vt contemplatio, ratione illius potest dici illa fieri propter finem, siue loquamur proprie & formaliter de actu vt actio est, seu vt est actus immanens, seu intrinsecus terminus actionis; si verò actio non habet obiectum, vt est, v. g. citharizatio, tunc illa actio quatenus est actio, & fit ratione sui termini, poterit dici fieri propter finem, vt reuera fit; terminus autem ipse non est propter finem, quia est ipsemet finis. Et haec sunt addenda his, quae dicit D. Thom. citato art. 1. ad 2. Vltimo est obseruandum in his actionibus esse propter finem non esse aliquid intrinsecum inhærens ipsi, sed tantum denominationem ab actibus voluntatis, à quibus procedunt, & ordinantur, nec aliter causantur à fine, nisi mediata voluntate, quam finis immediatè mouet, siue allicit.

Secundo dicendum est actus elicitos à voluntate, qui versantur circa media, maxime proprie esse propter finem; vt est, v. g. electio. Probat, quia huiusmodi actus procedunt ex intentione finis. Item omnino ordinantur ad finem consequendum. Denique actus imperati per hos actus elicitos, dicuntur esse propter finem ratione illorum: ergo multò magis ipsi. Quocirca isti actus non immeritò dici possunt media ad finem consequendum: nam qui dat, v. g. elemosynam vt satisfaciat, vel mereatur gloriam, non solum ipsam dare, sed etiam velle dare assumit vt medium ad tale medium, quia non est minus necessarium velle quam dare, atque aded nec minus velle: & ita in Suarez in primam secunda D. Thom.

dicto exemplo ratio meriti magis in interna voluntate posita est, quam in externa actione; ad id verò non est necesse vt tale medium sit directum obiectum electionis, sed satis est quòd intrinsecè sit actus voluntarius se ipso volutus, quasi per intrinsecam reflexionem.

Dico tertio, etiam actus intentionis finis est proprie propter finem, propter quod in primis intentio ex se procedit ex amore finis: ergo hoc satis est vt dicatur esse propter finem, seu gratia finis, quia id fit gratia alicuius, quod fit ex amore illius. Deinde, quia illa est actio proprie humana: ergo fit ab efficiente propter aliquem finem, non enim fit temerè, vel casu, sed tendit ad definitum scopum, & hoc non habet ex directione, seu motione extrinseca superioris agentis, sed ex interna directione ipsius hominis operantis: ergo in eo actu propriissime operatur homo propter finem tanquam se mouens in finem formalem eius cognitionem. Denique hoc magis, & à fortiori constabit ex sequenti dubio.

Est autem specialis difficultas de actu amoris, seu voluntatis simplicis circa finem: quidam enim grauis autor existimat, hunc actum nec esse propter finem vt à voluntate procedit; nec esse ab ipso sine formaliter, sed effectiue, atque ita solum esse propter finem respectu ipsius obiecti vt efficiens, eo modo quo actiones agentium naturalium sunt propter finem ex natura institutione. Fundamentum eius est supra tactum, quia ille actus non fit ex amore finis. Haec sententia mihi non placet, & primo quia sine causa hic autor miscuit praesentem difficultatem cum alia an obiectum appetibile concurrat effectiue ad actum voluntatis: haec enim quaestio non solum habet locum respectu amoris, sed etiam respectu intentionis, & cuiuscunque actus, & quantum ad praesens attinet, illa efficientia non est necessaria, quia cum appetitio non fit per modum assimilationis, sed per modum impetus, ipse appetitus est sufficiens principium illius, nec satis intelligitur, quomodo bonum cognitum priusquam existat possit habere effectiuam causalitatem. Secundo, quid quid sit de efficientia, malè negatur obiectum appetibile habere causalitatem finalem respectu simplicis amoris; nam metaphoricè mouet & agit voluntatem ad se, vt supra probatum est. Tertio, cum dicitur huiusmodi bonum, seu obiectum appetibile mouere voluntatem propter finem, inquiri quis sit ille finis: nam vel est ipsomet bonum quod mouet ad amandum se propter se, & tunc sequitur ipsomet bonum esse finem talis appetitionis, & concurrere ad illam in genere causae finalis, quod intendimus; vel est aliquis alius finis extrinsecus, vt magis insinuant auctores illius sententiae; & hoc reuera falsum est, quia finis vt finis non mouet ad amandum se propter aliud, sed ad amandum se propter suam bonitatem, & alia propter se, nam quando ipse amatur propter aliud, iam non amatur vt finis, sed potius vt medium, & talis amor potius oritur ex motione finis alterius extrinseci, quam huius, qui dicitur amari propter aliud. Quarto, quid sit de efficientia obiecti, negari non potest quòd amor fit ab ipsa voluntate, nam cum fit actus vitæ, necesse est vt voluntas efficiat talem actum propter finem, quia omne agens agit propter finem; ergo talis actus non tantum vt est ab obiecto, sed etiam vt à voluntate, est propter finem, nec dici potest esse propter finem illo imperfecto modo, quo actio-

4. Assertio affirm. de intentione finis.

5. De affectu simplici circa finem quorundam placitum. Valquez 1. 2. disp. 3. cap. 2.

Reiicitur 1.

Reiicitur 2.

Reiicitur 3.

Reiicitur 4.



nes agentium naturalium sunt propter finem, quia illa actio procedit ex perfecta cognitione finis, & in eum tendit non tantum motione, seu ordinatione superioris agentis, sed ex intrinseca cognitione, & facultate, & ordinatione amantis, & hoc est agere propter finem propriè. Vnde D. Thom. 3. *cont. Gent. cap. 2.* dicit, agentia per intellectum non esse dubium quin agant propter finem, quia agunt præconsciendo in intellectu, id, propter quod agunt, & ex tali præconceptione agunt.

6. Quare dicendum est, huiusmodi actum amoris non minus esse propter finem, quam actum intentionis, & utrumque esse propter finem, nisi fortasse de nomine sit disputatio. Est aperta D. Thom. sententia 1. 2. *quest. 1. artic. 1. in corpore*, ubi uniuersaliter docet omnem actum humanum voluntatis esse propter finem; certum autem est simplicem amorem, v. g. Dei ut ultimi finis liberè elicitum, esse actum humanum. Deinde in ratione sua ait non aliter actum esse propter finem, nisi quia est sub ratione finis, qui est obiectum voluntatis, sentiens ut actus humanus sit propter finem satis esse quod sit ex propria causalitate finis; ostensum est autem amorem esse ex causalitate finis, & negari non potest quin fiat sub propria & perfecta ratione obiecti voluntatis: ac denique in solutione ad primum expressè docet voluntatem ultimi finis esse propter finem. Probatur etiam ex communi modo loquendi, dicimur enim rectè amare Deum ut ultimum finem, propter se ipsum, & quia ultimus finis noster est. Item, amamus finem propter bonitatem illius; sed ratio boni est ratio finis: ergo eodem modo amamus finem propter ipsum finem, sicut in assensu primorum principiorum, assentimur illis propter immediatam connexionem ipsorum.

1. Ex communi modo loquendi.

3. Ex ratione.

7. Denique, ut rationem explicemus, huiusmodi actus amoris considerari potest vel ut directè tendit in obiectum, vel ut includit reflexionem supra se ipsum quatenus ipse est volutus, cum sit voluntarius. Priori modo est propter finem, non quod sit propter extrinsecam rationem volendi talem finem, sed quia est propter intrinsecam bonitatem eius, & propria motione, & causalitate illius; in quo eadem est ratio de intentione & amore, ut *num. 5.* dicebam, contra ultimam sententiam, quia etiam intentio versatur circa finem propter se ipsum, & non propter extrinsecam rationem. Nec probari potest quod particula illa, *propter*, significet extrinsecam rationem volendi, ut ex communi loquendi modo ostensum est. Si verò ille actus consideretur posteriori ratione, sic amari potest & propter se ipsum, vel propter suam bonitatem, & propter obiectum, scilicet quia est tendentia in illud, ut in simili rectè dixit D. Thom. *in 4. dist. 49. quest. 1. artic. 1. q. 2.* & ex illo Capreol. *in 1. d. 1. quest. 1. artic. 3. ad argum. contra sententiam communem.* Ac denique esse potest propter ipsum operantem ut propter finem cui, vel ut ipsum perficiat; ergo, &c.

8. Ad 1. rationem dubitandi in *num. 1.*

Ad 2.

Ad rationes ergo dubij in principio positas facilis est responsio ex dictis. Ad primum enim negatur solum media esse propter finem, nam hoc solum est verum, quando finis est extrinseca ratio volendi; tamen simpliciter omnis actus, qui est ex propria causalitate finis præconcepti, est propter finem. Ad secundum ne-

gatur esse propter finem, esse ex amore finis, ita ut amor necessariò supponendus sit ante actionem, quæ est propter finem, sed sufficit ut actio sit ex bonitate ipsius finis trahentis voluntatem ad sui amorem: nam quod ex parte voluntatis intercedat diuersitas actuum, & quod vnus supponat, non refert ad causalitatem finis, sed potius pertinet ad quandam efficientiam inter ipsos actus.

SECTIO II.

Verum actus voluntatis necessarij sint propter finem, & consequenter an sint propriè actus humani.

Ratio dubij est, quia D. Thom. 1. 2. *quest. 1. artic. 2.* duo supponit; primum est, solum actus illos esse propriè humanos, quorum homo est dominus; habet autem homo dominium solum liberorum actuum, quia illi tantum sunt in eius potestate: ergo ex sententia D. Thom. solum actus liberi sunt humani. Alterum est, solum actus humanos esse propter finem, quia de iis tantum docet esse propter finem: ergo actus necessarij non erunt propter finem. In contrarium autem est, quia hi actus videntur esse ex propria causalitate, & motione finis præconcepti. Supponendum in primis est, non esse sermonem de illo modo imperfecto agendi propter finem, qui dicitur de agentibus naturalibus, quæ potius mouentur in finem, quam se in illum moueant, de quo latè *in disp. 23. Metaph. sect. 10.* sed sermo est de proprio modo operandi propter finem, in quo ordinatio ipsius hominis operantis. Deinde suppono, duobus modis posse actum voluntatis esse necessarium, primò ex imperfectione, ut contingit in actibus indeliberatis, in quibus voluntas excitatur antequam ratio perfecte aduertere possit, ut in motibus primò primis & indeliberatis. Secundò ex perfectione, ut contingit in amore Dei, quem habent beati, ille enim ab intrinseco est necessarius, non ex inaduerentia, aut imperfectione, sed potius ex perfectissima cognitione summi boni, ex quo amore potest oriri alius actus electionis necessariæ, si sit de obiecto habente necessariam connexionem cum prædicto amore.

Dico ergo primò, ut actio voluntatis sit perfecte propter finem non esse de ratione illius ut sit libera, sed sat est ut ex perfecta aduertentia, & iudicio rationis procedat. Probatur primò, quia perfecta causalitas finalis reperiri potest sine libertate: Deus enim clarè visus per suam liberam bonitatem trahit voluntatem ad sui dilectionem necessariam tanquam finis ultimus summè amabilis. Dictum est autem, idem esse, actum esse propter finem, & esse ex propria causalitate finis: ergo hoc sufficit ut actus sit propter finem, etiam si liber non sit. Et ad hæc applicari potest ratio D. Thom. 1. 2. *in art. 1. q. 1.* quia talis actus est sub proprio obiecto, & motu voluntatis perfecte proposito & applicato: ergo est sub ratione finis, & atque adeò propter finem. Secundò sic explicatur: Nam ex intentione finis necessariò sequitur electio medij, si illud ut vnicum & necessarium proponatur, & hoc non obstat quominus illa electio sit propriè propter finem: ergo etiam si fingamus intentionem esse simpliciter necessariam, & consequenter ex illa

1. Arguitur pro neg. parte.

Arguitur pro affirm.

Notatio 1. pro resolutione.

Notatio 2.

2. 1. Assertio de actibus voluntatis ex perfecta aduertentia. Probatur 1.

Secundò.

illa ortam esse electionem necessariam, nihilominus illa electio erit propriè omnino propter finem, quia non obstante necessitate fit cum perfecta ordinatione medij ad finem: ergo ulterius etià ipsa intentio quamuis contingat esse necessaria, nihilominus erit propter finem, dummodo procedat ex perfecta finis cognitione, & ex efficacissima motione illius in suo genere, atque adeò eadem ratione idem erit de actu amoris necessario procedente ex simili cognitione, & motione obiecti boni, quod contingit tantum in visione beata; & ideo D. Thom. radicem operationis propter finem, nunquam tribuit libertati, sed perfecta cognitioni rationis, per quam & propter medio- rum cum fine, & ipsius finis cum operante cognosci potest, ut videre est 3. *cont. Gent. cap. 2. & 1. 2. q. 1. art. 2.* ubi probat bruti non operari propter finem formaliter, & propriè, quia carent prædicta cognitione.

3. Obiicies primò: ergo processio Spiritus sancti in Deo esse propter finem, quia licet sit necessaria, tamen est à voluntate ex perfecta cognitione diuinæ bonitatis. Respondeo negando consequentiam ob ea, quæ diximus *in disput. 1.* nam ubi non est causalitas finis, non est actio propter finem; diximus autem in Deo ad intra non esse causalitatem finis, quia ibi nulla est actio propriè, nec Deus est finis sui ipsius, & ita licet dici possit Deum se amare propter bonitatem suam, tanquam per rationem amandi, non verò tanquam propter finem, nec ex causalitate finis.

4. Obiicies secundò videri idem dicendum de delectatione, vel de fruitione Dei, quod illa etiam sit propter finem; nam ex dictis videtur sequi esse propter finem, quia licet sit actio necessaria, tamen est voluntaria, cum sit elicità à voluntate, & consequenter est à propria causalitate obiecti boni, quod consecutus delectat propter bonitatem suam: ergo rationes factæ *num. 2.* procedunt etiam de hoc actu. Hoc dubium attingit Fons. *5. Metaph. c. 2. q. 10. sect. 2.* non sub ratione delectationis, sed fatietatis, aut quietis appetitus, quam dicit factam esse propter finem quatenus affectio finis, ad quem consequitur, facta est propter finem; postquam verò finis consecutus est, inquit ille, non est propter finem, quia affectu sine cessat actio propter finem. Sed hæc doctrina videtur solum habere locum in eo fine, qui consistit in aliquo effectu facto, non verò in illo, qui consistit in operatione. Item consistit in fatietate & quiete priuatiua, & mortua, qualis est in rebus inanimatis, non verò in positua, & vitali, qualis est in viuentibus, quam nomine delectationis significamus, hoc enim quandiu est fit, & ideo videtur esse propriè propter finem. Nihilominus non censeo hunc actum esse tam propriè propter finem, sicut est intentio, vel amor. Et ratio est, quia non immediatè oritur ex propria causalitate finis, nec ex directo imperio, & motione alicuius actus voluntatis, qui sit propter finem, sed solum resultat naturaliter ex amore finis iam consecuti: obiectum enim bonum immediatè & per se mouet ad amorem sui, ex quo sine alia motione resultat delectatio, si finis sit præsens; & ideo tale obiectum non habet propriam & immediatam causalitatem in illum actum: ergo ille non est propter finem propriè tanquam actus elicitus, nec etiam tanquam imperatus, quia non est actus, qui propriè pendet ex motione voluntatis, sed naturaliter resultat ex præsentia finis: non est ergo propter finem, sed est quid consequens affectio-

Responsio quorundam.

Non satisfact.

Exactior responsio.

illa ortam esse electionem necessariam, nihilominus illa electio erit propriè omnino propter finem, quia non obstante necessitate fit cum perfecta ordinatione medij ad finem: ergo ulterius etià ipsa intentio quamuis contingat esse necessaria, nihilominus erit propter finem, dummodo procedat ex perfecta finis cognitione, & ex efficacissima motione illius in suo genere, atque adeò eadem ratione idem erit de actu amoris necessario procedente ex simili cognitione, & motione obiecti boni, quod contingit tantum in visione beata; & ideo D. Thom. radicem operationis propter finem, nunquam tribuit libertati, sed perfecta cognitioni rationis, per quam & propter medio- rum cum fine, & ipsius finis cum operante cognosci potest, ut videre est 3. *cont. Gent. cap. 2. & 1. 2. q. 1. art. 2.* ubi probat bruti non operari propter finem formaliter, & propriè, quia carent prædicta cognitione.

Suarez in primam secunda D. Thom.

Tertiò præcipuè obiici potest contra hanc doctrinam, quia operatio necessaria non est humana; ergo non est propter finem. Consequentia probatur, quia, ut D. Thom. significat *citato art. 1.* solum operationes humanae sunt propter finem. Probatur verò antecedens ex eodem D. Thom. in eodem art. *quia illa operatio est humana, cuius homo est dominus*; est autem dominus tantum actionum liberarum, non enim dicitur homo dominus actionis suæ solum, quia illam possidet, vel efficit, nam etiam possidet vitam, cuius non est dominus, & efficit nutritionem, & augmentum, quorum dominio caret; nec dicitur dominus, quia habeat ius ad talem actionem, vel vsum eius, quia ad actum peccati non habet ius, & tamen est dominus illius actus: & seruus non habet ius ad omnes actiones suas, quia potius est apud dominum, & tamen est dominus suarum actionum: consistit ergo hoc dominium tantum in libera voluntate agendi, vel omittendi suas actiones: ergo ubi non est libertas, nec dominium erit, nec actio humana.

5. Obiectio.

6. Cur actio necessaria nõ cõsecur humana. 1. Ratio ex Caiet.

Displicet hæc ratio.

Altera ratio etiam reicitur.

7. Notatio pro reddenda vera ratione.

Actiones propriæ hominis licet non humanæ præse.

Hæc difficultas petit ut explicemus quid necessarium sit ut actio sit humana. Aliqui enim uniuersaliter docent actionem necessariam non esse actionem humanam. Cuius duplex ratio non esse potest ex Caiet. 1. 2. *q. 1. art. 1.* quia illa non est actio, quamuis latè loquendo sit operatio: *propria enim*, inquit, *actio illa est, qua homo se mouet*; in actione autem necessaria potius agitur, quam agat; hæc verò ratio mihi non placet, quia actio immanens verè est actio, licet contingat esse necessariam: quamuis enim actio transiens sit etiam actio ut sumitur in prædicamento actionis, distinguit tamen Aristot. interdum actionem à factione, ut videre licet *in 2. Physic. text. 57. & 52. & 9. Met. text. 56.* tamen, ut exposuit D. Thom. 1. 2. *quest. 57. artic. 4.* factionem vocauit actionem transeuntem, actionem verò eam quæ immanens est. Quod verò inter immanentes illa dicatur actio, quæ est libera, & quæ non necessaria, nec ex Aristot. nec ex vso & modo loquendi haberi potest, nec est iuxta mentem S. Thomæ illo *art. 1.* qui distinguit actionem in actionem hominis, & actionem humanam: ergo illa etiam quæ non est humana, est etiam actio. Secunda ratio est eiusdem Caiet. *in fine artic. 5.* actionem voluntatis ex perfecta cognitione procedentem, & simul necessariam, qualis est amor beatificus, non esse humanam, quia est plus quam humana, scilicet quodammodo diuina; agitur autem hæc de homine ut homo est, non ut eleuato ad participationem diuinæ naturæ per gloriam. Sed nec hoc placet, sequitur enim supernaturalem Dei amore viæ, etsi liber sit, non esse actum humanum, quia est plus quam humanus, & quodammodo diuinus, procedit enim ex participatione diuinæ naturæ per gratiam.

Sustinendo ergo hunc dicendi modum, aliter est explicanda eius ratio, aduertendo, duplíciter dici posse esse aliquam actionem hominis propriam; loquor autem de homine ut intellectualis est, & distinguitur à cæteris creaturis inferioribus, non ut ab Angelis distinguitur, nam quæ hæc de homine tractamus, omnia similiter in Angelis inueniuntur, ut constat ex 1. *p. quest. 60.*

Primò ergo est aliqua actio propria hominis quoad substantiam & entitatem, non verò, quoad modum, ut est, v. g. intellectio necessaria; conuenit enim

enim homini ut ratione utitur; nec actus talis speciei potest reperiri in inferiori creatura, modus tamen, scilicet quod ex necessitate fiat, communis est aliis rebus; & idem est de actionibus cogitationis, & aliis, quae licet conueniant homini secundum gradum genericum, non tamen praecise consideratum, sed ut coniunctum, & eleuatum per gradum rationalem: & haec actiones dicuntur proprie hominis, ut homo est, non tamen humanae. Secundo modo contingit actionem esse propriam hominis ut homo est, & in substantia, & in modo; quia scilicet efficiuntur cum indifferentia, & sine necessitate; & hoc modo videtur loquutus D. Thom. d. q. 1. art. 1. quia haec est omnibus modis propria hominis, ut homo est, & per illum tendit homo ad consecutionem sui finis, & bene, vel male operatur, & dignus est laude, vel vituperio. Ac denique, quia, licet consideratione physica aliqua actiones possunt dici humanae, quia procedunt ab anima humana, ut rationalis est, tamen consideratione morali solum, haec postremae dicuntur proprie humanae, quia ille modus est totius esse moralis fundamentum seu ratio; & haec doctrina est valde probabilis.

Actiones proprie humanae.

8. Aliorum ratio duplex.

Prior quae non placet.

Posterior.

9. 1. Auctoris pronuntiatum circa 3. obiectum.

2. Pronuntiarum.

esse de homine viatore, & per actus suos tendente in finem suum, in quo nulla est actio humana, quae non sit libera; si autem demus illum actum non esse humanum, neganda est consequentia; ad D. Thom. verò dicendum est, nunquam posuisse exclusiuam, sed solum dixisse, omnem actionem humanam esse propter finem, ex quo non sequitur, omnem actionem propter finem esse humanam. Vnde cum illo art. 1. definiuisset omnem actionem humanam esse propter finem, abstulit ab actione libera; ergo signum est non locutum fuisse exclusiue.

Secundo principaliter dicendum est, actus voluntatis, qui ob inaduertentiam, seu indeliberationem rationis absque libertate fiunt, non esse proprie & perfecte propter finem. Ita colligitur ex D. Thom. hic articulo, 1. ad 3. cont. Gent. cap. 82. & ratio ex dictis est facilis, quia propria operatio propter finem oritur ex eo, quod ratio cognoscit rationem finis, & proportionem mediorum ad ipsum: ergo quando ratio non potest perfecte aduertere, non erit propria operatio propter finem, & hoc magis constabit ex sequenti dubio.

Hic verò quaeret aliquis an homines, qui non possunt perfecte uti ratione, ut sunt pueri, amentes, & dormientes, possint interdum operari propter finem: nam ex proxima assertione videtur sequi pars negatiua, quae confirmari potest: nam si hi possunt operari propter finem; ergo possunt conferre medium cum fine, & cognoscere eorum proportionem: ergo eadem ratione poterunt conferre vnum medium cum alio; ergo eligere; ergo liberè operari; ergo peccare.

In contrarium autem videtur esse experientia, & ratio, nam licet isti habeant imperfectum usum rationis, exercere tamen possunt actus intellectus, ut colligitur ex D. Thom. in 4. d. 4. quest. 1. articulo. 4. quest. 1. ad 3. & 1. p. q. 8. art. 2. ad 2. quia, cum vtantur phantasmatis, non sunt ita ligati, quominus possint recipere in intellectu species, & illis uti etiam componendo, & syllogizando: possunt ergo per intellectum cognoscere rationem boni, & utilitatem medij ad finem ex propria voluntatis ordinatione operari propter finem. Atque ita sanè dicendum videtur, licet isti homines non habeant perfectum dominium suarum actionum, nec perfectam rationis cognitionem; & ideo non tam perfecte operantur propter finem sicut cordati homines: nam, si non sint omnino insani, possunt aliquo modo operari propter finem, quod probat experientia. Vnde si interrogentur propter quid appetant sanitatem, respondent, quia aegrotare est disconueniens sibi: & si rogentur, cur vtantur medicina, respondent, quia confert ad sanitatem: signum ergo est non ita priuatos esse ratione, quin possint medium cum fine conferre, atque aded vnum ad alterum ordinare, quod est operari propter finem. Confirmatur, nam aliquando experimur in his omnibus quaedam actiones procedentes ex quadam veluti prudentia, & sagacitate, quae non possunt referri in solum instinctum naturae, sicut solet fieri in brutis: homo enim, quia ratione utitur, non habet à natura huiusmodi instinctus: ergo proueniunt illi actus ex cognitione rationis, atque aded ex ordinatione vnius ad alterum.

Ad adducta verò in contrarium num. 11. iam dictum est, ad operationem propter finem non esse necessariam

10. 2. Assertio de actibus voluntatis ex inaduertentia.

11. Quaestio de non vtilibus perfectè ratione.

12.

Pars affirmatur probatur magis.

Experimentum vnum.

Alterum.

13. Satis sit partri negatiuae quaestio.

necessariam libertatem: deinde, an his hominibus sit aliqua indifferentia, & libertatis vestigium, dicemus infra agentes de electione; interim videri potest Victor. in Relectione de pueris peruen. ad usum ration. Quidquid autem de hoc sit, certum est huiusmodi homines non esse capaces culpae, praesertim mortalis, quia non possunt perfecte cognoscere rationem boni, honesti, & vltimi finis; de quo suo loco dicemus.

SECTIO III.

Utrum homo operetur propter finem in actionibus, quae à voluntate non procedunt.

1. Diximus haecenus de actionibus voluntatis tam elicitis, quam imperatis, & tam liberis, quam necessariis; ut ergo sit completa disputatio de actibus hominis, dicendum est breuissimè de reliquis operationibus eius, quae à voluntate non procedunt; latius enim id agimus in disp. 23. Metaph. sect. 3. a num. 18. Et primò potest esse difficultas de actibus intellectus, qui praueeniunt voluntatem, nam illi videntur maximè proprii hominis, & valde perfecti: ergo ut sunt ab homine debent habere hanc perfectionem. Quod maximè vrgeri solet de visione beata: nam illa est operatio, in qua est vltimus finis hominis; ergo etiam est propter finem, ex D. Thom. 1. 2. q. 1. art. 1. ad 1. Secundo idem inquiri potest de actionibus merè naturalibus facultatis vegetatiuae, seu animalis, ut sunt nutritio, motus cordis, &c. nam si alia agentia naturalia agunt propter finem, cur non etiam homo in his actionibus, praesertim quia etiam passiones inuoluntariae possunt ab homine recipi propter finem: ergo magis actus naturalis.

Arguitur pro actibus intellectus praecedentibus voluntatem.

Item pro actibus vegetatiuae animalis.

2. Arguitur tertio pro actibus appetitus animalis.

Et speciatim de hominis appetitu.

3. Notationes pro decisioe. Prima.

causa; secundum verò tantum dicit rationem obiecti, & actus, qui circa illud fertur. Atque simili ratione aliud est actum fieri propter finem, aliud verò extrinsecè ordinari in finem aliquo modo: nam primum requirit quod ipsa mutatio sit à voluntate, ut à causa operante propter finem: secundum verò solum requirit, ut actus ametur, seu sit volitus propter aliquem finem, licet ab ipso amante non fiat ipsa actio propter talem finem ex propria, & intrinseca ordinatione eius. Supponimus enim vltimò, sermonem esse de operatione propter finem formaliter, ac proprie ex ordinatione ipsius operantis proximè & non tantum ex extrinseca ordinatione ipsius auctoris naturae, prout naturalia agentia operantur propter finem.

Secunda.

Tertia.

4. Assertio bipartita.

Suadetur prior pars.

Suadetur posterior.

Dicendum est ergo actus, seu actiones omnes, quae nullo modo cadunt sub humanam voluntatem, esse posse propter finem passiuè, seu extrinsecè, eo videlicet modo, quo actiones naturalium agentium sunt propter finem, non tamen actiuè, & intrinsecè, id est, ex propria ipsius hominis ordinatione, & intentione. Prior pars per se clara est, quia non est in hac parte homo deterioris conditionis, quam alia naturalia agentia, nam in his actibus etiam operatur ex impetu naturae, & tendit in scopum ab autore naturae destinatum; & hoc probant rationes dubitandi in num. 5. positae, ut dicemus. Posterior autem pars facile probatur ex his dictis, quia motio finis propria est voluntatis, cuius finis est obiectum, vnde tendere in finem per proprium actum, atque alia ordinare in finem, ad voluntatem spectat: ergo, secluso omni actu voluntatis, non potest esse actus propter finem ex propria, & intrinseca ordinatione operantis. Ex quo fit, si actus sit à voluntate ut à causa eliciente, vel operante, tunc posse fieri, & esse proprie propter finem; sicut dictum est in praecedentibus. Si autem non sit à voluntate, ut à causa, sit tamen voluntarius saltem obiectiuè, tunc non fiet proprie propter finem, quia non fit ex motione voluntatis; potest tamen ordinari ad aliquem finem, quia hoc ipso quod voluntas vult aliquem actum, propter aliquem finem illum vult: & hoc est ordinare illum in aliquem finem; quae ordinatio licet physice nihil ponat in ipso actu, potest tamen ad moralem valorem conferre: sic enim passiones, quae non fiunt à voluntate, si per voluntatem acceptentur, & ad satisfaciendum pro peccatis referantur, possunt ad hunc effectum habere aliquem moralem valorem.

5. Ad argum. de actibus intellectus in num. 1.

Ad argum. de actibus animae vegetatiuae ibid.

6. Ad 3. de actibus appetitus in num. 2.

Ex his facilis est responsio ad rationes dubitandi in principio positas. Ad primam enim respondetur, visionem Dei, (& idem est de omni actu naturali intellectus, ut antecedit omnem actum voluntatis,) non esse propter finem ut est ab ipso homine: quia solum est quasi ex impetu naturae, vnde potius est finis, quam propter finem, licet ut est affectio sui obiecti haberet illum pro fine, prout ex naturali sua inclinatione; at verò eo modo, quo illa actio potest esse voluntaria, potest ordinari in finem; sic enim potest beatus velle videre Deum in gloriam ipsius Dei; vel etiam in suum commodum, ut illa visione consequatur suum summum bonum.

Ad secundam iam est responsum, quomodo inferiores naturales actiones, vel passiones sint propter finem, vel possint aliquo modo ordinari in finem.

Ad tertium, quod ad bruta attinet, dicendum est, inueniri in illis quandam imperfectam participationem



SECTIO IV.

Quot modis contingat voluntatem hominis operari propter finem.

tionem causalitatis finis, quatenus ab obiecto apprehenso excitantur, ut per appetitum elicatum in illum tendant, & illum prosequantur, aut ab illo fugiant: nam cum causalitas finis consistat in motione voluntatis, quae est appetitus elicitiuus, quantum participant de hoc appetitu, & motione, tantum necesse est participant de causalitate finis. Nihilominus, absolute loquendo, non operantur formaliter propter finem, quia solum mouentur à fine materialiter, ut docet D. Thom. 1. 2. q. 1. art. 2. & melius q. 6. art. 2. & potest in hunc modum explicari. Nam quoad actiones, quae versantur circa media, quibus acquiritur finis, bruta non agnoscunt proportionem mediorum cum fine, nec vnum cum alio conferre possunt, atque adeo hoc modo operantur propter finem; quoad eas verò actiones, quae versantur circa finem, non cognoscunt in ipso fine propriam conuenientiam sub qua mouet, & propter quam est per se appetibilis, quia hoc etiam requirit collationem talis obiecti cum propria natura, & perfectam cognitionem illius; & ita quauis materialiter tendant in rem sibi propositam, tamen non proprie operantur circa illam propter finem. Vnde quando D. Thom. significat bruta apprehendere vtilitatem, vel conuenientiam, aut disconuenientiam cum propria natura, non est intelligendus quia formaliter cognoscatur à brutis, sed tantum materialiter ex instinctu naturae, quia videlicet apprehenso obiecto statim ex instinctu naturae apprehendunt esse prosequendum, vel fugiendum. Et hoc significat D. Thom. loco citato, cum ait, apprehendere has intentiones naturae quodam instinctu. Cuius signum est, quia eodem impetu, & modo tendunt in id, quod est medium, & in id, quod est finis, quia vtrumque apprehendunt ut prosequendum, & in neutro apprehendunt distinctè rationem, propter quam prosequendum sit, quare de re latius in disp. 23. Metaph. sect. 10.

7. Ad aliud de speciali appetitu hominis in eodem num. 2.

Ad aliam partem de appetitu hominis respondetur, longam esse disputationem quid possit cogitativa hominis cognoscere, & operari, quae non est hoc loco tractanda. Ego verò probabilius existimo non posse hanc potentiam tam proprie discurrere, nec etiam componere, aut diuidere: & multò certius est non posse res vniuersales cognoscere. Certum item est, appetitum sensitium hominis non posse immediatè moueri à ratione, sed solum mediante cogitativa, seu imaginatione particulati, ut D. Thom. explicuit loco citato; & ideo etiam censeo hunc appetitum per se sumptum, & quatenus se mouet, non verò ut mouetur à voluntate, non posse proprie operari propter finem, quia sensus non potest conferre inter media quae possent hic appetitus eligere, & ita aliquam propriam libertatem habere, praesertim circa obiecta posita ut aequalia, quod falsum est, ut infra suo loco latius dicemus. Solum ergo superat hic appetitus appetitum brutorum, quia potest interdum moueri ex motione appetitus superioris, & ideo non tantum mouetur instinctu naturae, sed aliquo etiam modo ex directione rationis, in qua magis se habet ut motus, quam se moueat, & ideo sub hac ratione non dicitur proprie operari propter finem ex praecipua virtute sua, sed praecedente aliqua ratione voluntatis.

Aboluimus priorem partem earum duarum, quas initio disputationis proposuimus, superest ut expediamus hanc posteriorem, quae visa est hoc loco necessaria, ut expediat via ad ea, quae postea tractanda sunt, & ut saepe dixi, non est sermo de operatione propter finem communem agentibus naturalibus, sed de modo proprio hominis, qui in plures alios distingui solet; & potest ad quatuor tantum reuocari. Dicitur enim homo operari propter finem vel habitualiter, vel actualiter, vel virtualiter, vel tantum interpretatiue, quae oportet breuiter explicare. Actualiter dicitur voluntas operari propter finem quando actu mouetur à fine, vnde ad hunc modum operandi in primis requiritur actualis cognitio, & cogitatio de ipso fine, quia nisi sit actualiter apprehensus, non potest actualiter mouere. Deinde requiritur actualis motio voluntatis vel in ipsum finem, vel in alium propter ipsum, quia hoc significat actualis operatio propter finem. Posset tamè hoc loco quaeri, an in hoc modo operandi requiratur actualis intentio finis propter se ipsum, vel sufficiat actualis electio, vel vsus propter finem actu, & distinctè cognitum; sed haec quaestio infra tractanda est cum dicitur de intentione, & electione, & statim aliquid attingam agendo de tertio modo operandi.

Quid verò sit operari habitualiter, non omnes eodem modo exponunt: aliqui hoc explicant ratione cuiusdam concomitantiae habitus concomitantis operationem in eadem voluntate, seu subiecto, ita ut dicatur homo operari habitualiter propter aliquem finem, quando operatur propter aliquod obiectum retinendo habitum inclinantem ad alium finem, quamuis relatio huius habitus nullo modo cadat in huiusmodi operationem, nec referat illam in horum finem, sed solum ipsum hominem, seu voluntatem operantem. Hunc modum significat D. Thom. 2. 2. q. 24. art. 10. ad 2. & 1. 2. q. 88. art. 1. ad 2. & q. 3. de malo; quod exemplo explicatur: nam hoc modo dici solet iustus, etiam dum venialiter peccat, habitualiter operari propter Deum, non quia ipsum opus peccati ab eo referatur in Deum, sed quia simul cum illo opere retinet habitum relationem ipsius personae, vel voluntatis in Deum ut finem vltimum, & quia opus ex se non excludit hanc relationem, atque eodem modo infidelis, qui habitualiter habet idolum pro fine, etiam dum facit opus honestum iustitiae, & misericordiae, dicitur habitualiter operari propter idolum. Ex quibus exemplis & ex re ipsa constat hunc modum esse valde improprium, quia, ut dixi, & Caiet. notat loco citato in 2. 2. haec habitualis relatio non cadit in ipsum opus, quia nec per actum praesentem, nec per aliquem praecedentem refertur huiusmodi actus in illum finem, nec ab illo sumit aliquam entitatem, vel proprietatem physicam, vel moralem; imò nullo modo interdum referibilis est in illum finem, ut constat de veniali: est ergo tota illa relatio habitualis solius subiecti, vnde potius potest dici operari cum relatione habituali ad talem finem, quam operari proprie propter talem finem.

Alio ergo modo explicatur haec relatio habitualis, quando censetur relicta ex aliquo actu praecedenti, per quem illud opus vel in particulari, vel

1. Modus quadruplex operari propter finem.

Primus modus per relationem actualem.

2. Modus per relationem habitualem quo pacto ab aliquibus explicatur.

Non placet haec explicatio relationis habitualis.

3. Altera explicatio accommodatior.

saltem sub generalitate relatum est in talem finem, licet quando fit illud opus praecedens actus, seu relatio, nullo modo sit nec actualiter, nec in aliqua virtute, quam reliquerit ut per eam influat in opus, sed mere habitualiter; quia illa intentio semel habita retractata non fuit; ut v. g. retulit quis summo manè omnia opera Dei in Deum, postea verò in discursu Dei operatur aliquod referibile de se in Deum, tamen sine illa memoria prioris intentionis, & sine vllò influxu actuali, vel virtuali, tunc dicitur ille homo habitualiter operari propter Deum, propter relationem habitu relictam ex priori intentione habita, & non retractata. Quem modum insinuare videtur D. Thom. 1. 2. quest. 1. art. 6. ad 3. & quest. 2. disputata de virtutibus art. 11. ad 2. quamuis haec loca possunt intelligi de relatione virtuali statim explicanda, nam D. Thom. saepe relationem virtualem vocat habitualem, & nunquam satis distinguit; inter has tamen ex dictis constabit esse aliquam distinctionem: nam in hoc modo, de quo nunc agimus, finis nec actu influat, quia, ut supponimus, nec actu cogitatur, nec actu mouet; nec etiam virtualiter influat, quia etiam supponimus ex priori intentione nihil esse in homine relictum, quod nunc conferat ad praesentem operationem, sed ita se habere hominem in modo operandi, ac si prior actus non praecessisset: est ergo huiusmodi relatio mere habitualis, de qua non parua quaestio est, an conferat operi aliquam moralem conditionem, aut valorem, aut in ordine ad meritum, vel ad satisfactionem, vel aliquid huiusmodi, quae in locis propriis tractanda sunt.

Circa tertium modum operandi, scilicet virtualiter propter finem, notandum esse veluti medium inter praecedentes, quia nec requirit actualiter influxum propter finem ut primus, nec omnino nullum ut secundus; sed requirit aliquem influxum per aliquam virtutem relictam ex priori intentione; difficile verò est circa hunc modum dicere quid sit haec virtus, & in primis sumo ad hunc modum necessarium esse ut praecesserit actualis cognitio, & intentio talis finis, quia aliàs nihil esset vnde illa virtus fuisset relicta. Deinde oportet ut talis intentio non sit retractata per contrariam intentionem, quia aliàs haec contraria intentio destruxisset virtutem relictam per priorem intentionem. Tertio, necessarium est ut duret effectus aliquis relictus ex priori intentione, ut ab illo procedat aliquo modo opus, quod dicitur postea fieri virtualiter propter talem finem. Quis autem sit hic effectus aliter videtur explicandum respectu actuum externorum, aliter respectu actus interni ipsius voluntatis: potest enim actus exterior fieri propter finem absque actuali cogitatione, & intentione finis. Exemplum vulgare est quando quis iter agit, quod incipit propter aliquem finem, in ipso verò actuali progressu non semper recordatur ipsius finis: imò nec interdum recordatur ipsius incessus, vel motus; & idem contingit in celebratione Missae ex priori intentione: tunc ergo virtus relicta ex priori intentione nihil aliud esse videtur, quam applicatio ipsius potentiae executivae ad actualem operationem externam, quae durat, & continuat in ipso effectu quandiu non cessat omnino ab actione, nec per contrariam voluntatem suspenditur actus, & licet contingat actiones externas variari, tamen quia vni in mente succedit altera, vna etiam excitat ad alteram, & hoc modo virtus interior censetur durare in ipso effectu. At verò quando actio externa omnino interrupta fuit, v. g. per somnum, vel quid huiusmodi,

4. Modus per relationem virtualem.

Vna conditio ad relationem virtualem.

Altera.

Tertia.

tunc necesse est actum voluntatis quasi de nouo inchoari; & quoniam voluntatis actus esse non potest sine cognitione intellectus, ideo ex parte illius videtur commodè exponi haec virtus relicta ex priori intentione, quia nimirum ex praecedenti intentione, apprehensione, consultatione, & aliis similibus actibus, factum est ut potentia, proposito tali obiecto, v. g. quòd iter sit agendum, statim representatur ut exequendum absque alia motione, seu speciali consideratione illius, seu finis, ad quem ordinatur; & hoc modo statim voluntas exequitur id, quod proponitur, & incipit illo medio uti quod proximum est, seu quod tunc occurrit primò exequendum, & sic rectè dicitur virtualiter operari propter finem.

Circa quartum modum, quem vocauimus interpretatiue operari propter finem, aduertendum est, interdum voluntatem intendere aliquod obiectum, in quo sinit ex vi considerationis, & huius actualis motionis; tamen illa res intenta natura sua fertur, & ordinatur in alium finem; tunc ergo voluntas dicitur proprie, & quasi explicitè intendere finem sibi propositum; interpretatiue verò dicitur intendere vltiorem finem, ad quem finis priori modo intentus natura sua fertur: & ad hunc modum is, qui operatur honestè propter bonitatem misericordiae, aut iustitiae, nihil de Deo cogitans, aut de alio fine, dicitur operari propter Deum, vel propter beatitudinem, & implere illud Pauli 1. Corinth. 10. Omnia in gloriam Dei facite, quia videlicet ipsum bonum honestum, quod intenditur, natura sua fertur in Deum, & est medium, quo tenditur ad beatitudinem. Et ideo licet homo actu suo non intendat illum finem vltiorem, dicitur operari propter illud interpretatiue, quod alij vocant operari propter finem ex natura ipsius operis potius quam ex intentione operantis, de quo modo operandi occurrent plura in sequenti disputatione.

5. Modus operari propter finem interpretatiue.

DISPUTATIO III.

De vltimo fine hominis in communi, & de modo operandi propter illum.



OSTQVAM de fine generaliter dictum est, oportet ut de illo in particulari aliqua dicamus, quoniam hic finis, & praecipua rationem finis habet; & primum principium est omnium operabilium, & eius ratio in beatitudine potissimum reperitur, ad quam totus hic sermo de fine refertur: diximus autem supra disput. 1. sect. 6. num. 2. alium esse finem vltimum simpliciter, & positiue; alium verò vltimum secundum quid, & negatiue: & quamuis praecipua huius disputationis intentio sit de priori; tamen ob maiorem claritatem, & doctrinae complementum, dicemus etiam de posteriori, & primò videbimus quàm sit necessarius hic finis ad operationes humanas; deinde, an sit vnus tantum, vel possit esse multiplex.

SECTIO I.

Vtrum necessarium sit constituere aliquem finem vltimum hominis, & actionum eius.

Explicitè intelligi potest hominem ordinari ad finem vltimum: vno modo, ex intentione

authoris naturæ, ordinatione quasi extrinseca, & passiva: alio modo ex libera voluntate, & actione sua, atque ad eam ordinationem quasi intrinseca, & activa, quia nimirum homo per actum suæ voluntatis aliquem finem ultimum sibi præstituit, in quem dirigat actiones suas, qui potest intelligi vel finis ultimus simpliciter, vel secundum quid.

I. Dico ergo primò dari aliquem finem ultimum simpliciter, ad quem, & propter quem homo institutus est ab autore naturæ. Hæc conclusio est simpliciter de fide ut etiam ostendi in *disp. 24. Metaph. sect. 1.* quia constat Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, iuxta illud Apocal. 1. *Ego sum alpha, & omega*; quod latius tractatur *1. p. 9. 5. art. 4.* & specialiter constat esse finem ultimum hominis, qui propriè, & peculiari modo potest Deum attingere, ut latius infra probabimus *disp. 5.* agentes de obiecto beatitudinis. Et hoc etiam est lumine naturæ notum, quod homo habeat aliquem finem ultimum sibi communicabilem, & ita posuerunt omnes Philosophi, qui de beatitudine disputarunt, ut videre est apud Aristot. 2. *Ethicor. à princip.* & Cicero. *lib. de finibus*, & alia congerit August. *lib. 9. de Civitate*, ferè per totum. Et ratio est facilis, quia homo nec frustra, nec casu est in mundo; est ergo effectus propter aliquem finem: & cum in finibus non procedatur in infinitum, necesse est ut sit factus propter aliquem finem ultimum. Deinde ipsa constitutio naturæ humanæ hoc intrinsecè postulat, tum quia aliàs non haberet homo natura sua certum terminum, in quem secundum rectam rationem operationes suas dirigeret; unde fieret ut neque etiam posset rectè vitam suam instituire: tum denique, quia sicut in intentionibus, & electionibus non potest in infinitum procedi, sed deveniendum necessariò est ad aliquem ultimum finem; ita in singulis rebus necesse est ut tota natura inclinetur ad aliquid ultimum, sicut contingit in arte, licet contingat in vna arte multas esse actiones, necesse tamen est ut omnes tendant in vnum aliquem finem: nam si ars est vna, & multas actiones sub se comprehendit, necesse est aliquem ordinem inter eas seruari, atque ad eam omnes ferri ad aliquid, quod est perfectum, & consummatum in tali arte: sic ergo cum natura hominis vna sit, & plures operationes complectatur, perfecta eius institutio intrinsecè postulat ordinem, atque ad eam imperfectiora propter perfectiora, & hæc propter id, quod in homine est perfectissimum, sicque illud habebit rationem ultimi finis.

2. Dices, hoc discursu ad summum probari, viue- re secundum rectam rationem esse finem ultimum hominis, non tamen quòd in eo gradu, & ordine detur aliquis finis ultimus, quia in eo gradu sunt multæ virtutes, omnes propter se amabiles, quæ possunt intendi per modum finis ultimi. Respondet, etiam si demus totum id, quod argumentum postulat, id non esse contra positam assertionem, quia nunc non agimus de fine ultimo, in quo consistat, an in vna re, vel operatione, sed solum an sit, & hoc concludit ratio facta. De alio verò puncto acturi sumus *disp. 6. sect. 3.* agentes de beatitudine. Addit præterea Durand. *in 2. d. 38. quest. 4. num. 8.* rationem factam posse proportionaliter applicari, nam in ipso viuere secundum rationem est multitudine actionum, & operationum, inter quas potest etiam seruari ordo, ut imperfectiora ad perfectiora ordinentur: ac denique tota rationalis vita ad id, quod summum & perfectissimum est; quod latius tractaturi sumus agentes de beatitudine.

Atque ex hac conclusione sequitur omnes homines conuenire in hoc ultimo fine vel secundum naturæ propensionem, quia vna est hominum natura; vel secundum Dei ordinationem, quia tota humana species ad eundem finem ad eam distincta est; at verò secundum appetitum elicitiuum non omnes homines eundem finem intendunt, quia hoc pender ex eorum libertate, & cognitione, vel ignorantia. Addit verò D. Thom. *quest. 1. art. 7.* omnes, qui habent affectum bene dispositum, conuenire in hoc ultimo fine etiam secundum intentionem elicitam, quod intelligendum est iuxta modum, & qualitatem bonæ dispositionis: nam si illa dispositio sit supernaturalis, & ex cognitione, ac virtute supernaturali procedat, omnes, qui illam participauerint, conuenient in eodem fine supernaturali. Si autem dispositio fuerit tantum naturalis, seu moralis, conuenient in fine ultimo naturali vel formaliter intento, vel saltem interpretatiuè, quia omnes intendunt secundum rectam rationem viuere. Unde licet in finibus proximis differre possint, ut Durand. notauit *loco citato*, quia vnus potest vnã virtutem intendere, alius aliam; tamen omnes tendent in eundem ultimum finem, quia ille finis ad eum perfectus est, ut inquit Bonauent. *in 2. d. 38. art. 1. quest. 4.* ut omnes bene operantes ad se trahat, & solus ipse possit affectum bene dispositum satiare.

Dicendum est secundò, non est necesse ut omnis homo, quando primò operatur, intendat propria & formali intentione elicita aliquem finem ultimum simpliciter, in quem se, & omnia sua referat. Probat, quia talis intentio neque est absolute necessaria per se, neque ad alias operationes: ergo nullo modo est necessaria. Prior pars antecedentis probatur, quia omnis intentio voluntatis in via est libera saltem quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem, si sit de re aliqua determinata. Posterior verò pars probatur, quia ad operationes morales sufficit intentio particularis finis, qui propriè intendatur, & sit ultimus tantum secundum quid, & negatiuè. Unde explicatur, & confirmatur conclusio, nam, quando homo peruenit, v. g. ad vsum rationis, potest inchoare operationes suas morales à particularibus obiectis, v. g. intendendo honorem, salutem, vel quid simile prius quàm tractet de fine ultimo simpliciter, & propter illos fines potest liberè eligere, & operari; nec dici potest quòd saltem interpretatiuè intendat finem illum particularem tanquam finem ultimum simpliciter, & positiuè, hoc enim necessarium non est, aliàs in tali affectu peccaret mortaliter, quod est planè falsum, quia fieri potest ut talè obiectum nec contra præceptum sit, nec contra charitatem, & consequenter ut nec formaliter, nec virtute, seu interpretatiuè ametur ut summum bonum.

Dicendum tertio, necessarium esse hominem exercentem actiones humanas intendere aliquem finem ultimum saltem negatiuè, & secundum quid. Iuxta quam conclusionem potest intelligi D. Thom. *1. 2. quest. 1. art. 4.* & eam conuincit ratio erus; quia non est progressus in infinitum in finibus, sicut neque in aliis causis per se ordinatis, de qua præter Aristot. 2. *Metaph. cap. 2.* legi potest idem D. Thom. *1. cor. Gen. cap. 3. & lib. 2. cap. 16. & lib. 3. cap. 17.* & Scot. *in 1. d. 2. quest. 1.* & Durand. *d. 3. q. 1.* Atque hinc sequitur, primum actum hominis incipientis operari humano modo necessariò esse debere circa aliquid per modum finis ultimi saltem negatiuè; quia necesse est ut aliquid propter se ametur,

3. Consectarij ex assertio- ne.

4. Assertio, prima hominis actio non necessariò est circa ultimum finem simpliciter. Probat.

Cõfirmatur.

5. Assertio, in actionibus humanis semper intenditur finis aliquo modo ultimus.

amet, ut possint alia propter ipsum amari; illud autem, quod propter se amatur, ut sic, habet rationem ultimi, quia ut sic non refertur in aliud: si enim referretur, iam illud aliud esset prius amatum.

6. Dices primò, nonne satis erit ut antecedit voluntas, seu intentio boni in communi? Respondetur, posse hanc intentionem esse omnium primam, non tamen esse satis ut ex illa progrediatur homo immediatè ad electiones faciendas, sed necesse est, ut prius figat intentionem in aliquo particulari obiecto propter se amando, quia media, & executio eorum versantur circa singularia; & ideo non habent determinatam vtilitatem, vel proportionem, donec cum re aliqua determinata conferantur, quæ per illa consequenda sit, & ideo illa generalis intentio non sufficit ad electiones propriè dictas, sed sufficit, ac mouet, & excitat ad amandum particulare bonum, quod sub illo communi continetur.

Dices secundò, quia fieri potest ut amor alicuius boni determinati, v. g. honoris, præcesserit ante vsum rationis, & postea adueniente vfu rationis ex vi illius fieri electiones: ergo fieri potest ut prima operatio humana sit circa bonum tantum propter aliud amatum. Respondetur, etiam si concederemus totum, non esse contra assertionem positam, quia illud est per accidens, nos verò per se loquimur de homine, qui simpliciter incipit operari, v. g. Adam cum primùm creatus fuit: & idem est de Christo, de Beata Virgine, & de Angelis. Secundò dicitur in eo euentu cum ante electionem antecedere debeat consultatio, necessarium etiam esse, moraliter loquendo, ut præcedat intentio rationalis, qua velit homo consequi finem illum per conuenientia media, hæc enim est quæ mouet ad consultationem; unde non sufficit ille quasi naturalis affectus, qui potest antecedere.

Instantia altera.

Soluitur 1.

Secundò.

Secundò.

Tertio.

SECTIO II.

Utrum possit homo intendere in suis operationibus duos ultimos fines particulares tantum.

1. Arguitur primò pro parte neg. Ratio dubij est primò, quia fieri non potest ut eiusdem effectus dentur duæ causæ totales eiusdem rationis, & ordinis: ergo neque fieri potest ut in voluntate dentur duo finis ultimi, & inter se non subordinati, qui voluntatem moueant. Probat consequentia, quia aliàs vterque finis esset causa totalis in suo ordine: nam si essent tantum particulares, iam non essent duo, sed ex vtroque constaret vnus finis; nos autem agimus de finibus totalibus, itaut vnusquisque sit sufficiens ad mouendam voluntatem. Unde argumentor secundò, quia ultimus finis est primum motiuum voluntatis, nam est primum in intentione; sed non potest voluntas simul, & æquè primò moueri à duobus, tum quia sicut repugnat esse duo prima principia, ita etiam duo primamotiuia: tum etiam, quia motiuum voluntatis est illud, quo posito mouetur voluntas, & sine quo non moueretur: nam, ut diximus, agimus de motiuo totali: ergo repugnat huiusmodi motiuia simul multiplicari. Tertio, non potest idem motus simul terminari ad duos terminos inter se non subordinatos: ergo nec motio voluntatis ad duos fines, nam finis etiam est terminus huius motionis, & sicut motus specificatur à termino, ita motio voluntatis à

fine, repugnat autem simul concurrere duo specificatiua eiusdem motus. Quarto, fieri non potest ut ad eundem finem simul eligantur, vel applicentur duo media æquè proxima, seu prima in executione, atque inter se non subordinata, quia non potest actio agentis simul incipere à duobus: ergo neque è contrario possunt duo fines simul intendi. Tandem finis ultimus negatiuè dicitur qui ad alium non ordinatur; sed omnes fines particulares ordinantur ad finem ultimum simpliciter, & vniuersalem, quia de ratione illius est, ut omnia in ipsum referantur: ergo non possunt dari duo fines ita ultimi, quin saltem vterque illorum in vnum tertium ordinetur.

2. Notatio pro assertionibus. Aduertendum est, sermonem esse posse de duobus finibus, aut respectu eiusdem voluntatis, & eorundem mediorum, seu eiusdem consultationis & electionis, vel tantum respectu eiusdem voluntatis eligentis, & tendentis per diuersa media ad diuersos fines. Rursus, in ipsis electionibus, seu actibus, qui propter finem fiunt, considerari potest vel actus interior voluntatis, qui proximè, & immediatè sit ex motione finis, vel actus exterior, seu imperatus ab illo interiori sub quo comprehenditur omnis executio exterior mediorum, & effectuum, qui fiunt propter finem consequendum.

3. 1. Assertio, de finibus ultimis negatiuè, per diuersa media. Suadet exemplis. Dicendum primò: Eadem voluntas intendere potest diuersos fines, quorum vterque sit ultimus saltem negatiuè, atque eodem modo propter eos vltimatè eligere diuersa media. Hæc conclusio videtur satis clara primò exemplis, nam potest homo simul intendere sanitatem, & eligere media necessaria ad illam, in ea sistendo, & simul potest intendere honorem, v. g. & similiter propter illum eligere media consentanea: sicut etiam artes omnino diuersæ tendunt ad diuersos fines ultimos in sua serie; & homo potest vtriusque artis finem simul intendere; nec fiat vis in verbo *simul*, quia ad præsentem quæstionem nihil refert quòd physice, aut metaphysice loquendo, possit voluntas simul exercere duos actus, vel non possit, etsi D. Thom. *1. 2. quest. 12. art. 3. ad 3.* hanc quæstionem attingens concedit, posse simul exercere duos actus; sed nihil refert quòd intelligatur de similitate metaphysica, sed sufficit de similitate morali, & virtuali: quomodo dicimus, hominem simul intendere & scientiam, & temporale commodum, etsi non simul de vtroque cogitet. Ratio verò conclusionis est, quia huiusmodi duo fines non habent inter se repugnantiam, quia vterque simul potest esse conueniens homini: ergo neque intentiones eorum inter se repugnant. Neque in eis procedunt argumenta facta, quia illæ intentiones sunt effectus diuersi, & consequenter diuersæ motiones: unde nihil repugnat quòd à diuersis principijs simul procedant, & ad diuersos terminos tendant. Atque eadem est ratio de variis electionibus, seu operationibus propter hos fines, quia etiam illæ inter se non semper repugnant, & ad diuersos terminos tendunt.

4. Quorundam Eufio praecluditur. Sed dicunt alij vtrumque istorum finium ordinari ad ipsum operantem, & ita illum esse finem ultimum vtriusque. Sed hoc in primis non est ad rem, quia operans non est finis cuius gratia, sed cui; finis autem cui non tollit quin finis cuius sit ultimus in suo ordine, si ad aliud in eodem ordine non referatur, & hoc modo nunc agimus de fine ultimo, quandoquidem etiam finis ultimus simpliciter potest appeti amanti tanquam *finem cui*. Deinde non est in vniuersum verum, nam potest homo simul intendere finem aliquem sibi acquirendum,

Quarto.

Quinto.

3. 1. Assertio, de finibus ultimis negatiuè, per diuersa media. Suadet exemplis.

Itè ratione.

Argumenta in n. 1. huic assertioni nõ repugnant.

4. Quorundam Eufio praecluditur.

Obiectio contra nunc dicta soluitur.



rendum, & alium acquirendum amico in illo fistendo tanquam in fine cui.

5. Aliorū Eua- sio remoue- tur.

Alij autē dicunt, quodocunque homo intendit huiusmodi duos fines particulares, semper eos intendere sub ratione vnius aliquo modo, vt v. g. quatenus integrant absolutam perfectionem, seu hominis commoditatem, vel aliquid huiusmodi; & hoc insinuat D.Thom. in illa quæst. 12. art. 3. ad 2. Respondetur quod licet fortasse in re ipsa semper intercedat aliqua conuenientia, vel vnitas, quæ inter huiusmodi fines considerari potest, non est tamen necesse vt homo formaliter consideret, & intendat hanc vnitatem, sed potest absolute velle hoc, & illud bonum propter se amabile, non conferendo illa nec inter se, nec secundum aliquam rationem, in qua conueniunt. Vnde licet interpretatiue possit dici homo intendere in singulis finibus integrum commodum, seu bonum, non tamen proprie & formali intentione, vt latius scilicet. vlt. huius disp. Quæ responsio applicanda etiam est ad vltimum argumentum supra factum, quod maxime posset procedere contra hanc assertionem.

6. 2. Assertio, de finibus per idē medium. Sumitur ex D.Thoma.

Dicendum secundò: Etiam potest homo ordinare simul eadem media ad distinctos fines particulares vltimos negatiue, & inter se non subordinatos. Ita sumo ex D.Thom. dicta quæst. 12. artic. 3. vbi optimū signum adducit, quia in eligendis medijs, cæteris paribus, illud medium anteponitur cæteris, quod ad plures fines vtilius esse potest: si quis enim intendens sanitatem possit vti medicina, quo simul capiat delectationem, hanc eligit; intendit ergo simul sanitatem, & voluptatem per idē medium, quia vtramque simul potest per illud comparare, & non est necesse vt vnā ad alteram ordinet, cum vtraque sit per se, & absque altera amabilis. Et hinc sumitur propria ratio conclusionis, nam voluntas potest simul intendere duos fines inter se non subordinatos, neque in ordine ad vnum tertium, & idem medium potest re ipsa esse vtile ad vtrumque consequendum: ergo potest voluntas propter vtrumque finem idem medium eligere. Probatur consequentia, quia neque ex parte voluntatis, neque ex parte ipsius obiecti est in homine aliqua repugnantia, quia obiectum sub vtraque ratione simul sumpta apparet conuenientius, & amabilius, & voluntas potest in vtramque rationem ferri, & sub vtraque moueri, & excitari. Quod euidentius fiet soluendo argumenta initio facta post sequentem assertionem.

Accedit ratio.

7. 3. Assertio.

Dicendum tertio, quando voluntas eligit medium propter multos fines formaliter diuersos in ea ratione boni sub qua mouent, & inter se non subordinatos, sed proximis respectu electionis, tunc quamuis externum medium electum possit esse vnum, & idem, tamen interiores actus sunt diuersi. Hæc conclusio potissimum probatur illa ratione, quam attingit D.Thom. 1. 2. quæst. 1. art. 3. arg. 3. quia finis dat speciem actui interiori; non potest autem idem actus æquè primò, & immediate constitui in duplici specie: ergo si est duplex finis, & motiuum proprium, non erit idem actus, sed duplex, qui ex illius motione causatur. De qua re hæc plura non dicam, quia latius tractanda est infra tractatu 3.

8. Ad 1. argum. in num. 1.

Argumenta igitur in principio facta potissimum probant hanc vltimam conclusionem, non verò procedunt contra alias. Ad primum respondetur, quando voluntas mouetur à duplici fine duobus actibus internis intentionum, vel electionum, iam ibi reperiri duas causalitates, seu mo-

tionem finis, & duos proximos terminos, seu effectus earum, atque ita non dantur duæ causæ totales vnius effectus, sed pluriū. Quin potius obiter adnota respectu talium actuum magis repugnare dari duas causas totales finales, quàm duas efficientes, quia licet repugnet dari duas efficientes totales respectu eiusdem actionis, non tamen respectu eiusdem termini, quia causa efficiens est extrinseca, & non specificat terminum: at verò causæ finales repugnant tam respectu motionis, quàm respectu actus, qui est veluti terminus causalitatis voluntatis, quia dant speciem actui, & non potest idem actus habere duas species æquè primas: at verò respectu actus, seu medij externi, nulla est repugnantia quòd duo fines simul concurrant, & moueant, quia, vt supra dixi, non habent immediatum influxum in actum externum, sed in internum, nec dant illi propriam speciem immediatè, sed solum mediater, quasi per denominationem extrinsecam ab actu interno, quoniam nihil repugnat constitui in duplici specie accidentaria, & extrinseca.

Notandum.

9. Instantia ex nunc dictis.

Vna dilutio.

Altera.

Tertia.

10. Ad 1. ibid.

Ad 3.

Ad 4.

Dices, saltem hinc necessariò sequi quòd in genere causæ efficientis dentur duæ causæ totales eiusdem effectus, quia actus interior voluntatis effectiue mouet facultates inferiores ad actus externos: ergo si in voluntate est duplex actus, & vterque eorum sufficit per se ad motionem externam efficiendam, & actu influit suo modo, iam actus externus procedit à duplici principio naturali imperante, seu sufficiente. Respondetur primò, illos duos actus internos raro concurrere omnino simul physice, & in instanti, iam enim num. 3. notaui hanc similitudinem non esse nobis necessariam ad ea, quæ tractamus, sed sufficere moralem. Deinde, si contingat simul haberi, dici potest, quod de alijs causis physicis responderi solet, quòd licet vtraque per se sit sufficiens, tamen quando simul æquè applicantur, neutram agere tota virtute sua, & necessaria ad effectum. Denique in huiusmodi effectū nullum aliud est inconueniens, quia hæc efficientia, qua mouet voluntas inferiorem aliquam potentiam ad suum actum, non est nisi per naturalem consensum potentiarum, qua sit, vt posito in appetitu tali actu, seu voluntate, statim anima, in qua omnes potentie radicantur, applicetur ad operandum per aliam potentiam, quod facere potest æquè benè, siue per vnum, siue per plures actus feratur voluntas in tale obiectum, seu actionem externam.

Et hinc facilis est solutio ad secundum: nihil enim repugnat dari duo motiua respectu eiusdem medij, seu obiecti voliti, dummodo motiones internæ voluntatis diuersæ sint. Vnde in voluntate diuina, cuius actus non sumit speciem ex obiecto externo, non solum res potest esse volita propter duplicem finem, sed etiam idem actus potest propter vtramque rationem ferri ad tale obiectum, quia altiori, & eminentiori modo omnia comprehendit. Tertium etiam ex dictis est facile, nam illa proportio sumpta ex motu, & termino eius, ad summum procedit respectu actus interni propter conuenientiam in specificatione, non verò respectu medij externi, vt dictum est. Ad quartum respondetur, imò sæpe accidere vt duo media eligantur ad eundem finem æquè immediatè, & sine subordinatione inter se, vt si vnum non habuerit effectum, saltem aliud habeat, vel si vtrumque habuerit, tantò existimantur melius; Quare si interdum aliqua duo non possunt simul eligi, solum esse potest, quia non possunt iudicari simul vtilia; &

& tunc argumentum proportionale factum non est simile, quia nos tractamus quando vnum medium simul iudicatur vtile ad plures fines. Vltimum argumentum solutum iam est in fine num. 5.

Ad 5.

SECTIO III.

Vtrum possit homo simul intendere duos vltimos fines simpliciter, & positiue, & propter illos operari.

1. Hic finis dupliciter consideratur.

Finis vltimus simpliciter, vt supra dixi, & constat ex Aristot. 1. Ethicor. cap. 7. & 8. est finis perfectus, & bonum sufficiens, atque adeò maximè necessarium intendenti talem finem. Vnde dupliciter apprehendi potest; primò sub ratione communi sufficientis boni, &c. non constituendo illum in vna, vel alia re determinatè, & hic vocari solet finis vltimus formaliter, in quo non habet locum præfens quæstio, quia, cum concipiatur abstractè, & confusè, clarum est non posse concipi, nisi per modum vnius: nam qui appetit esse beatus absolutè, & præcisè, non potest in ipsa beatitudine variètatem, & multitudinem excogitare, donec de re cogitet, qua beatificandus est. Secundo igitur modo concipi potest vltimus finis vt constitutus in re aliqua, aut rerum collectione, qui dicitur finis vltimus realis, seu materialis; & de hoc est quæstio, an necessariò sit vnus tantum: agimus autem de fine intento ex formali, aut virtuali hominis intentione, quia de connaturali sine vltimo, ad quem homo tendit impetu naturæ, seu ordinatione diuina, non est dubium quin sit vnus, vt latius infra cum agemus de beatitudine, & de hoc fine procedunt duæ rationes vltimæ D. Thom. 1. 2. quæst. 1. artic. 5. quæ possunt etiam accommodari ad finem vltimum formalem: de quibus dicemus plura scilicet. vlt. huius disputationis.

2. 1. Arg. pro affirm. parte.

Atque hinc oritur ratio dubitandi in hac quæstione, quia intentio hominis non tantum fertur ad verum finem, sed ad falsum etiam, & apparentem: ergo quamuis in re ipsa non possint esse duo vltimi fines veri, possunt ab homine falsè apprehendi, & existimari, sicut existimantur duo Dei, aut duo prima principia: ergo eadem ratione possunt appeti, & intendi duo fines vltimi simpliciter. Secundò, vt homo dicatur intendere duos fines, satis est vt saltem successiue habeat huiusmodi duas intentiones, dummodo virtualiter vtramque retineat, quamuis non actualiter, iam enim supra diximus, nos hinc non agere de similitate metaphysica, sed morali, vel virtuali; potest autem homo nunc intendere vnum vltimum finem, verbi gratia voluptatem, & paulo post alium, v. g. honorem, non retractando priorem intentionem; quæ est enim repugnantia in hoc? nam illæ duæ res, neque in esse rei inter se pugnant, neque in esse finis, quia vtraque potest per se appeti vltimatè in illa sistendo, & ad eam referendo omnia, quæ necessaria fuerint, in quo videtur ratio vltimi finis consistere. Tertio est vulgaris difficultas, nam qui peccat mortaliter, constituit finem vltimum simpliciter in creatura; sed potest quis simul peccare mortaliter diuersis actibus, & circa diuersas creaturas; ergo potest simul plures creaturas diligere vt vltimos fines.

Secundum.

Tertium.

3. Notationes pro decisione.

Aduertendum est, res, in quibus vltimi fines constituntur, duobus modis intelligi posse esse distinctas, primò formaliter, & quasi specificè in ratione boni, seu conuenientie, propter quam appetuntur; quomodo distinguuntur, v. g. voluptas,

honor, & similia. Secundò potest distingui tantum materialiter & numericè, vt si quis, v. g. appetat diuitias in tanta quantitate, nihil curans quòd sit in his, vel illis numero pecuniis. Rursum, plures fines vltimi intelligi possunt appeti, vel copulatiue appetendo habere vtrumque simul, v. g. voluptatem, & honorem, vel tantum disiunctiue, vt si quis appetat vel voluptatem, vel honorem, & alterutrum consecutus, contentus esse velit.

Dicendum primò, fieri non potest vt aliquis copulatiue amet, & intendat duos fines vltimos totales, & integros: vnde si contingat amare plures res, seu plura bona, in eis aliquo modo vltimatè sistendo, non appetit illa vt fines vltimos totales, sed partiales; integrum autem vltimum finem constituit in collectione, seu aggregato earum. Hæc est sententia D. Thom. 1. 2. quæst. 1. art. 5. & prima ratio eius est demonstratio, quia finis vltimus integer, & totalis est ille, quem homo appetit vt complementum suorum desideriorum, atque adeò vt bonum sibi sufficiens & alijs preferendum, ac maximè necessarium; sed, si homo simul appetat duo bona, impossibile est vt vtrumque existimet esse tale, quale descripsimus debere esse vltimum finem, quia si vnum existimatur sufficiens, alterum non potest reputari necessarium, quia sufficiens est quod non indiget alio; vel è contrario si vtrumque existimatur necessarium, in neutro quiescet appetitus: ergo neutrum erit integer finis vltimus.

4. 1. Assertio.

Demonstratur.

Dices, Vnde constat totum illud esse de ratione vltimi finis, vel saltem cur non poterit homo hoc ignorare, & ita ex ignorantia saltem, appetere plures vltimos fines? Respondetur ad priorè partem, id constare ex ipsa vocis impositione, & ex communi hominum sapientium vsu, qui hoc intelligunt per vltimum finem. Item quia in hoc distinguitur finis vltimus & totalis à partiali, seu particulari fine. Vltimò denique ex re ipsa, quia constat, posse hominem intendere aliquid, in quo plenè quiescat, & ad quod dirigat se, & omnia sua quantum est ex modo appetendi, & intendendi talem finem: hunc ergo appellamus vltimum finem simpliciter. Vnde ad alteram partem respondetur, quamuis possit homo speculatiue ignorare quid significet vltimus finis simpliciter; & ideo posse existimare se amare plura vt vltimos fines, tamen reuera & practice, atque in exercitio non intendere illos, vt totales fines, sed vt partiales, quandoquidem ita appetit, vt non sit contentus altero, sed vtroque aggregato. Atque hinc obiter constat, non esse necessarium vt homo constituat hunc vltimum finem in vna re, seu in vno bono, potest enim plurium collectionem appetere vt vltimum terminum suorum desideriorum: sic enim Philosophi multi posuerunt beatitudinem vel in collectione bonorum temporalium, vel in eis simul cum virtute: neque in hoc est vlla repugnantia ex modo appetendi, vel ex ratione finis vltimi, vt ex dictis constat.

5. Instantia bipartita. Satis fit primæ parti.

Satis fit secundæ.

Dicendum secundò, neque etiam disiunctiue potest homo intendere plura bona distincta, & formaliter diuersa, intendendo ea tanquam vltimum finem simpliciter, & totalem. De hac re nihil locutus est D. Thom. probati ergo potest duobus modis, primò, quia intentio hæc obiecti disiuncti quando obiecta, seu bona, quæ in disiunctione ponuntur, sunt formaliter diuersa, est inefficax respectu singulorum, & insufficientis vt moueat ad opus, & ad electionem faciendam: ergo non potest hæc esse sufficiens intentio vltimi finis.

6. 2. Assertio.

Suadetur primò.

Ante

Antecedens declaratur primò, quia neutrù illorum bonorum absolute intenditur, sed quasi sub conditione, vel in defectu alterius. Deinde, quia cum bona sint formaliter diuersa, licet fortasse vnum, vel alterum medium possit ad vtrumque conferre propter aliquam convenientiam, quam inter se habere possunt, tamen absolute & simpliciter indigent diuersis medijs, & electionibus: ergo illa intentio non est sufficiens ad electiones faciendas, donec ad aliquod ex illis bonis determinetur; ergo, quamdiu est sub disunctione, neutrum illorum bonorum respicit proprie vt vltimum finem simpliciter. Secunda ratio est, quia per talem intentionem, seu amorem, non potest vtrumque illorum bonorum appeti vt necessarium vel sufficiens appetenti: ergo neutrum amatur per modum vltimi finis. Antecedens patet, quia quodlibet illorum bonorum amatur non simpliciter, sed in defectu alterius, ergo neutrum per se existimatur necessarium absolute, sed ad summum sub conditione, si aliud desit. Rursus, cum vtrumque aliquo modo appetatur, vtrumque censetur bonum appetentis, & cum sint bona formaliter diuersa, vnum non confert ad bonitatem alterius, neque è contrario: ergo fieri non potest vt aliquod eorum appetatur tanquam per se sufficiens ad satiandum hominis appetitum: ergo reuera neutrum amatur vt vltimus finis.

Secundò.

7. 3. Assertio.

Dicendum tertio, si bonum, quod amatur per modum vltimi finis, sit vnum formaliter, seu eiusdem rationis, nullum est inconueniens quòd sub disunctione appetatur vt obtinendum in hac, vel illa re numero diuersa. Exempla sunt facilia; si quis, v.g. canonicatum appetat, & in hoc constituat suum finem vltimum, bene potest sub disunctione intendere hunc, vel illum, quicumque ille sit. Ratio est, quia tunc finis est vnus formaliter, & illa distinctio numerica rerum naturalium nihil refert vel ad mutandam intentionem, vel ad satiandum hominis appetitum. Quod explicatur illa duplici ratione facta in præcedenti assertione contrario modo inducta: primò quidem, quia illa intentio sufficit ad adhibenda media, & electiones faciendas vsque ad affectionem ipsius finis; quòd si interdum necesse est adhibere aliquod speciale medium ad consequendum illum finem potius in vna re, quàm in alia, illud est rarò, & per accidens, & tunc iam determinabitur intentio ad rem illam potius quàm ad aliam; non quia habeat aliam rationem boni, nec quia censeatur sufficientior ad saturandum appetitum, sed quia accidit vt fortasse hinc & nunc facilius acquiri possit, quàm alia. Secundò, quia cum illis in rebus sit eadem ratio boni, quilibet per se sufficit ad satiandum appetitum, qui non querit nisi tale ac tantum bonum, & in illo ponit finem suum.

Eius ratio.

8. Obiectio contra præced. assert.

Sed obiici potest, nam ille, qui sub disunctione ita appetit duas res, reuera vtramque appetit; ergo non potest alterutra earum satiari; ergo non potest eas disunctiue appetere per modum vltimi finis, sed necessarium est, vt appetat aggregatum vtriusque tanquam vltimum. Antecedens patet, quia si quis velit aut interficere Petrum, aut furari bona eius, peccat peccatum furci, & homicidij: ergo signum est illum consentire in vtrumque peccatum, atque adeò vtrumque velle. Respondetur, eum, qui tantum sub disunctione vult vnum e duobus, reuera non velle absolute, & simpliciter vtrumque. Quod patet primò, quia cum illo proposito stat voluntas efficax non com-

Solutio.

mittendi vtrumque. Secundò, quia homo id tantum vult, quod sibi proponit per modum obiecti; proponit autem sibi disunctum vt in alterutra parte exequendum, & non in vtraque simul. Tertio, quia qui vult orare, vel eleemosynam facere, non ita meretur sicut ille, qui vult orare, & eleemosynam facere. Et idem est in malis obiectis, præsertim si sint eiusdem rationis: qui enim proponit furari decem vel à Petro, vel à Paulo, nõ ita peccat, ac si proponeret furari decem à Petro, & decem à Paulo: ergo voluntas, quæ fertur ad aliquod disunctum, non est absoluta respectu singularium partium, sed potius tantum secundum quid, & quasi conditionaliter, & ideo si membra illa tantum materialiter diuersa sint, illa voluntas æquiualeat voluntati vnus rei determinatæ habentis eandem bonitatem, vel malitiam: in illo autem exemplo in contrarium adducto, quia in singulis membris disunctiones sunt malitiæ formaliter diuersæ, ideo opus voluntatis ab vtraque illarum partium sumit malitiam, quia non solum peccat voluntas absolute volendo prauum actum, sed etiam volendo illum sub conditione, scilicet in defectu alterius, & quia in eo casu in vtrumque consentit saltem conditionaliter, ideo vtriusque malitiam participat, quamuis vtraque sit minor, quàm si obiectum esset copulatiue volitum. Vnde propter eandem causam si quis consentiat in obiectum disunctum constans vna parte honesta, & altera turpi, simpliciter peccat ea malitia, quam sub disunctione appetit, vt si proponat subuenire proximo vel ex proprijs bonis, vel ex alienis, furando illa, si aliter non possit ei subuenire.

Ad argumenta initio facta, primum solutum est, explicando primam conclusionem. Ad secundum verò facile respondetur, eum, qui mutat intentionem finis vltimi, hoc ipso retractare priorem intentionem, & ideo neque actu, neque virtute intendere duos vltimos fines.

De tertio verò argumento multa scribuntur ab autoribus, sed quando illa difficultas ad materiam de peccatis in tract. 5. spectat, breuiter est expedienda. Primò ergo respondet Adrianus quodlibet. 5. art. 3. negando eum, qui peccat mortaliter, necessariò constituere vltimum finem suum in creatura, quia reuera non diligit illam plus quàm Deum, imò nec plus quàm rem aliam temporalem: qui enim peccat, verbi gratia propter voluptatem carnis, non daret totam substantiam suam vt ea voluptate fruerebatur breui tempore: ergo non diligit illam voluptatem plus quàm substantiam. Rursus, illemer, qui sic peccat propter concupiscentiam, fortasse non negasset fidem, & religionem diuinam, etiamsi oporteret totam substantiam perdere: ergo illemer amat Deum plus quàm substantiam suam; ergo plus quàm voluptatem; ergo signum est illum hominem, dum sic peccauit mortaliter, non amasse illam voluptatem plus quàm omnia, nec plus quàm Deum, nec per modum vltimi finis. Et similia argumenta multiplicat Adrianus, quæ magna ex parte congerit Medina: & iuxta hanc sententiam est facilis responsio ad argumenta.

Tamen Caiet. Conr. Medin. & alij hanc sententiam communiter reiiciunt, asserentes, qui mortaliter peccat, constituere finem vltimum in creatura. Et videtur aperta sententia D. Thom. 2.2. quæst. 24. art. 10. ad 2. vbi dicit, duplex est cupiditas, vna, qua finis in creatura constituitur, qua mortificat totaliter charitatem, cum sit venenum ipsius, &c. vbi necesse est loqui de fine vltimo. In eadem est sententia

9. Ad 1. & 2. argum. in 2.

10. Ad 3. in eod. num. 2. Responsio Adriani.

11. Reicitur à Caietan. & alijs.

rentia Scot. in 1. d. 1. quæst. 5. vbi dicit, peccatorem, quantum in se est, sui creatura; loquitur autem de fruntione simpliciter prout est vltimi finis. Cui sententiæ fauet modus loquendi sacre Scripturæ, vt est illud ad Philip. 3. Quorum Deus venter est; & illud Ierem. 2. Me dereliquerunt fontem aque viue. Vnde sumitur ratio: nam qui peccat mortaliter, auertitur à Deo tanquam ab vltimo fine: ergo conuertitur ad creaturam, vt ad finem vltimum. Iuxta hanc verò opinionem ad difficultatem tactam respondent aliqui, peccatorem non conuerti ad creaturam, circa quam peccat, vt ad finem vltimum, sed ad se ipsum, quem diligit plusquàm Deum, iuxta illud Matth. 10. Qui diligit animam suam plusquam me, non est me dignus. & illud Aug. 14. de Ciuit. c. vlt. Amor sui vsque ad contemptum Dei edificat ciuitatem Babylonis, vnde D. Thom. 1.2. q. 77. art. 4. dicit, omnia peccata oriri ex amore sui. Sed hæc responsio non satisfacit, quia ipse peccator non est finis cuius, sed cui amatur bonum illud, cuius gratia peccat, & de illo bono dicitur quod habeat rationem finis vltimi illius peccati, nec est contra rationem finis vltimi, quòd alicui appetatur. Vnde propter illud bonum censetur peccator deserere Deum, & illo fruitur tanquam bono adepto, & sufficienti sibi. Quapropter aliter responderi potest, si plura peccata mortalia tantum successiue committantur, tunc peccatorem toties intendere vel mutare finem vltimum, quoties de nouo mortaliter peccat, præsertim si peccatum sit diuersum à præcedentibus, vel illi repugnans quantum ad conuersionem: nam quamuis præcedentia peccata semper moueant habitualiter, & quantum ad reatum, tamen intentio actualis, vel virtualis peccantis mutari potest, atque hoc modo semper manet fixa in vno vltimo fine. Si autem simul committat plura peccata mortalia, tunc non conuertitur ad singula obiecta talium peccatorum vt ad fines vltimos totales, sed partiales tantum, & vltimus finis totalis erit aggregatum ex illis omnibus. Et hæc responsio est probabilis, & facile sustineri potest.

Eorum responsio ad 3. argum.

Non citat verba, sed sensum.

Non satisfacit.

Aliorum responsio probabilis.

12. Notatio ad probabiliorum responsonem.

13. Auctoris responsio ad 3. argum. in fine num. 2.

putationem non repugnat intendere plura vt vltimos fines, quia tunc in actibus formalibus non est repugnantia, quia neuter eorum tendit in obiectum suum formaliter, vt in summum bonum sufficiens; id autem quod implicite tantum, & interpretatiue continetur in actu, non variat rationem operis, nec modum operandi. Vnde fit, vt peccator in formali modo operandi aliquid amet vt medium, & tamen illi imputetur, ac si amaret vt finem: & idem est de amore talis obiecti super alia bona: nam quantum est ex formali affectu, non semper diligit illud plusquàm alia omnia, tamen interpretatiue illi imputatur, ac si ita diligeret.

SECTIO IV.

Vtrum possit aliquis simul intendere duos fines vltimos, vnum simpliciter, & alterum secundum quid.

Hæc sola superest nobis facienda comparatio, in qua ratio dubitandi est; quia finis vltimus simpliciter est ille, in quem homo dirigit se, & omnia sua: ergo impossibile est, vt cum tali fine simul intendatur alius, qui sit vltimus, etiam secundum quid tantum, & negatiue. Patet consequentia, quia vel ille finis ordinatur ad alium finem, qui dicitur vltimus simpliciter, vel non; si primum, ergo iam ille non est vltimus etiam negatiue, cum ordinetur ad alium; si secundum, ergo alter non est finis vltimus simpliciter, cum non omnia ordinentur in ipsum. Confirmatur primò, quia de ratione finis vltimi simpliciter est vt sit bonum sufficiens; ergo impossibile est appetere cum illo aliud bonum non propter ipsum, quando tunc iam non censeretur ipsum per se sufficiens. Et confirmatur secundò, quia necesse est hominem operari omnia propter vltimum finem simpliciter, vt D. Thom. hic docet art. 6. ergo fieri non potest vt cum tali fine intendatur alius, qui sit vltimus negatiue.

1. Ratio dubitandi pro neg. parte.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

In contrarium est, quia iustus, qui venialiter peccat, habet Deum pro vltimo fine simpliciter, & tamen in obiecto venialis peccati constituit finem vltimum secundum quid. Propter quam difficultatem præsertim mota est hæc quæstio, illa enim non obstante, multi Thomistæ sentiunt, non posse hominem simul duos fines vltimos intendere, etiam dicto modo, propter rationem in principio positam; & ideo conatur inuenire modum, quo defendant istum venialiter peccantem habere Deum pro vltimo fine, etiam in ipso actu venialis peccati. Dicunt ergo in eo actu operari iustum propter Deum, saltem habitualiter: sed hoc, vt ex suprâ dictis constat, duobus modis potest intelligi; primo, proprie, ita vt reuera iustus per aliquem actum suum referat peccatum veniale in Deum, saltem ea intentione vniuersali, qua refert omnia sua in Deum. Et hoc modo intellecta hæc sententia est valde falsa, quia peccatum veniale non est hoc modo referibile in Deum, essetque contrarium diuino honori hoc modo referre peccatum veniale in Deum, quia esset profiteri peccatum veniale placere Deo; & ideo quando illa relatio fit vniuersalis omnium operum in Deum, aut debet intelligi distributione accõmoda, scilicet, omnium, quæ apta sunt referri in ipsum, vel certè si iustus interdum habuit generale propositum absolute & simpliciter

2. Ratio pro affirm. parte.

Quorundam resolutio.

Improbatur hæc resolutio.



simpliciter operandi propter Deum, quando postea venialiter peccat, mutat ex parte prius propositum, & non est in illo constans. Secundò potest hæc sententia intelligi improprie, quia scilicet cum peccato veniali simul esse potest habitualis operantis conuersio ad Deum vt vltimum finem, & hoc, quidquid sit de modo loquendi, re ipsa verum est; tamen sic non explicat, quis sit finis vltimus illius operis peccati venialis, quia, vt supra disp. 2. q. 4. n. 2. dixi, illa relatio habitualis non est operis, sed subiecti, neque informat villo modo ipsum opus, sed concomitatur tantum: ergo per hoc solum non explicatur quomodo finem habeat ipsum opus, aut operans in tali actu, cum illum non referat in Deum.

3. Quid alij resoluunt.

Impugnatur.

Respondet Medina iustum referre actum peccati venialis in se ipsum, & quia seipsum refert habitualiter in Deum per habitum charitatis, ideo consequenter refert habitualiter ipsum actum peccati venialis. Sed hoc non est rectè dictum, nec satisfaciunt, primò, quia operans non refert peccatum veniale, & obiectum eius in se ipsum, nisi tanquam in finem cui; hæc autem relatio non excludit rationem vltimi finis, vt supra dixi. Deinde, quia licet persona referatur habitualiter in Deum, nõ sequitur quidquid inest personæ, referri etiam habitualiter in Deum: nam quod est illicitum, nullo modo est medium tendendi ad Deum; & ideo licet persona secundum se referatur, non tamen vt est finis peccati venialis, aliàs posset etiam actualiter referri peccatum veniale in Deum, quia potest iustus actu referre se ipsum in Deum, vt vltimum finem, & tamen venialiter actu peccare per aliquem locum, & vanam complacentiã concomitantem, & è contrario potest venialiter peccare propter alium, qui sit in peccato mortali, referendo in ipsum tanquam in finem cui ipsum veniale peccatum absque alia relatione in vltiorem finem à se, vel ab alio, propter quem operatur, intentum.

4. Verior resolutio, per conclusionem affirmatiuam.

Probatur exemplo.

Alterum exemplum.

Ratio.

Dicendum ergo existimo, nullam esse repugnantiam quòd aliquis simul intendat vnum finem vltimum simpliciter respectu personæ operantis, & tamen quòd in aliquo opere sistat in aliquo fine, qui sit vltimus negatiuè, seu secundum quid, solum respectu talis operis. Hoc probat sufficenter exemplum adductum, de homine iusto peccante venialiter; imò idem ferè procedit in homine existente in peccato mortali, nam ille etiam potest venialiter peccare, & per talem actum non constituit vltimum finem simpliciter in creatura, nec refert illum in finem peccati mortalis, aliàs in eo etiã actu mortaliter peccaret. Item, fieri potest simile argumentum de infideli idololatra, qui retulit omnia sua opera in idolum, tanquam in vltimum finem, & tamen postea absque vlla memoria illius finis, elemosynam facit, ductus honestate naturali, ille enim tunc benè moraliter operatur iuxta sanã, & certam doctrinam: non ergo refert illud opus in idolum tanquam in finem vltimum, sistit ergo eius intentio in obiecto illius operis per se bono; & amabili, tanquam in fine vltimo, saltem negatiuè, licet operas habitu retineat alium finem vltimum simpliciter. Ratio autem est, quia in hoc nulla est repugnantia ex parte ipsorum obiectorum, seu finium, & alioquin voluntas est libera ad operandum, prout voluerit. Antecedens patet; quia non est necesse vt intentio finis vltimi simpliciter informet omnes alios actus hominis habentis talem intentionem; quòd facilius patebit respondendo rationi dubitandi positæ in principio.

Ad quam sic respondetur, non esse de ratione

vltimi finis simpliciter vt, qui illũ intendit, omnia opera sua actu referat in ipsum, sed satis est quod hoc sit debitum ipso vltimo fini, si verum sit, & cū dignitate, & proportionem appetatur: nam alioqui vt operans dicatur intendere talem finem, satis est, vt nihil amet, quod illi repugnet simpliciter, & quòd absolute intendat adhibere media necessaria ad consequendum illum, cum qua intencione stare potest vt in tali opere habeat leuem inordinationem respectu talis finis, quatenus per tale opus in illum non tendit. Vnde obiter notari potest differentia quædam inter mortale, & veniale, quòd per mortale simpliciter deserit homo vltimum finem suum, quia aliquod bonũ illi absolute præfert; per veniale autem non deserit ipsum finem, sed solum non querit illum per talem actum. Vnde ad primã confirmationem responderetur, finem vltimum simpliciter intendi vt bonum sufficiens postquam sit consecutus; tamen quandiu non est comparatus, potest homo aliquid aliud bonum amare extra illum finem; quòd quidẽ licet sit inordinatum quãdo ille vltimus finis est verus, & debitus, non tamẽ est impossibile, quia non est necesse, vt qui intendit aliquod bonum, vt sufficiens in omni actu suo, illud inquirat. Secunda confirmatio petit sequentem quæstionem, vbi expeditur.

Ad rationẽ dubitandi in num. 1.

Discrimen inter mortale, & veniale.

Ad 1. confit. ibid.

Ad 2. quidẽ

SECTIO V.

Vtrum necesse sit hominem semper operari propter finem vltimum simpliciter à se intentum.

Duplex potest esse sensus quæstionis, primus absolutus, an necessarium sit præcedere in homine aliquam intentionẽ finis vltimi absolute, propter quem operetur. Secundò ex hypothesi, an postquam homo habuit talem intentionem, necessarium sit vt ab illa procedant omnes alij actus circa fines particulares. Prior sensus resolutus ferè est ex dictis in 1. sect. huius disput. pauca verò addenda sunt, propter quosdam autores, qui necessarium putant vt ante omnes intentiones finium particularium, antecedit in homine secundum rationem operante, intencio finis vltimi vniuersalis, non quidem finis vltimi materialis, quia non est necesse, vt in aliqua re particulari primum omnium ponatur finis vltimus simpliciter, quia neque hoc est necessarium ad posteriores actus, qui versantur circa particularia bona, nec ferè est homini possibile, quia constituere finem vltimum in hac, vel illa re, est valde difficile, & magnam cognitionẽ requirit: loquuntur ergo hi autores de fine vltimo formali, id est, de complemento totius boni, volunt enim necessarium esse, vt primus actus humanæ voluntatis sit circa felicitatem, vel circa bonum in communi, seu circa perfectum & completum bonum hominis, vt ex hoc affectu oriatur actus circa particularia bona. Huic sententiæ videtur fauere D. Thom. 1. 2. q. 1. art. 6. ad 3. in illis verbis, Virtus prima intentionis, quæ est respectu vltimi finis, mouet in quocunq; appetitu cuiuscunq; rei, etsi de vltimo fine actu non cogitet. Idem videtur sentire in 1. p. q. 60. art. 2. & Capreol. in 1. d. 1. q. 3. art. 1. circa primam concl. & in 4. d. 49. q. 3. ar. 1. & Caiet. eadem 1. 2. & 1. p. q. 22. art. 2. dub. 2. Citari etiã solent Durand. in 2. d. 38. q. 3. & d. 39. q. 3. & Henr. quodlib. 3. q. 17. Sed hi autores nihil expresse dicunt, sed solum voluntatem naturaliter ferri in bonum sibi propositum.

1. Duplex sensus quæstionis.

Expeditur prior sensus.

De 2. sensu placitum aliorum.

2. Eorum fundamentum primum.

Fundamentum huius sententiæ est primò, quia voluntas non potest amare bonum imperfectum, nisi propter perfectum; quòdlibet autem particu-

Secundum.

Tertium.

3. 1. Assertio pro priorẽ sensu quæstionis.

Demonstratur tripartito argumento.

Primò.

Secundò.

Tertiò.

4.

2. Assertio pro 2. sensu quæstionis.

lare bonum est imperfectum; ergo voluntas non appetit illud nisi ex vi intentionis boni perfecti, & consummati. Secundò, quia sicut secundæ causæ efficientes, pendunt essentialiter in causalitate sua ab influxu primæ causæ, ita particulares fines pendunt ab vltimo: ergo sicut non potest causa secunda agere nisi mouente prima, ita non possunt fines particulares mouere nisi mouente vltimo, qui non mouet nisi virtute præcedentis intentionis: ergo necesse est vt huiusmodi intentio præcedat. Tertio, quia, iuxta Aristot. ita se habet finis vltimus in appetibilibus, sicut prima principia in speculabilibus; sed non potest intellectus assentire conclusionibus nisi præcedat assensus circa principia: ergo nec potest voluntas ferri in particulares fines nisi præcedat intentio circa vltimum.

Sed quod attinet ad hanc priorẽ partem, siue sensum quæstionis, dicendum est, non esse necessariam absolute vt ante intentiones, seu appetitiones particularium bonorum præcedat intentio finis vltimi vel formalis, vel materialis. Hæc est sententia Scoti in 4. d. 49. q. 3. & in 1. q. 4. vbi Maior modũ hunc sequitur, & planè idem sentit Durand. secundo loco supra citato; Medina 1. 2. ad art. 6. supra citatum. Tandem iudicat hanc sententiam probabiliorẽ. Et probari facili potest ex dictis sect. 1. huius disput. & ex parte illam confirmat; quis est enim, qui huiusmodi actum in se experitus sit ante omnes alios? Et ratione demonstratur breuiter, quia vel necessitas huius actus oritur ex intellectu, aut ex obiecto, aut ex voluntate ipsa indigente huiusmodi actu ad alios subsequentes, sed nullum horum potest probabiliter dici primũ de intellectu. Probat, quia nihil est, quod necessitet illum ad cogitandum prius de bono; quin potius facilius excitat ad aliquam exteriorẽ cogitationem, tum quia mouetur à sensibus, qui primò offerunt particularia bona; tum etiam, quia in infantia ante vsum rationis habet homo consuetudinem cogitandi de his particularibus bonis. Secundum de obiecto, etiam per se constat, quia si obiectum illud non sit prius cognitum, non prius mouebit voluntatem; ostensum autem est non necessariò prius cognosci, aut proponi, & aliunde in bonis particularibus, quæ per se bona sunt, est sufficiens ratio obiectiua ad mouendam voluntatem, & terminandum actum eius, quia in quolibet bono continetur communis boni ratio, quæ est formalis ratio obiecti voluntatis. Et hinc tandem concluditur vltima pars, quòd nec ex parte voluntatis creatæ datur hæc necessitas, quia si in obiecto sit sufficiens ratio, vt per se ametur, voluntas habet sufficientem virtutem, vt eliciat actum circa illud absque priori actu, quia habet naturalem inclinationem ad bonum, & vires ad appetendum illud si sibi proportionatur: hac enim ratione quælibet alia potentia animæ siue sensitua, siue intellectiua, potest primò operari circa quòdlibet obiectum, si sibi sufficienter proponatur: nulla est ergo necessitas, vt ille actus generalis alios antecedit, nec rationes contrariæ sententiæ aliquid probant.

Circa secundum sensum quæstionis positæ qui sequuntur primam sententiam citatam n. 3. consequenter dicunt, supposita intentione vltimi finis, necessarium esse vt reliquæ particulares intentiones ab illa procedant vt à causa, & ratione operandi: imò ad hoc ponunt illam primam intentionẽ vt sit causa cæterarum. Dicendum tamen est, etiam si contingat illam vniuersalem intentionem præcedere, non esse necessarium; vt ab illa procedat Suarez in primam secunde D. Thom.

dant omnes posteriores actus voluntatis, qui versantur circa particularia bona. Ex quo euidentiùs constat, illam intentionem non esse necessariam: probatur, quia talis intentio, vel inueneret actu, vel virtute in actus posteriores; neutrum autem dici potest: ergo nullo modo, omitto enim relationem merè habitualem, quia, vt supra dixi, hæc non consistit in aliquo influxu, & vera causalitate, sed est merè extrinseca. Probat, ergo prior pars de actuali influxu, quia hic non est sine actuali cogitatione; non semper autem actu cogitamus de vltimo fine quando aliquid appetimus in particulari. Altera verò pars de virtuali influxu probatur, quia fieri potest vt illa intentio tanto tempore antecesserit, vt omninò non maneat nec in memoria, nec in aliquo effectu suo; influxus autem virtualis intelligi non potest sine aliquo istorum, vt supra ostensum est disp. 2. sect. 4. num. 4. ergo. Et confirmatur, nam licet demus præcessisse in homine appetitum consummati boni sui, tamen fieri potest vt talis homo nunquam contulerit particulare bonum, v. g. sanitate cum illo obiecto vniuersali, considerando nimirum hoc bonum esse partem quandam illius completi boni: ergo quando voluntas postea appetit hoc particulare bonum, non mouetur ex vi prioris intentionis, sed solum ex vi presentis obiecti, quia ad amandum, vel eligendum ex vi præcedentis intentionis, non sufficit sola intentio, sed requiritur etiam collatio obiecti electionis cum obiecto intentionis, quæ fit per consultationem, vt postea dicam.

Probat.

Confirm.

Atque ex his tandem concluditur, non esse necessarium hominem operari semper propter vltimum finem simpliciter à se intentum, seu ex vi intentionis suæ, vel quia non est necesse vt talis intentio antecedit, vel quia, etiam si antecesserit, non est necesse vt ab illa procedat reliqui omnes actus: vtrumque enim ostensum est. Et ita soluta relinquatur quadam confirmatio posita in fine sectionis præcedentis huc remissa, & ex ibi dictis confirmari etiam potest hæc veritas. Quo autem sensu D. Thom. sit exponendus, dicam sect. sequenti, ex quo etiam facili patebunt solutiones rationum primæ sententiæ, in n. 2. quæ solum probant ad summum voluntatem debere semper moueri ab aliquo obiecto bono per se amabili, quod in se includat rationem communem boni, & in virtute contineat aliquo modo saltem implicitè, & interpretatiuè vltimum finem, vt iam explicio.

5. Concluditur proposita quæstio.

SECTIO VI.

Vtrum omnes actiones hominis sint propter vltimum finem simpliciter, saltem ex inclinatione.

Ratio dubitandi est, quia vel est sermo de fine vltimo formali, aut de fine vltimo materiali, seu de re illa, ad quam homo natura sua tendit vt ad vltimum finem; neutro autem modo videtur homo operari semper propter vltimum finem. De primo patet, quia, vt supra dixi sectio. 1. num. 6. intentio finis vltimi formalis non sufficit ad electiones faciendas, atque adeò nec ad operandum propter finem ex propria intentione ipsius hominis operantis: ergo nec etiam naturalis proportio ad hunc finem formalem sufficit vt homo in omni actu suo dicatur operari propter vltimum finem hunc, ex inclinatione naturæ, quia non omnia, quæ amat, sunt media ad hunc finem. Altera pars probatur, quia finis vltimus, ad quem homo natura sua tendit, est Deus; sed non omnia, quæ

1. Arguitur pro parte neg.

homo operatur, tendunt in Deum, vt patet, maxime de actibus malis, seu peccatis: ergo.

2. Hæc quæstio facillime expediri potest, suppositis his, quæ supra dicta sunt, in disp. 2. sect. 4. de variis modis operandi propter finem: nam hic modus, de quo nunc agimus, non requirit propriam intentionem ipsius operantis vel præsentem, vel præteritam, sed solum interpretatiuam, quæ censetur contineri in ipso obiecto proximo humanæ operationis, seu voluntatis quatenus illud natura sua tendit in aliud, vel tanquam medium ad finem, vel tanquam pars ad totum. Vnde dicendum est primò, hominem in omnibus actibus suis, tam bonis, quam malis, operari aliquo modo propter vltimum finem formalem ex naturali connexionem cuiuscumque obiecti voluntatis cum tali fine. Ita est intelligendus D. Thom. 1. 2. q. 1. art. 6. vt claris idem explicuit in 4. disp. 49. q. 1. art. 3. quæstione. 4. vbi cæteri Theologi idem sentiunt, præter eos, qui existimant voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali, quod improbabile est, vt nunc suppono. Et colligitur eadem conclusio ex Arist. 1. Ethic. cap. 4. & 7. & 1. Rhetor. cap. 5. & est frequens apud Aug. 10. Confess. cap. 20. & 21. & lib. 11. de Trinit. cap. 6. lib. 19. de Ciuit. cap. 1. & in libro de Epicureis & Stoicis. Nam qui & bonus est, inquit, ideo bonus est, vt beatus sit, & qui malus est, malus non esset nisi inde beatus se posse esse speraret. Secundo, ratio est clara, quia homo naturaliter appetit complementum omnis boni; in omni autem voluntate sua appetit saltem partem, seu inchoationem aliquam huius boni: ergo implicitè & interpretatiuè appetit quidquid appetit, quatenus confert aliquo modo ad suum completum bonum; & hoc est amare illud interpretatiuè propter vltimum finem formalem. Confirmatur, & explicatur, quia licet non præcedat in homine intentio elicitæ huius finis, præcedit tamen naturalis propensio in illum, & ab hoc procedunt omnes actus circa particularia bona: ergo saltem impetu naturæ omnes tendunt in huiusmodi finem. In quibus rationibus intelligitur hoc nõ solum procedere in actionibus liberis, sed etiam in naturalibus, & in omni appetitu cuiuscumque boni. Intelligitur etiam hanc habitudinem particularium finium, seu obiectorum ad vltimum finem formalem, non tam esse mediæ ad finem, propriè loquendo, quam partis ad totum secundum veritatem, aut saltem secundum apparentiam, & similitudinem, vt rectè D. Thom. explicuit, nam quando homo appetit, v. g. voluptatem, aliquo modo eam existimat partem sui completi boni, quia licet talis voluptas non semper sit illa, quæ verè pertinet ad perfectionem felicitatis humanæ, habet tamen quandam similitudinem cum illa.

3. Sed obiicit Scotus, nam si homo in omni actu suo appeteret hoc modo finem vltimum formalem, postquam constituit finem illum in aliqua re determinata, non posset non operari propter illam beatitudinem in particulari; consequens autem constat esse falsum, nam fidelis cognoscens, & credens suam beatitudinem consistere in visione Dei, non omnia operatur propter illam, imò potius multa contra illam. Respondetur negando maiorem, quia in hoc modo operandi propter finem non est attendenda particularis intentio hominis vt terminatur ad particularem finem, quia non semper operatur ex illa, semper tamen operatur ex intentione alicuius boni.

4. Secundò dicendum est, hominem in omnibus suis actionibus virtutis interpretatiuè operari pro-

pter vltimum finem particularem, seu realem, propter quem est conditus, id est, propter Deum. In hoc etiam omnes conueniunt, quia omne bonum honestum habet proportionem cum vltimo fine vero, & ex se tendit in Deum, & potest esse aptum medium vt referatur in Deum, & veram felicitatem, atque hoc modo quicumque honestè operatur, dici potest operari propter Deum. Sed difficultas est de quibusdam malis etiam peccati, an in his etiam possit homo dici aliquo modo operari propter finem, atque aded propter rem illam, quæ est verus vltimus finis humanæ naturæ: quibusdam enim videtur non posse hoc affirmari vilo modo, cum peccatum sit auersio, vel deordinatio à Deo; alij verò contrarium probant, quia homo etiam in his actionibus quarit quandam similitudinem cum Deo.

Breuiter tamen dico tertio, hominem, dum peccat, per ipsum actum peccati, aliquo modo operari propter Deum, non tamen eo modo, quo per actum honestum. Intelligitur conclusio de peccato ratione actus positiui, nam malitia nullo modo est propter finem vltimum, imò nec propter finem, quia ipsa non est intenta, sed per accidens consecuta. Probatur ergo vtraque pars conclusionis, explicando conuenientiam, & differentiam, quæ in hoc conuenire potest inter actum turpem, & honestum: nam primò si vterque comparatur ad Deum, vterque est ex causalitate, & efficientia Dei. Vnde ex hac parte necesse est, vt vterque aliquo modo ordinetur in Deum, nam sicut Deus propter se ipsum omnia creauit, ita etiam propter se ipsum concurrat ad actum peccati, & in hoc ipso ostendit bonitatem suam. Et hoc generaliter docet D. Th. 3. cont. Gent. c. 17. Secundo conueniunt, quod vterque actus habet necessariam connexionem, & dependentiam cum Deo; vnde fit vt peccator dum appetit aliquod bonum, quod sine Deo habere non potest, implicitè appetat Deum esse; quamquam in hoc nõ tam respiciat Deum vt finem, quam vt principium, & quasi medium necessarium ad suum appetitum implendum. Tertio verò conueniunt, quod in vtroque reperitur quadam participatio diuinæ bonitatis, & felicitatis, nam peccator dum peccat, appetit etiam aliquo modo felicitatem, & in hoc ipso appetit assimilari Deo, quod commune est omnibus creaturis, vt D. Thom. dixit 1. 2. q. 1. art. 7. & 8. Et ita exponit D. Thom. hanc locutionem in 4. disp. 49. q. 1. art. 3. quæstione. 4. ad 2. & 3. & etiam est sententia Aug. lib. 2. Confess. cap. 4. & 6.

Differunt tamen inter se actus prauus, & honestus, quod actus peccati reuera nullo modo pertinet ad veram hominis beatitudinem, quæ in Deo consistit, nec tanquam pars eius, nec tanquam perfectio accidentalis illius; actus autem honestus, secundum suam honestatem, & speciem consideratus, pertinet aliquo modo ad deum, & perfectionem beatitudinis. Vnde fit secundò, vt actus malus ex natura sua non sit medium ad consequendum Deum, quatenus est finis vltimus hominis; actus autem honestus se se fit accommodatus ad consequendum hunc finem: atque hinc tandem actus honestus simpliciter dici potest natura sua tendere in Deum tanquam in finem sibi proportionatum, & quia ex se placet Deo, & ad ipsum esse referibilis; actus autem prauus non potest dici propriè, & simpliciter esse propter Deum, cum prædicta omnia in illum non conueniant, sed tantum secundum quid ac remotè dicitur esse propter imitationem quandam diuinæ perfectiõnis, quam suo modo intendunt omnia naturalia

2. Assertio affirm. de fine materiali.

Dubium circa proximam assert. discutitur.

5. 3. Assertio decisiva proximi dubij.

Ostenditur assertio ex conuenientia actus turpis & honesti. Primò.

Secundò.

Tertiò.

6. Explicatur eadem assertio ex disconuenientia eorumdem actuum. Primò.

Secundò.

Tertiò.

naturalia agentia, in quo est quodammodo peccator inferior illis, quoniam debito modo, & iuxta ordinem diuinæ prouidentie intendunt omnia naturalia agentia assimilari Deo; peccator verò vt sic, indebito modo, & præter ordinem quarit assimilari Deo, & ideo impropriè dicitur operari propter Deum.

DISPUTATIO IV.

De beatitudine in communi; an sit, & quid sit.

BEATITUDO hominis re ipsa idem est cum vltimo fine, cum solum differre videantur quòd sub nomine finis indicat formalem rationem causæ; sub nomine autem beatitudinis solum dicit rationem boni perfecti; & consummati: vnde Deus dicitur habere beatitudinem perfectam, quamuis non habeat propriè vltimum finem; in homine verò quia beatitudo est res ab ipso distincta, quæ illam mouet ad sui amorem, & inquisitionem propter se ipsam, & reliqua omnia in ipsam ordinando vt in bonum perfectum, sicut Arist. dixit 1. Ethic. cap. 4. ideo beatitudo habet rationem finis. Atque ob hanc causam, postquam dictum est de communi ratione, & causalitate finis vltimi, oportet inquirere, quid sit finis vltimus, seu quæ sit vera hominis beatitudo: de qua tria potissimum disputantur: Quid sit? Quæ perfectiones illam consequantur? Et quomodo appetatur, vel comparetur. Antequam verò ad hæc accedam, oportet de significatione vocis, & de quæstione, an sit beatitudo, pauca præmittere.

SECTIO I.

Quæ sit communis ratio beatitudinis, & propria huius vocis significatio.

1. Quoridam non contentenda acceptio duplex beatitudinis.

Hæc quæstio est prima omnium, iuxta Arist. 1. Post. cuius materia est maxime necessaria, vt fixum, ac certum scopum possit habere disputatio: nam ex defectu eius, Scholastici in hac re multiplicatis huius nominis acceptioibus, plures quæstiones reuocant ad disput. de modo loquendi, vt videre licet in Scot. in 4. d. 49. q. 3. 5. & 6. & Durand. q. 4. & 6. Palud. q. 3. Maior. q. 1. & 5. Oham in 4. q. vlt. art. 4. & Olchot q. 8. art. 2. apud quos, ommissis aliis diuisionibus, de quibus dicam in sect. 3. illa est celebrior, quod beatitudo interdum est nomen collectiuum, significans aggregatum omnium perfectionum hominis; interdum verò significat simplicem perfectionem, v. g. perfectissimam hominis operationem. Quam distinctionem alij reiciunt tamquam gratis, & sine fundamento confictam, quoniam beatitudo nomen vniuocum est, atque ita vnâ aliquam rationem significare debet. Sed reuera non potest reijci, quia & in re ipsa, & in vsu sapientium habet magnum fundamentum; sed debet propriè, & commodè explicari.

Primò ergo beatitudo significare potest statum quandam felicem, in quo habebit homo plenitudinem bonorum, & complementum suorum desideriorum, qui interdum in sacra Scriptura nomine Regni caelorum appellatur, Matth. 25. Venite benedicte, accipite regnum; interdum nomine vitæ æternæ, ibid. Et ibunt hi in vitam æternam; interdum nomine Suarez in primam secundæ D. Thom.

glorie, Et ita intrare in gloriam suam, Luc. 23. Atque hoc modo videtur definiisse beatitudinè Boëtius, dicens, Est beatitudo status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sic etiam intelligi potest quod Aug. dixit 15. de Trinit. c. 5. Beatus est qui habet omnia, quæ vult; & quod dixit lib. 1. de liber. arbit. cap. 13. Beatè viuere est bonis, veris, certisque gaudere. Sic Gregor. Nyssen. lib. de Beatitud. in princ. Beatitudo, inquit, est comprehensio quædam omnium earum rerum, quæ in homine intelliguntur, à qua nihil abest eorum, quæ pertinent ad bonorum desiderium, atque cupiditatem. Sic etiam D. Thom. 1. 2. q. 5. art. 3. & 4. dicit, beatitudinem esse perfectum, ac sufficiens bonum, omne malum excludens, & omne desiderium implens. Sic denique videtur loqui interdum de beatitudine Arist. dicens, bene viuere, & bene agere, & felicem esse, eadem esse putant omnes, 1. Ethic. c. 4. Et ratio adiungi potest supponendo huiusmodi statum esse possibilem homini, & ad perfectam omni ex parte felicitatem requiri: nam hic status concipitur per modum vnus completi, & consummati boni: ergo potest vna voce significari. Quid ergo impedit quominus hac voce beatitudo, vel felicitas significetur, cum hæc sit accommodata, & nulla alia sit ad hoc imposita. Et confirmatur, nam in homine solemus distinguere beatitudinem animæ, & beatitudinem corporis, & sic dicimus Christum in via habuisse animæ beatitudinem, non tamen corporis, & sancti dicunt animas nunc esse beatas, non tamen habere beatitudinem omni ex parte completam: ergo in his omnibus locutionibus supponitur beatitudinem vno modo significare huiusmodi statum omni ex parte perfectum.

Magis verò propriè iuxta scholasticam consuetudinem accipi solet beatitudo prout significat summam quandam perfectionem hominis, qua coniungitur optimo ac summo bono, seu fini vltimo suo, quæ alio modo dici solet perfectissima hominis operatio, qua suum finem vltimum consequitur. Atque hoc modo frequentius videtur loqui de beatitudine Aristot. 1. & 10. Ethic. & D. Thom. 1. 2. q. 2. cum docet, beatitudinem consistere in contemplatione, vel in optima operatione; si verò requirit alia bona ad statum beatificum, solum est quatenus huic operatiõni deseruiunt, vt aliquo modo perficiunt hominem in ordine ad illam. Atque hoc modo loquitur de beatitudine frequentius D. Thom. in hac materia, & tota q. 2. in 1. 2. & cum absentia beatitudinis excludit cætera bona creata præter Deum, & q. 3. art. 1. & 4. & sæpè aliàs cum docet beatitudinem consistere in adeptione, seu possessione summi boni. Item, eadem ratione dicunt sæpè & sancti Patres, & Philosophi, hominem esse capacem beatitudinis secundum animam, & non secundum corpus, si enim sit sermo de collectione bonorum, hæc partim in anima, partim in corpore reperiuntur: tamen loquendo propriè de beatitudine in prædicta significatione pro adeptione vltimi finis, hæc in anima reperitur, vt postea dicemus, & ideo sancti in solis animabus dicuntur simpliciter beati, quamuis careant ex parte bonorum, quæ ad corpus pertinent: & similiter Christus in via fuit beatus propter beatitudinem animæ. Denique hac ratione dicitur solus homo propriè capax beatitudinis, vt docuit Aug. lib. 83. q. 5. & lib. 12. de Ciuit. cap. 1. nam si sit sermo de statu perfecto, & de collectione omnium perfectionum, quæ naturæ debentur, sic vnaquæque res iuxta capacitatem suæ naturæ potest dici capax suæ felicitatis si sit in statu

3. 2. Acceptio magis propria.

1. Assertio affirm. de fine formali probatur auctorit.

Item ratio.

Confirmatur.

Explicatur.

3. Obiectio Scoti diluitur.

4.



statu perfecto iuxta naturam suam; tamen quia beatitudo proprie significat, & requirit coniunctionem cum ultimo fine, attingendo illum aliquo modo in se, per propriam operationem creaturæ capax beatitudinis, ideo sola creatura rationalis dicitur capax beatitudinis simpliciter, quia illa sola est capax huius operationis, in qua consistit beatitudinis essentia.

4. Ratione denique ita potest hoc declarari, quia licet ad statum perfectum beatitudinis multa concurrant, tamen necesse est, ut inter illa aliquid sit summum, ad quod cætera referantur, vel ex eo tanquam ex primo fonte dimanent, aut in eo eminenter contineantur: quia non potest esse aggregatio multorum perfecta, sine aliquo ordine multorum inter se: illud ergo, quod est summum & perfectum in eo statu, dicitur essentia beatitudinis, cætera verò sunt veluti proprietates, aut accidentia eius. Vel aliter, quamvis multa bona reperiantur in beato, non tamen per omnia attingit suum supremum finem, aut illum consequitur: ergo non omnia æquè pertinent ad beatitudinem, neque ad rationem ultimi finis: ergo beatitudo significat perfectionem ultimam, ad quam cætera referuntur; meritò essentia beatitudinis non dicitur consistere in tota illa collectione, sed in eo, quod est in illa supremum, & ultimum: hoc igitur proprie significare potest hæc vox *beatitudo*; atque hoc ferè modo utimur illa in tota hac materia; statum verò beatitudinis ad tollendam æquivocationem hoc modo semper appellabimus, quamvis in eo statu possit esse latitudo, & in illo oporteat aliqua distinctione uti, quam opportuniori loco trademus.

5. Atque ex his sequitur primò, quòd sicut supra agentes de fine diximus interdum finem significare rem, quæ intenditur, interdum verò consecutionem illius rei, ita in præsentia in beatitudine duo possunt considerari, aliud est res, qua, vel quibus beatificamur, aliud est consecutio illius rei; illa vocatur obiectum beatitudinis, seu beatitudo obiectiva: hæc vocatur beatitudo formalis, seu per modum consecutionis; utraque verò constituit unam beatitudinem, quia vna sine altera beatificare non potest, sed utramque in suo genere concurrere necesse est. Vnde concludi potest formalis quædam, & generalis descriptio beatitudinis, saltem quo ad quid nominis, est enim *consecutio ultimi, ac supremi boni, quod ab homine desiderari potest, & in quo cætera virtute continentur, seu ad illud referuntur*; quæ descriptio ex communi consensu omnium, qui de beatitudine loquuntur, sumitur; & sacra Scriptura etiam hac ratione de beatitudine loquitur per modum possessionis, seu consecutionis. Matth. 25. *Possidete regnum.* 1. ad Corinth. 4. *Sic currite, ut comprehendatis.* ad Philip. 3. *Sequor, si quo modo comprehendam.* Et ratio esse potest, quia beatitudo dicit terminum, quandiu autem homo inquirat, non quiescit; terminatur autem inquisitio ad acquisitionem: ergo necesse est ut beatitudo in acquisitione consistat. Quod exemplo falsæ beatitudinis declarari etiam potest, nam avarus, qui beatitudinem suam ponit in divitiis, non censet se beatum illas inquirendo, aut vendendo, sed obtinendo, & possidendo; & idem de similibus. Idem ergo erit in vera beatitudine, quæ consistit in consecutione veri ac supremi boni. Sic Gregor. Nilfenus explicans sextam beatitudinem, *Beati mundo corde.*

6. Sed inquireret aliquis, quæ sit formalis ratio

huius consecutionis. Respondetur, nunc in communi solum dici posse consistere in aliqua conjunctione hominis cum illo bono, quo beatificandus est. An verò hæc conjunctione fiat per unionem, vel operationem, vel alio modo, pertinet, ut ita dicam, ad materialem rationem beatitudinis, quæ postea est à nobis explicanda: nam ex formali ratione consecutionis, ut sic, illud proprie definitur potest. Itaque videtur hæc ratio in hoc consistere, quòd res, seu bonum, ita possideatur ac teneatur, sicut appetitur, & desideratur, nam cum hæc consecutio sit terminus desiderij, & satietas eius, tunc censetur res consecuta, quando ita obrinetur sicut desideratur: quod videre licet in falsa beatitudine, nam qui illam ponit in divitiis, eas assequitur per dominium, & possessionem; qui verò in delectatione ciborum, habebit consecutionem per sensum gustus, & tactus, & sic de cæteris: ergo sicut in falsa beatitudine, consecutio respondet pravo appetitui, ita in vera beatitudine illa censetur vera consecutio, quæ terminatur, & apta est satiari perfectum, ac rectum appetitum veri, & summi boni; & quoniam hic appetitus est consentaneus, & proportionatus fini, seu obiecto suo, ideo consecutio illi respondens erit etiam proportionata tali obiecto, atque aded talis erit, qualis res illa, quæ summum bonum postulaverit, seu quatenus natura sua apta fuerit ut possideatur, & teneatur; qualis autem in particulari sit, postea dicemus.

SECTIO II.

Utrum ostendi possit beatitudinem hominis esse possibilem, aut futuram esse.

Ratio dubij est, quia perfecta beatitudo reputatur cum imperfectione humanæ naturæ; quomodo ergo ostendi potest humanam naturam esse capax tantæ perfectionis? Antecedens declaratur primò, quia beatitudo, ut diximus, requirit collectionem omnium bonorum, & excludit omnia mala; homo autem natura sua subiectus est multis malis, & miseris, quæ vitare non potest. Secundò, & principaliter, quia pars beatitudinis, & via necessaria ad illam consecutionem, est nihil mali velle, seu carere peccato, quod non potest homo sua natura, cum constet contrariis affectibus, & inter se pugnantibus. Tertio, quia de ratione beatitudinis est æternitas, nam qui timet carere bono, quod habet, non potest esse beatus, sed homo, ut homo, non est perpetuus natura sua: ergo. Dicit fortasse aliquis, hanc rationem totam solum procedere de beatitudine priori modo accepta, ut significat collectionem bonorum omnium; non verò de essentia beatitudinis. Sed contra hoc est, quia licet tota collectio bonorum non sit de essentia beatitudinis, tamen de ratione beatitudinis essentialis est, ut secum afferat, & postulet statum illum perfectum: ergo requirit subiectum capax illius status.

In hac quæstione agere possumus solum formaliter de beatitudine prout à nobis definita est, an homo sit capax illius, vel materialiter, seu in particulari, an cognosci possit qua re, & quo modo beatificandus sit homo; & hoc modo tractat illam Scotus in 4. d. 49. q. 2. & contendit, posse ratione naturali probari esse hominem capax beatitudinis consistentis in visione Dei; quam quidem sententiam ego falsam existimo: sed non potest

In quo consistat adeptio summi boni, seu formalis beatitudo.

I. Arguitur pro neg. parte.

Enasio præcluditur.

2. Quæ hic disputetur difficultas.

potest hic ex professo probari, donec ratio, & natura illius beatitudinis magis cognita sit; & ideo in priori tantum sensu breviter est hæc quæstio expedienda, in qua præterea potest esse sermo, aut de capacitate tantum, aut etiam de facto, an possit probari, hominem aliquando posse consequi beatitudinem suam. Denique in hoc procedere quæstio potest, aut ex principiis reuelatis, aut ex solis principiis naturæ.

3. Dico ergo primò secundum fidem: Certum est hominem esse capax absolutæ, & perfectæ beatitudinis, & de facto consecuturum illam. Probat, quia Deus in Scriptura facta promittit hanc beatitudinem omnibus, ut per se constat; hæc autem promissio supponit in homine capacitatem ad recipiendam illam, quia Deus non promittit impossibilia. Rursus quamvis Deus non promittat hanc beatitudinem omnibus absolutè, sed iustis, & consequenter promissio respectu omnium non sit absoluta, sed conditionata, scilicet, *si in iustitia decesserit*; tamen & ex eadem sacra Scriptura, & ex aliis regulis fidei, constat & posse, & de facto impleri hanc conditionem in multis hominibus. Quòd denique illa sit beatitudo absoluta, & perfecta, constat ex modo, quo de illa loquitur, & ex his, quæ de illa docet, vocat enim illam supereminens bonum, *quod nec oculus vidit, nec auris audiit, nec in cor hominis ascendit*; vocat æternam *gloria pondus, æternum gaudium*, quod negat omne malum, & omnem tristitiam: & alia similia, quæ postea videbimus.

4. Dico secundò, ex principiis naturæ probari potest, hominem esse capax alicuius beatitudinis. Probat primò experimento ipso, nihil enim magis receptum fuit apud omnes Philosophos, quamvis enim de re, in qua consistit beatitudo humana, fuerit inter illos infinita dissensio, ut sequenti disput. attingam; tamen quòd aliqua sit beatitudo hominis, fuit summa consensus, & ita hoc sumit tanquam primum fundamentum moralis Philosophiæ Aristot. in 1. Ethic. Secundò declaratur ratione in superioribus tacta, quia homo habet aliquem finem ultimum: ergo potest illum consequi, aliàs frustra, & insipienter ordinaretur in illum; sed consecutio finis ultimi est beatitudo: ergo.

5. Dices, hac ratione probaretur bruta esse beatitudinis capacia, quia etiam habent suum finem ultimum, & possunt pervenire ad suam ultimam perfectionem. Scot. supra respondet esse aliquo modo capacia cuiusdam beatitudinis imperfectæ; tamen Aristot. 10. Ethicor. cap. 8. & 9. & Augustin. quem nuper citavi, simpliciter negant bruta esse capacia beatitudinis; & Gregor. Nyssen. in lib. de beatitudinibus, dicit, hominem esse capax beatitudinis, quia est ad imaginem Dei, quod est proprium intellectualis naturæ; igitur secundæ rationi factæ addendum est ex D. Thom. 1. 2. q. 5. art. 1. quamvis Deus sit finis ultimus omnium, non tamen eodem modo, quia non eodem modo potest attingi ab omnibus: homo enim potest suis actibus immediatè attingere Deum cognoscendo, & amando, & ideo potest proprie consequi illum finem, atque aded potest proprie esse beatus: nam, ut rectè dixit Scot. beatitudo significat consecutionem optimi, atque ultimi boni simpliciter; at verò animalia bruta non possunt attingere Deum immediatè suis actionibus, sed solum aliquam perfectionem creatam, qua aliquo modo imitentur Deum, & ideo non possunt consequi illum finem ultimum secundum se, & ideo non sunt ca-

pacia beatitudinis: & hinc est quòd homo dicitur immediatè creatus propter Deum, aliæ verò inferiores creature sunt immediatè propter ipsum hominem, & per illum ultimatè tendit in Deum. Et confirmatur hæc ratio ex naturali appetitu hominis ad beatitudinem, hic enim innatus est omnibus hominibus, ut dicitur sumus latè in fine huius materiæ, & frequenter disputat Aug. lib. 1. de libero arbit. cap. 14. & lib. de vita beata, & lib. 10. Confess. cap. 20. & in Enchir. cap. 25. sed appetitus naturalis fundatur in naturali capacitate, & non tendit nisi in rem aliquo modo naturæ possibilem, quia appetitus naturalis est naturæ consentaneus: ergo beatitudo, quæ est obiectum huius appetitus, est res possibilis homini, cuius ipse est capax natura sua.

6. Dico tertio ex principiis etiam naturæ, potest humanis rationibus satis congruentibus ostendi humanam speciem fore aliquando beatificandam. Loquor de specie humana, quia non est necesse ut in omnibus suis indiividuis consequatur suum finem, quia cum multiplicatio indiividuorum sit quodammodo per accidens, non est inconueniens aliqua deflectere à suo fine, præsertim quia cum homo sit liberi arbitrij, per eum stare potest quominus suum finem consequatur: satis ergo erit quòd in aliquibus indiividuis hæc species suum finem obtineat. Hoc autem probari potest, quia ad conuenientem providentiam auctoris naturæ spectat ita gubernare, & dirigere singulas naturas in suos fines ut non omnino illis frustreretur; primò quidem, quia viderentur frustra creati homines propter talem finem, si nunquam neque in vilo indiividuo illum essent consecuturi: quid enim prodesset homini capacitas beatitudinis, si nunquam esset implenda? Secundò, quia id, quod nunquam accidit in omnibus indiividuis alicuius speciei etiam si quamplurima multiplicentur, meritò dici potest impossibile, si non omnino physice, seu metaphysice, saltem moraliter, & humano modo loquendo; pertinet autem ad providentiam auctoris naturæ, & quodammodo debitum est ipsi humanæ naturæ ita dirigi in suum finem, ut possit illum consequi. Tertio possumus etiam uti ratione, qua Chrysol. & alij Patres sæpè utuntur ad probandam resurrectionem, nam quidam homines totam vitam in vitiis, & in peccatis transigunt, alij honestè vivunt; pertinet ergo ad providentiam auctoris naturæ illos punire, hos remunerare: ergo respondere debet operibus virtutis aliquod beatitudinis præmium.

7. Dices, absolutè loquendo, potuisse Deum ita gubernare humanas res, ut nullus hominum ad beatitudinem perveniret, permittendo omnes labi in peccatum, & in eo durare vsque ad finem vitæ, sicut multis speciebus Angelorum evenisse creditur. Respondetur; ideo non dixi rationes factas esse demonstrationes, sed morales rationes multum suadentes & ostendentes modum providentiæ maximè consentaneum divinæ sapientiæ, & bonitati. Vnde licet non negemus potuisse Deum id facere de potentia absoluta; negamus tamen id esse satis consentaneum & naturis rerum, & conuenienti ordini vniuersi. Ad exemplum autem Angelorum respondetur, illud supponere omnes Angelos esse specie diuersos, & in singulis speciebus tantum esse vnum indiividuum; quo admissò, non est similis ratio, quia non poterat species Angelica permitti peccare, & cadere à suo fine, quin omnia indiividua eiusdem

Cõsumatio.

3. Assertio. Explicatur.

Probat, ut triplici capite.

Primò.

Secundò.

Tertio.

7. Instatiæ occurrunt.

dem speciei permitterentur eodem modo cadere, quia supponunt non esse multa, sed vnum, & alioquin fuit conueniens etiam Angelos permitti suae libertati, & ideo in illis censetur illud non esse inconueniens, quia omnes conueniunt in eodem gradu, & in eodem modo tendendi in suum finem; homines autem habent suum proprium modum, & quodammodo specialem gradum constituunt.

8. Ad rationem dubitandi in principio positam procedendo ex principiis reuelatis dicimus duo: Primum est, non posse hominem suae naturae viribus, aut per naturales causas illum felicem statum consequi. Secundum est, in hac vita omnino non posse ad illum peruenire, etiam per auxilia gratiae secundum legem ordinariam. Nihilominus satis est, illum statum fore aliquando possibilem homini cum diuina ope, & auxilio. Procedendo autem ex principiis naturae, dicemus similiter duo sumpta ex Arist. Primum est, beatitudinem possibilem homini secundum naturam suam esse imperfectam, non tamen omnino nullam. Et hoc est, quod Arist. dixit 1. Ethic. cap. 10. posse nos esse beatos, tamen ut homines. Vnde non est de essentia cuiuscunque beatitudinis, ut absolute, & simpliciter excludat omnem defectum, sed primo & per se est de eius essentia ut sit consecutio ultimi finis; consequenter vero habet ut excludat omne malum, quantum fieri poterit, iuxta subiecti capacitatem. Secundum est, quod Arist. dixit 10. Ethic. cap. 7. talis vita superat hominis naturam, non enim hoc ipso quo homo est ita vivit, sed quo est quid in ipso diuinum; id est, quatenus mentem habet, & immortalem animam, in qua posset homo perpetuam beatitudinem consequi, & carere temporalibus incommodis, & aliquo modo satiari iuxta naturae capacitatem.

SECTIO III.

Quotuplex sit beatitudo.

1. Hanc dubitationem etiam praemitto, quia pertinet ad quaestionem an est, & fundamentum erit eorum, quae dicenda sunt, & ordinis in hac materia seruandi. Omitto autem in primis diuisionem beatitudinis, in veram, & falsam, quoniam tantum de vera agimus; & falsa in infinitum multiplicari potest pro libito humanae voluntatis. Omitto praeterea diuisionem beatitudinis in obiectiuam, & formalem, quia & vtraque explicata iam est, & ex vtraque confurgit vnus finis, & vna beatitudo. Denique omitto diuisionem beatitudinis in essentialem, & accidentialem, quoniam haec quidem incidit cum his, quae diximus de beatitudine vel pro essentia, vel pro statu: nam ea, quae reperiuntur in statu beatitudinis praeter essentiam, possunt dici accidentia beatitudinis, quamuis in eis sit latitudo: nam quaedam sunt maxime intrinseca, & inseparabilia ab essentiali beatitudine; alia vero sunt magis extrinseca; de quibus omnibus postea videbimus. Notandae igitur sunt tres, vel quatuor diuisiones praecipuae.

2. Primum diuiditur beatitudo in naturalem, & supernaturalem. Hac diuisione vtitur saepe D. Thom. 1. p. quest. 23, art. 1. dicens, hominem ordinari ad duplicem finem, alterum naturae proportionatum, alterum superantem facultatem naturae; idem autem est finis vltimus, & beatitudo, ut di-

ximus. Item quest. 62, art. 1. distinguit in Angelis hanc duplicem beatitudinem, & dicit, eos fuisse creatos in beatitudine naturali, non vero supernaturali, iuxta doctrinam August. lib. de Ecclesiast. dogmat. (si eius est opus) cap. 59. Addit vero ibi beatitudinem naturalem esse quodammodo beatitudinem, vel quia comparata ad supernaturalem est imperfecta, vel propter aliam rationem, quam infra subiiciam. Eadem distinctione, agens de hominibus, vtitur D. Thom. 1. 2. quest. 62, art. 1. in corpore, & ad 3, & quest. 109, art. 5, ad 3, & q. 110, art. 3. & optime in 3, d. 23, quest. 1, art. 4, quaestiuicula 3. & ex hac diuisione colligit etiam necessitatem gratiae, & diuisionum virtutum in infusas, & acquiritas.

3. Et ratione declaratur: nam in primis quod sit aliqua beatitudo hominis supernaturalis simpliciter de fide certum est, quoniam Dei visio, & amor ac fructio, quae illam consequuntur, supernaturalia sunt, ut partim in sequentibus dicemus, partim constat ex materia de charitate, & gratia. Ex quibus etiam certum est media, quibus illa beatitudo comparatur, esse supernaturalia; resurrectio etiam ad vitam immortalem, & gloriosam omnino supernaturalis est. Datur ergo beatitudo supernaturalis. Quod vero praeter hanc datur naturalis praeter dicta sect. praecedenti, potest ex altero membro ita declarari: nam si beatitudo illa supernaturalis est, potuit ergo Deus absque miraculo condere hominem non ordinando illum ad illam beatitudinem, nec prouidentiam illi modum, aut media, quibus illam consequi possit, in quo nihil ageret contra, vel praeter id, quod debitum est tali naturae; sed homo sic conditus necessarii habiturus esset aliquam beatitudinem naturalem, ad quam, si vellet, possit peruenire: ergo necesse est praeter supernaturalem beatitudinem dari in humana natura aliquam beatitudinem naturalem. Maior mihi videtur certa, primo ex communi consensu Theologorum, qui in hoc sensu distinguunt hominem constitutum in puris naturalibus ab homine eleuato ad finem supernaturalem; & vtrumque statum censent esse possibilem, quoniam alias, hominem esse ordinatum in hunc finem naturalem, esset debitum ipsi naturae, & consequenter non esset donum gratiae, ut recte dixit D. Thom. 1. 2. quest. 110, art. 4, ad 2. gratia enim est supra omne naturae debitum. Consequens autem est valde falsum, magnamque praebens occasionem errori Pelagij: quia si ordinatio in hunc finem esset naturae debita, etiam media sufficientia ad eundem finem deberentur naturae: nam sicut qui dat formam, dat consequentia ad formam; ita qui dat finem, necesse est ut conferat media conducentia ad illum finem, alias superflua esset talis ordinatio ad talem finem, praesertim, quia media & finis debent inter se seruare proportionem, & ideo sunt eiusdem ordinis, & sub eadem prouidentia cadunt. Propria vero ratio a priori est, quia finis non debetur nisi ratione ipsius esse quasi primarij & substantialis, finis ergo supernaturalis solum correspondet ipsi gratiae, quae est participatio veluti substantialis diuinae naturae. Sicut ergo haec gratia non est debita humanae naturae, ita nec beatitudo illa, quae est proprius finis illius: sicut ergo potuit humana natura creari absque gratia, & absque vlla promissione illius, salua omni proprietate, & prouidentia tali naturae debita, ita potuit creari sine ordinatione ad finem supernaturalem.

3. Accedit ratio.

Suadetur maior propositio rationis factae.

Iam

4. Suadetur minor eiusdem rationis.

Instantia remouetur.

Iam vero probanda est minor propositio principalis rationis, & probatur facile ex dictis supra, quia homo sic creatus haberet aliquem finem vltimum, & illum posset suis actionibus aliquo modo attingere cognoscendo & amando illum: ergo esset capax alicuius beatitudinis proportionatae, & connaturalis sibi: ergo in humana natura datur aliqua beatitudo naturalis praeter supernaturalem. Dices: Esto hoc verum si de homine in puris naturalibus condito, non inde sit etiam nunc habere hominem hanc beatitudinem naturalem. Respondetur, aliud esse loqui de re, aliud de nomine: nam quod ad rem attinet, non potest homo nunc non esse capax illius beatitudinis, seu perfectionis, quam haberet in puris naturalibus, quia nunc est eadem natura, & consequenter eadem capacitas: vnde cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, non priuat illam hac perfectione naturali. Et ita certum est in supernaturali beatitudine habiturum hominem omnem perfectionem sibi connaturalem, quomodo probat D. Thom. 1. p. quest. 12, art. 12. hominem videntem Deum non priuat cognitione naturali Dei, quin potius maxime in illa perfici; & idem proportionatiter est de amore. Quod vero spectat ad modum loquendi, facile concedemus naturalem beatitudinem non mereri nunc beatitudinis nomen absolute dictae, & sine aliquo addito diminuentem, quia in homine eleuato ad finem supernaturalem, illa non habet rationem vltimi termini, seu perfectionis vltimae propter quod si aliquis homo fortasse illam habere posset absque alia, ut aliqui existimant de pueris excedentibus in solo originali peccato, non posset dici simpliciter beatus, sed potius miser, quia caret beatitudine illa simpliciter, propter quam creatus est.

5. Secundo diuiditur beatitudo in beatitudinem perfectam vitae futurae, & imperfectam huius vitae. Hac vtitur frequenter D. Thom. in hac materia, patet 1. 2. q. 3, art. 2, ad 4, & art. 5, & quest. 5, art. 3, & habet fundamentum in Aristot. 1. Ethic. cap. 9, & 10, & potest accommodari vtrique membro praecedentis diuisionis. Et ita potest facile reddi illius ratio: nam quod spectat ad supernaturalem beatitudinem, certum de fide est secundum legem ordinariam, & seclusis privilegijs, non obtineri in hac vita in tota sua perfectione essentiali, ut postea suo loco disputabimus; necesse est tamen ut pro tempore huius vitae aliquid sit optimum etiam in ordine gratiae, per quod homo maxime coniungatur suo supernaturali fini, quantum pro hoc statu potest: illud ergo habebit rationem beatitudinis huius vitae, quae licet comparata ad illam, quam speramus, sit imperfecta, & reuera non sit beatitudo, quia non sistit in illa, sed futuram inquirat per illam; nihilominus in ordine ad hunc statum vitae, dici potest beatitudo, quia est optimum & vltimum eius.

Confertur praesens diuifio cui praecedenti quoad vni membrum.

6. Conferuntur quoad alterum.

Atque eadem ratio facile applicari potest ad beatitudinem naturalem, quae in suo gradu, & ordine cum maiori perfectione acquiri posset in hac vita, quam supernaturalis beatitudo in ordine suo, quia posset homo in hac vita cognoscere & contemplari Deum in creaturis, & illum amare, & alia honesta opera exercere, quae omnia maiorem proportionem habent cum cognitione, & amore Dei naturali, quae potest habere anima separata, quam habeat cognitio fidei, v.g. cum visione clara Dei. Atque ita Philosophi naturalem beatitudinem hominis posuerunt praecipue pro

statu huius vitae; supposita vero animi immortalitate, necesse est, ut etiam post hanc vitam possit esse beata, quae dicitur etiam beatitudo hominis ratione partis praecipuae; an vero illa etiam beatitudo communicanda esset corpori, stando in prouidentia naturali, attingemus alio loco. Atque ex hac duplici diuisione colligitur ordo seruandus in hac materia: nam primo ac praecipue dicendum est de beatitudine supernaturali futurae vitae, & obiter attingemus quae pertinent ad beatitudinem imperfectam, scilicet, naturalem huius vitae, postea vero de naturali beatitudine in vtroque etiam statu disceremus.

Tertio diuidi solet beatitudo in speculatiuam, & practicum; & habet fundamentum in Arist. 10. Ethic. cap. 7, 8, & 9. & illa etiam vtitur D. Thom. 1. 2. quest. 3, art. 7, & quest. 5, art. 4. & alij Theologi in 4. dist. 49. praesertim Palud. quest. 4, art. 2. Et videtur in eo fundata haec diuifio, quod ad consummatam hominis beatitudinem requiritur perfectio non tantum cognitionis, sed etiam operis, seu, quod idem est, scientia, & virtus. Nihilominus tamen haec diuifio non est admodum necessaria, vel propria, quia vel neutra istarum est beatitudo hominis, sed pars beatitudinis eius, quae ex vtraque conflatur; vel certe (quod verius est) si altera tantum est beatitudo, altera non meretur hoc nomen, nisi valde improprie, quatenus est aliquid ad completam statum beatitudinis necessarium. Et ita sentiunt Arist. & D. Thom. de felicitate, quia cum non sit propter se, sed propter aliud, non habet propriam beatitudinis rationem, ut postea latius videbimus.

7. Diuifio beatitudinis in speculatiuam, & practicum, non satis placet.

Quarto diuiditur a quibusdam beatitudo in beatitudinem hominis & in beatitudinem tantum potentiae alicuius, quomodo beatitudo hominis, v. g. licet non consistat in amore, tamen beatitudo voluntatis dicitur consistere in amore. Sed haec diuifio nec ab alijs autoribus celebrata est, neque ab Scoto probatur aliqua ratione, neque aliquam vtilitatem affert ad ea, quae dicenda sunt; & praeterea valde improprie dicitur potentia beatificari, persona enim est, vel natura, quae proprie per personam beatificatur. Tandem vel operatio potentiae est consecutio vltimi finis integra, vel partialis; aut nullo modo est consecutio: si primum, per talem operationem non solum persona, sed etiam potentia beatificatur vel in totum, vel ex parte, quia per talem operationem consequitur aliquo modo suum finem; si vero dicatur secundum, talis operatio nec erit beatitudo hominis, nec personae, cum sermo sit de beatitudine propria, quae consistit in consecutione vltimi finis. Solum igitur duae primae diuisiones ad discursum huius materiae nobis deseruiunt.

8. Diuifio, quae etiam reicitur.

DISPUTATIO V.

De obiecto humanae beatitudinis.



XPEDITA quaestione, an sit beatitudo, sequitur explicanda quaestio, quid sit: & quoniam formalis beatitudo, ut infra dicam, in operatione consistit, quae speciem, & rationem suam sumere solet ab obiecto, ideo primum omnium de obiecto dicendum est; quod praecipue tractat D. Thom. 1. 2. in tota quest. 2. & attingit etiam in sequenti partim in art. 1. partim in 6.



in 6. & 7. & latè 3. contra Gent. à cap. 27. usque ad 63. Reliqui Doctores in 4. distinct. 49. Solum est in hoc principio advertendum, hanc disputationem de obiecto, communem esse omni beatitudini tam naturali, quam supernaturali vitæ præsentis, & futuræ, conveniunt enim omnes in illa re, in qua beatitudo consistit, quamvis de modo attingendi, vel consequendi illam sit diuersitas, vt postea videbimus.

SECTIO I.

Vtrum omnes creatura sine Deo possint esse sufficiens obiectum humane beatitudinis.

I. Hæc quæstio celebris fuit inter antiquos Philosophos, inter quos fuit magna opinionum varietas in explicanda hominis beatitudine, de quibus, quia prolixum esset illas referre, legi possunt ex Philosophis Arist. lib. 1. Ethicor. & 10. Cicero lib. de finibus, & in Paradoxis; ex Patribus verò Aug. 10. de Civitate, à principio, & cap. 56. & tractatu de Epicureis, & Stoicis. obiter Ambros. lib. 2. de Officijs cap. 2. & Clemens Alexandr. lib. 2. Stromat. circa finem, Lactant. lib. 3. de falsa sapientia, præsertim à cap. 7. & Boëtius lib. 2. & 3. de consolatione. Breuiter omnia creata bona possunt ad tria capita reuocari; in primo sunt bona externa, quæ dicuntur bona fortunæ, & intrinsecè non afficiunt ipsum hominem, vt sunt quatuor illa, de quibus D. Thom. disp. 1. 2. quæst. 1. art. 4. diuitiæ, honor, fama, potestas, de quibus non inuenio Philosophum aliquem asseruisse, in illis solis consistere beatitudinem, licet aliqui ea coniunxerint cum alijs bonis. In secundo capite sunt bona corporis, vt sunt sanitas, robur; & ad hoc caput etiam spectat voluptas corporis, & indolentia, & in his bonis multi beatitudinem constituunt, vt Carneades apud Ciceronem lib. 5. de finibus, qui hæc vocabant prima bona naturæ: & Aristippus apud Lactantium supra. Et multi in hunc modum interpretantur sententiam Epicuri, vt August. supra, & D. Thom. 3. contra Gent. & Lactant. & alij dicant esse loquutum de animæ voluptate. In tertio ordine sunt bona animæ, per quæ intelligere possumus, aut animam ipsam, & perfectiones illi inhærentes, aut etiam extrinsecum aliquod bonum per modum principij, vel obiecti. Et hoc modo etiam Deus inter bona animæ comprehenditur: hæc igitur de omnibus bonis agimus, excepto Deo.

2. Dico ergo primò, bona fortunæ per se sola non possunt hominem beatificare. Hanc conclusionem tractat bene ex Scholasticis Maior d. 49. q. 1. & est non solum certa, sed etiam euidentis. Et probatur primò generatim, quia omnia hæc bona in primis sunt inferioris ordinis; deinde sunt extrinseca, & nec perficiunt hominem in se ipso, neque possunt esse obiecta perfectorum actuum: tertio, non sunt bona stabilia, sed facillimè amittuntur, etiam nobis inuitis, & sine vlla culpa: quarto, his bonis etiam iniqui abundant, imò facilis illa consequuntur: quinto, vnum sine alio non satiat appetitum, nec omnia simul sine salute.

3. Ratio breuiter de singulis, nam primò diuitiæ non sunt propter se appetibiles, sed solum vt instrumenta vitæ: deinde difficillimè acquiruntur, & difficilissimè conferuntur; & si inordinatè, ac propter se amantur, nunquam satiant appetitum: auaritia enim nunquam impletur pecunijs, Eccles. 15.

Et propter hanc causam Christiana religio non solum non constituit beatitudinem in diuitiis, sed etiam constituit eas despiciere, vt beati esse possimus. De qua re legi potest Aug. serm. 40. ad fratres in Erem. & 28. de verbis Apostoli, Gregor. 3. p. pastoralis, admonit. 27. Chryl. in hom. 69. & 70. in Matth. 20. De honore ait Aristot. 1. Ethicor. cap. 5. esse in honorante, non in honorato, & pendere ex arbitrio eius, & ideo non posse consistere in illo beatitudinem, vt probant etiam rationes factæ de diuitiis: potius ergo est quid consequens beatitudinem, quia honor debetur virtuti, & est testimonium excellens; beatitudo autem debet potius consistere in aliqua excellentia, quam in testimonio eius: & hoc modo dicitur Deus interdum honorare Sanctos suos in præmium virtutis, quia ita illos perficit, & excellentes facit, vt reddat honore dignissimos, & hoc modo dicitur in Psalm. 138. Nimis honorati sunt amici tui Deus; & Sapient. 5. Existimabamus vitam illorum insaniam, & finem illorum sine honore; ecce quomodo computati sunt inter filios Dei. Tertio, eadem est ratio de fama, quæ etiam est bonum extrinsecum, & consistit in aliorum opinione, quæ sæpè non est in potestate nostra; hoc autem præcipuè intelligendum est de fama, seu gloria, quæ potest esse in mente creaturæ: nam illa bona fama, quam habere possumus in mente Dei, vt Caietan. notat 1. 2. quæst. 2. art. 3. conferre potest ad nostram beatitudinem, saltem causaliter, quia Deus illis confert beatitudinem, quos bonos & iustos cognoscit, & hæc ipsa scientia, quatenus est ipsæmet Deus, potest pertinere ad obiectum nostræ beatitudinis, quamvis non propriè nos beatificet ea ratione, qua terminantur ad nos per modum scientiæ visionis; sed quatenus in se est infinitum bonum, vt postea latius declarabimus. Hic verò inquiri poterat, an hæc bona honoris, & famæ, quamvis non sint vltimum bonum, sint saltem per se appetibilia vt finis proximus: sed hæc res pertinet ad 2. 2. quæst. 131. Tandem rationes factæ eodem modo procedunt de potestate dominantis: nam etiam hoc bonum est valde extrinsecum, & inferioris ordinis; non est autem bonum stabile, & auferri potest nobis inuitis, & in eo sæpè excellunt homines iniqui. Ac denique non magis potest fatiare hominem adeptio famæ, & honorum, quam diuitiæ. Denique de insufficientia horum bonorum, & moderatione in eis adhibenda, legi potest Chryl. homil. 25. & quæst. 3. ad populum, August. in Psalm. 63. Gregor. 18. moral. & Bernard. serm. 13. in Cantica.

4. Dices secundò, nullum corporis bonum, etiam voluptas, potest esse obiectum humane beatitudinis. Hæc assertio etiam est euidentis, & ita probata semper fuit à melioribus Philosophis, & contraria reiecta vt absurda, & indigna hominibus, aded vt Stoici dicerent, hæc inferiora comoda non esse appellanda bona præter vnum, nempe honestum bonum; in quo tamen non rectè dixerunt; habent enim hæc aliquam bonitatem, & coniunctionem cum natura: ea tamen ab homine experenda non est, nisi cum honestate sit coniuncta. Et hinc facillè probatur conclusio, quia hæc bona corporis sunt infima, & quodammodo alijs animalibus communia, homo autem, vt supra ex Arist. dicebamus, non est capax beatitudinis secundum id, quod commune habet cum brutis, sed secundum id, quod in eo diuinum est. Deinde, quamvis homo habeat bona corporis, v. g. salutem, robur, indolentiam, &c. si tamen

De honore.

De fama.

De potestate.

2. Assertio neg. de bonis corporis.

Eius ratio vna.

Alter.

careat alijs bonis, etiam extrinsecis, vt honore, & fama, &c. non est contentus, nec satius: ergo non sunt hæc sufficiens bonum hominis, cum nec nec per se sola sufficiant, nec secum afferant alia, quæ necessaria sunt. Quæ omnia eodem modo procedunt de voluptate, de qua possent alia rationes fieri, nam hæc sæpè est rectæ rationi contraria, & impedit spiritualia bona; imò si sit nimia, ipsi etiam corpori nocet, & dolores atque ægritudines affert: si autem sit temperata, maius bonum est virtus, quæ illam moderatur, & hæc ipsa moderatio est signum voluptatem non esse propter se experendam, sed solum quoad necessarium fuerit vel ad conseruandam naturam, vel ad rectas operationes exercendas. Alia rationes videri possunt in D. Thoma 3. contra Gentes.

5. Dico tertio, etiam bona animi creata per se sola non sufficere ad hominis beatitudinem. Probatur, quia inter hæc bona primum est ipsa anima, quæ quidem est subiectum suæ beatitudinis, non tamen esse potest obiectum, quia non potest esse finis vltimus sui ipsius, & ideo non potest in se conuiescere, nam sicut non est à se, ita non potest esse se ipsa beata, sed quærit aliud melius se, & optimum, in quo quiescat. Secundò sunt inter hæc bona illa, quæ formaliter inhærent ipsi animæ, vt sunt potentia suæ, & actus, & in his consistere quidem potest formalis beatitudo, non tamen obiectiua, quia hæc minus perfecta bona sunt, quam ipsamet anima, saltem quoad entitatem substantialem. Dices, visio beata numeratur in his bonis, & tamen illa posset esse sufficiens obiectum beatitudinis: nam si quis videret in alio homine huiusmodi visionem, esset beatus, quia necessariò videret Deum. Respondetur, etiam si concedatur totum, non esse contra conclusionem, quia, si videndo illam visionem, videret Deus, non ideo erit illius beatus, quia videret visionem, sed quia videt Deum, visio autem ipsa erit veluti medium cognitum ducens in Deum: si autem visio illo actu non necessariò videret Deus, quod fortasse verius est, cessat etiam argumentum, quia tunc illa visio vt obiectum, non esset sufficiens ad beatificandum.

6. Vltimò connumerari possunt inter hæc bona Angeli; quatenus sunt obiecta, quorum cognitione multum perficitur mens hominis, & hoc etiam non potest sufficere ad beatitudinem hominis, qui est capax maioris boni, vt iam dicam, & quia Angeli non sunt per se principium, & causa animæ hominis, & ita nec sunt finis hominis: item nec sunt, nec continent omne bonum, sed sunt quoddam bonum participatum: non ergo possunt fatiare hominem. Vnde cum D. Thom. 1. 2. quæst. 3. art. 7. dicit, in speculatione substantiarum separatarum positam esse quandam hominis imperfectam beatitudinem, non est intelligendus de beatitudine essentiali, etiam naturali, & huius vitæ; sed de quadam accidentaliperfectione: lege eundem 3. cont. Gent. cap. 17. & 25. & lib. 4. cap. 54.

Obiectio. Dicit aliquis, maiorem perfectionem, atque proportionem habet natura Angelica cum humana, quam ipse Deus, quia habet maiorem similitudinem, & propinquitatem: ergo magis consistit beatitudo humana in cognitione Angelorum, quam Dei. Respondetur negando consequentiam, quia licet habeant maiorem proportionem in perfectione entis, non tamen in ratione causæ & effectus, & in ratione finis, & rei ordinatæ ad finem, nec etiam in dependentia, & connexionem necessaria. Vnde fit vt sicut potest esse anima sine An-

gelis, non tamen sine Deo, ita potest esse beata sine Angelis, non tamen sine Deo: fit etiam inde, vt perfectiorem cognitionem Dei possit homo naturaliter assequi in hac vita, quam Angelorum.

7. Vltimò ex his concluditur, omnia bona creata simul sumpta non posse sufficere ad beatificandum hominem sine Deo, est de fide, vt à fortiori patebit ex his, quæ dicemus sect. sequenti. Ratione probat D. Thom. 1. 2. q. 2. art. 8. ex capacitate potentiarum animæ nostræ, sunt enim vniuersales potentia; quia habent vniuersalissima obiecta: nam voluntatis obiectum est bonum vniuersale, sub quo omne bonum comprehenditur; bona autem creata sine Deo non complectuntur omne bonum; sed solus Deus est vniuersale bonum: ergo non possunt omnia sine Deo explere capacitatem hominis. Circa quam rationem multa notat Caietanus, quia videtur in ea committi æquiuocatio: nam Deus est bonum vniuersale non in prædicando, sed in causando, & secundum quandam continentiam eminentialem; obiectum autem voluntatis est vniuersale in prædicando; nulla tamen est æquiuocatio, sed ex vna vniuersalitate fit optimum argumentum ad aliam: nam, cum voluntatis obiectum sit bonum; & intellectus sit ens, planè comprehendunt Deum sub suis obiectis, & ita sunt aliquo modo capaces Dei. Rursus Deus cum sit summum bonum, & summum ens, est præcipua pars, & præcipuum obiectum harum potentiarum: ergo fieri non potest vt homo secundum has potentias fiat beatus in solis creaturis sine Deo, quia deest illi id, quod est supremum, & optimum in capacitate sua.

8. Vnde confirmatur, nam in homine operante secundum rationem duplex facultas considerari potest; altera est speculatiua ad contemplandum, & hæc non potest esse contenta si non perueniat ad Deum, qui est supremum intelligibile. Vnde rectè Greg. Nazianz. Orat. 21. de laudibus Athanasij. Intelligibile omnium, (inquit de Deo) summum est verum, in quo desiderium omne consistit, ac desigitur, nec supra eum vsque fertur, nec enim quippiam sublimius habet, aut habebit vnquam mens vlla, quamuis philosophica, & altissima tendens, ac summe curiosus; hoc enim rerum omnium expendarum extremum est, quò cum peruenierimus, conuiescit omnis speculatio. Altera facultas humanæ mentis est ad operandum secundum rationem; hæc autem multò minus potest esse perfecta sine Deo, sed solum quando honestissima operatione fungitur quæ est amor Dei. Propter quod dicit Eccles. vlt. Deum time, & mandata eius obserua, hoc est enim omnis homo. Nec contra hoc occurrit difficultas alicuius momenti.

7. Vltima assertio adæquata titulo quæstionis, & de fide. Ratio D. Thomæ.

Vindicatur à Caiet.

8. Confirmat. quoad obiecta intellectus.

Item quoad obiecta volunratis.

SECTIO II.

Vtrum solus Deus sine consortio alicuius creatura sit sufficiens obiectum beatitudinis.

1. Ratio dubij est, quia licet Deus sit supremum hominis bonum, non tamen est vnicum eius bonum, nam præter Deum, indiget homo vt commodè viuat, & bonis corporis, & alijs bonis animæ præter cognitionem Dei, quæ omnia bona naturaliter appetit: ergo non fatiatur appetitus hominis Deo; ergo solus Deus non est sufficiens obiectum beatitudinis eius. Nec satisfaciet, si quis respondeat, hæc omnia bona contineri in Deo, continentur enim eminenter, non formaliter;

1. Ratio dubitandi.

Euasio præcluditur.



liter; homo autem indiget illis prout formaliter illum perficere possunt, non tantum secundum eminentiam suam: nec enim erit homo sanus cognoscendo sanitatem, quae est eminenter in Deo, sed habendo in se formalem sanitatem, & sic de aliis. Secundò auget difficultatem, quia ut homo sit beatus, non satis est videre Deum, sed necesse est ut videat se videre, quia aliàs nec amare poterat suam beatitudinē, nec de illa gaudere: propter quod quidā dixerunt, magis cōsistere beatitudinem nostram in cognitione reflexa, quam in directa: ergo in obiecto nostrae beatitudinis non solum continetur Deus, sed visio Dei; illa verò creatura est. Simile argumentum fieri potest de amore, quia, ut sumus beati, non satis est videre Deum, sed etiam videre illum ut summum bonum à nobis dilectum, quia non potest beatificare, nisi quod amatur, & quatenus tale esse cognoscitur, quia beatitudo est satietas amoris, & terminus eius: ergo in illo obiecto includitur non solum Deus, sed etiam amor Dei, qui est quid creatum. Simile etiam est, quia ut sumus beati, necesse est ut cognoscamus beatitudinem nostram perpetuò duraturam, aliàs non posset excludi omnis timor, & anxietas prout ad beatitudinem necesse est; ergo in obiecto nostrae beatitudinis includitur non solum Deus, sed etiam perpetua duratio eiusdem beatitudinis; illa autem duratio creatum quid est. Tandem de beatitudine naturali potest esse difficultas, quia non potest anima nostra cognoscere Deum nisi cognoscendo se ipsam, vel aliquam aliam creaturam; imò nec in beatitudine supernaturali (ut multi existimant) potest videri Deus, nisi visis in ipso aliquo modo creaturis, ergo.

1. Ratio.

2. Resolutio quorundam reicitur.

Notatio pro vera resolutione.

3. Assertio confirmat.

creaturae sufficere ad nostram beatitudinem. Quam assertionem existimo certam, & ita in ea consentiunt omnes Theologi, & colligitur ex modo loquendi sacrae Scripturae; primò ex illis locis, in quibus Deus solus ultimus finis noster, ut supra tractauimus *disp. 3. sect. 1.* nam idem est finis ultimus, & obiectum beatitudinis. Deinde ex illis locutionibus, *beatum dixerunt populum, cui haec sunt: beatus populus, cuius Dominus Deus eius, Psal. 143. & 72. Pars mea Deus in aeternum; & Non gloriatur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, sed in hoc gloriatur, scire & nosse me, Ier. 9.* Faciunt etiam illa verba Christi Ioann. 17. *Hac est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, &c.* nam de vera beatitudine multi Patres locum illum interpretantur, quos in suo loco indicabo. Docuit etiam hanc veritatem Nissenus *lib. de beatitudinibus, beatitudine 6.* eamque colligit ex illa promissione Christi, *quoniam ipsi Deum videbunt.* Optimè eandem tractat, & ex Scriptura sacra confirmat Aug. *lib. 22. de Ciuitate, cap. 30. Praemium, inquit, virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.* Colligitur etiam ex Extrauaganti Benedicti XI. quam refert Castro *verb. Beati.* vbi definit beatitudinem nostram consistere in visione & fruitione Dei. Vnde à posteriori confirmari potest. Nam Christus Dominus in via fuit absolute, & simpliciter beatus propter hanc visionem, & fruitionem, etiamsi affectus esset multis malis poenae; & similiter animae sanctae sunt absolute beatae, quamuis careant corporibus, & consequenter aliis bonis corporis. Et addere possumus, si fingamus non esse in mundo aliam creaturam, nisi vniam animam videntem, & amantem Deum, illam fuisse futuram sufficienter beatam, & tamen nec cognosceret, nec frueretur alia creatura; quamuis autem supponat necessarium existentiam ipsius animae, & facultatum eius, non tamen per modum obiecti, sed subiecti beatitudinis, ut supra dicebamus, ipsa non est finis sui, sed se ipsam debet in Deum referre. Cuius etiam signum est, quia etiamsi fingeremus, talem animam non cognoscere se ipsam, sed solum videre Deum, ipsaque frui, hoc ipso solo esset beata, quia consecuta est vltimum finem suum.

Sumitur ex Sac. lit.

Confirm. 3.

5. Proximae probationes, in omni vera beatitudine locum habent.

Suadetur à posteriori.

6. An realis existentia pertineat ad obiectum beatitudinis. Quorundam placitum negans.

4. Ratio à priori.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

Atque hinc reddi potest ratio huius veritatis, quia, ut Arist. ait, *1. Ethicor. cap. 7.* finis perfectus simpliciter est qui propter se semper, & nunquam ob aliud est; talis autem est felicitas: sed solus Deus est perfectus finis, propter se amandus, & reliqua omnia propter ipsum: ergo solus ipse est obiectiua beatitudo simpliciter humanae naturae. Quod in hunc modum confirmatur, & explicatur. Nam licet in beatitudine multa requirantur bona ad completum statum eius, tamen, ut rectè August. dixit *in dist. lib. de Ciuitate,* omnia debent in laudem Dei ordinari, illumque tanquam finem vltimum respicere; id autem, quod est finis, & vltimum bonorum omnium, illud est proprium, & per se obiectum beatitudinis. Confirmatur praeterea ex Arist. *eodem 1. Ethic. cap. 7.* perfectum bonum est, quod per se est sufficiens; sufficiens autem per se, illud esse ponimus, quod solum à ceteris segregatum expetibilem vitam facit, reique nullius indigentem; huiusmodi autem felicitatem existimamus esse: *lib. autem 10. Ethic. c. 2.* addit cum Platone, summum bonum per se; & nullo addito tale esse, & non fieri expetibilibus propter additum alterius boni; nam *hoc ipso,* inquit, *non esset summum bonum.* Vnde concluditur ratio, nam Deus per se solus est summum bonum simpliciter

pliciter, & perfecta cum ipso coniunctio, seu illius adeptio est per se maximè expetibilis, & sufficiens ad perfectionem hominis, non solum quia in Deo continetur omne bonum eminenter, sed etiam quia secum affert quidquid ad beatitudinem hominis necessarium esse potest: ergo solus Deus est essentialiter obiectum nostrae beatitudinis. Et confirmatur tandem, quia solus Deus est primus hominis principium: ergo solus etià est vltimus finis eius; ergo in reditu ad ipsum, & consecutione eius stat hominis beatitudo. Lege Aug. *5. confess. c. 4. & 13. de Trinitate, c. 7. & epist. 56. & D. Thom. cont. Gent. c. 37.*

Atque ex rationibus factis colligitur, assertionem positam veram esse, tum in beatitudine supernaturali perfecta vitae futurae, de qua maximè procedunt omnia dicta; & potest de illa peculiaris ratio reddi: quia illa beatitudo proprie respondet gratiae, tanquam sibi connaturalis: gratia autem est quaedam propria participatio diuinæ naturae; & ideo sicut diuina natura se ipsa est beata, ita propria beatitudo respondens huic gratiae consistit in coniunctione ad eandem diuinam naturam per altissimam participationem illius visionis, quae ipsa se fruitur: tum etiam de beatitudine supernaturali, qualis in hac vita imperfectè haberi potest, quia solus Deus est supra omnia diligendus, omniàque ad hunc amorem, & ad ipsius Dei consecutionem referenda sunt, vt verè pertineant ad nostram perfectionem: tum denique de felicitate, seu beatitudine naturali, quae habere potest vel in hac vita, vel in anima separata propter eandem rationem, nam etiamsi homo esset conditus in puris naturalibus, deberet Deum supra omnia diligere, & in eum vt in vltimum finem omnia referre.

Sed dubitabit hinc aliquis, an Deus sit obiectum nostrae beatitudinis vt realiter existens à parte rei, vel solum vt obiectiue existens in mente humana. Quidam enim asserunt, quod licet de ratione Dei, vt Deus est, sit existere, tamen si praecise consideretur id quod necessarium est in illo, sic non necessarium includi existentiam rei in se ipso, sed solum esse obiectiue in mente. Quod per hanc conditionalem explicatur: nam si intelligamus beatitudinem hominis consistere in visione pulchrae imaginis, si Deus conseruaret in oculo illam visionem destruendo obiectum in esse existens, tam beatus maneret homo, sicut antea; quia ex parte sua eodem modo attingeret illud obiectum, atque ita realis existentia illius obiecti nõ esset necessaria ad talem beatitudinem, sed solum obiectiua: ergo si per impossibile fingeremus, cognitionem, aut visionem Dei manere in intellectu nostro, etiamsi Deus non existeret eodem modo, esse beati, quia haberemus eandem formam beatificantem: ergo ex praecisa ratione beatitudinis non requiritur existentia realis in illo obiecto, sed solum esse obiectiue. Cui modo dicendi videtur fauere Durand. *in 4. d. 46. q. 1. n. 8.*

Sed haec opinio videtur mihi valde falsa, & aperta repugnantiam inuoluens, quia Deus est obiectum nostrae beatitudinis, quatenus est primus ens, ac purissimus actus, & perfectissimus: ergo necesse est vt in eius ratione, etià vt obiectum est talis beatitudinis, includatur quod sit ens necessarium per essentiam, atque adeò quod includat non solum obiectiuam, sed realem, & veram essentiam: quin potius in hoc obiecto non sunt haec duo separabilia, quia illud, quod maximè de illo cognoscitur, aut in ipso videtur, est quod existat, & sit suum esse; & ideo et si fortasse in aliis rebus, & praesertim in obiectis sensibilibus posset fieri à Deo vt maneat intuitiua visio sine reali existentia obiecti, tamen Suarez in primam secundam D. Thom.

in hac Dei visione manifestam contradictionem inuoluit, non solum quia ex parte Dei repugnat non esse, sed etiam, quia ex parte visionis repugnat manere, & non terminari ad ens necessarium existens vt sic; imò etiam in cognitione abstractiua Dei, quae vera sit, & scientifica, repugnat esse, & non fieri circa ens quoddam necessarium, quod à se essentialiter existat.

Ad rationes dubij in principio positas. Ad primam fatemur, ad completum statum beatitudinis requiri alia bona; illa tamen non sunt proprie obiecta essentialis beatitudinis, quia nec sunt finis vltimus, nec pars eius, sed ad aliud vt finem vltimum ordinatur, & ab illo quasi à primo fonte originem ducunt. Ad alteram verò rationem dubij similiter respondetur, ad summum probare aliquid creatum requiri ex parte nostra, vt ipso Deo perfecti efficiamur beati: quid autem illud sit, & quae alia bona in beatitudine requirantur ad completum statum eius, postea est latius explicandum in singulis beatitudinis statibus.

8. Ad 1. rationem dubitandi in num. 1.

Ad secundam.

SECTIO III.

Utrum Deus secundum totum, quod in se habet, vel secundum speciale attributum sit obiectum humana beatitudinis.

Triplex dubium in hoc dubio inquiri. Primò de diuinis attributis, & absolutis perfectionibus Dei. Secundò de diuinis relationibus. Tertiò de ideis, seu actibus liberis, qui in Deo existunt; de quibus sigillatim dicam pauca.

Triplex dubium in presenti quaest.

PUNCTUM I.

An omnia, vel aliquod attributum Dei, pertineant ad obiectum beatitudinis.

Circa primam partem duo possunt excogitari dicendi modi: primus est iuxta opinionem Scoti dicentis, seu distinguentis attributa diuina ab essentia Dei, quam ex parte sequitur aliqui Thomistae, qui licet non admittat distinctionem ex natura rei inter attributa, & essentiam, nihilominus dicunt attributa esse extra rationem essentialem Dei, & vnū attributum esse extra essentiam alterius priusquam secundum nostrum modum intelligendi in re ipsa fundatum, concipi naturam diuinam vt constituentem essentialiter Deum, & ideo postulantem talia attributa, quae re ipsa cum ipsa identificentur. Iuxta hanc ergo opinionem in presenti dici potest, Deum esse obiectum nostrae beatitudinis praecise secundum eam rationem, quae in eo intelligitur esse essentialis, quia secundum illam praecise constituitur in esse Dei: sicut si homo, vt homo esset obiectum beatitudinis humanae, intelligeremus solam essentiam animae, & corporis pertinere proprie ad tale obiectum; proprietates verò sicut sequuntur essentiam, ita etiam pertinere ad quandam beatitudinis perfectionem, seu obiectum illius, non verò ad primariam rationem eius. Quam sententiam attingit Scot. *in 1. dist. 1. q. 1.* & quamuis ibi eam non tractet, colligi tamen potest ex fundamento eius.

1. Sententia.

Secundus modus dicendi est, Deum esse obiectum nostrae beatitudinis secundum quoddam speciale attributum, vel secundum bonitatem suam. Hanc opinionem attingit Medina *1. 2. q. 3. art. 5.* vbi inquiri, cum beatus iudicet, Deum esse omnipotentem, esse trinum, & vnum, in quo iudicio consistat beatitudo. Respondet, consistere in hoc; *quam bonus Deus Israël his, qui recto sunt corde;* cetera verò iudicia, inquit, quae habent beati, vel sunt praemia fidei, vel necessarium coniuncta. Fundamentum esse potest.

2. Sententia secunda.

potest, quia Deus est obiectum beatitudinis nostrae  
vt est summum bonum, quia est tale obiectum vt  
est vltimus finis simpliciter, ac perfectissimus: vlti-  
mus autem finis, & summum bonum idem sunt, vt  
Arist. dixit 1. Ethic. c. 7. Et ideo ex sententia omniū  
beatitudo consistit in adeptione summi boni: ergo  
Deus ratione suae bonitatis, & non ratione aliorū  
attributorum, est obiectum nostrae beatitudinis.

Vtramque opinionem falsam existimo, & sic di-  
cendum, Deum secundum omnia sua attributa, &  
absolutas perfectiones esse obiectum proprium, ac  
primarium nostrae beatitudinis perfectae, quam  
speramus in futura vita. Quae sententia fundari  
potest in verbis illis 1. Ioan. 3. *Similes ei erimus, &  
videbimus eum sicuti est.* Sicut ergo Deus est per suā  
essentiam summè sapiens, omnipotens, &c. ita vi-  
debimus eum: ergo Deus quatenus in sua essentia  
complectitur omnia bona, erit obiectum nos beati-  
ficans.

Secundò præcipue argumentor ratione,  
quia Deus non est obiectum nostrae beatitudinis,  
nisi vt supremum ens intelligibile, & supremum  
bonum, formaliter, aut eminenter reliqua omnia  
contingens, quia vt sic potest implere capacitatem  
nostri intellectus, & voluntatis, & non alio modo:  
sed Deus non est huiusmodi ens secundum aliquod  
speciale attributum, sed vt est immensum pelagus  
omnis perfectionis: ergo vt est obiectum nostrae  
beatitudinis includit formaliter omnia attributa  
absoluta, quae dicunt perfectionem simpliciter sim-  
plicem, eminenter verò omnes alias perfectiones.

Tertio hoc ipsum declaratur, quia sententiae con-  
trariae procedunt ex falsis fundamentis: nam in  
primis falsum est attributa diuina distingui ex na-  
tura rei ab essentia diuina, vt ostenditur latius cir-  
ca 3. prima p. D. Thomae; falsum est etiam, haec  
attributa, quae dicunt perfectionem simpliciter,  
non includi in conceptu essentiali Dei adaequato,  
quia Deus ex praecisa essentia sua est ens infinitū  
intensiuè in perfectione essentiali, & ideo ex eadē  
praecisa essentia formaliter complectitur omnem  
perfectionem simpliciter, quia illud ens, quod for-  
maliter afficitur his perfectionibus, quae vocantur  
simplices simpliciter, perfectius est in genere entis  
intensiuè, quā si illas formaliter excludat: & ideo  
tam essentialia sunt istae propositiones, Deus est  
sapiens, Deus est iustus, sicut haec, Homo est ani-  
mal rationale. Vnde retorquendo argumentum,  
cum Deus sit obiectum beatitudinis nostrae ratio-  
ne suae perfectionis essentialis, necesse est vt in hoc  
obiecto formaliter includantur omnia attributa.

Præterea secunda opinio confingit summam  
Dei bonitatem esse speciale attributū Dei ab aliis  
distinctum: nam reuera non est nisi infinita perfe-  
ctio eius confurgens, nostro modo intelligendi, ex  
omnibus attributis; quod in hunc modū explicari  
potest: nam sicut in nobis, ita in Deo duplex boni-  
tas intelligi potest, vel physica, vel moralis, & neu-  
tra in nobis est specialis aliqua virtus ab aliis di-  
stincta; sed bonitas physica est ipsamet entitativa  
perfectio, quae confurgit ex principiis naturae; boni-  
tas autē moralis integra, nihil aliud esse potest,  
quam collectio omnium virtutum, vel in habitu,  
vel in actu, & vtraque bonitas suo modo reperitur  
in Deo; nam & est perfectissimum ens in genere  
entis, & est summum bonum in genere boni, quae  
bonitas in ipso nihil aliud est, quam perfectio eius  
essentialis, ratione cuius essentialiter est summè  
iustus, summè misericors, &c. ergo Deus vt summū  
bonum, formaliter includit has omnes perfectio-  
nes: ergo retorquendo etiam argumentum, ex eo  
quod Deus est obiectum beatitudinis, & summum

bonum, non sequitur aliquod attributum esse ex-  
tra rationem obiecti illius, sed potius sequitur  
omnia includi in ipso formaliter.

Quocirca falsum etiam est, quod illa opinio se-  
cunda fingebat, scilicet, esse in beatis varia iudicia  
horum attributorum, quae non pertinent ad ipsam  
beatitudinem, sed cum illa coniuncta sunt: haec,  
inquam, falsa fictio est, quia sicut in Deo secundum  
se haec attributa non sunt multa, sed vna simplici-  
ter perfectio Dei, ita in beato vt sic, id est, vt in-  
tuenste Deum, non sunt varia iudicia de his attri-  
butis, sed vnico, & simplicissimo, quo intuetur  
Deum sicuti est, iudicat Deum esse omnipotentē,  
sapiētē, &c. quia, vt infra dicemus, videre Deum  
non est videre vnum, vel aliquod attributum eius,  
sed videre totam Dei naturam formaliter inclu-  
dentem haec attributa. Et per haec responsum est  
dictis opinionibus.

Atque hinc facillè intelligitur quomodo Deus  
sit obiectum illius imperfectae beatitudinis super-  
naturalis, quam in hac vita cōsequi possumus: nam  
idem Deus secundum totam beatitudinē suae per-  
fectionis formalis, & bonitatis, qui beatificat in  
patria, est etiam obiectum beatitudinis eius, sed ibi  
vt consecutus, hinc vt speratus; ibi vt visus, hinc  
vt amatus. Solum est cōsiderandum, si in hoc obiecto  
consideretur ratio sub qua attingitur à nostris po-  
tentiis, vel actibus, sic solent assignari speciales, ac  
diuersae rationes, sub quibus attingitur, scilicet, ra-  
tio veri respectu intellectus, & ratio boni, seu ap-  
petibilis respectu voluntatis. Quae duae rationes  
cōueniunt Deo secundum totam perfectionē essen-  
tialē, quā includit, nam ratione illius & summè  
intelligibilis est, & summè amabilis; tamen ratio,  
quae nos beatificat, non est haec ratio, sub qua lo-  
quendo, vt loquimur, de beatitudine obiecti, sed  
est ipsa infinita perfectio, quae in obiecto attingi-  
tur: illa enim est quae nos satiāt, quia omne bonum  
continet; illa verò ratio, sub qua, nō addit obiecto  
aliquā realem perfectionē, sed sumitur ex ordine  
ad modum operandi nostrarum potētiarum. Quae  
notanda sunt pro his, quae dicemus de formali bea-  
titudine. Denique quod attinet ad naturalem bea-  
titudinē ex dictis colligi potest quid in hoc pun-  
cto dicendum sit, proportione seruata: est enim  
Deus obiectum illius secundum totam perfectio-  
nem, quae de illo cognosci potest ex principiis na-  
turae, quod eisdem rationibus ostendi potest.

PUNCTUM II.

An pertineant diuinae relationes.

Circa secundum punctum de relationibus, quod  
est difficile, supponamus in primis, illud non ha-  
bere locum in beatitudine naturali, quia constat  
Deum, vt trinum, non posse naturaliter cognosci.  
Similiter beatitudo imperfecta huius vitae, etiam si  
supernaturalis sit, consistere potest sine cognitione  
diuinarum relationum, quia potest Deus, vt finis  
supernaturalis, fide cognosci, & charitate infusa  
super omnia amari, etiam si Trinitas personarum  
distincte non cognoscatur. Et ratio vtriusque est,  
quia cognitione abstractiua potest Deus vt infinitū  
bonum cognosci, non cognitīs relationibus; & ideo  
omnis beatitudo imperfecta, quae in sola  
abstractiua cognitione fundatur, non necessariò  
includit in obiecto suo praedictas relationes.

Difficultas ergo est de beatitudine perfecta,  
quae consistit in clara Dei visione. Quam difficul-  
tatem attigerunt Scot. in 1. d. 1. quæst. 2. & Caiet.  
2. 2. quæst. 2. art. 8. tractantes aliam quæstionem,

5. Arguitur iterum contra eandem.

6. Eadem vera sententia procedit etiam de beatitudine naturali huius vitae.

Procedit ite de naturali.

7. Non procedit punctum quoad beatitudinem viam.

8. Altera quæstio est quid viso Deo, necessariò videatur; altera quid visum pertinet ad obiectum beatitudinis.

an possit videri essentia non visis relationibus  
quam ferè confundunt cum praesenti quæstione:  
sunt tamen reuera difficultates diuersae, nam etiā  
fateamur visionem essentialē habere necessariā  
connexionem cum visione relationum, non videri  
inde sequi relationes pertinere ad obiectum  
nos beatificans, quia etiam cognitio creaturarum  
habet necessariam connexionem cum compre-  
hensione essentiae, qua Deus beatus est, & aliquo  
etiam modo cum visione intuitiua, qua nos spe-  
ramus esse beatos, & nihilominus non pertinent  
creaturae ad obiectum nos beatificans: atque etiam  
è contrario quamuis essentia cognosceretur sine  
personis, adhuc maneret quæstio, an sic praecise  
visa sufficeret ad nos beatificandos. Omnia ergo  
altera quæstione, quam suo loco tractabimus, circa  
praesentem

Est prima opinio Scoti, qui affirmat obiectum  
nostrae beatitudinis esse essentiam praecise sum-  
ptam, nō verò relationes. Cuius sententiae duplex  
potest excogitari fundamentum: primum est, quia  
Pater aeternus est beatus ex vi visionis solius essen-  
tiae, & non ex cognitione relationum: ergo essen-  
tia praecise sumpta est obiectum diuinae beati-  
tudinis: ergo multò magis nostrae, quae est illius par-  
ticipatio. Antecedens probatur, primò quia pater  
aeternus ex se est sufficienter beatus, & non ab aliis  
personis, aliàs acciperet ab illis maximam perfe-  
ctionem: quod est inconueniens, cum ipse ex se sit  
infinitè perfectus. Secundò, quia obiectum beati-  
tudinis concurrat nostro modo intelligendi per  
modum principij & speciei intelligibilis ad for-  
malem beatitudinē, sed relationes filij, & Spiritus  
sancti nullo modo concurrunt ad beatitudinē pa-  
tris, aliàs perfectio patris aliquo modo esset ab il-  
lis personis vt à principio: ergo non pertinent illae  
relationes ad obiectum beatitudinis. Tertio, quia  
pater prius origine quam generet filiū, est beatus,  
quia est Deus, & Deus essentialiter est beatus, &  
tamen in illo priori non intelligitur videre perso-  
nas, quia antecedit illas. Dices, haec argumenta nō  
procedere saltem de relatione patris. Respondetur  
primò, etiam applicari posse ad hoc, quia relatio  
patris non potest videri sine relatione filij: ergo si  
vna non pertinet ad obiectum, nec etiam alia. Se-  
cundò possunt fieri eadem argumenta de hoc Deo,  
vt subsistente absolute in diuinitate prius ratione,  
quam intelligatur esse personae, quia sic est perfe-  
ctè beatus.

Alterum fundamentum praecipuum est, quia es-  
sentia potest videri sine personis, & illa, vt sic, suf-  
ficit ad beandum, quia est bonū simpliciter infinitum  
formaliter, & eminenter cōtinet omnē per-  
fectionem; relationes verò, vt sic, vel nullā perfe-  
ctionem formaliter addunt, vel si addunt, illa emi-  
nenter continetur in sola essentia, quia nō est perfe-  
ctius ens tota Trinitas relationes includens, quā  
sit sola essentia vt à relationibus abstracta: ergo  
tota ratio obiecti beatificatis est in essentia. Vnde  
Benedictus XI. in sua Extrauag. absolute docet  
sanctos esse beatos visione diuinae essentiae.

Secunda opinio est Caietani, qui docet, relatio-  
nes pertinere ad obiectum primum & essentialē  
nostrae beatitudinis, ita vt sine illis non intelligatur  
sufficiens diuina essentia ad beandum. Probatur  
primò, quia Deus est obiectum nostrae beati-  
tudinis, vt in se est, iuxta illud, *Videbimus eum sicuti  
est*: sed Deus sicuti est, dicit diuinam naturam vt exi-  
stentem in tribus personis: ergo nisi ita videatur,  
non videtur sicuti est; ergo non ita videtur vt pos-  
sit beatificare. Quod hoc exemplo ita declaro: nam

9. 1. Opinio, relationes diuinas non pertinere ad obiectū beatitudinis. 1. Fundamentum eius tripliciter stabilitur. Primò.

Secundò.

Tertio.

Alterū fundamentum.

10. 2. Opinio contraria praecedenti. Suadetur 1.

Declaratur.

si beatitudo consisteret in videnda Christi huma-  
nitate, sicut nunc est in rerum natura, qui videret  
illam, & non videret vnionem eius, adhuc illam  
non videret vt beatem. Secundò, quia respectu  
diuinae beatitudinis relationes includuntur in  
obiecto beatificante, quia non potest comprehendere  
Deus, quin cognoscatur vt includens relatio-  
nes: ergo idem erit respectu nostrae beatitudinis,  
quae est participatio diuina. Tertio, quia si in Deo  
tantum esset vna persona, non esset obiectum beati-  
ficantis natura ipsa sine persona, sicut enim proprie  
non est primum principium, & creator deitas, sed  
Deus, (nam si haec dicuntur de deitate, est propter  
summam identitatem cum Deo) ita proprie vlti-  
mus finis est Deus, vt sic, & non deitas, nisi propter  
identitatem; Deus autem dicit personam: ergo eod-  
dem modo nunc non est Deus beatitudinis sine  
personis. Patet consequentia, quia non est minus  
idem nunc essentia cum tribus personis, quam si  
esset tantum vna. Tandem est argumentatio Caiet-  
tani, quia visa diuina natura, & non visis personis,  
non quiesceret mens hominis, tum quia, qui videt  
aliquam naturam, & non videt in quo supposito  
sit, in quietudine laborat, donec videat quomodo  
sit: tum etiam, quia mysterium Trinitatis est maxi-  
mum, & quod potissimum declarat eminentiam  
diuinae naturae: ergo non viso illo, non potest  
mens humana satiari.

Inter has sententias media via tenenda est, &  
primò absolute, & simpliciter dicendum, Deum  
trinum, & vnum esse primum, & adaequatum  
obiectum nostrae beatitudinis. Probatur primò ra-  
tionibus Caietani, quae hoc saltem persuadent, &  
fauet communis modus loquendi Sanctorum, quos  
infra referemus agentes de visione beatifica: &  
praesertim exponentes illud Ioan. 3. *Videbimus eum,*  
&c. quod tacite exponens Concilium Florent. in  
*Liter. vnion.* dicit sanctorum animas plenè purgatas  
intueri clarè Deum trinum, & vnum, sicuti est. Se-  
cundò, quia Deus trinus & vnus absolute est pri-  
mum principium nostrum, ad cuius imaginem facti  
sumus: ergo est & vltimus finis noster: ergo ob-  
iectū beatitudinis nostrae; nam beatitudo, vt dixi,  
consistit in consecutione vltimi finis, & magna  
perfectio humanae naturae est quod ad suum pri-  
mum principium conuertatur, & in illo quiescat.  
Et confirmatur, nam sola Trinitas vna suprema  
adoratione, à nobis colitur, & vno amore chari-  
tatis infusae super omnia diligitur. Est ergo adae-  
quatum obiectum nostrae supremae dilectionis;  
ergo & beatitudinis nostrae. Et hoc magis constabit  
ex sequenti.

Dico secundò: In hoc obiecto essentia est pro-  
pria ratio formalis essentialis, ac de se sufficiens ad  
nostram beatitudinem; relationes verò etiam con-  
currunt tanquam intrinsecè pertinentes ad sub-  
stantialē quandam, seu personalem constitutio-  
nem illius obiecti. Declaratur in hunc modum:  
nam Deus est obiectum nostrae beatitudinis; ergo  
eo modo pertinebit aliquid ad obiectum nostrae  
beatitudinis, quo pertinuerit ad constitutionem  
ipsius Dei: relationes autem, vt sic, non sunt de  
conceptu essentiali Dei, sed sola diuinitas, per-  
tinent tamen intrinsecè ad constitutionem per-  
sonalem Dei, seu vt natura diuina modo sibi con-  
naturali; & eminentissimo subsistat: ergo eodem  
modo tam diuinitas, quam relationes pertine-  
bunt ad obiectum beatitudinis nostrae. Vnde  
in hoc est magna differentia inter relationes, &  
creaturas possibiles, nam licet demus creatu-  
ras aliquo modo videri necessariò visa essentia,

Suadetur 2.

Suadetur 3.

Suadetur 4. ex Caiet.

11. 1. Autoris assertio. Prima probatio.

Secunda.

Confirm.

12. 2. Assertio.

Declaratur seu probatur assertio.

3. Verasententia.

1. Probatur ex script.

Accedit ratio 1.

Ratio 2.

4. Arguitur specialiter contra 2. sententiam.



tamen solum videntur vt effectus eminenter contenti in causa, seu vt obiectum omnipotentiae diuinae, atque adeo vt quid extrinsecum Deo, terminans habitudinem quandam transcendentalem diuinae omnipotentiae, relationes vero vt intrinseca ipsi Deo, & pertinentes aliquo modo ad constitutionem ipsius, saltem in esse personali; & ideo licet non sint de formali, & essentiali conceptu huius obiecti, vt beatificantis, includuntur tamen in illo intrinsece, ac substantialiter. Et confirmatur illo argumento, quod finis vltimus respicit primum principium; quauis autem Deus trinus & vnus absolute sit primum principium nostrum, tamen formalis ratio, ac per se necessaria, ac sufficiens vt sit primum principium, est diuinitas; relationes vero solum concurrunt vt rationes subsistendi quando de facto diuinitas consistit in tribus, qui sunt primum principium: ergo eodem modo loquendum est de vltimo fine, & obiecto beatitudinis. Et hanc sententiam sic expositam sumo ex D. Thom. 2. 2. q. 2. art. 8. argumento 3. cum solutione.

Confirm.

13. Ad 1. fundam. in n. 9. diluitur eius 1. probatio.

Diluitur secunda.

Diluitur tertia.

Ad 2. fundam. in eodem n. 9.

14. Ad 1. arg. in num. 10.

Ad 1.

idem probat, quamquam in rigore non sit efficax, tum quia idem argumentum fieri potest de creaturis, quas Deus necessarid cognoscit comprehendendo se ipsum: tum etiam, quia nostra beatitudo non est comprehensio Dei. Ad tertium respondetur, non esse similem rationem, nam quidquid sit de identitate, tamen si intelligeremus in Deo tantum esse vniam personam, substantia personalis illius personae esset de essentiali conceptu Dei, nam esset perfectio absoluta: at vero nunc relationes personales quamuis sint vnum cum essentia, non sunt tamen de conceptu essentiali eius, vt ex materia de Trinitate suppono. Ad vltimum de appetitu respondetur, si per impossibile aliquis videret hunc Deum, non videndo personas, illum debere manere quierum, & fatiatum tam in intellectu, quia videret obiectum formaliter, vel eminenter continens illam perfectionem, & omnem veritatem; tam in voluntate, quia fruereur simpliciter summo bono. Vnde solum differret ab alio, qui videret Trinitatem, sicut minus beatus, & magis beatus. Vnde sicut nunc ille, qui minus beatus est, fatiatus est, quamuis alius melius videat, ita dicendum esset in illo casu, qui tamen propter alias causas impossibilis est.

Ad 3.

Ad 4.

PUNCTVM III.

An pertineant ideae, vel actus liberi Dei.

In tertio puncto in principio huius quaestionis proposito multa dici poterant, tamen quia attingunt materiam de modo, quo videntur creaturae in verbo per visionem beatam, ea nunc praetermitto; solum sunt breuiter adnotanda duo. Primum est, in rationibus, seu ideis creaturarum, quae sunt in diuina essentia, aliud esse considerare id, quod est in ipso Deo formaliter, siue illud sit eminentissima illa perfectio, in qua eminenter continentur omnes perfectiones creaturarum, siue sit infinita scientia, in qua intelliguntur esse exemplaria rerum omnium. Aliud vero esse considerare creaturas ipsas, quae in Deo continentur tanquam in causa prima efficienti, & exemplari: nam primum horum pertinet ad intrinsecam, & essentialem perfectionem Dei: secundum vero est extrinsecum ipsi Deo. Vnde fit vt ad obiectum beatitudinis pertineat omnis illa perfectio diuina, in qua continentur rationes creaturarum, & perfectiones earum, quia tota illa perfectio est formaliter in Deo, & est essentialis illi: dictum est autem Deum secundum totam essentiam suam esse obiectum beatitudinis nostrae. Nihilominus tamen creaturae ipsae, quae continentur eminenter in Deo, vel in ideis diuinis repraesentantur, per se non pertinent ad obiectum beatitudinis secundum suam propriam, & formalem perfectionem, ac rationem; quia vt sic, sunt simpliciter obiecta creata. An vero, & quomodo cognosci possit illa perfectio, & videri clare, & infinita scientia eius, & potentia, non visis creaturis, dictum est disputando de perfectione visionis beatae.

15. Circa 3. punctum notatio 1.

16. Notatio 2.

Secundò notandum est fere simili modo dicendum esse circa actus liberos voluntatis diuinae: aliud est enim considerare in Deo actum voluntatis quo vult se, & alia à se; aliud est considerare illum eundem actum prout liberè terminatum ad hoc, vel illud obiectum creatum. Primum necessarid conuenit ipsi Deo, nam sicut est suum esse,

DISPUTATIO VI.

De essentia formalis beatitudinis quoad genus, & substantiam eius, & perfectionem, quam ponit in essentia animae, &c.



OSTOYAM dictum est de obiecto beatitudinis, sequitur vt de formali beatitudine dicamus, & quoniam supra ostensum est illam esse, vel esse possibilem; inquirendum superest quid sit: circa quam quaestionem tria hic explicabimus. Primum, quod sit proximum huius beatitudinis subiectum, ostendimus enim in superioribus, hominem esse capacem beatitudinis secundum animam, & non secundum corpus; in anima vero sunt, & substantia, & potentia. Hic ergo tractandum est, an beatitudo sit immediatè in substantia animae, vel in potentia. Vt autem absteineam à quadam physica quaestione, illud intelligo esse immediatè in substantia animae, quod illi soli proximè inest; illud vero in potentia, quod non inest animae, nisi mediante potentia, siue simul attingat ipsammet substantiam animae, siue non, nam hoc de ipsis etiam operationibus animae in quaestione versatur, quae ad praesens non refert. Secundò hinc constabit sub quo genere collocanda sit beatitudo formalis: de differentia autem specifica disputatione sequenti dicemus. Tertio hinc consequenter declarabitur quanam perfectio tribuatur substantiae animae in beatitudine. Est autem obseruandum vltimò, doctrinam huius disputationis communem esse omni beatitudini tam imperfectae, quam perfectae, vitae praesentis, vel futurae; tamen praecipue trademus illam de beatitudine perfecta vitae futurae, & poterit facile ad alias accommodari.

SECTIO I.

Vtrum beatitudo nostra sit ipse Deus, vt illapsus & vnitas substantiae animae nostrae; aut quam perfectionem in illa ponat.

IN hac quaestione tractanda est celebris opinio Henrici de Gand. quodl. 13. q. 12. qui dicit, beatitudinem nostram principaliter esse in substantia animae, esseque aliquid increatum, nempe diuinitatem ipsam, quae ita illabitur, & vnitur substantiae animae, vt per ipsam illam maximè perficiat, & in se quodammodo transire faciat. Ita refert latè Scot. in 4. d. 49. q. 2. & attingit in 2. d. 26. q. 2. vnic. Soto d. 49. q. 1. art. 3. Heru. sit. de Beatitudine, q. 1. & Medina hic, qui Henrico tribuit quòd in hoc solo ponat beatitudinem essentialem, & ideo Medina temeritatis damnat hanc sententiam, quoniam Benedict. XI. tradit, nos fore beatos videndo, & fruendo Deo, Sed Henrici opinio nullam notam meretur, ille enim non excludit operationes, sed potius dicit vi amoris beatifici fieri vt anima quodammodo transformetur in Deum, & ideo Deus illabatur altiori modo substantiae eius. Ex quo dicit vltius consequi, vt perfectius illabatur potentis, & per consequens etiam animae vnatur:

1.

D 3 vnde

esse, & suum intelligere, ita est suum amare: vnde perfectio illius actus, absoluta est & essentialis Deo, & ideo per se pertinet ad obiectum beatitudinis nostrae, vt patet ex principio supra posito: at vero secundum omnino est extra rationem, & perfectionem diuinae essentiae, quamuis enim Deus nihil extra se liberè vellet, aequè perfectus essentialiter maneret, & in se summè beatus, & sufficiens ad beatificandum alios: vnde illa libera determinatio actus diuini ad obiecta creata, si aliquid ei addit, non pertinet ad necessariam, & essentialem perfectionem eius; vel, quod verius est, nullam rationem, aut perfectionem realem illi addit, sed solum connotat extrinsecum obiectum, & relationem rationis ad illud, vt tractatur 1. p. quaest. 19. & latè exposui in disput. 30. Metaphys. sect. 9. Vnde fit quòd licet ad obiectum beatitudinis pertineat videre illum actum diuinae voluntatis prout in se necessarid est, ac de se sufficiens, vt sine sui mutatione terminetur liberè ad extrinseca obiecta: tamen videre in illo actuaalem determinationem liberam non pertinet per se ad obiectum beatificum, quandoquidem hoc est extra essentiam, & perfectionem Dei.

17. Quaestio cuna de ratione sub qua obiecti beatifici remittitur.

Altera quaestio breuiter expectatur.

Vltimò posset in hac disputatione inquiri, sub qua ratione Deus sit obiectum beatitudinis; hactenus enim solum explicauimus obiectiuam rationem, quae nos beatificat: dicendum ergo videbatur de ratione sub qua; quia tamen, vt supra dixi, hoc inuoluit habitudinem ad nostras potentias, & actus, quibus attingimus illud obiectum, ideo melius id explicabitur tractando de formali beatitudine. Tandem inquiri poterat, an Deus sit obiectum beatificum, prout in se est summum bonum, propter se amabile amore amicitiae, an vero vt est summum bonum ipsius beatis amabile amore concupiscentiae: sed hoc etiam omitto, quia inuoluit multa, quae postea dicenda sunt de modo appetendi beatitudinem: solumque breuiter suppono ex dictis, Deum vt simpliciter est summum bonum, summè amabile, omni ratione, esse obiectum nostrae beatitudinis: nam quòd illud obiectum sit maximè amabile ipsi beato tamquam summum bonum eius, per se notum videretur, quia nihil est amabilius homini ipsa beatitudine. Propter quod dixit Anselmus lib. de casu diaboli cap. 4. ex commodis constare beatitudinem: & D. Thom. 1. 2. quaest. 1. art. 7. ad 2. dicit, beatitudinem amari tamquam bonum concupitum. Quòd vero Deus etiam vt obiectum beatificum, sit summum bonum propter se maximè diligendum, docuit idem D. Thom. ibid. q. 4. Ratio etiam est clara, quia Deus sub hac ratione etiam est finis vltimus hominis, in quem ipsa etiam hominis beatitudo referri debet. Denique quia beatitudo est satietas amoris, & ideo satiare debet, non solum anorem concupiscentiae, sed etiam anorem amicitiae perfectum; oportet ergo vt obiectum illius sit tale bonum quod vtrumque anorem satiare possit. Quomodo autem hoc faciat Deus quando à beatis perfecte possideretur, explicabitur tractando de consecutione huius obiecti, quae est nostra beatitudo.

Suarez in primam secundae D. Thom.



vnde in quodlib. 6. quest. 6. lit. T dicit, hunc illapsum prius fieri in potentia, & inde redundare ad substantiam. In priori vero loco significat inchoari per potentias, perfici vero in substantia, & inde ulterius redundare in maiorem perfectionem potentiarum: simpliciter tamen dicit principaliter consistere in illo illapso, qui fit circa substantiam animæ.

2. Fundamentum huius sententiæ est sumptum ex illo Dionys. cap. 7. de Eccles. Hierarch. quod amor habet vim transformandi amantem in amatum: ubi ait Hugo Victor. amantem quodammodo à se exire, & ita in amantem exire, & quoad fieri possit, vnum cum ipso efficiatur; sed, inquit Henricus, hoc non potest fieri inter Deum, & animam nisi per incircumfessionem non animæ illabentis in Deum, quia hoc impossibile est: ergo Dei illabentis in animam; ergo maxima animæ perfectio consistit in hoc illapso diuinitatis in ipsam; verum hic illapsum perfectissimus est in substantia animæ, tum quia ex parte subiecti est primum in anima, tum etiam quia est quodammodo vltimum, nam ibi in radice complectitur omnes potentias. Item est immediatior, quia inter animam, & Deum nihil mediat, sed immediatè coniunguntur: item per operationem solum vnitur obiectiue, quæ est vnio valde extrinseca, & non requirit intimam præsentiam Dei in anima: at verò secundum hunc modum vnitur realiter per se ipsum, & tandem in hoc illapso non vnitur secundum specialem rationem veri, aut boni, sed secundum ipsammet rationem deitatis: in hoc ergo consistit essentia beatitudinis. Ex quo fit vt beatitudo sit aliquid increatum, quia est Deus ipse vt nobis vnitus, quod etiam pertinet ad perfectionem nostræ beatitudinis. Nec contra hanc sententiam sic oppositam procedit illa definitio Benedicti, quia ille non intendit definire in quo consistat essentia beatitudinis, sed solum docere quod videndo, & fruendo erimus beati.

3. Puncta tria circa opinionem Henrici tractanda.

Et hæc res, quæ ab Henrico obscurissima traditur, vt à nobis distinctè explicetur, tria faciendæ sunt. Primò, quænam vnio sit possibilis, vel futura sit inter substantiam animæ, & diuinitatis. Secundò, quæ perfectiones formales futuræ sint in substantia animæ ex statu beatitudinis. Tertio, an, & quomodo pertineant ad essentiam beatitudinis: ex quibus tandem in 2. 1. constabit, quid de opinione Henrici sentiendum sit.

P V N C T V M I.

De vnione inter Deum & substantiam animæ beatæ.

4. Dico primò. Impossibile est Deum in se vniri speciali modo substantiæ animæ nostræ nullo interueniente dono, vel effectu creato; quem Deus in anima efficiat, ratione cuius dicitur specialiter esse in illa. Hanc conclusionem docet Scot. & alij contra Henricum, sed non satis constat Henricum docuisse contrarium, nam licet interdum id significet, tamen agens de hoc illapso dicit, fieri per gratiam, & quædam diuinas dispositiones. Quod quid verò sit de mente illius, probatur conclusio vnica ratione, quia Deus quatenus conseruat animam in suo esse substantiali, intimè est in illa, seu illabitur illi per essentiam, præsentiam, & potentiam suam; ergo præter hanc vnionem non potest intelligi alia maior inter substantiam

animæ, & diuinitatem, nisi facta aliqua mutatio, vel diuinitate, vel in anima; nam quæ immutata manent, eodem modo perseverant; ergo non possunt habere maiorem vnionem realem, quàm antea: sed talis mutatio non potest esse in diuinitate, vt per se constat: ergo necesse est vt fit in anima, mutatio enim in anima non fit nisi per aliquem effectum realem: ergo non potest intelligi nouus illapsum Dei in substantiam animæ, nisi Deus in illa efficiat nouum aliquem effectum.

Dicunt aliqui, mutari animam non quia in illa fiat aliqua qualitas, sed quia nouo modo se habet. Sed inquiri, quid sit ille modus. Responderi potest primò, esse quandam maiorem penetrationem cum essentia Dei; sed hæc tantum verba sunt, quia essentia diuinitatis intimè est in essentia animæ ex vi suæ immensitatis, & actionis, quæ illam conseruat in esse, ita vt illa veluti mutua præsentia, & indistantia vtriusque substantiæ in se sit summa, quæ concipi potest, & consequenter nec potest recipere magis, nec minus formaliter, & in se, sed solum ratione alicuius noui effectus.

Aliter dici potest illum modum esse nouam vnionem animæ ad diuinitatem, sicut dicimus in mysterio Incarnationis. Sed hoc etiam nullam habet probabilitatem, inquiri enim, an illa vnio sit substantialis, vel accidentalis; primum dici non potest, aliàs ex anima, & diuinitate fieret vna substantia composita, sicut fit ex humanitate, & verbo diuino: esset ergo vel vna natura, vel vna persona, seu substantia composita, quia, vt ex materia de Incarnatione constat, omnis substantialis vnio, & compositio in his duobus membris comprehenditur: neutrum autem affirmari potest sine errore, quia vnio in vnam naturam repugnat Deo secundum principia fidei: vnio verò in substantiam esset hypostatica. Secundum verò de vnione accidentali, quæ sit vera, & physica, eodem ferè modo excludi potest, quia etiam ex hac vnione necesse est vt resulter vnicum compositum accidentale, quod esset absurdissimum ponere, resulter ex diuinitate, & substantia animæ, quin imò nec inter substantias creatas inuenitur, nec facile concipitur aliqua vnio accidentalis, quæ non sit, medio aliquo accidente, nam si substantiæ sunt quæ immediatè vniantur, & vnio, quæ intercedit immediatè, est in substantia, & terminatur ad substantiam vt sic, non videtur posse componere nisi vnam substantiam ex duplici substantiâ; & hoc esse compositionem substantialem: & id constabit facta inductione in rebus omnibus, quas experimur, vt, v. g. in exemplo illo de ferro candenti, quo hic vtitur Henricus, non intelligitur ignis magis vniri ferro, nisi quia illud magis afficit suis qualitatibus, vel quia secundum præsentiam localem magis penetrat illud per poros, quæ non est vera vnio, sed iuxtapositio. Et confirmatur, nam etiam hæc vnio inter duo intelligi non potest, nisi intercedat inter vnibilia aliqua habitudo, vel causalitas, vel dependentia vnus ab alio si fit immediata vnio; vel vtriusque ab alio; tertio, si in illo fiat vnio; & ideo in vnione hypostatica intelligimus humanitatem pendere à verbo tanquam à termino substantiali: at verò seclusa dependentia animæ à Deo vt à causa prima, nulla alia intelligi potest in substantiâ eius: ergo nec etiam potest intelligi quomodo, vel sub qua ratione noua, illa vnio sine alio nouo effectu terminetur ad Deum, quia nec terminatur ad illum vt ad actum suum, nec vt ad sustentantem suum esse, aut aliquo alio modo, qui explicari possit.

5. Eualio vna præcluditur.

6. Eualio altera refellitur dilemmate. 1. Membrū dilemmatis.

2. Membrū.

7. Vltima Eualio excluditur. Sed dicunt tandem illum modum posse esse verum, quamuis nobis sit incognitus, & ineffabilis. Sed responderetur primò, rationes factas non solum probare illum modum non intelligi, seu explicari, sed etiam potius ostendere nihil esse posse, quod habeat rationem entis; secundò hæc mysteria inenarrabilia fingenda non sunt sine aliquo fundamento: hic autem nullus prorsus est. Opponunt verò de vnione, quæ est inter essentiam diuinam, & intellectum in ordine ad visionem beatam; verum tamen de hac dicam infra, seclusa qualitate luminis gloriæ, non intercedere ibi aliam formalem vnionem, quæ sit vera, & realis propter easdem rationes.

8. Dices secundò. Medio aliquo effectu, vel dono gratiæ, possibilis est, & de facto existit specialis illapsum diuinæ in substantiam animæ nostræ. Hæc conclusio supponenda potius quàm probanda est ex materia de gratia: est enim verissima sententia D. Thomæ, quam docet 1. 2. q. 110. art. 3. & 4. gratiam sanctificantem esse in substantia animæ: ratione ergo huius gratiæ dicitur diuinitas specialiter habitare in substantia animæ, non solum secundum participationem suam, quæ est ipsa gratia, sed etiam secundum se ipsam, ita vt licet ratio præsentia, seu vinculi sit gratia ipsa, tamen diuinitas verè ibi adsit, iuxta illud Ioan. 14. Ad eum veniemus, & apud eum mansionem faciemus; primò quidem, quia per gratiam participat anima nostra speciali modo diuinam naturam, atque deificatur, & ad nouum ordinem supernaturalem eleuatur; & ideo ratione huius esse supernaturalis fit illi diuinitas intimè præsens nouo titulo ac ratione. Secundò, hinc etiam fit vt per gratiam sanctificetur anima vt Deus in illa habiter tanquam in templo suo, in quo specialiter colatur per cognitionem, & amorem, qui in ipsa gratia principaliter radicitur, & fundatur, vt significauit D. Thom. 1. p. quest. 43. art. 3. Ac denique tertio intercedit speciale vinculum amicitia, ratione cuius Deus illabitur animæ non solum vt gratiam conseruet, sed etiam vt ipsam animam adiuuet, protegat, ac promoueat, eique quantum amicitia talis postulat, coniungatur; & hoc significant citata verba Christi, Pater meus diligit eum, & ad eum veniemus, & apud eum mansionem faciemus; & illa Pauli Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.

9. Dico tertio. Hæc vnio, seu illapsum diuinitatis in substantiam animæ manet in beatitudine supernaturali. Hæc conclusio est certissima, supposita alia sententia, quod gratia sanctificans sit in essentia animæ; & ita docent omnes Theologi, qui prædictam sententiam tenent: imò gloriam nihil aliud esse dicunt, quàm gratiam consummatam. Nec Henric. multum differt ab hac assertionem; nam expresse dicit Deum esse in essentia animæ per gloriam, quæ est gratia consummata; nec refert quod idem Henric. quodlib. 4. quest. 10. sentit, gratiam non distingui re à charitate, nam etiam opinatur voluntatem non distingui re à substantia animæ, & consequenter dicit eandem qualitatem, vt est gratia, esse in substantia animæ, vt verò est charitas, esse in voluntate. Ratione etiam probatur conclusio, quia hæc gratia est magna perfectio animæ in essentiam eius, & nullam imperfectionem includit beatitudini repugnantem: quin potius ad perfectionem illius status spectat vt anima coniungatur Deo quo ad fieri possit non solum per potentias, sed etiam per substantiam suam.

Probatur primò.

Secundò.

Tertio.

3. Conclusio.

10. Quorundam placitum. Impugnatur. Dicunt aliqui, hanc vnionem fieri in via per donum creatum propter imperfectionem status, & ideo in patria debere fieri altiori modo. Sed hoc esse falsum constat ex dictis, non enim fit hæc vnio per donum creatum, nisi quia aliter fieri non posset seclusa hypostatica vnione; donum autem gratiæ est perfectissimum, & supremi ordinis, nam per illud efficiuntur consortes diuinæ naturæ, 2. Petr. 1. ergo per idem donum fit hæc vnio in patria. Quod confirmatur, & declaratur, quia gratia in ordine supernaturali conseruat veluti substantiale esse, & comparatur ad alias virtutes infusas, sicut essentia ad facultates suas: si ergo in patria manet charitas, vt verè manet, multò magis manet gratia ratione cuius debetur charitas, & alia virtutes. Deinde in patria manet iustitia, qua in via anima iustificata est; principalis autem iustificatio fit per infusionem gratiæ, & donorum; Tandem per gratiam acquirimus ius ad beatitudinem, nam per illam efficiuntur filij & hæredes: non potest igitur amitti gratia comparata hereditate. Neque in his, quæ diximus, superest aliqua difficultas soluenda.

P V N C T V M II.

De vnione inter Deum & animam per dona accidentalalia.

11. Sed nunc occurrit explicandum quod secundo loco propositum est, an scilicet in beatitudine fiat nouus aliquis illapsum diuinitatis in substantiam animæ: tribus autem modis intelligi potest fieri; primò per noua dona, seu qualitates infusas in essentia animæ; & hunc modum indicat Henric. supra, dixit enim, in anima beata non apparere nisi diuinas dispositiones, & ideo Deus illi specialiter illabitur. Quæ sententia non potest demonstrari impossibilis: cur enim non potest Deus plures qualitates diuinas, & supernaturales infundere in substantiam animæ; ita enim multi probabiliter censent characteres esse supernaturales qualitates inhærentes substantiæ animæ, & perficientes ipsam formaliter: ergo eadem ratione erit Deo possibile alias qualitates similes aut dissimiles animæ infundere: quod si hoc possibile est, quomodo ostendi poterit non ita fieri, eo vel maxime, quod in corporibus gloriosis ponunt Theologi quatuor dotes, quæ vel omnes, vel plures sunt qualitates supernaturaliter perficientes corpus: ergo fortasse ita sunt plures qualitates in substantia animæ.

12. Nihilominus non censo esse aliquod sufficiens fundamentum ad hoc afferendum: nam in primis hæc sententia singularis est, nec enim ab alijs Theologis asseritur, nec alia grauiori autoritate fundari potest. Deinde nulla est necessitas, vel probabilis ratio ad ponendas has qualitates, quia per gratiam fit anima particeps diuinæ naturæ, vt natura est; per lumen autem gloriæ, charitatem, & alias virtutes participat diuinas operationes illius naturæ: ergo superuacaneum est fingere alias qualitates. Nec enim est eadem ratio de anima, & corporibus beatis, nam in corpore ponuntur plures qualitates ad occurrendum defectibus, & imperfectionibus corporis, vt impossibilitas ad impediendam corruptionem, agilitas ad suppleendam tarditatem, lumen ad expellendas tenebras: at verò anima per se est immortalis, & impassibilis, & subtilissima, ac velocissima; per se etiam est actu intelligibilis, & veluti quædam spiritualis lux,

10. Quorundam placitum. Impugnatur.

11. Modus vnionis per dona non videtur impossibilis.

12. Improbatur tamè primò.

Secundò.

Instantia diluitur.

lux, quæ altiori modo illuminatur per gratiam ipsam, & lumen gloriæ. Denique in sua natura per se est naturaliter pulcherrima, & supernaturaliter pulchrior efficitur, & sufficienter perficitur per gratiam, & dona, quæ illam comitantur; ergo superuacaneum est fingere alias qualitates præter gratiam. Nec ex charactere potest sumi argumentum, quia ille solum portatur ut habeat rationem signi, & moralis potestatis, vnde nec est necessarius in patria nisi quatenus ex via manet, nec pertinet ad perfectionem simpliciter, & ideo à Theologis non ponitur in anima Christi: vnde sumitur confirmatio, quia nullus Theologorum ponit aliquam qualitatem infulam animæ Christi ratione vnionis, præter gratiam sanctificantem: ergo multo minus fingenda est in aliis animabus cuiuscunque fidelis.

Diluitur altera instatiã.

13. 2. Modus di-ctæ vnionis per dona. Eius difficultas vna expeditur.

Lib. 9. de gratia à cap. 3. & Reluct. de remissionem merit. disp. 2. sect. 3.

Secundo modo intelligi potest hæc maior vnio, vel nouus illapsus diuinitatis in substantiam animæ per maiorem intentionem ipsius gratiæ. In quo modo duæ difficultates inuoluuntur. Prima, an in eodem subiecto gratia intendatur in ingressu beatitudinis vltra omnes gradus, quos habuit in termino viæ. Quæ difficultas pendet ex multis principiis pertinentibus ad materiam de gratia, & de pœnitentia, vt, v. g. an omne augmentum gratiæ, quod homo meretur suis actibus, siue intentis, siue remissis, statim in hac vita detur, vel aliquid eius in beatitudinem referretur. Item, an merita mortificata per peccatum ita reuiuiscant per actum contritionis, vt statim redeat totus effectus eorum. Rursus, an per omne augmentum gratiæ, quod homo in hac vita meruit suis actibus, vel per Sacramenta obtinuit, aliquid vltra detur in ingressu beatitudinis ex liberalitate Dei, qui præmiat vltra condignum. Denique etiam hoc pendet ex illa quæstione, an intentio gratiæ, & charitatis in via, & patria sint eiusdem rationis, vel potius in beatitudine sit altioris modi, & ordinis. Quia verò non possunt hæc omnia hoc loco disputari, suppositis iis, quæ aliis locis docui, simpliciter probabilis cenfeo hanc vnionem, per gratiam non crescere in beatitudine in eodem subiecto vltra eum gradum, ad quem in toto tempore viæ peruenit, quia certum existimo intentionem gratiæ, vel charitatis habitualis esse eiusdem rationis; imò eandem numero in via, & in patria: quia manente eadem numero qualitate eodem modo subiecto inhærente, non potest intelligi varietas intentionis; nec est vlla ratio, aut necessitas fingendi illam. Rursus existimo, quidquid gratiæ meretur homo in via statim dari, quia homo in eo statu est capax talis augmenti, ac meritum in sud genere est sufficiens causa eius, & Deus non differt mercedem si homo sit in statu capaci illius; atque eadem ratione augmentum gratiæ, quod propter sacramenta ex opere operato dandum est, in via etiam datur, quia, remoto obice, statim sacramentum habet effectum suum; obex autem necessariò est in via tollendus, nam postea non erit locus pœnitentiæ. Denique existimo certum non dari aliquod augmentum gratiæ vltra omne meritum operantis, vel applicationem meritorum Christi per sacramenta, quia augmento gratiæ respondet augmentum beatitudinis essentialis, quæ non datur nisi iuxta meritorum proportionem: nam qua seminauerit homo, hæc & metet, vt inferius fortasse in hac materia latius dicemus. Nullum ergo relinquitur principium, vnde possit gratia augeri in ingressu beatitudinis, vltra omnem gradum, quem in via habuit.

Altera difficultas, quæ in hoc puncto insinuat, est, vtrum admittit maiori gratiæ intentione illa sufficiat vt Deus dicatur magis vniri, aut nouo modo illabi substantiæ animæ. Quod aliis verbis quæri solet, an solius gratiæ augmentum sufficiat ad nouam missionem inuisibilem diuinæ personæ; de qua re agitur in 1. p. quæst. 43. & ferè est quæstio de nomine, quæ nobis etiam non est necessaria, supposito quod diximus in priori difficultate: habet tamen locum in statu viæ, vbi est proprium tempus augendi gratiam. Lege D. Tho. in illa quæst. 43. art. 6. ad 2. vbi significat hoc augmentum sufficere ad nouam missionem, seu maiorem vnionem. Et reuera non est cur hoc negetur, seruata proportione: nam cum hæc vnio non fiat, nisi medio dono creato, quo illud fuerit perfectius, eo crescet vnio suo modo.

14. Expeditur altera.

Tertio modo intelligi potest perfici in beatitudine hanc vnionem, seu illapsum Dei in animam, non per intentionem, sed per additionem alicuius perfectionis alterius ordinis, ratione cuius dicitur illa gratia esse consummata, quæ prius erat tantum inchoata: & ideo dicitur etiam gratia perfecta, & vocatur etiam gloria; & hoc modo dicunt aliqui augeri, & nouo modo perfici hanc illapsum in beatitudine. Quod si inquiras, quantum sit hæc perfectio, quæ gratiæ additur, dicunt esse inamissibilitatem, nam in via erat in statu corruptibili, in patria verò sit inamissibilis.

15. 3. Modus vnionis per dona.

Sed hæc sententia mihi non probatur, quia non potest intelligi noua vnio Dei cum substantia animæ, nisi in ipsamet animæ essentia fiat aliquis nouus realis effectus, vel addatur aliqua perfectio, quæ sit intrinseca ipsi gratiæ, & in substantia animæ inhæreat. Quod facillè probari potest ex dictis num. 4. in prima conclusione: nam non potest intelligi nouus modus, vel noua perfectio illius vnionis, sine nouo effectu, vel perfectione facta in eadem animæ essentia; huiusmodi autem perfectio intelligi non potest in gratiâ ipsa, nisi per modum intensiõnis, sicut nec intelligi potest in aliis qualitibus in quibus quo ad hoc eadem est ratio. Quod autem de inamissibilitate dicitur, non obstat, quia hæc inamissibilitas gratiæ non dicit aliquam perfectionem propriam, & intrinsecam ipsius gratiæ, quæ sit in essentia animæ; sed dicit coniunctionem gratiæ cum visione beatifica, & amore necessariò ex illa resultante: gratia enim non est ex se amissibilis per aliquam formam sibi repugnantem, quæ sit in essentia animæ, nam solam priuationem habet formaliter sibi oppositam: vnde ex se, ac præcisè considerando gratiam vt in essentia animæ existente, non habet vnde amittatur. Solum ergo amitti potest per peccatum, quod per potentias animæ committitur. Per id ergo, per quod ita restituntur hæc potentia vt sint incapaces peccati, per illud ipsum sit gratia immanissibilis; beatus autem sit incapax peccati per visionem, & amorem, & non per gratiam vt existentem in essentia animæ, sed quatenus illi coniungitur visio; ergo inamissibilitas non addit perfectionem aliquam intrinsecam in essentia animæ, sed solam coniunctionem cum visione beata, & quandam denominationem inde resultantem: ergo hoc non sufficit ad intelligendum nouum illapsum, vel perfectionem vnionem Dei cum essentia animæ, sed solum cum potentia media aliqua operatione, ex qua resultat, vt dixi, vt gratia sit inamissibilis. Et idem dicendum est de illis denominationibus, scilicet, gratia consummata, perfecta gloria, nam hæc omnia nihil aliud dicunt, quam ipsam

16. Improbatur.

Inamissibilitas gratiæ seu impeccabilitas vnde.

ipsam gratiam vt iam coniunctam suo fini per actualem visionem, & consecutionem.

Ex his ergo omnibus concludo primò, non fieri in patria nouum illapsum Dei in essentia animæ, præter omnem illum, qui in via factus fuerat. Quod pater à sufficienti enumeratione omnium modorum, quibus poterat intelligi hic nouus illapsus.

17. 1. Corollarium ex dictis.

Expeditur 3. punctum part. 2. corollarium.

18. Probatum dictum corollarium primò.

Secundò concludo, respondendo simul ad tertiam partem quæstionis supra positam in num. 3. beatitudinem nostram, si proprie loquamur, nec totaliter, nec principaliter consistere in illapsu, nec in aliqua perfectione, quæ in essentia animæ existat. Ita sentiunt reliqui Theologi, præter Henricum; & probandum est hoc latius in sequenti sectione, vbi ostendemus beatitudinem consistere in operatione: nam gratia, quæ est in essentia animæ, solum est per modum actus primi, & ideo non potest habere rationem beatitudinis. Quod præterea ita declaratur, & probatur, quia essentialis beatitudo nec in hac vita, nec in purgatorio obtinetur, sed expectatur postea consequenda: at verò hæc vnio per gratiam, quæ est in essentia animæ, solum in hac vita, & in purgatorio comparatur cum tota perfectione, quam in essentia animæ ponit: ergo. Deinde in Christo Domino perfectior est vnio, & illapsus diuinitatis in substantiam animæ per vnionem hypostaticam, quam sit in nobis per gratiam habitalem; & tamen ille non est beatus per hypostaticam vnionem, sed per aliquam aliam vnionem consequentem illam; quin etiam Deus ipse, quamuis sit suum esse, suumque intelligere, tamen prout hæc concipiuntur à nobis ratione distincta, non intelligimus eum esse beatum existendo, sed se videndo, & fruendo, quia vt sic intelligitur constitutus in perfecto actu secundo, & vltimo. Sic igitur, cum nostra beatitudo formalis sit participatio diuinæ beatitudinis, non consistit in quacunque existentia Dei in nobis, quæ per gratiam fiat, sed in consecutione ipsius Dei per aliquem actum vltimum.

Secundò.

19. 3. Corollarium satisfaciens titulo quæstionis. Probatum.

Confirmatur.

20. 4. Corollarium.

Tertio concluditur ex dictis, respondendo directè ad titulum quæstionis, beatitudinem formalem non esse Deum ipsum vt vnium essentiæ animæ nostræ. Probatum ex dictis, quia Deus per se ipsum non habet vnionem aliquam formalem cum anima nostra: ergo per se non potest illam formaliter beatificare, quia formalis beatitudo est perfectio ipsius beati. Rursus, gratia habitualis, per quam vnitur Deus animæ, non est formalis beatitudo; vt ostensum est. Et confirmatur, quia beatitudo formalis est consecutio vltimi finis; sed Deus non est sui ipsius consecutio, sed est finis extrinsecus, qui obtinendus est: ergo.

Quartò concluditur ex dictis, in omni beatitudine tam naturali, quam supernaturali vitæ præsentis, vel futuræ, verum esse, illam non consistere in aliqua perfectione, quæ immediatè afficiat essentiam animæ; quod quidem de beatitudine perfecta, & supernaturali vitæ futuræ, satis probatum est: est autem eadem ratio de statu huius vitæ, vt patebit ex sect. sequenti, & iterum etiam attingemus disputatione sequenti. De beatitudine autem naturali id est euidens, quia anima non est naturaliter beata per suam substantiam, hoc enim est proprium Dei; sed præter sub-

stantiam, nullam aliam perfectionem habet ex natura rei, quæ immediatè insit ipsi substantiæ præter potentias naturales, per quas etiam non est formaliter beata, alias semper & necessariò esset beata, quia semper & necessariò habet has potentias: ergo.

Quintò ex dictis constat quid de opinione Henrici posita num. 1. sentiendum sit, & quidem ille tam obscurè, & mysticè loquitur, vt vix de sensu illius constare possit, vt possimus illum, vel absolute probare, vel reprehendere. Tria tamen in eius sententia mihi displicent. Primò, quòd significat præter vnionem, seu perfectionem animæ per accidentia, diuinitatem ipsam per se, ac immediatè illam perficere, quod est impossibile, quia diuinitas non potest esse formalis perfectio animæ, nec per se immediatè illi vniri, vt à num. 4. ostensum est: nec videtur posse exponi, cum diuinitas tantum effectiue animam perficiat, tum quia dicit animam in essentia sua lucere luce increata; tum etiam, quia in hoc constituit differentiam inter diuinam essentiam, & potentias animæ; constat autem diuinitatem etiam perficere potentias effectiue. Secundò displicet, quia affirmat, beatitudinem principaliter existere in essentia animæ, quod falsum esse ostendimus: nec videtur posse exponi de beatitudine increata, seu obiectiua, quæ est Deus, tum quia hoc non esset ad propositum quæstionis; tum etiam, quia licet demus Deum primò & principaliter existere in essentia animæ tanquam in templo, non est tamen ibi vt beatificans, nec vt finis vltimus consecutus. Vnde Henric. dicens beatitudinem prout est in essentia animæ esse increatam, planè sentit formalem beatitudinem principaliter esse increatam, quod falsum esse probatum est. Tertio non placet ille ordo, quem ponit in beatitudine, quòd ex amore sequatur illapsus Dei in animæ essentia; ad statum enim viæ posset hoc aliquo modo accommodari, præsertim in iustificatione adultorum per propriam eorum dispositionem, in qua proceditur ab imperfecto ad perfectum, & ideo per dilectionem disponitur homo, vt Deus per gratiam sanctificantem vnatur animæ eius: ad quod possunt accommodari illa Christi verba, Ioan. 14. Qui diligit me, Pater meus diliget eum. At verò in beatitudine, in qua omnis operatio beatifica perfecta modo sit, supponitur vnio Dei cum substantia animæ, à qua tanquam à prima radice resultant perfectiones potentialium, & operationum tam intellectus, quam voluntatis.

21. 5. Corollarium circa opinionem Henrici.

Ea displicet primò.

Secundò.

Tertio.

Ad fundamentum ergo Henrici in primis dicitur, illas loquutiones de transformatione amantis in amatum, quæ per amorem fit, esse metaphoricæ, & mysticæ, & ideo nullum firmum argumentum posse inde sumi: nec intelligendæ sunt, aut explicandæ per veram, aut physicam transformationem, vel vnionem, sed per affectiuiam, & moralem, quia is, qui amat, totam cogitationem ponit in amato, eique optat fieri similis, atque etiam in omnibus ei placere. Et hoc est, quod Christus dixit Luc. 10. vt diligamus toto corde, tota mente, tota anima. Ad alteram verò partem illius fundamenti de perfectione illius vnionis, quæ est in essentia animæ, respondetur, quod attingit ad perfectionem entitatiuam, ibi attingi aliam quæstionem, an gratia habitualis in esse entis sit res perfectior, quam visio beata, quæ non est huius loci; quidquid tamen de hoc sit, certè ad rationem beatitudinis non sufficit maior perfectio in esse entis, vt constabit etiam sect. sequenti. Deinde,

22. Ad 1. partem fundamenti Henrici in num. 2.

Ad 2. partem.

Vide lib. 6. de grat. c. 12. à num. 8.



Deinde, si loquamur in ratione vnionis omnibus illis modis, quibus Deus vnitur essentiis, vnitur etiam potentiis, quia in eis efficit perfectionem tam habitualem, quam actualem; vnde etiam eas sanctificet, & in eis dici potest esse tanquam in templo, & praterea est in eis tanquam obiectum operationum earum, & hac vnio est, quae proprie pertinet ad rationem obiecti beatificantis, vt iam dicam.

SECTIO II.

Vtrum formalis beatitudo sit operatio creata immediatè efficiens anime potentiam.

1. PRATER modum tractatum in praecedenti puncto, quo fingi potest formalem beatitudinem esse aliquid increatum, fuit alius excogitatus à quibusdam Theologis, qui dixerunt formalem beatitudinem esse aliquid increatum, non quidem existens in essentia animae, sed in potentia, scilicet ipsam Dei visionem per essentiam, & increatam, qua Deus se videt, vnitam intellectui beati, & constituentem illum formaliter intelligentem, & videntem. Sed in hac opinione improbanda non immorabor hoc loco, quia id praestitum in materia de Incarnatione d. 24. sect. 2. Primum igitur omnium statuendum est, formalem beatitudinem esse rem aliquam, seu formam creatam efficientem beatum. Ita D. Thom. hic, & omnes Theologi, & patet ex dictis, quia ostensum est, Deum ipsum non esse formalem beatitudinem; sed praeter Deum nihil est increatum: ergo cum formalis beatitudo sit entitas aliqua realis, est enim magna perfectio beati, necesse est vt sit entitas creata. Et confirmatur, haec enim beatitudo est consecutio Dei, seu coniunctio, est vnio cum ipso; sed vnio inter Deum & creaturam non potest esse modus ipsius Dei, qui est immutabilis: ergo oportet vt sit aliquid in ipsa creatura: necesse est ergo vt sit aliquid creatum. Secundò, ex dictis etiam statuendum est, hanc beatitudinem non esse formaliter substantiam, sed accidens: hoc enim probatum est in sectione praecedenti, quia formalis beatitudo est consecutio finis extrinseci; homo autem per substantiam suam praecise non assequitur suum finem: vnde fieri potest, vt manens in sua substantia, finem suum amittat, & miser fiat; & ideo postquam in substantia sua existit, superest illi consequenda beatitudo, quam mereri etiam potest, cum non possit mereri substantiam suam. Est ergo formalis beatitudo accidentalis perfectio addita substantiae. Dices, substantia est propter finem, qui est beatitudo: ergo non potest esse beatitudo aliquid ignobilius substantia, quia finis debet esse aliquid perfectius eo, quod est ad finem, iuxta Aristot. 1. Magn. moral. cap. 1. & 2. perfectio autem accidentalis est ignobilior substantiali. Respondetur ita esse substantiam propter beatitudinem, sicut est potentia propter operationem; ad quod non est necesse vt ipsa operatio sit perfectior, sed quod potentia sit in perfectiori statu dum operatur. Rursus, quamuis formalis beatitudo sit finis, cuius gratia vt quo, seu vt consecutio, tamen ipse homo est finis cui, vel ad quem perficiendum ordinatur beatitudo talis; & ideo non est praeter rationem eius quod sit perfectio accidentalis. Denique haec beatitudo est quasi

vinculum quoddam, quo coniungitur homo vltimo fini suo, qui est perfectissima substantia; per formam autem accidentalem potest homo coniungi perfectiori substantiae, & ideo potest talis forma habere rationem beatitudinis formalis: & hoc est, quod dixit D. Thom. in 4. dist. 49. quest. 1. art. 2. ad 5. licet in esse entis substantia sit nobilior accidenti; tamen quoad aliquod minus accedens esse perfectius, quatenus per illud vna substantia coniungitur alteri nobiliori se.

Tertiò statuendum est, formalem beatitudinem esse constituendam in genere qualitatis. Hoc etiam est certum, & patet breuiter discurrendo: nam cum haec beatitudo sit in anima, nec potest esse quantitas, nec aliquid, quod ratione quantitatis substantiae inlit. De relatione autem referri solet quadam opinio Aureoli, & Capreoli in 4. d. 49. quest. 1. quae asseruit beatitudinem consistere in quadam relatione praesentis, quae consequitur ex aliqua operatione: quia si operatio non faceret Deum praesentem, non faceret beatum: ergo relatio praesentis est quae formaliter beatificat. Citatur etiam pro hac sententia Scot. ibi quest. 1. Sed reuera hi autores non constituunt beatitudinem in aliqua relatione praediacentali, sed in ipsa operatione, quatenus exhibet Deum praesentem animae, seu illum animae coniungit. Quod licet à nobis per modum relationis explicetur, non est tamen relatio, sed effectus formalis ipsius visionis. Relatio ergo proprie dicta non potest esse beatitudo, quia vel est nulla, vel infima perfectio, & non est per se intenta, sed resultat ex accidenti. Atque eadem ratio fieri potest de vltimis praediacentalis.

Sed specialiter est aduertendum circa actionem & passionem, nam de aliis nulla est difficultas, quod passio transiens, seu quae fit merè ab extrinsecò, non potest habere rationem beatitudinis, tum quia est quid imperfectum, & in fieri consistens, & tota est propter terminum, in quo est maior formalis perfectio: tum etiam, quia talis passio praecise sumpta non potest habere rationem vitalis operationis, in qua consistere debet beatitudo, vt infra dicemus. Vnde talis passio ex ratione sua communis est rebus inanimatoris. Similiter actio transiens non potest habere rationem beatitudinis, quia non est formalis perfectio agentis; recipitur enim in passio, supponit autem perfectionem in agente, & est veluti exercitium illius, & ideo dici solet extrinseca perfectio agentis; beatitudo autem dicitur intrinseca perfectio, quia est consummatio perfectionis ipsius beati: debet ergo esse forma inherens illi intrinsecè. Et confirmatur, quia si beatitudo est actio, debet consistere in perfecto genere actionis, quod sit principium rerum viuientium, seu cognoscentium, quia, vt supra diximus, beatitudo est proprie perfectio naturae rationalis vt intellectualis. Tandem haec beatitudo talis esse debet, quae attingat Deum ipsum, sed per nullam actionem transientem immediatè attingitur Deus: ergo nulla huiusmodi actio debet habere rationem beatitudinis. Quoniam verò in actionibus immanentibus praeter rationem qualitatis coniunguntur ratio actionis, & passionis, quomodo illae ad beatitudinem pertineant, postea dicemus.

Quartò statuendum est, beatitudinem constitui in quarta specie qualitatis, quae sunt habitus, vel dispositio. In hoc enim etiam conueniunt Theologi, & eisdem rationibus probari potest, quibus ostensum est, non esse substantiam, quia

4. Tertiò statuendum est, formalem beatitudinem esse constituendam in genere qualitatis. Hoc etiam est certum, & patet breuiter discurrendo: nam cum haec beatitudo sit in anima, nec potest esse quantitas, nec aliquid, quod ratione quantitatis substantiae inlit. De relatione autem referri solet quadam opinio Aureoli, & Capreoli in 4. d. 49. quest. 1. quae asseruit beatitudinem consistere in quadam relatione praesentis, quae consequitur ex aliqua operatione: quia si operatio non faceret Deum praesentem, non faceret beatum: ergo relatio praesentis est quae formaliter beatificat. Citatur etiam pro hac sententia Scot. ibi quest. 1. Sed reuera hi autores non constituunt beatitudinem in aliqua relatione praediacentali, sed in ipsa operatione, quatenus exhibet Deum praesentem animae, seu illum animae coniungit. Quod licet à nobis per modum relationis explicetur, non est tamen relatio, sed effectus formalis ipsius visionis. Relatio ergo proprie dicta non potest esse beatitudo, quia vel est nulla, vel infima perfectio, & non est per se intenta, sed resultat ex accidenti. Atque eadem ratio fieri potest de vltimis praediacentalis.

5. Item excludendo à genere actionis, & passionis transiens.

6. 4. Affertio, beatitudinè esse in 4. specie qualitatis. Vnde probetur.

potentiae animae necessariò consequuntur illam, siue beata sit, siue misera. Rursus cum beatitudo sit in anima, & non sit in essentia, oportet vt sit in potentia; in potentia autem animae non reperiuntur proprie nisi vel habitus, vel actus, seu dispositiones: necesse est ergo beatitudinem in hoc genere qualitatis constitui.

Difficultas ergo est inter Theologos, an sit habitus, vel actus. Prima opinio dicit esse tantum habitum. Haec tribuitur Henrico locis citatis sect. praecedenti, sed reuera non dicit. Fundari verò potest, quia beatitudo esse debet maxima nostra perfectio; quamuis autem perfectius sit esse in actu secundo, quam esse in habitu, quia illa perfectio hanc includit, vel supponit; si tamen praecise consideretur perfectio, quam praebet habitus, & quam confert actus, maior est illa; ergo illa est beatitudo: ergo. Secunda opinio dicit, beatitudinem consistere in vtroque simul. Ita Bonavent. in 4. dist. 49. quest. 1. ad vlt. & addit principalius esse in habitu, quam in actu. Cuius sententiae fundamentum idem est cum praecedenti proportionaliter applicato.

Tertia communis & vera sententia est, beatitudinem non esse habitum, sed actum secundum, & operationem vltimam; quae asserio procedit siue loquamur de beatitudine naturali, seu de supernaturali, tam praesentis, quam futurae vitae. Et ita eam docet Aristot. 1. Ethicor. à cap. 5. 7. & 8. & lib. 10. cap. 6. & 7. & lib. 1. & 2. & hic ad Eudæ. & 7. Polit. cap. 3. & lib. 1. magn. moral. cap. 4. & lib. 2. c. 10. & 12. Metaph. cap. 6. quibus locis docet, nec infantes posse esse beatos in re, seu in actu, sed in spe tantum, vel in potentia: nec etiam dormientes, imò nec Deum ipsum ait futurum fuisse semper beatum, si non se semper cognosceret actu. Et hanc sententiam sequuti sunt Theologi in 4. d. 49. vbi videri potest Scot. q. 2. Richard. art. 1. q. 4. Supplementum Gabr. quest. 2. art. 2. Ad quam sententiam confirmandam, duo breuiter dicenda sunt: primum est, quantumuis homo habeat habitus perfectos, si careat vltimo actu, non posse esse beatum, & consequenter beatitudinem non posse consistere in solo habitu. Probatum primò à signo, nam, vt Arist. ait, beatitudo debet esse vita perfecta, honestissima, & iucundissima; sed qui est perfectus tantum in habitu, non habet perfectam vitam, cum desit vltimum vitae complementum. Item ex ratione talis status non habet vitam iucundam, quia habitus sine actu non affert delectationem: imò cum quocunque habitu potest esse summa tristitia; atque simili modo habitus per se solus non facit vitam beatam, quin imò qui solum est in habitu ex vi talis status capax est bonae, & malae operationis: ergo perfectio habitualis vt sic non sufficit ad formalem beatitudinem. Et confirmatur, nam alioqui dici posset animam esse beatam naturaliter per suam substantiam, & facultates naturales, quia ex vi illarum apta est ad habendam actualem operationem, nam hoc solum praestat habitus, quamuis enim dici potest habitum conferre maiorem quandam facilitatem, tamen tota illa prouenit ex maiori quadam virtute actiua: vnde solum conferre posset ad maiorem beatitudinis perfectionem; non tamè esset necessarium ad beatitudinem simpliciter, praesertim naturalem, si illa consisteret in actu primo, seu in virtute agendi, maximè si loquamur de beatitudine animae separatae, nam illa per se ipsam sine habitu superaddito posset maxima facilitate Deum cognoscere, & amare;

7. 1. Opinio quod beatitudo sit habitus tantum.

2. Quod sit habitus simul, & actus, seu dispositio.

8. Tertia & communis opinio beatitudinè esse actum solummodo. Probatum auctoritate.

Probatum impugnando 5. opinionem.

& in supernaturali beatitudine habitus potius dat facultatem, quam facilitatem: sicut ergo beatitudo naturalis non consistit in substantia, vel potentiis, ita nec supernaturalis in solis habitibus infusis.

Secundò dicendum est, formalem beatitudinem non consistere in aggregato ex habitu, & operatione; sed in sola operatione, quae sufficit ad rationem beatitudinis. Probatum primò ratione D. Thom. 1. 2. quest. 3. art. 3. quia beatitudo est vltima perfectio; sed huiusmodi est sola operatio, & non habitus; ergo. Dices, vltimam perfectionem constare & habitu, & actu. Respondetur, ad perfectum statum vtrumque requiri, tamen illa duo inter se comparando habitum comparari ad operationem, sicut potentiam ad actum, & ideo solam operationem esse actum vltimum, quae constituit rem in vltimo complemento, & perfectione sui status, & hoc est, quod habet rationem beatitudinis, quia beatitudo est vltimus finis, & vltima perfectio. Dices, hinc fieret cognitio non esse beatitudinem, sed amorem, quia cognitio non est vltima perfectio, sed amor, qui ex cognitione sequitur, imò nec amor erit beatitudo, sed delectatio, quae ex cognitione, & amore sequitur. Respondetur, beatitudinem non dici vltimam perfectionem ordine generationis, seu causalitatis, sed in ratione, & modo actuandi, quia in suo ordine ita actuatur, vt non relinquat potentiam ad vltiorem actum, quo ipsa reducatur in actum, quo modo omnis actus secundus est actus vltimus, qui modus actuandi necessarius est beatitudini, quia necesse est vt in suo genere habeat rationem vltimi termini. Nihilominus tamen sicut ex essentia, quae est vltimus, & perfectus actus in genere substantiae, resultant passiones, ita ex illo actu qui est in essentia beatitudinis, possunt resultare alij actus, qui sint veluti passiones eius. Et confirmatur asserio posita, quia essentia beatitudinis consistit in consecutione vltimi finis; consequimur autem illum formaliter per solum actum; per habitum verò non nisi vt per principium efficiens talem consecutionem: non ergo potest dici habitus pars formalis beatitudinis, sed principium efficiens illius; quin potius nec principium efficiens est simpliciter necessarium, sed vt actus ille, qui est beatitudo, perfectio, & connaturali modo fiat; absolute tamen videre posset Deum homo, & amare absque habitu superaddito, & tunc si talem visionem perfectam, & inamissibilem haberet, sine dubio esset beatus, quia haberet finem suum vltimum consecutum, & ex ratione illius consecutionis posset gerere vitam honestissimam, & iucundissimam. Tandem magis necessarium principium, & ad efficiendum actum beatificum est potentia, & tamen nemo vnquam dixit potentiam esse partem formalis beatitudinis.

Occasione huius quaestionis solent hoc loco tractari difficultates, quae à nobis insinuandae sunt, non verò disputandae, quia philosophicae sunt, & non nobis necessariae. Prima est, quae tangitur in fundamento aliarum opinionum, an habitus sit perfectior, quam actus: nam quidam simpliciter negant, quia actus est vltima perfectio. Quae ratio non conuincit, nam eadem fieri potest de potentia ipsa, imò & de substantia. Alij simpliciter praefertunt habitum actui, quia est causa efficiens eius, quae ratio etiam non concludit, quia non est causa totalis, sed partialis cum potentia; alij distinguunt de habitibus acquisitis, & infusis,

9. Probatum deinde impugnando secundam. Vna impugnatio.

Eaasio occluditur.

Instantia.

Diluitur.

Altera impugnatio.

Tertia impugnatio.

10. Resoluitur quaedam difficultas vt satisfiat fundamentò opinionis 1. posita in n. 7.

infusus, & illos dicunt esse minus perfectos suis actibus, quia efficiuntur ab illis, & ipsi solum dant facilitatem respectu suorum actuum: at verò infusus habitus dicunt esse perfectiores, quia non solum dant facilitatem, sed facultatem simpliciter: unde comparantur sicut potentia, & ab illis effectivè produci non possunt. Quæ coniecturæ sunt probabiles, quamvis reuera non conuincant: quidquid tamen de hoc sit, nihil refert ad rationem beatitudinis, quia, vt supra dixi n. 3. nõ est de ratione beatitudinis quod sit perfectissima entitas, sed quod sit perfectissimum vinculum cum vltimo fine, atque aded quod sit perfectus actus in modo actuandi, itaut de se non relinquat potentialitatem ad vltiorem actum in illo ordine, quo saltem sensu dicit Arist. lib. 2. *Ethicor.* operationem esse meliorem dispositione, seu termino. Lege de hac difficultate Richard. in 4. *diff. loco citato*, & Maiorem eadem *diff.* 40. Soto *quest.* 1. art. 2. & Scot. *quest.* 2. §. 1. & quæ in *diff.* 44. *Metaph. sect.* 8. num. 17. dixi.

11. Refoluitur altera difficultas vt satis fiat etiam 2. opinioni in codè n. 7.

Secunda difficultas est, an sit de ratione beatitudinis quod sit actus productus ab ipso beato. In quo sine dubio dicendum est, beatitudinem de facto debere consistere in actu, seu operatione effectua à beato: quæ quidem de beatitudine naturali est aperta sententia Arist. 1. *Ethicor. cap.* 8. vbi, cum dixisset beatitudinem non in termino, sed in operatione consistere, subdit, fieri non posse quin beatus aliquid efficiat boni, nam *qui operatur*, inquit, *agit vtiq; necessariò*: & eodem sensu dicit *cap.* 13. felicitatem in operatione consistere. Et ratio sumenda est ex generali principio, quod vulgare est in scientia de anima, operationes vitæ, & actus immanentes natura sua postulare vt fiant effectivè ab ipso viuente, & per illam eandem facultatem, in qua recipiuntur; constat autem beatitudinem consistere in operatione vitali, nam est operatio animæ, vt anima est: certum etiam est, positam esse in actu immanente, cuiusmodi est cognitio, & amor: ergo de facto dicendum est beatitudinem esse actum productum ab ipso homine, quia cum hoc sit connaturale, non oportet fingere alium extraordinarium modum, quidquid sit de illius possibilitate, quod quidem in naturali beatitudine est per se manifestum, quia nihil in ea supernaturale intercedere necesse est.

12. Eadem refoluitur procedit de supernaturali beatitudine.

De beatitudine autem supernaturali specialiter probatur, quia licet illa consistat in aliquo actu supernaturali; tamen certissimum, ac de fide est, huiusmodi supernaturalem actum posse effectivè elici ab homine; id enim de actibus fidei, spei, & charitatis definit Tridentinum *sess.* 6. *can.* 4. Eadem autem ratio est de vno actu supernaturali, ac de omnibus: ergo si id potest fieri cum sit magis connaturale, dicendum est ita de facto fieri, nam ratio beatitudinis postulat, vt optimo modo, & maximè connaturali fiat, quod in particulari attingimus disputando de principiis efficientibus visionem beatificam, vbi nonnihil etiam dicemus de illa quæstionè, an de potentia absoluta possit huiusmodi actus esse, vel informare potentiam vitalem sine actiuo concursu eiusdem potentia: quamvis hæc quæstio reuera sit aliena ab hac materia, cum sit communis omnibus actibus vitalibus; hinc verò intelligitur cum in actu vitali duæ rationes inueniantur, scilicet ratio actionis, dependentiæ, seu fieri, & ratio qualitatis, seu termini, prout est quædam res facta, & informans potentiam, propriam rationem beatitudinis consistere in illo actu in facto esse informante ipsam

potentiam; primò quidem, quia intelligere in hac informatione consummatur, vt tradit D. Thom. 1. *p. quest.* 34. art. 1. ad 3. & latius Scotus in 1. *diff.* 3. *quest.* 7. §. *Ad autoritatem Philosophi*: nam per illam informationem vltimò actuatur potentia, & fit similis intentionaliter, seu perfectè vnitur obiecto suo. Deinde, quia actio, seu fieri, est quid imperfectum; terminus autem, seu qualitas facta habet esse perfectum, seu consummatum in suo ordine, & est illud vltimum, ad quod ipsum fieri ordinatur. Quando ergo dicitur consistere beatitudo in operatione, intelligitur primò in opere facto; actionem verò esse quid intrinsecè, ac necessariò prærequisitum. Quæ doctrina ad omnem actum vitæ accommodari potest.

SECTIO III.

Vtrum beatitudo sit vna simplex operatio anima intellectiua, vel plurimum collectio.

IN hac re prima sententia, & valdè communis Theologorum est, beatitudinem non esse vnam operationem, sed plurimum collectionem. Ita tenent in 4. d. 49. Albert. Magnus, Thomas de Argen. Richard. Bonauent. Marsilius, & Supplem. Gabr. quorum loca citabo particulariter in principio disputationis sequentis: nam licet isti autores conueniant in dicta sententia, non tamen in numero, & qualitate illarum operationum, quod ibidem examinandum est: & idem reuera tenet Paludan. *ibi quest.* 3. art. 2. nam licet istius de beatitudine practica, & speculatiua, & singulas earum in singulis operationibus constituat; tamen absolute beatitudinem hominis ponit in vtraque. Et huius sententiæ fuit Hugo Victorin. super *cap.* 7. Dionysij de *diuinis nominib.* & ex modernis eam secuti sunt Vega *lib.* 7. in *Trident. cap.* 3. & Cordu. *lib.* 1. *quest.* 9. 42. *concl.* 1. & 2. & Soto *d.* 49. *quest.* 3. art. 4. in hanc sententiam incidere videtur, licet contrariam profiteatur. Fundamentum huius sententiæ est, quia in anima rationali vt sic, non est tantum vna potentia, sed plures, & per omnes potest attingere Deum in se, & illi coniungi: ergo ad perfectam hominis beatitudinem non sufficit vna operatio vnus tantum potentia, sed plures requiruntur. Probatur consequentia, quia per vnam solam operationem non perfectè coniungeretur homo suo fini, nec esset satiatus appetitus eius respectu vltimi finis. Plura in particulari de singulis operationibus dicemus *disputatione sequenti*.

Secunda opinio est, formalem beatitudinem consistere in vna simplici operatione quoad essentiam suam. Hæc videtur esse opinio D. Thom. 1. 2. in *vota quæstione* 3. quamquam ille potissimum hoc affirmare videtur de supernaturali perfecta beatitudine futuræ vitæ; eam verò sine vlla distinctione sequuntur discipuli eius *ibid.* & in 4. d. 49. & Heru. *opusc. de beatitudine quest.* 2. & in re idem tenet Scot. in 4. d. 49. *quest.* 3. nam licet distinguat de beatitudine hominis, vel potentiarum; tamen absolutam beatitudinem hominis ponit in vna operatione. Idem censendum est de Durando *d.* 49. *quest.* 4. qui distinguit de beatitudine pro collectione, vel pro operatione perfectissima; & hoc posteriori modo consistere in vna operatione. Fundamentum esse potest, quia beatitudo in essentia sua esse debet ens per se vnum; collectio autem operationum non est per se vnum, sed aggre-

1. Sententia pro collectione plurimum operationum.

Eius fund.

2. Sententia contraria precedenti.

Vnum eius fundamentum.

Alterum fundam.

Refelluntur.

3. Fundam. probabilius.

Confirmatur.

Suadetur maior proportionis factæ.

Suadetur minor.

aggregatum quoddam. Item quia si semel dicamus plures operationes intrare essentiam beatitudinis, eadem ratione dici potest omnes operationes simpliciter perficientes hominem pertinere ad essentiam beatitudinis eius. Sed hæc parui momenti sunt, nam in primis facile constitui potest differentia inter operationes: nam quædam attingunt ipsum finem vltimum in se ipso, aliæ verò non: ac deinde ex vi rationis formalis beatitudinis nihil est, quod cogat vt dicamus, illam, philosophicè loquendo, esse vnum ens per se; potest enim esse sicut sanitas, & consistere in aliqua perfecta dispositione animæ humanæ consurgente ex proportione, & consonantia plurimorum operationum. Vnde Aristot. quamuis 1. *Ethic. capit.* 7. dicat, bonum humanum consistere in optima operatione; tamen *capit.* 8. sub disunctione ita loquitur de operationibus hominis; *has autem ipsas, aut vnam earum que sit optima, felicitatem esse dicamus*.

Probabilius ergo huiusmodi sententiæ fundamentum est, quia plures operationes omnino similes, & eiusdem rationis non possunt ad beatitudinem requiri, id est, plures visiones Dei: nam hæc pluralitas, & est accidentaria, & superflua: si ergo plures concurrunt, necesse est illas esse diuersarum rationum: ergo necessarium etiam est esse perfectiones inæquales: ergo debent inter se ordinem seruare, itaut illa, quæ minus perfecta est, sit propter perfectionem: ergo illa sola, quæ fuerit perfectissima, habeat rationem finis vltimi, & essentialis beatitudinis; perfectissima autem operatio tantum est vna: ergo formalis beatitudo tantum esse potest vnica operatio. Confirmatur, & explicatur hæc ratio, quia beatitudo esse debet actus nobilissimæ potentia, & in ea debet etiam esse nobilissimus actus: ergo absolute, & simpliciter ille actus, qui in homine fuerit nobilissimus, erit beatitudo; ille autem tantum vnus esse potest. Antecedens communiter est receptum ab omnibus, & expressè illud docet D. Thom. in 1. d. 5. *quest.* 1. *articul.* 1. & tam Thomistæ, quam Scot. quamuis contendant, an beatitudo sit in voluntate, vel in intellectu, tamen in hoc conueniunt quod est in nobilissima potentia, & ideo inter se disputant, quæ sit nobilior, intellectus, aut voluntas. Et ratio declaratur, quia beatitudo est summum hominis bonum, & ideo constituitur in summo gradu, in quo est humana natura, scilicet in gradu rationali: ergo eadem ratione constituenda est in suprema facultate illius gradus; est eam eadem proportionalis ratio, nam secundum illam potentiam homo est magis capax perfectionis: necesse est enim vt talis potentia vel nobilior attingat obiectum, vel nobiliori modo; beatitudo autem replere debet supremam hominis capacitatem, & attingere nobilissimum obiectum optimo modo. Atque eisdem rationibus probari potest minor propositio, videlicet in huiusmodi nobilissima potentia beatitudinem constitui debere seu in nobilissima operatione, quia perfectio operationis ex obiecto, & modo attingendi illud desumitur: sed ostensum est, beatitudinem versari debere circa nobilissimum obiectum optimo modo: ergo ipsa esse debet perfectissima operatio. Atque ita supponere videtur D. Thom. *articul.* 4. & 5. *dictæ quæstionis tercia.*

Suarez in primam secunda D. Thom.

Tertia opinio dicit, quæstionem hanc solum esse de modo loquendi. Ita opinatur Ocham. in 4. *quest. vltim. articul.* 4. *dub.* 3. & Maior *diff.* 49. *quest.* 3. & 5. qui fundantur in æquiuocatione nominis *beatitudo*, nam interdum, inquit, est nomen collectiuum, & hoc modo consistit in multis operationibus; interdum est diuisiuum, & hoc modo, inquit, esse operationem vniam, tamen non solum vniam, sed quamcunque immediatè attingentem Deum dicunt posse vocari *beatitudinem*, huc sit cognitio, siue amor, siue alia huiusmodi, quia per quamcunque illarum anima coniungitur Deo; sed hoc est abuti nominibus, nam in primis iam supra *diff.* 4. *in initio* exclusimus primam illam vocem æquiuocationem: & deinde non quilibet actus quo attingitur Deus potest dici beatitudo; aliàs etiam desiderium Dei haberet rationem beatitudinis. Apparentius potest explicari hæc sententia in hunc modum, quia in re constat de facto, & ex natura rei, plures actus requiri ad beatitudinem, sine quibus nullus beatus esse potest, præsertim in perfecta, & supernaturali beatitudine, scilicet cognitionem, seu visionem, sine qua nec amor esse potest, nec gaudium. Deinde amor, vel necessariò sequitur ex visione, vel necessarius existimatur, vt ipsa visio sit possessio summi boni amati, ac tandem delectatio, consequitur cognitionem, & amorem, & est vltima animi quies: vnde si aliquid horum deficiat, nemo negabit hominem esse valde imperfectum in sua beatitudine: ergo cum hæc omnia sint necessaria disputare, an omnia sint dicenda de essentia, nec ne, quæstio de nomine videtur; præsertim cum philosophicè loquendo, illa non componant vnum quid, nec sint partes vnus naturæ, sed sint diuersi actus, quorum singuli necessarij sunt propter suam propriam perfectionem.

Et hæc sententia sic explicata non multum aberrat ab scopo veritatis: vt autem quoad fieri possit rem explicemus, supponendum est quod supra attingimus, ad complementum, & perfectionem status beatifici multas operationes requiri, quæ non omnes possunt dici vlla ratione pertinere ad essentiam beatitudinis, sed illæ solæ, quæ formaliter spectant ad consequendum finem vltimum; nam, vt ostendimus, formalis beatitudo quoad essentiam suam in consecutione finis vltimi ponenda est.

Atque hinc primò colligitur, (ne oporteat de hac re specialem mouere quæstionem) nullam operationem sensus exterioris, vel interioris, vel appetitus sensitui posse ad essentiam beatitudinis pertinere, vt docuit D. Thom. 1. 2. q. 3. art. 3. & consentiunt Theologi omnes, & Philosophi cum Aristot. 1. & 10. *Ethic.* Ratio est, quia finis vltimus hominis & obiectum beatitudinis eius, est solus Deus; per potentias autem sensitivas, & operationes earum non possumus attingere Deum secundum se, & ideo consequenter nec illum consequi, & ideo in anima separata verè reperitur tota essentia humanæ beatitudinis, quamuis in ea esse non possint sensuum operationes.

Obiicies primò, quamuis per sensum non possumus perfectò modo attingere Deum, tamen per interiorum sensum possumus aliquo modo, & sub ratione aliqua materiali formare idolum quoddam, seu imperfectum conceptum Dei, v. g. sub ratione primi motoris, vel supremi benefactoris,

4. Sententia. Eius vnum fundamentum reiciitur.

Apparentius fundamentum.

5. Auctoris sententia in hac controuersia.

6. Eius illatum quod operatio sensitua non spectet ad essentia beatitudinis.

7. Obiectio vna contra proximum illarum.

E ratione



ratione cuius possumus etiam per appositum sensitivum illum aliquo modo diligere, & in eo delectari, iuxta illud, Psal. 83. Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum; ergo potest hæc operatio pertinere ad essentiam beatitudinis totius hominis, & potest dici aliqua- lis consecutio, seu possessio Dei, eomodo, quo per inferiores potentias obtineri potest. Respon- detur, huiusmodi actus potius pertinere ad ef- fectus secundarios redundantes in homine ex beatitudine essentiali si anima sit corpori con- iuncta, non tamen dici possunt pertinere ad ef- fentiam beatitudinis, nam sine illis homo esset semper beatus, etiam perfectè, quantum ad Dei consecutionem & coniunctionem cum illo, ut est ultimus finis, nam per sensus nec attingimus Deum ut ultimus finis est, nec propriè ut Deus est, nam illa materialis ratio sub qua apprehenditur, non constituit proprium conceptum Dei. Denique omnes illi actus sunt valdè imper- fecti, & possunt esse in homine apprehenden- te falsum Deum, & ideo non spectant ad essentia- lem beatitudinem.

Diluitur.

8. Altera obiectio.

Dissolvitur.

9. 2. Illatum quod actus intellectus, & voluntatis in proprio genere non sunt de essentia beatitudinis.

Sed aliter obicitur secundò potest, quia licet naturaliter non possit sensus attingere Deum in se, tamen supernaturaliter potest ad hoc eleuari ut visus corporeus, v. g. ad videndum ipsum: sic enim interpretatur Hieronymus epistol. 61. ad Pammach. illud Iob. Quem oculi mei conspexerunt. De qua re disputat latè Augustin. Epistol. 111. & 112. quæ sunt de videndo Deum, & 22. de Civitate, capit. 29. Responderetur esse impossibile sensum corporeum eleuari ad videndum, seu cognoscendum Deum prout in se est, quia nullo modo comprehenditur Deus sub obiecto eius: hac enim ratione non potest visus eleuari ad percipiendum sonum, nec auditus ad percipiendum colorem, & sic de aliis potentiis, in quo differt multum intellectus à sensu, nam intellectus absolute continet Deum sub obiecto suo, & ideo eleuari potest ad percipiendum illum perfectius quàm naturaliter possit, quia tota illa eleuatio est intra latitudinem obiecti intellectus. Secus verò est de sensu, qui habet obiectum limitatum ad rem materialem.

Secundò colligitur, omnes operationes intellectus, vel voluntatis, quas beatus habet extra Deum ipsum, id est, quæ non habent Deum pro obiecto, non esse de essentia beatitudinis, ut sunt, v. g. cognitio Angelorum, & mysteriorum Dei, quæ sunt effectus creati, item amor proximorum, etiam si sit ex charitate, & similia, &c. Ratio est, quia per hos actus non consequitur formaliter loquendo, beatus Deum, cum non attingat ipsum immediate: possunt igitur hæc opera pertinere ad perfectionem status beatifici, non tamen ad essentiam beatitudinis: atque idem erit de cognitione Dei abstractiva, seu per creaturas respectu beatitudinis supernaturalis perfectæ vitæ futuræ, nam si talis cognitio naturalis sit, est inferioris ordinis; unde non potest pertinere ad essentiam supernaturalis beatitudinis; si verò sit supernaturalis, est imperfecta in illo ordine, & ideo nec de essentia, nec simpliciter necessaria esse potest ad essentialem beatitudinem illius ordinis. Unde fit solum posse manere questionem de visione Dei, & de amore, & gaudio, quæ illam consequuntur, ac proportione servata de similibus actibus beatitudi-

nis naturalis, seu beatitudinis imperfectæ huius vitæ.

Tertiò igitur atque ultimò colligo & addo ex ratione formalis beatitudinis ut sic non necessariò sequi quoddam in vna tantum, vel pluribus operationibus consistat, sed in singulis statibus beatitudinis ex natura, & proprietate singularum operationum, & conditionibus talis status colligendum esse. Exacta probatio, ac declaratio huius assertionis pendet ex his, quæ in particulari de naturali, & supernaturali beatitudine dicenda sunt: nunc breuiter sic ostenditur ex illo principio posito quòd beatitudo formalis consistit in consecutione ultimi finis: sed ex hac ratione formali præcisè sumpta, non sequitur necessariò hanc consecutionem vel sufficienter, vel necessariò debere fieri per vnam tantum operationem, vel per plures: ergo ex vi huius rationis neutrum affirmari potest, sed hoc solum, illam operationem, vel operationes pertinere ad essentiam beatitudinis, quæ sunt necessaria ad consecutionem ultimi finis: minor propositio declaratur, quia si consideratur obiectum huius beatitudinis, cum illud sit summè simplex, & vnum quantum est ex se, videtur posse per vnam operationem sufficienter obtineri: si verò consideremus subiectum, fortasse non potest propter imperfectionem suam vna facultate, & actione illud possideri sic sufficienter, quia diuersis modis, & sub diuersis rationibus illud potest per varias operationes attingere, & fortasse omnes illi modi, vel plures illorum necessarij sunt ad consecutionem talis obiecti; pendet igitur hoc ex natura, & consideratione talium operationum.

Et hoc tandem confirmatur ex responsionibus ad fundamenta duarum primarum opinionum: fundamentum ergo primæ opinionis quamuis probet, ad complementum, seu perfectum statum beatitudinis requiri plures operationes, quæ immediate versentur circa Deum ipsum, non tamen inde intrinsecè sequitur omnes illas operationes esse de essentia, quia non sequitur omnes pertinere ad formalem consecutionem ultimi finis; possunt enim aliqua esse veluti proprietates dimanantes ex perfecta consecutione, vel dispositiones præviæ, seu necessariæ ad illam. Unde quamuis homo habeat plures potentias, quibus attingat Deum, non est tamen necessè omnes perfici per essentiam beatitudinis, sed satis erit quòd perficiantur vel per essentiam, vel per aliquid concomitans essentiam. Rursus ad fundamentum secundæ opinionis, primò fortasse in rigore non probat ex vi formalis beatitudinis intrinsecè sequi quòd esse debeat perfectissima operatio: nam si per possibile, vel impossibile aliqua operatio, quæ in entitate sua non est perfectissima, esset consecutio ultimi finis, illa esset formalis beatitudo: quia, ut supra dicebamus, ratio beatitudinis non est consideranda ex perfectione entitativa, sed ex vinculo, & coniunctione cum ultimo fine. Quo sensu dixit D. Thom. 1. 2. q. 3. art. 1. ad 2. beatitudinem dici summum bonum, quia est adeptio summi boni, & propter hanc rationem possunt reliqua omnia ad illam ordinari, ut ad finem: tamen ulterius dicitur, ex illo fundamento, & rationibus ibi factis rectè probari perfectissimam operationem pertinere ad essentiam beatitudinis, non tamen quòd illa sola sit

10. 3. Illatum quod beatitudo absolute abstrahit ab vno, vel pluribus actibus.

Suadetur.

11. Ad fundam. 1. sententiæ in num. 1.

Ad fundam. 2. sententiæ in num. 3.

fit tota essentia beatitudinis, quia fieri potest ut alia operatio quamuis minus perfecta conferat, & iuuet ad integram consecutionem ultimi finis. Unde fieri etiam potest ut duæ operationes, quamuis inæquales in perfectione, ordinentur ad constituendum ultimum finem formalem, & consequenter, quòd inter se habeant mutuam aliquam habitudinem, quæ non sit contra rationem talis finis, quia non est extra illum. Ex his ergo principiis generalibus, & communibus concludi non potest beatitudinem esse vnam, vel plures operationes essentialiter: quid igitur in singulis dicendum sit explicando naturam vniuscuiusque definiemus.

charitatem omnium esse arcem virtutum, promissionem regni, præmium sanctorum in cælo, quia in perenni gaudio nihil gratius, nihil dulcius habent sancti perfecto amore Dei. Item epistola 52. Vna, inquit, ibi virtus erit, & id ipsum erit virtus, præmiūque virtutis, quod dicit in sanctis colloquiis homo qui amat: mihi autem adhaerere Deo bonum est. Hoc illi erit plena perfectiōque sapientia, eademque beatitudinis vita beata. Præterea 1. de Doctrin. Christ. capit. 32. Tota, inquit, merces nostra erit ut Deo fruamur; frui autem, ut ibidem definiat capit. 1. est amore adherere alicui rei propter se ipsam. Nonnulla etiam in fauorem huius sententiæ sumi possunt ex Chryostomo hom. 64. ad Populum, quæ breuitatis causa omitto.

Item Chryostom.

2. Accedit vna ratio.

Euaasio proxima rationis.

Instatur primò contra ipsam Euaasionem.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

3. Altera ratio principalis eiusdem opinionis.

DISPUTATIO VII.

De specifica operatione, & proxima potentia, in qua supernaturalis beatitudo constituitur.



Væ hætenus diximus generalia sunt, & communia supernaturali, & naturali beatitudini; iam verò agendum est specialiter de singularibus, quia hæc beatitudines, & in specie operationis, & in proprietatibus, & perfectionibus, quæ illam consequuntur, valdè differunt: hinc ergo propriè agendum de beatitudine supernaturali vitæ futuræ, nam imperfecta huius vitæ potius est via ad beatitudinem, quàm beatitudo; & ideo pauca de illa attingemus in fine huius disputationis, sect. 2.

SECTIO I.

Vitæ beatitudo formalis essentialiter sit actus intellectus, vel voluntatis.

1. Opinio stat pro actu voluntatis qui est amor charitatis.

Eius autores.

Fauet illi Augustinus.

PRIMA opinio constituit essentiam beatitudinis in actu voluntatis, qui est amor Dei. Est autem considerandum duplicem esse Dei amorem, vnum concupiscentiæ, alterum charitatis, quo amamus Deum super omnia propter se ipsum: nullus ergo autorum constituit beatitudinem in priori amore solum, tum quia ille amor imperfectus est; tum etiam quia non tam est propter se, quàm propter habendum id, quod concupiscitur, & ita non potest habere rationem ultimi termini, seu consecutionis. Prima igitur sententia de amore charitatis perfectò intelligenda est; & ita illam docuit Scot. in 4. d. 49. quest. 5. quam sequuntur Scotistæ omnes, & Aegydius quodlib. 3. quest. 19. illique fauent autores, qui licet plures operationes requirant ad essentiam beatitudinis, præcipuam tamen earum dicunt esse hunc amorem, ut Hugo Victor. supra capit. 7. de Cælesti hierar. & Bonauent. in 1. distinct. 38. quest. 1. & in 4. d. 49. quest. 5. vbi idem sentit Albert. mag. & Supplem. Gabr. quest. 1. artic. 2. conclus. 3. & Henric. quodlib. 1. quest. 14. & quodlib. 13. quest. 2. Corduba, qui alios refert, libr. 1. quest. 42. videtur præterea huic fauere Augustin. sermon. 53. de Tempore, dicens Suarez in primam secundæ D. Thom.

Argumenta pro hac sententia afferuntur multa, sed ad duo capita reuocanda sunt. Primum est, quia nobilissimus actus voluntatis, qui est hic Dei amor, est perfectior quocumque actu intellectus, dicente Paulo 1. Corinth. 13. horum autem maior est charitas; ad quod vulgaris responsio est, illud esse verum in statu vitæ, comparando charitatem cum fide, secus verò esse in statu patriæ, comparando charitatem cum clara visione. Sed contra hoc instatur primò autoritate D. Thom. 1. p. quest. 108. artic. 6. ad 3. & in 3. d. 27. quest. 1. artic. 4. quibus locis videtur etiam in patria anteponeere charitatem. Secundò autoritate Anselm. libr. 2. Cur Deus homo, capit. 1. dicentis esse peruersum ordinem amare ut intelligas: ergo etiam in patria videre est propter amare, & non è contrario: est ergo perfectius. Tertiò ex autoritate Dionysij, Gregor. & Theologorum dicentium inter Angelos Seraphinorum ordinem esse supremum, & excellere ordini Cherubinorum, quoniam ille ordo excedit in amore, quamuis Cherubim dicatur ab excellentia sciens: ergo signum est etiam in patria ab amore scientiam superari. Quartò, quia illud est simpliciter melius, quod secundum rectam rationem alteri præferendum est; sed amor eligibilior est visione, secundum rationem rectam, si præcisè comparatur, ut patet à contrario, nam maius malum est carere amore Dei, quàm carere visione. Unde hoc confirmat Scot. primò, quia illud est melius, cuius oppositum est peius; sed peius est odium Dei, quàm hæresis, vel error circa diuina: ergo dilectio præminet visioni. Confirmat. secundò, quia si in via actus amoris est perfectior actu fidei; ergo voluntas est simpliciter perfectior intellectu: ergo in optimo statu vtriusque potentia optimus actus voluntatis est perfectior optimo actu intellectus. Prima consequentia probatur, quia potentia minus perfecta non potest elicere actum perfectiorem actu melioris potentia. Et hinc congeruntur alia argumenta, quibus Scotistæ probare solent, voluntatem esse perfectiorem intellectu, scilicet quia est formaliter libera, & ideo est quasi domina aliarum potentialium, & ipsæmet intellectus illi obedit, habet denique pro obiecto bonum, & attingere potest summum, ut tale est.

Secundum fundamentum proprium huius sententiæ est, quia perfectus amor Dei habet rationem consecutionis ultimi finis, in qua diximus, beatitudinem consistere. Assumptum probatur primò, quia ratio consecutionis non consistit in tractione obiecti, nec in assimilatione, & representatione illius, nam, qui amat pecunias, & repræsentatione illius, nam, qui amat pecunias, etiam si

etiam si videat illas, & consequenter si faciat illas sibi praesentes, vel intentionaliter ad se trahat, non consequitur propterea illas: ergo consecutio consistit in perfecta vnione ad finem, qui propter se maximè desideratur & amatur: sed perfectus amor Dei est perfecta vnio ad ipsum, teste Augustin. lib. 10. de Trinit. cap. 4. & D. Thom. 3. cont. Gent. cap. 116. & colligitur ex illo Dionysij, quod amor transformatur in amantem, & quodammodo extra se fert illud, & transfert in amantem: vnde est illud vulgatum, quod amor intrat ubi cognitio foris stat, & quod cognitio fit ad modum cognoscentis, amor verò fertur in amatum vt in se est. Rursus hæc vnio est maximè propter se, & quasi se ipsa obtrinetur, quia nihil magis propter se potest experi, quàm coniungi Deo perfecto vinculo amicitiae; hoc autem formaliter fit, & comparatur per ipsum actum amoris: vnde sicut Augustin. 1. de Libero arbit. cap. 13. & 1. Retract. cap. 9. dixit, in rebus honestis velle, esse habere ipsum, ita multo magis respectu Dei amare illum est habere, & consequi illum.

4. Confirm. 1. Confirmatur primò, quia finis vt finis, & bonum vt bonum, ad voluntatem pertinent: ergo consequutio finis, & boni pertinent etiam ad voluntatem: sed beatitudo est consecutio summi boni, vt tale est, & consistit in consecutione vltimi finis, itavt ratione talis consecutionis homo se, & omnia sua referat ad talem finem, quod totum fit per amorem; ergo. Confirmatur secundò, nam propter hanc rationem, voluntas in via est principium totius meriti, quia est primum mouens in vltimum finem: ergo eadem ratione in patria ipsa est, quæ consequitur talem finem, nam quod in finem tendit, debet in illo quiescere, & quod maximè desiderat, debet maximè satiari; decet etiam vt ibi detur præmium, vbi præcessit meritum.

5. Confirm. 2. Secunda opinio ponit beatitudinem in delectatione, & gaudio de Deo ipso. Hanc tribuit Aureolo Mediu. 1. 2. quest. 3. artic. 4. sed nescio vnde sumpserit, nam Capreolus non refert. Sed cuiuscunque sit, oportet aduertere; duplex gaudium posse in beatitudine intelligi: vnum est de bonis; quæ Deus in se habet, & quia ipse habet, & hoc gaudium est charitatis: vnde si de hoc sit sermo, parum differet hæc sententia à præcedenti, nam probabile est tale gaudium non esse actum distinctum à perfecto amore, qui habetur in præsentia obiecti: nam in illo reuera explicatur purissimus affectus diligentiæ ad Deum. Et si fortasse est actus distinctus, videntur de illo magis vrgere motiua adducta pro Scoto, nam hic actus est quasi complementum reliquorum, & quasi fatietas ipsius amoris, vnde de hoc actu potest intelligi quod sæpè Augustin. ait beatitudinem consistere in fruitione, vt supra citavi ex libr. 1. de Doctr. Christ. capit. 32. cum quo iungi possunt verba eiusdem 8. de Ciuitat. capit. 9. Nemo beatus est, qui eo quod amat non fruatur, nam & hi, qui res non amandas amant, non se beatos amando putant, sed fruendo: quisquis ergo fruatur eo quod amat, verumque & summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserimus negat? quin etiam D. Thom. 1. 2. quest. 11. artic. 3. ad 3. dicit, fruitionem esse adaptionem beatitudinis, & tamen quest. 34. artic. 3. dicit, fruitionem importare delectationem in vltimo fine, & hoc modo aliquam

2. Opinio stat pro actu voluntatis qui est delectatio. Vnum genus delectationis de quo potest intelligi dicta opinio.

delectationem esse bonum optimum hominis. Atque de hoc gaudio possit etiam intelligi quod idem D. Thom. ait. 2. 2. quest. 27. artic. 6. ad 3. vbi dicit, vltimum finem hominis esse inhærere Deo per charitatem, vltima enim adhæsiõ charitatis fit per hoc gaudium, de quo possunt etiam intelligi illa Scripturæ sacræ loca, in quibus beatitudo nomine gaudij promittitur. Matth. 25. Intra in gaudium domini tui, & Ioan. 15. Vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum sit plenum; de quo subiungit capit. 16. Et gaudium vestrum nemo tollet a vobis. Sic etiam Augustin. in Confess. capit. 21. & 22. & 23. dicit, vitam beatam esse gaudere de Deo, ad Deum, & propter Deum. Alterum proprium gaudium beatorum est de beatitudine propria, quod potest oriri ex amore concupiscentiæ, & hoc gaudium etiam censerit potest aut essentia, aut de essentia beatitudinis, dicit enim Anselm. lib. de Casu diaboli capit. 4. beatitudinem ex commodis constare, atque ad appetitum eius pertinere ad appetitum commodi: ergo ad beatitudinem propriam magis spectat gaudium de proprio commodo, quàm de alieno. Rursus hoc gaudium est vltima perfectio humanæ operationis, teste Aristot. 1. & 10. Ethic. propter quod, vt D. Thom. refert 1. 2. quest. 4. artic. 2. ipse non audeat definire, quod sit maius bonum contemplatio, aut delectatio, quæ illam consequitur: cum ergo saltem excedat delectatio in ratione vltimæ perfectionis, ex hac parte vel omnino, vel maximè erit beatitudo: nam illa est quies animæ, sine qua non potest factiari.

6. Tertia opinio est beatitudinem consistere in solo actu intellectus, qui est clara visio Dei. Hæc est opinio D. Thom. 1. 2. quest. 3. artic. 4. & 3. cont. Gent. capit. 25. & 26. & 1. p. quest. 26. artic. 2. & in 4. distin. 49. quest. 1. artic. 1. questiuic. 2. vbi latè Capreol. & Sor. & inclinat etiam Palud. quatenus præfert actum speculatiuum intellectus actiui practico, & amoris, quamuis vtrumque requirat. Item Caietan. & Ferrar. dictis locis. Idem significat Mag. in 4. distin. 49. vbi etiam Carthus. quest. 1. Fundamenta huius sententiæ sunt varia. Primum ex diuina Scriptura, ex qua potissimum ponderari solent verba Christi Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te, solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum. Respondet Scot. in quest. 4. ad 1. cognitionem dici vitam æternam, non quia sit beatitudo, sed quia est vita actualis, & æterna. Sed est indigna expositio, illo enim modo etiam tristitia damnatorum esset vita æterna: negati ergo non potest quin vilitata phrasi Scripturæ illa voce quasi per antonomasiam significetur beatitudo, vt patet Matth. 26. Marc. 9. ad Rom. 16. & eodem loco Ioan. 17. immediatè antea dixerat Christus, Pater clarifica filium tuum, vt filius tuus clarificet te, vt omne quod dedisti ei, det eis vitam æternam; clarum autem est ibi petere beatitudinem electorum, & statim additur, hæc autem est vita æterna, &c. Quod autem Christus ibi loquatur de cognitione Dei per visionem beatam, videtur etiam clarum; quia nulla alia esse potest vera, & perfecta beatitudo. Atque ita exponit Augustin. lib. de Spiritu, & lit. capit. 37. & sermon. 112. de Tempore; & significat Origen. lib. 2. in cap. 2. Epist. ad Rom. & Innocent. III. lib. 5. de mysterio altaris capit. 8. & 27. Laurent. Iust. in Fasciculo amoris cap. 16. Sentiant

Alterum genus delectationis.

3. Opinio stat pro actu intellectus. Eius auctores.

Probatur 1. ex Scriptura. Ioan. 17.

Non rectè enervat Scotus hunc locum.

Sentiunt etiam Ambr. lib. 5. de fide, cap. 1. & Rup. lib. 12. in Ioannem; quamuis hi duo vltimi videantur aliam etiam expositionem indicare, & videtur etiam expositio satis accommodata textui. Nihilominus tamen hic locus non conuincit propter duo: primò quia satis commodè exponitur de cognitione per fidem, vt indicant Ambros. & Rup. supra, & Hilar. 3. de Trinit. circa medium, & lib. etiam 9. & Cyprian. ad Demetrium, & epist. 73. ad Iubaianum, Cyril. lib. 11. in Ioan. capit. 16. & Augustin. tract. 105. in Ioan. & est expositio accommodata textui: petierat enim Christus clarificari per fidem, & subdit rationem, vt det eis vitam æternam, id est, beatitudinem; vita autem æterna, inquit, hæc est, vt cognoscant te, id est, hæc est vnica via ad acquirendam vitam æternam, scilicet per fidem, & veram cognitionem Dei, & Iesu Christi: ibi ergo non explicatur in quo consistat vita æterna, sed quomodo acquiritur. Cuius etiam signum est, quia cognitioni Dei adiungitur cognitio Iesu Christi Dei hominis, quæ non pertinet ad essentiam beatitudinis, sed est via ad acquirendam illam. Secundò, quia licet intelligamus de visione beata, non sequitur in ea consistere essentiam beatitudinis, sed illam esse quasi fundamentum, & primum operationem status beatifici; sicut dici solet in Scriptura sacra nos iustificari per fidem, non quia illa sola sit iustitia nostra, sed quia est initium, & fundamentum iustitiæ. Et ad hunc modum eneruati possunt alia testimonia, quæ pro hac sententia adduci solent, quamuis non sint contemnenda, quia certè indicatur in illis visionem beatam esse id, quod est perfectissimum in operationibus beatorum, & quod est præmium laborum, vt 1. Ioan. 3. Similes ei erimus, & videbimus cum sancti est; & Ioan. 14. Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & manifestabo ei me ipsum; & capit. 17. Pater volo vt vbi ego sum, & illi sint mecum, vt videant claritatem meam, 1. Corinth. 13. Paulus vocat statum viæ, statum pueritiæ, beatitudinem autem, statum perfectæ ætatis, & subdit causam, quia videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Facit etiam illud Psalm. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua; & illud Psalm. 90. Longitudine dierum replebo eum, & ostendam illi salutare meum. Denique ponderari potest illud Christi verbum Matth. 18. Angeli enim eorum semper vident faciem Patris, indicans hanc esse summam dignitatem sanctorum Angelorum, iuxta quod dixit Basil. in Const. mon. cap. 19. Summi boni contemplatio Angelorum thesaurus est. Vnde Hieronym. Isaiæ 5. dixit, homines per visionem Dei ex hominibus Angelos fieri, & Gregor. Nazian. orat. 19. quæ est funebris in patrem, Nunc, inquit, magis appropinquat nudus, quia cum nuda principe illa, & purissima mente versatur Angelici ordinis dignitatem consecutus. Sic etiam Gregor. libro 1. Dialog. capit. 35. Per visionem, inquit, Dei, fit homo superior mundo.

Aliter enervatur apparatus.

Iterum enervatur.

Sustinetur tamen probabiliter dictus locus.

7. Ex Patribus. August.

Psalm. 90. visio est tota merces; & lib. de Quantitate anime, capit. 33. beatitudinem ponit in contemplatione primæ veritatis, quam vocat summum aspectum animæ, quo meliorem, & perfectiorem non habet: idem latè libro 2. de lib. arb. capit. 14. & 1. Retractat. capit. 14. Illud, inquit, beatissimos facit, quod scriptum est, tunc autem facie ad faciem, & tunc cognoscam sicut & cognitus sum; qui hoc enim inuenerunt, illi sunt in beatitudinis possessione. Eandem sententiam docet latè Cyrill. libro 3. contra Iulian. circa principium, Hæc, inquit, vera Dei contemplatio est pretiosior, quandoquidem nos summa beatitudinis hæc facit participes. Et citat locum Ioan. 17. supra tractatum, & illud Exodi 33. Ostende mihi faciem tuam; qua voce dicit explicari affectum beatitudinis. Præterea Euseb. 7. de Preparat. capit. 3. expressè dicit vltimam beatitudinem in visione Dei consistere: indicat etiam Irenæus libr. 4. capit. 75. dicens, Deus est, qui habet videri; visio autem Dei efficax est incorruptela: incorruptela verò proximum facit esse Deo. Ac multa similia habet eodem lib. cap. 37. inter alia, Vita æterna unicuique euenit ex eo, quod videat Deum; & infra, Participatio Dei est videre Deum, & frui benignitate eius. Præterea Hieronym. in id Psalm. 89. Ibiunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion: Deum videre, inquit, infinita corona est, & magna felicitas. Optimè Nazianz. orat. 10. in Casarium fratrem, inter alia, pura mente puram veritatem inuenientes, atque hanc labore exhaustam mercedem inueniamus, vt perfectius summi boni consortio, & contemplatione fruamur, quem quidem sacra nostra disciplina finem tum libri, tum anime Theologi laude florentes esse profitentur. Nissenus etiam lib. de Beatitudinib. in sexta circa illam promissionem, Quoniam ipsi Deum videbunt, promissio tanta est, vt superet extremum terminum beatitudinis: quid enim aliquis potest eiusmodi boni, aliud desiderabit, cum omnia habeantur in eo, quem videt, nam videre in vsu Scripturæ sacræ idem significat, quod habere, Psalm. 127. Vt videam bona Hierusalem: ergo, inquit, qui Deum videt, quidquid in bonis numeratur per hoc, quod videt adeptus est. Subobscurius hoc indicant Damasc. libr. 2. de fide, capit. 12. & lib. 4. capit. vltim. in fine, & Bernard. sermon. 5. de Assumptione, & libr. 3. de consideratione. Denique argumentum hoc concludere possumus verbis Concilij Francofordienfis in Epistol. ad Episcopos Hispanos in fine, Pradicamus eum (scilicet Christum) Deum verum, & vnum, ac verè filium Dei, vt ad eius beatissimam visionem peruenire mereamur, in qua est vera beatitudo, & beata æternitas.

Cyrril.

Euseb.

Iren.

Hieron.

Nazian.

Nissen.

Damasc.

Bernar.

8. Tertio agendum est ratione, quæ in duplici fundamento niti debet contrario fundamentis Scoti. Primum est, quia visio Dei absolutè, est maxima perfectio per modum actus secundæ, quæ est in beatis, quæ potest probari præcipuè ex comparatione inter intellectum, & voluntatem, nam intellectus est simpliciter perfectior potentia; ergo optimus actus intellectus est perfectior optimo actu voluntatis; sed ille est visio, hic amor: ergo absolutè visio superat amorem. Antecedens non est hoc loco latè probandum, & disputandum, pertinet enim ad scientiam de anima, & tractatur etiam in 1. p. quest. 82. artic. 3. vbi probatur à D. Thoma ex ratione obiectorum, quia obiectum intellectus est abstractius, atque aded spiritualius ex

3. Ratione ex duplici fundam. 1. Fundamentum.

Wide authorem lib. 5. de anima c. 9.



suo modo: quod etiam intelligi potest ex modo operandi, nam reuera intellectus subtilius & artificiosius operatur, quam voluntas. Quod etiam in facultatibus sensitivis considerare licet, nam phantasia, seu cogitativa altiore modum operandi habet, quam appetitus sensitivus. Declarari præterea potest, quia intellectiva, seu cognoscitiva potentia est immediatior essentiae, & substantiae, quam voluntas, seu appetitus, nam intellectus immediatè intelligitur consequi substantiam; voluntas autem medio intellectu: unde est veluti passio illius, seu per illum refultans: nam sicut appetitus naturalis oritur ex forma naturali, ita appetitus elicited ex forma apprehensa, & consequenter voluntas operandi vitaliter oritur ex facultate cognoscendi. Quod ulterius potest in hunc modum declarari, nam intelligere est, quod per se pertinet ad gradum rationalem, seu intellectualem, ut sic, & est prima operatio, in qua distinguitur ab inferiori gradu sensitivo: illa ergo potentia, in qua maxime viget vis utendi ratione, est perfectissima in illo gradu, hæc autem est intellectus, qui per se est potentia rationalis, voluntas enim solum per participationem hoc habet, quatenus à ratione dirigitur, ut illi obedire possit, ut Arist. dixit 1. Ethic. cap. ult. unde in Deo ipso, ubi facultas & actus intelligendi sunt ipsa essentia Dei, ipsum intelligere est veluti formale esse, quod constituit primò ipsam essentiam Dei: amare verò, secundum rationem, potius intelligitur esse substantia, seu natura Dei solum per identitatem ratione infinitatis: & fortasse hac ratione, inter alias, processio per intellectum in Deo sicut est origine prima, ita ex vi suæ rationis formalis est magis communicativa ipsius divinæ naturæ, quam processio per voluntatem, & ideo illa est generatio, & non ista: ergo facultas intelligendi sicut est immediatior gradui rationali, ita est perfectior; & ideo libertas, & quidquid est perfectionis in voluntate, provenit ab intellectu ut à radice.

Vide auctorem lib. 11. de Trinit. cap. 5. & 6.

9. Eufasio.

Sed dicit aliquis, esto hoc verum sit, inde tamen ad summum sequitur inter naturales operationes utriusque potentie perfectissimam intellectus superare perfectissimam voluntatis; non verò in supernaturalibus, ut sunt visio, & amor charitatis, quia cum in his actibus facultates animæ operentur ut instrumenta per potentiam obedientialem, fieri potest ut potentia naturaliter minus perfecta ad perfectiorem actum perficiendum eleuetur, sicut in via fit.

Præcluditur 1.

Respondetur, eadem proportione posse argumentum procedere comparando ipsum intelligere, & velle in ordine supernaturali, quod etiam in illo ordine intelligere ex suo genere est perfectius, ut probant rationes factæ applicatæ eadem proportione: ergo perfectissima intellectio illius ordinis est excellentior perfectissimo actu voluntatis: sed huiusmodi est visio Dei clara, ut postea dicemus. Et confirmatur, quia est participatio illius visionis Dei per essentiam, quæ est ipsum esse Dei, & est in supremo ordine, in quo potest illa visio participari, & ideo efficit etiam maxime similes Deo, ut indicat ille locus 1. Ioan. 3. etique nos maxime coniungit; Denique quamvis istæ potentie eleventur per potentiam obedientialem, tamen hoc habet fundamentum in natura earum, iuxta illud August. de prædestinat. Sanct. *Posse habere fidem, natura est hominum; habere autem gra-*

Secundò.

Tertiò.

tiam, est fidelium; utraque autem potentia est æquè capax in suo ordine, & ideo cum eadem proportione elevari possunt, cum qua possunt naturaliter operari: si ergo operatio naturalis intellectus perfectissima excedit operationem voluntatis, etiam illa, ad quam maxime eleatur per gratiam, erit perfectior, quam omnis operatio voluntatis: non est ergo dubium quin ex parte perfectionis magis sit constituenda beatitudo in visione, quam in amore.

Sed quia ex hoc solo principio non potest formaliter inferri solam visionem esse totam essentiam beatitudinis, ideo in hac opinione addendum est secundum fundamentum, scilicet solum actum intellectus esse consecutionem, seu adeptionem ultimi finis; hoc autem duabus viis ostendi potest, ita ut una sit directè ostensiva, altera verò quasi indirectè, excludendo actus voluntatis, nam cum ultimus finis noster, qui purè spiritualis est, attingi non possit nisi per actus voluntatis, vel intellectus, si omnes actus voluntatis excluduntur à ratione consecutionis, rectè concluditur totam consistere in actu intellectu.

Prior pars variis modis, seu rationibus ostendi potest. Prima sumitur ex proprio modo operandi intellectus, trahit enim ad se res, quas intelligit, in quo differt à voluntate, quæ potius fertur ad res, quas amat: ergo intellectus ex modo operandi suo est aptissima potentia, ut anima per actum eius teneat, & consequatur ultimum finem suum. Hæc ratio habet quandam apparentiam, tamen & fundatur in locutione quadam ferè metaphorica: nam intellectus dicitur trahere res ad se, solum quia in se recipit obiecti speciem, & per eam in se format intentionalem similitudinem, seu conceptum rei cognitæ. Deinde iam supra diximus, consecutionem finis non esse necessariò intelligendam per modum tractionis, hoc enim valde materiale est, sed solum per talem coniunctionem cum obiecto, quæ sit accommodata naturæ illius, & satiet desiderium inquerentis tale obiectum: ergo ex eo quod intellectus illo modo operatur, non satis probat in illo esse consecutionem obiecti.

Secunda ratio esse potest, quia visio fit per assimilationem, quod non habet amor, nam ille potius fit quasi per imperium, & inclinationem; videtur autem consecutio Dei optimè fieri per assimilationem ad ipsum, iuxta illud, *Similes ei erimus*; cum enim creaturæ omnes habeant Deum pro ultimo fine, omnes aliquo modo intendunt illi assimilari, & tunc censentur illum finem maxime consequi quando illi maxime assimilatur, iuxta uniuscuiusque capacitatem: creatura ergo rationalis, quæ speciali modo habet Deum pro ultimo fine, quatenus eum in se potest attingere per illam operationem, maxime illum consequitur qua illi maxime fit similis: hæc autem est cognitio, seu visio, ut dictum est. Hæc ratio est etiam apprensiva, tamen enervari potest, quia illa similitudo cognitionis tantum est intentionalis: item quia per amorem assimilatur etiam beatus Deo, non quidem similitudine intentionali, sed per participationem eminentissimam divini actus, & operationis; & quia sicut per amorem Deus quiescit in se, & vnitur sibi affectivè, unde fit ut omnia ad se propter se diligat; ita beatus amando quiescit in Deo, & vnitur illi sum-

10. 2. Fundamentum bipartitum.

11. Prior pars fundamenti directè ostensiva actuum intellectus. Ostensio 1. inefficax.

12. 2. Ostensio etià insufficientis.

mo affectu, & omnia alia in illum, & propter illum diligit.

Tertia ratio assertur in hoc puncto, quia visio facit præsentem rem visam; amor verò non ita, sed potius prærequirit præsentiam factam per cognitionem, ut possit haberi. Hæc tamen ratio & parum differt à præcedentibus, & videtur petere principium variatis solis terminis, quia rem fieri præsentem ex vi cognitionis, quid aliud est, quam cognosci, seu repræsentari menti per intentionalem similitudinem; hæc enim non potest esse sermo de præsentia locali, seu reali indistantia, aut coniunctione entitatum, quia hæc nec multum refert ad rationem beatitudinis explicandam, nec propriè fit per operationem, licet fortasse præsupponatur ad illam, quatenus talis operatio fieri debet ab ipso Deo, quod tam in operatione voluntatis, quam intellectus locum habet: est ergo sermo de præsentia obiectiva, in qua significatione nihil aliud est esse præsens, quam videri, quod quidem verum est amori non convenire; tamen probandum est hoc esse necessarium ad consecutionem: dici enim potest, quod licet amor non faciat illo modo præsens, facit tamen vnitum suo modo, nam etiam facit amatum esse in amante.

Hæc igitur rationes directè, & ostensivè non sufficienti ad probandum solam visionem esse consecutionem; videntur tamen mihi sufficienter probare visionem non posse excludi à ratione consecutionis, quia si visio est perfectissima operatio naturæ intellectualis, ut ostensum est, & immediatè attingit ipsum ultimum finem, & maxime facit illi similem tum intentionaliter, tum etiam secundum participationem perfectissimi actus divini, quo Deus se videt. Et præterea facit præsens obiectum ut coniunctum cognoscenti, & quodammodo constituit illum in potestate videntis, ut ille possit frui, & satiari. Quæ quæ ratio afferri potest cur talis operatio non habeat rationem consecutionis? in rebus enim materialibus, quibus utendum est, tunc dicimur adipisci aliquam rem, quando ita constituitur in nostra potestate, ut per illam vti possimus nostro arbitrio: ergo in ultimo fine, quo fruendum est, tunc rectè dicemur adipisci illum, quando ita constituitur in potestate nostra, ut pro voluntate nostra illo frui possimus. De qua re est elegans locus apud D. Thomam 1. p. quæst. 12. art. 7. ad 3. ubi ad hunc modum explicat rationem consecutionis.

Superest ergo ut alia via indirecta, ostendam voluntatem non posse habere actum, qui sit consecutio nec totalis, nec partialis: hoc autem tribus aliis rationibus ostendi solet. Prima est illa quam attigit D. Thom. 1. 2. quæst. 1. artic. 1. ad 2. & quæst. 3. art. 4. ad 2. & latius 3. cont. Gent. cap. 26. quia primum volitum, seu primum obiectum voluntatis non potest esse actus eius, nam actus, quo voluntas vult suum actum, est reflexus, unde necesse est ut supponat actum habentem aliud obiectum, in quod directè tendat, quod quidem non sit actus voluntatis, quia potentia prius movetur ab obiecto, quam ab actu suo: ergo primum obiectum voluntatis non potest esse actus voluntatis: ergo non potest esse ultimus finis: ergo nec consecutio eius, quia hæc etiam habet rationem ultimi finis. Probatur autem prima consequentia, quia ultimus finis est primum volitum, seu primum obiectum voluntatis.

Hanc rationem latè defendit Caiet. & Ferrar. fateor tamen mihi esse valde difficilem, primò

quidem, quia satis est quod ultimus finis obiectivus sit primum obiectum appetibile directè à voluntate: non videtur autem necessarium, nec ex tota ratione ultimi finis probari potest, quod consecutio eius sit etiam appetibilis actu à se distincto. Quod in hunc modum explico: aut enim consideratur homo prius quam consequatur ultimum finem, v. g. pro statu viæ, aut in eo statu, in quo iam tenet ultimum finem; in priori statu bene potest homo primò directè amare ultimum finem, & consecutionem eius, etiam si fingamus illam esse futuram in actu voluntatis, ut v. g. si quis nunc credat gaudium beatificum futurum esse adeptionem sui finis, cur non poterit actu primo, & directè illum intendere, & consequi illum, & propter hunc finem primò operari iuxta illum, finis præcepti, est charitas? Si verò loquamur de hominem iam possidente ultimum finem, si amando possidet, cur non satis est ut obiectum illius amoris sit primum appetibile à voluntate, & quod ille amor dum directè fertur in illud obiectum, simul quasi reflexè feratur in se ipsum, & sit magis volitus, quam omnis alius actus voluntatis, vel per ipsummet actum, vel per alium, si voluntas velit formalem reflexionem facere, certè non apparet in hoc esse aliquid contra rationem ultimi finis, vel consecutionis eius ut sic; ergo ex illa præcisè ratione non satis excluditur actus voluntatis.

Deinde insto contra rationem hanc in hunc modum, nam sicut ultimus finis dicitur primum obiectum amabile, ita dici potest primum obiectum intelligibile, quia hæc non est sermo de primo ordine temporis, seu successione durationis, quia in hoc sensu primus finis non est ultimum volitum, præsertim loquendo de fine ultimo particulari, ut constat ex dictis *disp. 1.* igitur propositio illa intelligenda est de primo ordine perfectionis, seu naturæ secundum se: & hoc modo sicut finis ultimus est primum obiectum appetibile, ita & intelligibile, quia sicut est obiectum supremum voluntatis, ita & intellectus: hinc autem inferri non potest quod ultimus finis formalis non sit actus intellectus, quia satis est quod finis ultimus obiectivus sit per se primum obiectum intelligibile, actus verò perfectissimus, qui circa illud versatur, sit etiam in supremo ordine intelligibilium, tanquam consecutio illius obiecti: ergo idem proportionaliter dici potest de voluntate.

Est ergo secunda ratio, qua usus est Durand. in 4. d. 49. quæst. 1. quia appetitus non est propter se, nullus enim præcisè appetit propter appetendum, sed propter consequendum id, quod appetit, ut patet discurrendo per omnem appetitum naturalem, sensitivum; atque eadem ratio est de intellectu: ergo cum voluntas sit potentia ad appetendum, & omnis actus eius sit appetitio quædam, non potest illa ut sic esse consecutio, sed potius debet ad consecutionem ordinari, seu per consecutionem satiari, unde in omni natura hoc reperitur, quod alia est facultas data ad appetendum, alia verò ad consequendum, & possidendum.

Hæc verò ratio videtur ad summum de amore concupiscentiæ procedere, qui refertur ad bonum amantis: nam hoc amore amamus nostrum commodum, quod non obtinemus amando, ut avarus non obtinet divitias quia amat illas; & sic de aliis. Unde in hoc amore semper videtur consecutio ab effectu distingui, & ideo non potest etiam

17. Instatur vltimè prædicta ratio.

18. 2. Ratio exclusiva ex Durando.

19. Obicitur contra hanc rationem.

etiam habere rationem ultimi finis in suo ordine, quia est propter aliud: at verò in puro amore amicitiae, & praesertim respectu Dei, non videtur hoc procedere: nam hoc amore solum volumus bonum diuinum, vt illi bene sit, vnde in hoc sistit vt in vltima perfectione sua: talis ergo amor ex se non ordinatur ad aliam consecutionem, quia hoc solo contentus est, quòd Deus in se bonis abundet; ergo hic amor habet rationem vltimi, & non est datus ad consequendum aliud bonum, sed solum vt nos coniungat summo bono amando illi bonum, quod habet.

20. Tripliciter occurrit Durandus. Primò.

Qua obiectio non latuit Durandum: tribus autem modis illam soluere conatur: primò, quòd circa Deum non est proprius amor amicitiae, seu beneuolentiae, quia Deus nullo bono indiget, nec indigere potest, & ita non possumus velle illi aliquid bonum denuò ei acquirendum, quod propriè pertinet ad amorem beneuolentiae. Sed in hoc valde deceptus est, quia charitas est verè amicitia ad Deum, imò si erga aliquem esse potest pura beneuolentia, est ad Deum, nam est bonum maximè propter se amabile, & super omnia, etiam supra ipsum amantem: nec refert quòd Deus non acquirit bona intrinseca, quia inde solum fit hæc bona non amari Deo per modum desiderij, non tamen excluditur quin amari poterunt simplici amore, quo amatur quodlibet bonum, etiam postquam possidetur. Vnde dicit secundò, hunc amorem, secundum quòd possibilis est, esse debitum Deo ex iustitia, & ideo magis habere rationem meriti. Verum licet hoc concederemus de amore viae, quia est liber, tamen vt est necessarius in patria, potest habere rationem finis, & praemij: vnde sub eadem ratione non potest propriè dici debitus morali, seu legali debito, quia ea, quæ sunt necessaria, non cadunt sub hoc debito: tum etiam, quia impertinens est ad rationem consecutionis beatitudinis, quòd ille actus, in quo consistit, sit debitus Deo, vel debito morali, si talis actus posset esse liber, & debito connaturalitatis, quia quodammodo debetur Deo propter bonitatem suam summus amor potentialis, & in solutione huius debiti potest esse maxima hominis perfectio. Tertio ergo dicit, & hoc etiam sequuntur aliqui Thomistæ, beatitudinem consistere in nostris commodis, vt ex Anselm. supra reruli, & ideo amore amicitiae vt sic, non posset pertinere ad nostram beatitudinem, quia talis amor, vt idem Anselm. ait, non spectat ad affectionem commodi, sed iustitiae. Sed hoc etiam mihi non satisfacit, quia ille amor, qui respectu Dei est amicitiae, est maximum commodum nostrum. Vnde ex amore commodi possumus hunc amorem amicitiae diuinæ nobis amare, maximè quia non est necessarium vt nostrammet beatitudinem semper nobis amore concupiscentiae amemus, nam ex vi amicitiae diuinæ possumus nobis desiderare beatitudinem: sicut alibi dixit D. Thom. *Charitas à charitate diligitur*: & inter soluenda argumenta Scoti plura dicemus.

Secundò.

Tertiò.

21. Ratio excludit Thom.

Tertia, & vltima ratio D. Thomæ loc. citat. est, quia omnis amor voluntatis vel antecedit consecutionem boni amati, vel subsequitur: ergo nunquam ille potest esse consecutio. Antecedens patet, quia actus voluntatis vel est desiderium, & hoc intrinsecè postulat vt sit de bono nondum habito, & ideo antecedit consecutionem: vel est delectatio, & hæc intrinsecè est de bono iam consequuto: supponit ergo consecutionem; non enim delectamur vt consequamur, sed quia consequuti

sumus. Contra quem discursum statim occurrit obiectio, quia præter hos actus reperitur amor. Sed huic obiectio occurrat idem D. Thom. 3. cont. Gent. cap. 26. *ratione 5.* quia eadem ratio est de amore, & desiderio, nam amor est de se indifferens ad bonum consecutum, & non consecutum, vnde interdum antecedit desiderium. Ex quo sumitur confirmatio, nam amor charitatis in via reperitur: ergo non potest esse actus, in quo consistat essentialis beatitudo, quia in via nullo modo consequimur obiectum beatificum vt sic.

Obiectio contra hanc rationem impugnatur.

Ad quam rationem respondet Scotus primò in via, & patria dari amores specie distinctos: sed hoc non est necessarium, nec hoc loco examinandum, & fortasse contrarium probabilis est. Secundò, & apparentius respondet non esse necessarium actum illum, qui est essentialis beatitudo, differre specie in natura entis ab illo actu, qui reperiri potest extra statum beatificum, sed satis est quòd differat in modo, & conditionibus, quamuis sint extra essentiam talis actus, quia beatitudo non dicit actum illum secundum speciem eius nudam, sed cum tali perfectione & modo, sicut de visione beatifica à nobis dictum est lib. 2. *de attributis Dei.* nam illa visio (si fuit in Paulo in rapto) eiusdem speciei fuit cum visione beatifica, & tamen in illo non habuit rationem beatitudinis, quia non fuit per modum permanentis, immutabilis, inamissibilis: sic ergo amor viae, quia ex modo, & statu suo mutabilis est, atque amissibilis; non talis est, qualis ad beatificandum requiritur: amor verò patriæ est immutabilis, & inamissibilis, atque adeò est in statu perfecto: ille ergo esse poterit actus beatificus: hic autem amor sic perfectus non abstrahit à præsentia, & absentia, sed necessariò postulat Deum clarè visum.

22. Impugnatio Euaio duplex. Prima. Secunda.

Sed contra rationem hanc procedit altera pars D. Thomæ, quæ est delectatio: nam sicut delectatio supponit bonum consequutum, ita hic amor Dei immutabilis, & maximè perfectus, supponit Deum clarè visum, & consequutum: imò si quid habet perfectionis, quæ sit propria status beatifici, illam habet ratione visionis: ergo hic etiam amor eadem ratione excludendus est, quia delectatio. Et hæc videtur tota vis rationis D. Thomæ, & sententiae eius quoad vltimum punctum; quæ tamen responsum non improbabilem habere videtur: probat enim illa ratio amorem beatificum necessariò supponere aliquam præsentiam, atque adeò consecutionem aliquam obiecti beatifici; quod etiam Scotus concessit, distinguens duplicem consecutionem quasi partialem; alteram priorem origine, quam dixit esse in intellectu; alteram in voluntate, origine quidem posteriorem, perfectione autem priorem, vt ipse putauit: & quamuis nos hoc vltimum non admittamus, tamen ex discursu facto, non videtur satis concludi illam consecutionem & præsentiam, quæ est per intellectum, licet necessariò antecedat talem amorem, esse vnicam, & totalem adaptionem obiecti beatifici, & non veluti consummari, & integrari per ipsum amorem: hoc ergo solum manet difficile in hac opinione.

23. Impugnatio etiam proxima Euaio.

Suffinetur tamen probabiliter dicta Euaio.

Est ergo quarta sententia affirmans de essentia beatitudinis formalis esse actum intellectus, & voluntatis simul. Ita opinantur in 4. d. 49. Albert. Mag. & Thom. de Argent. qui existimauit rem hanc esse iam definitam. In eadem opinione est Bonauent. art. 1. *quest. 5.* qui beatitudinem ponit in tribus dotibus animæ, quas esse dicit, amorem, visionem, fruitionem, vt sit perfectum spirituale

24. Sententia stat pro actu intellectus & voluntatis simul. Quidam putant hoc esse ab Ecclesia definitum.

mattimonium inter Deum, & animam, Richard. art. 1. *quest. 7.* requirit visionem, & amorem, addit verò inamissibilitatem, quam putat esse specialem actum voluntatis. Sed in hoc non rectè sentit, vt postea in 4. *sect.* videbimus, sequitur verò hoc de visione, & amore Supplem. Gabr. *quest. 2. art. 2.* & Palud. *quest. 3.* & Marf. *quest. vlt.* ponit beatitudinem in visione, & gaudio; existimo tamen non distinguere gaudium ab amore boni presentis. Fuit etiam hæc opinio Hugo. Victor. super *cap. 7. de diuinis nomin.* tenet etiam Vega lib. 7. in *Trident. cap. 3.* & Corduba latè lib. 1. *quest. 9. 42.* qui citat Alensem, sed falsò: & hi duo autores vltimi existimant etiam hanc sententiam esse definitam, quia in *Clement. Ad nostrum. de heret.* dicitur indigere nos lumine gloriæ ad videndum, & Deo beatè fruendum; apparentius videtur, quia Beneo. XI. in Extrauag. quam referunt Marfil. Castro, & alij, definit, post Christi passionem animas, quæ ex hac vita discedunt, si iustæ sint, & plenè purgatæ, statim videre Deum, & videndo frui, & hac visione & fruitione esse beatas.

25. Non est reuera definitum.

Sed vt hoc de definitione expediamus, non est verum quidquam in hoc esse definitum, scilicet, an essentia beatitudinis in vno, vel pluribus actibus consistat: nam in priori loco sermo est contra Begard. & Beguin. qui asserbant hominem natura sua fieri beatum, & non indigere ad hoc lumine gloriæ. Hoc ergo est quod Pontifex cum Concil. definit, indigere nos lumine gloriæ, vt eleuemur ad beatitudinem illam, & vt Deo fruamur: an verò beatitudo sit in visione, vel in fruitione, vel in vtraque, impertinens est ad illam definitionem: in posteriori verò loco definitio est contra sententiam, quæ asserbat animas non beatificari vsque ad diem iudicij; obiter verò dicitur ibi animas beatificari videndo, & fruendo, quod etiam simpliciter verum est, quia de facto vtrumque est in beatis, & qui vtrumque habet necessariò est beatus, siue vtrumque sit de essentia, siue non, maximè quia adhuc in opinione versatur, quid sit fruitio, & an sit ipsamet visio, vt vult Soto, vel amor, vt Scotus putat, vel delectatio, vt creditur esse opinio D. Thomæ in 1. 2. *quest. 11.* de quo non nihil infra *disp. 9. sect. 3.* non est ergo in hoc aliquid de fide.

26. Fauent tamè huic opinioni Pontifices & Patres.

Videtur tamen hæc opinio consentanea modo loquendi Pontificum, & illi fauent sancti Patres citati in tribus opinionibus relatis; ideo enim interdum beatitudinem ponunt in visione, interdum in amore, vel gaudio: quia hæc connexa sunt, & vnam essentiam beatitudinis constituunt. Addo verò duo testimonia, primum est August. lib. 1. *de moribus Eccles. cap. 3.* dicentis, *Beatus quantum existimo, nec ille dici potest, qui non habet quod amat qualecumque sit, nec qui habet quod amat, si noxium sit, nec qui non habet quod amat, etsi optimum sit, quantum restat, vt video, ubi beata vita inueniri queat, cum id, quòd est hominis optimum & amatur, & habetur; quid enim est aliud, quod dicimus frui, nisi præsto habere quod diligit?* Secundum est Bernard. *epist. 18.* vbi tractans illud ad Colossens. 3. *& vita vestræ abscondita est cum Christo; in Deo, inquit, quia nec dum possumus contemplari per speciem, nec plenè complerè per amorem, dedit nobis interim & sapere per fidem, & quærere per desiderium; & infra, si enim adhuc absentes inuitat fides, & desiderium, presentes profectò consummat intellectus, & amor; & infra, his ergo fortasse quasi duobus anima brachijs, intellectu, scilicet, & amore, id est, cognitione, & delectatione, veritatis, amplectitur, & comprehenditur ab omnibus*

sanctis longitudo, latitudo, sublimitas, & profundum.

27. Ratio pro eadem.

Ratione probatur hæc sententia; coniungendo omnes adductas pro alijs; & quia de visione satis apertè videtur ostensum pertinere ad essentiam, de charitate id amplius persuadet, quia charitas Dei est vltimus finis noster, vel totus, vel certè intrans essentiam eius; sed finis vltimus est beatitudo eius: ergo. Antecedens ostenditur primò ex Paulo, 1. *ad Timoth. 1.* dicitur, *finis præcepti charitatis.* Dices, Paulum loqui de charitate viae, quæ est finis omnium aliorum præceptorum. Sed contra, nam D. Thom. 2. 2. *quest. 44. art. 6.* cum Aug. *lib. de Perfectione iustitiae,* docet, charitatem patriæ esse finem, ad quem ordinatur perfectio charitatis viae: imò dicunt in præcepto charitatis Dei, non solum esse mandatum, quid in hac vita exequendum sit, sed etiam esse demonstratam & ostensam charitatis perfectionem in alia vita obtinendam, ad quam vt ad finem tendendum est: vnde per charitatem viae inquirimus Deum, iuxta illud Cantic. 2. *Quæram quem diligit anima mea;* per charitatem autem patriæ tenebimus illum: ad quod applicari potest illud Cantic. 3. *Tenui eum, nec dimittam;* & 1. *Ioan. 4.* *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Sed dicit aliquis ex D. Thom. in 3. d. 27. *quest. 2. artic. 2. ad 2.* charitatem non dici finem præcepti, quia ad eum vt ad finem ordinentur actus præcepti, sed quia per eam alia virtutes in finem ordinantur. Respondetur D. Thom. ibi agere de charitate habituali; quam dicit esse virtutem mouentem, & ordinantem alias virtutes in finem vltimum, quod verissimum est; licet reuera non sit hic sensus Pauli in citato loco 1. *ad Timoth. 1.*

Poste ratio nis antecedens probatur primò ex Paulo. Euaio impugnatur.

Replica.

Expeditur.

Præterea ostenditur secundò illud antecedens, nam etsi loquamur de actu, verum est charitatem non esse finem vltimum obiectiuum, in quem sunt omnia referenda, nam hic est solus Deus, qui est charitas per essentiam: & hoc sensu etiam est verum dilectionem esse, qua omnia referuntur in Deum, imò etiam se ipsam in Deum refert, & in visionem beatificam ipsius Dei, quia, vt supra dictum est, non est contra rationem ipsius finis vltimi formalis quòd referatur ad finem vltimum obiectiuum: quin etiam hoc spectat ad excellentiam talis finis, & ad debitum ordinem hominis in illum. Quapropter quòd dilectio ordinet se, & omnia in Deum, non excludit quin ipsa possit esse perfecta coniunctio cum vltimo fine, ad quam vt ad finem, reliquæ omnes actiones referuntur, vel ad inchoandam illam in hac vita, vel ad perficiendam in patria: & ita exposuit testimonium Pauli Aug. in *Enchirid. cap. 121.* propter quod idem D. Thom. 2. 2. *quest. 27. artic. 6. ad 3.* dicit expressè, actum interiorem charitatis habere rationem finis, quia vltimus finis hominis sistit in hoc quòd anima Deo inhæreat, iuxta illud Psalms 72. *Mibi autem Deo adherere bonum est.* Quod tandem ratione declaratur, quia amor Dei in patria est propter se diligibilis vltimatè absque relatione ad alium finem præter Deum in se, quia amicitia diuina est bonum propter se maximè diligibile, etiam sine ordine ad visionem: item, quia creaturam inhærare suo creatori, & perfectè conuerti ad suum principium, est per se, & ex propria ratione eius; sed nihil ampliùs requiri potest ad rationem finis vltimi: ergo huiusmodi dilectio, vel est vltimus finis formalis, vel saltem de essentia eius: est ergo de essentia humanæ beatitudinis.

28. Probat se- cundò idem antecedens.

Declaratur ampliùs.

Hactenus aliorum sententias retulimus, superest

29.



1. Assertio auctoris in hac controversia.

Vnde probetur.

30. 1. Assertio.

Suadetur.

31. 3. Assertio, bipartita.

Vnde probetur prior pars.

Accedit doctrina D. Thom.

vt ex omnibus dictis quid nobis dicendum sit colligamus. Dico ergo primò, essentiam beatitudinis formalis primò, & principaliter consistere in visione Dei clara, in qua quasi in fonte, & radice tota perfectio beatitudinis continetur. Hanc conclusionem, vt existimo, persuadent sufficienter omnia, quæ pro tertia sententia à num. 6. adducta sunt primò, quia ex eis habetur illam visionem esse præcipuam operationem creaturæ intellectualis simpliciter, & absolute. Secundò, quia etiam est ostensum in ratione consecutionis, & coniunctionis cum ipso fine in se & immediatè esse perfectissimam. Tertio, quia est veluti forma primò, & essentialiter distinguens statum beatificum à non beatifico, ita vt sine illa reuera homo non possit esse beatus absolute beatitudine supernaturali, nec habere alios actus circa Deum cum illa perfectione, quam illa beatitudo postulat: è contrario verò posita illa visione ex natura rei sequatur omnis alia perfectio ad statum beatificum necessaria, quod non habet aliqua alia operatio; ergo rectè dicitur illa visio, & præcipua forma illius beatitudinis, & tota beatitudo, saltem in radice.

Atque hinc sequitur, & dico secundò, solum actum voluntatis & amorem perfectum Dei ex charitate, non posse esse essentiam totam beatitudinis: vnde inter opiniones supra citatas opinio Scoti, si in hoc sensu ab eo intellecta est, minùs apparet probabilis. Probatur conclusio, quia solus amor ex se non est sufficiens satiare totam hominis capacitatem, totumque desiderium erga Deum, quin potius ex se, si aliud non supponatur, aptus est causare desiderium præsentia, seu consecutionis claræ ipsius Dei; nec etiam de se est causa efficax talis præsentia, sed potius prærequirit illam vt inde perficiatur. Quod in hunc modum præterea declaro, quia omnis amor, etiam si sit amicitia, vt sit satiat, requirit adeptionem boni amati; est autem differentia inter amorem concupiscentia, & amicitia, quia per concupiscentiam amamus nobis aliquid bonum proprium, ideo consecutio talis boni consistit in reali possessione illius boni, & illa est, quæ satiat amorem: at verò in amore amicitia amamus alteri bonum vt ei insit, & ideo consecutio talis boni, & satietas talis amoris videtur in hoc consistere, quòd illi amo, quem amo, habeat bonum illud, quod illi amo; tamen quia hoc bonum prout in alio est non potest satiare diligentem, ideo satietas talis amoris videtur in hoc consistere quòd clare videat amatum possidentem omnia illa bona, quæ illi appetit: ergo impossibile est, quòd talis amor satiet amantem sine tali visione: ergo non potest solus ille esse tota essentia beatitudinis, sed necessariò requirit consortium visionis, id est, vel tanquam causam antecedentem ex generali ratione, qua amor supponit cognitionem vel tanquam formam suo modo satiantem ipsum amorem.

Dico tertio, amor charitatis, & amicitia diuina est simpliciter necessarius vt homo sit supernaturaliter perfectè beatus; & absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis. Prior pars difficultatem non habet, eam enim sufficienter probant quæ adducta sunt in 1.2. & 4. opinione, & præterea ad eam declarandam addi potest doctrina D. Thom. in 3. d. 27. quest. 2. art. 2. vbi dicit, felicitatem supernaturalem requirere coniunctionem amicitia cum Deo, quia cum illa felicitas non sit connaturalis, oportet vt per charitatem fiat aliquo modo connaturalis. Deinde addi potest quod idem

D. Tho. docet in 1. p. q. 43. artic. 5. ad 2. & in 1. d. 14. q. 4. art. 1. ad 3. scilicet, cognitionem sine amore gratuito non sufficere ad perfectam similitudinem Dei, sed necessarium esse amorem, qui coniungat hominem Deo cognito secundum rationem conuenientia. Vnde, quod attinet ad modum loquendi, multi etiam Thomistæ absolute docent, si homo videat Deum, & actu non amet suspendente Deo concursum suum, illum hominem non esse dicendum beatum non tantum perfectè, sed nec etiam simpliciter, & absolute. Atque hoc expresse docet Soto in 4. d. 49. q. 1. art. 4. in fine, & tandem Medina 1. 2. quest. 3. art. 4. in vltima solutione ad 1. prima opinionis; qui tamen rationem insinuat, non quia amor sit formaliter beatitudo, aut de essentia eius, sed quia licet visio sit tota beatitudo, non tamen beatificat quasi formaliter tantum inhærendo, sed efficiendo, vel causando amorem, & ideo, inquit, si non actu causat amorem, quamuis de se sit sufficiens beatitudo, tamen non actu beatificat. Quod mihi non satisfacit, quia si visio non tantum formaliter, sed etiam effectiue, & radicaliter beatificat, necesse est vt aliud aliud præter visionem beatificet formaliter, quia necesse est hunc effectum, qui est esse beatum formaliter fieri per aliquam formam: ergo vel illa est sola visio, & sic amor non erit necessarius, nec erit verum visionem beatificare effectiue, sed tantum formaliter; vel si effectiue beatificat, necesse est quòd efficiat aliquid formaliter beatificans, id est, omnino, vel ex parte: atque ita non sola visio, sed etiam amor erit forma beatificans, & consequenter erit de essentia beatitudinis formalis, de qua disputatur.

Sed dicunt alij, visionem solum non beatificare sine amore, non quia amor sit pars essentialis formalis beatitudinis, sed quia est conditio necessaria, sine qua visio non habebit rationem comprehensionis, & consequenter nec rationem beatificantis. Sed hæc ratio, quidquid sit, an applicari possit ad amorem concupiscentia, vel inamissibilitatem, de quibus infra dicemus; tamen in amore amicitia non potest habere locum: quia hic amor non concurrat, nec petitur in beatitudine, solum propter visionem, seu vt conditio eius, nimirum vt ille sit in aliquo perfecto statu, sed per se, vt est perfecta quadam connexio cum vltimo fine, vltima in suo ordine, & propter se maxime appetibilis, & formaliter tribuens perfectionem aliquam respectu vltimi finis, quem immediatè attingit, quam non confert visio, nec aliquid aliud actus, & sine qua hominis vltima perfectio esset valde diminuta, & quasi dimidiata. Et hæc est ratio (vt ad 2. partem assertionis accedamus) quæ me cogit vt dicam, hunc amorem non solum esse necessarium, sed etiam esse de essentia huius beatitudinis, quod tandem sub his terminis concessit Soto in illa d. 49. quest. 3. artic. 4. & quod amplius est, D. Thom. in hac materia, 1. 2. quest. 4. art. 8. ad 3. aperte dicit, perfectionem charitatis quantum ad dilectionem Dei esse essentialiter beatitudini; vocat autem perfectionem charitatis ipsum actum perfectæ dilectionis Dei, nam de hoc ibi disputat, differentiam ponens inter illum, & dilectionem proximi; & quest. 1. ar. 8. dixit creaturam rationalem consequi suum finem vltimum cognoscendo, & amando Deum. Denique locus supra citatus ex 2. 2. videtur etiam expressus; quæ loca nobis aperiunt viam ad explicandam aliquo modo doctrinam, quam habet in 1. 2. quest. 3. ne sibi videatur contrarius; solum enim

32. Effugium.

Præcluditur.

Probatur 2. pars eiusdem assert.

Exponitur D. Tho. pro 3. sententia allegatus in num. 6.

33. Vltima ratio pro eadem 2. parte. Vna euaasio contra hanc rationem.

Non valet.

34. Altera euaasio.

Refellitur.

35. Tertia euaasio.

Improbatur.

enim intendit, vt existimo, beatitudinem non posse consummari in sola voluntate, & id quod est veluti omnino proprium beatitudinis, debere potius ad intellectum pertinere, quam ad voluntatem; & ideo 3. cont. Gent. cap. 26. vbi hoc fufius disputat, sæpè explicat beatitudinem principaliter ac magis esse in intellectu, quam in voluntate: cum verò ait beatitudinem consistere in contemplatione, idem D. Thom. quest. 22. de Veritate, art. 11. ad 11. explicuit, cum est sermo de contemplatione non excludi amorem; & citat Gregor. hom. 14. in Exod. quod est notandum ad explicanda varia sanctorum dicta in num. 7. adducta.

Tandem vt simul omnibus obiectionibus satisfaciamus, cum amor amicitia diuina habeat omnia quæ diximus, quæ ratio afferri potest cur non sit de essentia beatitudinis? Respondent primò, quia est indifferens ad viam, & beatitudinem: nec enim satisfacere videtur quod supra ex Scoto dicebatur, amorem cum tali modo esse proprium beatitudinis, quia si amor est de essentia, necesse est non solum modum amoris, sed etiam substantiam esse de essentia beatitudinis: sed hoc esse non potest, quia substantia amoris est indifferens ad beatitudinem, & non beatitudinem. Deinde respondeo, hanc potius rationem conuincere hunc amorem, etiam quoad substantiam suam, esse de essentia beatitudinis, quamuis in illo solo non possit beatitudo consistere, quia si videatur Deus, siue non videatur, prima, & maxime necessaria perfectio ad debitum hominis statum respectu Dei est coniunctio cum illo per hunc amorem: ergo signum est hunc actum esse propter se, & propter perfectionem sui obiecti maxime necessarium homini, vt in quolibet statu sit beatus iuxta vniuersi cuiusque status capacitatem: nec est vllum inconueniens quòd aliqua perfectio possibilis in statu via, sit de essentia beatitudinis patriæ, quia illa beatitudo patriæ non excludit perfectionem via, sed imperfectiones; & ideo fortasse D. Tho. citato loco 1. 2. non meminit amoris, quia existimauit illum esse quasi generalem perfectionem in omni statu necessariam, & essentialem, & illud tantum declarauit, quod est proprium & quasi specificum illius beatitudinis.

Alij extrema quadam ratione respondent illum amorem non esse de essentia, quia non est de solo Deo immediatè, sed de Deo viso, vnde supponit Deum iam consecutum, vt sic dicam, & obrentum. Sed hæc est aperta æquiuocatio; nam licet hic amor supponat Deum visum, tamen pro obiecto per se, & proximo, ac directè solum habet Deum, qui proponitur per visionem tanquam per necessariam conditionem; quod nihil obstat quominus amor sit immediata coniunctio cum solo Deo, formaliter, ac realiter distincta ab ea, quæ est per visionem, & per se expetibilis, & non solum propter visionem.

Tandem dicunt alij, amorem resultare ex visione, & ideo non posse habere rationem essentialiter, sed potius passionis: atque ita qui haberet solum visionem sine amore, dicendum fore beatum essentialiter, quia quasi in fonte, & radice haberet totam perfectionem amoris. Sed hoc etiam nullo modo probari potest, quia hæc dilectio solum supponit visionem vt conditionem sine qua non; vel ad summum, per modum principij efficientis partialis, iuxta varias opiniones de modo, quo actus intellectus requiritur ad actum voluntatis: hoc autem nihil obstat quominus perfectio illa, quam formaliter confert amor, sit val-

dè distincta à perfectione, quam confert visio, & in suo genere sit vltima, & maxime necessaria ad debitam coniunctionem cum fine vltimo: vnde sub ea ratione, qua visio est principium amoris, comparatur ad illum vt actus primus ad secundum, & vltimum: & ideo non potest esse satis ad formalem beatitudinem habere amorem solum in tali radice, quia beatitudo non consistit in actu primo, sed secundo: sicut qui haberet lumen gloria, & Deum vnitum per modum speciei, iam haberet visionem in radice, & tamen non esset beatus formaliter, quia solum haberet actum primum, & non secundum; sicut autem comparatur lumen ad visionem, quoad coniunctionem cum vltimo fine, quæ fit per intellectum; ita comparatur visio ad amorem quoad coniunctionem, quæ fit cum eodem vltimo fine per amorem in voluntate; & ideo sicut sine visione actuali non esset inchoata essentia beatitudinis per solum lumen, vel speciem; ita sine actuali amore non esset consummata per solum visionem, nec in his rebus, quarum essentia confurgit ex proportionem plurium, est inconueniens quòd vna pars essentialis causetur in aliquo genere ab aliqua altera. Quod patet exemplis manifestis: nam in substantiis materialibus materia, & forma, quæ sunt partes substantiales, & essentialis compositi, habent inter se causalitatem, & materia necessariò supponitur formæ. Inter accidentia, etiam necessaria ad perfectam dispositionem, seu temperamentum alicuius rei potest facile intelligi causalitas, seu ordo per se, vt inter calorem, vel raritatem, vel siccitatem: & magis Theologicè fides, & charitas sunt per se necessaria ad iustitiam via, & charitas est quasi forma essentialis, quamuis necessariò supponat fidem. Et ratio generalis est, quia non est contra rationem essentialis totius quòd partes inter se habeant per se ordinem, & connexionem: sic igitur quamuis inter amorem & visionem beatificam sit huiusmodi ordo, quòd amor supponit visionem velut conditionem necessariam, vel vt causam efficientem, nihilominus potest amor pertinere ad essentiam beatitudinis, quia formaliter constituit hominem in sua vltima perfectione, non solus ille, sed simul cum visione.

Dico quartò, amor concupiscentia propriæ beatitudinis obiectiua, vel formalis, non est simpliciter necessarius, nec de essentia beatitudinis; potest tamen in illa reperiri tanquam secundaria perfectio eius. Hæc posterior pars non indiget probatione; quia talis actus est in suo genere bonus, & naturæ consentaneus, & non includit imperfectionem repugnantem beatitudini; potest ergo in eo reperiri: de quo plura dicam infra disputat. 9. sect. 2. Prior verò pars facile etiam patet ex dictis supra in secunda, & tertia opinione, vbi ostendimus amorem concupiscentia semper ordinari ad aliam actionem, quæ sit consecutio boni concupiti: hinc ergo consequitur illum non posse habere rationem vltimi finis nec obiectiui, nec formalis, & consequenter nec rationem beatitudinis totalis, aut partialis.

Sed occurrit difficultas sumpta ex testimoniis Augusti supra citat. num. 26. vbi cumque enim requirit amorem ad beatitudinem præcipue, videtur loqui de amore concupiscentia, quo aliquis appetit se esse beatum, & amat possessionem illius boni, quo existimat se fore beatum; & hoc sensu dicit beatum esse, qui habet omnia, quæ vult, & frui esse præbò habere quod diligit, quod pertinet ad amorem proprii commodi, ex quo constat,

Accedunt exempla.

Et ratio generalis.

36. 4. Assertio, bimembris.

Expeditur posterius membrum.

Expeditur prius.

37. Obiectio contra 4. assertionem.

vt dixit etiam Anselm. Propter quam difficultatem dixerunt aliqui amorem concupiscentiae, quamvis directe per se non sit de essentia, nec pars essentiae beatitudinis, esse tamen simpliciter necessarium, vt & homo possit simpliciter beatus appellari, & ipsa visio, vel quilibet alius actus possit habere rationem beatificae consecutionis, quia est veluti dispositio necessaria ex parte subiecti, vt sit capax actualis beatitudinis; & conditio necessaria ex parte obiecti, vt possit obtineri per modum finis; & obiecti beatificantis. Quod explicatur exemplo falsae beatitudinis, nam possessio diuitiarum, v. g. non potest beatificare hominem etiam falsa, & apparenti beatitudine, nisi intelligamus talem hominem amare sibi diuitias vt vltimum finem suum: posito autem hoc amore, illa possessio intelligitur habere rationem beatitudinis respectu talis hominis, quia est terminus desideriorum eius, & satietas amoris illius. Vnde eademmet possessio sine amore, non habet rationem consecutionis, & cum amore habet illam propter dispositionem subiecti, quae redundat in conditionem obiecti, quod possidet vel vt res quadam tantum, vel vt summum bonum, & finis vltimus: sic ergo proportionali ratione intelligi potest in vera beatitudine, nam visio, v. g. non habet quod sit consecutio formaliter beatifica, ex hoc praecise quod visio est: nam D. Thom. 1. 2. *quest. 4.* in ea distinguit has duas rationes, & similiter 1. *p. quest. 12. art. 7. ad 1. & in 1. d. 1. quest. 1.* vbi dicit consecutionem sequi ex visione: visio ergo vt visio tantum respicit obiectum vt intelligibile, vt consecutio vero respicit vt summum bonum, & finem vltimum. Item, vt visio solum respicit intellectum, vt consecutio vero respicit etiam voluntatem, quia satiat affectum eius. Vnde dici solet voluntas consequi non tantum per se ipsam, sed etiam per intellectum, quia actus ab illa elicited non sufficit ad satiationem illam sine actu intellectus; haec autem omnia supponunt in voluntate affectum propriae beatitudinis, & summi boni sui, qui est amor concupiscentiae; ergo sine hoc non potest homo intelligi beatus, nec beatificè consequi, aut tenere aliquod bonum. Iuxta quem discursum sequitur vltimus quod licet visio vt cognitio, seu scientia quadam ordine naturae antecedit praedictum amorem, quia est aliquo modo causa eius; tamen in ratione consecutionis, & formae actualiter beatificantis esse posteriorem secundum rationem, quia sub hac ratione antecedit amor in genere dispositionis ex parte subiecti necessarij, vt beatificari possit. Vnde tandem fit visio non constituitur beatum solum veluti physice inherendo intellectui, sed simul veluti obiectiue, satiendo amorem.

38. Dilutio praecedentis obiecti.

Haec doctrina aliquando probabilis mihi visa est, nunc tamen non videtur necessaria, & verius iudico eum, qui haberet visionem, & amorem amicitiae, etiam si nullum actum alium amoris concupiscentiae habere intelligatur, esse simpliciter beatum essentialiter, quia reuera est coniunctus huic vltimo fini perfecto modo, quantum propter ipsum vltimate coniungi necesse est, & in hoc consistit ratio beatitudinis: habet enim rationem termini, & finis vltimi. Deinde tam ad intentionem August. quam ad reliqua omnia sufficit amor amicitiae Dei; August. enim non loquitur specialiter de amore concupiscentiae, sed simpliciter de amore boni beatificantis; intelligit enim hunc amorem debere esse proportionatum

tali bono, in falsa enim beatitudine, quia bonum est imperfectum, & per se non habet quod sit finis hominis, sed ex sola intentione ipsius hominis ordinantis potius tam bonum ad se, quam se ad ipsum bonum, ideo amor ibi concurrens est concupiscentiae, & necesse est vt antecedit totam falsam illam felicitatem. At vero in solida, ac vera felicitate, de qua agimus, bonum beatificans est perfectissimum, & per se maxime amabile, & natura sua est vltimus finis hominis, in quem debet homo & omnia sua, & se referre: & ideo amor per se necessarius in hac beatitudine non est nisi amor amicitiae.

Deinde hoc amore amicitiae amat homo perfecte suam beatitudinem obiectiuam, & praeterea saltem virtute amat suam beatitudinem formalem, quia hoc ipso quod amat Deum, amat amare Deum, quia ipsemet amor intrinsecè est voluntarius, & consequenter aliquo modo volutus per reflexionem ibi virtute inclusam. Vnde etiam fit vt virtute amet ipsam visionem, vel quatenus intelligitur necessaria ad amorem conditio, vel quatenus est perfecta vnio ad amicum, quam amor amicitiae maxime cupit: ac denique fit, vt amando Deum vt vltimum finem, se ipsum virtute amet, non sibi sed Deo: ergo etiam si demus amorem propriae beatitudinis esse aliquo modo necessarium ad beatificam consecutionem, praedictus amor sufficit. Quod vero hic amor sit per proprium actum distinctum, & speciale, & praesertim quod sit ex motu proprio commodi, potest quidem pertinere ad quandam perfectionis extensionem; non vero est cur sit simpliciter necessarius ad beatitudinem essentialem; nec satis intelligitur quomodo visio, & amor amicitiae non habeant rationem consecutionis beatificae absque amore concupiscentiae, & quod eo posito illam habeat, cum tamen huiusmodi amor nec sit pars consecutionis, nec intrinsecè illam constituat, nec componat, vt ostensum est: nam id, quod dicitur de conditione necessaria ex parte obiecti, vel de dispositione ex parte subiecti, reuera non satisfact, quia hoc totum nihil addit prioribus actibus, nisi denominationem extrinsecam, vel in obiecto, vel in actibus ipsis, quae parum referre videntur vt tales actus habeant, vel non habeant rationem consecutionis. Quod probatur, quia obiectio nihil addit, nisi quod sit amatum tali amore concupiscentiae, quae in eo tantum est denominatio extrinseca, nihilque perfectionis ei additur, vt ea ratione possit, vel non possit beatificare; nam visio ex parte sua non beatificat, quia per eam video Deum esse amatum à me, sed quia video ipsum in se talem esse, nam videre esse amatum idem ferè est, quod videre meum actum vt terminatum ad ipsum; meus autem actus non est obiectum, nec pars obiecti beatificantis.

Dices, non beatificare quidem visionem Dei amati, quia amatus esse cognoscitur, requirere tamen hanc conditionem, quod amatus sit: sicut etiam in suo genere beatificat amor Dei visus, non quia ipsa visio sit pars obiecti, sed quia est conditio necessaria. Respondetur tamen non esse simile: nam visio praerequiritur ex generali ratione amoris, seu appetitus eliciti, vt approximatio obiecti, vel causa necessaria ad amorem; at vero è contrario amor non est per se necessarius ad visionem, & ideo si non concurrat vt obiectum eius, vel vt constituens cum illa vniam integram consecutionem finis vltimi, non est cur ex parte obiecti sit

39. Enucleatur amplius hanc dilutio.

41. Satisfit amplius.

42. 5. Affectio.

Eius vnus sensus exprimitur.

43. Sensus alter intèrus proponitur.

Probatur 1.

Secundò.

40. Euanioni satisfit.

fit conditio necessaria vt visio habeat rationem consecutionis, praesertim cum obiectum eius ex se sit finis vltimus, & summum bonum hominis. Atque eadem ratio fieri potest de amore amicitiae, quod non pendeat ab amore concupiscentiae, nec requirat illum vt conditionem ex parte obiecti necessariam, vt in suo genere sit coniunctio cum vltimo fine sufficiens ad beatificandum: ac denique idem argumentum fieri potest de dispositione ex parte subiecti, cur enim necesse est quod sit actu amans ex intentione proprii commodi? nam licet non amet hoc modo, tamen reuera amat hoc maximum bonum, & illi perfecte coniungitur illud, quod possidet, & ille alius amor imperfectus, & concupiscentiae referendus est in eundem vltimum finem dilectum amore amicitiae, vt perfecto modo habeatur; ergo per se non est simpliciter necessarius.

Vnde aliter addo etiam visionem ipsam secundum se, vt antecedit omnem amorem, esse saltem partialem consecutionem Dei, vt est supremum obiectum intelligibile, & vltimum, in quod potest tendere intellectualis natura per supremam operationem suam; addito autem amore amicitiae perficitur essentialiter coniunctio cum vltimo fine, & visio solum recipit denominationem, seu habitudinem ad voluntatem, quia satiat ostendendo illi in re amata omne bonum, quod illi amat, & ita ex vtroque actu sufficienter resultat vna completa essentia formalis beatitudinis.

Vltimo dicendum est delectationem, seu gaudium, prout est actus, seu res distincta ab amore amicitiae Dei secundum se, non esse de essentia beatitudinis, sed esse proprietatem per se ac necessario consequentem ipsam. Haec est sententia D. Thom. 1. 2. *q. 3. art. 4. & q. 4. art. 1. & 2. Scoti d. 49. q. 7.* Vt autem intelligatur, aduertendum est dupliciter intelligi posse hoc gaudium charitatis: primum, quod sit tantum complacentia quadam de bonis, & perfectionibus, quas Deus in se habet, ita vt totum obiectum huius gaudij sit Deus, & bonum increatum quod in ipso est. Et hoc modo existimo gaudium non distingui re ab illo amore amicitiae, quo diligitur Deus propter se, quia, vt Aristoteles dixit, amare aliquem est velle alicui bonum; complacere autem de bono diuino nihil aliud est, quam velle, vt illud habeat, & possideat: ergo non potest esse ille actus res distincta ab amore. De qua re dicturi sumus plura *disp. 9. sect. 3.* quapropter hoc gaudium sub hac ratione consideratum ita pertinet ad essentiam beatitudinis, sicut ipse amor amicitiae: & hoc etiam probant, & confirmant quae in secunda opinione adducta sunt.

Alio ergo modo potest intelligi in beatis quod est gaudium, seu delectatio consequens ad ipsas operationes videndi, & amandi Deum: sunt enim illae natura sua iucundissimae, quomodo dixit Aristot. 10. *Ethic. cap. 7. Arbitramur voluptatem felicitati admixtam esse oportere;* & de eadem voluptate dixerat ibi *capit. 4.* quod perficit operationem vt quiddam finis resultans, sicut pulchritudo perficit iuuentutem. De hac delectatione intelligitur conclusio posita, & ita facile patet eius ratio ex dictis, primum quidem, quia, vt D. Thom. 1. 2. *quest. 3.* dixit, huiusmodi voluptas supponit finem iam perfectè adeptum, & inde ipsa resultat, & consequitur. Secundò quia, vt Aristoteles dixit 1. *Ethic. cap. 6. & 7.* finis perfectus est qui tantum est propter se, talis autem finis est felicitas: haec vero delectatio non tam est propter se, quam propter operationem, vt rectè docuit D. Thom. 1. 2. *quest. 4. articulo. 2. & Suarez in prima secunda D. Thom.*

latius 3. *cont. Gent. cap. 26.* Vnde delectatio ex operatione habet quod sit honesta, & quod secundum rectam rationem amari possit: ergo non conuenit illi ratio vltimi finis formalis, quin potius nec videtur per se primò intenta à vidente, & amante Deum, sed quasi resultans ex tali operatione: propter quod Scotus, & alij censent, huiusmodi voluptatem non esse actionem, sed meram passionem voluntatis. Tertio denique, quia huiusmodi gaudium non versatur immediate circa solum Deum in se, sed circa operationem, per quam beatus coniungitur Deo, quia, vt dixi, non est tantum de bonis ipsius Dei in se; ergo est de coniunctione cum ipso Deo, quae fit per operationem. Dices: Est de ipso Deo vt mihi vnito, & hoc satis est vt tali actu attingam Deum in se, & immediate; sicut in virtute spei talis modus attingendi Deum sufficit vt sit virtus Theologica. Responderetur, verum quidem esse attingere aliquo modo Deum, tamen hoc ipso quod attingit illum vt adeptum, hoc ipso deficit à ratione consecutionis, tum quia supponit illam, tum etiam, quia non est vltimate propter se, sed propter operationem, vt dixi; vnde intelligitur hanc delectationem dici quietem, seu satietatem animae, quia est perfectio consequens perfectam consecutionem boni amati, vnde non est ipsa quae per se ipsam maxime satiat, sed bonum ipsum & consecutio eius, ex quo sequitur illa vitalis animae quies, & ideo non est illa beatitudo, sed est perfectio concomitans beatitudinem: solet autem gaudium illud beatificum vocari beatitudo, vel è contrario, beatitudo ipsa vocari gaudium, quia est inseparabile gaudium illud à beatitudine, & saepe res nominamus ab effectibus nobis notioribus.

Tertiò.

Instantia contra proximam probationem diluitur.

44. Satisfit argumentis 2. 2. positis.

Ad 1. arg.

45. Aliter respondet Ferrarientis.

Ex his, quae pro aliis opinionibus adduximus, solum restant soluenda duo fundamenta Scoti: quae possunt contra primam conclusionem à nobis positam procedere; reliqua enim omnia vel confirmant nostram sententiam, vel facile ex dictis expediuntur. Ad primum ergo fundamentum positum 2. 2. negamus simpliciter actum charitatis in patria esse perfectiorem actu visionis, aut habitum charitatis lumine gloriae. Ad primam vero instantiam, seu probationem, quae sumebatur ex quibusdam locis D. Thomae eius discipuli, frequentius illa explicant de statu viae.

Ferrar. verò 3. *cont. Gent. c. 26. versus finem,* non quiescit in hac solutione, quia D. Thom. praesertim in illo loco vltimo 1. *p.* agit de distinctione ordinum Seraphinorum, & Cherubimorum, & dicit, supremum ordinem denominatum esse ab amore, quia respectu Dei amor est melior cognitione. Constat autè illos ordines sumpsisse sua nomina ex beatificis perfectionibus: loquitur ergo D. Thom. de amore, & cognitione, etiam in patria: aliis vero locis indistinctè loquitur absolute affirmans respectu Dei amorem esse meliorem. Quapropter ipse Ferrar. respondet D. Thom. vniuersaliter esse intelligendum, etiam de statu patriae; tamen non esse explicandum de excessu simpliciter, sed secundum quid, ita vt visio sit simpliciter perfectior, quia excedit in obiecto formali; amor vero secundum quid excedat, quatenus tendit in obiectum prout est in se, & non prout est in cognoscente, seu amante, sicut tendit cognitio, vel scientia.

Haec Ferrarientis ratio habet alias difficultates: primum ex ea sequitur etiam in via charitatem non superare simpliciter fidem, sed tantum secundum quid, quod non est verum, vt infra dicam. Secundò non satisfact difficultati, quam ibi tractat

46. 1. Difficultas contra responsionem Ferrarientis. Secunda.



ctat D. Thom. cur enim supremus ordo Angelorum denominabitur ab amore, quia secundum quid excedit, & non potius à scientia, si est simpliciter perfectior. Quam obiectionem conatur soluere ipse Ferrar. sed reuera non satisfacit. Tertiò quod ad rem magis spectat, non apparet sufficiens ratio, propter quam amor in patria excedat visionem in attingendo Deum prout, in se est, quia hoc etiam habet visio: nam *videbimus eum sicuti est*; nec refert quòd res cognita attingatur prout est in intellectu, quia Deus ipse prout in se est, ita erit in intellectu beati. Quòd si dicas essentiam Dei vniri intellectui secundum capacitatem eius, non secundum totum modum suum. Respondetur, in hoc non esse considerandam vnionem essentiae per modum speciei intelligibilis, in qua maximam vim suae solutionis Ferrar. constituit; illa enim vnio, si qua est, solum est per modum actus primi, & ideo antecedit potius, quam constituat beatitudinem, & praeterea non est vnio formalis & propria, sed solum ad efficiendum, quomodo etiam Deus vt cognitus, seu cognitio ipsa potest comparari ad voluntatem aliquo modo vt actus primus, quia mouet, & determinat ad operandum. Denique, quia si visio illa fieret per speciem creatam, non minus beatificaret, nec esset minus perfecta: igitur ad rem praesentem solum spectat vnio obiectionis; & hoc modo sicut amor tendit in totum Deum prout in se est: & è contrario sicut visio ex parte videntis non attingit Deum perfecte, nec totaliter, quia attingit per verbum creatum, & finitum, ita nec amor ex parte amantis attingit perfecte & totaliter, quia attingit per imperium creatum, & finitum.

Quapropter necessariò limitanda est illa doctrina D. Thom. ad statum viae: ad obiectionem verò illam in num. 45. de ordinibus Angelorum primò dici potest probabile esse illum ordinem fuisse distinctum secundum perfectiones viae, nam in patria siue amor excedat, siue visio, tamen illae duae perfectiones semper comitantur se habent, ita vt qui perfectius amat, perfectius videat, & è contra, & ideo non videntur posse distingui ordines ex illis perfectionibus prout in patria sunt; at verò in via non ita se habent, nam Lucifer excessit in cognitione, non verò in amore. Huius etiam signum est quòd illa distinctio ordinum suo modo reperta fuit in demonibus. Aut etiam dici potest, illa nomina imposita fuisse ab hominibus, vel propter ordines, & ideo perfectiorem ordinem nominasse ab ea perfectione, quae in ipsis viatoribus est maxima; vel tandem illa nomina sumpta sunt potius ex effectibus, ita vt supremus ordo intelligatur habere vim inflammandi, & accendendi charitate; alius verò illuminandi; ille autem prior effectus in hominibus est perfectior. Ex hisque patet responsio ad tertiam probationem.

Secunda probatio praedicti fundamenti Scoti in eodem num. 2. sumebatur iuxta dictum Anselmi, ex ratione appetibilis propter se, & propter aliud. Thomista igitur contendunt, amorem patriae ordinari ad visionem, & propter illam amarum. Ita Caietan. 1. p. quest. 26. artic. 2. indicat Ferrar. supra. Soto d. 49. quest. 1. artic. 3. & idem Durand. quest. 4. Sed mihi non placet haec sententia, & dicti autores videntur mihi in æquiuoco laborare: primò, quia non satis distinguunt inter amorem concupiscentiae, & amicitiae,

nam licet, quod asserunt, possit verificari de amore concupiscentiae, non tamen amicitiae, loquendo de primaria ratione amandi, & tali amore, praesertim in patria; amor enim viae, quatenus est liber, & meritorius, ordinari potest recte ad visionem patriae consequendam, quod praecipue intendit Anselmus loco citato, dum ait Deum creasse hominem vt ipsum amaret, & amando ad ipsius fruitionem perueniret: at verò amor amicitiae Dei secundum se, & maxime in statu suo perfecto, qualis est beatificus, non est primò amabilis propter visionem, sed propter se ipsum, & propter excellentiam & bonitatem sui obiecti: quod ex terminis videtur per se notum ex ipsa ratione amoris amicitiae. Et praeterea declaratur in hunc modum: quia si amor ordinatur ad visionem, vel hoc est quatenus visio perficit hominem, & cedit in eius commodum; & hoc non: quia hoc non spectat ad amorem amicitiae, sed concupiscentiae; vel quatenus ipsamet visio ordinari potest ad laudem, & gloriam ipsiusmet Dei, qui propter se amatur: sed quamuis demus hoc modo posse amorè ordinari ad visionem, tamen negari non potest quin hoc sit quasi extrinsecum illi, & quin ipse amor per se, & immediatè ordinetur ad Deum, & pertineat etiam ad illius gloriam, & sit illi debitus propter se ipsum, etiam si per impossibile non posset cum visione coniungi: imò vterius fieri etiam potest vt ipsa visio ordinetur ad amorem, & propter ipsius perfectionem ametur quatenus talis perfectio sine visione haberi non potest; & hoc est quod intendit Scotus, qui tamen sine causa in aliud extremum inclinavit, sentiens visionem omnino ordinari ad amorem.

Palud. verò quandam distinctionem indicat loco citato; nam potest, inquit, spectari visio vt mera speculatio est, & hoc modo, inquit, est propter se, & non propter amorem. Quod etiam significauit D. Thom. 1. 2. q. 3. art. 5. vel potest considerari vt est actus practicus, & hoc modo ait esse propter amorem, & in illo non consistere formalem beatitudinem vllam, sed solum antecedenter requiri ad eam partem beatitudinis, quae consistit in amore, quamquam Palud. sub dubio relinquit, an hic actus practicus sit res distincta à visione, vel ipsamet visio sub diuersa ratione; de qua re diximus lib. 2. de attributis c. 18. à num. 10. tractantes de actu visionis. Nunc, quidquid de hoc sit, in praesenti difficultate dicendum est, tam visionem, quam amorem esse propter se, & propter excellentiam sui obiecti, & ideo vtraque participare rationem consecutionis, seu beatitudinis formalis, quia re vera vterque actus habet rationem vltimi in ordine suo, quamuis sese possint mutuò iuuare, & vt sic possint aliquo modo alter ad alterum adinuicem ordinari.

Dices, esto hoc verum sit quòd vterque actus sit propter se, tamen simpliciter videtur magis intentus amor, quam visio. Quod patet ex intentione primi agentis, qui est Deus, nam principaliter videtur creasse hominem vt ipsum amaret, quam vt cognosceret, quia omnia principaliter creauit Deus propter se ipsum: ad ipsum autem Deum magis refertur amor, quam visio, nam amor & se ipsum, & visionem, & omnia alia refert in Deum, visio autem non ita: ergo ex intentione primi agentis homo est praecipue propter amorem: ergo etià ipse homo magis debet intendere amorè, quam omnia alia, quia tunc intentio eius erit maxime perfecta cum fuerit conformior intentioni creatoris. Ac denique haec videtur esse propria, & intrinseca natura

tura talium actuum, quia verisimile est ita esse institutum à Deo, sicut natura apti sunt ordinari.

Respondetur ex Anselm. supra Deum primario creasse hominem vt ipsemet Deo frueretur, id est, vt illum consequeretur, ac possideret, quod tam sit per visionem, quam per amorem, quòd autem ex illis duobus magis Deus intenderit, non explicat Anselm. & vix potest fieri talis comparatio, quia illi duo actus, vt beatifici sunt, sunt necessariò coniuncti, & complent vnā essentiam beatitudinis, & quilibet sine altero esset aliquo modo imperfectus, quia ex visione habet amor necessitatem, & immutabilitatem suam, & propterea per visionem quodammodo satiatur. Rursus ex amore fit quodam modo amabilior ipsa visio, quatenus coniunctio, & familiaritas cum amico ex amicitia nascitur: si tamen aliqua comparatio tandem faciendā est, dicendum est magis creasse Deum hominem vt se videret, non solum quia ipsa est altior operatio, sed etiam quia est quodammodo fons aliarum perfectionum, & quia etiam per se cadit in magnam Dei gloriam, vt in sequenti argumento explicabo.

Quarta probatio eiusdem fundamenti in eod. num. 2. petit aliam comparationem, quae sit amabilior operatio, amor, an visio? In qua re, ommissis aliorum sententiis, supponendum est, comparationem esse praecise faciendam non quatenus vnus actus supponit alium, vel includit: sic enim amor beatificus, vt sic, supponit visionem, non verò è contrario: & hoc modo potest amor dici amabilior visione. Quomodo loquitur Dur. in illa q. 4. ad 2. sed est friuola comparatio, quia solum est dicere, optabilius est habere duos actus, quam vnum, quanquam in hoc genere sit etiam quaedam aequalitas: nam si amor supponit visionem, visio necessariò secum affert amorem. Praecise igitur haec duo conferendo, possunt comparari vel ad amorem concupiscentiae, vel amicitiae; & quidem sub priori ratione videntur se habere sicut excedens, & excelsum, visio enim superat, quatenus est maior perfectio in genere entis, vnde cum appetitus concupiscentiae sit ad propriam perfectionem, videtur maior esse ad maiorem perfectionem. Aliunde verò amor superat, quia est magis coniunctus voluntati, & amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium, vt dixit Aristot. Propter quam rationem licet charitas inclinaret ad amorem Dei, tamen charitas mea magis inclinatur vt ego amem, quam vt amet alius, etiam si alius perfectius sit amaturus. Nihilominus dicendum est, hoc amore simpliciter magis amari visionem, quia voluntas non est tantum appetitus particularis propriae perfectionis sibi in homine inherens, sed est appetitus vniuersalis totius boni hominis, & ideo magis amat maius bonum ipsius hominis, etiam si sit minus intrinsecum ipsi voluntati.

Ad 4. probationem in eodem n. 2. de comparatione visionis & amoris. Quid dicendum in vna quadam comparatione.

Secundò possunt comparari hi duo actus ad amorem amicitiae, & hoc modo ferè omnes Thomista facile dant amorem esse amabiliorem visione, & appetitiuè esse praerendum illi, ita vt si solum alter ex his actibus esset homini dandus, & daretur ei optio vt vel visionem, vel amorem eligeret; debeat potius ex vi amoris amicitiae eligere amorem, quam visionem, quia veluti primum fundamentum amicitiae est amor. Vnde est id, quòd in ordine amicitiae maxime amatur, & propter quod amantur reliqua: nam si visio ipsa amatur

Secundò possunt comparari hi duo actus ad amorem amicitiae, & hoc modo ferè omnes Thomista facile dant amorem esse amabiliorem visione, & appetitiuè esse praerendum illi, ita vt si solum alter ex his actibus esset homini dandus, & daretur ei optio vt vel visionem, vel amorem eligeret; debeat potius ex vi amoris amicitiae eligere amorem, quam visionem, quia veluti primum fundamentum amicitiae est amor. Vnde est id, quòd in ordine amicitiae maxime amatur, & propter quod amantur reliqua: nam si visio ipsa amatur

bilis est, ex amicitia hoc habet, quatenus est coniunctio, vel praesentia, aut familiaritas amici: ergo hoc ipsum habet ex vi amoris.

Et confirmatur, quia amor omnia refert in amicum Deum, quia cum constituit vt finem omnium actionum hominis, & facit illum praerferre ceteris rebus omnibus: ergo ex amore amicitiae videtur hic amor praerendus visioni: nec hoc repugnat rationi beatitudinis, nec etiam inde sequitur hunc amorem esse praecipuam perfectionem beatitudinis, quia quòd amor sub hac ratione praeratur visioni, non est quia sit maior perfectio intrinseca beatitudinis, sed quia magis pertinet ad bonum diuinum, quod licet sit extrinsecum ipsi beato, tamen praerendum est bonis propriis, & intrinsecis ipsius beati, quia debet diligere Deum plusquam se ipsum, non est autem de ratione beatitudinis formalis vt praeratur omni bono extrinseco, seu quatenus cedit in gloriam, vel honorem alterius, sed quòd praeratur omni bono intrinseco, quatenus est perfectio ipsius beati: nam hoc est quod dixit Anselm. beatitudinem constare ex commodis: quae doctrina, loquendo generaliter, non potest improbari, quia si per impossibile id, quod est minus commodum mihi in esse, seu perfectione mea naturae, esset magis placitum Deo, illud esset ex amore charitatis praerendum maiori commo meo: vnde si Deo beneplacitum esset vt ego carerem visione eius, hoc deberem plus amare, quam ipsam visionem propter eandem causam.

Nihilominus tamen ablata omni extrinseca suppositione de voluntate Dei, seu positiuo pracepto, & praecise comparandis actum visionis, & amoris, non video cur ex natura rei actus amoris sit praerendus visioni in ordine ad amorem amicitiae diuinæ, nec videtur id satis consentaneum his, quae diximus in solutione ad 2. nam si amor est praerendus ex amore amicitiae; ergo ille est magis intentus à Deo, quam visio, quia Deus omnia propter se ipsum operatus est, vt consequenter magis intendit id, quod magis ad ipsum, seu ad eius gloriam pertinet; magis autem pertinet ad Deum id, quod ex amicitia ipsius magis est diligendum. Vnde si hoc verum est comparando visionem ad amorem, si vnus actus ad alium sit referendus, potius est ordinanda visio ad amorem, quam è contrario. Thomista igitur, qui vnum admittunt, & alterum negant, non omnino consequenter loquuntur. Tandem ex amore amicitiae diuinæ amamus Deo bonum propter se: illud ergo in hoc genere praerendum est, quod est maius bonum diuinum; at verò nec amor meus, nec visio mea est bonum intrinsecum Deo, vtrumque autem est quodammodo bonum extrinsecum, nam visio est veluti quaedam clara notitia excellentiae diuinæ, vnde pertinet quasi ad extrinsecam gloriam, & bonam famam, ex qua nascitur laus, & honor ipsius Dei, & praeterea est visio regula amoris, & illum dirigit, & excitat.

Videtur ergo satis probabiliter dici quòd sicut voluntas, & intellectus ita comparantur, vt voluntas excedat in aliquibus proprietatibus, scilicet in ratione mouentis quoad vsum, & quoad libertatem, & nihilominus intellectus est simpliciter perfectior; ita etiam visio, & amor se habent respectu Dei, nam amor excedit ratione mouentis, & ordinantis omnia in Deum vt in finem; nihilominus visio simpliciter superat in ratione manifestantis diuinam excellentiam, & causantis ac dirigentis ipsum amorem.

Tercia.

Lissagium pro Ferrar. praeculidur.

47. Sustinetur respectio data in n. 44.

48. Ad 2. argum. eodem in n. 2. quomodo respondeant nonnulli.

Non satisfaciunt primò.

51. Satisfit.

Secundò.

49. Aliorum responsio.

Vera responsio.

50. Arguitur proxima responsio.

53. Quid in altera comparatione dicant quidam.

54. Confirmant suum placitum.

55. Refelluntur.

56. Auctoris responsio.

Consule auctorem lib. 6. de gratia. cap. 13. n. 8.

rem. Adde tamen hoc potissimum intelligi de ipso actuali amore, nam ille solus comparatur cum actuali visione; quod ideo aduerto, quia si sit sermo de radicali amicitia, ut sic dicam, inter Deum, & hominem, quæ includit diuinam gratiam, & benevolentiam Dei erga homines, hæc absolute præferenda est actuali visioni, quia simpliciter est maius bonum hominis, & finis ac radix ipsius visionis, quamuis, quia non intelligitur esse per modum actus secundi, sed per modum actus primi, non censetur pertinere ad formalem beatitudinem, sed esse fundamentum eius.

57. Ad 1. confir. in num. 2. in vno sensu. Atque ex his constat quid dicendum sit de contrariis, ex quorum comparatione sumebatur confirmatio prima illius quartæ probationis: duo enim opposita hic possumus intelligere, vnum est per modum priuationis, scilicet carentia actualis amoris, & visionis, & de hoc nulla est difficultas suppositis quæ diximus, nam præcisè comparando, illa priuatio magis fugienda est, cuius positium oppositum magis diligendum, nam in idem recidunt. Vnde si visio magis est diligenda, magis etiam fugienda priuatio visionis. Alterum est positium oppositum, seu contrariè, ut sunt odium Dei, & falsa existimatio, seu error circa Deum, quomodo videtur detestabilius odium, quia est maius peccatum, quam hæresis, & tunc vrget argumentum, quia illud est melius, cuius oppositum est peius.

58. Ad eandem confirm. in altero sensu responsio 1. Ad quod dici potest primò odium esse maius malum in genere motis, non verò in entitate naturali, & ideo non sequi visionem esse minus perfectam in suo esse. Dices, saltem sequitur esse minus perfectam in genere moris. Respondetur in eo genere proprie, & formaliter non esse comparabiles visionem, & amorem beatificum, quia illi non sunt actus morales cum sint ab intrinseco necessarii, & actus in genere moris constituatur per libertatem. Dico autem proprie, & formaliter, quia radicaliter comparabiles sunt quatenus vel esse possunt principia, & radices totius bonitatis, & rectitudinis moralis, & hoc modo etiam habent quandam æqualitatem, in quantum tam ex vi amoris beatifici, quam visionis sit homo impeccabilis, & quodammodo excedit visio in quantum est prima radix illius beatitudinis: possunt etiam comparari obiectiue, primò quatenus possunt esse obiecta amoris, seu desiderij boni moraliter, & ut sic etiam excedit visio, ut dictum est. Vnde si res attentè consideretur, vtrique istorum actuum talis est, ut nullum admittat positium contrarium, & ideo odium proprie opponitur amori libero, seu viæ, & error similiter cognitioni, quæ haberi potest in via, & ideo non est mirum quòd odium in genere moris sit detestabilius. Secundò dici potest, non esse veram illam regulam, illud scilicet esse perfectius, cuius contrarium est minus perfectum, vel è conuerso; nam licet albedo, v. g. sit perfectior qualitas, quam calor, non inde fit nigredinem esse perfectiorem frigiditate; nec è contrario ex eo quòd frigiditas sit imperfectior nigredine, non sequitur calorem esse perfectiorem albedine, quia fieri potest ut tota latitudo duorum contrariorum sit in alio ordine, & genere, ad quod non attingant alia duo inter se contraria, igitur illa consequentia non est formalis.

59. In secunda confirmatione illius quartæ præ-

bationis Scoti in fine num. 2. queritur comparatio inter intellectum, & voluntatem, quæ hoc loco tractanda non est; & ad ea, quæ ibi adducuntur vno verbo dicendum est, solum probare voluntatem secundum quid, & in aliquibus proprietatibus excedere intellectum; specialis autem difficultas, quæ in illo argumento tangitur, scilicet an omnis actus intellectus sit perfectior quocunque actu voluntatis, tractabitur melius scilicet sequenti.

60. Ad 2. arg. principale Scoti quoad 1. eius probationem. Ad alterum fundamentum, seu caput argumentorum Scoti in num. 3. quibus probat amorem habere rationem consecutionis, vno verbo respondere possumus, concedendo totum id, quod probat, quia, ut diximus, etiam amor pertinet ad essentialem coniunctionem cum vltimo fine, quæ dici potest consecutio saltem partialis, si tamen ille contendat ut præferatur dilectio visioni. Respondendum est breuiter ad primum, per visionem, & amorem vniri animam obiecto, aut summo bono suo, & ideo vtrumque actum pertinere ad beatitudinem.

61. Instaur. occurrunt. Quòd si vrgeas, quia amor magis vniri, quam cognitio, ut D. Thom. etiam affirmat 1. 2. q. 28. art. 1. ad 3. Respondent Thomistæ, amorem magis vniri affectiue, visionem autem magis vniri realiter, quia requirit intimam vnionem essentialis diuinæ cum intellectu per modum speciei: sed iam sæpè dixi hanc vnionem per modum speciei non multum referre ad rationem beatitudinis explicandam, tum quia ibi non est alia vnio præter efficientiam: tum etiam, quia totum illud, quidquid est, antecedit solum per modum actus primi. Vnde aliter idem D. Thom. in 4. dist. 49. quest. 1. art. quest. 2. ad 1. dicit, amorem perfectius vniri, quia perficit vnionem, quæ facta est per intellectum: quibus verbis significat præcisè comparando non esse perfectiorem vnionem affectus, sed quatenus supponit, seu concludit aliam: ne tamen sit tantum de nomine disputatio, & ne hæreamus in locutionibus metaphoricis, aduertendum est, aliud esse loqui de propria vnione formali; aliud verò de vnione quasi effectiua, seu causali. Priori modo nec amor, nec cognitio vniri physice, & realiter operantem obiecto; sed tantum obiectiue; & hoc modo dicitur amor vniri solum, quia est propensio in bonum amatum, cognitio verò dicitur vniri, quia facit præsentem rem cognitam, non quidem præsentia locali, seu reali indistantia, sed vitali, & actuali præsentia, quæ in hoc consistit, quòd per cognitionem formatur res in mente, sicut est in se, quod non fit per amorem, & vtraque istarum vnionum habet aliquid proprium, in quo excedit aliam; simpliciter autem nobilior est ea, quæ fit per intellectum propter rationes supra dictas: at verò loquendo de vnione causali, seu effectiua, amor excedit, quia refert amantem in amatum, & facit ut omnes cogitationes eius sint in illo, aut propter illum; tamen hic excessus est tantum secundum quid, sicut voluntas excedit intellectum in ratione mouentis ad vsum.

62. Ad 1. confir. in num. 4. Ad primam confirmationem, quòd voluntatis est intendere in bonum ut bonum, & finem ut finem; respondetur, hoc esse verum considerando rationem, sub qua tendit; loquendo autem de ratione, in quam tendit potentia, etiam intellectus apprehendit, seu videt summum bonum, quatenus est summum bonum & in se, & respectu hominis; non est autem necesse

cessè ut consecutio boni fiat sub eadem ratione, sub qua appetitur quantum ad modum attingendi, sed solum necesse est ut illud bonum apprehendat, & teneat eo modo, quo desideratum est; & ideo sæpè ac frequentius contingit ut bonum per aliam potentiam comparetur, & obtineatur, & per aliam appetatur, ut ex dictis facile ostendi potest.

63. Ad secundam Confirmationem respondetur primò, non oportere ut præmium detur in eadem potentia, in qua est meritum, pugnat enim miles manibus, & coronatur in capite, quia qui meretur, vel præmiatur non est potentia, sed homo, qui potest uti diuersis instrumentis ad efficiendum meritum, & suscipiendum præmium, ut dixit D. Thom. quodl. 8. artic. 19. Adde verò etiam in voluntate recipi aliquo modo essentialia præmia, & gaudium, nec delectatio est omnino extra illud, cum sit proprietas per se coniuncta illi, tum etiam, quia ipsa visio aliquo modo fatiat ipsam voluntatem, dum complet desiderium eius.

SECTIO II.

In quo actu consistat beatitudo essentialis imperfecta, quæ in hac vita haberi potest.

Præterquam sigillatim, ac exactè disputemus de singulis actibus, ac perfectionibus supernaturalis beatitudinis, quam expectamus in vita futura, oportet in hoc dubio breuiter expedire omnia, quæ de imperfecta beatitudine supernaturali huius vitæ ad hunc locum pertinere possunt: nam, cum hæc beatitudo, ut dicemus, solum consistat in actibus Theologicarum virtutum, & solum requirat eam perfectionem, quæ ad sanctitatem, & actuale iustitiam huius vitæ necessaria est, non oportet circa eam amplius immorari, sed solum breuiter explicare in quo consistat.

In qua re duo sunt vitanda extrema. Primum fuit quorundam hæreticorum, qui dixerunt, beatitudinem huius vitæ etiam consistere in clara visione, imò in comprehensione Dei; contra quem errorem egimus lib. 2. de attributis cap. 8. vbi ostendimus secundum legem ordinariam, esse impossibile hominem consequi in hac vita visionem illam.

Aliud extremum esse potest negando omnino dari aliquam beatitudinem in hac vita, etiam imperfectam, quia in hac vita nihil est stabile, aut permanens; beatitudo autem esse debet bonum durable; sed hoc licet ad modum loquendi spectet, probandum non est, quia in hac vita potest esse coniunctio animæ cum Deo perfecte pro ratione huius status, & potest habere rationem vltimi desiderabilis in hac vita: ergo sub ea ratione habere potest rationem aliquam beatitudinis licet imperfectam. Et ita loquitur D. Thom. 1. 2. quest. 3. artic. 5. & quest. 5. artic. 3. & passim in hac materia, & Augustin. 11. de Ciuitate cap. 12. & sæpè aliàs, & Philosophi in statu naturæ ita senserunt, ut patet ex Aristotel. 1. & 10. Ethic. non est autem minus sufficiens status gratiæ in suo ordine.

Denique modus etiam loquendi sacræ Scripturæ fauet, nam iustus prædicat beatos etiam in hac vita; & Paul. 1. ad Timoth. 4. dicit quòd Suarez in primam secundæ D. Thom.

pietas promissionem habet viue, quæ nunc est, pariter & futura.

Hinc verò dixerunt aliqui hanc beatitudinem non consistere in actu aliquo, imò nec, per se loquendo, in habitu, aut in perfusione aliqua intrinseca, sed in iure, quod interdum habet homo in hac vita ad obtinendam beatitudinem vitæ futuræ, siue hoc ius fundetur in gratia, ut nunc fundatur, siue in acceptatione extrinseca Dei, ut contingere posset. Et ratio reddi potest, quia homo non beatur in hac vita tanquam possidens beatitudinem; ergo tanquam tendens in illam, quæ beatificatur solum quasi per relationem quandam, seu approximationem ad beatitudinem; sed in hac vita non appropinquat ad illam, nisi per actus obtinendi illam, ergo per hos maximè in hac vita beatificatur. Hæc verò sententia recedit à communi modo loquendi omnium sapientum in hac materia: primum enim quis constituit beatitudinem in sola denominatione extrinseca, quæ provenit ab extrinseca promissione, vel acceptatione Dei, illa enim ut sic non supponit in homine intrinsecam perfectionem; beatitudo autem formalis, de qua disputamus, esse debet formalis hominis perfectio, qua aliquo modo attingat, & consequatur suum finem: alioqui eadem facilitate posset aliquis dicere prædestinatum esse beatum hoc solo, quòd prædestinatus est, etiamsi nullam perfectionem gratiæ habeat. Itaque omnium communi consensu beatitudo est aliquid in potestate nostra existens; extrinseca autem promissio, vel acceptatio non est in potestate nostra. Denique beatitudo habet rationem vltimi finis, acceptatio autem extrinseca non est vltimus finis noster. Quòd si loquamur de intrinseca perfectione gratiæ habitualis, quæ est semen gloriæ, poterit illa vocari beatitudo in semine, seu in radice: quomodo aliqui intelligunt illud Pauli Rom. 6. Gratia Dei vitæ æterna; & eodem modo D. Thom. in 4. d. 49. quest. 1. art. 2. quest. 2. ad 5. dicit, instum, qui non operatur, esse beatum in habitu, non in actu: tamen simpliciter illa non potest vocari beatitudo, prout Philosophi, aut Theologi de beatitudine loquuntur, quia non est actus vltimus, atque adeò nec consequutio vltimi finis, nec constituit hominem in statu, in quo aliquo modo fruatur; & ideo nec infans baptizatus, nec homo dormiens potest tunc dici beatus, etiam eo modo, quo in hac vita beatificari potest, & qui aliter loquuntur, totam disputationem reuocant ad modum loquendi, & præter omnium consuetudinem loquuntur.

2. Opinio. Reicitur primò.

3. Generalis resolutio. Probatur auctoribus. Dicendum ergo est beatitudinem huius vitæ consistere in actibus intellectus, & voluntatis, quibus æterna felicitas vitæ futuræ maximè participatur. Ita docet D. Thom. 1. 2. q. 3. art. 5. & 6. & in 4. dist. 4. q. 1. art. 1. questiuicula 4. & 2. 2. q. 120. art. 4. vbi propter hanc causam constituit beatitudinem huius vitæ, quam inchoatam vocat, in contemplatione, quæ in hac vita potest haberi de Deo: quod etiam docet q. 182. art. 1. & q. 186. art. 3. ad 4. & 1. 2. q. 69. art. 2. Et idem sentit D. August. lib. de Quantitate animæ c. 37. & ferè toto lib. 19. quest. 6. de Ciuitate. & Gregor. 6. moral. cap. 17. & 18. & Bernard. super Cantica à Sermonem 67. vsque ad 72. Et ratio clara est primò, quia felicitas vitæ futuræ est perfectissima; ergo, cum in hac vita non possit obtineri, illa, quæ fuerit in hac vita maxima participatio illius beatitudinis,

Item ratio ne. F 3



tudinis, erit & maxima felicitas huius vitæ. Deinde commune est utrique statui, ut felicitas eius consistat in Deo, & sine supernaturali, agimus enim de felicitate supernaturali: ergo formaliter consistit in actibus supernaturalibus, quibus attingitur ille finis perfectiùs in utroque statu: ergo in actibus cognitionis, & amoris, sed hi actus in hac vita eò sunt perfectiores, quò propensiores, & similiore sunt actibus vitæ futuræ: ergo in his consistit beatitudo huius vitæ: nec in hac conclusione potest esse controuersia.

Primum dubium circa datam resolutionem.

4. Quorundam placitum in hoc dubio. Suadent r. Secundò. Tertiò.

Vt verò amplius explicetur, nonnulla dubia explicanda sunt: primò enim inquiri potest, quis sit actus intellectus, & cuius intellectualis virtutis ille, qui principaliter requiritur ad beatitudinem huius vitæ. Aliqui censent non esse actum fidei, sed actum doni sapientiæ, quod est speciale donum Spiritus sancti proprium iustorum: hic enim actus videtur excellentior actu fidei, quia non est obscurus, sed clarus, quandoquidem in Christo, & beatis esse potest. Item actus, qui beatificat, esse debet proprius iustorum; huiusmodi autem est hic actus sapientiæ, non verò actus fidei. Denique contemplatio beatifica debet esse iucundissima; huiusmodi autem est hæc. & ideo dicitur Sapient. 1. *sapida scientia*; de qua intelligi possunt laudes omnes, quæ in scriptura de sapientia dicuntur.

5. Verior sententia.

Nihilominus dicendum est, huiusmodi actum esse actum fidei, non quemlibet, sed illum, quo anima Deum ipsum secundum diuinitatem eius contempletur, & quoad fieri potest in hac vita simplici quodam intuitu intuetur, seu consideratur. Ita colligitur ex D. Thom. *locis citatis*, & ex August. 1. *de Trinit. cap. 8.* ubi inquit beatitudinem perfectam consistere in contemplatione perfecta, quæ est per visionem, quam in hac vita participamus, iuxta id, quod Paul. ait 1. ad Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in enigmate*; ubi certum est Paulum loqui de fide. Et ratio est, quia fides simpliciter est perfectior dono sapientiæ, ut planè sentit D. Thom. 1. 2. *quæst. 68. artic. 2.* nam dona dantur ut aliquo modo adiuuent fidem, eamque perficiant, loquimur enim de donis intellectus speculatiui, quæ non attingunt tam immediatè Deum in se, sicut fides: unde si aliquam habent claritatem, & euidenciam, non est de ipsis veritatibus fidei, nec de Deo ipso in se, sed de credibilitate veritatum fidei, quam Spiritus sanctus speciali modo confert in dono sapientiæ per altissimas causas, & per quandam connaturalitatem ad affectum charitatis, ut latius tractatur dicto loco, aut in materia de Gratia, vel Charitate; perfectius autem est veritates diuinas, & Deum ipsum immediatè cognoscere, & certitudinem in his habere, quamuis obscuram, quam de sola credibilitate habere claritatem: & non potest esse dubium quin hoc etiam magis spectet ad rationem beatitudinis, quæ debet consistere immediatè in Deo ipso: donum ergo sapientiæ, & idem dici potest de dono intellectus, requiri potest ut contemplatio fidei sit in eo statu perfecta, quem beatitudo requirit, etiam in hac vita, non tamen est id, quod est præcipuum, & essentialiale.

Vide auctorem lib. 2. de gratia c. 18.

Secundum dubium.

Secundò inquiri potest, quis actus sit principalior, magisque de essentia huius beatitudinis cognitio, vel amor, non enim desunt moderni qui dicant vel omninò, vel saltem principalius consistere in intellectuali consideratione, dummodo vel per charitatem applicetur, vel charitatem pariat; & quidem D. Thom. 1. 2. *quæst. 3. artic. 5.* etiam de beatitudine imperfecta huius vitæ dicit principalius consistere in contemplatione, secundariò verò in actu practico; & idem dicit in 4. & in locis citatis 2. 2. dicit essentiam vitæ contemplatiuæ esse in actu intellectus; requirere verò amorem ut antecedentem, vel consequentem, & ad idem potest referri Augustin. 1. *de Trinitate capit. 8.* Et fundari hoc potest, quia beatitudo huius vitæ consistit in participatione futura: ergo maximè consistit in maiori participatione illius actus, qui principalior est in illa beatitudine; sed ille est actus intellectus: ergo in illo consistit principaliter. Minor probatur, quia in patria principalior pars beatitudinis est visio, & illi similior est cognitio, seu fides: & ideo D. Thom. 1. 2. *quæst. 4. artic. 3.* & omnes aiunt fidei respondere visionem. Secundò est ratio vulgaris, quia beatitudo est possessio, & apprehensio finis; ergo beatitudo huius vitæ esse debet inchoata apprehensio: sed intellectus est potentia apprehensiuæ; ergo etiam in hac vita per illum maximè apprehendemus finem vltimum. Tertiò, quia licet fides in esse moris, siue in ordine ad meritum, sit minus perfecta, quam charitas, quomodo intelligitur Paul. 1. *ad Corinth. 13.* tamen simpliciter in esse entis est perfectior, sicut D. Thom. 1. 2. *quæst. 66. artic. 3.* loquitur de virtutibus intellectualibus ad morales comparatis, ita enim comparatur fides ad charitatem, est enim illa virtus intellectualis, hæc appetitiua; est ergo illa sub genere absolute perfectiori, & à potentia nobiliori, & sub ratione altiori formalis obiecti: ergo in genere entis est simpliciter perfectior; ergo in illius actu principaliter consistit beatitudo huius vitæ; nam beatitudo non respicit rationem meriti, quin potius habet rationem termini, & vltimæ perfectionis.

Secunda sententia extremè contraria esse potest, hanc beatitudinem essentialiter consistere in solo amore, fidem verò requiri solum propter amorem, ut necessariam conditionem ex parte obiecti. Ita sentit Cano *lib. 9. de locis. cap. 7.* ubi præcipuè videtur loqui de beatitudine naturali: tamen quæ adducit generalia sunt. Et fundamentum esse potest, quia amor est vltimus finis harum actionum huius vitæ, est enim *vinculum perfectionis*, & omnium præceptorum finis, & consiliorum, omnia enim ordinantur ad perfectionem charitatis; & hic etiam verum est quod supra ex Anselmo afferebamus; affirmatur autem clariùs ab Hugone de Sancto Victor. in cap. 7. de celesti Hierarch. *rectum ordinem esse intelligere ut amor*, tota enim contemplatio vel frigida est, & inutilis, vel ad amorem perficiendum ordinanda est: ergo solus amor est tota essentia vltimi finis formalis huius vitæ. Et confirmatur, nam solus ille discernit inter filios Dei, & filios perditionis, solus ille est forma virtutum omnium, solus denique est substantia Christianæ iustitiæ; ergo solus etiam discernit inter hominem

6. 1. Sententia in hoc dubio. Arguitur pro illa auctoritate.

Eius 1. fundamentum.

Secundum.

Tertium.

7. 2. Sententia.

Eius ratio.

8. 1. Pars veræ sententiæ. Probatur primò.

Secundò.

Tertiò. Satisfit adductis in n. 7. quatenus obstat veræ sententiæ.

9. 2. Pars veræ sententiæ. Probatur primò auctoritate.

Consule auctorem in tr. de charitate disp. 3. q. 1.

nem miserum, & beatum in hac vita.

Inter has sententias media via tenenda est, non enim negandum quin supernaturalis cognitio perfecta, qualis in hac vita haberi potest, sit propter se necessaria, atque ad eò de essentia beatitudinis huius vitæ, quia hæc beatitudo consistit in diuina contemplatione, ut omnes Patres supra citati docent; contemplatio autem essentialiter includit cognitionem. Item, quia licet cognitio fidei ad amorem deseruiat, tamen etiam per se est magna perfectio humanæ naturæ, quam speciali modo coniungit suo fini vltimo, quo non vnit amor; & ex parte etiam ipsius Dei pertinet ad specialem gratiam, & honorem eius, ut per fidem cognoscatur, & manifestetur: ergo est in hoc actu propria, & intrinseca ratio, propter quam per se, & essentialiter necessarius est ad hanc beatitudinem. Item hoc saltem probant fundamenta primæ sententiæ, præsertim duo priora; alia verò, quæ pro secunda afferebamus, non obstant, quia, ut supra dixi, actus, in quibus beatitudo consistit; licet in suo genere vnusquisque sit vltimus, & optimus, tamen se possunt mutuo iuuare, & inuicem referri, & ita fides rectè ordinatur ad amorem; tamen etiam amor non malè refertur ad fidem; potest enim aliquis rectè intendere perfectionem amoris, ut meliùs de rebus diuinis sentiat, & constantius credat. Reliqua verò argumenta potiùs conuincunt contrarium, illi enim effectus tribuuntur amoris, quia est veluti vltima forma, quæ supponit fidem, & sine amore ad illos effectus non sufficit, sicut nec ad beatificandum; nihilominus, tamen ad omnes illos intrinsecè concurrunt etiam fides, ut constat ex materia de gratia.

Secundò verò addendum est principalius consistere hanc beatitudinem in amore. Ita colligitur ex Patribus citatis, præsertim ex Gregorio, & Bernardo, & multum etiam fauet Paulus in illo loco 1. *ad Corinth. 13.* fauent etiam alia locutiones Scripturæ sacræ, quas adducit Caietan. in quibus beatitudo tribuitur observationi mandatorum, *Beati immaculati in via, qui ambulati in lege Domini*, Psalm. 118. & Eccles. vlt. *Finem loquendi pariter audiamus, Deum time, & mandata eius obserua, hoc est enim omnis homo*; hæc enim obseruatio mandatorum in solo perfecto actu dilectionis virtute continetur. Vnde sumitur confirmatio, quia illa est præcipua forma, vel pars beatitudinis, quæ maximè rectificat hominem in ordine ad suum finem vltimum, magisque eum illi coniungit; sed hoc maximè facit in via dilectio: ergo. Denique, ut simul ad vltimam obiectionem primæ sententiæ in num. 6. respondeamus, charitas est simpliciter perfectior fide, non solum in esse moris, aut meriti, sed simpliciter in suo esse entis; quæ sententia quia pertinet ad 2. 2. non est hoc loco fusè tractanda, tamen sine dubio est magis consentanea Paulo, qui absolute loquitur; solus autem excessus secundum quid non esset sufficiens, ut charitas absolute diceretur amor: & ita exponunt ibi omnes antiqui interpretes, & hinc Sancti sapissimi asserunt, inter dona Dei, quæ in hac vita, nobis dantur, maximum esse charitatis; & Scholastici antiqui ferè ita sentiunt. Sed præsertim est hæc sententia expressè D. Thomæ *quæst. 23. art. 6. & 1. p. q. 82. artic. 2. & 1. 2. quæst. 66. art. 2.* ubi dicit, *Vna virtus est maior alia secundum rationem speciei, sicut charitas fide, & spe; & art. 3.* subdit illam virtutem esse simpliciter perfectiorem alia in suo esse, & entitate, quæ

excedit secundum rationem speciei, quamuis secundum quid in ordine ad amorem sit minus perfecta; & statim *art. 6.* ex professò probat charitatem ita superare fidem, & spem.

Ratione ita potest declarari, quia, vel censetur fides superare charitatem in esse entis, solum quia continetur sub genere actus, vel virtutis intellectualis, quod est perfectius, quia nobilissima species eius excedit omnem virtutem voluntatis, & hoc fundamentum (quod Dialecticum est) nullius est momenti, quia non est necesse omnes species contentas sub quocumque genere altiori superare omnes contentas sub inferiori genere, ut constat manifestis exemplis; quis enim dicat actum fidei humanæ esse perfectiorem actu charitatis, hoc solo, quòd est actus intellectus; imò etiam sequitur actum visionis, vel phantasiæ esse perfectiorem omni actu voluntatis, quia continetur sub aliquo altiori genere, actus enim cognoscendi, & appetendi tanquam duo genera distingui possunt, & inter illa primum est sine dubio perfectius. Item in ipso intellectu scientia, & fides distingui possunt tanquam duo genera, inter quæ scientia est perfectior; & tamen fides supernaturalis excellentior est etiam in genere entis, quam naturalis scientia; quia fides innititur in ratione formali simpliciter perfectiori, vel altiori, scilicet in prima veritate. Inter substantias etiam afferri posset exemplum, nam substantia incorruptibilis abstrahi potest ut quoddam genus sub se complectens nobilissimas species substantiæ, & tamen inde non sequitur quamcumque speciem contentam sub illo genere esse simpliciter nobiliorem omni substantia corruptibili.

Denique ratione declaratur dupliciter, primò quia hæc abstractio generum, vel specierum solum fundatur in aliqua conuenientia, & similitudine, quæ inter res ipsas reperitur; fieri autem potest, ut res nobilissima & ignobilis inter se habeant aliquam similitudinem, & conuenientiam, ratione cuius conueniant in aliquo genere, sub quo non comprehenditur res aliqua alterius generis, quæ in specie, & perfectione sua habeat medium locum inter illas, quia licet sit minus perfecta quam vna, & perfectior quam alia, fieri potest, ut cum neutra habeat illam similitudinem, vel conuenientiam, quam ipsa haberent inter se. Secundò quia genus comparatur ad differentiam, sicut potentia ad actum; fieri autem potest, ut eadem potentia, quæ est capax nobilissimi actus, sit etiam capax ignobilioris, si in modo actuandi conueniant; quomodo etiam materia est capax animæ rationalis & inferiorum formarum. Vnde fit ut quamuis in entitate sua hæc materia fortasse sit minus perfecta, quam materia cæli, nihilominus sit capax alicuius formæ nobilioris, quam sit forma cæli, quamuis etiam sit capax aliarum minus nobilium. Ex hoc ergo capite nullum potest sumi argumentum efficax, ut fides in genere entis anteponatur charitati. Neque etiam sumi potest ex nobilitate potentiæ quatenus est principium actuum sui actus; nam ut omitam potentias nostras in his actibus supernaturalibus concurrere ut instrumenta, ex quibus per se non potest sumi efficax argumentum; tamen etiam respectu eorum actuum, quorum sunt propriæ causæ, procedit ratio, quia in causis æquiuocis, & vniuersalibus non est necesse, ut omnes effectus causæ nobilioris superent omnes effectus causæ minus perfectæ, quia vniuersalis causa multa

10. Probatur secundò impugnando aduersum fundamentum exemplis.

11. Item ratione sumpta ex actibus, seu potèris eorum.

complectitur, & non semper operatur secundum ultimum potentiae suae: intellectus autem, & voluntas sunt causae aequivocae suorum actuum, & univocalia principia; & ideo non oportet ut quaecumque intellectus operatur, aliquid perfectius faciat, quam sit omne illud quod potest efficere voluntas: hoc igitur argumentum nullum etiam est.

12. Tandem nec ex obiectis formalibus potest id colligi, scilicet quia ratio veri est altior, quam ratio boni, nam istae duae rationes ita simpliciter, & generatim sumptae, comparantur ad intellectum, & voluntatem tanquam rationes adaequatae specificantes ipsas potentias, & ideo ex nobilitate illarum rationum praecise consideratarum, recte potest colligi excessus unius potentiae ad aliam; tamen ad habitus, seu actus, aut habitus intellectus; & voluntatis non comparantur, ut rationes adaequatae, & specificantes, sed ut rationes genericae, sub quibus comprehenduntur, verbi gratia, ratio veritatis evidenter, aut ratio veritatis obscurae, & ratio boni increati, vel creati, &c. Ex quibus sumi possunt variae species actuum, vel habituum, quae inter se differant in perfectione, atque hoc modo fieri potest, ut aliqua ratio boni sit perfectior, quam aliqua ratio veri. Vnde ex hoc eodem principio recte colligit D. Thomas suam sententiam, quia licet ratio veri, & boni divini, pro ut in seipso est, ita se habeant, ut ratio veri excedat aliquo modo; tamen ratio veri non ut in se, sed quatenus ab illo ad nos dimanat, aliquid verum per testificationem, & relationem obscuram, illa, inquam, ratio veri inferior est, quam ratio boni simpliciter: & ideo charitas, quae respicit Deum sub illa ratione boni, est simpliciter perfectior, quam fides, quae sub ratione talis veri in illum tendit.

Tertium dubium.

13. Tertio dubitari potest, an praeter hos duos actus cognitionis, & amoris, sit alius de intrinseca ratione, & essentia huius beatitudinis; & de intellectu quidem nulla est difficultas, quia sicut in eo nulla est alia virtus Theologica praeter fidem, ita nullus est alius actus quo attingamus Deum in se, & ideo nullus alius potest esse de essentia beatitudinis, etiam imperfectae. Rursus in voluntate certum est reperiri in via actum delectationis, seu fruitionis, quae oritur ex charitate, & divina contemplatione; nam primus fructus charitatis est gaudium 2.2. quaest. 23. propter quod dixit Gregor. hom. 14. in Ezechiel. Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quod recte explicat & confirmat D. Thomas 2. 2. quaest. 180. art. 7. tamen hic actus non est censendus de essentia huius beatitudinis, sed tanquam proprietates consequens ipsam propter rationes adductas in praecedenti sectione, quae eadem proportionem applicari possunt. Difficultas vero solum superesse potest de actu spei, quia Theologicus est, & attingit Deum in se, & inter tria omnino necessaria ad essentialem perfectionem, & iustitiam huius vitae numeratur a Paulo 1. Corinth. 13. & a Trident. sess. 6. cap. 7. Can. 3. ut ibi notat Vega libro 7. c. 3. qui ex Patribus confirmat hunc actum esse de essentia iustitiae, erit ergo de essentia beatitudinis huius vitae, nam haec maxime videtur consistere in actuali iustitia erga Deum. Accedit quod August. epistola 52. & 11. de Civitate c. 12. & lib. 19. cap. 4. beatitudinem huius vitae consti-

Excluditur a beatitudine supernaturali viae omnis actus intellectus, praeter fidem. Excluditur etiam delectatio ab essentia talis beatitudinis.

Arguitur pro spe.

tuit in spe, & D. Thomas 1. 2. quaest. 5. artic. 3. ad primum sub distinctione dicit nos vocari beatos in hac vita, vel propter spem, vel propter fruitionis participationem. In contrarium autem esse videtur, quia hic actus consistit in motu, & tendentia, & directe repugnat consecutioni. Item beatitudo imperfecta debet habere proportionem cum perfecta, sed beatitudo perfecta est tantum in duobus actibus. ergo.

Mihi videtur hominem in hac vita dupliciter posse considerari, primo, ut existentem in quodam statu, in quo potest aliquo modo consequi, & tenere suum finem, quem statum posset habere homo etiam si illi non esset promissa beatitudo alia perfecta, & hoc modo hominis beatitudo nullo actu essentiali requirit praeter cognitionem, & amorem; & hoc probant rationes posteriori loco factae. Secundo potest homo considerari, ut viator tendens ad perfectam beatitudinem sibi promissam consequendam; & hoc modo spes dici potest essentialis huic homini viatori, ut possit aliquo modo esse beatus, quia per spem aliquo modo consequitur, si non in re, saltem in spe, & quia sine spe nullum progressum facere posset ad illum terminum. Denique perfectio viatoris, ut sic, in motu consistit, & ita loquitur August.

Quantum dubium.

Ultimo dubitari potest de aliis virtutibus moralibus maxime propter verba Christi Matth. 5. quia videtur in eis ponere beatitudinem; dicendum vero est haec omnia non esse de essentia cum non attingant Deum in se, auferre tamen impedimenta charitatis, & disponere hominem ad perfectionem eius, & hac ratione illis tribui aliquo modo beatitudinem, ut omnes exponunt. De qua re legi potest D. Thomas 2. 2. quaest. 180.

DISPUTATIO VIII.

De perfectionibus intellectus Beati extra visionem beatam.

RES diximus esse actus principales beatitudinis, visionem, amorem, & gaudium; ad complementum ergo huius materiae necessarium est singulari nosse. Ac primum de actu visionis, cum primus sit omnium, quatuor occurrant disputanda. Vnum de obiecto illius; alterum de ipso actu. Tertium de principiis, siue causis a quibus manat. Quartum de effectibus; sed quoniam de tribus prioribus in secundo libro de attributis Dei negatiuis abunde est dictum, pro explicanda incomprehensibilitate divina (quod etiam 1. parte quaest. 12. D. Thomas enucleat praestitit) superuacaneum existimamus in praesenti repetere, quia quod Dei visio beatitudo hominis sit, non propterea diuersam tractationem postulat. Quare id quod quarto loco proposuimus discutendum restat, cum ad praesentem materiam de beatitudine proprie, ac praecise attineat.

Perfectiones ergo, de quibus nunc agimus, effectus sunt beatae visionis, quo nomine comprehendimus perfectiones omnes quae Beatis dantur, seu debentur ratione illius status, cuius prima radix, & quasi essentialis forma est visio beata, ut dixi,

Arguitur in contrarium.

14. Autoris decisio satisfaciens utriusque parti.

15. Quomodo 8. beatitudines tales dicantur a Christo Matthaei 5.

dixi, neque enim habet illa visio alios effectus proprios, & physicos, est enim actus immanens, & perfecto modo procedens ab habitu perfecto, & ideo nihil ultra se producit; inter hos vero effectus, propinquiores sunt, qui ad intellectum pertinent, de quibus primo videndum est, quam perfectionem potissimum includant praeter visionem beatam: deinde quomodo excludant omnem imperfectionem ad intellectum pertinentem.

SECTIO I.

Vtrum praeter beatam visionem detur Beatis alia cognitio, vel supernaturalis scientia.

IN hoc dubio occurrunt multa tractanda, quae per occasionem disputant Doctores variis locis, & ideo illa attingam breuiter, & remittam.

1. Primum est, an in Beatis simul cum visione sit cognitio fidei supernaturalis. Quod D. Thomas disputat ex professo 1. 2. quaest. 67. art. 3. & 2. 2. q. 1. art. 4. & 5. & in 3. dist. 31. vbi Capreolus latissime, & in particulari de Christo Domino D. Thomas 3. p. quaest. 7. art. 3. vbi nonnulla notavi, quae huic loco possunt sufficere; resolutio enim est fidem, quatenus virtus intellectualis est, non manere in Beatis.

2. Secundum est, an maneat in Beatis dona Spiritus sancti, quae ad intellectum pertinent, scilicet scientia, sapientia, & consilium; quod disputat D. Thomas 1. 2. quaest. 68. art. 6. & definit, manere quia non includunt essentialiter obscuritatem; quod etiam attingit idem D. Thomas 3. p. quaest. 7. art. 5. & 6. Vbi de hac integram edidi disputationem, quae omnibus Beatis potest esse communis.

3. Tertium est, vtrum sit in Beatis cognitio Prophetica, quod tractat D. Thomas 2. 2. quaest. 174. artic. 5. & negat: addit vero in solut. ad secundum, conferri Beatis reuelationes supernaturales, eas vero respectu illorum non habere prophetiae rationem ratione status beatifici. Vbi est breuiter advertendum Prophetiam, ut sic, non dicere specialem rationem cognitionis clarae, vel obscurae, sed solum quod sit supernaturalis cognitio eorum, quae sunt procul, per diuinam reuelationem comparata; esse autem procul dicuntur ea, quae sunt addita, & extra latitudinem cognitionis, quae debetur homini in eo statu, in quo existit, vnde D. Thomas dicto art. 5. ad primum, dicit eandem visionem beatificam, quae in Beatis non est Prophetica cognitio, in Moysse, & Paulo habuisse rationem Prophetiae in Christo viatore, quae iam non habet illam rationem, quamuis in se non sit substantialiter diuersa, in quantum illa denominatio Prophetiae dicit specialem habitudinem ad subiectum, & statum eius; sic igitur quantum ad hanc rigorosam denominationem negatur esse Prophetia in Beatis, quia iuxta suum statum nihil agnoscunt, quod procul ab eis esse censetur, nam siue in verbo formaliter, siue extra verbum, connaturale, & debitum illis est, ut sciant quidquid eos scire oportet, ut Gregor. dixit, Quia non vident qui videntem omnia vident. At vero praetermissa hac rigorosa denominatione, & considerando substantiam ipsam reuelationis fieri potest, ut aliqua cognitio, seu reuelatio sit in

De quo puncto latius in lib. 2. de attributis c. 28.

Beatis eiusdem rationis cum illa, quae solet dari Prophetis, haec enim interdum est obscura, & haec non habet locum in Beatis, interdum vero evidens, & supernaturalis, & haec non repugnat illorum statui, ut magis ex dicendis patebit. Alia poterunt videri tom. 1. in 3. p. dist. 21. sect. 1. nam illa possunt accommodari omnibus Beatis.

Quarto inquiritur, An scientia Theologiae, quam hic acquirimus, maneat in Beatis. Quam quaestionem non inuenio in D. Thoma in terminis disputatam; eam vero tractant expositores eiusdem in 1. p. quaest. 1. art. 2. & ideo breuiter attingam. Et quidem iuxta opinionem eorum, qui existimant fidem manere in patria, non habet locum haec quaestio, quia consequenter idem est affirmandum de Theologia: nos vero hoc disputamus supponendo fidem non manere, quia etiam hac suppositione facta, multi Thomistae existimant, manere Theologiam in patria; & differentiam assignant, quia de ratione fidei est obscuritas, non vero de ratione Theologiae, sed accidit illi ratione subiecti, seu status, quatenus in fide fundatur; & afferunt exemplum de scientia subalternata acquisita ante subalternantem ex principiis creditis, quae durat etiam post acquisitam subalternantem. Sic Caiet. art. 2. & Cano lib. 12. de locis, cap. 2. qui afferunt illud Hieronymi in epist. ad Paulinum, de omnibus Scripturae sacrae libris, dicentis, discamus in terris quorum scientia nobis perseveret in caelis.

Tamen haec doctrina & differentia assignata est falsa, & merè voluntaria, parumque probabilis mihi semper visa est: vnde tam certum existimo non manere Theologiam hic acquisitam in Beatis, sicut neque fidem, quod vidit postea Caietan. in id Pauli ad Corinth. 13. siue scientia destruetur; idem etiam Capreol. licet varius sit, q. 1. prolog. art. 3. ad argumenta Aureoli, & Durand. & Scot. contra 1. & 2. concl. idem etiam Medina q. 67. art. 2.

Ratio est, quia haec Theologia, quam hic acquirimus, tota nititur autoritate diuina obscurè reuelante, tanquam in obiecto formali, sicut nititur fides, solum differt ab illa, quia minus perfecte attingit illam rationem, scilicet per discursum: nam fides assentitur iis, quae formaliter, & in se reuelata sunt; Theologia vero iis, quae in reuelatis implicite continentur, & per euidenter consequentiam deducuntur: tam ergo est de essentia huius cognitionis obscuritas, sicut est de ratione fidei: ergo illa differentia est gratis ficta; aliud enim est loqui de Theologia in communi prout dicit scientiam supernaturalem rerum diuinarum, aliud vero de hac Theologia in specie, quae ex fide generatur: priori enim modo accidit Theologiae esse obscuram eo modo, quo accidit generi differentia contrahens: at vero huic Theologiae in specie hoc non accidit, cum conueniat illi ratione sui obiecti formalis, & causarum per se, a quibus generatur, seclusis enim nominibus eadem distinctio habet locum in cognitione supernaturali principiorum fidei, nam illi ut sic, id est, ex vi generis sui accidit quod sit obscura, tamen illi in tali specie non accidit, imò in vniuersum repugnat eundem assensum, vel habitum, qui aliquando fuit obscurus, in solaque autoritate fundatus, postea fiat evidens, & clarus; tum quia necesse est mutari formalem rationem assentienti, nam qui cognoscit obscurè, necesse est cognoscat ex autoritate, vel ex ratione incerta & probabilis; qui autem clarè, & euidenter cognoscit, necesse est ut in euidentia luminis, & in aliquibus

4. Theologia nostram manere in patria quidam putant.

Eorū ratio, & exemplum.

5. Oppositum verius.

Probatur ratione contraria.



aliquibus principiis ex re ipsa notis nitatur: tum etiam, quia inductione facta in omni alia cognitione obscura nunquam reperitur ut eadem manens fiat clara, ut patet in opinione, & in fide humana, & diuina; & idem est in illo exemplo de cognitione conclusionum scientiæ subalternatæ, quæ non fundatur in principiis scitis, sed creditis ex magistri autoritate, illa enim non transcendit rationem fidei humanæ, & ideo non potest ipsamet fieri scientia: ac tandem, quia cognitio non fit clara per illuminationem aliquam accidentalem, seu additionem alicuius qualitatis, sicut illuminatur aër, id enim fictitium est, & intelligibile, sed fit clara ex mutatione mediæ, & ratione assentiendi: ergo quando homo mutatur ab obscura in claram cognitionem, non fit mutatio in eodem actu, vel habitu, sed fit relinquendo vnâ cognitionem, & acquirendo aliam: idem ergo contingit in mutatione Theologiæ viæ, & patriæ: nec Hieronymus citato loco docet aliquid in contrarium, quia nec dicit manere eandem scientiam, sed earumdem rerum scientiam, id est, diuinarum: neque etiam loquitur de propria Theologiæ scientia, sed de intelligentia Scripturarum, quæ vel ad fidem, vel ad interpretationem sermonum pertinet.

Adde verò, quamuis in patria non maneat proprius assensus Theologicus, & habitus eliciens illâ, manere tamen in memoria species earum rerum, quas homo cognoscebat in via, & ita posse recordari Scripturarum diuinarum, & sensuum, vel interpretationum earum, quas in via comparauit, licet tunc non obscurè, neque incertè, sed clarè intelligat quis fuerit verus Scripturæ sensus; & idem dici potest de mysteriis, & aliis opinionibus Theologicis.

Hinc verò potest quintò dubitari, an præter visionem Dei, habeat beatus aliam scientiam supernaturalem, ac per se infusam: de quo pauca scripta inuenio; possunt tamen excogitari tres dicendi modi, primus est, absolutè negans esse in beatis huiusmodi scientiam, quia non est fundamentum ad ponendam illam, sufficit enim eis visio beata, & naturalis scientia, imò nec in sanctis Angelis videntur Auguſt. aliique Theologi agnoscere aliud genus scientiæ, præter eam, quæ est in Verbo, quæ est visio beata, & aliam connaturalem ipsis, quæ vocatur in proprio genere: sed hæc opinio videtur mihi falsa, & parum probabilis, propter ea, quæ statim dicam.

Secundus modus est, beatos non habere scientiam aliquam per se infusam præter visionem beatam, nihilominus tamen habere extra Verbum Theologicam quandam scientiam de diuinis rebus sua industria acquisitam, quam eliciunt ex his, quæ vident in Verbo adiuncta connaturali cognitione, & discursu; sicut nos ex creditis, & naturaliter cognitis elicimus scientiam nostram Theologicam. Sic quidam moderni 1. p. q. 1. art. 2. sed hæc sententia mihi non probatur. Primò ergo vix potest intelligi huiusmodi genus scientiæ quòd sit possibile, primò quia illa visio beata est simplicissima, & abstrahens ab omni discursu, vnde quidquid per eam cognitionem cognosci potest, ex discursu vnico simplici intuitu cognoscitur: non ergo appareat quomodo possit cum alia naturali cognitione coniungi ad efficiendum nouum actum, & cognoscendum per discursum.

Item quia admissò hoc genere scientiæ, posset in huiusmodi scientiis intermediis in infinitum procedi: nam anima Christi, v. g. ex his, quæ cognoscit per scientiam infusam adiuncta aliqua cognitione naturali posset aliud genus scientiæ acquirere: rursus ex scientia infusa, & beata posset etiam discurrere, & elicere aliud genus cognitionis; & rursus ex huiusmodi scientia intermedia cognitione naturali posset etiam alij varij discursus cognosci, & semper etiam variaretur cognitio, variata scientia principiorum, à qua per se pender, quod est planè falsum: signum ergo est, quamlibet scientiam ex his in suo genere esse, ut ita dicam, vltimum consummatum, & sub lumine suo manifestare omnia, quæ ex suis principiis, vel in suis principiis ostendere conatur: & ideo ex natura sua non posse coniungi cum alia inferiori scientia ad inferendum nouum genus cognitionis: in quo multum differt hæc scientia, seu visio beata à fide, quia fides vt non manifestat conclusionem in principiis, neque ex principiis, quia non est discursiua, nec penetrat rem in se ipsam, sed tantum assentitur dictis. Deinde, quidquid sit de possibilitate talis scientiæ, non est necessaria beatis non solum propter dicta, sed etiam quia cognitio conclusionis sic elicitæ, non potest esse supernaturalis in se, quia ex vno principio supernaturali cognito, & alio naturaliter potest elici supernaturalis cognitio, si illa duo principia per se, & tanquam propria causa cognitionis concurrant; si verò alterum eorum non ita concurrat, sed solum vt applicans, seu proponens, sicut fortasse contingit in nostra Theologia, licet illa cognitio possit esse supernaturalis, non tamen euidentis, & clara quatenus talis est; hoc autem repugnat scientiæ, quæ est in beatis: ergo necesse est vt talis cognitio sit naturalis, vel si supernaturalis est, debet esse per se infusa, & habita ex sola euidencia supernaturali. Tandem si hæc scientia admitteretur in beatis, non esset illa sola sufficiens, vt iam dicam.

Tertius modus, seu opinio, quæ mihi probatur, est, extra visionem infundi beatis aliam scientiam rerum diuinarum, quæ potest dici Theologia euidentis, ac per se infusa in proprio genere, seu abstractiua. Quam opinionem indicant Gabr. in 3. d. 1. q. 1. q. unica, art. 1. notab. 2. & Ocham in 4. q. 1. 3. & eam necesse est doceant omnes, qui negant, beatos videre in Verbo formaliter mysteria gratiæ, sed tantum causaliter: nam hoc est dicere cognoscere illa per scientiam distinctam infusam ratione visionis. Fauet etiam D. Thomas in 4. d. 4. q. 2. art. 5. ad 12. vbi ait, beatos visuros omnia, quæ Deus videt scientia visionis, non in Verbo, sicut anima Christi, sed extra Verbum: necesse est ergo fieri per nouam scientiam infusam, atque adeò hoc modo referri possunt Patres, qui affirmant beatos scire omnia, quia non oportet vt id sit de omnibus verum ratione solius visionis: loquuntur ergo saltem in communi, scilicet, quòd per visionem, vel per aliam scientiam infusam ea cognoscant. Præter eos autem, quos hac de re citauit lib. 2. de attributis cap. 27. sic etiam Athanas. quest. 1. r. ad Antiochum presbyterum, de vita contempl. cap. 14. Anselm. in illucidario, versus finem, Bernard. serm. de triplici genere bonorum, circa finem, & Beda lib. variarum quest. q. 12. in tomo 8. Ratio adiungi potest, quia licet Beati videant creaturas in Verbo Scientia matutina, tamen expedit vt habeant scientiam earum in proprio genere, quæ vespertina dicitur: ergo sicut de rebus naturalibus habent hanc scientiam, ita & eandem habere debent de rebus ac mysteriis supernaturalibus, vt de gratia, & de omnibus aliis,

Tertiò.

Quartò.

9. 3. Sententia vera.

Probatur auctoritate.

Accedit ratio.

Cõfirmatur.

aliis, quæ ad illum ordinem pertinent; hæc autem scientia necessariò debet esse per se infusa, & supernaturalis ordinis. Confirmatur, quia Beati non vident in Verbo omnia mysteria gratiæ quoad omnes circumstantias, & particulares rationes eorum, neque omnia futura contingentia, neque omnes cordium cogitationes: ergo vt hoc possint interdum cognoscere extra Verbum, necesse est vt habeant aliud genus supernaturalis cognitionis huiusmodi rerum, & hanc vocamus nos scientiam infusam extra visionem, ad quam pertinent nouæ reuelationes, vel illuminationes, quæ sunt Beatis tam Angelis, quam hominibus, in quibus non semper necesse est infundi nouum lumen, nam hoc à principio factum est, quando scientia hæc est illis infusa, sed augetur vel in se, vel, quod probabilius est, per solam additionem specierum intelligibilium. Tandem huiusmodi scientia est consentanea statui beatorum, & nullam inuoluit repugnantiam, neque difficultatem: cur ergo neganda est.

Sed vltimò inquiri potest, an eiusmodi scientia sit eiusdem rationis & perfectionis in omnibus beatis, vel quam habeat diuersitatem, & vnde illam habeat. In quo breuiter dicendum est, hanc scientiam eiusdem rationis essentialis esse in omnibus Beatis, præsertim hominibus, quia est quasi proprietas manans ex essentiali beatitudine, & alioqui modus intelligendi omnium hominum est eiusdem rationis: at verò quoad indiuidualem, seu accidentalem perfectionem, non est eiusdem perfectionis in omnibus, quia accidentalia dona beatitudinis tam animæ, quam corporis, seruabunt proportionem cum essentiali beatitudine: potest autem hæc inæqualitas intelligi aut in claritate, & intensione luminis, aut in perfectione specierum intelligibilium, aut in multitudine earum, seu rerum cognitarum, & fortè in his omnibus erit varietas; præsertim tamen in intentione luminis, & perfectione specierum, & in rebus cognitis quoad res indiuiduas, & particulares circumstantias, nam quoad specificas essentias rerum, vel mysteriorum supernaturalium, credibile est quemcumque beatum omnes illas cognoscere; vnde offerebat se occasio disputandi latè de obiecto huius scientiæ, vtùm comprehendat omnes res possibles simpliciter, & an res naturales, vel tantum supernaturales. Rursus de lumine illius quale sit; sed hæc ferè eiusdem rationis in hac scientia sunt; & in scientia per se infusa animæ Christi: vnde sufficienter quæ de illa disputauit 3. p. quest. 1. r. disp. 27. Tandem probabile videtur inæqualitatem huius scientiæ in patria, non respondere scientiæ acquisitæ in via, sed inæqualitati meritorum, quia hæc est vt proprietas consequens essentialem beatitudinem: ergo quo essentialis beatitudo fuerit maior, eo erit perfectior hæc scientia; sed mensura illius inæqualitatis sunt merita: ergo & istius, quod quidem intelligendum est de maiori perfectione simpliciter, nam secundum quid, seu circa aliquod particulare factum, aut alias similes circumstantias, potest interdum excedere qui est inferior in meritis, quia illius cognitio magis pertinet ad suum statum, quomodo sæpè aliquid reuelatur inferiori beato, quod non innotescit superiori.

II. Quomodo Theologia viatoris conferat ad scientiã infusam in patria.

Dices: ergo sapientia, vel Theologia acquisita in via, nihil conferat ad maiorem sapientiam, vel Theologiam patriæ, etiam extra Verbum. Respondetur per se, ac præcisè assumptam nihil

conferre, nisi quatenus confert ad meritum, vel quatenus ad statum alicuius potest pertinere ratione illius muneris, quod in via exercuit vt plures circumstantiæ de aliquibus mysteriis reuelentur; vel denique quatenus huiusmodi scientiæ responderet aureola, quæ non datur propter sapientiam per se, sed propter doctrinam, & aliorum illuminationem, vt iterum fortasse infra dicemus.

SECTIO II.

Vtrum in beatitudine perseuerent, vel denuò infundatur scientia naturales, & acquisibiles.

Vo attinguntur in hac quæstione, vnum est, an scientiæ hæc acquisitæ naturales perseuerent in patria, in qua re Albert. in 3. d. 33. sentit non manere, sed alias scientias loco illarum infundi; ita intelligens illud 1. ad Corinth. 13. sine scientia destruetur. Ratio est, quia huiusmodi scientiæ habent multas imperfectiones admixtas, quæ repugnant perfectioni beatitudinis. Propter quam causam videtur in simili dixisse Hieronym. explicans illud Esaiæ 65. Oblivioni data sunt angustia priores, non manere in beatis memoriam præteritorum malorum, nec peccatorum, quæ in via commissa sunt.

Contraria sententia communior est, quam significat D. Thom. 1. 2. quest. 67. Capreol. in 3. d. 3. quest. unica, art. 3. in princ. Palud. q. 1. art. 3. Durand. q. 7. d. 33. q. 4. Et hæc sententia est simpliciter vera: vt tamen rectè explicetur, distinguenda sunt tria, quæ in his scientiis reperiuntur, species intelligibiles, actus cum habitibus, qui illis respondent, & opiniones variæ, quæ in omnibus scientiis miscentur. Primò ergo quòd maneant species intelligibiles, non potest dubitari; constat enim ex materia de Anima, & ex D. Thom. 1. p. quest. 89. animam separatam ex natura sua posse conseruare species intelligibiles, quas in via acquisiuit, & per eas etiam posse intelligere, sunt enim spirituales, & non habent contrarium, vnde de se sunt perpetuæ, & quamuis in fieri pendeat à phantasmatibus, non tamen in conseruari. Atque eadem ratione, quamuis dum anima est coniuncta corpori, per eas non intelligat sine conuerſione ad phantasmata, tamen id non est propter essentialem dependentiam in essendo, vel operando, sed propter concomitantiam quandam ortam ex coniunctione ad corpus: at verò beatitudo non destruit naturæ perfectionem: ergo hoc quod naturale est, perseuerabit in patria, quia in hoc præcisè nulla est imperfectio, quæ repugnet perfectioni beatitudinis: vnde est constantia Theologorum sententia, conseruari in patria memoriam eorum, quæ in via gesta sunt. Quod rectè etiam docuit Gregor. 4. moral. cap. 42. vbi interpretatur citata verba Esaiæ, quòd erit obliuio præteritorum malorum, non vt non cognoscantur, sed vt non contristent.

Secundò de actibus, & habitibus euidentibus certum etiam videtur manere in patria, quia pertinent ad perfectionem naturæ, & non includunt imperfectionem repugnantem illi statui; neque etiam erit superfluum, aut difficile simul variis modis cognoscere res easdem, quia cognitiones illæ erunt diuersarum rationum, & à diuersis virtutibus, ac perfectionibus procedent.

Tertiò de opinionibus variis, quæ in scientiis acqui-

I. In priori pñcto tituli opinio Alberti.

2. Contraria opinio veterior.

3. Probatur quoad species intelligibiles.

4. Item quoad actus & habitus scientificos.

Ad exẽplum in num. 4.

Ad locum Hieron. iuid.

6. Quid ex nostra Theologia maneat in patria.

7. An scientia per se infusa vltra visionem detur in Beatis. 1. Sententia improbabilis.

8. 2. Sententia.

Improbatur primò.

Secundò.

Exciuntur tamen habitus & actus opinatiui.

acquisitis adiunguntur, dicendum est, eas proprie quoad actus & habitus non manere in beatitudine, quia hæc imperfectio repugnat perfectioni illius status, vt ex sectione sequenti magis constabit. Item quia si fides diuina illi statui repugnat, multò magis humana: ergo & opinio; nam est eadem ratio; nec verò necesse est ablata hac imperfectio, auferri humanam scientiam, quia talis imperfectio nõ est intrinseca tali scientiæ, sed ex accidenti est coniuncta cum illa. Quo sensu possent intelligi illa verba Pauli, sine scientia destruetur, scilicet, quantum ad imperfectiorem, quam in hac vita habet adiunctam; vnde D.Thom. ibi ea interpretatur quantum ad imperfectiorem dependentiæ à phantasmatis, hac enim imperfectio tollitur, seu destruetur in patria: quamuis probabilius fortasse sit Paulum ibi non loqui de scientia humana, sed de diuina, quæ in hac vita acquiritur, & in fide fundatur, hæc enim simpliciter destruitur in patria, vt iam diximus. Addendum verò est, quamuis iudicium opinatiuum non maneat in patria, manere tamen memoriam omnium opinionum, quæ in hac vita fuerunt, & rationum probabilium, quibus nitentur: nam hæc memoria non includit aliquam imperfectiorem, nec de se est exposita periculo falsitatis, seu erroris: nec repugnat etiam ex huiusmodi rationibus, seu coniecturis iudicare quid ex vi eorum sit probabilius, & verisimilius, quia hoc iudicium euidenter esse potest.

5. Puncti tituli resolutio.

Superest enim vt nonnihil dicamus de secundo puncto quæstionis, erunt enim in beatitudine multi homines, qui huiusmodi scientias non acquisierunt in via, habebunt ne illas in patria saltem per accidens infusas, & similis quæstio est de his, qui imperfectè illas acquisierunt, an sit eis adijcienda omnis perfectio, quæ illis deficit: in qua videtur mihi dicendum, futurum esse in beatitudine vt omnes habeant scientias naturales cum omni perfectione connaturali, & proportionata intellectui vniuersi cuiusque; sicut omnes Angeli habent naturalem scientiam cum perfectione sibi accommodata, est enim eadem ratio, nam homines erunt similes Angelis in patria cum proportionem. Vnde argumentor secundò, quia status beatitudinis esse debet omnium bonorum aggregatione perfectus, bonorum scilicet tam gratiarum, quam naturarum, quia vnum ex maximis bonis naturalibus est scientia, & non habet aliquam repugnantiam cum aliqua supernaturali perfectione; ergo. Quod aliter explicatur tertio, quia illa beatitudo vel formaliter, vel radicaliter satiabit omnem rationabile desiderium Beati; sed vnusquisque meritò appetit naturalem perfectionem sui intellectus, integram, & adæquatam: ergo. Tandem propter hanc causam futura sunt corpora beatorum perfecta quoad omnes facultates, & quoad omnia organa, imò & quoad omnia accidentia connaturalia corpori humano: ergo multo magis idem credendum est de perfectionibus animæ. Et hæc resolutio est consentanea D.Thomæ 1.2.9.3. art.6. & 7. nec video difficultatem, quæ solutionem postulet.

Suadetur primò.

Secundò.

Tertio.

Quartò.

SECTIO III.

Virum in Beatis possit error, vel ignorantia reperiri.

Omnis imperfectio intellectus videtur comprehendi sub hoc duplici capite, ignorantiam

tiam, quam vocant negationis; & erroris, qui appellatur etiam ignorantia prauæ dispositionis; & de vtroque dicendum est.

Circa ignorantiam, siue illa consideretur in actu, quæ proprie dicitur inconsideratio, siue in habitu, quæ proprie retinet nomen ignorantie, aduertendum est, vtramque posse reperiri in aliquo vel per modum negationis, vel per modum priuationis. Priori modo solum dicit carentiam illius cognitionis, quæ alicui non debetur, vel quæ necessaria illi non est ad conuenientiam eius status, & perfectionem. Posteriori modo dicit carentiam debitæ cognitionis, vel quæ necessaria censetur ad conuenientem eius statum. Priori ergo modo constat reperiri in Beatis negationem scientiæ multarum rerum, quia, vt supra vidimus, non omnia sciunt; posteriori autem modo dicendum est, simpliciter eos nullam pati ignorantiam, & hoc modo dicuntur à Patribus omnia scire, scilicet, quæ illis sunt opportuna, quæque expedit illos scire. Et ratio vtriusque est, quia huiusmodi ignorantia habet rationem mali; abest autem ab illa beatitudine omne malum, Item, quia meritò homo desiderat carere tali ignorantia; ibi autem completur omne huiusmodi desiderium: at verò prior nescientia (non enim illa proprie dicitur ignorantia) non habet malum, quia malum dicit carentiam boni debiti melle; sicut quòd vnus beatus careat perfectionis beatitudinis, quam alius habet, non est illi malum: & hæc de primo.

Circa alteram partem de errore oritur difficultas ex priori, quia beati non omnia sciunt; aliqua ergo coniectant, & solum ex signis probabiliter asseruntur: ergo in iudicio ferendo de huiusmodi rebus possunt errare; possunt autem huiusmodi res esse in duplici genere, scilicet, in futuris contingentibus, quæ pendunt ex libera voluntate Dei, & creaturæ, & in vniuersum in mentium cogitationibus, quas in se ipsis non semper intuentur, vel etiam in aliquibus proprietatibus naturalibus rerum, si fortasse eas non omnino comprehendunt: nec dici potest beatos non ferre iudicium de huiusmodi rebus propter coniecturas solum probabiles, quia nihil repugnat eos considerare omnes huiusmodi coniecturas, & probabiles rationes: at verò sicut consideratis principiis euidentibus non est in potestate hominis non ferre iudicium certum de conclusionem, ita consideratis probabilioribus coniecturis non est in potestate hominis suspendere illud iudicium, quod ex coniecturis apparet probabilibus.

Propter hanc difficultatem Holcot in suis determinationibus docet quæst.9. artic.2. in Beatis posse esse deceptionem: videtur autem loqui de potentia tantum absoluta, & in ordine ad res illas, quas neque beatus videt in Verbo, nec alia via scit euidenter: quo sensu est illius sententia probabilis, quia nulla apparet aperta implicatio contradictionis. At verò loquendo de facto, atque adeò secundum legem ordinariam debitam illi beatitudini, & statui, dicendum est nullo modo esse posse in Beatis errorem seu falsum iudicium. Quam sententiam indicauit D.Thom. 1.2. quæst.5. art.4. latius opuscul.72. in princip. Omnes enim, inquit, cognoscunt Deum plena luce, quæ nihil erroneum patitur: vnde propter huius luminis virtutem nulla opinio locum habebit. Eadem est aperta sententia Aug.lib.12. de Genes. ad lit. cap.26. In statu beatitudinis omnia erunt euidentia sine ulla falsitate, siue ulla ignorantia, &c. & in Enchir. cap.25. dicit, errores,

1. Deciditur quæstio quoad ignorantiam.

4. Item ratione.

Confirm. 1.

Secundò.

Tertio.

5. Ad argum. in 7. 2.

2. Circa alteram partem tituli de errore, arguitur asserenti.

3. Quorundam placitum in hoc dubio non implicans.

Est tamen de facto falsum.

Id ostenditur ex Patribus.

errores, & falsas opiniones licet non sint peccata, inter tamen mala huius miseræ vitæ numerari; & subdit, Nullo enim modo falleremur in aliquo vel animi, vel corporis sensu, si iam vera illa, atque perfecta felicitate fruermur; & hinc 9. de Ciuitat. capit. 22. dicit, malos Angelos sapè falli, bonos nunquam: hinc etiam Prosper 1. de Vita contemplat. cap. 4. In beatitudine, inquit, omnia bona, quæ naturaliter accepta, peccatum corruperat, reparabuntur in melius, intellectus sine errore, memoria sine obliuione, &c.

Ratio verò est, quia error est malum quoddam rationalis naturæ; certum est autem in illo beatitudinis statu nullum malum esse futurum: est enim in hoc magna differentia inter carentiam scientiæ, & positium errorem; quia carentia alicuius scientiæ non semper habet rationem mali, quia interdum potest esse mera negatio, quia non omnis scientia est debita rationali naturæ: at verò error positium semper est quoddam malum, quia est praua affectio contraria rationali naturæ, cui propterea semper debitum est, vt careat tali forma ad hoc quòd sit bene disposita iuxta exigentiam suæ naturæ. Confirmatur, ac declaratur, nam sicut dolor semper est malum appetitus, quamuis carentia cuiuslibet gaudij non semper habeat rationem mali, quia potest esse mera negatio; ita prorsus dicendum est de errore, qui non minus contrarius est intellectui, quam sit dolor perfectioni appetitus. Confirmatur secundò, nam propter hanc causam docent Theologi, propriam ignorantiam & errorem per peccatum esse introducta, nam sunt mala pœnæ, quæ durante innocentia non haberent locum etiam in statu originalis iustitiæ: multò ergo minus possunt habere locum in statu beatitudinis: vnde sit consequens non esse in beatis actus incertos & opinatiuos, quia de se sunt imperfecti, & falsitati expositi; & hoc etiam confirmat conclusionem positam: nam si in illo statu essent huiusmodi opiniones, possent esse inter beatos contraria iudicia, & opinionum diuersitas, quæ maximè repugnat cum felici pace, & tranquillitate illius status: possent item timeri ne beatus in dictis suis alium deciperet, si non ex malitia, saltem ex falsa opinione, quæ est maxima imperfectio.

Ad rationem dubitandi responderetur, ex solis coniecturis probabilibus, seu probabilioribus, non ferre beatos iudicium absolutum de rei veritate, vel falsitate, neque enim verum est ex harum rationum, & coniecturarum consideratione necessitari intellectum ad huiusmodi assensum, quia sola euidentia veritatis potest absolutam necessitatem intellectui inferre: pendet ergo talis assensus quoad exercitium ex voluntate; loquor autem de absoluto iudicio veritatis, quia aliud est loqui de iudicio probabilitatis, nam hæc potest esse euidenter; vnde positus, & consideratis principiis, ex quibus tale iudicium elicitur, potest ad illud necessitari intellectus; tamen illa propria principia non sunt rationes probabiles, sed demonstratio sumpta ex definitione eius, quod est probabile, in qua omnes rationes probabiles habent rationem vnus extremi, vt probatur in hoc syllogismo, Quidquid talibus rationibus ostenditur, est probabile; hoc ita ostenditur: ergo est probabile; atque huiusmodi iudicium non repugnat beatis, quia non est opinatiuum, sed scientificum, vnde in illo decipi non possunt; Suarez in primam secundæ D.Thom.

quantumcunque autem iudicent aliquid esse probabile, non est necesse vt absolute ita iudicent esse in re, quia vnnum non sequitur necessariò ex alio, & vnnum est certum, & aliud incertum.

Dices: Quamuis non necessariò sequatur, cur non potest beatus sua voluntate id facere, cum non sit peccatum, præsertim quia interdum beatus potest alio medio scire in tali iudicio non esse periculum falsitatis, vt si de eadem re, de qua habet probabiles coniecturas per inferiorem cognitionem, habeat per superiorem scientiam euidentem cognitionem quòd ita sit futura. Respondetur, cum hoc pendeat à voluntate beati, ex rectitudine, & perfectione status eius oriri, vt non velit assentire cum periculo erroris, quia videt hanc esse magnam imperfectiorem alienam à statu suo, præsertim cum tale iudicium illi non sit necessarium ad res agendas, neque ad cognitionem rerum assequendam. Primum constat, tum quia ad res agendas sufficit iudicium speculatiuum de probabilitate rei: tum maximè, quia si beato expediat huiusmodi cognitio, nunquam illi deerit certa & euidenter, vel per scientiam beatam formaliter, vel saltem causaliter ex ratione illius, per diuinam reuelationem, quia hoc prouidentia genus debetur statui beatorum. Vnde sit hanc rectitudinem, & perfectionem fundari quidem in visione Dei, non vt præcisè est visio, id est, manifestatio talium obiectorum, sed vt est essentialis beatitudo radicaliter constituens talem statum. Secundum verò patet, quia supposita tota cognitione, ac probabilitate rei, iudicium illud absolutum de veritate non addit perfectioni aliquam cognitionem. Ex quo patet responsio ad vltimam partem questionis instantiæ: nam quidquid sit, an tale iudicium ex natura rei sit compossibile cum iudicio euidenter, tamen certum est esse inutile, & non pertinere ad perfectionem simpliciter intellectus; & ideo verisimilius est voluntatem beati, quæ rectissima est, nunquam applicaturam intellectum ad exercenda huiusmodi iudicia.

6. Instantia eòtra proximè dictum.

Diluitur.

SECTIO IV.

Virum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

Hoc dubium S. Thomas in terminis tractat 1.2.9.4. art.3. de quo eius discipuli inter se dissentiant. Supponenda est ergo illa distinctio comprehensionis, quam D.Thom. in solut. ad 1. nam interdum comprehensio significat adæquatam, & exactam cognitionem rei, & hoc modo non sumitur hoc loco, quia certum est hanc comprehensionem Dei nec necessariam esse ad beatitudinem, nec possibilem, vt ostendimus lib.2. de attributis Dei negatiuis cap.29. & 3. p.tom.1. disp.26. sect.1. & 2. Alio modo, quem lib.2. de attributis c.5. n.1. attuli, sumitur comprehensio pro vt opponitur inquisitioni, & est terminus eius, quomodo dixit Paulus, Sequor, si quomodo comprehendam; & hoc modo hic sumitur, & dicitur ad beatitudinem necessaria.

Sed est multiplex difficultas. Prima, quid sit hæc comprehensio, an sit operatio aliqua, vel modus operationis, vel relatio. Secunda, cuius sit facultatis. Tertia, quomodo requiri dicatur ad beatitudinem, an vt essentia, vel proprietas eius, nam D.Thom. citato articulo.3. hoc non explicuit.

1. Comprehensionis duplex acceptio.

1. Acceptio.

2. Acceptio.

2. Triplex difficultas tractanda.

G Circa



Circa 1. difficultatem quid sentiat Palud.

Reicitur.

3. Quid sentiat Caiet.

Eius motiū vnum ex variis locis D. Thom.

Motiū alterum ex ratione.

4. Impugnatur primò ex vñ.

Secundò per dilemma.

Circa quod Palud. d. 49. quest. 8. artic. 3. dicit, comprehensionem esse perpetuitatem actus beatifici, unde infer, esse tam in actu intellectus, quam voluntatis, & requiri ad beatitudinem eodem modo, quo inamissibilitatem, de qua infra dicendum est. Hæc sententia non habet fundamentum, neque in D. Thom. neque in ipsa vocis significatione, & vsu; quia licet concedamus de ratione comprehensionis beatificæ esse æternitatem, sicut infra dicemus agentes de inamissibilitate, tamen non proprietas, sed ipsa possessio, seu fatietas perpetua habet rationem comprehensionis. Adde illam conditionem, seu durationem communem esse comprehensioni, & non comprehensioni, nimirum delectationi, & aliis rebus.

Est ergo secunda sententia Caietan. in illo articulo 3. dicentis, comprehensionem esse relationem resultantem ex præsentia obiecti beatifici, quam dicit esse in voluntate, & consequenter non pertinere ad formalem beatitudinem, sed ex illa resultare. Pro hac sententia citatur Antoninus 4. part. tit. 7. capit. 7. §. 4. tamen ibi nihil aliud dicit, quam D. Thom. citatus; Caietanus ergo mouetur verbis D. Thom. in solut. ad 3. vbi dicit, comprehensionem esse habitudinem quandam ad finem iam habitum: si ergo est habitudo; ergo & relatio, nam idem sunt: item, si est ad finem iam habitum; ergo supponit præsentiam, & possessionem finis; non ergo formaliter facit illam, neque est ipsa possessio. Rursus ibidem subdit, visionem, seu rem visam, quæ præsentia- liter adest, esse obiectum comprehensionis: ergo est quid distinctum à visione, & præsentia rei: nec refert quòd D. Thom. appellet obiectum, quia sicut comprehensio, licet sit relatio, significatur per modum operationis, ad quam consequitur, ita terminus relationis huius significatur per modum obiecti. Tandem solutione ad 2. sentit D. Thom. comprehensionem pertinere ad voluntatem, quia eiusdem est consequi, cuius est sequi; sed voluntas est quæ prosequitur finem; illa ergo etiam est quæ consequitur. Item comprehensio respondet spei, vt ibid. D. Thom. docet in corpore articuli, ergo sicut spes est in voluntate, ita & comprehensio; sed nulla operatio voluntatis habet rationem comprehensionis, vt ostensum est: ergo non potest esse nisi aliqua relatio. Et hoc est quod dixit D. Thom. solutione ad 3. comprehensionem non esse aliquam operationem à visione distinctam, sed relationem ex illa resultantem. Declaratur vltimò, quia interdum voluntas comprehendit obiectum concupitum per actus alterius suppositi, vt quando desiderabat, & inquirebat bonum alterius vt sic, & tamen ipsa voluntas dicitur comprehendere quod inquirebat: ergo necesse est vt in ea aliquid resulter, à quo denominetur comprehendere: nam ab actione alterius, vt sic, non potest denominari; nihil autem intelligi potest in ea resultans, nisi relatio.

Hæc verò sententia nunquam mihi probari potuit, quia nec ex vi significationis, & vsu huius vocis comprehensio, relatio significatur, vt constat ex communi vsu; neque etiam in re ipsa intelligo quæ, vel qualis sit ista relatio; primò enim inquiri, an sit rationis, vel realis. Primum dici non potest, quia relatio rationis nihil est nisi fugatur, seu mente concipiatur; comprehensio verò boni consecuti re ipsa fit,

& ideo ad beatitudinem postulat. Nec dici potest secundum, quia in voluntate nihil est quod funder hanc relationem realem: quid enim illud est? aut enim est amor; & hoc non, quia amor, vt sic, solum dicit habitudinem ad amatum vt sic, & idem est de delectatione, & alia quacunque operatione voluntatis: nec etiam fingi potest ad quod genus relationis hæc pertineat, quia nec fundatur in actione, neque in vnitate, neque in ratione mensura. Præterea, quia si aliquid resultans in voluntate ex visione, posset habere rationem comprehensionis, magis hoc esset tribuendum delectationi, quam vlli relationi, cum tamen D. Thom. semper excludat delectationem à ratione comprehensionis. Assumptum declaro, quia si delectatio non est comprehensio, maxime quia supponit bonum præfens, & possessionem, sed hoc ipsum conuenit illi relationi, nam resultare dicitur ex præsentia, seu possessione boni acquisiti: ergo in hoc pares sunt; alioqui verò excedit delectatio quancumque relationem, quia est fatietas, & quies appetitus, & est maius bonum, magisque per se intentum: ergo vel nihil in voluntate inhærens per se sumptum habet rationem comprehensionis, vel si aliquid, potius delectatio, quam relatio.

Tertia opinio in primis affirmat comprehensionem esse operationem, quam tenet Sor. in 4. d. 49. quest. 4. artic. 2. & ibi Rich. artic. 3. quest. 5. & 7. & Bonauent. artic. 1. quest. 5. ibidem, Medina ad citatum artic. 3. & mihi etiam placet. Probatur primò ex dictis à sufficienti diuisione, quia si non est relatio, nihil superest quod esse possit nisi operatio, nam comprehensio manifestè dicit actum vltimum, præsertim cum sermo sit de beatifica comprehensione. Verum est D. Thom. interdum significare comprehensionem esse habitum, vel dispositionem ad operationem, vt patet in 4. d. 49. quest. 4. artic. 2. in corpore, & ad 2. vbi agit de dotibus in communi: sed illa est minùs propria locutio, vt infra dicam cum agam de dotibus. Secundò probatur, quia comprehensio beatifica idem est quod consecutio, tentio, adeptio, seu possessio finis vltimi, sed hæc etiam omnia nominant operationem, vt ex ipsis vocibus, & ex supra tractatis constat, & ex D. Thom. 1. 2. quest. 3. artic. 4. dicente, beatitudinem consistere in consecutione, per quam finis est adeptus, & iam præfens inquirenti, & eadem quest. artic. 1. hanc consecutionem adeptionem vocat: idem quest. 1. artic. 8. & quest. 2. artic. 7. vbi etiam vocat possessionem boni concupiti: in omnibus autem his locis non est vsus voce comprehensionis vsque ad dictum articulum 4. quòd autem idem significauerit per illam, patet in primis ratione sumpta ex distinctione posita in principio citati articuli, & à D. Thom. posita in solutione ad 1. nam hæc comprehensio est terminus insecutionis; sed hic terminus est adeptio, siue consecutio boni inquisiti: ergo hæc omnia idem sunt. Quod D. Thom. sensibili exemplo declarat: nam quando aliquis cursu, & motu alium persequitur, tunc dicit eum comprehendere, quando tenet eum: ipsa ergo tentio est comprehensio; tentio autem non est relatio, sed illa actio, quæ alius tenetur. Et idem colligitur ex illo Pauli, quod D. Thom. adducit ibi in argumento, sed contra, Sic currite,

Altera pars dilemmatis.

5. Aliorū sententia vera.

1. Eius pars probatur 1.

Secundò.

vt

Tertiò.

2. Difficultatem quomodo à Bonau. expeditur.

Refellitur.

Quid alij velint.

7. Auctoris placitum suaderet.

et comprehendatis; & ideo D. Thom. ait, comprehensionem esse coronam iustitiæ, & terminum cursus spiritualis, & præsentiam finis, & tentionem eius, vt dicit solut. ad 1. Tertiò comprehensio numeratur à Theologis inter dotes animæ beatæ, vt patet ex D. Thom. 1. p. q. 12. art. 7. ad 1. & in 4. d. 49. quest. 4. art. 2. & omnes Theologi conueniunt omnes dotes vel esse operationes, vel habitus, & loquendo de illis secundum vltimam, & propriam perfectionem earum, melius dicuntur operationes, & saltem sunt perfectiones quædam, quæ donantur à Deo animæ beatæ ad eius ornatum, & pulchritudinem; hoc autem rectè accommodatur operationi, relationi autem minimè; ergo comprehensio est operatio.

Secundò explicandum est quæ nam sit operatio intellectus ne, an voluntatis. D. Bonauent. supra dicit, esse specialem actum voluntatis, vt habet rationem irascibilis, quo tenebit Deum continuè, & certè; quem actum distinguit ab amore, & gaudio, quæ pertinent ad voluntatem, vt habet rationem concupiscibilis. Sed neque ipse declarat quis sit iste actus, nec explicari potest, quia circa Deum vt in se est, summum bonum (quomodo à voluntate attingitur) nullus actus voluntatis intelligitur nisi vel amoris, vel gaudij, supposita præsentia talis boni; nam alij actus desiderij, vel spei supponunt absentiam. Item in eo statu nullus potest esse actus irascibilis circa Deum, quia iam non proponitur vt bonum arduum ad consequendum; neque ibi est aliquid malum tali bono contrarium, quod per irascibilem sit fugandum. Quocirca omnes alij Doctores conueniunt comprehensionem non esse operationem distinctam ab illa in qua consistit formalis beatitudo: vnde Rich. supra dicit esse visionem & amorem: Scot. verò principaliter eum tribuit amori, vt supra dixi, quia idem est de comprehensione, quod de consecutione.

Alij verò dicunt comprehensionem esse visionem ipsam: quæ sententia, simpliciter loquendo, mihi probatur, licet explicanda sit iuxta dicta disp. 7. sect. 1. de essentia beatitudinis: nam licet amor beatificus quatenus pertinet ad perfectam coniunctionem cum vltimo fine, quem inquirimus, possit dici ad comprehensionem pertinere; tamen quia visio est quæ primò facit præsentem vltimum finem, & quæ primariò constituit statum comprehensorum, & ab illa habet amor omnem perfectionem propriam illius status, simpliciter dici potest ipsa visio comprehensio: in quo sensu accipienda sunt verba D. Thom. solut. ad 3. citati articuli 4. dicentis, comprehensionem non esse aliam operationem præter visionem; nam si docere voluisset comprehensionem non esse operationem, nec diceret non esse aliam; nec adderet illam particulam, præter visionem, sed simpliciter negaret esse operationem: cum ergo ita loquitur, significat esse quidem operationem, non tamen aliam à visione; addit verò comprehensionem dicere habitudinem ad finem iam habitum, non quia comprehensio sit relatio, sed quia ratione distinguitur à visione secundum quandam habitudinem, vt ipse etiam declarauit 1. part. quest. 12. artic. 7. ad 1. nam visio, vt sic, solum dicit notitiam, seu manifestationem obiecti intelligibilis, comprehensio verò addit quòd sit possessio summi boni concupiti, aut quod inquiri, vel cupi potest. Vnde Suarez in prima secunda D. Thom.

cum comprehensio dicitur importare habitudinem ad finem iam habitum, non est intelligendum quòd finis obtentus supponatur comprehensioni, sed quòd per ipsam veluti formaliter denominetur obtentus & habitus.

Tertium quod explicandum erat, ex nunc dictis constat; comprehensionem scilicet proprie sumptam, & in actu secundo, non pertinere ad beatitudinem vt quid consequens ipsam, sed tanquam formalem ipsam beatitudinem: quod patet ex dictis supra de consecutione, & ideo comprehensio dicitur respondere spei tanquam primarius terminus eius, nam quod primariò speramus non est relatio aliqua, vel proprietas vlla beatitudinis, sed ipsa beatitudo essentialis tam obiectiua, quam formalis, id est, vltimus finis, & comprehensio eius.

Vltimò constat quomodo comprehensio dici possit pertinere ad voluntatem, nam vt est realiter ipsa visio constat esse subiectiue in intellectu; ad voluntatem verò pertinet obiectiue, quodammodoque causaliter, nam illa visio est quam voluntas maxime cupit, & inquiri, & ideo per illam, quatenus sibi voluntaria est, dicitur tenere quod cupit, & ex illa resultat in voluntate cessatio desideriorum, & spei, iuxta illud, Quod videt quis quid sperat? Rom. 8. & consequenter sequitur quies, seu gaudium in bono adeptio.

Per hæc autem responsum est ad fundamenta contrariæ sententiæ prioris: nam verba D. Thom. in illa solutione ad 3. declarata sunt: quod verò ibi dicit obiectum comprehensionis esse visionem, vel rem visam, cum sub disunctione ponatur, satis est quod verificetur quoad alteram partem: itaque res visa est proprie obiectum directum comprehensionis, ipsa autem visio non potest proprie dici obiectum, nisi fortasse secundum quamdam reflexionem, in quâ etiam ipsa visio possideret & haberetur, & beatus videns se videre Deum, quodammodo tener non solum Deum, sed etiam ipsam visionem, qua etiam fruitur. Quod verò dicit in solutione ad 2. comprehensionem pertinere ad voluntatem, iam dictum est, non esse intelligendum, quòd ad illam pertineat tanquam actus formalis eius, sed tanquam terminus desideriorum eius; neque oportet quòd spes, & id quod respondet spei; sit in eadem potentia subiectiue, quia spes dicit affectum quandam comprehensionis, seu tentio- nis boni sperati; non oportet autem vt per eandem facultatem in re ipsa obtineamus bonum, per quam ad illud afficitur; vt in bonis etiam sensibilibus videre licet, in quibus etiam constat inquisitionem, & comprehensionem non semper fieri eodem organo, vel facultate. Et per hoc responsum est ad alias coniecturas; atque ita nihil aliud de comprehensione dicendum relinquitur præter supra dicta; de essentiali beatitudine, & nonnihil infra dicemus agentes de dotibus: superest ergo vt ad explicandas perfectiones beatæ voluntatis accedamus.

8. 3. Difficultas expeditur ex dictis.

9. Quomodo comprehensio spectat ad voluntatem.

10. Ad motiua in num. 3.

## DISPUTATIO IX.

De perfectione voluntatis Beati,  
ut versatur circa  
Deum.

ACTENVS explicuimus quid ponat beatitudo in essentia animæ, & quid in intellectu: nunc dicendum quid ponat in voluntate: quod potest numerari inter effectus visionis beate, ut nuper dixi: potest autem voluntas beati operari aut circa Deum, aut circa alia obiecta, & in utroque explicandum quantum perfectionem habeat. De priori dicemus in hac disputatione, quia pertinet ad primariam perfectionem beatitudinis: de reliquo in sequenti.

## SECTIO I.

## Vtrum voluntas Beati videntis Deum, necessario amet illum amore charitatis, &amp; benevolentie.

1. Suppositio pro resolutione.

2. Suppositio.

1. Sententia.

Eius fundam.

DE hoc actu, quamvis essentialis sit beatitudini, pauciora dicenda sunt, quam de visione beata dictum est suo loco, quia non est tam proprius beatitudinis sicut visio, quia est communis etiam statui viæ secundum substantiam & speciem, & intensiorem suam, ut nunc suppono ex materia de charitate, ex qua sumo idem esse obiectum proprium ac per se amoris viæ & patriæ, scilicet Deus ut in se est summum bonum & obiectum supernaturalis beatitudinis, seu finis ultimus supernaturalis, nam voluntas fertur in bonum sibi propositum prout in se est, quamvis propositio & cognitio non sit eiusdem rationis. Deinde suppono habitum charitatis viæ manere in patria, iuxta illud 1. Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit*. Deinde de perfectione intensiva huiusmodi amoris idem iudicandum quod de perfectione intensiva gratiæ, de qua supra nonnulla attigimus; latius verò dicendum est in propriis materiis. Solum ergo dicendum est de illa perfectione amoris huius quæ propria est status beatifici, quæ solum est immutabilitas & necessitas talis amoris; quæ duplex distingui solet, vna quoad specificationem, alia quoad exercitium: supponimus autem de facto beatos necessariò diligere Deum, quia illa beatitudo perpetua est; quæstio verò est, an hoc solum sit ex sola extrinseca providentia Dei, an ex intrinseca rei natura.

Prima sententia est beatum tanta necessitate diligere Deum, ut etiam de potentia absoluta fieri non possit quin videns Deum actu ipsum diligat. Sic Agydius quodl. 5. quæst. 6. Henric. quodl. 5. quæst. 6. & lib. 12. quæst. 5. qui in hoc fundatur quod visio & dilectio ex natura sua tam intimè vniuntur in eodem obiecto, ut separari nullo modo possit dilectio à visione: sed nec percipio satis vim huius fun-

damenti, neque aliud probabile inuenio pro hac sententia.

Secunda sententia est, beatum videntem Deum de potentia absoluta neque quoad exercitium, neque quoad specificationem necessitari ad amandum, sed posse in aliquo casu Deum habere odio. Sic Holcot in suis determinationibus quæst. 9. artic. 2. & idem Gabriel infra citandus, quæ sententia ita est explicanda: nam si beatus in Deo nil aliud videat quam id, quod est Deo intrinsecum, fieri non potest ut illum odio habeat, quia in Deo, ut sic, nihil videt nisi summam bonitatem: bonum autem ut bonum non potest odio haberi, ut nunc supponimus: potest tamen fingi casus, in quo is, qui videt Deum, videat fore ab ipso priuandum visione, & perpetuò damnandum, & maximis ac æternis cruciatibus afficiendum, tunc enim potest iste homo Deum odisse sub ratione malefactoris, nam posset odisse malum illud, quod sibi videret imminere: ergo posset etiam odio habere autorem illius mali, nam iam apprehenderet illum sub aliqua ratione mali, saltem extrinseca; neque alio titulo haberet odio à dæmonibus.

Responderi solet communiter, huiusmodi videntem Deum, necessariò videre illum met penam esse æquissimam, & ex summa bonitate procedentem, & ideo non posse eum ad odium excitari. Sed hæc responsio non videtur satisfacere, primò quidem, quia fingi potest ut non videatur illa pœna infligenda propter culpam, sed ex Dei absoluta voluntate, & tunc non esset actio iustitiæ, sed absoluti dominij, & quamvis non esset contraria honestati, esset tamen contraria voluptati, & commodo naturæ: ergo hæc est sufficiens ratio ut odio habeatur & actio propter se, & agens propter actionem. Secundò, etiam actio appareat æquissima, si aliunde in ea appareat ratio incommodi, potest voluntas, pro libertate sua illam detestari, & consequenter etiam autorem eius, quia tota radix libertatis quoad specificationem est cognitio alicuius boni, vel mali in eodem obiecto. Denique, ut maior sit difficultas, fingere possumus ut is, qui videt Deum, non solum videat futuras pœnas, sed actu etiam iam experiatur præsentem, ita ut actu sit in pœnis inferni, & ibi videat Deum, & priuatur omni gaudio, & delectatione beatifica, & spe euadendi illas pœnas, tunc enim posset eligere carere visione & pœnis simul potius quam in illo statu esse: ergo potest etiam desiderare ut Deus non sit, ut ipse possit eis pœnis liberari: ergo visio præcisè sumpta non necessitat quoad specificationem.

Tertia sententia eiusdem Holcot est de necessitate quoad exercitium, aliquando scilicet posse sequi ex visione non tamen semper; quod ipse ita declarat: nam in primis ex parte obiecti requirit, ut nihil videatur, quod possit impedire amorem: deinde ut ex parte videntis tanta intensione videat, quæ possit vincere resistentiam voluntatis ex libertate eius provenientem, nam si interdum causatur hæc necessitas, illa est ex efficacia visionis; sed hæc efficacia est finita: ergo quæ visio fuerit magis, vel minus intensa, habebit ad hoc maiorem, vel minorem efficaciam. Rursus resistentia voluntatis etiam est finita, imò est maior, vel minor

3. Sententia.

Explicatur.

4. Effugium.

Ocluditur primò.

Ocluditur secundò.

Tertiò.

5. Sententia, ut exponatur ab auctore.

minor quo voluntas est perfectior, vel liberior: ergo fieri potest, ut tanta sit efficacia visionis, quæ vincat resistentiam voluntatis, & tunc necessitabitur quoad exercitium: & è contrario tam remissa potest esse visio, & debilis ad mouendum, ut non inferat necessitatem; unde infert, aliquam visionem posse sufficere ad necessitandam voluntatem hominis, quæ non sufficit ad necessitandam voluntatem Angeli, quia est perfectior & liberior.

6. Reicitur explicatio, & apparentius fundatur hæc sententia.

7. Sententia.

Arguitur pro ea 1. ex parte intellectus.

Et in primis ex parte intellectus.

Sed discursus hic multa falsa supponit, quia fortasse visio illa nullam habet efficaciam circa voluntatem ut inde oriatur necessitas, & voluntas in hoc non habet resistentiam, sed maximam propensionem; apparentior distinctio esse posset de ipsa visione, nam interdum esse potest merè speculatiua absque vilo iudicio practico formali, vel virtuali, quia nihil repugnat beatorum videre Deum prout in se est præcisè, nihil iudicando de aliqua re creata, etiam de actu diligendi Deum: ergo per talem visionem non iudicabitur practice esse conueniens, vel necessarium diligere Deum: ergo ex tali visione non necessariò sequitur amor Dei, quia ad amandum non satis est iudicare obiectum esse bonum, sed etiam oportet iudicare bonum esse diligere illud, quia qui diligit, non solum amat obiectum, sed etiam actum, qui intrinsece voluntarius est. Unde multi ex Thomistis, ut Palud. Ferrar. & alij, necessitatem illius amoris probant ex necessitate huius iudicij, Deus est summè diligendus: si ergo hoc iudicium non est necessariò coniunctum cum visione, neque amor etiam erit, nisi fortasse tunc quando visio fuerit tam perfecta ut vtrumque comprehendat.

Quarta sententia est quæ simpliciter negat ex visione beatifica, quacunque illa sit, necessariò oriri in voluntate amorem Dei necessitate quoad exercitium intrinseca, & ex natura rei. Sic Scot. in 1. d. 1. quæst. 4. §. *Negatiua ipsius articuli*, & Gabriel ibi quæst. 6. & Supplem. Gabriel. in 4. d. 49. quæst. 2. artic. 3. dub. 5. Ocham in 4. quæst. ultim. artic. 3. & est expressa sententia D. Thom. quæst. 22. de verit. artic. 6. & 1. 2. quæst. 10. artic. 2. generaliter, ac sine limitatione negat, voluntatem necessitari quoad exercitium. Quæ sententia probatur primò, quia neque in intellectu, neque in voluntate videntis Deum est aliqua causa sufficiens ad inferendam necessitatem amoris quoad exercitium: ergo cum aliàs voluntas ex se sit potentia libera, nullo fundamento affirmari potest necessariò moueri. Assumptum declaratur discutendo per principia quæ cogitari possunt afferre necessitatem illam voluntati: nam primò in intellectu est obiectum visum, scilicet Deus, & hoc non sufficit ad inferendam necessitatem, quia non mouet voluntatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem: neque mouet illam effectiue, sed tantum metaphoricè, seu finaliter. Et confirmatur, quia in via idem obiectum amoris proponitur, scilicet Deus summè bonus, & tamen non necessitat: ergo obiectum ex se non est sufficiens causa huius necessitatis: nam si est sola diuersitas cognitionis, seu modi repræsentandi aut applicandi tale obiectum, non essent ad tam diuersum modum operandi, qualis esset liber, & necessarius. Secundò est in intellectu visio ipsa, & hæc multò minus videtur posse inferre necessitatem pro-

pter easdem ferè rationes, quia nec mouet quoad exercitium, neque est effectiua in voluntate, sed est tantum conditio necessaria, seu approximatatio ex parte obiecti. Præterea, quia illa visio præcisè ut est visio Dei, & merè speculatiua ex se non sufficit ad mouendam voluntatem, quia oportet, ut *num. præced.* dicebam, iudicare de ipsomet actu amoris quod sit mihi conueniens hic & nunc: hac enim ratione in via, posito iudicio in intellectu quod Deus est summum bonum maximè amabile, non sequitur necessariò amor in voluntate, quia cum illo iudicio non necessariò coniungitur iudicium de ipsa actuali dilectione quod hic & nunc sit necessaria, vel conueniens; sed simili modo non est necesse hoc actuale iudicium aut intrinsece includi in ipsa visione Dei, aut cum illa necessariò coniungi, quia non est de ratione summi boni ut actu diligatur: ergo in intellectu nullum est principium sufficiens huius necessitatis, quia præter illa duo nullum aliud fingi potest.

Rursus ex parte voluntatis possunt illa duo principia excogitari, primum ipsa voluntas, quæ naturali impetu videtur tendere in Deum: sed hoc non sufficit, tum quia voluntas ex se non est principium sufficiens dilectionis, de qua agimus, neque ad eam habet naturalem propensionem: tum etiam, quia ex illa propensione ad summum colligi potest necessitas quoad specificationem, quia voluntas etiam inclinatur in bonum in communi, seu in bonum honestum ut sic, & tamen non necessitatur ad diligendum illud, etiam si per intellectum actu, & euidenter proponatur, quia in illo exercitio reperitur bonum particulare, in quod non necessariò fertur voluntas, & quia illa naturalis propensio non prodit in actum nisi per propriam efficaciam, & applicationem ipsius voluntatis, & in hac re est libera voluntas, & domina sui actus.

Aliud principium necessitans voluntatem esse potest charitas infusa: & de hac fieri potest idem argumentum supra factum, nam in via non inferat necessitatem, etiam si obiectum sit sufficienter propositum: ergo neque in patria, quia solus modus applicandi obiectum non sufficit ad tantam diuersitatem: item, quia charitas est habitus voluntatis; hæc autem est habitus naturæ ut in suo vsu subiciat potentiæ, cui inest, & se se accommodet modo operandi illius; & ideo dixit Aristot. quod habitibus vti-mur cum volumus: ergo si ex voluntate non oritur necessitas, multo minus oriri potest ex habitu illius.

Quinta sententia est, posita Dei visione, ex natura rei necessariò sequi in voluntate actum dilectionis eius perfectum, & ex charitate. Ita Capreol. in 1. d. 1. quæst. 3. artic. 1. Palud. in 4. d. 49. quæst. 7. num. 22. Caietan. 1. part. quæst. 82. artic. 1. & 2. & 1. 2. quæst. 10. artic. 2. Ferrar. 3. cont. Gen. cap. 62. Sot. in 4. quæst. 3. artic. 4. conclus. 4. & alij discipuli D. Thom. qui vno ore censent, hanc esse D. Thom. sententiam, quam colligunt ex *dist. quæst. 82. artic. 1. & 2. & quæst. 83. artic. 4.* & magis insinuat in *quæst. 6. artic. 5. & ad 5. & quæst. 62. artic. 2. ad 2. & ex 1. 2. quæst. 5. artic. 4. & ex 3. contra Gen. cap. 62.* Sed, ut verum fatear, licet hæc loca sint probabilia, tamen in multis eorum solum loquitur D. Thomas de

9. Sententia probabilior.



necessitate visionis, omnia autem quæ dicit de voluntate, possunt explicari de necessitate quoad specificationem: neque etiam inuenio rationem, quæ sufficienter demonstrat hanc sententiam; eam tamen existimo esse probabiliorum, quam vt explicem:

**10.** Dicendum est primò, Deum clarè visum & visionem eius esse in suo genere sufficiens principium ad mouendam & excitandam voluntatem ad amorem ipsius Dei. Probat, quia non potest videri Deus quin videatur vt summum bonum, & summè amabilis: ergo necesse est vt Deus sic visus sit sufficiens ad trahendam voluntatem ad sui amorem quantum est ex se. Probat, consequentia, quia bonum cognitum mouet & trahit voluntatem: ergo infinitum bonum prout in se est cognitum, maximè mouebit voluntatem, quantum necesse est ex parte obiecti. Antecedens patet ex supra dictis *disp. 5. sect. 3.* quia non potest videri clarè Deus, quin videatur formaliter omnia sua attributa, quæ in eo sunt formaliter; vnum autem ex præcipuis est quòd est summum bonum, & fons totius bonitatis, & finis vltimus rerum omnium.

**11.** Vnde probabiliter colligo etiam de potentia absoluta non esse possibilem aliquam Dei visionem, quæ sola ac præcisè sumpta absque alia cognitione, vel iudicio non sufficiat ex parte intellectus & obiecti, ad excitandum Dei amorem in voluntate. Probat, quia si perfecta Dei visio, qualis nunc est, ad hoc sufficit, & aliqua fingitur ex se insufficientis, necesse est vt hoc habeat propter imperfectionem aliquam; vel ergo illa imperfectio est sola remissio visionis ex parte videntis, vel est limitatio aliqua ex parte obiecti, nihil enim aliud fingi potest, cum *lib. 2. de attributis. cap. 19.* ostensum sit visiones esse eiusdem speciei: primum autem dici non potest, tum quia, quantumvis sit remissa visio, est clara & euidens; ergo facit voluntati præsens obiectum, prout in se est, sed hoc sufficit voluntati; tum etiam, quia sicut visio potest esse remissa, ita etiam & amor: ergo visio remissa saltem sufficit mouere ad amorem remissum. Secundum etiam dici non potest, quia ab illo obiecto visio præcindi non potest, quin videatur sub ratione summi boni, & finis vltimi; sicut præcindi non potest quin videatur sub ratione omnipotentis, & primi principij; hoc autem satis est ad mouendam voluntatem.

**12.** Dices, non esse satis, quia ex hoc præcisè non videtur quòd exercitium ipsius actus amoris hinc & nunc conueniat. Respondetur, imò in ipso obiecto iudicato & summo bono, & summè diligibili hoc virtute contineri, & ideo hoc satis esse ad mouendam voluntatem in suo genere, præsertim si in intellectu nullum sit aliud iudicium huic repugnans motioni, qualis esset, si intellectus iudicaret solum hinc & nunc non esse conueniens occupari in exercendo actu amoris circa tale obiectum, quod iudicium non est in beato, neque esse potest, vt dicam, præsertim nulla facta extrinseca suppositione. Confirmatur, & declaratur, nam licet is, qui amat, voluntariè amet, & ideo dicatur consequenter amare ipsum amorem; tamen non est necesse vt hoc faciat per actum formaliter reflexum, tendendo propriè in ipsum actum amoris vt in obiectum, sed satis est vt in actu exercito per quandam reflexionem virtualem velit ipsum actum per modum actus: ergo similiter vt voluntas moueatur & sufficienter ex-

citetur ad huiusmodi actum, satis est vt ita proponatur obiectum, & iudicetur bonum, vt in ipso iudicio virtute contineatur conuenientia actus, & exercitij eius; hoc autem in præsentia fit eo ipso quòd Deus clarè visus iudicatur summum bonum, & vltimus finis simpliciter & absolute super omnia diligendus.

Dicendum secundò, posita Dei visione ex natura rei voluntas necessariò sequitur motionem illius obiecti amando illud super omnia quantum potest. Hæc conclusio dupliciter probari potest, primò ostendendo in illo actu physicam, & naturalem necessitatem, quæ probari potest primò à simili à diuina voluntate, quæ ad amorem sui ipsius omninò est desinitè determinata, vt ille amor omninò ac physicè necessarius sit, idem ergo dicendum est de voluntate creata respectu amoris Dei visi clarè. Probat, hæc consequentia primò, quia voluntas diuina perfectior voluntas est omni voluntate creata, & non obstante hac perfectione, natura sua determinatur ad amandum summum bonum clarè propositum, & cum hac determinatione retinet omnem libertatem necessariam ad essentiam & perfectionem simpliciter rationalis voluntatis: ergo dicendum est idem de voluntate creata. Probat, consequentia, quia si hæc voluntas ponitur libera respectu illius obiecti, vel hoc est ex perfectione; & hoc non, quia perfectior est diuina voluntas, vnde signum est hoc non pertinere ad perfectionem; vel est ex imperfectione, & hoc in primis non affirmant auctores contrariæ opinionis, quia habere dominium sui actus conuenit voluntati ex perfectione sui. Deinde nulla est ratio cur hæc imperfectio tribuatur voluntati creata, præsertim supposita in intellectu clara Dei visione, quæ sufficit ex parte intellectus tollere omnem imperfectionem, quæ modum illum operandi imperfectum posset impedire, & posito in voluntate habitu charitatis eleuante voluntatem ad diuinum ordinem cum concursu sibi connaturali, & debito. Vnde confirmatur, nam creata charitas est participatio diuinæ charitatis per essentiam quodammodo eiusdem ordinis: sicut ergo charitas per essentiam determinata est natura sua ad amandum summum bonum, quod est obiectum eius; ita etiam charitas participata natura est eleuata ad amandum idem summum bonum sufficienter propositum, quod etiam respicit vt primarium obiectum. Nec circa fundamentum huius discursus hærendum est circa opinionem Scoti, Durandi, & aliorum, qui affirmant Deum se liberè amare, & patrem, ac filium liberè producere Spiritum sanctum, nam isti auctores non loquuntur in sensu nobis contrario, id est, de libertate necessitati opposita, quia nec negant, nec negare possunt Deum tanta necessitate se amare, vt non possit se non amare, & tam necessariò produci filium, ac Spiritum sanctum, aliàs non necessariò existeret, & consequenter non esset Deus: sed loquuntur de necessitate opposita coactioni, aut naturali actione, vt Scot. loquitur, in qua re, quamuis de nomine disputent, tamen male loquuntur, vt in *1. part. quest. 41.* latius disputatur, nam ad præsentem quæstionem nihil refert.

Vltimò respondendo simul ad fundamentum Scoti, ostendo esse in actu omnia principia, quæ ad necessitatem sufficiunt: nam in primis obiectum cum sit infinitum bonum per essentiam ex

**13.** 2. Assertio duplici via probabilis de necessitate physica amoris beati quoad exercitium. 1. via probatur 1.

Confirm.

**14.** Probat 2. principali-ter.

Ex parte obiecti. se habet vim ad mouendum in suo genere summo, & perfectissimo modo: ergo quantum est ex se trahit voluntatem necessariò ad sui amorem. Nec refert quòd non moueat efficienter, quia in suo genere potest habere motionem accommodatam tali modo operandi: vnde quamuis obiectum dicatur mouere voluntatem quoad specificationem, quia determinat illam ad talem speciem actus; non video tamen cur etiam in suo genere non possit dici mouere & excitare etiam quoad exercitium, quia reuera ad hoc allicit voluntatem vt exerceat talem actum; & ideo quamuis Caiet. *1. 2. quest. 10. art. 2.* neget hanc necessitatem oriri ex obiecto, sed solum ex parte potentis, atque ita ibi explicet D. Thom. verum censeo non minùs tribuendam esse hanc necessitatem obiecto in suo genere, quàm potentis in suo, quia reuera summa bonitas Dei est, quæ in genere finis trahit voluntatem ad se; trahit autem modo accommodato & actu, & eximie bonitati. Neque D. Thom. *ibi* aliud sentit, quia tantum loquitur de homine viatore in genere, vt *ibi* Conrad. explicuit, & Capr. *in 1. d. 1. quest. 3. art. 3.* Deinde ex parte cognitionis, seu applicationis illius obiecti est maxima applicatio, quæ esse potest, aut requiri: tum quia per illam sit præsens bonitas obiecti prout in se est: tum etiam, quia tanta necessitate sit præsens, vt non possit voluntas intellectum ab eo iudicio diuertere, vt patet ex materia de visione, agendo de necessitate illius. Tum tertio, quia ex vi illius visionis constituitur homo in statu beatifico, in quo excluditur omne iudicium, omnisque existimatio contraria illi amori, vt statim explicabo; & in his omnibus differt visio illius obiecti à cognitione, quæ habetur in via, & ideo potest ex illa oriri diuersus modus operandi, & diligendi, quàm in via reperitur. Rursum ex parte potentis reperitur inclinatio charitatis, quæ omninò est determinata natura sua ad summum bonum, vt declaratum est, quæ inclinatio quamuis prout terminatur ad Deum clarè visum, & vt est supernaturale bonum, non sit connaturalis voluntati, tamen non est illi repugnans, sed potius est proportionata, & consentanea, & supposita charitate, etiam est suo modo connaturale vt voluntas eleuetur ad talem modum operandi. Quod ita confirmatur ac declaratur, nam libertas per se non tendit ad vltimum finem, sed ad medià, nam connexio cum vltimo fine potius esse debet determinata vt ex intentione illius procedatur ad electionem mediorem, & quia in vltimo fine, vt sic, non est indifferentia, sed potius necessitas, cum in illo consistat beatitudo: ergo quando voluntas eleuatur ad finem vltimum supernaturalem, si ex parte finis sit sufficiens motio, & applicatio, consentaneum est ipsi voluntati, vt ex parte sua etiam eleuetur ad amandum modo consentaneo fini vltimo: Ex his ergo principiis sufficienter videtur explicari hæc physica necessitas.

Ex parte propositionis eius per intellectum.

Ex parte inclinationis voluntatis.

Confirmatur.

**15.** 2. Via probandi eandem 2. assertionem ostendendo physica necessitatem amoris beati.

se habet vim ad mouendum in suo genere summo, & perfectissimo modo: ergo quantum est ex se trahit voluntatem necessariò ad sui amorem. Nec refert quòd non moueat efficienter, quia in suo genere potest habere motionem accommodatam tali modo operandi: vnde quamuis obiectum dicatur mouere voluntatem quoad specificationem, quia determinat illam ad talem speciem actus; non video tamen cur etiam in suo genere non possit dici mouere & excitare etiam quoad exercitium, quia reuera ad hoc allicit voluntatem vt exerceat talem actum; & ideo quamuis Caiet. *1. 2. quest. 10. art. 2.* neget hanc necessitatem oriri ex obiecto, sed solum ex parte potentis, atque ita ibi explicet D. Thom. verum censeo non minùs tribuendam esse hanc necessitatem obiecto in suo genere, quàm potentis in suo, quia reuera summa bonitas Dei est, quæ in genere finis trahit voluntatem ad se; trahit autem modo accommodato & actu, & eximie bonitati. Neque D. Thom. *ibi* aliud sentit, quia tantum loquitur de homine viatore in genere, vt *ibi* Conrad. explicuit, & Capr. *in 1. d. 1. quest. 3. art. 3.* Deinde ex parte cognitionis, seu applicationis illius obiecti est maxima applicatio, quæ esse potest, aut requiri: tum quia per illam sit præsens bonitas obiecti prout in se est: tum etiam, quia tanta necessitate sit præsens, vt non possit voluntas intellectum ab eo iudicio diuertere, vt patet ex materia de visione, agendo de necessitate illius. Tum tertio, quia ex vi illius visionis constituitur homo in statu beatifico, in quo excluditur omne iudicium, omnisque existimatio contraria illi amori, vt statim explicabo; & in his omnibus differt visio illius obiecti à cognitione, quæ habetur in via, & ideo potest ex illa oriri diuersus modus operandi, & diligendi, quàm in via reperitur. Rursum ex parte potentis reperitur inclinatio charitatis, quæ omninò est determinata natura sua ad summum bonum, vt declaratum est, quæ inclinatio quamuis prout terminatur ad Deum clarè visum, & vt est supernaturale bonum, non sit connaturalis voluntati, tamen non est illi repugnans, sed potius est proportionata, & consentanea, & supposita charitate, etiam est suo modo connaturale vt voluntas eleuetur ad talem modum operandi. Quod ita confirmatur ac declaratur, nam libertas per se non tendit ad vltimum finem, sed ad medià, nam connexio cum vltimo fine potius esse debet determinata vt ex intentione illius procedatur ad electionem mediorem, & quia in vltimo fine, vt sic, non est indifferentia, sed potius necessitas, cum in illo consistat beatitudo: ergo quando voluntas eleuatur ad finem vltimum supernaturalem, si ex parte finis sit sufficiens motio, & applicatio, consentaneum est ipsi voluntati, vt ex parte sua etiam eleuetur ad amandum modo consentaneo fini vltimo: Ex his ergo principiis sufficienter videtur explicari hæc physica necessitas.

Secundò principaliter probari explicarique potest conclusio ex ipsa ratione actus, vel omissionis voluntatis, quia proposito sufficienter obiecto bono mouente, & excitante voluntatem ad amandum ipsum cum perfecta scientia, & cognitione, non videtur voluntas posse suspendere actum, nisi illam suspensio sub aliqua ratione boni & commodi proponatur; sed Deus clarè visus sufficienter moueat voluntatem ex se, & stante illa visione, non potest suspensio actus amoris representari sub aliqua ratione commodi: ergo

non est possibilis voluntati: ergo necessitatur quoad exercitium. Totus hic discursus fundari potest in doctrina D. Thom. *1. 2. quest. 5. art. 4. & 5. cont. Genr. cap. 62.* vbi multis rationibus, quæ in summa in hoc discursu continentur, probat non posse voluntatem beati auertere intellectum à visione Dei, quia eadem est prorsus ratio de voluntate auertere se ipsam, vt ita dicam, ab amore Dei actuali; solum potest cogitari differentia, nam voluntas vt auerteret actum intellectus, indigeret actu positiuo, quo vellet nõ videre Deum; & ideo opus est vt illud obiectum ei proponatur sub ratione boni; ad cessandum autem ab amore, non indiget actu, sed sola negatione actus, & ideo non videtur tam necessarium vt illa negatio proponatur per modum obiecti conuenientis. Sed hæc differentia non obstat, quia voluntarium virtuale, seu indirectum æquiuale voluntario directo, quod fit per actum positiuum, & ideo si ad volendum directè per actum positiuum carentiam alterius actus, necesse est vt illa proponatur sub aliqua ratione conuenientis, ad suspendendum voluntariè actum idem erit necessarium.

Adde iudicium quod beatus habet de diuina bonitate, quam apprehendit vt maximè diligibilem, & conuenientem cum illa maximè necessariam ad suam felicitatem, hoc, inquam, iudicium ita excitare, & mouere voluntatem, vt sine iudicio contrario quo contineatur, ne in actum exeat, non videatur illum posse suspendere; quod maximè procedit per se, & ex natura rei loquendo, nullam addendo extrinsecam suppositionem, quia in tali amore nec lassatur voluntas, neque impeditur ab aliis actionibus, neque aliam rationem incommodi in eo reperit.

At verò facta aliqua suppositione, videtur esse aliqua difficultas, quæ tangitur in fundamentis aliarum opinionum: triplex autem suppositio hæc tenus cogitata est. Prima, quam fingit Holcot supra, scilicet, si videns Deum simul habeat hanc falsam existimationem, quòd nisi cesset ab amore Dei, erit perpetuò miser, aut aliquid simile. Sed responderetur impossibile esse habere hoc iudicium videntem Deum, aut similem errorem; sicut fingi non potest quòd beatus iudicet se peccare amando Deum, quia tale iudicium ex ipsis terminis est manifestè falsum, & ideo non potest cadere in intellectum, præsertim ita illustratum vt clarè videat Deum.

Secunda suppositio est quòd Deus præcipiat beato vt cesset ab amore sui, vel omninò ab omni actu voluntatis; de quo dicendum est suppositis quæ in prima ratione diximus, tale præceptum esse impossibile, quia necessitas huius actus est naturalis & physica, & ideo non est in potestate voluntatis cessare ab illa, & ideo non est hæc materia præcepti. Deinde esto admittamus hoc esse in potestate voluntatis, in eo casu tale præceptum esset extra ordinem naturæ, & ita non esset ille casus contra conclusionem positam. Ac denique tunc cessare ab illo actu ex tali motiuo, esset quidam amor Dei, vel formalis, vel virtualis, cum propter implendam eius voluntatem homo se priuaret voluntariè tanto bono.

Tertia suppositio est quòd videns Deum patitur ab ipso aliquod maximum detrimentum, vel videat ita aliquando futurum: & hoc in primis etiam est præter ordinem illius visionis: deinde etiam posito illo casu, non posset voluntas aliquid præter rectam rationem, aut inordinatum efficere, quia, vt *disp. sequenti sect. 1.* ostendemus, illa

**16.** Ostenditur amplius dicta necessitas.

**17.** Excluditur vnus casus in quo hæc necessitas cessare videtur.

**18.** Excluditur alter casus.

**19.** Excluditur 3. casus.

visio ex vi sua efficit voluntatem rectam; & ideo in tali casu fieri non potest ut voluntas exiret in actum odij, vel alium similem, quia euidenter videret illum actum esse inordinatum, & Deum non esse dignum tali odio, cum quidquid faciat, summa bonitate facere ipse beatus videat, & ita ab ea mouetur ut non possit habere aliam regulam suae voluntatis, praesertim, si verum est physice necessitari ad eius amorem, quia semper efficaciam illius bonitatis est infinite maior, quam cuiuscumque incommodi. Denique, etiam in eo casu videret beatus pro eo tempore quo videt, nullam esse rationem ad cessandum ab amore Dei, quia etiam si aliam poenam tunc patiatur, vel postea passurus sit, nihil conferre potest ad vitandam, vel minuendam illam quod cesset ab amore Dei, & alioqui videt non obstante illa poena, quae iustissime a Deo procederet, ipsum esse aequum dignum amore: ergo nullus casus fingi potest, in quo, (ut ita dicam) ab intrinseco & voluntarie videns Deum, cesset ab actuali amore illius.

20. Quaesitio de affectu ne tantum, an etiam de amore, quem vocant obedientialem? Respondetur de utroque esse intelligendum, siue intelligantur hi amores tanquam duo actus, siue tanquam vnus perfectus, quo beatus ita vnitur Deo ut efficaciter, & absolute velit illi omne bonum, atque aded non tantum velit Deum esse & frui omnibus bonis suis, sed etiam velit voluntatem suam in omnibus implere: quia, ut recte D. Thom. 4. cont. Gent. cap. 92. perfecta amicitia efficit conformitatem voluntatum: amicitia autem ad Deum est perfecta, & est ad ipsum tanquam ad superiorem, & vltimum finem, ad quem amans debet se, & omnia sua referre: & ideo efficit ut, qui sic amat, habeat voluntatem suam conformem diuinae, sine qua conformitate ille amor stabilis esse non possit. Atque ex his a fortiori sequitur voluntatem videntis Deum necessitari quoad specificationem, ad amorem Dei, quia necessitas quoad exercitium alteram necessitatem includit; imò in ordine ad diuinam potentiam multò maior est haec necessitas, ut iam dicam.

21. Vltimò ergo dicendum, de potentia absoluta fieri posse ut videns Deum ipsum actu non amet; probatur facile, quia hic amor est actus realiter distinctus a visione, & per nouam efficientiam fit, quae a Dei influxu pendet: ergo potest Deus non obstante visione, non dare voluntati concursum necessarium ad efficiendum illum actum: ergo tunc manebit visio sine amore: neque potest in hoc aliqua repugnantia cogitari. Dices: ergo possit Deus in eo casu facere, ut videns ipsum, eum odio habeat. Respondetur negando consequentiam, quia carentia, seu cessatio actus non est mala moraliter, & ideo potest Deus esse autor illius, vel potiriue volendo illam, vel per modum causae priuatiuae, seu negatiuae non influentis. At verò odium est intrinsece malum, cuius Deus non potest esse causa; & ideo si ex natura rei esse non potest, ut ab ipsa voluntate creata tanquam a prima radice prodiret, non potest Deus speciali modo esse autor illius actus in vidente ipsum, & ideo in ordine ad ipsum Deum maior est necessitas amoris ipsius Dei quoad specificationem, quam quoad exercitium.

22. Sed quid si Deus videntem se ipsum denegat habitum charitatis, & supernaturale auxilium ad diligendum ipsum amore supernaturali, quidnam faceret voluntas sic videntis Deum; & supponen-

dum est illam non priuare naturali concursu necessario ad operandum ea, quae per vires naturae suae potest: nam si hoc etiam priuaretur, omninò maneret suspensa sine actu. In hoc casu dicunt quidam, voluntatem nullum actum dilectionis habituram circa Deum clarè visum, quia supernaturalis visio non potest ad naturalem amorem excitare, quia voluntas per vires naturae non potest ferri in obiectum supernaturale, quale est Deus clarè visus. Sed hoc mihi non probatur, suppono enim Deum non negare concursum naturae debitum, ut voluntas operetur quantum naturaliter potest; nam si hoc denegaret, manifestum est illam nihil fore operaturam; tamen illo posito non repugnat voluntatem aliquam operari naturaliter circa obiectum supernaturale cognitum, ut etiam in via videtur experiri. Et ratio est, quia cum cognitio tantum requiratur ut obiectum fiat praesens voluntati, & alioqui potentia intellectiua, & anima per eam verè intelligat, & faciat praesens obiectum, licet illud supernaturaliter cognoscat, fieri rectè potest ut voluntas moueatur circa obiectum supernaturaliter cognitum, si in ipso obiecto sit aliquid, quòd naturaliter diligere possit; ita verò est in Deo clarè viso, nam licet aliqua ratione sit supernaturale obiectum, tamen etiam in eo apparet bonitas naturaliter diligibilis, & ipsum etiam obiectum supernaturale sub aliqua ratione habet convenientiam cum obiecto naturali, sub qua diligere potest aliquo actu imperfecto, & naturali.

Dicendum ergo est in eo casu voluntatem tanto impetu naturae suae amaturam Deum actu naturali perfectissimo, quem per vires naturae habere potest, siue ille sit amor concupiscentiae, ut quidam existimant, siue benevolentiae, ut longè verius esse censeo. Quomodo autem talis amor differat ab amore infuso charitatis, non spectat ad hunc locum, sed in materia de gratia, & charitate explicandum est; breuiter dico, in entitate sua differre, quia vnus est actus supernaturalis quoad substantiam, alius verò non; ex parte verò principij actiui, quia vnus natura sua postulat naturale principium, & non alius; ex parte denique obiecti, quia vnus respicit Deum prout habet necessariam connexionem cum natura ut sic, alius respicit Deum prout est finis & principium altioris rationis, quam natura secundum se postulat. Ad fundamentum iam responsum est.

SECTIO II.

Utrum beatus necessario amet suam beatitudinem supernaturalem, quam possidet, & qua fruatur.

Diximus de amore amicitiae Dei, pauca addenda sunt de amore concupiscentiae, cuius principium obiectum est beatitudo, vel obiectiua, vel formalis, nam ut Anselm. dialogo de libero arbitrio dixit, amor beatitudinis est amor proprii commodi; hic autem amor potest intelligi necessarius in beatitudine, vel quoad specificationem tantum, vel etiam quoad exercitium; & de utroque breuiter dicendum est.

Primo certum est, beatum necessitate quoad specificationem necessariò amare visionem Dei, & Deum visum, ut est obiectum, quatenus illa visione redditur beatus. Ita sumitur ex D. Thom. 1. 2. quaest. 5. art. 4. & 3. cont. Gent. cap. 62. & nullus Theologus de hoc dubitat, quia qui videt Deum, non

Quo pacto a quibusdam explicetur.

Refelluntur.

23. Verior explicatio dubij.

nò potest absolute velle carere tali visione, quia in sensu composito, id est, supposito quòd illam semel recipiat, non est in potestate eius illam dimittere. Deinde nec simplici affectu; seu desiderio potest optare carere illa, per se loquendo, tum quia, ut supra dicebamus, nulla ratio mali, aut incommodi in ea visione apparere potest, neque è contrario aliqua ratio commodi in carentia eius: tum etiam, quia nullus potest desiderare non esse beatus, per se loquendo; qui autem videt Deum, videt felicitatem suam ex illa visione pendere, seu in illa consistere.

2. Dixi autem, per se loquendo, quia si fingatur aliqua extrinseca suppositio, non erit inconueniens quòd voluntas velit carere illa visione vel perpetuò, vel ad tempus; perpetuò quidem, si Deus homini reuelat hanc esse suam voluntatem, & praecipit si velit, seu praecipiat hominem hoc velle, tunc enim licet non possit voluntas auertere intellectum a visione, seu mouere illum ut suspendat actum visionis, quia, ut supra dixi, non est hoc in potestate eius: vnde non est materia praecipii; possit tamen habere voluntarium consensum, & affectum, seu desiderium ut in se impletur diuina voluntas, quia actus iste honestus est, & non inuoluit aliquam repugnantiam, ob quam non possit esse in potestate voluntatis, & consequenter possit illi praecipii. Dices: repugnat quòd aliquis velit non esse beatus. Respondetur, nulla facta extrinseca suppositione, ita est; tamen si ex suppositione, diuina charitas hoc postulet, nulla est repugnantia, quia licet propria beatitudo sit maximum hominis bonum, non tamen est simpliciter maximum bonum super omnia diligendum, maiori enim pretio amandus est Deus secundum se, & propter se, atque ita propter ipsum Deum, & ut voluntas eius impleatur possit aliquis velle carere beatitudine sua, atque hoc modo amor charitatis vincit amorem concupiscentiae, quia est altioris ordinis, & in eum referri debet amor concupiscentiae, ut rectus sit.

3. Alio modo possit intelligi eum, qui videt Deum, posse carere tali visione ad tempus non solum ob Dei voluntatem & amorem amicitiae eius, sed etiam ex amore commodi, ut postea perfectiùs videat, v.g. si Paulus vidit in raptu diuinam essentiam, & intellexit oportere eum priuari tali visione aliquo tempore, in quo multa pro Christo pateretur, per quae postea altiorè beatitudinem consequeretur, possit velle tunc carere tali visione propter maius commodum, neque enim tunc suam nollet beatitudinem, simpliciter loquendo, sed veller temporalem carentiam eius propter maiorem perfectionem simpliciter eiusdem beatitudinis obtinendam.

4. Si quis verò rectè consideret in his casibus & similibus, talis visio Dei non haberetur per modum beatitudinis seu non haberet beatitudinis statum, quia, ut infra disp. 14. sect. 3. videbimus, de ratione beatitudinis est perpetuitas non tantum aptitudinalis ex natura ipsius visionis, sed etiam actualis ex absoluto decreto diuinae voluntatis; in praedictis autem casibus semper supponitur visionem non dari ut perpetuò duratura ex tali decreto: non ergo sumitur sub propria ratione, seu perfectione beatitudinis: & ideo loquendo de beatitudine ut sic, simpliciter affirmari potest, voluntatem quoad specificationem necessitari ad amandum illam, nec posse in aliquo casu velle priuari illa semel habita; neque in hac necessitate est alia difficultas.

Maior esse videtur circa necessitatem quoad exercitium, nam hic amor concupiscentiae est imperfectus; ergo non est necesse ut beati illum exercent in beatitudine, quidquid enim per illum velle possunt, amare etiam possunt per amorem charitatis, nam ex motiuo huius virtutis possunt sibi velle beatitudinem: ergo nulla est necessitas quòd semper actu exercent illum amorem. Confirmatur, quia hic est quidam amor sui, non est autem necesse est ut beatus semper se amet, quia non respicit se ipsum ut summum bonum, vel vltimum finem sui: ergo.

Nihilominus communis sententia est beatum semper ac necessariò esse in hoc actuali amore suae beatitudinis. Ita Durand. in 4. d. 49. quaest. 8. Palud. quaest. 7. Maior quaest. 8. Capr. in 1. d. 1. quaest. 3. ad argumenta Adae contra 4. conclusionem, Conrad. 1. 2. quaest. 5. art. 4. Ferrar. 4. cont. Gent. cap. 62. circa quintam rationem, quibus locis D. Thom. fauet huic sententiae, quae mihi etiam probatur. In eius verò explicatione tria breuiter dicenda sunt. Primum, hunc amorem proprii commodi, & beatitudinis propriae sub hac ratione habere locum in beatis, quod facile patet ex supra dictis disputat. 7. sect. 1. tractando de essentia beatitudinis, & quomodo amor ad illam requiratur, vbi ex Augustino nonnulla adduximus. Et ratio est, quia hic amor est valde consentaneus inclinationi naturae, & ex se, & obiecto suo est honestus, nullamque imperfectionem includit statui beatorum repugnantem, quia licet comparatus ad amorem charitatis dicatur imperfectus negatiue, seu minus perfectus quam ille; tamen non est imperfectus priuatiue, neque in se, neque respectu subiecti, quia neque in se priuatur aliqua perfectione sibi debita in ratione actus honesti, & consentanei rationi; neque etiam subiectum priuat aliqua maiori perfectione: neque in hoc inuenio difficultatem alicuius momenti.

Secundum est, hunc amorem in beatis esse supernaturalem, prout terminatur ad supernaturalem beatitudinem, & ad Deum ut obiectum eius, & bonum supernaturale ipsius beati. Probatur, quia talis amor supernaturalis est possibilis, ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. quaest. 17. artic. 6. ad 3. & 8. vbi sentit, in via huiusmodi amorem concupiscentiae Dei, & beatitudinis supernaturalis esse actum elicatum a virtute spei, quae est virtus theologalis per se infusa, quae non elicit actum nisi per se infusum & supernaturalem: & ab effectu probari potest ex ipso actu spei, seu efficacia desiderij, & intentione obtinendi supernaturalem beatitudinem; hic enim actus per se, & intrinsece sequitur ex illo amore; sed hic actus est supernaturalis: ergo & ille amor. Deinde, ille amor si in suo genere sit perfectus, & efficax, sufficiens est ad determinandam voluntatem ut absolute velit media necessaria ad illam beatitudinem obtinendam, vnde vim quandam & efficaciam habet mouendi voluntatem ad seruanda praecipia etiam supernaturalia, iuxta illud Psalm. 118. Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas, propter retributionem. ergo necesse est ut talis amor sit diuini ordinis, & supernaturalis. Denique obiectum huius amoris supernaturale est; ergo ut efficaciter ametur condigno, & proportionato amore, necessarius est amor supernaturalis. Si autem ille actus secundum se possibilis est, dubitari non potest quin in beatis locum habeat, nam eis non repugnat ratione status, seu praesentiae boni consecuti, quia amor ex se abstrahit ab absentia, & praesentia,

5. Contra necessitatem exercitij arguitur.

6. Confirmatur.

7. Assertio contraria, per triplicem pronuntiatum.

8. Pronuntiatum.

9. Eius ratio.

10. Pronuntiatum.

11. Probatur.

1. Assertio, de necessitate quoad speciem.



præsentia; unde non minus perfecte haberi potest in præsentia boni amati, quam in absentia, & alioqui amor propriæ beatitudinis maximè conueniens est ad statum perfectum beatificum: quia non potest conferri beatus qui non amat, quod habet, ut præter August. supra citatum dixit Ansel. in lib. de liber. arbitrii. Ac denique ad perfectionem eiusdem status pertinet, ut vnaquæque res in suo genere ametur amore proportionato, & perfecto: amor ergo illius beatitudinis in illo statu supernaturalis est, sicut ipsa beatitudo, quia licet hic amor videatur esse amor propriæ naturæ, tamen per illum amatur natura in ordine ad supernaturalia, & quatenus apta est coniungi supernaturali fini, & ideo talis amor, si sit proportionatus, excedit limites naturæ.

Tertium est, probabilius videri hunc amorem ex natura rei esse necessarium & connaturalem visioni beata. Quæ assertio probari potest duplici discursu factis præced. quia etiam Deus sub hac ratione est summum bonum beatis, in quo nulla ratio mali, vel disconuenientiæ apparere potest, & ipsemet amor perpetuò exerceri potest sine vilo fastidio, vel incommodo, & necessarius est ad completam beatitudinis perfectionem: unde in carentia illius nulla ratio commodi apparere potest. Sed hoc meliùs confirmatur ex dicendis seq. scilicet. nam quoad hoc eadem ferè ratio est de isto amore, & de delectatione beata.

SECTIO III.

Quale sit gaudium, quod beati habent in Deo, & de Deo clarè visis, qualisve sit fruitio.

1. Notatio quòd fruitio non distinguitur à visione, vel amore.

DE fruitione in genere, seu in communi tractat D. Thom. 1. 2. quæst. 11. ex professo dicendum est tract. 2. disp. 7. quid sit, & quod obiectum & causas habeat, nunc tanquam certum supponitur primo loco fruitioem beatificam non esse actum, vel rem distinctam à visione, amore, & gaudio, quia in beatis nullus alius actus excogitari potest in intellectu, & voluntate, qui ad Deum ipsum terminetur, & ad beatificandum hominem petineat, & in hoc omnes Doctores conueniunt; disputant tamen qualis illorum sit fruitio, quod ad quæstionem de nomine spectat. Ego verò nunc ut probabilius sumo fruitioem proprio & communiori vsu significare gaudium beatificum: qua significatione supposita, certum de fide est futuram in beatis fruitioem, seu spiritualem delectationem de Deo, seu de beatitudine sua. De hoc gaudio loquitur Christus Matth. 25. Intra in gaudium Domini tui; & Ioann. 15. Hec locutus sum vobis ut gaudium meum, &c. & infra, Petite & accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum, c. 16. vbi est illud, gaudium vestrum nemo tollet à vobis. 1. Petri 4. communicantes Christi passionibus gaudete, &c. In Psalmis sunt multa similia verba, Exultabunt sancti in gloria; & torrente voluptatis tue potabis eos; & in æternum exultabunt. De qua re sunt etiam optima testimonia in Apocal. præsertim vltimis capitibus & ratione etiam naturali hoc ostenditur, quia delectatio oritur ex consecutione boni amati; sed beati possident summum bonum summè amatum: ergo necesse est ut de illo summè delectentur.

2. Notatio quòd amor beatorum amicitie est.

Secundo loco supponendum, hoc beatificum gaudium duplex intelligi posse, aliud amicitie de bonis Dei in se; aliud concupiscentie de pro-

pria beatitudine tanquam de proprio commodo: de priori rectè intelliguntur verba illa beatorum in Apocal. 19. Quoniam regnauit Dominus Deus noster omnipotens, gaudeamus & exultemus. Item de hoc gaudio docet D. Thom. 2. 2. quæst. 28. per totam, esse proprium actum, & fructum charitatis, nam eiusdem est amare alicui bonum, & gaudere quòd tale bonum possideat; sed ex charitate diligimus bonum Deo propter se, & hic amor est in beatis summè perfectus, & ipsi beati vident apertè Deum fruuentem infinitis bonis suis: ergo ex eadem charitate Dei maximè de hoc obiecto delectantur, nec solum de bonis ipsius Dei in se, sed etiam de illius præsentia fruuntur hoc gaudio, quia delectari de præsentia amici fructus est amicitie.

Aliud gaudium, scilicet de propria beatitudine, ut est proprium bonum, fundari etiam potest in prædictis Scripturæ sacræ locis, qui absolute loquuntur de gaudio pleno, & perfecto: item facit illud Psalm. 15. Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua, vsque in finem; & similia frequenter. Probari etiam potest ex his, quæ scilicet. 1. dicta sunt de amore, nam amor & gaudium boni possessi vel sunt idem re, & ratione distinguuntur, vel vnum ex alio naturaliter consequitur, & ita vtrumque æquè coniunctum esse in beatitudine, docet August. 1. 4. de Ciuit. cap. 9. & lib. de Symb. ad Catechum. c. 11. & hoc sensu 10. Confess. cap. 23. beatitudinem vocat gaudium de veritate. Secundo potest suaderi, quia in via spes beatitudinis parit gaudium, iuxta illud Pauli, Spe gaudentes, quod gaudium ad amorem concupiscentie spectat, sicut spes ipsa: ergo multo magis beatitudo re ipsa obtenta pariet simile, seu proportionale gaudium. Tandem ratione, quia delectatio, seu gaudium consequitur operationem tanto perfectius, quanto operatio ipsa perfectior est, vnde Arist. 10. Ethic. cap. 4. 7. & 10. dicit operationem sapientie esse maximè delectabilem, & delectationem ipsam esse decorem, & perfectionem sapientie; sed visio beatifica est perfectissima operatio, & contemplatio sapientie: ergo ex illa præcisè sumpta ut est maxima perfectio operantis, sequitur velut propria passio eius gaudium & delectatio. Atque eadem ratio formari potest considerando illam visionem sub ratione intentionis summi boni, nam delectatio sequitur ex consecutione boni amati. Et hoc modo dixit D. Tho. 4. cont. Gent. cap. 92. & in 4. d. 48. q. 1. art. 3. impossibile esse videre essentiam bonitatis quin sequatur delectatio. Quod adeò certum Theologis visum est, ut quidam ex eis dixerint, etiam de potentia absoluta impossibile esse huiusmodi delectationem à visione separari, ut Goffred. quodl. 7. quæst. 5. Henr. quodl. 1. q. 1. & quodl. 12. quæst. 5. Egid. quodl. 5. quæst. 6. quam rem dubiam reliquit Capr. in 1. d. 1. quæst. 1. ad 4. contra 6. concl. & in 4. d. 49. q. 2. ad 5. contra 1. conclusionem. Sed hoc necessarium, nec verum est, ut probari potest ex dictis scilicet. 1. de amore, quia, ut nunc suppono, delectatio non est ipsa operatio, quæ delectat, sed res, seu qualitas ab illa distincta, siue sit passio, siue actio eius, qui delectatur: requirit ergo efficientiam distinctam ab operatione; ergo & concursus distinctus Dei: potest ergo Deus illum suspendere, & ita impedire delectationem; præsertim quia delectatio vel est amor, vel quid posterius amore: si ergo amor impediri potest, multò magis delectatio: satis ergo est quòd ex natura rei sit coniuncta cum tali operatione; sicut dolor

3. Dari etiam ibi amorem concupisc. suadetur primo auctoritate.

Suadetur 2. ratione.

Altera ratio.

Quorundam placitum impugnatur.

ex natura rei coniunctus est necessariò cum tali alteratione, & tamen Deus potest facile efficere ut stante illa alteratione impediatur dolor.

4. Notatio continens varias quæstiones de fruitioe, seu delectatione.

Tertio loco de hoc duplici gaudio multa quæri possunt, quæ communia sunt omni delectationi, ut an sit passio, vel actio appetitus, an supponat amorem, aut quomodo ab illo distinguatur, & similia, quæ D. Thom. 1. 2. quæst. 31. & sequentibus tractat de delectatione sensibili, quæ est passio sensus, & attingit quæst. 11. & nos fortasse inferius tract. 4. disp. 1. scilicet. 6. ex professo de delectatione disputabimus, & videri potest in tract. 2. disp. 7. scilicet. 1. nunc tria illa, quæ de visione dixi, & de amore, insinuari hinc possunt de hac delectatione, inquiri scilicet potest de obiecto eius, de substantia eius, & principio, à quo procedit: quæ tria in priori delectatione charitatis difficultatem non habent, nam constat obiectum eius, bonum esse diuinum, prout in se est, & prout iam inest, & conuenit ipsi Deo, respectu cuius gaudij, visio, seu representatio illius boni est conditio necessaria, sicut est cognitio respectu omnis actus voluntatis; propria verò ratio obiectiua talis gaudij est quòd Deus sit tantum, ac tale bonum, quale est. Solum est aduertendum, sicut charitas primariò amat Deum, secundariò verò creaturas propter Deum; ita etiam primariò gaudet de bono, & felicitate increata ipsius Dei, seu de bonis intrinsecis eius; secundariò verò gaudere potest de bonis creatis quatenus extrinsecè pertinent ad ipsum Deum; gaudium autem beatificum ut sic propriè est de bono increato, quia illud est proprium obiectum beatitudinis, & ita illud gaudium per se esse necessarium in beatitudine; gaudium verò de aliis obiectis creatis non est ita necessarium, sicut dicendum est etiam de amore. Atque hinc constat hoc gaudium esse eiusdem ordinis & substantie cum amore charitatis Dei, & ab eodem habitu, seu principio manare.

5. De gaudio seu delectatione ex amore concupisc. quæstionibus 1. Opinio Durandi.

De alio gaudio, quod est maximè proprium beatitudinis, inquiri potest primò, quod obiectum habeat, an ipsum Deum, vel visionem Dei, vel vtrumque simul: quæ eadem quæstio fuscè in tractatibus de spe disp. 1. vbi habet proprium locum, videri potest, & ideo breuissimè illam expediam. Durandus in 1. d. 1. quæst. 2. & in 4. d. 49. quæst. 5. dicit, fruitioem, & delectationem hanc nullo modo esse de Deo immediatè, ut de obiecto quod, sed de visione Dei, & immediatè de Deo ut obiecto cui, seu circa quod, & idem dixerat de spe in 3. d. 26. quæst. 2. Fundamentum eius est, quia delectatio est de bono inhærente, Deus autem est bonum extrinsecum solum tanquam obiectum, & causa visionis: item delectatio formaliter est de bono consecuto ut sic, & ideo sequitur operationem; ergo immediatè versatur circa consecutionem ipsam; circa rem autem consecutam solum mediatè, quatenus circa illam versatur operatio, quæ est consecutio.

6. Opinio quibus tribuatur.

Secunda opinio est, delectationem hanc habere pro obiecto Deum ipsum solum, ut est bonum summum in se, visionem autem solum esse conditionem necessariam, sine qua illud bonum non posset delectationi obici. Pro hac opinione citari possunt Scot. in 1. d. 1. quæst. 1. art. 2. Gabr. quæst. 4. art. 2. sed hi auctores loquuntur de fruitioe, per quam intelligunt delectationem Dei super omnia ex charitate; atque in re ipsa ferè eodem modo loquitur Palud. in 4. d. 49. quæst. 4. art. 2. licet ex instituto Durandum impugnet: magis indicat hanc sententiam Caiet. 2. 2. quæst. 17. art. 5. quamuis ex-

plicationem admittat, ut dicam num. seq. Fundari potest hæc opinio, quia delectatio, de qua agimus, est propriè beatifica, si non ut essentia, saltem ut intrinseca passio ex natura rei inseparabilis ab illa, quantumvis præcisè considerata: ergo versatur solum circa obiectum proprium beatificum; hoc autem obiectum est Deus solum, ut supra dictum est in disp. 5. scilicet. 2. & sic explicatur, nam si mente concipiamus aliquem videre Deum solum, & nullam rem creatam, etiam ipsam visionem, ita ut non videat se videre, ille esset beatus essentialiter, & ex natura rei haberet hanc delectationem beatificam, & tunc non posset delectari de visione, sed solum de Deo ipso, quia, cum delectatio sit actus appetitus, non potest versari circa aliquam rem ut obiectum, nisi illa supponatur cognita; in eo autem casu solus Deus cognoscitur, & non visio ipsa: ergo solus ipse est obiectum talis delectationis beatificæ.

Eius fundamentum.

7. Opinio vera.

Tertia, & vera sententia est, obiectum huius delectationis esse Deum ipsum, & visionem Dei, itaut delectatio sit immediatè de vtroque per modum vnius obiecti adæquati. Hanc sententiam significat Capr. in 1. d. 1. quæst. 1. art. 7. concl. 5. & ad argumenta contra illam, & ibi Greg. quæst. 3. art. 1. Marf. in 1. quæst. 4. artic. 2. quamuis hi auctores non satis distinctè explicent hoc obiectum, neque propriam rationem huius delectationis. Idem sentit Conrad. agens de delectatione in communi 1. 2. quæst. 3. art. 1. circa 5. & D. Thom. apertè in 4. d. 49. quæst. 4. art. 1. quæst. 1. vbi sic inquit, Visio est delectabilis dupliciter, vno modo ex parte obiecti, in quantum id, quod videtur, delectabile est; alio modo ex parte visionis, in quantum ipsum videre delectabile est, delectamur enim cognoscendo mala, quamuis ipsa mala nos non delectent: quia ergo visio beatifica est perfectissima, ideo vtroque modo delectabilis est; ad hoc autem quòd visio sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quòd sit facta connaturalis videnti; ut verò sit delectabilis ex parte rei visæ, oportet ut ipsum visibile sit conueniens, & quòd sit coniunctum. In quibus verbis in primis considerari potest, quòd licet delectatio hæc sit de obiecto visionis, tamen ut ipsum delectet tali modo, necessaria est ipsa visio: & hoc sensu dixit Caiet. visionem esse conditionem necessariam ut Deus sit obiectum delectationis. Quod duplici ratione verum est, primò quia est cognitio; secundò quia est consecutio, & bonum non delectat nisi sit obtentum, cum hoc tamen fiat (quod Caiet. non negauit) quòd ipsa visio sit etiam veluti pars obiecti; circa quod versatur hæc delectatio: nam hæc duo conuenire possunt eidem rei, quia & per se bona est, & conueniens, & præterea est coniunctio, seu vnio alterius rei conuenientis: sicut ut sanitas delectet, necesse est nobis inhæreat, & tunc delectamur, & de sanitate ipsa, & de inhærentia eius, quæ vnio & est necessaria ut sanitas delectet, & est ipsa pars quædam obiecti delectationis; & hoc sensu dixit D. Thom. 1. 2. quæst. 32. art. 1. in corp. & ad 1. nulla bona esse delectabilia, nisi quatenus apprehenduntur ut habita.

Probatur ex verbis D. Thom.

8. Accedit ratio ex dictis verbis sumpra.

Altera ratio.

Deinde ex prædictis verbis D. Thom. colligitur ratio huius assertionis, nam in primis visio ipsa est magna beati perfectio, & actu illi inhæret, atque est præsens: ergo est obiectum delectationis; sicut in reliquis operationibus delectatio, quæ ex illis consequitur, circa ipsas versatur. Denique id consecutum delectat, quod desideratur futurum; in hac autem vita desideramus visionem: ergo ipsa etiam habita delectat: & idem est de

de amore. Rursus, Deus ipse est etiam summum bonum beati: ergo illud bonum consequuntur delectat ratione sui, & non tantum ratione operationis: imò talis operatio delectat maximè ratione sui obiecti. Confirmatur eodem argumento, quia illud delectat obtentum, quod speramus obtinendum; speramus autem non solum visionem Dei, sed etiam Deum ipsum, quia est merces nostra magna nimis; hac enim ratione spes est virtus Theologica, & superat religionem: ergo.

Confirm.

9. Ad argum. Dur. in n. 5.

Neque est verum quòd Durand. sumit, rem supposito distinctam non posse esse obiectum delectationis, quia talis res potest esse bonum quoddam, & commodum appetentis, & ideo amari potest amore concupiscentiæ: ergo eadem ratione potest esse obiectum delectationis, licet ad hoc requiratur ut conditionem necessariam vñionem aliquam, seu tentationem; sicut diuitiæ possessæ delectant auarum vbi non solum delectat possessio, sed res possessa: & Verbum diuinum vñitum humanitati Christi est maximum bonum eius, & maximè delectat ipsam animam, in qua delectatione non est sola vñio obiectum, sed etiam ipsum Verbum diuinum vñitum: & ita patet responsio ad fundamentum Durandi. Aliud verò quod ipse vrget, est, quia Deus non potest esse obiectum tristitiæ, sed solum ratione suorum effectuum, & quamuis à Marf. Caiet. & aliis latius soluat aliter, facile tamen potest expediri negando paritatem rationis: nam Deus per se est pulcherrimum obiectum, & maximè conueniens, vnde ex se habet ut delectare possit; tamen ex se non habet aliquid disconueniens, & ideo non potest esse secundum se obiectum tristitiæ, sed solum ut causa efficiens aliquod malum disconueniens.

10. Ad fundam. aliorum in num. 6.

Ad fundamentum secundæ sententiæ respondetur, quòd sicut visio Dei simul est directa visio Dei, & reflexa sui, & propriè est beatitudo sub priori ratione; ita etiam delectatio quamuis per modum vñis terminetur ad Deum visum, tamen propriè dicitur beatifica quatenus terminatur ad Deum, quem respicit tanquam primarium obiectum; consequenter verò habet, ut etiam attingat visionem. Neque hoc repugnat actui beatifico: postet autem, quod in illo argumento infinuatur, metaphysicè inquiri, an possit hæc delectatio terminari præcisè ad visionem, & non ad Deum, vel è contrario. Sed hæc speculatio nunc non est necessaria, quia ad summum tractari potest de potentia absoluta, quia ex natura rei certum existimo non posse: quia sicut illa duo, visio, & Deus, constituunt vnum finem vltimum, ita & vnum obiectum illius delectationis, quæ immediatè consequitur ex illa operatione ratione sui, & obiecti eius, & ad hoc satis est quòd beatus videndo Deum, necessariò videat se videre illa virtuali reflexione, quæ in ipsa visione includuntur: de qua re legatur Scot. in 2. d. 42. quæst. vñica.

11. Quæstionem la 2. circa eadè delectationem res soluitur.

Secundò inquiri potest, an hæc delectatio sit quoad substantiam suam supernaturalis. Respondetur ita esse iuxta suprà dicta de amore in scilicet. 1. quia est eadem ratio, & iuxta doctrinam D. Thom. 2. 2. q. 17. art. 6. & 8. vbi sentit gaudium spei esse supernaturale: ergo multo magis gaudium de consecutione rei. Tandem adiungo rationem, quia delectatio consequitur operationem, & maximè contemplationem, teste Aristot. citato num. 3. ergo necesse est ut delectatio sit eiusdem ordinis, cuius est operatio, ad quam consequitur: & ideo

ad operationem sensibilem sequitur delectatio sensibilis, ad operationem spiritualem delectatio spiritualis: ergo ad operationem maximè supernaturalem delectatio supernaturalis; esset enim valde imperfecta, seu inefficax illa suprema contemplatio, si non posset parere delectationem sibi proportionatam, & sui ordinis, præsertim quia obiectum huius delectationis non est minus supernaturale, quàm obiectum visionis: neque contra hoc inuenio rationem alicuius momenti.

Solum superest inquiri tertio, à quo principio, seu habitu oriatur illa delectatio, quia nullus videtur esse habitus infusus, seu supernaturalis, à quo sit. In quo quatuor excogitari possunt modi dicendi. Primus est, non esse necessarium habitum, quia posita visione cum summa facilitate sit, quod non placet, quia visio non est principium eliciens ipsam delectationem, sed obiectum, vel conditio obiecti; actus autem supernaturalis absque alia difficultate requirit principium infusum, ut connaturaliter efficiatur, quod maximè necessarium est in delectatione, ut ait D. Thom. Secundus modus est, elici à charitate, quod infinuatur multi Thomistæ: sed non placet, quia ille actus est specie distinctus, & habet obiectum valde diuersum, ob quam rationem gaudium beatitudinis in spe, non elicitur à charitate, sed ab spe ipsa, quamuis possit à charitate imperari & in finem suum referri. Tertius modus est, hunc actum elici ab speciali habitu, qui beatis infunditur in voluntate, quod significant Bonau. & Richard. contra quos agam dissp. sequenti scilicet. 2. num. 9. quia reuera hic habitus non est necessarius, & ideo verum existimo eundem habitum, qui in via est spes, manere in patria ad eliciendum hunc actum, quia eiusdem principij est amare bonum, & desiderare si absit, & delectari si sit consecutum; de qua plura in citata materia de spe, & legi possunt quæ attingi 3. p. quæst. 7. art. 4.

12. 3. Quæstionem.

1. Modus eadè resoluendi non placet.

Neque placet 2.

Neque placet 3.

DISPUTATIO X.

De alijs perfectionibus voluntatis Beati.

IMPLEX intelligi potest perfectio voluntatis Beati, vna formalis, seu inherens, quæ in actibus seu habitibus consistit; altera dici potest obiectiua: nam quia voluntas est appetitus totius suppositi, ideo omnis perfectio suppositi potest dici complementum voluntatis, seu desideriorum eius, & ideo vtraque ex his perfectionibus potest explicari aut per ipsam positiuam perfectionem, aut per exclusionem mali contrarij, quæ potest esse aut malum culpæ, aut quacumque imperfectio, seu incommoditas naturæ, de quibus dicam.

SECTIO I.

Utrum voluntas Beati ex vi beatitudinis, ita sit in bono confirmata, ut facta sit impeccabilis.

PRIMò est error Origenis, qui censuit, voluntates Beatorum esse mutabiles de bono in malum, ut patet ex 2. lib. de Princ. cap. 3. vnde de Sanctis Angelis etiam dixit, interdum esse negligentes, & culpam incurrere in suis ministerijs peragendis,

1. Error Origenis in hac quæst.

gendis, ut in homil. 13. in Luc. & 24. in Numer. qui assererat illud Iob 4. Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles; & in Angelis suis reperit prauitatem; & cap. 15. Cæli non sunt mundi in conspectu eius, id est, habitatores cæli. Fundamentum est, quia in beatis manet liberum arbitrium creatum, quod est radix omnis culpæ.

2. Sed in hac re conclusio Catholica est, in beatis secundum legem à Deo statutam non posse esse aliquam maculam culpæ. Dupliciter enim contrarius error intelligi potest, primò quòd manente in Beatis beatitudine, possit in eis simul esse culpa. Secundò, quòd possint quidem Beati peccare, ita tamen quòd statim peccando beatitudinem amitterent: & in hoc posteriori sensu videtur errasse Origenes, sed hic error est contra perpetuitatem, & securitatem illius beatitudinis, de qua infra; in primo verò sensu nullum inuenio id asseruisse, nam, ut dixit Aug. Beatus est qui nihil mali vult: vnde necesse est ut si aliquid mali vult, hoc ipso desinat esse beatus. Præterea hoc constat ex illis Scripturæ sacre locis, in quibus requiritur innocentia, & puritas ad illum statum, in quo nihil esse potest inquinatum, Sapient. 7. vnde Psalm. 139. Habitabunt recti cum vultu tuo; & ad Hebr. 12. Pacem sectamini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua uerò videbit Deum; vnde Matth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, & alia huiusmodi. Alia verò testimonia ex Patribus asseremus in quæst. de amissibilitate beatitudinis. Ratio est, quia beatitudo consummata est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & ideo ab illo excluditur omne malum, & præcipuè culpa. Tandem culpa si sit mortalis, priuat amicitia diuina; si verò venialis, priuat perfectam dilectionem actuali, efficiatque dignum pœna; hæc autem omnia repugnant statui beatitudinis.

Posterior quem intendit Origenes, impugnatur. Impugnatur prior autoritate.

Accedit ratio.

3. Ad fundam. pro errore in n. 11.

Neque contra hoc obstant illa testimonia Iob, nam habent facilem sensum, quia cum serui Dei dicuntur non esse stabiles, intelligi potest quantum est ex parte naturæ creatæ, nisi aliquando bono Dei ita firmentur, ut sint impeccabiles: quod verò dicitur de Angelis peccantibus, rectè intelligitur de malis Angelis, qui in via peccarunt, ut exponit Greg. lib. 5. moral. c. 28. & Ansel. lib. Annotat. in Iob, & Hieron. in Esai. 24. circa finem, quamuis ibi nos legimus, in Angelis suis reperit prauitatem, alia versiones habeant, reperit inconstantiam, quod potest in eodem sensu exponi, quatum est ex conditione naturæ. Sic etiam intelligi possunt alia verba, quòd cæli non sunt mundi, & c. licet non sit necesse id intelligi de munditia à culpa, sed à quacunque imperfectione naturæ; quomodo dixit Dionys. Angelos purgari non à culpa, sed à nescientia. Quo sensu etiam de ipsis cælis materialiter possunt illa verba intelligi, quia non carent multis imperfectionibus, præsertim ad diuinam perfectionem comparati, quomodo Iob 25. Et stella non sunt mundi in conspectu eius.

4. Quo modo sustinenda sit conclusio posita n. 2.

Vnus modus sustinendi per extrinsecam prouidentiam.

Præcipua verò difficultas huius quæstionis consistit in assignanda causa & modo huius impeccabilitatis Beatorum, an sit intrinseca, vel omninò extrinseca: est enim multorum Theologorum sententia, beatos ex vi visionis Dei non fieri impeccabiles, sed solum ex extrinseca prouidentia, seu manutentione Dei, qui statuit vel nunquam cum eis concurrere ad peccatum, vel ita necessitari illos ad amandum Deum super omnia ut nunquam possint ab illo amore cessare. Ita Scot. in 1. d. 1. q. 4. & in 4. d. 43. q. 9. & 10. & d. 49. q. 6. Gabr. in 1. d. 1. q. 6. & in 2. d. 7. q. 1. Ocham in 1. d. 1. q. 1. Greg. Suarez in primam secundæ D. Thom.

in 1. d. 7. q. 2. art. 2. circa finem. Supplem. Gabr. in 4. d. 19. q. 2. art. 3. dub. 6. Potest autè hæc opinio dupliciter explicari, vno modo quòd beatus non necessitetur ad videndum Deum, & ideo possit ab illa visione cessare, & eo tempore, quo cessauerit, peccare. Sed neque hic sensus est ad mentem dictorum autorum, neque ad rem, tum quia suprà diff. 7. probatè est, illam visionem esse necessariam: tum maximè, quia etiam admissio illo modo mutationis, non verè diceretur beatus, seu videns Deum peccare, quia prius ponitur priuatus visione, & beatitudine: & ita ille modus dicendi magis est contra perpetuitatem illius beatitudinis, quàm contra impeccabilitatem. Secundus sensus est, quòd stante visione, simul esse possit peccatum actuale, nisi Deus impediatur. Et ratio huius est, quia voluntas beati ex vi suæ libertatis naturalis peccare potest; sed nihil est intrinsecum in ipso beato, quod auferat, vel impediatur hæc libertatem, aut inferat necessitatem ad non peccandum: ergo. Probatur minor, quia vel illud est visio, vel amor: non amor, quia ipse amor non est necessarius, neque habet formalem contrarietatem cum quocunque peccato; non visio, quia illa multò minorem contrarietatem habet, cum sit in intellectu, & peccatum in voluntate, quam rationem amplius vrgebimus explicando contrariam sententiam.

Inepta quædam explicatio huiusmodi.

Explicatio altera, & eius ratio.

5. Verior modus sustinendi prædictam conclusionem.

Eius generalem fundamentum.

Infirmatur positum fundamentum.

6. Quomodo à quibusdam explicetur idem fundamentum.

Verior tamen sententia est, beatos intrinsecè, & ex rei natura fieri impeccabiles ex vi illorum actuum, quibus constituuntur essentialiter beati. Hæc est sententia D. Thom. 1. 2. q. 4. art. 4. & 1. p. q. 62. art. 8. & 3. cont. Gent. c. 62. & lib. 4. c. 92. & q. 22. de Verit. art. 6. & q. 2. art. 8. Capr. & Sor. locis citatis, Durand. in 2. d. 7. q. 1. & d. 23. q. 1. & in 4. d. 49. q. 8. Rich. in 2. d. 7. art. 1. q. 1. Maior in 1. d. 49. q. 8. Palud. ibi q. 7. art. 2. Fundamentum generale esse potest, quia visio Dei natura sua est perfectissima beatitudo: ergo natura sua secum affert perfectionem maximè necessariam beatitudini, qualis est immutabilitas in bono, seu in rectitudine voluntatis. Quam rationem latè explicat D. Thom. in illo c. 92. 4. cont. Gent. præsertim ratione prima, & octaua; sed satisfieri posset dicendo, hinc solum colligi illi visioni debitum esse illum prouidentie modum, quo Deus protegit ita beatum, ut illum peccare non sinat, sic enim multæ aliæ perfectiones illius status dicuntur connaturales beatis: oportet ergo in particulari exponere an, & quomodo ipsa visio vi sua intrinseca & connaturali habeat hanc efficaciam, ut liberum arbitrium natura sua mutabile ita contineat in officio, ut illud non relinquat declinare ad malum; in qua re explicanda tres sunt diuersi modi.

Primus modus explicandi est, solam visionem per se, & præcisè sumptam esse sufficientem, non tamen ut est visio solius Dei, sed quatenus per illam videt beatus in Verbo omnes res, & actiones ad se pertinentes, & omnes circumstantias, quæ possunt voluntatem rectam efficere, & ad malum inclinare, est enim principium Philosophiæ moralis, non posse voluntatem peccare, nisi præcedente aliquo defectu in intellectu practico, vel speculatiuo errore, vel in consideratione, iuxta id, quod dixit Aristot. 3. Ethic. c. 1. omnis peccans est ignorans; quia ergo illa visio excludit ab intellectu omnem defectum tam erroris, quàm inconsiderationis circa res agendas, ideo facit voluntatem impeccabilem, ita suprà Durand. & D. Thom. 4. cont. Gent. c. 92. ratione 5. & illum approbant ceteri Thomistæ.

Sed in hac sententia duo dici possunt: vnum est,

7.



Prior pars huius explanationis probabilis, sed incerta duobus ex capitulis.

Primò.

Secundò.

est, hunc modum visionis esse sufficientem ad hanc rectitudinem, & hoc est valde probabile, tamen incertum quantum ad duo, primò, quia illud principium morale, quod præsupponitur, est valde dubium, intellectum de impotentia, seu de necessitate simpliciter: nam licet verum sit quòd, moraliter ac regulariter loquendo, nunquam accidat voluntatem labi absque defectu intellectus, & ideo possit hoc dici moraliter impossibile; tamen quòd voluntas ex absoluta potentia, & libertate sua non possit eligere malum sub aliqua ratione boni delectabilis stante omni consideratione intellectus de quacunque malitia, & turpitudine actus, quamvis probabile sit, est tamen dubium, & ad probandum difficile, vt infra tract. 5. disp. 5. sect. 1. dicitur, & lib. 7. de Angelis, tractanslatius à cap. 4. at verò impeccabilitas beatorum non tantum debet esse moraliter, sed absolute, ita vt nullo modo possit contrarium accidere. Secundò, quia supponit hic modus aliam rem dubiam, scilicet quòd beati videant in Verbo omnes suas actiones, & omnes circumstantias earum: quia vt aliàs dixi in tract. de attributis negatiu. lib. 2. cap. 28. id non sequitur necessarìo ex vi visionis, neque videtur debitum statui eorum, si intelligatur formaliter per ipsammet visionem beatificam: nam si intelligeretur tantum causaliter, reuera esset incidere in opinionem Scoti, quia nihil aliud esset quàm dicere, deberi beato ratione visionis vt in singulis actionibus illuminetur, & dirigatur ex parte intellectus, vt voluntas non possit deficere.

8. Posterior pars dictæ explanationis est cõtra D. Thom. & falsa.

9. Quomodo ab alijs explicetur prædictum fundamentum eõclusionis.

10.

1. Pars huius explanationis admittitur, & roboratur auctoritate.

Alterum quod dici potest in hac sententia, est, hunc modum esse necessarium ad hanc impeccabilitatem, ita tamen vt visio Dei, quatenus præcisè intelligitur terminata ad Deum, non sit sufficiens ad hanc rectitudinem: & quoad hoc existimo hanc sententiam esse contrariam D. Thom. vnde quoad hanc partem non sequuntur eam discipuli eius, quia citato art. 5. totam rationem huius impeccabilitatis constituit in hoc, quòd per illam visionem videtur Deus, qui est ipsa essentia bonitatis. Censet etiam esse falsam hanc partem, tum quia ex illa sequitur cum præcisà visione Dei vt sic, absque visione creaturarum ex natura rei posse esse peccatum: tum etiam, quia sequitur illam visionem non rectificare voluntatem quatenus beatificat, cum non beatificet vt visio creaturarum, sed vt visio Dei; hæc autem esse falsa ostendam in discursu quaestionis.

Secundus modus explicandi est, visionem quidem Dei præcisè quatenus summum bonum est, esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, non tamen immediate per se ipsam, sed mediante amore: itaque visio necessitat ad amandum, & amor ad non peccandum, & hoc modo visio est tota radix huius impeccabilitatis. Ita Capr. in 1. d. 1. q. 1. concl. 4. Sor. in 4. d. 49 q. 3. art. 4. concl. 4. & eadem fuit sententia Victoris, vt refert Medina 1. 2. q. 4. art. 4. quam ipse videtur interdum sequi, interdum relinquare.

In hac etiam sententia, sicut in præcedenti, duo continentur, vnum est, hunc modum esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, & hoc existimo verissimum, & consentaneum in primis D. Thom. 4. cont. Gent. c. 92. vbi in 6. ratione inquit, *Quandiu voluntas nostra finem vltimum non consequitur, & ad fruitionem illius peruenit, perueniri potest; & ratione 7. dicit, proprium esse amoris facere voluntates conformes se amanti, & ideo voluntates beatorum esse conformes Deo, & ita fieri rectas: expressius id explicat q. 24. de Veritate art. 8. Deinde*

est consentaneum sanctis Patribus, Greg. 5. moral. cap. 27. aliàs 28. iuxta illud, *Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles; Angelica, inquit, natura in semetipsa mutabilis est, quam mutabilitatem vincit per hoc, quòd ei, qui semper idem est, vinculis amoris colligatur.* Aug. 2. de Gen. ad liter. cap. 36. *Sancti Angeli illam immutabilitatis substantiam ita concipiunt, vt visione, atque amore eam præponant omnibus, & secundum eam inducent de omnibus, & in eam dirigantur vt agantur, & ex ea dirigant quidquid agant; & idem 14. de Ciuit. cap. 9. inter alia, vbi amor boni immutabilis est, profecto si dici potest mali cauendi timor securus est.* idem 13. de Trinit. cap. 5. & Isidor. 1. de Summo bono, cap. 12. Anselm. lib. de casu diaboli cap. 6. Tandem ratione, quia supra disp. 9. sect. 1. ostensum est, ex visione illa sequi necessarìo amorem perfectum, & super omnia; sed hic amor prorsus repugnat cum actuali peccato: ergo, &c.

Dices, quamuis peccatum virtualiter, & interpretatiuè repugnet amori, non tamen formaliter per directam oppositionem circa proximam obiectum: hoc enim modo amori est contrariu odium, quia comparantur vt tententia & fuga; conuersio, & formalis auersio respectu eiusdem; non sic autè comparatur omne peccatum etiam mortale ad amorem, nam formaliter est tantum conuersio quædam ad bonum creaturæ, in qua virtualiter includitur auersio à Deo; potest autem fieri vt etiam si quis actu amet Deum, conuertatur ad creaturam, non considerando, neque aduertendo virtuales repugnantiam actuum illorum: atque hoc modo non videtur repugnare eum, qui amat, peccare per inconsiderationem, vt in intellectu repugnat esse duos actus formaliter cõtrarios respectu eiusdem; tamen si quis assensum præbeat principio alicui, ex quo necessarìo sequitur conclusio, & non consideret vim illationis, fieri potest vt cum assensu principij habeat assensum virtualiter oppositum circa contradictorium conclusionis, quod ex illo sequitur, & in voluntate possunt facile poni exempla, vt de illo, qui vult sanitatem, & similiter vult comedere rem contrariam salutis, non considerans esse contrariam.

Respondetur, ex vi amoris actualis perfecti Dei, & efficacis fieri vt homo in omnibus operibus suis aduertat, ne aliquid illi amori admittat contrarium, quia hoc pertinet ad perfectionem illius amoris, quia per illum tendit homo in Deum vt in vltimum finem, & ad illum refert se, & omnia, & ideo ipsemet amor sollicitat hominem vt nihil operetur contrarium tali amori, & consequenter vt non se exponat periculo taliter operandi; ac denique vt in omni actione sua consideret, an repugnet, vel sit consentanea tali amori: & ideo cum tali amore repugnat esse peccatum, quia neque esse potest, considerando repugnantiam, quam habet cum amore, vt per se patet; nec non considerando; quia vel cum tali amore non erit inconsideratio, vel, si fuerit, non erit culpabilis, quia, vt dixi, ipse amor efficit vt homo adhibeat diligentiam necessariam & sufficientem ad tollendam inconsiderationem culpabilem. Et hæc tam procedunt de peccato veniali, quàm de mortali, quia amor beatorum est perfectus, non tantum intrinsecè, sed etiam obiectiuè, & excludit consequenter quidquid non potest referri in ipsum Deum, & quidquid actuali dilectioni perfectè repugnat, & vtrumque horum conuenit peccato veniali: & quoad hanc vltimam partem hæc sententia etiam ab Scoto, Gregor. aliisque non negatur.

Alterum quod in eadem sententia continetur exclusiuum

Roboratur item ratione.

I I. Instantia contra proximam rationem.

12. Diluitur.

13.

2. Pars eiusdem explanationis.

Suadetur 1.

14. Suadetur 2. applicando rationem D. Thom. aliàs inefficacem.

15. Suadetur 3.

exclusiuum est, nempe hunc modum ita esse necessarium ad impeccabilitatem beatorum, vt sine actuali amore non possit intelligi, vnde fit, si contingat Deum suspendere cõcursum ad actum amoris manente visione, illam non satis esse ad necessarìo cauendum omne peccatum: & hoc sensu non tam expresse asseritur ab autoribus citatis pro hac sententia, insinuat tamen, quia aliàs non satis explicarent causam huius impeccabilitatis. Et potest suaderi sic, quia visio sola vt sic formaliter, & ex parte actus non habet repugnantiam formalem, vel virtuales cum peccato, quia visio est in intellectu, peccatum in voluntate, & quia visio, vt sic, non dicit velle, neque nolle, nec formaliter, nec virtute. Deinde, neque ex parte obiecti habet quòd necessarìo impediatur peccatum, quia fieri potest vt obiectum peccati nullo modo cadat sub visionem, neque etiam connexio, vel contrarietas inter illud obiectum, & obiectum visionis. Nec tandem videtur illa visio habere hanc virtutem causaliter, nimirum efficiendo vt homo semper aduertat repugnantiam, vel habitudinem, quæ esse potest inter obiectum peccati, & Deum ipsum visum, quia illa visio non est tendentia in finem sicut amor, neque habet vim impulsiuam sicut habet amor, seu voluntas, cuius est applicare ceteras potentias ad suos actus, quia est inclinatio in finem.

Atque hinc oritur etiam difficultas circa rationem qua D. Thom. vtitur in citato loco. 1. 2. q. 4. art. 4. nimirum quòd voluntas videtis Deum ita se habet ad bonitatem diuinam, sicut voluntas se habet absolute ad bonum in communi: vnde colligitur quòd sicut voluntas nihil potest velle nisi sub ratione boni, ita voluntas videtis Deum nihil potest velle nisi sub ratione diuinæ bonitatis: vnde tandem cõcludit, non posse peccare; videtur enim illa proportio non tenere in omnibus pro vt necessarium est ad vim illationis, nam bonum in communi est vniuersale vniuersalitate prædicationis, bonitas verò diuina solum vniuersalitate continentia, & causalitatis: vnde fit vt bonum in communi formaliter includatur in omnibus alijs bonis; bonitas autem diuina non ita includitur, & ideo non videtur eadem ratio: nam voluntas quidquid amat, dicitur amare sub ratione boni in communi, non per modum intentionis, & electionis; neque quia feratur in rationem boni sub ratione abstracta, sed solum quia feratur in obiectum sub aliqua ratione boni, in qua necesse est illam communem includi: at verò vt feratur in obiectum creaturæ sub ratione diuinæ bonitatis, necesse est vt fiat per modum electionis, & intentionis, quia vna bonitas non includitur in altera, & ideo potest vna ad alteram referri vt ad finem: ergo secluso amore, seu actu circa ipsum finem, nulla est necessitas volèdi cetera omnia vt substant illi fini: ergo vel ratio D. Thom. est inefficax, vel accommodanda huic opinioni, ita vt sensus eius sit, esse quidem aliquam proportionem inter illa duo quantum ad hoc, quòd sicut voluntas operatur propter bonum, ita voluntas videtis Deum non impedita, nec priuata aliqua perfectione sua, operatur propter Deum; quamuis modus & causa huius proportionis non sit eadem in vtroque.

Tandem potest specialiter confirmari hæc sententia in peccato omissionis: nam licet demus quòd voluntas videtis Deum, si vult, debeat velle in ordine ad Deum: tamen in cessatione actus, non videtur necessarium vt apponat hanc habitudinem, seu relationem, & alioqui est libera, & Suarez in primam secundam D. Thom.

secluso amore, nihil est quod illam necessitet ad exercendum actum circa creaturam, quia suppono visionem nihil manifestare de tali creatura: ergo non obstante visione poterit continere actum eo tempore, quo præceptum vrget.

Sed quamuis hæc argumenta difficilia sint, placet tamen tertia sententia, quam citato art. 4. docet Caiet. scilicet ipsam visionem per se ratione sui obiecti, nempe summæ bonitatis diuinæ, esse sufficiens principium ad excludendum omne peccatum, & potestatem peccandi: nam hæc videtur esse mens D. Thom. ibi, vt patet ex ratione eius; possumus autem id quadam experientia facere credibile, nam si quis sit in actuali Dei contemplatione, & præterea si consideret bonitatem eius, & efficaciter iudicet illi esse debitum vt in ipsum omnia referantur, vix potest intelligi quòd tunc voluntas actu admittat peccatum aliquod, nisi prius intellectus cesset ab illa: ergo multò magis visio clara ipsius bonitatis Dei potens erit ad continentiam in officio voluntatem. Deinde illud obiectum sic visum ex se necessitat voluntatem quoad exercitium ad amorem sui: ergo quamuis demus Deum suspendere cõcursum, & hac ratione deesse actum, adhuc intelligimus ipsam voluntatem quantum in se est toto impetu nature, & charitatis manere propensam ad illud obiectum: ergo hoc satis est, vt intelligatur voluntas quoad specificationem necessitari vt nihil velle possit, quod non sit sub diuina bonitate contentum, seu actu referri, & ordinari ad illam. Quod tertio sic explicatur ex D. Thom. 4. cont. Gent. c. 92. ratione 4. vbi sic argumentatur: Cuicumque sufficit quod habet, non querit aliquid extra illud; sed videnti Deum sufficit Deus, & hoc videtur per ipsam visionem, alioqui per illam non fieret beatus: ergo nihil potest velle extra Deum, id est, quod non sit Deus, vel ad Deum non pertineat, ac sit referibile in ipsum. Ac ferè in idem redit quod in tertia ratione ibidem ait, Deum necessarìo videri sub ratione boni completi, in quo appetitus conquiescit.

Tandem summa rationum omnium ad hæc duo principia reducitur, vnum est quòd per illam visionem in tanta aestimatione & pretio habetur Deus, & bonitas eius, vt iudicetur esse bonum omnibus præferendum, nihilque esse amandum, quod ab illo faciat quoquo modo auertere voluntatem, quòdque non sit conforme, & consentaneum illi: & hoc significauit Anselm. supra, dicens Angelos beatos non posse peccare, quia vident nihil plus velle posse, quàm id, quod sunt adepti. Alteru principium est, illud bonum adeptum diuinum, & visionem eius, tanta efficacia conuertere ad se totam animam, & attentionem eius, vt ex vi illius nunquam possint conuerti ad volendum aliquid, quod non sit prius regulatū ab eis cum diuina bonitate, an sit illud consentaneum sibi, nec ne, quia vt dixit Aug. tractans illud Psal. 35. *Inebriabuntur ab vbertate domus tuæ, cum accepta fuerit illa ineffabilis visio, perit quodammodo humana mens, & fit diuina;* atque ita inebriatur ab vbertate domus Dei, & ideo in omnibus, quæ amat, respicit Deum ipsum, & confert quidquid amandum est cum bonitate eius, vt illud tantum amet, quod est illi consentaneum.

Dices, ex his omnibus ad summum probari, durante visione non posse committi peccatum, ita vt illa duo simul in eodem instanti permaneant; non tamen probari, fieri non posse, vt is, qui videt Deum, peccet, & peccando amittat visionem, ita vt primum esse peccati sit primum non

16. Sententia rectius explicans fundamentum eõclusionis in n. 5. Probat 1.

Secundò.

Tertiò.

17. 4. Probatio ac summaria.

18. Instatur cõtra dicta proximè.

non esse visionis: sicut etiam gratia ex natura rei est impossibilis cum peccato, ita vt non possint esse simul, & nihilominus qui est in gratia, potest peccare amittendo gratiam in instanti, quo peccat. Item non est dubium quin possit aliquis videre Deum, aliquo tempore, & in vltimo instanti eius priuari visione, & in eodem peccare. Respondetur, rationes factas eadem proportione applicatas probare, eum, qui videt Deum, non posse amittere visionem ratione peccati, ita vt intelligatur prius natura peccare, quam amittat visionem, quod necessarium esset ad veritatem illius causalis, *Perdit visionem quia peccat*, nam hinc fit visionem de se esse inefficacem, & insufficientem ad impediendum peccatum, & vt ita dicam, posse vinci à peccato, quandoquidem peccatum fuit causa excludendi illam, & prius natura intelligitur commissum, quam visio excludat; ostensum est autem visionem de se talem esse, vt non det locum peccato: & ideo non est simile illud exemplum de gratia, sed potius confirmat quod dictum est, nam habitualis gratia secundum se non est per se efficax vt omnino impediat peccatum ex necessitate, & confirmet in bonum; & ideo fieri potest vt per peccatum excludatur: neque etiam est eadem ratio in alio exemplo, quia si Deus prius natura tollat visionem, iam non vincitur visio per peccatum, & ideo si aliqui voluntas naturæ suæ relinquatur, non est repugnancia quod tunc peccet.

19. Ad 1. suasio- nem in 2. 13.

Ex his facile responderet ad difficultates positas in confirmatione primæ sententiæ. Ad primam positam in num. 13. dicitur, quod licet actualis amor moueat, & impellat in genere causæ efficientis, tamen summa Dei bonitas clarè visa mouet sufficienter in suo genere, scilicet in genere finis, & voluntas ac tota anima saltem impetu naturæ est in illam propensa, & per visionem etiam excitatur vt nihil amet nisi in ordine ad illam bonitatem: & hoc satis est vt voluntas nunquam possit deficere. Ad secundam difficultatem, quæ est circa rationem D. Thomæ respondetur, proportionem in hoc consistere, quod sicut bonum in communi, vel secundum se, vel prout in singulis bonis inclusum sufficienter mouet in genere finis, & supposito naturali impetu voluntatis, necessitat illam vt nihil velle possit nisi vt contentum sub ratione boni: ita etiam bonitas Dei clarè visa in eodem genere finis habet eandem efficaciam respectu voluntatis toto impetu naturæ propensæ in ipsum, licet hæc efficacia oriatur ex diuersis principiis, quod nec D. Thom. negat, nec rationi eius obstat. Ad tertiam de omissione respondetur eadem proportione, nam quando aliquid est voluntariè omittendum, ipsamet Dei visio necessitat, vt prudenter prius consideretur an omittendum sit, & consequenter an actus oppositus omissioni, qui efficiendus proponitur, habeat necessariam connexionem cum diuina bonitate, nec ne, & tunc necessitat voluntas ad id volendum quod indicatum est necessarium, iuxta diuinam voluntatem, seu bonitatem.

Ad 3. in n. 15.

Hinc verò oriebatur illa difficilis quæstio, quomodo in beatis maneat libertas, præsertim respectu actuum præceptorum, & maximè posito actuali amore Dei necessario: quam tractat Alesim. in dialogo de libero arbitrio. & Aug. in Enchirid. c. 105. & 22. de Ciuitate, c. vlt. qui contenti sunt respondere, eos beatos magis liberos esse, quod sunt à peccato liberiores: sed hæc videtur æquiuocatio verbi. Resolutio est, in eo casu vel non esse magis liberos

20. Dubiū sub- ortum resol- nitur obiter.

Ad obediendum, quam ad amandum, vel certè libertatem esse positam in hoc, quod possunt varios actus exercere, & sub diuersis rationibus, & moribus operari ad præceptum implendum: vnde fit vt liberum eis sit hunc vel illum actum elicere, quod satis est vt in re ipsa actus semper sit liber: quod latius tractaui 3. p. q. 18. disp. 39. ad quod conducit etiam disputatio 37.

Sed supersunt duo, quæ inquiri possunt. Primum est, an saltem de potentia absoluta fieri possit, vt beatus peccet: nam quæ hætenus dicta sunt ad summum probant ex natura rei, potest autem sapè Deus facere, vt quæ natura sua repugnant in eodem subiecto, per suam potentiam simul in illo coniungantur. Respondetur, hoc nullo modo fieri posse, primò quia si adsit amor, est specialis repugnancia propter contrarietatem inter amorem & peccatum: & licet in alijs contrarijs fieri possit vt interdum sint simul, tamen in actibus vitalibus existimo habere specialem repugnanciam, quia vnus destruit obiectum alterius, & ideo inuoluunt immediatam contradictionem, vt significauit D. Thom. 4. cont. Gent. c. 92. ratione 2. Deinde etiam secluso actuali amore in alijs, quæ natura sua repugnant, vt per diuinam virtutem coniungantur, necesse est vt ad illa Deus speciali modo operetur, vel conferuando effectum, vel confortando, seu necessitando causam secundam ad agendum; non potest autem Deus hoc præstare in peccato, quia non potest voluntatem speciali modo mouere ad illud committendum, & aliunde non potest priuare suam bonitatem clarè visam illa efficacia, quam habet ad attrahendam ad se voluntatem: neque etiam potest priuare voluntatem naturali impetu ad ipsum, & ideo non potest tollere principia vnde oritur hæc repugnancia, neque aliquid efficere, quo impediatur.

21. An saltem de potentia absoluta possit esse actuale peccatum cum visione. Resolutio negans probatur 1.

21. An saltem de potentia absoluta possit esse actuale peccatum cum visione. Resolutio negans probatur 1.

Dices: Posset Deus impedire, seu non concurrere cum huiusmodi homine vidente ipsum ad considerandam repugnanciam, quæ est inter actum peccati, & diuinam bonitatem. Respondetur, hoc in primis non esse consentaneum diuinæ bonitati: deinde posito illo casu talem inconsiderationem non esse voluntariam, neque culpabilem, & ideo quamuis ratione illius esset materialis defectus in voluntate, non imputaretur ad culpam, quandoquidem non esset tali homini potestas ad perfectè deliberandum ea quæ necessaria sunt ad vitandum talem defectum. Obiiciunt alij, nam posset Deus hominem actualiter peccantem ad se videndum eleuare, sed tunc simul esset peccatum cum visione: ergo. Respondetur negando minorem, in eo enim casu primum esse visionis, esset primum non esse peccati; neque enim posset Deus necessitare voluntatem ad perseverandum in actu peccati; vel certè si necessitaret, iam nõ esset peccatum; neque etiam potest voluntas libertate sua magis conferuare actuale peccatum simul cum visione, quam inchoare illud, eadem enim est vtriusque ratio.

22. Soluitur vna obiectio.

Hinc secundò & vltimò inquiri potest in hoc dubio, an de potentia absoluta possit Deus saltem efficere, vt simul cum visione maneat peccatum habituale: quibusdam enim videtur hoc etiam implicare contradictionem, vel quia visio ex se, & natura sua facit voluntatem rectam, vel quia repugnat Deo tatum donum tribuere homini iniquo, & sibi inimico, cum odio sint Deo impijs & impietas eius. Sap. 14. Itè, quia aliàs talis homo & esset beatus, quia haberet visionem Dei; & non esset beatus, quia esset in peccato. Aliis verò videtur hoc fieri posse de potentia absoluta, Med. citato art. 4. concl. 3. significat,

22. Soluitur vna obiectio.

Soluitur altera.

23. An possit saltem habituale peccatum cum visione conferuari. Moriua partis neg.

Pars affirm. probabilior significat,

significat, Durand. in 4. d. 49. quæst. 4. & mihi videtur probabilis, quia neque physicè, neque moraliter inuenio repugnantiam, seu contradictionem. Physicè dicuntur ea repugnare, quæ in proprijs, seu intrinsecis rationibus, & formalibus affectionibus contradictionem inuoluunt; hoc autem non reperitur in præsentia, quia visio formaliter tantum est perfectio intellectus, & non redundat necessariò in essentiam animæ, vel voluntatem, in quibus peccatum formaliter existit, quatenus includit priuationem gratiæ, & auersionem voluntatis.

24. Instatur contra partem affirm.

Satisfit.

Dices: licet non sit necessarium posita visione infundi gratiam in essentiam animæ, tamen necesse est, vt ex vi visionis sit debita talis gratia: ergo etiam si maneat carentia gratiæ, tamen non poterit manere sub ratione priuationis, sed tantum sub ratione puræ negationis: ergo non potest sub ratione culpæ manere. Respondetur in primis, non proprie deberi gratiam ratione visionis; sed potius visionem deberi ratione gratiæ: proprie verò dicendum visionem natura sua supponere gratiam; non est autem repugnancia quod homo ratione culpæ sit dignus carentia gratiæ, & visionis, quæ ad illam ex natura rei debetur dignitate, seu debito morali, & tamen quod Deus non ablata ipsa culpa det aliquod donum homini, etiam si sit illo indignus, & tunc carentia gratiæ non tantum duraret in ratione negationis, sed etiam priuationis, quia esset homini voluntaria per relationem ad actum præteritum, & esset debita debito morali ratione culpæ nondum remissa: nec repugnant simul hæc duo, scilicet quod aliqua forma quodammodo sit debita naturaliter secundum proportionem ad naturam, vel ad aliquem actum, & tamen quod priuatio eius sit alio titulo debita debito morali ratione culpæ. Atque etiam hæc ratio procedit de voluntate, cuius obliquitas non necessariò tollitur formaliter per visionem: neque obstat quod posita visione necessariò constituitur voluntas in eo statu, in quo non potest peccare, quæ videtur summa eius rectitudo, per quam tollitur omnis relatio, & moralis conuersio ad peccatum, hoc, inquam, non obstat, quia illa rectitudo ex visione prouenit quasi obiectiuè tantum; & ex parte voluntatis solum est quædam inclinatio naturalis ad bonum: per hæc autem non destruitur formaliter moralis habitudo, seu conuersio ad peccatum commissum non retractatum, neque remissum: maximè, quia ipsa actualis dilectio non habet formalem, & immediatam repugnanciam cum habituali culpa: ergo multò magis illa aptitudinalis, seu obiectiua rectitudo voluntatis non est immediatè repugnans cum culpa habituali physicè: igitur nulla est in hoc implicatio contradictionis; moraliter autem videtur illud repugnare, quia inuoluit aliquid turpe, seu honestati contrarium, quale est mentiri Deum, & huiusmodi etiam repugnancia non est in præsentia, quia licet Deus odio habeat peccatorem, vt peccator est, id est, culpam eius detestando; potest tamen amare eum, qui peccator est, eique benefacere non tantum naturalia dona, sed etiam supernaturalia conferendo; sicut nunc dat peccatori fidem, & spem, & interdum donum prophetiæ, & alia similia: posset ergo similiter dare visionem, maximè pro aliquo tempore, in quo nec contra iustitiam faceret, cum sit dominus donorum suorum, neque contra aliquam aliam virtutem, quia si id vellent facere, non deesset Deo honesta aliqua ratio, propter quam id faceret. An Suarez in primam secundæ D. Thom.

verò in eo casu dicendus esset ille homo beatus, nec ne, quæstio esse potest de modo loquendi: dici tamen posset fore tunc beatum quoad essentiam, non verò quoad statum, & perfectionem beatitudinis, quæ requirit omnium bonorum aggregationem, vt in suo statu perfecto constituta sit.

SECTIO II.

Quibus virtutibus ornatur voluntas Beatorum.

Ratio dubij oritur primò ex dictis præcedenti sect. nam si voluntas illa peccare non potest, nulla indiget virtute, quia virtus circa difficile versatur; in illo autem statu nulla difficultas est in bono operando. Secundò, esto sit ibi necessaria aliqua virtus, sufficit charitas, tum quia beati omnia operantur perfectissimo modo: ergo immediatè referunt omnia in Deum, vt finem supernaturalem: ergo sufficit illis charitas ad supplenda omnia: tum etiam, quia in illis non est spes, neque virtutes morales, quia non exercent actus earum, præsertim temperantiæ, & fortitudinis, quia neque habent pericula, in quibus fortiter se gerant, neque passiones alias, quas vincant.

In hac quæstione tria inquiri possunt, primum, an beatus retineat in patria omnes habitus virtutum, quos habuit in via. Secundum, an exerceat actus eorum. Tertium, an habeat virtutem aliquam, cuius non est capax in via. Circa primum, & secundum multa dici possent, tamen quia alijs locis tractari solent, breuiter expediam. Est ergo quorundam opinio, in patria non manere virtutes omnes morales, quæ sunt in via: sic Durand. in 3. d. 33. quæst. 4. nam quædam ex his virtutibus (inquit) sunt in appetitu sensitiuo, vt fortitudo, & temperantia, & hæc non manent in anima separata, quia non manet subiectum earum; nec necessarium putat reparari in resurrectione, quia non existimat fieri posse, vt eadem numero restituantur, neque oportere, vt aliæ numero distinctæ infundantur, cum ibi non sint necessariae ad exercendos actus, neque ad mortificandas passiones, quæ in corporibus gloriosis erunt pacatissimæ. De virtutibus autem voluntatis concedit quoad habitus manere in patria, si acquisitæ sunt in via, quia subiectum earum manet, & non habent à quo corrumpantur; negat tamen ibi exercere actus suos, sed manere solum ad ornatum: & in hoc vltimo cum Durando sentiunt aliqui Thomistæ.

At verò communior sententia est, voluntates beatorum perfici omnibus virtutibus, & exercere aliquos actus earum: quod si quæ ex his virtutibus sunt in appetitu sensitiuo, eas dicunt etiam futuras in beatis, quando in eis fuerit appetitus sensitiuus, quod erit post resurrectionem. Hæc est sententia D. Thom. 1. 2. quæst. 67. artic. 1. ex Augustin. 14. de Ciuit. cap. 9. idem D. Thom. in 4. d. 14. quæst. 1. artic. 3. quæst. 3. Alenf. 4. p. q. 98. memb. 3. artic. 3. §. 1. qui adducit Augustinum lib. 6. Musica: idem sentiunt alij tum in 4. d. 14. & in 3. d. 33. præsertim Bonauer. quæst. 6. Richard. artic. 1. quæst. 6. Gabriel quæst. 1. artic. 3. dub. 3. Quæ sententia vera est, & sic explicanda. Nam primò dicendum est, omnes habitus virtutum qui sunt, vel esse possunt in voluntate viatorum, manere in voluntate quantum ad substantiam, seu entitatem eorum. Ratio est, quia omnes istæ sunt virtutes, & perfectiones simpliciter

1. Dubitan- di ratio.

2. Ratio.

2. Quæstio tri- membris.

Durandi o- pinio quoad duo priora membra.

3. Communis opinio & vera.

1. Pronuncia- tum pro ha- bitibus vir- tutum. Probatur 1.



neque beatitudo includit perfectionem aliquam quae hanc excludat: nam potius beatitudo de se requirit omnem suppositi perfectionem ad suum complementum, neque hae virtutes in formali, & essentiali sua ratione includunt aliquam imperfectionem perfectioni beatitudinis repugnantem: & ideo dixit D.Thom. manere virtutes morales in beatis quoad formale earum. Quod sic probatur secundò, quia omnes hae virtutes respiciunt bonum honestum vt sic, & inclinant, atque afficiunt voluntatem ad tale bonum, & de se augent virtutem operandi rectè circa illud: hoc autem totum ad perfectionem spectat; atque hoc magis constabit ex sequentibus.

Probatur 2.

Secundò dicendum est, omnes has virtutes posse exercere aliquem actum in beatitudine, alioqui videri possent superfluae, neque ferè esset maior ratio, ob quam illae manerent potius quam fides, imò non essent censendae virtutes, ac perfectiones simpliciter, si in opposito, ac perfectissimo statu nihil possent operari. Ratione sic declaratur, quia sicut voluntas essentialiter est appetitus tendens in bonum, cuius primarius actus est amor, ad quem alij consequuntur; ita virtutes voluntatis, quae illam perficiunt modo illi accommodato, sunt veluti affectiones quaedam optimi, quòd est honestum: ergo primariò inclinant illam ad amandum huiusmodi bonum, & consequenter vt illud desideret, si illo caret, & illud exequatur, saltem si potest, & oportet, vel illo gaudeat, si iam illud possidet: ex quibus actibus saltem amor & gaudium tales sunt, vt nullam includant imperfectionem: possunt ergo haberi in quocunque statu perfectissimo circa quocunque bonum sub quocunque honesto motiuo: ergo nulla potest excogitari virtus in voluntate, quae non possit habere actum perfectum in beatitudine. Quod possit inductione explicari, nam hoc supra explicatum reliquimus in virtute spei, quae maximè videri possit repugnare statui beatorum. Atque idem est de fortitudine: nam martyr, v.g. maximè gaudet quòd se fortiter gesserit in tolerandis doloribus, & superandis periculis, qui actus si fiat ex motiuo, & honestate illius virtutis, ad fortitudinem spectat: sic etiam D. Thom. in 4. vbi supra dixit, manere poenitentiam in beatis, qui licet non doleant de peccatis commissis, gaudent tamen de satisfactione Deo facta, & remissione consecuta.

4. Pronuntiatu pro actibus.

Declaratur & suadetur.

5. Pronunt. limitans secundum.

Eius ratio.

6. Corollar. ex dictis.

Tertiò dicendum, has virtutes non posse in patria exercere omnes actus, quos efficiunt in via. Pater simili inductione in spe, & poenitentia: & idem est de temperantia, & fortitudine, de quibus propterea dixit D. Thom. non manere, quia non manet omnino illa materia, circa quam possunt exercere aliquos actus. Et haec est ratio huius assertionis, scilicet quia hic aliqui sunt huiusmodi actus, qui includunt, vel supponunt imperfectionem ex parte obiecti, scilicet vel absentiam alicuius boni, vel praesentiam alicuius mali.

Atque hinc intelligitur primò, quando aliqua ex his virtutibus negantur esse in beatis, vt in aliquo sensu hoc verum sit, non esse intelligendum de ipsa virtute secundum se, & quoad entitatem eius, sed vt connotat habitudinem ad aliquem actum imperfectum cum proxima aptitudine, & dispositione ad faciendum illum, sic enim non est spes in beatis, &c. Et eodem modo negari potest quòd sit in eis continentia, quia haec vox significat virtutem in statu imperfecto: sicut etiam simpliciter negari potest quòd maneat in beatis potestas peccandi, et si maneat voluntas

creata, quia non manet iam ita disposita vt possit deficere. Quòd si quis credat, habitum virtutis per diuersum modum gradus, seu entitatis partialis esse principium diuersorum actuum; consequenter dicere possit manere secundum eum gradum, vel entitatem, quae est principium actus perfecti, non verò quoad alium gradum, vel partialem entitatem, quae est principium actus imperfecti, & repugnantis illi statui; tamen quia communis est, eundem habitum indiuisibiliter esse principium omnium actuum, praesertim cum illi actus inter se sint ita connexi, & vnus ex alio oriatur, ideo verius est, habitum quidem in se eundem omnino esse, & durare, & solum ob diuersum statum, diuersamque obiecti applicationem, & repraesentationem diuersos actus exercere, & in ordine ad illos diuersas denominationes recipere.

Colligitur secundò, manere in beatis non tantum virtutes per se infusas, sed etiam acquisitas, quae vel conseruantur, si in via fuerunt acquisitae, vel per accidens infunduntur, vel perficiuntur, si quid eis deerat, sicut supra dixi disp. 8. sect. 2. de scientiis naturalibus, quia in eo statu debet esse natura omni ex parte perfecta, non solum gratuita, sed & connaturali perfectione. Atque eadem ratione idem dicendum censet de habitibus appetitus, si qui in illo sint; nam propriè, virtutes omnes etiam morales sunt primariò in voluntate: quia ratio est eadem scilicet, quòd appetitus, & omnes potentiae sensitiuae debent in eo statu esse perfectae omni perfectione sibi connaturali, & proportionata. Item, quia ibi erunt perfectissimae delectationes sensibiles, quibus beati vtuntur moderatissimè, & secundum rectam rationem: neque refert quòd ibi erunt omnes appetitus passiones moderatae, & subordinatae rectae rationi, nam hoc ipsum fiet per intrinsecam virtutem, & perfectionem, quia hic modus melior, & perfectior est. Propter quam rationem dixi in materia de Incarnat. disp. 19. has virtutes esse in Christi humanitate, sicut etiam fuerunt in Adamo in statu innocentiae.

Tertiò infertur, etiam esse futura in beatis illa tria Spiritus sancti dona, quae ad voluntatem spectant: quod probari potest eadem ratione proportionaliter. Solum possit esse dubitatio de timore, de quo videri possunt quae de Christo Domino dixi in citata materia disp. 20. sect. 2. eadem enim est ratio de ceteris beatis.

Circa tertium punctum huius quaestionis positum in num. 2. est opinio Richardi in 4. d. 49. art. 3. q. 7. qui tribuit beatis specialem virtutem, seu habitum voluntatis, quem ponit inter dotes animae, quem dicit esse ad eliciendum actum securitatis: hunc enim existimat esse actum voluntatis, quatenus in ea est ratio irascibilis; nam versatur, inquit, circa Deum vt est obiectum summè bonum, & directè opponitur timori. Sic ferè Bonauent. ibi art. 1. quaest. 5. licet differat, quia non vocat illum actum securitatem, sed tensionem, seu comprehensionem. Ocham etiam, & alij idem sentiunt; sed ego nullum video fundamentum.

Quare probabilius existimo nullum virtutis habitum infundi beatis in voluntate, qui non potuerit esse in eisdem in statu viae quantum ad substantiam, & entitatem ipsius habitus. Ratio est, quia omne honestum bonum, quod per visionem repraesentatur voluntati, potest etiam per fidem proponi, si non ad fruendum, saltem ad amandum, & desiderandum, quia voluntas potest ferri

7. Corollar.

8. Corollar.

9. Circa 3. membrum quaestionis in n. 2. aliquorum opinio.

10. Opposita sententia probabilior. Eius fundamentum.

Occurrit tacitè obiecti.

in bonum secundum se, vel in bonum absens quacumque ratione cognitum: ergo voluntas in via est capax cuiuscumque virtutis, quae circa bonum honestum versetur; vnde cum alias iustitia, quae per gratiam, & cum gratia infunditur, sit essentialiter perfecta & integra, cum ea infunduntur voluntati omnes virtutes, quae illam possunt perficere in ordine ad dilectionem cuiuscumque boni honesti. In quo est magna differentia inter intellectum, & voluntatem, quia status viae, & status patriae primò ac per se distinguuntur ex parte intellectus videntis, vel credentis, quia actus sunt essentialiter diuersi, & requirunt omnino principia diuersa, & ideo necesse est in intellectu aliquod lumen infundi in patria, quod non infunditur in via: in voluntate autem id non est necessarium, quia recitudo voluntatis supponitur, & per se non differt essentialiter ab ea, quae est in patria, sed solum perficitur vel accidentaliter, vel ex parte obiecti consecuti; neque actus ille securitatis, vel consecutionis est propriè actus distinctus, qui requirit specialem virtutem in voluntate: nam tentio, vel comprehensio, vt supra disp. 8. sect. 4. dictum est, vel solum est actus intellectus, vel si aliquo modo ad voluntatem spectat, nihil aliud est, quam vniri Deo per amorem perfectum; securitas verò, vt infra disput. 14. latius, ex parte intellectus est cognitio perpetuitatis beatitudinis, & diuinæ voluntatis, ac promissionis, vel carentia timoris, quae nullum specialem actum dicit, vel perfectus amor, ac delectatio, quia circa beatitudinem sic proportionatam voluntas fertur sub ratione boni, & non desiderando, nec sperando: ergo amando, vel gaudente de bono diuino, vel de proprio cominodo; & ad hos actus sufficiunt virtutes, seu habitus supra explicati: omnis autem alius actus est excogitatus sine fundamento, nam cum voluntas sit essentialiter appetitus, non potest ferri in bonum, nisi per modum affectus, vel appetentis: ergo per amorem, vel gaudium.

SECTIO III.

Vtrum voluntas Beati necessariò habeat complementum omnium desideriorum suorum.

1. Prima dubitandi ratio pro parte neg.

Secunda.

Tertia.

Ratio dubij est primò, quia in ipsamet essentiali beatitudine non habet beatus quicquid perfectionis haberi potest: ergo semper habet quod amplius desideret, nec potest beatitudo ipsa omnino hoc desiderium excludere: quomodo possit intelligi illud 1. Petri 1. In quem desiderant Angeli proficere; quia semper desiderant magis, ac magis videre. Secundò in ceteris bonis non semper habent Beati perfectionem completam, nam in primis deest illis corporis beatitudo, quam desiderant, vt colligitur ex Apocal. 6. & idem dici potest de alijs bonis externis, vt est societas aliorum, & salus eorum, quos amant, &c. qua ratione in Angelis sanctis sicut interdum est oratio, quae non impetrat, ita possunt esse desideria quae non implentur; & in anima Christi Domini, praesertim tempore viae, fuerunt similia desideria, quamuis tunc fuerit beatus: ergo beatitudo non omnino excludit hunc actum, neque omni ex parte satiat voluntatem. Et ratio adiungi potest, quia beatitudo non necessariò secum affert aggregationem omnium bonorum, quae voluntas appetere potest.

In contrarium est doctrina August. 13. de Trinit. cap. 5. dicentis, Omnes Beati habent quod volunt, quamuis non omnes, qui habent quod volunt, continuo sint Beati; vnde concludit illam sententiam, Beatus est qui habet omnia, quae vult, & nihil mali vult. & cap. 7. subiungit, In illa beatitudine perfecta quicquid ambitur adierit, nec desiderabitur quod non adierit. Eandemque doctrinam habet D. Thom. art. 4. q. 5. & sumitur ex Arist. 1. Ethic. cap. 7. dicente felicitatem esse perfectum bonum sufficiens, & nullius rei indigens, quod repetit lib. 10. cap. 6. Imò Scriptura sacra videtur hoc saepe docere, Psalm. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua, & alijs locis, quae supra disput. 9. sect. 3. de gaudio, & delectatione dicta sunt. Ratio est, quia desiderium, quod non impletur, affligit animam, & supponit imperfectionem, nam est de bono nondum habito, quod bonum vel est desideranti conueniens secundum praesentem statum, vel non; si est, quomodo deesse potest beato? si non est, quomodo potest ab illo desiderari, cum non possit nisi ordinatissimos actus habere? Tandem qui desiderat, adhuc est in via; beatitudo autem habet rationem vltimi termini: ergo necesse est secum afferat complementum omnium desideriorum.

In hac re id, quod probant rationes posteriori loco factae, absolute, & simpliciter loquendo, verum est; indiget tamen explicatione, & limitatione: vnde est aduertendum, sermonem esse posse vel de voluntate vt tendit in ipsum obiectum beatificum, seu formalem consecutionem eius, vel vt tendit in alia bona, vel sua, vel totius suppositi, vel aliorum, qui ad ipsum aliquo modo pertinent. Rursus dupliciter intelligi potest beatitudinem afferre complementum desideriorum, vno modo per se ipsam, alio modo radicaliter vt causa illorum; vnde fit vt dupliciter possimus loqui de beatitudine, vno modo ratione essentiae illius, alio modo ratione status, qui includit omnem perfectionem concomitantem essentiam.

Dicendum primò, beatitudinem per se ipsam, ac formaliter satiare voluntatem quatenus tendere potest in ipsum obiectum beatificum, seu consecutionem eius. Hoc est per se manifestum, & maximè probatur argumentis secundo loco factis, neque contra hoc procedit prima ratio dubitandi proposita, quia licet secundum remotam capacitatem quilibet beatus sit capax maioris perfectionis, tamen secundum proximam vnusquisque habet, quantum habere potest, quantumque sibi debetur, & ideo nihil amplius desiderat, praesertim cum habeat voluntatem suam omnino conformem diuinæ voluntati, & videat secundum diuinam ordinationem, & providentiae rationem talem beatitudinis gradum sibi destinatum: est ergo illo contentus, neque amplius desiderat. Nec verba illa ex epistola Petri citata habent illum sensum, sed eis indicatur quanto gaudio, & affectu beati semper videant Deum, vt ibi omnes exponunt, & oprime Beda tom. 8. lib. v. ar. quaest. 9. 9.

Secundò dicendum est, essentialem beatitudinem non implere per se ipsam formaliter omnem appetitum, seu desiderium beati. Ita Scot. in 4. d. 49. quaest. 6. art. 1. existimat tamen id esse contra D. Thom. sed sine causa, vt ait Caiet. 1. 2. quaest. 5. art. 4. quia nunquam D. Thom. oppositum docuit, vt patet in illo art. & in 4. d. 49. quaest. 1. art. 1. quaest. 4. & res est adeò clara, vt vix possit esse de illa controversia, quia, vt saepe dictum est, formalis beatitudo non est aggregatio bonorum omnium, quae

2. Arguitur pro parte affirm. ab auctoritate.

Accedit vna ratio.

Altera ratio.

3. Notationes pro decisione.

4. 1. Assertio, & vnde probetur. Ad 1. rationem in num. 1.

5. 2. Assertio.

Eius ratio.

inesse possunt beato, & quæ ab illo desiderari possunt: ergo præter illam formalem beatitudinem appetit beatus aliqua alia bona: ergo sola ipsa per se ac formaliter non satiat omnem appetitum beati.

6. 3. Afferio, & vnde sua deatur.

Tertiò dicendum, beatitudinem constituere hominem in eo statu, in quo habeat complementum omnium desideriorum suorum, atque ita radicaliter, & quasi fundamentaliter beatitudinem afferre hanc perfectionem, quamvis non simul, nec pro quouis tempore illam afferat, sed opportuno tempore iuxta ordinem diuinæ providentiæ. Priorem partem huius assertionis probant argumenta, quæ in num. 2. allata sunt, & facile probari potest ex dictis *disp. 6. sect. 3.* de essentia beatitudinis: nam essentia rei est radix, & fons omnium proprietatum, & perfectionum, quæ tali rei debentur: ergo similiter, &c. Posteriores verò partem huius assertionis probant rationes dubitandi in principio positæ.

7. Observatio una pro 3. assert.

Sed advertendum est, quod licet status beatitudinis si omni ex parte completus sit, & perfectus, requirat etiam hanc perfectionem omni ex parte consummatam; tamen interdum reperiri essentiali beatitudinē absque perfectione completa illius status, ut nunc est in animabus beatis, quibus adhuc deest illa perfectio, quæ ex coniunctione ad corpora in illas redundabit, quia secundum diuinæ providentiæ ordinem non fuit expediens simul beatificari totum hominem corpore & animo constitutum: quamdiu ergo status ille non est completus in qualibet perfectione intrinseca, vel extrinseca, potest intelligi in animabus beatis aliquod desiderium nondum completum, quia hoc non est contra essentiali beatitudinem, neque includit imperfectionem eius, sed accidentaliter tantum beatitudinis, ut infra dicemus *disp. 13. sect. 1. num. 1.*

8. Observatio altera qua expeditur 2. ratio in n. 1.

Est etiam advertendum, ut secundam rationem in contrarium factam obiter dissoluamus, hoc desiderium, quod interdum potest esse in beatis, etsi sit de bono nondum habito in re ipsa, tamen si absolutum est desiderium & efficax, quantum est ex parte beati, semper esse de bono suo tempore opportuno infallibiliter obtinendo; pro quo tempore à beato desideratur, & non antea, nam semper habet hoc desiderium iuxta mensuram diuinæ voluntatis, & subordinatum illi. Vnde fit, ut ex tali desiderio nulla anxietas oriri possit, quia dilatio illius non est inuoluntaria, neque etiam est aliquis timor, quod suo tempore implendum non sit, ex quibus oriri solet, ut desiderium non impletum affligat animam: est ergo ille actus per modum simplicis affectus habendi tale bonum conveniendi tempore, quod etiam quodammodo censetur præfens in radice, & infallibili spe: quod si quæ videntur esse desideria in beatis de rebus, quæ nunquam fiunt, v.g. de salute amici, qui non saluabitur, illa non sunt absoluta, nec simpliciter efficacia ex parte beatorum, sed solum sunt simplices affectus subordinati diuinæ voluntati, & providentiæ, quam magis cupiunt in omnibus rebus impleri, & ita id, quod iuxta diuinam voluntatem absolutam in huiusmodi rebus fit, est etiam magis conforme voluntati beati. De qua re videri possunt quæ in simili materia dixi tractando de voluntate Christi *3. p. quest. 8. disp. 38.* ubi multa, quæ dicta sunt de actibus voluntatis Christi, applicari possunt ad voluntatem beatorum.

9.

Atque ex his à fortiori sequitur beatos non esse capaces tristitiæ; loquendo ex natura rei, &

seclusis miraculis, quia si non possunt carere aliquo bono sibi debito, & proportionato, multo minus possunt habere aliquod malum præfens, quod est proprium obiectum tristitiæ, præsertim quia ex vi visionis beatæ tanto gaudio afficiuntur, & in tanto pretio habent illud bonum, quod possident, ut cætera omnia, quæ illi bono contraria non sunt, quasi pro nihilo ducant. Rursus si aliqua mala interdum commiserunt, iam nullo modo illa considerant ut præsentia, sed abolita, & ideo licet ea odio habeant, non tamen dolent de eis, sed potius gaudent de illis bonis, quæ occasione illorum malorum Deus in eis est operatus. Denique cum in omnibus habeant suam voluntatem conformem diuinæ, & omnia considerent sub ordine diuinæ providentiæ, nihil est, quod eos contristet, sed potius valde delectantur contemplantes diuinam sapientiam, & admirabilem providentiam in ipsis etiam malis, quæ in aliis fieri contingunt. Sic igitur est voluntas beatorum in omnibus perfecta.

Nec malum præfens illi contristat.

DISPUTATIO XI.

De dotibus, aureolis, & fructibus animæ beatæ.



In hac disputatione nulla ferè nova res explicanda occurrit, quæ ad essentiali beatitudinem spectet, tamen ad materiæ complementum, & intelligendos Theologos, qui de hac re scribunt, oportet explicare quasdam metaphoricæ locutiones, quibus hæc beatitudo animarum sanctarum explicata est, & nonnihil etiam addere de accidentali gloria earum.

SECTIO I.

Utrum sint aliqua dotes in anima beatæ, & quid, & quot sint.

Circa primum supponenda est metaphora huius vocis, *Dos*, quia interdum habet generalem, & absolutam significationem, quomodo quælibet perfectio, & ornamentum viæ dicitur dos eius: sic enim qui pollet ingenio, &c. dici solet ornatus magnis dotibus. Interdum verò sumitur hæc vox ex speciali metaphora matrimonij, id enim quod datur sponsæ in matrimonio ad sustentanda illius onera, solet dotis nomine appellari, & hinc translata est metaphora ad animam beatam, ut D. Thom. in 4. d. 49. art. 1. & ibi cæteri Theologi, & habet fundamentum in Scriptura sacra, nam vnio animæ cum Deo per charitatem, & iustitiam desponsatio dicitur, 2. Cor. 11. *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo, & Ephes. 5. Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo, & Ecclesia; & idem dici potest de quacumque anima sancta: hoc autem spirituale matrimonium in statu viæ, quantum est ex vi eius, non est omnino indissolubile, in patria verò fit omnino irreuocabile, & tunc propriè traducitur sponsa in domum sponsi. Et ideo Theologi hanc metaphoram prosequentes addiderunt, tunc specialiter dotari, & ornari vel à Deo, ut à patre; vel à Christo, ut ab sponso, non ad sustinenda onera illius matrimonij, quæ nulla sunt,*

1. Quid in præfenti significet *Dos*.

Desideria non sollicitant beatum.

sunt, sed ut condignè fruantur illo statu, de quo *Apocal. 21.* dicitur. *Vidi civitatem sanctam Hierusalem novam sicut sponsam ornataam viro suo.*

2. 1. Confectarium ex data explicatio- ne, quando dentur dotes. In anima Christi & Angelis cur non sint dotes propriæ.

Ex hac vocis explicatione facile intelligitur primò, dari dotes in animabus beatis quando dantur illis perfectiones, & dona illi statui, ac sponstationi spirituali accommodata. Solum est quod possit inquiri, quia sequitur etiam in anima Christi, & Angelis ponendas esse dotes, quod Theologi non admittunt. Respondetur, quoad rem significatam non esse dubium quin tota illa perfectio, quæ in puris hominibus vocatur dos, sit in Christo, & Angelis; metaphora autem dotis non ita propriè illis accommodatur, ut D. Thom. docet *citato loco art. 3. & 4.* quia si in Christo consideretur vnio naturarum, non habet propriè rationem desponsationis, quæ solet esse inter personas distinctas, & eiusdem naturæ specificæ; si verò consideretur vnio inter Verbum, & humanitatem, est etiam alterius ordinis, & non est etiam ibi similitudo in natura, atque eadem ratione non dicuntur Angeli propriè desponsari Deo ut Deo, neque Christo ut homini, quia non sunt eiusdem naturæ, & propterea cessat metaphora dotis, etsi facile etiam extendi possit, quia etiam anima interdum dicitur desponsari Deo, ut Deus est, quatenus *qui adheret Deo, vnus spiritus fit cum eo*, & hoc modo conuenit Angelis, & suo modo animæ Christi.

3. 2. Confectarium de quiditate dotium.

Dotem esse habitum probabile est.

Colligitur secundò quid sint istæ dotes, sunt enim illæ perfectiones, quibus anima ornatur, ut vniamur Deo: solet autem à Theologis inquiri an sit habitus, vel actus; quod sint habitus, docet D. Thom. *dist. dist. 49. quest. 4. art. 2. & art. 5. quest. 2.* & sequitur ibi Rich. *art. 3. quest. 7.* Palud. *quest. 8. art. 3.* & alij: estque satis probabile si consideremus metaphoram: nam dos non significat vsum aliquem, sed facultatem ad vtendum: ergo in anima beatæ dos non significat operationem, quæ est per modum vsus, sed dispositionem, vel facultatem, quæ datur ad bonum vsum: sicut etiam in corporibus gloriosis dicuntur futuræ dotes, quæ non sunt operationes, sed qualitates, vel facultates, quibus corpus illud est aptum ad operationem, vel in se est rectè dispositum.

4. Probabile esse operationem.

Alij volunt esse operationes, quod sentit Bonavent. *d. 49. art. 1. quest. 5.* & Soto *quest. 4. artic. 3.* Rationes eius non sunt magni momenti, nam in eo, quod affluit, lumen gloriæ non posse vocari dotem, petit principium, & apertè est contra D. Thom. supra *ad 3.* quod etiam ait, respectu fruitionis non dari habitum qui sit principium eius, falsum est, nam iuxta sententiam ipsius, qui ponit fruitionem in intellectu, lumen gloriæ est principium eius: iuxta veram autem sententiam iam nos supra *disp. 9. sect. 3.* assignauimus in voluntate habitum, à quo elicitur fruitio. Ratio esse potest, quia dos hinc significat perfectionem omnino propriam beatitudinis; propria autem perfectio beatitudinis est actus secundus, non primus. Vnde D. Thom. *hic*, quamuis metaphoræ dotis non meminerit, tamen loquendo de perfectionibus, quæ sunt dotes, semper loquitur de operationibus, ut sunt visio, comprehensio, delectatio, & eodem modo, & sub nomine dotium loquitur in *1. p. q. 12. art. 7. ad 1. & super 6. ad Hebr. lectione 1.* & hoc potest defendi; si tamen spectemus accommodationem metaphoræ, prior loquendi modus videtur aptior.

Autoris iudicium.

5.

Tertiò facile intelligitur quot sint istæ dotes, omnes enim Theologi conueniant in ternario

numero solum propter quandam perfectionem, & analogiam, quia hæc dotes correspondent virtutibus Theologicis viæ, quæ sunt tres, tamen in enumerandis illis non conueniunt. Primò Rich. supra numerat visionem, amorem, & securitatem, ut his dotibus perficiantur tres potentia, intellectus, voluntas concupiscibilis, & irascibilis; sed iam ostendi securitatem non esse habitum, neque actum irascibilis, vnde nec propriè numeratur dos distincta, quia solum est conditio cuiuscumque actus, & perfectionis perpetuæ. Secundò D. Bonavent. supra *art. 1. quest. 5.* numerat visionem, comprehensionem, & delectationem; quæ opinio est in re probabilis; tamen in sensu, quo asseritur ab ipso, nobis non probatur: sentit enim comprehensionem esse operationem distinctam à visione & delectatione, & pertinere ad irascibilem, quod supra improbatum est. Tertiò Palud. numerat visionem, delectationem, & dilectionem; comprehensionem omittit, quia putat non esse nisi tantum conditionem perpetuitatis in quolibet actu, quod supra reiectum est.

3. Confectarium de numero dotium. Quorundam enumerationes refelluntur.

Videtur tamen hæc opinio Paludani per se probabilis, quia illæ tres perfectiones sunt re ipsa distinctæ; comprehensio solum ratione distinguitur à visione, & amore. D. Thom. *locis citatis* numerat illa tria, visionem, comprehensionem, & delectationem, quem Soto & alij sequuntur, & explicat illa proportione, quia visio respondet fidei tanquam perfectum imperfecto, & tanquam præmium accommodatum tali merito; consecutio respondet spei tanquam termino eius; delectatio verò amori, ut quies eius: & iuxta hanc sententiam facilius loqui possumus, etsi in re ipsa propriè tantum sit vna propria dos animæ beatæ, quæ est lumen gloriæ, quo disponitur anima ad propriam operationem illius status: reliqua enim animæ ornamenta, quibus vniamur Deo, communia sunt statui viæ, & patriæ: etsi aliquam perfectionem propriam ibi habent, eam solum participant ex coniunctione cum lumine gloriæ, seu cum visione, si loquamur in actu secundo: tamen distinctius explicando perfectionem illius status, est optima accommodatio D. Thom. nam gratia, & charitas non numerantur inter dotes, vel propter illam rationem, quia ex se abstrahunt ab statu viæ, vel quia in illis consistit substantiale vinculum illius desponsationis, perficitur enim vinculum matrimonij mutuo consensu; visio autem & comprehensio numerantur ut distincta, quia saltem distinguuntur ratione formali, & quia visio, ut visio, est quasi fundamentum illius status, comprehensio verò est essentiali complementum beatitudinis, quibus adiungitur delectatio, quæ est propria perfectio, & quasi decor illius status præbens illi quasi auiditatem, & suauitatem. Et hæc sint satis de hac metaphora.

6. Enumeratio Paludani probabilis, & accommodatio que fit à D. Th.

SECTIO II.

Utrum in beatis sit aliqua beatitudo accidentalis.

Hæc questio est ad explicandas aureolas, & fructus. Ratio dubij est, quia beatitudo respondet ut corona meritorum, sed meritis vnium respondet præmium adæquatam & condignum, quod est beatitudo essentialis, ut Aug. dixit, *Vitio est rota merces*; ergo nulla est beatitudo accidentalis, quæ præter essentiali conferatur: aut enim hæc

1. Rationes vtriusque dubitandi.



hæc omninò danda esset gratis, & hoc gratis diceretur; vel propter meritum, & hoc non, quia eisdem meritis solum vnum præmium adæquatum responderet. In contrarium verò est communis omnium sententia, quam vt certam ex communi consensu, & traditione omnium Patrum docent Theologi.

2. Est igitur in hac re certum, præter essentialem beatitudinem esse in animabus beatis aliqua accidentalium præmia, quæ nomine beatitudinis accidentalis significari solent. Sic omnes Theologi, & habet fundamentum in Scriptura sacra: nam Luc. 15. dicitur, *Ita gaudium erit in celo super vno peccatore, &c.* & infra, *Gaudium erit coram Angelis Dei;* vbi sine dubio est sermo de nouo gaudio, & extra visionem beatam: de quo intelligi potest illud Psalm. 149. *Exultabunt sancti in gloria, latrabunt in cubilibus suis, exultationes Dei in guttore eorum.* facit etiam illud Sap. 3. *Fulgebunt iusti,* &c. his enim verbis significantur perfectiones, & honores distincti à visione beatæ. Denique de huiusmodi accidentali præmio communiter intelliguntur verba Christi Matth. 19. *Vos, qui reliquistis omnia, &c. sedebitis super sedes iudicantes,* &c. Ratione declarari potest, quia nulla est essentia creata, quæ non indigeat aliquo accidenti ad complementum suæ perfectionis; formalis autem beatitudo essentialis creatum quid est, & formaliter non continet omnem perfectionem beati; ergo, &c.

3. Secundo vt hoc amplius declaratur, supponendum est hanc beatitudinem accidentalem non ita appellari quia sit accidens animæ, hoc enim modo etiam beatitudo essentialis est accidens animæ; dicitur ergo accidentalis, quia accidit ipsi beatitudini essentiali. Sed est vltèrius aduertendum, si in prædicta generali significatione sumatur, etiam delectationem ipsam beatificam posse vocari accidentalem, quia vt supra *disp. 6. sect. 3.* dictum est, in toto rigore est extra essentiam formalis beatitudinis: nunc autem non ita loquimur, sed beatitudo accidentalis distinguitur ab omnibus actibus beatificis supra enumeratis, quia delectatio est ita per se secundo coniuncta cum formali beatitudine, vt quodammodo censeatur vnum cum illa, nam etiam Arist. dixit, delectationem esse intrinsecam perfectionem operationis, ad quam consequitur: vnde nonnulli Theologi definiunt hanc beatitudinem accidentalem esse actum aliquem animæ qui versatur circa obiectum creatum, vt videre est apud Rich. in *4. d. 49. art. 5. q. 1.* & Supplem. Gabr. *ibi quest. 3.* imò D. Thom. *1. p. quest. 95. art. 4.* definit, esse gaudium de bono creato; sub gaudio comprehendens fortè cognitionem, & reliqua omnia, quæ ad huiusmodi actum sunt necessaria: imò non videtur ex solo obiecto creato satis definiti hæc beatitudo accidentalis, quia cognitio quælibet, quam habet beatus extra visionem, etiam si sit de Deo per scientiam infusam, non pertinet ad essentialem beatitudinem, sed accidentalem, & tamen versatur circa obiectum increatum, nisi dicatur semper huiusmodi cognitionem esse per aliquod medium creatum, & hac ratione comprehendit sub prædicta regula: sicut è contrario visio creaturarum in Verbo non proprie pertinet ad beatitudinem accidentalem, quamuis terminetur ad obiectum creatum, quia realiter fit per ipsam beatitudinem essentialem, & per medium increatum.

4. Proprie igitur & generaliter loquendo, beatitudo accidentalis est quælibet perfectio beati,

quæ versatur extra obiectum beatificum, quod est Deus, prout beatificum est, id est, prout est clarè visus: loquor autem de perfectione supernaturali, sic enim nunc de beatitudine agimus; quæ definitio patet ex dictis. Quando verò supra dixi, beatitudinem consistere in actu secundo, etiam hæc accidentalis beatitudo in simili perfectione consistere intelligitur: nam habitus, seu principia, quæ ad actus secundos requiruntur, non computantur inter beatitudinem essentialem, vel accidentalem, sed ad illum ordinem pertinere censentur, ad quem spectant eorum actus secundi, seu vltimi. Vnde fit, huiusmodi genus beatitudinis accidentalis tam in actibus intellectus, quam voluntatis reperiri posse, quia vtrique necessarii sunt ad maiorem decentiam, seu decorem beatitudinis, ad quem pertinet hæc accidentalis beatitudo, vt dixit D. Thom. in *4. d. 49. quest. 5. art. 1. ad 1.*

5. Tertio vt causam, & rationem huius beatitudinis explicemus, & rationem dubitandi dissoluamus, declaranda est radix propria vnde oriatur hæc beatitudo. In qua re est difficilis doctrina, quam D. Thom. tradit variis locis, præsertim *1. p. quest. 95. art. 4. & ad Roman. 8. lect. 5. & 1. ad Cor. 3. lect. 2.* distinguit enim in actibus meritorii viæ duplicem bonitatem, seu dignitatem, vnam prouenientem ex gratia, seu relatione & imperio charitatis; aliam ex proprio obiecto, seu quantitate operis: & priori bonitati dicit respondere beatitudinem essentialem; posteriori verò beatitudinem accidentalem, quam dicit esse gaudium de tali bonitate.

6. Hæc verò doctrina duas, vel tres patitur difficultates. Prima est, quia videtur supponere bonis operibus meritorii ex gratia, & charitate factis non respondere præmium essentialis beatitudinis ratione propriæ bonitatis, sed solum ratione charitatis: consequens autem, vt existimo, omninò falsum est: sequela patet, nam constitutus aliquem dantem elemosynam, alium dantem sanguinem pro Christo ex eadem gratia & ex eodem actu charitatis; vel huic responderet maior gloria essentialis, vel non; si responderet, ergo ratione illius bonitatis, in qua superat, ergo ratione illius bonitatis, quam habet ex obiecto: nam in hac sola superat, in reliqua enim, quæ est ex gratia, & charitate, ponebantur æquales: ergo falsum est dicere, huic bonitati respondere tantum accidentalem beatitudinem, alteri verò essentialem. Si verò neuter habiturus est ratione illorum operum maiorem essentialem beatitudinem: ergo illi operi meritorio nullum proprium præmium responderet essentialis beatitudinis: nam si aliquod responderet, oporteret illud esse inæquale iuxta inæqualitatem operis, cæteris paribus: quod autem hoc consequens sit falsum, nunc supponitur ex materia de merito, & certè per se satis incredibile est non esse maioris meriti essentialis martyrium, quam elemosynam, si charitas sit æqualis, præsertim cum Scriptura sacra non tantum charitati, sed etiam aliis virtutibus promittat vitam æternam, & essentialem beatitudinem, & eodem modo loquuntur Concilia, vt patet ex Trident. *sess. 6.*

7. Secundo, ex altera parte est difficultas, quia non apparet vera illa distributio præmiorum, nam ipsi charitati; & actibus elicitis ab ea non tantum respondet essentialis præmium, sed etiam accidentale illud, quod dicitur esse gaudium de bono creato: nam si beatus reuocans in memoriam

2. Assertio, quid importet beatitudo accidentalis.

5. Vnde proueniat dicta beatitudo iuxta quantam d. Thom. doctrinam.

6. Vna difficultas contra doctrinam proximam D. Thomæ.

7. Altera difficultas.

riam bona opera, quæ in via perficit, gaudet se credidisse, aut passum esse pro Christo, multo magis gaudet se amasse Deum super omnia, quia hoc maius bonum est: nec potest dici quod hoc gaudium pertineat ad fruitionem ipsam beatam, quia non est de bono illo, quod actu possidet beatus, sed de præterito, quod fuit causa illius beatitudinis. Vnde illud gaudium non est simpliciter necessarium quoad actum secundum, sicut est ipsa fruitio beata: ergo nulla est illa differentia inter bonitatem charitatis, & aliarum virtutum.

8. Tertio est alia difficultas, quia huiusmodi gaudium non sufficit ad explicandam beatitudinem accidentalem, de qua agimus; nec potest esse sufficiens præmium bonorum operum secundum se. Probat, quia, vt rectè Richard. *loco citato*, gaudium, quod est in beatis ab ipsis recogitantibus bona opera, non habet propriam, & specialem rationem præmij, quia præmium debet esse à præmiante; hoc autem gaudium nascitur quasi ex natura rei ex intrinseca virtute ipsorum beatorum; sed illud gaudium habet propriam rationem præmij, quod speciali modo à Deo infunditur: hoc autem gaudium, de quo agimus, est prioris generis, cuius signum est, quia hoc gaudium esse potest non solum de operibus bonis factis in gratia, sed etiam factis in peccato mortali, nam sine dubio gaudet beatus de bonitate illorum, & quod illa fecerit. Item simile gaudium est non solum de propriis, sed etiam de alienis: item esse potest de operibus gratiæ, quæ Deus in ipso beato operatus est absque merito eius, vt quod tali gratia cum præuenerit, &c. ergo non est in hoc gaudio sufficiens ratio præmij, seu beatitudinis accidentalis.

9. Dicendum ergo est, re ipsa tam beatitudinem essentialem, quam accidentalem, si per modum præmij considerentur, eisdem operibus nostris, sui meritis respondere. Quod duplici ratione contingit, primò quia talis perfectio accidentalis continetur quasi in radice essentiali, & veluti ex natura rei, ac secundum debitum prouidentiae modum ex illa consequitur; sicut autem à Philosophis dicitur, qui dat formam, dat consequentia ad formam, ita qui meretur beatitudinis essentialis, meretur accidentia, quæ illam consequuntur; & hoc totum habet rationem vnius præmij. Secunda ratio esse potest, quia Deus non solum dat *mensuram bonam*, & condignam, sed etiam *conferam*, & *superfluentem*, Lucæ 6. vnde interdum ultra ordinarium & condignum præmium confert, seu promittit speciales prærogatiuas, seu honores, & gaudia propter aliqua virtutis opera, iuxta voluntatem, vel admirabilem rationem sapientiae suæ. Vnde considerari potest, quod sicut in aliis rebus præter proprietates omninò intrinsecas, quæ consequuntur specificam rationem essentialem, sunt quædam accidentia intrinseca, quæ reperiuntur in omnibus indiuiduis cum aliqua varietate pro diuersitate illorum; alia verò sunt accidentia magis extrinseca, & contingunt: ita in beatitudine præter essentialiam beatitudinis & gaudium beatificum sunt multæ perfectiones accidentales quidem; tamen ita intrinseca, vt vel ex natura rei, vel ex lege Dei consentanea ipsi rebus, semper sint coniunctæ cum essentiali beatitudine, vt sunt perfectiones intellectuales supra enumeratæ, & gaudia de bonis creatis paulò antè explicata: & ad hunc ordinem spectant quædam bona extrinseca, de quibus

postea dicemus, vt est mutua amicitia, & familiaritas iustorum, honor mutuus, qui ab aliis exhibetur, habitatio in tali loco; & huc etiam pertinent omnes perfectiones corporis: quæ omnia dicimus radicaliter contineri in essentiali beatitudine; alia verò sunt perfectiones singulares datæ ex speciali Dei prouidentia, vt sunt aureolæ, cuiusmodi esse possunt aliqua extraordinariæ reuelationes, & gaudia, quæ illas concomitantur, quæ aut ex speciali privilegio, vel officio, aut statu, aut certè ex Dei liberalitate conceduntur.

Neque in hoc vllam inuenio difficultatem, præter autoritatem D. Thom. supra citatam, de qua hoc loco duo tantum dicam. Primum, non esse mihi verisimile D. Thomam voluisse negare omnibus bonis operibus essentiali meritum beatitudinis, præterquam actibus charitatis, nam re vera illa opinio nullum habet fundamentum neque in Scriptura, neque in Patribus, neque in ratione, nec vllam speciem probabilitatis, aut pietatis, præsertim cum idem D. Thom. *1. 2. quest. 114. artic. 4.* licet dicat meritum primariò fundari in charitate, addit tamen secundariò fundari in operibus aliarum virtutum, & non loquitur de merito præmij accidentalis, sed expressè de merito vitæ æternæ: & *solutione ad 2.* addit, hoc meritum crescere ex magnitudine, seu difficultate, quam opus habet ex obiecto: & *2. 2. quest. 104. art. 3.* dicit, rationem meriti sumi ex virtute obedientiæ, & quæcumque virtutum opera ex hoc esse meritoria apud Deum, quod fiunt, vt obediatur voluntati eius: & loquitur formaliter de obedientia vt distinguitur à charitate, et si addat nunquam separari. Denique secunda difficultas supra posita occasionem præbet explicandi primam, quia incredibile est D. Thomam negasse, de actibus elicitis à charitate in via posse esse gaudium accidentale in patria: ergo sicut tribuens D. Thom. his actibus speciali titulo accidentale præmium operibus aliarum virtutum, non intendit eis omninò negare essentiali.

Dicendum secundo, duo potuisse intendere D. Thom. vnum est, opera aliarum virtutum non esse meritoria præmij essentialis, nisi sint informata aliquo modo, & eleuata per charitatem, vnde non fit totam rationem meriti in eis sumendam esse ex sola charitate, sed complementum, & quasi vltimam constitutionem meriti, & ideo, cæteris paribus ex parte charitatis, poterit esse maius meritum ex parte alterius virtutis, quia licet tale opus non sufficiat ad meritum sine charitate, tamen hoc ipso quod est dignius ex se est etiam aptius, vt ad maiorem rationem meriti eleuetur: alterum est, in ipsismet operibus virtutum considerari posse aut bonitatem creatam, quam in se habent, aut habitudinem ad Deum finem vltimum, in cuius gloriam cedunt, & ad quem tendunt vel pondere suo, vel relatione formali, vel virtuali, vel habituali operantis: hæc ergo opera priori consideratione præcisè sumpta sufficiunt ad generale quoddam gaudium; tamen sub posteriori ratione sunt apta ad merendum Deum ipsum, si alia conditiones meriti concurrant. Quod videtur voluisse D. Thom. in illo loco citato *2. 2.* non enim necesse est, vt semper attendamus rationem formalem obediendi Deo; tamen quia hæc sufficit ad meritum, quia virtualiter includitur in operibus virtutum, etiam sub ea ratione illa sufficienti, præsertim si sint opera supernaturalia, & proportionata supernaturali fini: atque eadem est ratio de charitate, quæ hoc modo virtute includitur

10. Observatio circa D. Thom. 2. 5. allatam.

11. Observatio.

includitur in his operibus; quod satis commodè explicatur à contrario, nam in peccato distingui solet conuersio & auersio, & conuersioni dicitur respondere pœna sensus, & auersioni verò pœna damni, & tamen vtraque pœna respondet cuiuslibet peccato mortali, quia formaliter, vel virtualiter includit vtramque rationem prædictam: vnde illa distributio pœnarum non intelligitur esse secundum diuersos actus, sed secundum diuersas considerationes cuiuscumque actus: & ita explicari potest alia proportio, seu distributio præmiorum, vt satis explicatum est.

SECTIO III.

Vtrum sint, quid sint, & quot aureolæ, & fructus, & quomodo inter se distinguantur.

1. Beatitudinis præmium solet in Scriptura sacra coronæ nomine significari, 1. ad Corinth. 9. & 4. Iacob. 1. 1. Petri 6. & 5. nam corona signum est victoriæ, & dignitatis regiæ; beati autem & cum Christo regnant, & de inimicis eius victoriam reportarunt: illa autem corona, quantum ad essentialia præmium spectat, aurea dicitur, Apoc. 4. & 19. propter eius eximiam perfectionem, & excellentiam: atque hinc quoddam accidentale præmium aliquorum beatorum corona aureola dicitur ab omnibus Scholasticis in 4. d. 49. qui hanc vocem sumpserunt ex glossa super 25. Exodi, vbi fit mentio coronæ aureolæ, quæ in mensa templi præcipiebatur supponi coronæ aureæ, quam per analogiam accommodat beatis, & sumptit ex Beda 1. de Tabernac. cap. 6. de quibus legatur D. Thom. d. 49. quest. 5. quem transcripsit Scot. quest. 5. & Richard. latè artic. 5. per totum, Supplem. Gabr. quest. 4.

2. Secundò conueniunt omnes has aureolas esse tres, Martyrum, Virginum, & Doctorum; quas in primis sursum ex Scriptura sacra, nam de aureolis Virginum intelligunt Beda, & alij illud Apocal. 14. Cantabant canticum nouum, & nemo poterat dicere canticum, &c. vbi specialis prærogatiua virginibus tribuitur: de quibus etiam dicitur quòd sequuntur agnum quocumque ierit, & quòd habent nomen agni, & nomen patris eius scriptum in frontibus suis; de Martyribus intelligunt illud Apoc. 7. Amicti stolis albis, & palme in manibus eorum; & subditur, Hi sunt qui uenerunt ex magna tribulatione, &c. etsi probabile sit, ibi sermonem esse de omnibus beatis: lege Franciscum Ribeyram circa vtrumque locum: significatur etiam aureola Martyrum illis verbis Christi Matth. 10. Qui me confessus fuerit coram hominibus, &c. De Doctoribus est expressus locus Daniel. 11. Qui ad instigiam erudiunt multos, quasi stella fulgebunt in perpetuas æternitates; quem sic intelligit Hieronym. & latè Perera lib. 15. in Daniele: facit etiam illud Matth. 5. Qui fecerit, & docuerit, hic magnus vocabitur. Rationem reddit D. Thom. quia corona responderet victoriæ, & ideo tribus insignioribus victoriis tres respondent aureolæ coronæ: tres sunt enim præcipui hostes Christi, mundus, de quo triumphant Martyres; caro, de qua virgines; demon, contra quem Doctores, & contra eius insidias gregem Christi tuentur: & ideo his tribus vincendi ordinibus tres aureolæ respondent: quòd si circa hoc est aliqua difficultas, statim attingetur.

Tertiò disputant, quid sint hæ aureolæ, qui-

dam existimant non esse in anima, sed futuras esse in corporibus beatis; quod communiter reicitur, quia licet verum sit, etiam in corporibus futurum esse aliquem specialem splendorem, non est cur animabus negetur, cum gloria corporum ex animabus redundet, & cum in illis sit præcipua ratio victoriæ. Vnde in prædictis testimoniis, præsertim Apocal. indicatur, beatos iam possidere has aureolas. Alij dixerunt, has aureolas nihil aliud esse præter visionem beatam datam hoc, vel illo titulo: itaque quatenus propter martyrium datur, dicitur aureola Martyrum. Sed hoc est contra mentem Bedæ, & aliorum, qui de aureolis loquuntur: quia illa potius dicitur aurea Martyrum, quam aureola. Item, quia ille titulus solum addit habitudinem, seu respectum; at verò in prædictis testimoniis significatur specialis aliqua perfectio. D. Thom. dicit, esse gaudia propria, & specialia de illis insignibus victoriis propter propriam excellentiam, quam habent ex obiecto, iuxta doctrinam illius explicatam sectione præcedenti, num. 10. & 11.

Si obicias, in hoc sensu esse plures aureolas. Respondetur, in vno sensu esse verum, scilicet quatenus aureola significare potest quancumque accidentalem perfectionem additam coronæ aureæ; tamen specialiter accommodatum esse illud nomen ad significanda propria præmia, quæ respondent tribus illis insignioribus victoriis. Quia verò hoc gaudium non tam videtur esse speciale præmium, quàm quid consequens ex natura rei ad essentiam beatitudinis, & ad rectitudinem voluntatis beatorum, ideo addendum videtur præter illud gaudium quod per se sequitur ex his principiis, conferri à Deo his Sanctis aliquos speciales honores propter dictos speciales titulos, vt verisimile est conferri Doctoribus maiorem aliquam diuinatum rerum intelligentiam, & virginibus significatur dicto loco Apocal. dari specialis coniunctio cum Christo, seu quòd specialiter deputatæ sunt ad laudes eius canendas; & de Martyribus similiter. Tamen in hoc sensu etiam obicitur, quia etiam Apostolis, vel pauperibus voluntariis videtur promissus specialis honor: habent ergo etiam aureolam: sunt ergo plures. Et fortè idem est de alijs sanctis habentibus speciales dignitates: ad quod dicendum ex D. Thom. non esse inconueniens alijs etiam dari specialia præmia; tamen illa tria in hoc genere esse potissima, & ideo singulariter numerari.

Ex his facile constat quid sit dicendum de fructibus beatorum: nam metaphora fructus & essentiali beatitudini, & cuiuslibet præmio accommodari potest; tamen D. Thom. specialiter vult significare quadam præmia accidentalialia, quæ correspondent virtuti charitatis, & ita explicat fructum 30. 60. & 100. de quibus loquitur Christus Dominus Matth. 13. & dicit, respondere castitati coniugatorum, viduarum, & virginum, & explicat per illud gaudium accidentale de his virtutibus. Et potest hoc facile sustineri, & est consentaneum Hieron. Matth. 13. tamen Theophylactus ibi, & Anselm. accommodant illos tres fructus profitentibus vitam contemplatiuam 100. actiuam cum singulari perfectione 60. & actiuam communem 30. Et idem ferè Gregor. hom. 15. in Ezech. nec ferè differt Athanas. epist. ad Ammon. August. lib. quest. Euang. 9. 9. illa tria accommodat Martyribus, virginibus, coniugatis: idemque ferè Cyprian. lib. de habitu Virg. Ego verò existimo illis tribus gradibus significari omnes iustos, in quibus alij

De quidditate aureolæ  
1. opinio reicitur.

2. Opinio etiam reicitur.

3. Opinio D. Thom.

4. Obiectioni contra D. Thom. satisficit.

Instantia succurritur.

Altera instantia sedatur.

5. Quid sint fructus.

alij sunt perfecti, alij mediocres, alij infimi, quod significauit Augustin. lib. de sancta Virginit. cap. 45. & 46. Vnde non est necesse ibi esse sermonem de accidentalibus præmiis, sed de materia, & qualitate præmij essentialis, vt citati Patres finifcant, & ex professo Hieronym. lib. 1. & 2. contra Iovin. & epist. ad Pamach. contra eundem, Cyprian. epist. 76. tamen quia alia diuersitas in præmio accidentali huic non repugnat, facile potest sustineri, & accommodari Scholasticorum doctrina.

DISPUTATIO XII.

De inæqualitate Beatitudinis.

DE IXTIVS hætenus de perfectionibus beatitudinis omnibus Beatis communibus; sequitur dicendum de differentia earum inter se: de qua tria tractari solent. Primum, an sit talis aliqua inæqualitas inter Beatos? Secundum, in quo consistat? Tertium, quæ sit eius radix? Quæ tria nos exequimur in libro 2. de attributis Dei negatiuis c. 20. & 21.

DISPUTATIO XIII.

De subiecto, seu statu, in quo possit homo consequi supernaturalem Beatitudinem.

RES status possunt ordine considerari in præsentis disputatione. Primus vitæ mortalis, de quo iam in libro 2. de attributis Dei negatiuis cap. 30. dubitationem hanc expediuimus. Secundus animæ separatæ, quem hac in quæstione tractabimus. Tertius animæ rursum vnitæ corpori iam immortalis, de quo in subsequenti.

SECTIO I.

Vtrum anima separata de facto consequatur beatitudinem supernaturalem perfectam antequam corpori uniatur.

SVpponendum de potentia absoluta esse in Anima separata capaciatem ad illam visionem, & ad omnia spiritualia bona, quæ ad illam consequuntur, quia visio est actus spiritualis non indigenus corpore. Est ergo quæstio de lege statuta à Deo, quæ per factum ipsum optime explicatur.

1. Sententia neg. & hæretica.

Lactantius lib. 3. diuin. institution. cap. 21. docuit, animam separatam ante diem iudicij nec videre Deum, nec habere aliquam cognitionem sui status, sed manere incertam vsque ad illum diem. Solent etiam citari verba Ambrosij, & aliorum Patrum; sed non est hic sensus illorum, vt dixi 3. part. quest. 59. disputat. 52. vbi ostendi dari iudicium particulare in instanti mortis, in quo Suarez in primam secunda D. Thom.

anima certa redditur de suo statu, & recipit vel condignum præmium; vel pœnam suo statui debitam. Quod constat euidenter ex parabola Lazari, & diuitis. Vnde contraria sententia est hæretica.

Alij dicunt, animam separatam, quantumuis iustam & purgatam, non recipere visionem beatam ante diem iudicij. Vigilantius, vt ait Hieronym. lib. contra illum, videtur fuisse in hoc errore, vt putauerit adhuc manere in sinu Abraham, ibique frui quiete, & pace, non tamen videre Deum, neque Christum. Tribuitur etiam Græcis, & Armenis, vt Guido Carm. & Castro verb. Armeni, videri potest Bellarmin. libr. 1. de cultu Sanct. capit. 1. videtur sequi Tertullian. lib. de Anima, capit. 7. 9. 56. 59. Iren. lib. 5. contra hæres. capit. 31. aperte sentit omnes iustos descendere in sinum Abraham; an verò ibi careant visione beata, non explicat; videatur lib. 2. cap. 62. & lib. 4. cap. 43. & Chrysost. hom. 40. in Genes. & 53. in Matth.

2. Sententia erronea.

Sit ergo certum animas sanctas plene purgatas non detineri in loco aliquo inferni, sed in nobiliorem recipi, vbi cum Christo regnant. Probatum latius circa mysterium de descensu Christi ad inferos, iuxta illud, morsus tuus ero inferne, & illud, ascendens in altum, quod docuit Augustin. 20. de Ciuitat. capit. 15. & constabit ex dicendis; quando verò nunc dicuntur animæ requiescere in sinu Abraham, non significatur ille materialis locus, in quo sancti detinebantur ante Christi aduentum, sed locus, in quo sancti cum Christo requiescunt, vt bene Bernard. sermon. 4. de omnibus sanctis, & Augustin. quest. 38. lib. 2. 99. Euangel. Iustinus Martyr quest. 60. & 75. & 76. ad Genes, Nicephor. lib. 1. histor. cap. 31. & lib. 2. capit. 22. putant animas iustas detineri in Paradiso terrestri, & ad illum locum tantum fuisse eductas à Christo ab inferis. Fundantur in illis verbis, Hodie mecum eris in Paradiso. Fautent Patres, qui hunc locum intelligunt de Paradiso terrestri. Sed quia hoc latè disputo 2. tom. 3. part. solum hinc aduerto secundum principia fidei non posse intelligi de Paradiso terrestri, quia est certissimum Christum, eo die non fuisse in Paradiso terrestri, quia est de fide statim à morte descendisse ad inferos, & eadem ferè certitudine verum est illic mansisse vsque ad horam resurrectionis. Vnde est hæc sententia quoad hanc circumstantiam etiam erronea.

3. Assertio certa.

Vnde probetur.

Quorundam placitū circa hanc assert. refutatur.

Est etiam certum, animas sanctas plene purgatas ad cœlestem locum ascendere; sic omnes veteres, Cyprianus lib. de Exhort. marty. Basil. tract. de Quadrage. marty. Nazianzen. orat. de Basil. Leo Papa sermon. de Sancto Laurentio, Augustin. de Prædestin. Sanct. capit. 14. & 20. de Ciuitat. capit. 13. & 15. de Triunitat. 23. Auctor de Eccles. dogmat. capit. 79. conuincitur ex mysterio ascensionis Christi in cœlum, iuxta illud, Captiuam duxit; vbi ad hoc propositum ponderat Gregor. verba Christi, Vbi fuerit corpus. Sicut ergo certum est, Christum ascendisse in cœlum, ita certum est de iustis, qui cum ipso regnant. Vide Gregor. 4. dialog. capit. 25. & 4. moral. capit. 27. Hieronymum cont. Vigilant. non longè à principio.

4. Assertio probatur auctorit. Patrum.

Probatum etiam ex Paulo 2. ad Corinth. 5. dicente, Scimus quoniam si terrestris domus nostra, &c. vbi obseruandum primò per terrenam domum quosdam

5. Locus Pauli pro eadem assert. perpenditur.



quosdam intelligere totum mundum inferiorem, qui in die iudicij destruendus est. Vnde colligunt nos non habituros celum vsque ad diem iudicij, quam expositionem refellit Chrysof. hom. 10. in illam epistolam, dixerat enim Paulus cap. 4. exteriorem hominem corrumpi, interiore verò renouari de die in diem, & ideo cap. 1. subdit post plenam corporis dissolutionem sequi celestem animæ inhabitationem, quam omnes cupientes, nollemus tamen corporibus spoliari, sed superuolari, quia verò id fieri non potest secundum diuinam ordinationem, subdit, audemus, & bonum voluntatem habemus peregrinari à corpore, & presentes esse ad Dominum. Loquitur ergo de dissolutione à corpore postquam dicit sequi societatem cum Christo, quam expositionem sequuntur Græci, & Latini. Secundò obseruandum, circa illud verbum, adificationem, ex Deo habemus domum non manu factam; per eam domum multos intelligere corpus gloriosum, quod speramus futurum domicilium animæ nostræ, tribuendam non statim post destructionem terrænæ domus; sed in diem iudicij, vt Tertull. suprà cap. 42. alij verò expositores iudicant, hoc esse contra mentem Pauli, qui consolatur fideles, & animat ad mortem liberentem sustinendam, eo quòd sit via ad celestem patriam: ergo non est verisimile eum loqui de resurrectione, & expectatione corporis gloriosi, sed de celesti patria, de qua dixit Christus Luc. 12. Facite vobis amicos, &c. vt cum defeceritis, (id est, vita excefferitis) recipiant vos in æterna tabernacula: & Ioan. 14. In domo Patris mei mansiones multas sunt, Matth. 25. Intra in gaudium Domini tui.

D. Bernardus variis in locis, præcipue serm. 4. de omnibus Sanctis, & serm. 2. & 5. videtur dicere, animas si benè purgatæ sint, statim ferri in celum, fruique clara visione humanitatis Christi, non tamen consequi essentiam beatitudinis, etsi alibi videatur tribuere sanctis celestem beatitudinem, vt serm. de Sancto Malachia, qui habetur in fine operum post vitam eiusdem Sancti, & serm. 2. de Sancto Victore, & de Sancto Benedicto, citanturque alij Patres in hanc sententiam.

Vltimò tamen certum de fide est, animas sanctas plenè purgatas post Christi Domini mortem statim frui visione Dei clara, & beatitudine supernaturali, ac perfecta animæ. Et probatur primò ex variis Scripturæ sacræ locis. Primus est ex 2. Corinth. 5. iam tractatus, quem bene explicat ibi D. Thom. & opusc. cap. 6. cap. 9. & 4. cont. Gent. cap. 91. præcipue illa verba, Quandiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus. Ergo relicto corpore non ambulabimus per fidem, sed per speciem, habendo Deum præsentem. Confirmatur ex illo 1. ad Corinth. 13. Cum venerit quod perfectum est. Ergo si cessat status fidei, incipit statim æternitas visionis, vt ibi Chrysof. Ambros. & Augustin. 14. de Trinit. c. 2. Hieronym. isdem locis, Gregor. Mag. 4. dial. c. 25, & 4. moral. cap. 27. aliàs 32. Secundus locus est Luc. 23. Hodie mecum eris in Paradiso. Videatur Chrysof. homil. de Cruce, & Iarone, Hieronym. epist. 3. Augustin. epist. 57. ad Dardan. & 12. Genes. adlit. cap. 34. D. Thom. in catech. super Lucam, & ad Hebr. 9. vbi per Christi passionem ait esse ablatum impedimentum, & apertam ianuam. Vnde Patres in nouo Testamento dicunt, hoc esse discrimen, quòd statim obtinetur beatitudo, si nulum sit personale impedimentum. Vnde in initio

prædicationis (& sit tertius locus) dicitur, appropinquasse regnum Dei, Matth. 4. quod confirmat Innocent. III. in cap. minori, de quo, & præcedenti testimonio multa in 2. tom. 3. p. disput. 43. & 44. & ideo illa hoc loco prætermitto. Pro quarto loco afferri possunt dicta de regno cælesti in Apocal. & alibi reperitur, Sanctos regnare cum Christo in cælo; illud verò regnum potissimè consistit in visione beata, neque in locum beatorum quis admittitur, nisi qui iam est capax beatitudinis; sicut neque in infernum descendit, nisi qui iam est in eo statu, in quo passurus sit penas damnatorum. Vnde ante aduentum Christi iusti non ascende-bant in cælum, quia non erant visuri Deum: vnde dicitur Deus esse ibi specialiter, quia ibi se manifestat, vt in suo throno, & regno, Matth. 5. & 18. Iai. 66.

Secundò probatur ex definitione Ecclesiæ, quam veritatem definit Benedictus XI. in Extrava-g. quam referunt Marfil. in 4. q. 13. art. 3. Castro, verbo beatitudo; hæref. 6. & Innocent. dict. c. Maiores, & Concil. Fancford. epist. ad Episcopos Hispaniæ, & Florent. in liter. vno. Trident. sess. 25. in decreto de Venerat. Sanctorum, Mogunt. cap. 49. & 46. Sanctorum testimonia præter dicta videantur in Bel-larm. vbi suprà. Ratio verò est, quia meritum vitæ æternæ in morte consummatur: ergo si neque ex parte naturæ rei, nec personæ est impedimentum, statim datur præmium, iuxta diuinam legem. Non morabitur apud se opus mercenarij vsque mane; cur enim manerent animæ sanctæ sine fructu meriti extra viam, & sine gaudio præmij extra patriam? ergo. Confirmatur exemplo Angelorum, qui finita via statim acceperunt præmium; & malorum, quibus statim datur pœna æterna in morte, Luc. 16. est autem Deus prior ad miserandum, & præmiandum.

Ocham verò in opere 6. dierum, & Gerson serm. de Paschate, dicunt, Ioan. XXII. definiisse contrarium; sed verum est illum fuisse valdè propen-sum in hanc sententiam, eamque persuadere stauisse, non tamen vt Pontificem definiuisse, quia Benedictus XI. in sua Extrau. dicit, speciali Dei prouidentia raptum fuisse antequam aliquid definiisset. Nec credendum est Ocham, qui fuit illi infestissimus, potuisse illam sine errore defendere, quia Innocentius in illis decretis non definiuit ex professo hanc veritatem, sed obiter, & quasi aliud agens: vnde eius assertio non erat habita vt definitio fidei, vel non erat intellecta de clara Dei visione, sed de regno cælesti cum Christo Domino, de quo potuerunt intelligi sine aperta hæresi Sanctorum testimonia, cum non essent satis ab Ecclesiâ declarata; præsertim cum sint alia testimonia Scripturæ sacræ, quæ occasio-nem præbere potuerunt ad contrarium opinandum.

Obiiciuntur Scripturæ sacræ testimonia, vbi significatur præmium bonorum operum referuandum in diem iudicij, Matth. 25. 2. ad Corinth. 6. 2. ad Timoth. 4. Reposita est mihi, &c. Matth. 20. Facto vespere unicuique datur denarius. Ioan. 14. Vado parare vobis locum, iterum veniam, &c. vnde particula, veniam, secundum aduen-tum significat, & subditur, in illa die vos cognoscetis, quia ego in Patre, quod de die iudicij intel-ligunt August. tit. 39. Cyril. lib. 9. cap. 46. & 47. sic videtur intelligi illud 1. Ioan. 3. Similes ei erimus; & illud Apoc. 6. Vidi subtrahere animas inter-sectorum, &c. quibus respondetur, sustinete modicum, donec

Limitatio præcedentis assert. ex D. Bern.

6. Assertio excludens omnino proximam limitationem. Probatur primò ex scriptura.

7. Probatur secundò ex Pontificib.

Confirm. ab exemplo.

8. Obiectio contra 3. assert. diluitur.

9. Obiectio ex Scriptura.

donec impleatur numerus fratrum suorum, datur eis stela prima, id est, visio humanitatis, & promittitur alia in finem mundi, id est, visio diuinitatis. Et ratio est, quia præmium quod proponitur tanquam corona tribuenda, & distribuenda inter multos, non est reddenda donec constet de omnium meritis; possentque de hoc testimonia multa sanctorum Patrum afferri.

Sed ad hanc totam coniecturam dicendum est, præmium meritorum cum publico honore, & solemnè pompa, & manifestatione omnium bonorum operum dandum esse in die iudicij generalis, quod significatur prioribus testimoniis; non tamen excludi iudicium particulare, nec remunerationem, quæ unicuique dabitur in illa die iuxta sua merita, & in vtroque sensu potest intelligi Matth. 20. quia nomine vespere, potest intelligi vel finis mundi, vel vitæ vniuscuiusque: & sic possunt exponi verba Ioan. 14. Iterum venio, scilicet, de aduentu per solam efficaciam, & virtutem, vt Christus Dominus aduenit in morte vniuscuiusque cum venit ad iudicium; si intelligantur de visibili aduentu, intelligendus est ille aduentus futurus, vt in corpore, & animo omnes suos recipiat ad se, vt exponitur illud, cum apparuerit, similes ei erimus, &c. cum ad iudicandum venerit, erimus ei similes in gloria, & claritate corporum, quia videbimus Deum, &c. sicut Paul. ad Coloss. 3. dicit, cum apparuerit Christus, &c. etsi posset illud cum apparuerit, apud Ioan. ad nos solum referri, dixerat enim, nondum apparuit quod erimus, subdit, cum apparuerit, scilicet, quod futuri sumus, tunc erimus similes, apparebit hoc omnibus in die iudicij, singulis in die mortis. Locus Apocal. confirmat catholicam veritatem, per stolam primam, intelligimus stolam animæ, per secundam gloriam corporis. Quo sensu multi Patres possunt exponi. De altari verò lege Riberam. Ad rationem respondetur. Nam in illo præmio vtriusque iustitiæ perfecta ratio seruatur, seclusis imperfectionibus, & ideo vnicuique finito labore suo, & ablatis impedimentis, datur quantum ei debetur, sine vlla mora, quod ad perfectionem iustitiæ commutatine spectat: postea finitis omnium victoriis fit publica manifestatio, & remuneratio unicuique datur iuxta proportionem meritorum, quod ad perfectam rationem iustitiæ distributiue pertinet, de quo multa citata disputatione de iudicio generali, & particulari.

Accedit ratio.

10. Explicantur loca proxime adducta.

Ad rationem ibid.

SECTIO II.

Vtrum eadem supernaturalis beatitudo futura sit, animabus iterum corporibus coniunctis.

Das partes potest habere hæc quæstio. Prima est absoluta, vtrum hæc beatitudo haberi possit in corporibus: secunda, vtrum sit habenda cum eadem perfectione. Vide August. 12. de Ciuit. cap. 26. & lib. 22. cap. 26. & Castro verb. Resurrectio. hæref. 1. vbi referunt quosdam errores circa hanc rem.

Dicendum breuiter est, animas & esse futuras, & posse esse beatas post corporum resurrectionem, eadem supernaturali Dei beatitudine in visione Dei consistente. Est de fide, vt patet ex dictis scilicet. præcedenti, præsertim in vltima obiectione num. 10. Vnde est illud Daniel. 12. Qui dormiunt in terra Suarez in primam secunda D. Thom.

1. Assertio bipertita de fide. Vnde cõstet prior pars.

pulvere, vigilabunt in vitam æternam, & Ioan. 5. Omnes qui in monumentis sunt, &c. & 1. ad Thessal. 4. ab illis verbis; si enim credimus quod Iesus mortuus est, &c. Ratio est, quia si anima esset priuanda illa visione propter corpus, multò melius esset illi nunquam redire ad corpus, talisque reditus potius esset pœna, quam præmium, & quia illa visio per se non pender à corpore, & aliàs corpus in resurrectione tale erit, vt nihil animam impediât in suis operibus. Denique ad perfectionem humanæ naturæ spectat, vt non solum anima, sed homo consequatur beatitudinem suam; non est autem homo, nisi corpore constet, pertinet etiam ad perfectam rationem præmij, & iustitiæ, & sicut anima in corpore meruit, ita etiã in corpore præmium recipiat, vt sicut corpus fuit particeps laboris, sic etiam præmij, & gaudij.

In secunda parte assertionis Magist. in 4. ait, beatitudinem hanc futuram esse intensiue maiorem in animabus gloriosis corporibus vnitis, refertque Hiero. fauet Augustin. 12. de Genes. ad lit. cap. 35. ibique D. Thom. q. 1. art. 4. quæstioncula 1. & Bonauent. 2. p. dist. art. 1. q. 1. Richard. art. 2. q. 7. Marf. quæst. 13. artic. 3. Henr. quodl. 7. quæst. 6. videtur fauere Concil. Florentin. suprã dicens, conuenit inter Græcos, & Latinos animas ante corporum resurrectionem perpetua felicitate frui, licet perfectius postea. Fundamentum est duplex, primum quia vbi perfectius est esse, perfectior est operatio; sed anima coniuncta corpori habet perfectius esse, quia habet statum sibi maximè connaturalem: ergo, &c. Secundum est, quia anima separata appetit corpus suum, & ex illo appetitu retardatur ne tanta attentione, & intentione videat Deum. Abulen. verò Matth. 5. q. 63. ait remittendam esse aliquantulum Dei visionem ex vnione animæ ad corpus. Fundamentum esse potest, quia anima separata est Deo similior, & abstractior, atque adeò expeditior ad Dei visionem, quæ abstractissimè est elicienda.

Dicendum primò, Visio Dei nihil minuitur propter coniunctionem animæ ad corpus. Hæc conclusio est certissima, & in ea conueniunt omnes Theologi, & aliqui referunt, Benedictum XI. illam definiuisse, vt videre licet in Ioanne Villano lib. 11. histor. Florent. cap. 19. Probatur autem, quia illa visio considerari potest aut vt præmium meritorum, aut vt visio, vel beatitudo: priori ratione diminui non potest, quia merita non minuuntur, & præmium, illis promissum, est æternum, vt statim latius videbimus disfur. seq. si verò consideretur vt visio, nullam causam habet diminutionis, quia lumen gloriæ manet idem, & Deus non illi auxilium debitum negat; posito autem lumine intellectus necessitatur ad videndum quantum per illud connaturaliter videri potest; nec denique corpus illud impedire poterit animam, tum quia illa visio nullo modo pender à corpore, tum etiam quia cum corpus illud iam sit spirituale, vt Paulus loquitur, perfectè subditur animæ in omnibus actionibus illius, nulum impedimentum illi affert, & ideo, si propriè loquamur, anima separata non est abstracta, nec expeditior, quam vnita illi corpori, quia licet quando est separata non se communicet corpori, & hac ratione videatur actualiter magis abstrahere à corpore, & operationibus eius, tamen in ordine ad spirituales actus exercendos tam independents manet à corpore, sicut antea erat: si verò consideretur vt beatitudo, etiam ex hac parte requirit immutabilitatem,

Accedit multplex congruentia.

2. Posterior pars assertionis controuertitur.

3. 1. Pronuntiatum circa posteriorem partem assertionis. Probatur.

vt seq. disput. dicitur, quia si vel ex parte amitti posset, hoc ipsum esset magna imperfectio, & quodam modo posset contristare beatum, & præterea resurrectio potius esset in detrimentum, quam in utilitatem, & appetitus corporis elicitus irrationabilis esset, quia impediret maius bonum.

4. Pronuntiatum.

Probatur.

Dicendum secundò: Beatifica visio non est futura intentior post corporum resurrectionem; sic docet D. Thom. 1. 2. quest. 4. artic. 5. præsertim in solutionibus argumentorum: Caiet. ibi, Durand. in 4. d. 49. quest. 7. Palud. quest. 6. Maior quest. 13. Supplem. Gabr. quest. 5. art. 2. Soto 9. 2. artic. 4. Et probatur eodem discursu facto in præcedenti conclusione, quia merita non crescunt, vt enim suppono, extra statum vitæ præsentis non sunt merita: ergo nec crescit essentialè præmium, quod est visio, quæ nulli datur, nisi vt præmium: & eadem ratione, si consideretur vt hæreditas filiorum Dei, non habet vnde augeatur, quia gratia non augetur, quia nulla est causa augmenti eius. Atque eadem ratio est si illa visio consideretur vt beatitudo, habet enim, vt sic, rationem ultimi termini, & ideo non solum postulat vt non possit diminui, sed etiam vt non possit augeri, alioqui quantum ad illud augmentum esset beatus quasi in via, & non esset plenè quietus in beatitudine essentiali. De quo lege D. Thomam 1. part. quest. 62. artic. 8. Tandem si physice consideretur vt visio, nullam etiam habet causam augmenti, quia non augetur lumen gloriæ, nihil enim ad illius augmentum confert vnio ad corpus, nec fingi potest alia causa augmenti eius; nec ergo crescit diuinus concursus, qui datur ratione luminis, pro vt est illi connaturalis; lumen autem illud antea agebat quantum poterat, quia, vt dictum est, naturaliter, & necessariò agit: vnde fit, vt etiam intellectus cum eo conetur, & operetur quantum potest. Confirmatur, nam supra ostensum est, perfectionem visionis mensurandam esse ex lumine.

5. Ad argum. in n. 2.

Denique fundamenta in contrarium nullius sunt momenti, nam anima coniuncta reuera non habet in se perfectius esse, quam separata, sed vnus, & idem, solum differt, quia coniuncta habet illud communicatum corpori, vnde etiam habet nouum modum vnionis, qui ad perfectionem visionis nihil confert, cum nec sit principium eius, nec cõditio ad illam necessaria, vt rectè D. Thom. significat. Quare nihil ad præsens refert disputare, quis status sit melior, & connaturalior animæ extra, vel in corpore: nam quidquid horum dicatur, nihil ad visionem refert; nec etiam appetitus animæ separata potest obstare perfectioni illius visionis, quia si loquimur de appetitu pro pondete naturæ, ille non est actus animæ, nec distrahit illam; si verò de appetitu elicitò, ille est ordinatissimus, vt in superioribus dictum est; & ideo nihil inde sequitur. Lege D. Thomam in 4. d. 49. q. 2. art. quest. in 3. ad 4.

6. Pronunt.

Eius ratio.

Vltimò verò addendum est futuram esse post resurrectionem beatitudinem quandam perfectiorem extensiuè. Ita docent Theologi citati, & hæc est mens Concilij Florentini, & eodem modo explicat Augustinum D. Thomas: est tamen difficile accommodare ad verba, & rationes eius; quidquid tamen de hoc sit, res ipsa est clara, quia anima per vnionem ad corpus quodammodo extensiuè perficitur in se, & in operationibus suis: poterit ergo tunc non solum per se ipsam, sed

etiam per corpus aliquo modo frui, & delectari bonis æternis; ergo extensiuè quoad aliquas operationes perficitur in resurrectione, quomodo etiam fiet, vt ratione visionis diuina corpus etiam ipsum sit perfectissimum, & multis ac variis dotibus exornatissimum, quod quidem ipsum sine dubio spectabit ad quandam perfectionem extensiuam ipsius animæ.

DISPUTATIO XIV.

De immutabilitate, & perpetuitate beatitudinis.

SECTIO I.

Vnum felicitas supernaturalis Sanctorum futura sit perpetua.



ERTVR communiter error Originis negantis perpetuitatem beatitudinis, & ponentis perpetuam vicissitudinem felicitatis, & miseria. Sic tribuit Origeni Augustin. heres. 43. addens, neminem posse Origenem excusare. Hieronym. epist. 59. ad Aut. & Epiph. epist. ad Ioan. Hiero. cap. 61. q. 60. inter epist. Hiero. Theophil. Alexand. in 2. epist. Pasch. & sumitur ex Origene 2. Periar. cap. 5. & sequentibus, & lib. 2. c. 3. Pamphilus verò, & alij excusant Origenem, & afferunt alia loca in contrarium: sed hoc parum refert, vt latè Hieronym. Apolog. contra Rufinum: legatur Aug. 12. de Ciuit. c. 13. 20. & alibi, & Greg. lib. 34. Moral. cap. 16.

Primò certum sit, statum supernaturalis, ac perfectæ beatitudinis fore perpetuum. Est de fide, imò articulus fidei, hoc enim sensu confitemur in Symbolo, nos spectare vitam æternam, & repetitur frequenter in Scriptura sacra, vt illud Matth. 25. Venite benedicti, &c. & infra, Et ibunt hi in vitam æternam, &c. Solum posset quis dicere hæc & similia testimonia non conuincere, quia in Scriptura sæpè dicitur æternum, quod per multa secula est duraturum, etsi in rigore non careat fine, seu principio. Respondetur, in præsentis sumi propriè, & in rigore prout significat durationem sine fine; hoc autem constat tum ex intelligentia, & sensu Ecclesiæ, & Sanctorum omnium; tum ex proprietate verbi sæpè repetiti, & in re tanti momenti, quæ continet præcipuum Dei promissionem, & quia in alijs locis satis est hoc explicatum, vt Apocal. 3. Foras non egredietur amplius; 1. ad Thessal. 4. Sic semper cum Domino erimus, & ideo 1. Petri 1. dicitur, hæreditas illa incorruptibilis, incontaminata, & immarcescibilis, & capit. 5. dicitur, immarcescibilis gloria corona; ratione declarabitur infra.

Dicendum secundò, non omnes perfectiones beatitudinis esse eodem modo perpetuas, & æternas. Sic declaratur, nam in primis duplex perfectio potest distingui in illo statu; vna positua, altera quasi priuatiua, quæ consistit in carentia omnis mali tam culpæ, quam pœnæ. De hac posteriori nihil aliud occurrit dicendum, nisi quòd perpetuò durabit eodem modo, & absque vlla mutatione, quia hæc perfectio est integra, & totalis in suo genere, id est, omninò excludens quidquid habet veram rationem mali,

1. Error negat.

2. Assertio affir. de fide probatur.

Assertio precluditur.

3. Assertio, quoad perpetuitatem perfectionum negatiuam.

in quo nulla erit vnquam diminutio, vel mutatio. De quo multa Apocalyp. 7. 21. & 29. & supra ostensum est, hoc pertinere ad statum beatitudinis.

4. Quoad perpetuitatem positiuam.

At verò positua perfectio duplex distingui potest, vna per modum actus primi, alia per modum actus secundi: prior perpetuò durabit eadem numero, & in indiuiduo immutabilis, sic enim durabit gratia, lumen gloriæ, & similes proprietates, quia in his maximè consistit perpetuitas huius status, nec mutantur, nec amittuntur, nisi per peccatum. Item de perfectionibus corporum, quæ consistunt veluti in actu primo, dicitur 1. ad Corinth. 15. quòd surgit corpus in incorruptionem; ergo multò magis id verum est de perfectionibus animæ. At verò alia perfectiones, quæ consistunt in actu secundo, quædam sunt pertinentes ad accidentalem beatitudinem, & hæc suo quidem modo erunt perpetuæ; non tamen ita, vt eadem numero perseuerent, quia nihil est, quòd necessitet beatos ad habendos semper eosdem numero actus considerationis, aut gaudij circa bona creata: erit ergo in his perpetuitas quoad duo, primum, quia semper erit in potestate beati habere huiusmodi gaudia, & actus prout sibi placuerit, nam semper conseruat principia illorum per modum actus primi, quo sua voluntate vti potest. Secundò quoad quandam perpetuam vicissitudinem horum actuum, & gaudiorum, quia à cogitatione vnus rei transibunt ad cogitationem alterius, &c. Alij verò sunt actus secundi, in quibus consistit essentialis beatitudo, vel cum illa habent intrinsecam connexionem, & in his erit perpetuitas, & incommutabilitas in ipsismet actibus, etiam indiuiduo semper manentibus, absque vlla mutatione, quæ in illis fiat: & hoc modo intelligenda est propriè æternitas illius vitæ, & sic dicuntur Angeli semper videre faciem Patris, & de illo gaudio dicitur, Gaudium vestrum nemo tollet à vobis; & supra disp. 9. ostendi hos actus esse necessarios: ergo iudem numero semper perseuerant, nec possunt augeri, vel diminui, vt supra etiam dixi disp. præced. scilicet. vlt. num. 4.

5. Obiectio contra proximè ostensa.

Obiicitur contra hanc perpetuitatem beatitudinis, nam illa danda est tanquam merces, & præmium nostrorum meritorum: ergo non habebit maiorem perfectionem, quam nostris meritis debeatur; sed nostris meritis non debetur æternitas præmij. Probatur, quia in nostris meritis, duo possunt considerari, vnus perfectio intensiua, seu quantitas eorum, & hæc satis superque compensatur intensiua perfectione beatitudinis: secundum est duratio meritorum, quæ est temporalis, & finita: ergo compensabitur etiam sufficienter duratione finita ipsius præmij; ergo non est vnde æternitas beatitudinis debeatur nostris meritis, sed superat potius omnem proportionem eorum, sicut infinitum superat finitum. Hanc difficultatem attingit Scot. in 4. d. 49. q. 6. & in summa respondere videtur, illam beatitudinem futuram esse æternam, non ex vi meritorum, sed ex libertate Dei. Atque idem sentit, Supplem. Gabr. q. 4. & ipse Gabr. in 2. d. 27.

6. Solutio quorundam in duplici sensu falsa. Prioris sensus falsitas ostenditur.

Hæc verò sententia dupliciter intelligi potest, & in vtroque modo est falsa, etsi non in eodem gradu. Prior sensus est quòd beatitudo æterna, vt æterna, non sit præmium beatorum, ita vt nos non mereamur æternitatem, & perpetuam conseruationem illius beatitudinis, nec nobis ex iustitia respondeat: & hunc sensum existimo esse pluriquam falsum, contra communem sententiam Suarez in primam secundæ D. Thom.

Theologorum in 2. d. 27. vt latius in 1. 2. q. 114. tractatur. colligitur ex Trident. sess. 6. Can. 32. deficiente, mereri nos vitam æternam, & eodem modo loquitur passim Scriptura 2. ad Corinth. 4. Quod momentaneum est, & leue, æternam gloria pondus operatur, &c. ipsa ergo opera nostra operantur per modum meriti præmium æternum, vt sic, & ideo illa corona dicitur incorruptibilis, 1. ad Corinth. 9. Denique vbi est promissio sub conditione operum facta iustis, est meritum, sed Deus promittit non solum visionem, sed æternam visionem sui propter bona opera, Apoc. 3. Qui vicerit, &c. foras non egredietur amplius, &c. 1. ad Tim. 6. & alijs locis supra citatis: ergo meremur non solum visionem, sed etiam æternitatem visionis, neque authores citati id negant, vt existimo. Dices, ergo supposito nostro merito vt nunc est, non posset Deus etiam de potentia absoluta priuare beatum beatitudine. Responderetur concedendo, & hæc est certa securitas beatorum, quia sciunt non posse Deum esse iniustum, nec negare se ipsum.

Illatio admittitur.

Secundus sensus esse potest, quòd in nostris operibus nihil sit, propter quod eis respondeat æternitas in præmio, sed quòd totum fuerit ex acceptatione Dei, & liberalitate, & hunc existimo esse sensum illorum autorum, qui etiam est falsus, quia perfecta ratio meriti, & præmij, præter promissionem, requirit sufficientem, & condignam proportionem, hæc autem explicari potest variè, primo modo, quia gratia, quantum est de se, est perpetua, & ideo opera, quæ ab illa procedunt, quantum est ex vi illius, postulant perpetuum præmium, saltem quantum est ex parte Dei, id est, quòd à Deo non auferatur, quando homo non posuerit impedimentum: & ideo etsi nostra opera formaliter temporalia sint, tamen veluti in semine, & radice continent sufficientem causam æternitatis. Deinde ex parte ipsius termini explicari hoc potest, quia opera nostra, quæ in obsequium Dei fiunt, veluti natura sua tendunt ad perfectam coniunctionem cum ipso Deo, in qua beatitudo consistit: vnde ex se habent quòd sint proportionata media ad illum finem. Quod etiam Aristot. ex parte cognouit 1. Ethic. cap. 9. dicens, si quod est munus Deorum eis consentaneum, credendum esse felicitatem à Dijs ipsis dari, càmque esse diuinum quoddam præmium virtutis, ergo quidquid fuerit connaturale, & intrinsecum illi beatitudini, & coniunctioni cum vltimo fine, habebit etiam proportionem, & condignitatem cum nostris operibus, præsertim si ad eundem ordinem pertineant; æternitas autem est intrinseca illi beatitudini, & visioni: non est ergo ex sola extrinseca acceptatione adiuncta, sed fundata in ipsa connaturali proportionem rerum. Duo super sunt in hoc discursu probanda, scilicet, perpetuitatem esse connaturalem illi beatitudini tam vt visio Dei, quam vt perfecta beatitudo est, quod fiet duabus quæstionibus sequentibus.

7. Posterioris sensus improbatio.

Æternitas respondet nostris meritis, quia, procedunt ex gratia de se perpetua.

Item quia de se tendunt ad terminum perpetuum.

SECTIO II.

Vnum beatitudo sit natura sua incorruptibilis, ac perpetua.

Ratio dubitandi esse potest, quia aut est sermo de perpetuitate in actu, aut in aptitudine, seu in debito, & radice. Priori modo neque visio Dei, neque vlla creatura potest esse perpetua ex se, & ab intrinseco, quia necesse est vt pendeat à Deo in se, & consequenter

1. Probatur pars neg. quoad perpetuitatem in actu, seu ex se.



quod ab illo recipiat perpetuitatem effendi; vnde hoc modo esse intrinsecè perpetuum est proprium Dei. Atque eodem sensu negant aliqui Theologi esse aliquam creaturam necessariam ex se, ac perpetuam; ac similiter in Patribus, & interdum in Conciliis hoc sensu dicitur, omnem creaturam esse corruptibilem, & ex Dei benignitate accipere perpetuitatem, vt latius 1.p. q. 61.

2. Arguitur etiam contra perpetuitatem in habitu, seu in radice. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

3. Vera assertio affirm. Probatu au thoritate.

Si verò sit sermo in secundo sensu, non potest aliqua creatura esse necessaria, ac perpetua, nisi in quantum habet talem naturam, cui supposito quòd semel existat, debetur perpetua conseruatio eiusdem esse, & hoc modo Angeli, & cœli sunt perpetui, sed hoc dici non potest de visione beata, seu lumine gloriæ, quod perinde est. Probatu primò, quia nulli accidenti debetur esse per se, sed ratione subiecti: ergo si accidens est tale, quod non est debitum subiecto, non poterit illi esse debita conseruatio in esse, sed lumen gloriæ cum sit supernaturale, non est debitum subiecto, cui inest (loquimur enim physicè;) ergo neque illi est debita conseruatio in esse: ergo neque incorruptio, vel perpetuitas. Secundò id amplius explicatur, quia, teste Aristot. priuatio est principium corruptionis; sed intellectus noster ex se est subiectus priuationi talis luminis, nam illud lumen est forma extrinsecus illi adueniens: ergo est in illo subiecto sufficiens principium corruptionis talis luminis: vnde de facto etiam aliquando corruptum est tam lumen, quam visio beata, vt in Paulo, vel Beata Virgine, si vidit aliquando diuinam essentiam, nam illa visio paulò post corrupta est. Vnde argumentor tertiò, nam gratia est qualitas corruptibilis, vt experientia constat, nam quotidie corrumpitur: ergo multò magis lumen gloriæ, & visio beata. Patet consequentia, quia gratia censetur nobilior forma in illo ordine, & quia comparatur ad lumen, vt essentia ad facultatem; non potest autem esse incorruptibilior natura, quam proprietatis eius. Quartò, quia ad rationem beatitudinis non est necessaria hæc perpetuitas, sed satis est quòd Deus statuerit perpetuò conseruare perfectionem, in qua consistit beatitudo, vt patet in gloria corporis, & dotibus eius: sunt enim corruptibiles ex se, cum sint in subiecto corruptibili, & tamen habent perpetuitatem ad rationem beatitudinis sufficientem. Propter hæc, præsertim propter primum argumentum, quidam ausi sunt ita loqui, vt dicerent illam beatitudinem esse corruptibilem natura sua. Quæ opinio improbabilis omnino est, nam in re nihil potest ferè dicere diuersum à cæteris autoribus, & in modo loquendi aliena est à tota antiquitate, & à modo loquendi etiam Scripturæ, & Sanctorum, & propter infirmum fundamentum, vt videbimus.

Dicendum verò est, illam beatitudinem natura sua esse incorruptibilem, ac perpetuam non minus verè, ac propriè, quam sint cœli, aut animæ nostræ. Sic D. Thom. 1. 2. quest. 5. artic. 4. ad 1. vbi ait, per hanc beatitudinem eleuari hominem ad participationem æternitatis: & clariùs 1. part. quest. 10. artic. 3. inter entia natura sua immutabilia, & æterna ponit visionem Dei, quam dicit propterea vocari in Scriptura vitam æternam; & art. 5. ad 1. illam visionem mensurari non tantum æuo, sed etiam æternitate participata: idem in 2. d. 2. quest. 1. art. 1. ad 4. Caietan. locis citatis. Scot. in 4. d. 49. quest. 3. artic. 4. & omnes Thomistæ. Idem Scot. d. 49. quest. 6. quia

eodem modo loquitur de visione sicut de Angelis: neque inter Scholasticos est qui contradicat. Faut Augustin. 13. de Trinit. cap. 8. & 12. de Ciuitat. cap. 20. & lib. 22. cap. 30. Fulgent. de fide ad Petrum, cap. 23. estque elegans locus Bernardi sermon. 31. in Cant. neque contemnendæ sunt loquutiones Scripturæ sacre, in hereditatem incorruptibilem, incontaminatam, & immarcescibilem, & illud, alij quidem vt corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam, & similes, quæ omnino proprium possunt habere sensum.

Ratione verò philosophica probatur, quia creatura non potest alia ratione dici incorruptibilis, & perpetua, nisi quia neque habet contrarium, neque aliquod principium intrinsecum corruptionis, & consequenter neque extrinsecum creatum; sed solum potest desinere esse per suspensionem diuini influxus; hæc autem omnia conueniunt tam luminigloriæ, quam visioni beate. Maior constat ex Aristotel. & consensu omnium sapientum, à quibus petendæ sunt rerum definitiones, & non pro libito congingendæ: patet inductione in rebus incorruptibilibus, & ratione, quia ille modus, seu possibilitas amittendi esse per solam suspensionem influxus diuini, non est separabilis à creatura: ergo neque ex hoc solo capite potest creatura dici corruptibilis, prout nunc loquimur, neque carentia illius necessaria est ad corruptibilitatem: ergo non potest in creatura maior incorruptibilitas reperiri quam illa, quæ excludit omnem alium modum amittendi esse. Probatu minor, & in primis quòd lumen non habeat contrarium, patet, quia hoc in vniuersum commune est omni luminis in suo ordine perfecto. Dices, error est contrarius illi visioni, & consequenter habitus ille erit contrarius luminis. Respondetur non esse contraria, quia nec sunt eiusdem ordinis, nec possunt mutuo se expellere, illa enim visio sic perficit subiectum, vt reddat illud omnino incapax erroris sibi contrarij; nec versantur propriè circa idem subiectum, vt idem, quia error respicit subiectum quatenus naturaliter perfici potest, aut deficere; visio autem eleuat subiectum, & altiori modo perficit secundum capacitatem obedientialem eius.

Rursus quòd nullæ sint causæ corruptionis in illa visione, patet, quia subiectum est incorruptibile, & lumen à nullo alio pendet nisi à solo Deo, neque visio pendet nisi ab intellectu, & lumine, quæ perpetua sunt, & necessariò operantur in illo statu, & illis debetur concursus diuinus accommodatus: quòd si loquamur de causa morali corruptionis, quæ potest esse solum peccatum, etiam illa omnino excludit illud; ergo nulla potest cogitari hæc causa intrinseca corruptionis, vel extrinseca creata.

Secundò, (vt simul primo fundamento contrariò satisficiamus) quòd forma sit supernaturalis, non est sufficiens causa vt dicatur corruptibilis, quis enim vnquam loquutus est ita, aut quis dicat vnionem hypostaticam solum quia supernaturalis, non esse natura sua indissolubilem & incorruptibilem, quin potius eo maxime indissolubilis est, quia est maxime diuini ordinis, & supra totam capacitatem naturalem creaturæ, eleuans illam ad quandam ordinem superantem omne agens contrarium, & omnem modum corruptionis; quod ferè idem reperitur in visione. Deinde, illud, quod dicitur de debito conser

4. Item ratio.

Definitio rei per suspensionem supernaturale influxus non constituit rem corruptibilem.

Instantia remouetur.

5. Visio beata nullam causam internam corruptionis vendicat.

6. Altera ratio pro assertione qua satis fit primo argum. in 2.2.

conseruationis, primò non esset admodum necessarium, nam supposito quòd res existat, vt ex se habet perpetuò durare, satis est vt nulla creatura possit illi auferre esse, & quòd illi non sit debitum non esse, nam hoc ipso pertinet ad diuinam prouidentiam, vt conseruet creaturam in esse, quam produxit, cui nec debetur non esse, neque aliunde auferri esse, & fortasse nulli creaturæ maiori debito debetur conseruatio in esse. Exemplum philosophicum esse potest, nam motus cœli, teste Aristot. perpetuus est natura sua, quamuis valde probabile sit non esse debitum cœlo secundum priuatam naturam considerato, nam ad perpetuitatem satis est quòd illi non repugnet, & quòd aliunde non habeat contrarium, nec principium corruptionis. Sed vltra hoc, quamuis animæ, vel intellectui secundum se non debeat visio, seu lumen, tamen luminis, vt sic, ex natura sua debetur tale subiectum: ergo postquam in illo est, etiam illi debetur ex natura sua conseruari in illo subiecto quantumdiu aliunde non expellitur. Rursus, vt propriè loquamur, nec considerandum est solum subiectum, nec sola forma, sed hoc compositum ex vtraque, quod propriè fit, vel definit esse; hoc autem compositum ex se indissolubile est, illi autem, saltem ratione formæ, debetur semper conseruari, & non dissolui si aliunde non corrumpatur; sicut huic composito ex intellectu, & lumine debetur concursus ad videndum, quia licet non debeat intellectui secundum se, debetur tamen huic composito ratione formæ: ergo simile iudicium ferendum est de concursu, seu influxu ad existendum, quod licet non debeat subiecto secundum se, debetur tamen huic composito ratione formæ.

7. Ad 2. argum. in eodem n. 2.

Ex his patet responsio ad primam, ac præcipuam rationem dubitandi positam in num. 2. Ad secundam verò de priuatione, dicitur in primis, non quancumque priuationem possibilem sufficere ad principium corruptionis, sed illam, quæ oritur ex capacitate, seu appetitu ad positiuam formam repugnantem. Deinde in intellectu propriè secundum se non est priuatio visionis, sed mera negatio; si autem aliquo modo est illa priuatio, solum est in ordine ad absolutam Dei potentiam per capacitatem obedientialem, & hoc modo concedo in ordine ad illam posse lumen corrumpi, sicut posset etiam Deus corrumpere cœlum, seu annihilare Angelum; id autem non satis est vt res dicatur natura sua corruptibilis, vt dixi, & patet responsio ad confirmationem de visione Pauli in eodem num. 2. illa enim si semel fuit, & præsertim si ex lumine gloriæ processit, ex se incorruptibilis erat; Deus autem potuit illam non conseruare. Addit verò Medina loco illo 12. art. 4. si illa visio non processit à lumine, sed à solo auxilio, dicendum est potius corruptibilem, quam incorruptibilem, quia existit modo præternaturali, & ex se non petit semper ita conseruari; sed quamuis quæstio fortè sit de modo loquendi, non admitterem, qualiter natura sua incorruptibilem aliquando esse ex se corruptibilem, physicè loquendo, quia corruptibile, & incorruptibile differunt natura sua genere. Vnde in eo casu dicerem, illam visionem natura sua postulare connaturalem modum, quæ semper conseruetur, & hoc satis esse vt sit incorruptibilis, quamuis modus ille, quod feret sine lumine, non postulet ex se, vt sit perpetuus, sicut gratia, quæ fit medio Sacramento, natura sua postulat conseruari, quantumdiu in subiecto non est aliquid repugnans, quam-

uis illa dependentia, quam habet in fieri, à Sacramento non postulet semper conseruari, quia est præternaturalis, & est alia magis conaturalis ex natura sua impossibilis quam illa.

Vnde patet responsio ad tertium de gratia, nam etiam illa de se postulat perpetuitatem, & secum illam assert si sit in statu perfecto; at in via potest aliqua ratione corrumpi, quia est in statu imperfecto, & quodammodo præternaturali, & adhuc in illo non est physicè corruptibilis intrinsecè, quia non habet aliquod physicum principium intrinsecum corruptionis, sed solum morale, quod est peccatum.

Ad quartum dicitur, si ratio beatitudinis formaliter solum consideretur, satis esse quòd perpetuò duret; siue hoc habeat natura sua, siue ab extrinseco conseruante; si tamen consideretur res illa, in qua perfecta beatitudo consistit, valde consentaneum rationi est, vt illa ex se postulet perpetuitatem, quia si ex se est sufficiens ad beatificandum, necesse est vt saltem ex se postulet eas perfectiones, quæ ad perfectam beatitudinem necessaria sunt: atque ita constat non solum visionem, sed etiam omnes dotes animæ beate ex se esse aliquo modo incorruptibiles, nam amor, & fructio Dei sicut ab intrinseco habent necessitatem, ita & perpetuitatem, reliqua verò satis est quòd habeant hanc incorruptibilitatem quoad actus primos, vt dixi. De dotibus autem corporis non est hic disputandum, sed in illis satis est quòd habeant incorruptibilitatem accommodatam subiecto, quia illud non est simpliciter necessarium ad perfectam beatitudinem, vt dictum est.

SECTIO III.

Verum de ratione beatitudinis sit, quòd sit actu perpetuò duratura.

Hi iam non est quæstio de intrinseca natura, seu aptitudine ad durandum, sed de actuali duratione perpetua, quæ vltra rei naturam, & entitatem nihil addit, nisi quòd extrinseca causa perpetuò sit conseruatura rem talem, quod est separabile ab ipsa re. Et hinc oritur ratio dubitandi, quia beatitudo hæc est quid creatum; sed non est de ratione alicuius creaturæ quòd sit perpetuò duratura, nam licet Deus creet Angelum, & pro vno die tantum illum sit conseruaturus, nihilominus pro tunc esset verus Angelus, & haberet quidquid est de ratione eius: ergo similiter si Deus conseruet visionem alicui vno die duraturam, illa erit perfecta & essentialis beatitudo, & dum durat, constituet verè beatum: ergo quòd perpetuò sit duratura, non est de ratione beatitudinis. Ratio à priori esse videtur, quia præter naturam rei hoc nihil addit nisi extrinsecum decretum Dei statuentis conseruare perpetuò talem rem, sed propter extrinsecam denominationem non mutatur natura rei: ergo. Item quidquid consideratur in perpetua duratione præter id, quod actu non est in re, concipitur à nobis vt quid futurum; sed illud vt sic non potest pertinere ad præsentem beatitudinem, quia homo non fit beatus nisi per id, quòd actu iam habet: ergo quòd postea res sit duratura, nec ne, non spectat ad actualem beatitudinem: Nisi quis dicat pertinere media cognitione præsentis, quatenus scilicet beatus cognoscit nunc se non esse vltra visionem priuandum, ex qua cognitione securitas oritur.

8. Ad 3. argum. in ipso n. 2.

9. Ad 4. argum.

1. Ratio dubitandi pro parte neg.

2. Ratio à priori.

3. Ratio.

Euaasio.

Præcluditur. tur, vel in illa consistit. Sed contra hoc est, quia hæc ipsa cognitio non est de ratione beatitudinis, quia neque est visio Dei, neque amor, nec circa obiectum increatum, & per se necessarium versatur.

2. In contrarium autem est, quia omnes sapientes, qui de beatitudine loquuntur, requirunt actualem perpetuam durationem ad veritatem eius; Arist. 1. Ethicor. cap. 5. & 7. Ver nec una facit hirundo, nec unus dies; idem cap. 9. & 10. ac lib. 10. cap. 7. quæ loca explicans D. Thom. cum aliis dicit ad beatitudinem requiri diurnam, stabilem, seu perpetuam durationem felicitati proportionatam, ita ut si sit imperfecta felicitas huius vitæ, requirat stabilitatem status huius vitæ, vel saltem ut habeat immobilitatem perfectioni huius vitæ accommodatam; si ergo sit beatitudo perfecta simpliciter, requireret perpetuitatem simpliciter. Atque eadem est sententia Augustini ubicumque loquitur de hac materia, quam sic explicat, nam si beatitudo deserit volentem, non potest dici felicitas, quam aliquis volens deserit; si autem deserit nolentem, quomodo beata vita est, quæ ita est in voluntate, ut non sit in potestate, aut quomodo potest esse felix qui se amissurum timet quod maximè amat. Ita ferè 13. de Trinitat. cap. 8. & 12. de Civit. cap. 20. & 1. de morib. Ecclæs. cap. 3. & eadem videtur esse sententia Diui Thomæ 1. 2. q. 5. art. 4. qui eadem ferè ratione vitur.

3. In hac dubitatione D. Thom. ibid. affirmat, ad hanc beatitudinem necessariam esse, ut amitti non possit: non tamen satis explicat, an hoc sit simpliciter necessarium, ut homo possit dici beatus, vel solum pertineat ad quoddam complementum, & statum beatitudinis: neque inagis hoc explicat Caiet. aut alij Thomistæ. Ceteri verò Theologi ferè respondēt sub distinctione sæpè repetita, quod si beatitudo sumatur pro operatione perfectissima intensiue, perpetuitas non est de ratione eius; si verò sumatur pro perfectissima intensiue, & extensiue, sic necessariò includere perpetuitatem. Ita ferè Scot. in 4. d. 49. quest. 6. Durand. quest. 6. Supplem. Gabr. quest. 2. artic. 3. d. 7. Ocham quest. ult. art. 4. d. 6. Maior quest. 12. d. ult. simpliciter affirmant de ratione beatitudinis esse perpetuitatem, quomodo etiam loquitur Sot. quest. 3. art. 4. concl. 3. quamvis addat Maior, quæstionem videri de nomine, quod mihi quidem etiam ita videtur: nam considerando essentiam, & naturam illius operationis, in qua beatitudo consistit, constat perpetuitatem hanc non esse de ratione eius, ut probant rationes dubitandi priori loco positæ in num. 1. Si verò consideremus conditionem, quam requirit illa operatio quatenus nomine beatitudinis significatur, ut sufficiens sit ad conferendum homini omnem effectum, quem beatitudo requirit, est sine dubio necessaria illa perpetuitas. Atque ita loquuti sunt auctores citati posteriori loco in num. 2. & sic nobis loquendum est.

Quid aliij Theologi.

4. Autoris debeatitudo. Eius ratio 1.

Simpliciter itaque dicendum, visionem Dei, & amorem, ut possit denominare hominem simpliciter beatum, requirere ut perpetuò duratura sint. Hoc potest duplici ratione explicari, primò cum D. Thoma in citato articulo, quia beatitudo, ut talis sit, oportet ut sit sufficiens ad satiandum appetitum hominis, & excludendam anxietatem, & timorem, qui tristitiam ingerere possit; sed ad hoc non sufficit illa operatio, nisi perpetua sit, nam timor amittendi illam non posset non causare tristitiam, quod maximè verum habet de ap-

petitu ipsiusmet beatitudinis essentialis, nam hic maximè satiari debet, & re vera non satiatur per operationem temporalem, nam cum ipsa potentia, & capacitas sit perpetua, appetit inseparabiliter coniungi suo vltimo fini. Et hinc oritur secunda ratio, quæ sumitur etiam ex D. Thom. 1. p. quest. 12. art. 7. ad 1. in illis verbis, Beatus videndo Deum comprehendit ipsum, quia videndo habet sibi presentem, in potestate sua habens eum semper videre; vbi significat, hanc potestatem semper videndi esse de ratione consecutionis, ut consecutio est: dixi autem supra beatitudinem consistere in consecutione simpliciter, non autem dicitur consecui diuitias, v. g. qui solum accipit potestatem vtendi illis vno, vel altero die; nisi absolute consequatur plenum dominium, & plenam potestatem vtendi illis, quam appetebat: sic ergo quamuis Paulus viderit Deum breui tempore, non censetur consecutus Deus, donec inamissibiliter illum videat: ergo non potest dici simpliciter beatus, donec habeat visionem perpetuò duraturam. Quod tandem à contrario potest explicari, nam qui ad tempus caret visione beata, si postea speret illam consequi, non potest dici miser, ut patet de animabus purgatorij: ergo & è contrario qui ad tempus videt, sed timet priuari visione, non potest dici simpliciter beatus.

Ad rationes dubitandi, si contra hoc fiant, respondetur, quamuis hæc perpetuitas physice non addat visioni entitatem aliquam, addere tamen firmitatem quandam, & permanentiam eiusdem entitatis, quæ licet proveniat à causa efficiente extrinseca, tamen in ipsamet visione quasi reperitur, & reddit illam æstimabilem, ut maius quoddam bonum, quod non speratur futurum, sed iam totum præsens habetur hoc ipso quod à sua causa procedit ex immutabili proposito conservandi illam; & hæc satis sunt ut illa visio veluti affecta hac conditione habeat rationem, seu statum, in quo possit habentem simpliciter denominare beatum.

Petitur autem in illa tertia ratione dubitandi, an cognitio huius perpetuitatis sit etiam eodem modo necessaria ad beatitudinem, quæ ferè coincidit cum alia quæstione, quam tractat Ocham, & Supplem. Gabr. supra, an securitas sit de ratione beatitudinis; ad quam ipsi respondent simpliciter negando, quia ponunt securitatem in actu quodam irascibilis, quod nos supra diff. 11. sect. 1. improbavimus, dicentes, securitatem nihil differre à prædicta cognitione. Nihilominus tamen respondeo verum esse propter rationem illam tertiam, quod hæc cognitio non versatur circa Deum, sed circa obiectum creatum, & si aliquo modo potest circa Deum versari, solum est quatenus in eo cognosci potest voluntas quædam libera conservandi in homine formalem beatitudinem: est ergo illa cognitio cõditio necessaria ex parte beati, ut possit omnino satiari desiderij eius, & hæc est differentia inter perpetuitatem, & cognitionem perpetuitatis, nam illa est necessaria ex parte illius operationis, quæ est beatitudo, nam sine illa conditione etiam de se non est sufficiens ad beatificandum, & satiandum; at verò cognitio perpetuitatis solum ex parte subiecti est necessaria, nam visio hoc ipso quod perpetua est, de se sufficit ad satiandum appetitum, oportet tamen ut cognoscatur, quia appetitus

satiari non potest, nisi præcisa cognitione.

2. Ratio.

3. Ratio.

5. Ad rationes dubitandi in num. 1.

6. Satisfit tertiz rationi dubitandi.

DISPUTATIO XV.

De his, quæ ad naturalem beatitudinem pertinent.



De hac re aliqua supra dicta sunt, quæ hic sunt supponenda, tradentes enim nonnullas diuisiones beatitudinis diff. 4. sect. 3. ostendimus, necessarium esse dari aliquam beatitudinem hominis naturalem. Deinde tractando de obiecto beatitudinis diff. 5. sect. 2. ostendi solum Deum esse obiectum beatitudinis etiam naturalis, quoniam ipse solus est finis vltimus hominis quacumque ratione consideretur. Rursus, disputando de essentia formalis beatitudinis diff. 6. sect. 2. conclusimus commune esse beatitudini naturali, ut in operatione consistat, & consequenter illam debere esse operationem mentis, seu partis intellectiue, secundum quam est homo capax Dei. Reliquum ergo est ut aliqua addamus, quæ de hac beatitudine desiderari possunt; quæ ferè ad similitudinem eorum, quæ de supernaturali beatitudine dicta sunt, erunt explicanda.

SECTIO I.

In quo consistat propriè hæc beatitudo naturalis.

1. Sententia Philosophi. Omissis aliorum Philosophorum sententiis, de quibus supra dictum est, sententia Aristotelis, ut etiam attigimus in diff. 30. Metaph. sect. 11. à num. 36. in hoc negotio est, propriam & perpetuam beatitudinem hominis consistere in contemplatione substantiarum separatarum, quod præsertim intelligendum est, ratione diuinæ substantiæ, vel naturæ, cætera verò omnia requirunt dispositiones quasdam ad hanc contemplationem. Sic toto lib. 1. Ethic. & lib. 10. c. 8. & 9. & ideo 7. Polit. cap. 3. hanc contemplationem præfert omni humanæ actioni, etiam gubernationi Reipublicæ, & ideo 5. Met. cap. 2. sapientiam laudat, & præfert omnibus; & lib. 12. cap. 7. dicit, Deum contemplatione sui esse beatum, nos verò quando illi, ut possumus, similes efficiamur. Hanc sententiam sequutus est D. Thom. 1. 2. quest. 3. artic. 5. & quest. 4. art. 3. & 1. p. quest. 62. art. 1. & 64. artic. 1. ad 1. idem 3. cont. Gent. cap. 44. & in 3. d. 29. quest. 2. & exponendo Aristotelem. Cuius rationes sunt primò, quia contemplatio est de se diuturnior, magisque perpetua, est enim immaterialior, & carens contrario. Secundò, quia est per se sufficiens magis quàm cætera, quia propter se queritur, & non propter aliud, & quia paucissimis adiumentis eget. Tertio, quia est operatio maximè operabilis, quia est maximè consentanea naturæ secundum gradum supremum eius. Vnde est quarta ratio, quia est perfectissima operatio, & maximè propria hominis, in qua maximè differt à brutis, & cum Deo, & substantiis immaterialibus conuenit. Denique, quia per hanc actionem fit homo maximè familiaris Deo.

Eius ratio 1.

Secunda.

Tertia.

Quarta.

Quinta.

2. Sententia aliorum.

Secunda sententia ait, consistere hanc beatitudinem in amore Dei naturali super omnia. Tenet Cano lib. 9. de locis, cap. 9. vbi reprehendit Aristotelem, quod omninò fuerit oblitus huius actus, & Scot. 4. d. 49. quest. 3. art. 2. qui tamen existimat Aristotelem sub contemplatione amorem com-

prehendisse, quia rationes eius non magis procedunt de actu intellectus, quàm voluntatis; ipse quoque existimat voluntatem esse perfectiorem potentiam: accedit, quòd qualibet cognitio naturalis Dei potest esse in peccatore, vnde solus amor esse videtur qui coniungit hominem perfecte cum suo fine vltimo naturali.

Hæc quæstio, suppositis supra dictis diff. 6. & 7. de beatitudine supernaturali, facile expediri potest. Dicendum est consequenter, hanc beatitudinem consistere in perfectissima naturali conjunctione cum Deo per intellectum, & voluntatem, quantum ex creaturis naturali lumine intellectus cognosci potest. Quod est verum siue loquamur de homine ex anima, & corpore composito, siue de anima separata; & hoc sequuntur auctores supra citati in simili, neque ab illa discrepat Scot. & Sot. d. 49. quest. 5. art. 4. concl. 5. Medina 1. 2. q. 3. art. 7. qui sic etiam Aristotelem intelligunt, nam inter alia dixit, illam contemplationem facere sapientem, vel amicum, & charum Deo, 1. Ethicor. cap. 7. & 7. Polit. cap. 1. & alibi requirit virtutem animi ad beatitudinem.

Rationes sunt claræ, nam in primis quòd diuina cognitio sit necessaria, satis probatur rationibus Aristotelis: item, quia est quædam ascensio supremi boni hominis: item, quia satiatur perfectissimum quendam appetitum, & capacitatem hominis: denique, quia per hunc actum intelligit homo suum vltimum finem, estque non solum propter aliud, sed propter se expetibilis. Aduertendum est, valde errare eos, qui dicunt, hanc beatitudinem ex parte intellectus consistere in clara visione Dei, ut est prima causa naturalis, quòd interdum videntur insinuare qui ponunt naturalem appetitum ad videndum Deum; est enim hoc omninò falsum, quia illa visio, vtrumque consideretur, est supernaturalis, & non debita naturæ, & posset homo creari absque ordinatione ad illam consequendam, ut supra diff. 4. sect. 3. à num. 3. ostensum est, neque quidquam refert distinctio de visione Dei, ut prima causa, vel sub alia ratione, quia omnis visio Dei est eiusdem rationis, & per eam videtur Deus ut in se est, tam ut trinus, quàm ut vnus, & tam ut autor gratiæ, quàm naturæ.

Alteram verò pars de amore mihi videtur certissima propter rationes factas num. 2. in quo est maximè notanda differentia inter supernaturalem, & naturalem beatitudinem, quòd in supernaturali visio intellectus necessariò secum affert amorem, & ideo non potest vlla ratione sola cognitio dici essentialis beatitudo integra; quis enim dicat demone esse essentialiter beatum naturali beatitudine, quia habet perfectam cognitionem naturalem Dei, cum non habeat amorem? Item potest sic explicari, quia homo & est ens physicum, & morale; ergo nisi vtraque ratione sit consummatus, & vltimatè perfectus, non potest dici beatus: quamvis autem per cognitionem in esse physico valde perficiatur, tamen in esse morali tota eius perfectio pendet ex amore: ergo maximè pertinet ad beatitudinem essentialem naturalem eius.

Quæres, quis horum præcipuè requiratur in hac beatitudine. Omissis opinionibus supra diff. 7. sect. 1. tractatis, mihi videtur vtendum distinctione paulo ante insinuata: nam si consideretur homo in genere naturæ, & entis physici, præcipua pars est cognitio, quia, ut suppono, est perfectus actus, & supremus perfectissimæ potentiæ, atque ad e-

Eius fundamentum.

3. Resolutio autoris bimembriis.

4. Prius membrum suadetur.

Excluditur quorundam placitum circa idem membrum.

5. Posterioris membrum vnde suadetur.

6. In beatitudine naturali simpliciter præfertur amor.



ad eò perfectissimus in genere entis, quod est præcipue verum de anima separata, & idem est probabile de toto homine, quia cum cognitio Dei, in utroque statu sit abstractiua, & per effectus; forè non est essentialiter diuersa, & quia in ordine naturalis beatitudinis homo in hac vita, non tantum considerandus est vt viator, sed vt existens in eo statu, in quo naturaliter beatificandus est, quia extra hunc statum non potest naturaliter beatificari totus homo, sed anima tantum, vt statim dicam *scilicet sequenti*. at verò considerando hominem vt morale agens, præcipua pars beatitudinis eius est amor, quia solus ille est efficax principium honestatis, & rectitudinis in humanis operationibus, quod non habet speculatio naturalis. Vnde si altera ex his operationibus eligenda esset, præferendus esset amor, quia re vera est magis necessarius ad bonitatem, & honestatem simpliciter, & non est infallibiliter coniunctus cum illa cognitione, vnde etiam fit, vt magis pertineat ad amorem Dei propter se.

7. Hinc facile constat quænam cognitio naturalis maximè ad beatitudinem pertineat, speculatiua, an practica. Arist. enim, & D. Thom. speculatiua maximè requirunt; quod procedit considerato homine in esse naturæ; tamen in ordine ad mores maximè necessaria est cognitio practica, etsi non sit excludenda speculatiua, in qua practica fundatur, imò ipsa practica cognitio, quamuis necessaria sit, non tamen proprie propter se, & vt pars beatitudinis, sed vt conditio ad amorem requisita.

8. Vltimò facile constat, quomodo aliæ animi virtutes, vel earum operationes ad hanc beatitudinem requirantur. Aristot. ait, secundariò requiri, quia verè in eis non consistit essentia naturalis beatitudinis; sunt tamen vel dispositiones ad eam prærequisitæ, vel proprietates illam comitantes. Atque idem iudicium esse potest de aliis scientiis intellectus; idemque proportionaliter dicendum de aliis corporis bonis, & fortunæ, quæ requiri possunt vt instrumenta, vel media necessaria ad beatitudinem, non verò proprie vt pars beatitudinis, vt dicam *scilicet sequenti*, vbi soluemus difficultates omnes, quæ in doctrina data possunt occurrere.

SECTIO II.

Quomodo possit homo acquirere beatitudinem naturalem.

1. **V**T intelligatur difficultas huius quæstionis, quomodo possit homo consequi beatitudinem naturalem, constituamus hominem in ordine ad finem vltimum suum conditum in puris naturalibus, id est, neque ordinatum ad altiorem finem, quam sit naturæ debitus, neque in se habentem alias facultates, vel virtutes præter eas, quæ naturam consequuntur, vel per naturales actus comparari possunt, neque ex parte Dei recipientem alia beneficia, neque aliud prouidentia genus, quam sit ordini naturæ consentaneum, nam ad intelligendam propriam nostræ naturæ conditionem, oportet præcindere omnia, quæ supra naturam sunt, quod non solum per intellectum fieri potuit, sed re ipsa potuit fieri à Deo, quod mihi ferè tam certum est, quam est certum omnia hæc supernaturalia bona esse merè gratuita, & nullo modo nostræ naturæ debita.

Quo posito principio, multiplex oritur difficultas in præsentis quæstione, quæ sic explicatur,

nam si homo potest consequi beatitudinem naturalem, vel hoc est in statu præsentis vitæ, vel in statu animæ separata, vel in aliquo statu, in quo post primam separationem iterum anima esset corpori vnienda; in nullo horum statuum: ergo nullo modo. De statu præsentis vitæ probatur variis modis, primò ex parte intellectus, quia in hac vita vix potest cognitio Dei acquiri, & quamuis ab vno, vel altero possit, non tamen communiter ab hominum multitudine; beatitudo autem esse debet bonum commune, nam aliæ res naturales vt plurimum consequi possunt suum finem in pluribus indiuiduis, cur non humana natura? Rursus, qui possunt aliqualem cognitionem Dei assequi, illam ferè semper habent admixtam multis opinionibus incertis, & quod peius est, multis erroribus, vnde est axioma Theologorum, non posse hominem suis viribus assequi sine errore omnes veritates naturales, & præsertim diuinas. Secundò ex parte voluntatis multorum opinio est, non posse hominem in pura natura diligere super omnia Deum amore proprio benevolentia, quia quoad naturales vires non est potentior homo in pura natura, quam sit nunc in natura lapsa, in qua non potest diligere Deum sine gratia. Rursus licet admittamus posse aliquo modo, tamen certum est non posse persueueranter; non est autem beatitudo, quæ non est diuturna. Vnde est tertia difficultas ex parte appetitus, ex quo fit, vt non possit homo constans ex his contrariis viribus suis vitare omnia peccata, etiam mortalia, & contra legem naturæ: ergo non posset homo sibi relictus non esse miser, quia non posset vitare peccatum mortale, & post illud commissum, non posset viribus suis illud à se expellere, nec remissionem illius naturaliter consequi; homo autem existens in peccato, dignus est æterna poena, & miseria. Quartò hinc fit, vt in hac vita necessariò desit aliqua perfectio necessaria ad beatitudinem, quæ est perpetuitas, primùm, quia hæc vita non est perpetua; hoc tamen non multum vrget, satis enim esset si beatitudo duraret quamdiu durat vita. Secundò id probatur, quia ferè nullus est, nec esse potest per naturam, qui in eo statu toto tempore vitæ perseueret, & quamuis demus, posse hoc accidere, nullus tamen est, qui de hoc possit esse securus, sed semper sub timore cadendi ab eo statu; quænam ergo erit hæc felicitas, vt omittam, non posse hominem in hac vita habere cætera omnia, quæ ad statum beatitudinis necessaria sunt, quia non posset carere doloribus, aliisque miseriis.

De statu animæ separata quoad cognitionem habet minorem difficultatem, quia tunc posset per se ipsam euidenter cognoscere Deum: tamen est difficultas in hoc, quòd adhuc illa cognitio non satiaret appetitum eius, nam esset imperfecta, nam viso effectu desideramus videre causam etiam in se. Secunda difficultas etiam ex parte voluntatis ferè eodem modo vrget, tum quia si actus ille amoris superat naturales vires voluntatis coniunctæ corpori, etiam separata; quia eius vires naturales eadem sunt in utroque statu: tum maximè, quia si homo ex hac vita non potest decedere sine auersione ab vltimo fine, manebit necessariò illa auersio in anima separata, quam non poterit per naturales vires à se expellere, neque cum illa poterit esse beata. Tertiò est specialis difficultas, quia naturali appetitui non satisfacit per solum felicem statum animæ separata, nisi totus homo beatificetur, quia aliæ res

Arguitur negatiue in primis ex parte intellectus quoad statum præsentis vitæ.

2. Arguitur ex parte voluntatis.

3. Ex parte appetitus sensitui.

4. Ex parte amissibilitatis cui subest naturalis beatitudo.

3. Quoad statum separationis arguitur etiã negatiue primò.

Secundò.

Tertiò.

omnes non perueniunt ad suos fines in vna, vel altera parte, sed in tota natura, & quia ad prouidentiam autoris naturæ pertinet vt totus homo, qui bene, vel malè operatur, beatus fiat, vel miser.

4. De statu tandem reunionis habet ille certè primam, & secundam difficultatem supra positam, & aliam propriam, quia ille status supponit resurrectionem hominis, quæ nec naturalis est, nec naturæ debita, & præterea illa admittit quærendum superest, quale esset corpus, ad quod esset anima reditura: quia si esset tale, quale nunc habemus, redeunt difficultates positæ in primo membro, & præterea semper futuri essemus in quodam perpetuo circulo mortis, & resurrectionis; si verò esset alterius conditionis, iam esset præter debitum naturæ: nullo ergo modo intelligi potest homo beatus in pura natura. Vt respondeamus, supponamus quod alibi dixi, aliud esse loqui de facultate proxima ad eliciendos actus, in quibus consistit beatitudo, aliud de facultate ad exequenda omnia media, vel tollenda omnia impedimenta beatitudinis.

5. Dicendum primò, hominem ex natura sua habere facultatem per se sufficientem ad eliciendum illos actus; in quibus consistit beatitudo. Sic D. Thom. 1.2. q.5. art.5. nam hanc beatitudinem naturalem vocat beatitudinem imperfectam, & hoc sensu dicit, posse viribus naturæ acquiri. Probatur, quia certum est, hominem viribus naturæ posse consequi aliquam veram Dei cognitionem, vt 1. p. q.2. & 12. dicitur, & constat experientia; quòd verò hæc cognitio sufficiat, non obstantibus difficultatibus n.2. positis, infra patebit. Rursus de actu amoris benevolentia, & super omnia Dei autoris naturæ, mihi certum est (& hæscio an aliquis hoc negauerit) esse in voluntate humana per se, & secundum naturam suam consideratam vim, & efficaciam naturalem sufficientem ad eliciendum illum actum, ideo enim omnes fatentur hominem in statu innocentia potuisse viribus naturæ elicere talem actum, & idem concedunt de Angelis: & eadem ratio est de anima separata. Ex quo aperte concluditur voluntatem per se esse ad hoc potentem, vt probat ratio facta, quia voluntas in quocumque statu est eadem omnino quoad naturam intrinsecam, & vires naturales: quòd si aliqui docent in statu naturæ lapsa non posse elicere hunc actum, non est ex defectu virtutis actiua per se, sed ex impedimentis, scilicet quia illa virtus in hoc statu ita est impedita, vt non possit tam perfectum actum perficere; quod an consequenter dicatur, alibi dicendum est: nunc nobis sufficit, quòd facultas per se, & intrinseca non deest. Et ratio est, quia ille actus non est in sua substantia supernaturalis, nec regulatur, nisi ratione naturali: ergo facultas per se elicitiua illius est etiam naturalis. Tandem in hoc differt naturalis beatitudo à supernaturali, quòd illa consistit in actibus, ad quos natura dedit facultatem, & capacitatem in suo ordine proportionatam, vt colligitur ex D. Thom. 1.2. quest. 109. ad vlt. & 1. p. quest. 23. & 62. art. 1. & hac ratione dicemus infra *diff. seq.* esse in homine appetitum ad naturalem beatitudinem, non verò ad supernaturalem: ergo si aliqua est in homine naturalis beatitudo, necesse est vt sit naturalis facultas in homine ad eliciendas illas actiones, in quibus consistit.

Probatur quoad actum intellectus.

1. Assertio.

Item quoad actum voluntatis.

Denique generaliter quoad actus in quibus stat ratio beatitudinis.

2. Assertio probatur multipliciter.

dia naturæ proportionata, & consentanea. Hæc conclusio probari potest primò rationibus communibus, quòd media esse debent proportionata fini, hinc enim colligimus ad supernaturalem beatitudinem assequendam necessaria esse supernaturalia media. Item, quia natura non inclinatur ad finem nisi per sufficientia media; neque autor naturæ vnum instituit, seu ordinat nisi per aliud, quia esset valdè diminuta prouidentia. Item quia omnes aliæ naturæ creatæ possunt assequi suos fines naturales per media consentanea naturæ: cur ergo natura humana erit in hoc peioris conditionis? Denique hoc videntur supposuisse omnes Philosophi, qui de beatitudine disputarunt, tamen in particulari hoc meliùs probabitur, & declarabitur satisfaciendo difficultatibus initio positis.

Primò igitur ex tribus statibus ibi consideratis, tertius positus n.4. relinquendus est, non enim existimo illum pertinere ad ordinem naturæ, vt rectè probant rationes ibi insinuatæ, & latius disputatum est in materia de Resurrectione 3. p. tom. 2. *diff. 44. sect. 7.* Nec obstat specialis difficultas ibi insinuata, quia non est necesse vt homo possit consequi aliter suum finem, quam potest existere, nulla enim res naturalis aliud postulat, nisi quod dum existit possit suum finem consequi: sicut ergo homo secundum naturam integram corruptibilis est, secundum animam verò est immortalis, & æternus, ita satis est, quòd pro aliquo tempore possit naturaliter esse beatus in toto composito, perpetuò verò solum in anima.

Circa alios verò duos status videtur esse controuersia inter antiquos Philosophos: nam Arist. 1. *Ethic. cap. 10.* significat naturalem beatitudinem in hac vita esse comparandam, & irridet Solonem eo quòd dicit, beatitudinem solum contingere homini post mortem: at verò Plato in *Cratyl. & Phædon.* è contrario asseruit, beatitudinem reservari in seculum futurum; ex quo Clem. Alexandr. lib. 5. *Stromat. circa princ.* hæc refert verba, *Non dico fieri posse, vt omnes homines sint beati præterquam pauci, donec vixerint, bona autem spes est ferè vt postquam exceperint omnia consequantur.* Et in eadem sententia est Tullius lib. *de Finib.* & alij, quos refert Eugubinus lib. 10. c. 11. vbi reprehendit Aristotelem, quòd oblitus fuerit vitæ futuræ: sed non existimo Aristotelem in hoc errasse. Dicendum est ergo, vtrumque esse aliquo modo verum, nam, vt paulo antè dicebam, homo in vnoquoque statu eo modo, quo est, potest coniungi suo vltimo fini, in quo consistit essentialis beatitudo. Item probatur illa ratione, quia non solum pars hominis, sed homo ordinatur ad beatitudinem naturalem: ergo oportet vt non solum anima, sed etiam homo possit aliquo modo beatificari: & hoc est quod intendit Aristot. qui addit 1. *Ethic. c. 7.* hominem non posse beatificari quòd homo est, sed quo est in ipso diuini, & ideo, inquit, *conandum esse, vt homo se ipsum perficiat secundum id, quod in ipso diuini est,* id est, non tantum secundum id, quod est mortale; sed secundum id etiam, quod immortale est: quia verò pro statu huius vitæ nulla naturalis beatitudo esse potest non admixta variis imperfectionibus, & incommodis, ideo ait Aristot. beatificari hominem hinc, tamen vt hominem: quia verò anima separata erit liberior ab omnibus his incommodis, quæ corpus consequuntur; ideo alij Philosophi reservari dicebant beatitudinem ad illum statum, & præsentem vitam solum esse veluti viam quandam ad illum

Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

7.

Expediuntur difficultates in n.4.

8.

Quid de beatitudine priorum duorum statuum senserint Philosophi.

illum statum, & presentem vitam solum esse veluti viam quandam ad illum statum consequendum, quod Aristoteles non negavit, sed addidit hic esse aliqualem beatitudinis modum; atque hinc soluta relinquatur secunda difficultas in secundo membro seu statu posita; in n. 3. alia duae communes erant cum aliis positae n. 2. in primo membro, siue statu.

9. Ad difficultates in n. 2. generatim. Ad quas primò in genere dici potest, hominem quidem habere in se intrinsecas facultates per se sufficientes ad consequendam beatitudinem naturalem, & exercendo actus, qui sunt media ad illam, & hoc satis esse ut hoc dicatur possibile possibilitate physica. Quòd verò impedimenta extrinseca tantam homini difficultatem ingerant, ut moraliter non possit semper uti ea facultate physica, & accidentarium, & extrinsecum est, proueniens ex quadam mirabili compositione, quae est in homine ex naturis adeò distantibus, ut sunt caro, & spiritus, & ex appetitibus contrariis, quam imperfectionem non tenetur autor naturae auferre. Deinde hinc fit, quòd licet gratis daremus, nullum hominem naturae suae relicto assequendum de facto beatitudinem naturalem, non inde fieret aut ipsam in se esse impossibilem naturaliter, aut media non esse naturae proportionata: sed solum sequitur hanc naturam tot esse implicatam obstaculis, ut moraliter non valeat omnia vitare: sed quia haec non satisfaciunt, quando videtur pertinere ad prouidentiam autoris naturae, ut ita prouideat, & subueniat defectibus rerum naturalium, ut possint assequi suos fines, ideo aliquid amplius est ad singulas difficultates dicendum.

10. Ad primam de cognitione respondetur, veram Dei cognitionem naturalem esse ita possibilem homini, ut multi illam assequantur, nec necesse est ut in hac vita omnes possint vacare huic speculationi, & scientiae naturali, sed satis est ut possint aliquo modo cognoscere Deum esse, & quòd possunt se, & omnia illa in illum, ut in vltimum finem referre. Neque etiam est mirandum, quòd hoc ipsum raro, & in paucioribus contingat, quia haec est conditio, & imperfectio humanae naturae, & quia hoc pendet ex libertate, vnde fit, ut etiam beatitudinem supernaturalem pauci assequantur, & inter Angelos multae species caruerunt sua beatitudine. Ad secundam de amore iam responsum est ad priorem partem eius: altera verò pars de perseverante amore coincidit cum difficultate tertia.

11. Ad tertiam responso 1. Responso 2. Ad quam dicitur primò quòd qui ex hac vita decederent ante usum rationis, statim assequerentur in alia naturalem beatitudinem. Secundò, qui breui tempore ratione uterentur, possent moraliter se conseruare sine peccato, quia hoc possibile est tempore breui, etiam homini lapsò, & in puris naturalibus, fortasse id posset fieri aliquantum longiori tempore, non quia intrinseca compositio, & impedimenta, quae inde proueniunt, essent alia, sed quia impedimenta extrinseca essent minora, nam in eo statu non est consideranda impugnatio daemone, ad prouidentiam enim Dei pertinet ut hanc non permittat, nisi dando sufficientem gratiam ad illam superandam. Ablata autem illa daemone pugna, multa alia impedimenta auferentur, quae ex illa sequuntur. Tertio est probabile Deum daturum fuisse homini in eo statu aliquod prouidentiae genus, quo & moraliter posset conseruari sine lapsu, praesertim mortali, & quo etiam obtineret remissio-

nem peccati, si quantum in se est, faceret, vel se conuerteret in Deum amore naturali super omnia, quia sine hoc genere prouidentiae vix posset homo non esse miser; haec autem prouidentia non esset debita homini, proprie loquendo, sed esset ex quadam liberalitate Dei, quam, ut ita dicam, Deus sibi ipsi deberet, id est, suae prouidentiae, & sapientiae, ac bonitati: differret autem à prouidentia gratiae in hoc, quòd per eam non eleuaretur homo ad finem, vel media supernaturalia, sed tantum tollerentur impedimenta, ut posset bene naturaliter operari; melius autem Deus homini prouidit, & omnes difficultates abstulit, gratiam, & supernaturalia dona illi conferendo.

## DISPUTATIO XVI.

## De appetitu beatitudinis.

**I**VVS Thomas 1. 2. in quaestione de consecutione beatitudinis hanc partem addidit de appetitu, imò videri potest, debuisse hoc dubium ante alios articulos praemittere, quando tendentia in beatitudinem à naturali appetitu incipit, & ideo forte Sot. d. 49. quaest. 2. art. 1. hunc ordinem mutauit; tamen non immerito D. Thom. hanc disputationem in postremum locum suae quaestionis reseruat, quia obiectum appetibile prius cognosci debet, quam appetitus, & ideo cognita ratione beatitudinis, facilius explicabitur appetitus eius. Supponenda ergo est vulgaris distinctio appetitus innati, & eliciti, quorum prior solum consistit in pondere naturae, & ideo communis est cum aliis viuentibus, & inanimatis, & in quibus inest, perpetuo inest: posterior verò consistit in actu vitali proueniente ex cognitione: vnde est proprium viuentium vita animali, vel rationali, & solum adest quando viuens actu operatur, & cognoscit; de utroque est dicendum tam respectu beatitudinis supernaturalis, quam naturalis, vel in communi, vel in particulari.

## SECTIO I.

## Vtrum homo appetitu innato appetat naturalem beatitudinem in particulari, &amp; in communi.

**P**rimò de beatitudine naturali in particulari res est sine controuersia, hominem illam appetere appetitu innato; sic omnes in 4. d. 49. Scot. q. 6. Durand. q. 8. Paludan. q. 7. Maior q. 6. Rationes sunt clarae, primò, quia in homine est capacitas naturalis ad hanc beatitudinem tam passiuam, quam etiam facultas actiua; omnis autem potentia naturaliter inclinatur ad actum sibi connaturalem, praesertim ad perfectissimum; omne enim perfectibile appetit suam perfectionem; beatitudo autem, ut saepe dictum est, est maxima perfectio, & si naturalis sit, est etiam proportionata. Tandem appetitus sciendi maxime naturalis est, beatitudo autem est perfectissima quaedam pars huius scientiae. Et idem fieri potest de amore; atque hinc sequitur, cum dictum sit, hanc beatitudinem consistere in cognitione, & amore Dei, hunc appetitum naturaliter tendere in Deum; ut in finem vltimum, proprium, & particularem, &

I. 1. Afferio affirmat. de beatitudine in particulari. Probatum primò.

Secundò.

in

in cognitionem, & amorem eius, tanquam in illius consecutionem. Quod late probat D. Thom. 3. cont. Gent. cap. 25. & sequentibus. Et de hoc ad minimum intelligitur illud Augustini, *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum donec perueniamus ad te*, 1. Confess. c. 1. Rationes sunt eadem quae supra factae.

2. Solent verò inquirere Scholastici, in qua facultate hominis sit hic appetitus. Paludanus, quem sequitur Soto, existimat esse in voluntate, quia est appetitus totius suppositi, videntur tamen in suo discursu equiuocationem committere, & ab appetitu innato transferre sermonem ad elicatum. Durandus collocat in intellectu, in quo etiam existimat esse naturalem appetitum sciendi, quia hic appetitus non distinguitur à capacitate naturali, quam vnaquaque potentia habet ad actum suum. Alij distinctione vtuntur, dicentes, hunc appetitum esse in vtraque potentia, tamen proprie esse in voluntate, sicut etiam esse potest in appetitu sensitivo in ordine ad obiecta proportionata, quia istae potentiae tendunt in bonum sub ratione boni, in intellectu verò, & in aliis facultatibus esse improprie, quia non tendunt in bonum sub ratione boni, sed sub ratione veri, vel aliis particularibus rationibus. Ita Fonseca 1. *Metaph. q. 1. sect. 3.*

3. Mihi videtur ferè distinctio, & quaestio de modo loquendi. Supponendo ergo formaliter beatitudinem includere actum intellectus, & voluntatis, non est dubium quin ex ea parte, qua includit amorem, appetitus eius omnino sit in voluntate, ut rectè Scot. non solum quia voluntas est appetitus vniuersalis, sed quia est proprium perfectibile per illum actum; at verò quae parte consistit in actu intellectus proximus appetitus eius naturalis est in intellectu, ut rectè probat fundamentum Durandi: sicut etiam appetitus formae est immediatè in materia prima, & in vniuersum omnis potentia inclinatur in suum actum, & quamuis fortè tota haec appellatio appetitus metaphorica sit in eo modo, quo est, non est cur dicatur improprie, quia licet intellectus inclinatur ad operandum circa suum obiectum sub ratione veri, tamen, ut habet appetitum innatum, inclinatur in suum actum sub ratione boni, & perfectionis sibi conuenientis: at verò quodammodo mediatè etiam voluntas pondere naturae inclinatur in actum intellectus, quia inclinatur ad appetendum per actum elicatum omnem hominis perfectionem, quoniam vna ex praecipuis est haec cognitio intellectus: inclinatur ergo voluntas in actum intellectus, non ut actum suum, sed ut obiectum. Addi potest, si verum est, hos actus etiam manere immediatè ab ipsa substantia animae, hunc appetitum innatum etiam in ipsa substantia inesse tanquam in radicali, & principali principio illorum, ex illo generali principio, quòd omnis vis actiua naturaliter est propensa ad actum suum.

4. Iam de beatitudine in communi est nonnulla diuersitas inter autores. Scot. loco citato, & quaest. 1. Prologi, negat habere hominem appetitum innatum ad beatitudinem in communi, quia natura, inquit, ad determinatam, & particularem perfectionem tendit; vnde tendere in vniuersalem, propriam videtur actus eliciti. Quod fundamentum adeò vniuersale non videtur verum, quia etiam appetitus naturalis potest esse ad obiectum commune, sicut est appetitus materiae ad formam: imò hoc ipso quòd potentia potest

Suarez in primam secundae D. Thom.

test per actum elicatum appetere obiectum commune, videtur necessariò supponi appetitus innatus ad bonum illud: posset tamen in particulari vrgeri argumento Scoti, quia appetitus innatus solum est ad veram beatitudinem, non ad falsam; haec autem beatitudo tantum est vna in particulari, scilicet Deus, & consecutio eius: ergo hic appetitus non est in beatitudinem in communi, quia solum videtur esse communis prout abstrahit à vera, & falsa beatitudine.

5. Nihilominus dicendum est secundò cum communi sententia, esse in homine naturalem appetitum ad beatitudinem etiam in communi. Sic reliqui Theologi citati, videri potest Caictan. 1. part. quaest. 82. articulo. 1. explicatur primò, quia actus ille elicitus, quo potest homo amare beatitudinem in communi, est valde connaturalis, & proportionatus naturae: ergo est in homine appetitus innatus ad amorem illum: ergo & ad beatitudinem in communi, saltem ut est obiectum eius, quia etiam ipsum obiectum totum est proportionatum naturae. Secundò, quia licet beatitudo rigorosè sumpta pro essentia beatitudinis dicat determinatos actus, tamen absolurè pro statu, includit collectionem omnium bonorum, vnde hoc modo beatitudo in communi nihil aliud est, quam perfectio, seu congregatio bonorum omnium; sed homo naturaliter appetit hoc appetitu innato, abundare omnibus bonis sibi conuenientibus: ergo hoc etiam modo appetit naturaliter beatitudinem in communi. Tertio, quamuis naturalis beatitudo obiectiua sit tantum vna numero in particulari, tamen beatitudo formalis in variis actibus reperiri potest. ergo ex hoc capite appetitus hic non limitatur ad vnum actum, sed tendit in ipsam rationem beatitudinis, quae communis est omnibus illis: ergo ex hoc etiam capite tendit in beatitudinem in communi, licet appetitus naturae tendat in rem determinatam, tamen in illa includitur ratio communis, & ratione illius potissimè appetitur. Et hac etiam ratione rectè dicitur appetitus innatus tendere in communem rationem vel beatitudinis, vel alterius boni: nam re vera naturalem appetitum inclinari ad commune bonum, nihil aliud est, quam inclinari veluti sub disunctione ad hunc, vel illum actum, in quo inuenitur illa communis perfectio, nam hac ratione ille appetitus est quasi indifferens ad multa, & erit contentus quolibet illorum, dummodo in se contineat rationem illam communem. Atque sic patet responso ad fundamentum Scoti in num. 4.

## SECTIO II.

## Vtrum homo appetat appetitu innato supernaturalem beatitudinem, quae consistit in visione Dei.

**P**rima sententia affirmat, esse in homine huiusmodi appetitum; sic Scot. d. 49. q. 9. & 10. & 1. Opinio affirmat. q. 1. Prologi, Dur. q. 49. q. 8. coniuncta cum q. 4. Palud. q. 7. art. 1. Maior q. 6. clarius Sot. q. 2. art. 1. & lib. 1. de natura, & grat. cap. 4. Henr. in Summ. art. 3. q. 4. & 5. art. 4. q. 3. & clarius q. 5. D. Thomas videtur saepe fauere in tota hac materia, praesertim 1. 2. q. 3. art. 8. & q. 5. art. 3. ad 3. & 1. p. q. 12. art. 1. & 3. p. q. 9. art. 2. ad 3. & aliis locis, quae tractabo sect. sequenti, citatur Aug. illis verbis, *Fecisti nos Domine ad te, &c.*

2. Haec sententia duobus modis potest fundari, ac defendi: prior est, quòd in homine sit potentia

K

ria



Vnus modus tuendi dicti opinionem.

Suadetur hic modus quoad potetiam passiuam. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Quintò.

6. Alter modus tuendi eandem opinionem. Probat.

7. Confirm.

8. Quo pacto quidam accipiant hanc opinionem.

9. Eorum fundamentum.

Hæc verò opinio inter omnes mihi maxime displicet, nam & fundamentum eius ad summum procedit de appetitu elicitò, de quo infra. Et præterea distinctio illa, vt aliàs dixi, non habet locum in visione clara Dei, de qua agimus, quia si videtur Deus, vel aliqua attributa eius, necesse est videre totam essentiam Dei: non potest ergo natura inclinari ad visionem Dei sub vna ratione, quin absolute inclinetur ad videndum Deum prout in se est trinus, & vnus, & simpliciter omnipotens tam ad opera naturæ, quam gratiæ, & finis vltimus omnium creabilium, siue naturalia sint, siue supernaturalia. Confirmatur, quia illa visio Dei, vt prima causa est, est tam supernaturalis sicut esse potest: ergo est eadem ratio de illa, & de visione Dei, sub quacunque ratione.

Dicendum ergo est, in homine non esse appetitum innatum ad videndum Deum clarè, & prout in se est, & consequenter nec ad supernaturalem beatitudinem; sic ex professo Caietan. 1. part. quest. 1. artic. 1. & quest. 12. art. 1. nam licet distinctionem adhibeat, tamen quantum ad illam loquitur de appetitu elicitò, & Ferrar. 1. cont. Genr. capit. 5. & lib. 3. cap. 51. Capreol. in Prolog. quest. 1. latè Medina 1. 2. quest. 3. artic. 8. & Thomistæ frequentius hanc defendunt sententiam: D. Thomas autem non videtur satis clarè in hac materia loquutus, multum tamen fauet huic sententiæ, nam vbicunque distinguit beatitudinem hominis, distinguit duplicem, aliam naturalem, aliam verò supernaturalem, vt statim dicam: & apertè eam videtur docere quest. 22. de Veritate, artic. 7.

Primò fundata est hæc opinio in duobus principis contrariis. Primum est, quia in homine non est potentia vlla naturalis, neque actiua, neque passiuæ, nec totalis, nec partialis ad videndum Deum, sed obedientialis tantum. Secundum principium est solum potentiam obedientialem non sufficere ad appetitum naturalem: primum, quantum ad alteram partem de potentia actiua, est traditum, in tractatu de attributis neg. & probatum ex supernaturalitate actionis, & termini eius, in quo non est distinguere aliquid naturale, & supernaturale, sed totum est entitas simpliciter supernaturalis, quæ licet conueniat cum aliqua entitate naturali in ratione communi, seu generica; tamen illa ratio genetica non potest dici naturalis, sed ad summum abstrahens à naturali, & supernaturali, quæ tamen vt contracta est per supernaturalem differentiam, iam est etiam eleuata ad ordinem supernaturalem. Quæ omnia latius sunt in illo tractatu exposita; atque in hoc solum auctores huius opinionis, sed Scot. Sor. aliique auctores primæ opinionis consentire videntur; ideo enim conantur defendere, posse esse appetitum naturalem, quamuis actiua vis sit omnino supernaturalis. Et potest sic confirmari, quia naturalis actiuitas limitata est, & habet certum terminum in perfectione, & intensione effectus; commensuratur enim perfectioni naturæ: si ergo natura est finita perfectionis, actiuitas eius erit ad actum finitum, & determinatum; sed vis ad efficiendam supernaturalem beatitudinem, quantum est ex parte naturæ nostræ, nullum habet terminum, sed in infinitum potest perfectiorem, & perfectiorem visionem efficere, & posset infinitam, nisi ex parte ipsius effectus non repugnaret: ergo signum est non fundari illam actionem in actiuitate connaturali potentia,

6. Vera sententia neg.

7. Principium vnum bipartitum in quo fundatur hæc sententia.

Ostenditur dicti principium quoad primam partem.

8. Ostenditur idem principium quoad 2. partem. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Concluditur ex proximè dictis ipsa 2. sententia.

9. Superest vt probemus aliud principium, scilicet Suarez in primam secundam D. Thom.

5. Reiciuntur cum eorum fundamentum.

Reiciuntur amplius.

6. Vera sententia neg.

7. Principium vnum bipartitum in quo fundatur hæc sententia.

Ostenditur dicti principium quoad primam partem.

Confirm.

Ostenditur amplius.

8. Ostenditur idem principium quoad 2. partem. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Concluditur ex proximè dictis ipsa 2. sententia.

9. Superest vt probemus aliud principium, scilicet Suarez in primam secundam D. Thom.

8. Ostenditur idem principium quoad 2. partem. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Concluditur ex proximè dictis ipsa 2. sententia.

9. Superest vt probemus aliud principium, scilicet Suarez in primam secundam D. Thom.

10. Constat ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

11. Ad fundamentum prioris opin.

12. Ad fundamentum prioris opin.

potentiæ, sed obedientiali. Deinde cum actio hæc, & terminus eius sit omnino supernaturalis, interrogo cur dicatur intellectus habere ad visionem potentiam naturalem? an quia de facto ad illam concurrat per suam naturalem entitatem; & hoc non satis est, nam aqua, v. g. etiam concurrat per suam naturalem entitatem ad effectiorem gratiæ: dicitur ergo aqua habere potentiam, & appetitum naturalem ad illam actionem, quod est planè absurdum, vel hoc dicitur specialiter de intellectu, quia vitaliter concurrat. Sed hoc etiam non sufficit, nam ad illum etiam concursus sufficit potentia obedientialis; cur enim non poterit Deus vti potentia vitali tanquam vitali instrumentum? aut cur sicut aliæ qualitates sunt in potentia obedientiali respectu Dei ad actionem sui ordinis, non etiam erunt potentia vitales in potentia obedientiali ad aliquas actiones vitales, quæ sub hac ratione possunt dici sui ordinis: neque enim est de ratione actus vitalis quod procedat à principio proximo tanquam à principali, sed solum quod ita ab illo procedat, vt per se ordinetur ad informandum ipsum principium, & quod hæc informatio illam actionem per se præsupponat. Quod totum intelligi potest etiam si principium concurrat per potentiam obedientialem: nullum ergo est sufficiens fundamentum ad asserendam hanc naturalem potentiam, & alioqui est generalis regula, quod talis est potentia qualis est actus, & quod potentia inferioris ordinis natura sua non est instituta ad actionem superioris ordinis.

Atque eisdem ferè rationibus probari potest altera pars de potentia passiuæ, hæc enim non dicitur naturalis, nisi in ordine ad naturalem actum, & ad perfectionem consentaneam naturæ, & ad naturalem agens, nam vt Aristot. aliàs dixit, omni naturali potentia passiuæ correspondet potentia actiua naturalis. Item eodem modo interrogo, cur dicatur naturalis, an solum vt congenita cum natura, & hoc modo etiam potentia ad vnionem hypostaticam dicitur naturalis; nullus verò sic loquitur; non potest autem cogitari alia ratio specialis: potentia igitur naturalis non dicitur ex habitu ad principium, vt ita dicam, vnde manat, seu ab entitate, in qua fundatur, seu cum qua identificatur, nam hoc modo omnis potentia obedientialis est idem cum quacunque entitate, creata cuiuscunque ordinis, vel rationis illa sit: dicitur ergo in ordine ad actum, quem talis natura ex se postulat, tanquam suæ naturæ debitum, quod dici non potest de supernaturali beatitudine respectu nostræ naturæ. Et hic etiam applicari potest illa coniectura, quod naturalis potentia est ad determinatum actum certæ intensiõis, & perfectionis; hæc autem capacitas nullum habet terminum, sed in infinitum potest meliorem, & meliorem visionem recipere. Vnde obiter sumitur argumentum ad confirmandam conclusionem, quia si in homine esset hic naturalis appetitus, nunquam posset repleti, & satiari, quia quacunque visione data, adhuc appetit meliorem appetitu hoc innato, quia est capax illius capacitatis hac radicali, quæ in illa opinione naturalis dicitur, in qua fundatur hic appetitus. Aliis modis probant hanc partem de hac potentia non naturali, Capreol. Caietan. Ferrar. sed hæc videntur sufficere.

10. Constat ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

11. Ad fundamentum prioris opin.

12. Ad fundamentum prioris opin.

13. Ad fundamentum prioris opin.

14. Ad fundamentum prioris opin.

15. Ad fundamentum prioris opin.

16. Ad fundamentum prioris opin.

17. Ad fundamentum prioris opin.

18. Ad fundamentum prioris opin.

19. Ad fundamentum prioris opin.

20. Ad fundamentum prioris opin.

21. Ad fundamentum prioris opin.

22. Ad fundamentum prioris opin.

Alterum principium pro fundanda 2. sententia stabilitur. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Quintò.

6. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

7. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

8. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

9. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

10. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

11. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

12. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

13. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

14. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

15. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

16. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

17. Confirmatur ex probatis principiis argumentum pro 2. sententia. Confirm.

ter confirmationem de appetitu elicitu, de quo iam dico.

SECTIO VLTIMA.

Utrum possit homo appetitu elicitu appetere naturaliter beatitudinem.

Hæc quæstio intelligi potest tam de beatitudine naturali, quam de supernaturali in particulari, & in communi: illud autem naturaliter sumi potest vel vt distinguitur à supernaturali, vel vt separatur à libero, quia quod necessarium est, naturale dicitur, quia natura inclinatur ad vnum: hinc præcipue intendimus priorem sensum, nam de posteriori agitur 1.2.9.9. & 10.

I. Assertio affirm. de naturali beatitudine. Probatu quoad beatitudinem in communi.

Circa beatitudinem naturalem dicendum, hominem posse naturaliter appetere illam appetitu elicitu, & efficaci, quantum est ex parte hominis. Hoc patet, nam in primis si sit sermo de beatitudine in communi, illa vt sic proponitur vt summum bonum hominis, & vt proportionatum, & connaturale; imò in illo obiecto vt sic nulla apparet ratio mali: ergo non solum potest ab homine amari naturaliter, verum etiam non potest odio haberi, nam omne odium fundatur in aliquo amore, & omnis amor est alicuius boni, & omne bonum includitur in beatitudine in communi, vnde qui amat aliquod bonum, hoc ipso virtute amat beatitudinem in communi, vt supra dixi. Quin potius addunt aliqui, quamuis non semper homo necessariò appetat beatitudinem, quia non semper de illa cogitat, tamen si cogitat, & actu consideret bonitatem eius, ex hac suppositione non posse illam non amare, etiam quoad exercitium, quod est difficilius, etsi ad hunc locum non pertineat.

2. Probatu etiã de beatitudine in particulari.

De beatitudine autem naturali in particulari, facile etiam probatur, quia quidquid homo, seu voluntas appetit appetitu innato, potest etiam appetere appetitu elicitu naturali, si intercedat cognitio, quia obiectum est proportionatum, & facultas in potentia non deest; sed ostendimus hominem appetere hanc naturalem beatitudinem appetitu innato, & naturaliter potest cognoscere illam esse maximam perfectionem suam: potest ergo illam appetere appetitu elicitu naturali. Potestque ad hoc confirmandum afferri illud Arist. 1. met. cap. 1. Homo naturaliter scire desiderat, nam illud non solum de appetitu innato, sed de elicitu etiam exponunt interpretes; & D. Thom. etiam 1.2.9.10. art. 1. & 2. 2. q. 166. art. 2. naturalis autem beatitudo est quædam pars perfectissima scientiæ, cum in Dei cognitione consistat, atque eadem ratio est de amore. Quod autem Aristot. dixit, naturaliter, non sumpsit quidem vt distinguitur à supernaturali appetitu, nihil enim de supernaturalibus cogitare potuit, vnde multi colligunt Aristot. voluisse non solum actu naturali, sed etiam necessitate quadam voluntatem appetere sapientiam, seu, quod perinde est, naturalem beatitudinem, necessitate, inquam, saltem quoad specificationem; quod forte est verum per se loquendo, seu quantum est ex parte obiecti, & seclusis extrinsecis impedimentis, Proprius tamen sensus est quod homo diligit illam quodam appetitu valde consentaneo naturæ: vnde potest inferri alius sensus conuenienter explicatus, vt dictum est.

Confit. ex Arist.

3.

Circa supernaturalem beatitudinem non est dubium quin per auxilium gratiæ possit homo il-

lam appetere actu elicitu: de actu verò merè naturali est difficultas. D. Thom. enim dicit, hominem naturaliter appetere hanc beatitudinem actu elicitu, imò inde concludit illam esse possibilem, & perfectam beatitudinem, vt patet 1.2. quest. 3. art. 8. & 1. p. q. 12. art. 1. & 3. cont. Gent. cap. 25. 50. 51. & 57. In contrarium verò est, quod illud obiectum est supernaturale, & quia si homo hanc beatitudinem naturaliter appeteret, non quiesceret extra illam. Item quia appetitio elicitu fundatur in innata; cum ergo hic non sit appetitus innatus, vt ostendi, neque erit elicitus naturalis.

De hoc multa scribunt Caiet. locis citatis, & 1. p. q. 1. art. 1. Conrad. Ferrar. dict. cap. 51. qui in hoc conueniunt, vt propter authoritatem D. Thomæ fateantur appetitum elicitum supernaturalem beatitudinis esse aliquo modo naturalem, negant tamen sub omni ratione naturalem, & ideo variis distinctionibus vtuntur. Caietanus enim dict. quest. 3. art. 8. dicit, appetitum videntem Deum dici naturalem, quia inest naturæ vt subiecto, non quia in modo sit naturalis; sed hoc nihil valet, quia hoc modo & gratia, & ipsa visio dicitur naturalis, quia inest naturæ vt subiecto: at D. Thom. non ita loquitur. Secundò distinguit ibidem, hominem naturaliter desiderare videre Deum, vt est vna ex causis necessariis ad effectum naturæ, non tamen desiderare naturaliter videre quid est Deus absolutè, vt Deus est. Hæc verò distinctio aut coincidit cum distinctioe Ferrar. de qua statim; aut est intelligibilis, quia licet motuum huius desiderij possit esse necessaria illa connexio, quæ est inter effectus naturales, & Deum; tamen terminus, seu quod desideratur est visio Dei: ergo per hunc actum desideratur videri Deus, prout in se est. Aliter idem Caiet. 1. p. distinguit ex parte hominis, qui vel esse potest in solo lumine naturæ, vel illuminatus aliquo modo per gratiam, de hac beatitudine supernaturali: priori modo negat posse hominem naturaliter appetere illam beatitudinem, quia non potest apprehendere illam vt bonum sibi possibile: posteriori modo concedit, & ita exponit, D. Thom. de homine in hoc statu esse loquutum. Hanc verò doctrinam improbat Ferrar. dicens, hoc esse præter intentionem D. Thomæ, qui loquitur de homine quatenus ea cognitione ducitur, quæ ex naturali cognitione effectuum naturalium oritur, & per eam excitatur ad desiderium videndi causam talium effectuum. Et præterea nec primum membrum distinctionis est vniuersim verum: nec secundum expedit difficultates, vt videbimus. Aliter distinguit Ferrar. de visione Dei, vt est prima causa, vel vt est obiectum supernaturalem beatitudinis. Priori modo dicit naturaliter appeti, & ita exponit D. Thom. non tamen posteriori modo. Hæc tamen distinctio supra scilicet. preced. num. 4. est impugnata, quia ipsa prima causa prout in se visibilis est, ex hoc ipso præcisè habet quod sit obiectum supernaturale, quia in ratione primæ causæ includitur quod sit actus purus, & suum esse, & ex hoc præcisè habet quod sit obiectum naturaliter inuisibile creaturæ: ergo & quod sit obiectum supernaturale, seu supernaturalem beatitudinis. Item ostendi visionem primæ causæ esse tam supernaturalem, quam potest esse beatifica visio, imò etiam omninò eandem.

Mihi ergo aliter dicendum occurrit, primò non posse hominem naturaliter habere appetitum elicitum

De supernaturalis beatitudinis appetitu naturali controuersia.

4. Distinctio vna Caietani ad componendam controuersiam.

Refellitur.

Altera distinctio etiã impugnatur.

3. Distinctio improbatu à Ferrar.

Distinctio Ferrariensis reuocatur.

5. Pronuntiatum vnum auctoris.

Vnde suadeatur 1.

elicitem absolutum, & efficacem illius beatitudinis supernaturalem consequenda. Hanc conclusionem mihi probant rationes posteriori loco factæ, & existimo esse rem certam, quia hic appetitus est proprius actus spei infusæ, per quam intendimus efficaciter tendere in illam beatitudinem, eamque consequi diuina gratia adiuti. Præterea hic appetitus efficax virtute includit absolutam voluntatem exequendi omnia media necessaria ad illam beatitudinem consequendam; sed hanc voluntatem non potest habere suis viribus naturalibus: si enim non potest habere naturaliter efficacem voluntatem credendi vera, & supernaturali fide, quæ est medium necessarium, quomodo poterit habere aliam voluntatem quo hanc continet, & plures alias? nec D. Thomas vnquam loquutus est de hac voluntate, neque ad hanc sufficit quod obiectum in se sit bonum, & excellentissimum; sed oportet vt sit proportionatum, & possibile ipsi naturæ; quare hæc conclusio procedit tam de homine in pura cognitione, quam illuminato per fidem, nam semper indiget in voluntate auxilia eleuante, & adiuuante ad huiusmodi actum efficacem.

Suadetur 2.

6. 2. Pronuntiatum.

Dicendum secundò, circa hanc beatitudinem supernaturalem potest homo habere appetitum naturalem imperfectum, & simplicis cuiusdam complacentiæ, qui conditionatus actus dici solet, quia in obiecto includit virtualement conditionem: de hoc actu optimè intelliguntur loca D. Thomæ, & experientia constare potest, nam hæreticus habet hunc affectum, & Gentilis habebit, si semel concipiat illam beatitudinem. Item, quia hic affectus esse potest circa impossibilia, nec contra hoc procedunt rationes factæ, quia circa materiale obiectum supernaturale bene potest naturalis facultas habere aliquem actum imperfectum sub ratione aliqua naturali, aut communi, seu abstractenti à naturali, & supernaturali: sic enim naturaliter credi potest fide humana myste-

Probatur 1. Secundò.

rium Trinitatis, & ita etiam desiderari potest supernaturalis beatitudo, quatenus in ea apprehenditur communis ratio boni, seu beatitudinis; quocirca hic affectus esse potest non solum in homine illuminato ex ratione supernaturali, sed etiam in pura natura.

Solum est duplex differentia, quia ex reuelatione facile apprehenditur illa beatitudo vt magnum bonum, & possibile, tamen ex solo naturali discursu vix posset in mente hominis cadere, non tamen repugnaret aliquo modo, & conditionatè apprehendi, id est, quod esset bonum videre primam causam, si esset possibile. Secunda differentia est, quia postquam per reuelationem constat homini esse ordinatum ad illam beatitudinem, homo toto affectu, non quidem perfecto, sed quantum ipse potest, illam desiderat, nec est contentus, nec quietus extra illam, saltem in via: at verò stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium conditionatum illius visionis, tamen si prudenter se gereret, non esset inquietus, sed esset sua naturali forte contentus: sicut etiam posset homo illo modo appetere intelligere sine discursu, qui tamen appetitus nec sollicitaret, nec inquietaret animam, quia cognosceret esse de re valde aliena ab humana natura, atque propter hanc causam non esse necesse, vt huiusmodi affectus elicitus oriatur proprie ex appetitu innato ad illam rem, circa quam appetitus elicitus versatur, vt manifestè patet de aliis velleitatibus, quæ versantur circa impossibilia; sed oritur ex affectu innato ad aliquam rationem communem, quam mens applicat in obiecto superante naturam. Vnde fit, vt voluntas simplici affectu adhæreat illi rei sub illa præcisâ ratione consideratæ. Atque ita solutæ sunt omnes rationes dubitandi supra positæ, & absoluta materia de Beatitudine, ad laudem, & gloriam omnipotentis Dei, Beatissimæ Virginis Mariæ, &c.

7. 1. Discrimen inter appetitionem naturalem ex lumine naturæ, & ex reuelatione. 2. Discrimen.

Finis tractatus primi.

Suarez in primam secundæ D. Thom.

K 3 ELEN



E L E N C H V S  
DISPVTATIONVM  
S E C V N D I T R A C T A T V S

De voluntario, & inuoluntario in genere, & de actibus  
voluntariis in speciali

P R O O E M I V M.

DISPVTATIO I.

De voluntario, & libero, eorumque comparatione,  
complectens sectiones sex.

1. *Quid sit aliquid esse voluntarium.*
2. *Vtrum in actibus humanis reperiatur liberum excludens necessitatem.*
3. *Quid sit esse liberum in humanis actibus, & quo pacto à perfecto voluntario distinguatur.*
4. *Quotuplex sit voluntarium.*
5. *Vtrum sit aliquid voluntarium indirectum, quod actum voluntatis non requirat, & quid sit necessarium ad illud.*
6. *In quibus rebus inueniatur voluntarium.*

DISPVTATIO II.

De inuoluntario, violento, & coacto, comprehendens sectiones sex.

1. *Quid sit inuoluntarium simpliciter, & quomodo se habeat ad coactum, & violentum.*
2. *Quæ res possint esse, seu denominari violentæ.*
3. *Vtrum Deus possit inferre violentiam rebus creatis.*
4. *Vtrum Deus possit necessitatem, aut violentiam create voluntati inferre in seipsa.*
5. *Vtrum Deus possit inferre coactionem voluntati in seipsa.*
6. *Vtrum possit homo, seu voluntas humana simpliciter cogi ad actus aliarum potentiarum, &c.*

DISPVTATIO III.

De voluntario mixto cum metu, vel concupiscentia, complectens  
sectiones quatuor.

1. *Vtrum que ex solo metu fiunt sint inuoluntaria simpliciter ratione ipsius metus.*
2. *Vtrum que ex solo metu fiunt sint saltem inuoluntaria secundum quid ratione ipsius metus.*
3. *Vtrum concupiscentia augeat voluntarium.*
4. *Vtrum concupiscentia causet aliquo modo inuoluntarium.*

DISPVTATIO IV.

De ignorantia vtrum causet voluntarium, aut inuoluntarium,  
comprehendens tres sectiones.

1. *Vtrum rectè diuidatur ignorantia in antecedentem, concomitantem, & consequentem, & quo sensu.*
2. *Vtrum & quæ ignorantia causet voluntarium, vel inuoluntarium.*
3. *Vtrum actualis inconsideratio faciat non voluntarium actum quoad conditionem ignoratam.*

DISPVTATIO V.

De circumstantiis, seu accidentibus humanorum actuum,  
continens tres sectiones.

1. *Vtrum sint aliqua circumstantia actus humani interna, & externa.*

2. *Quot*

2. *Quoi sint circumstantie humanorum actuum.*
3. *Quid necesse sit ut circumstantie afficiant actum moralem.*

DISPVTATIO VI.

De voluntate & intentione, actibusque intellectus præuiis,  
continens sectiones septem.

1. *De obiectis, rationibus, & differentiis voluntatis, atque intentionis.*
2. *Vtrum voluntas, & intentio versentur aliquo modo circa media.*
3. *Vtrum voluntas, & intentio sint actus liberi, an necessarij.*
4. *Vtrum ad actum voluntatis sit necessaria cognitio.*
5. *Qualis esse debeat prædicta cognitio.*
6. *In quo genere cause concurrat cognitio ad actum voluntatis: & an intellectus moueat voluntatem quoad exercitium, vel quoad specificationem.*
7. *A quo moueatur voluntas quoad exercitium in actu circa finem.*

DISPVTATIO VII.

De fruitione, continens sectiones tres.

1. *Vtrum fruitio sit actus voluntatis.*
2. *Quòdam sit fruitionis obiectum.*
3. *Quomodo gaudium ab amore distinguatur.*

DISPVTATIO VIII.

De electione, & consensu, ac de cognitione præuia ad talem actum,  
continens sectiones quinque.

1. *Quid sit electio, quod eius obiectum, & cuius potentia sit actus.*
2. *Vtrum consensus sit actus voluntatis ab electione distinctus.*
3. *Quomodo distinguantur electio, & consensus ab intentione finis, & simul quomodo versentur circa finem.*
4. *Vtrum actus electionis sit liber.*
5. *De cognitione necessaria ad electionem.*

DISPVTATIO IX.

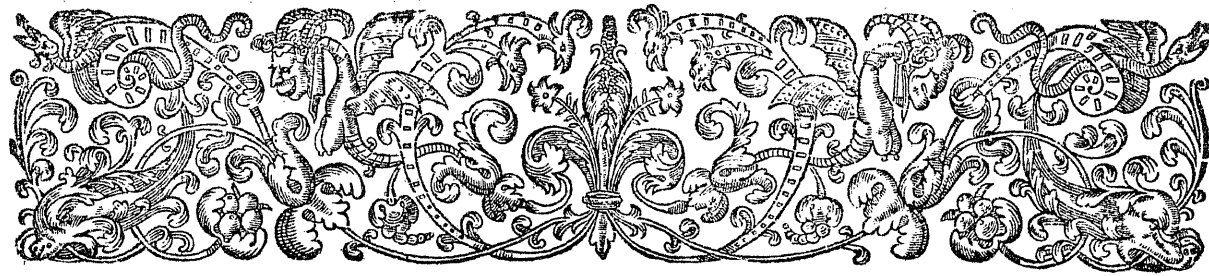
De vsu & imperio, continens sectiones tres.

1. *Quid sit vsus, & quod eius obiectum.*
2. *Vtrum vsus sit actus ab electione distinctus.*
3. *Quæ cognitio antecedit vsum, & simul quid sit imperium, & ut distinguatur ab vsu.*

DISPVTATIO X.

De actibus imperatis à voluntate in communi, in tres  
sectiones distributa.

1. *Vtrum actus voluntatis, & rationis imperentur.*
2. *Vtrum actus appetitus sensitivi imperentur.*
3. *Vtrum imperium, & actus imperatus sint unus actus.*



TRACTATUS SECVNDVS

DE

VOLVNTARIO, ET INVOLVNTARIO.

PRO O E M I V M.

OST tractationem de beatitudine, agendum de actibus humanis, quoniam sunt potissima media, quibus hæc beatitudo comparatur. Est autem his actibus commune, & veluti prima, ac generalis conditio eorum, vt à voluntate deliberata procedant, vnde voluntarij nominantur, & ideo hanc eorum conditionem in primis declaramus, in quo partim Aristotelem sequimur, partim deserimus. Ille enim postquam in lib. 1. Ethic. de beatitudine disseruit; in 2. tractat. de habitibus, & virtutibus, quæ sunt principia humanorum actuum; in 3. verò incipit agere de voluntario, & involuntario. Quia verò hæc conditiones primò, ac per se reperiuntur in actibus, & cognitio actuum prior est, quàm habituum, meritò præit disputatio de voluntario, quam etiam tradit Aristoteles lib. 2. Ethicor. ad Eudemum, & lib. 1. magn. moralium cap. 12. Nyssenus lib. 5. sua Philosophia cap. 1. 2. & 3. Damasc. lib. 2. de fide cap. 29. & Scholastici nonnulla attigerunt in 2. dist. 29. & 25.

DISPVATIO PRIMA.

De voluntario, & libero, eorumque comparatione.

VAMVIS D. Thomas 1. 2. questione 6. solùm proponat disputationem de voluntario, mihi tamen visum est de ratione liberæ actionis differere, tum quia nimis necessaria est hæc ratio ad cognoscendum actum moralem, cuius gratia tota hæc disputatio statuitur; tum etiam, quia neque ipsa ratio voluntarij perfecte cognosci potest, nisi cum libero conferatur; non possunt autem comparari, nisi prius singula cognoscantur. Dicemus ergo an vtraque harum rationum in humanis actibus reperiatur, & quid, ac quotuplex sit.

SECTIO I.

Quid sit aliquid esse voluntarium.

I. Vna definitio voluntarij. Altera. D Iuus Thomas 9. 6. art. 1. definit illam actionem esse voluntariam, que est à principio intrinseco cum cognitione. Aristoteles autem 3. Ethicor. cap. 1. quem sequuntur Nyssenus, & Damascenus, non nihil huic definitioni addere videtur. Dicit enim actionem esse voluntariam, cuius principium est in agente, sciente singula, in quibus est ipse actus; id est, cognoscente conditiones, quæ actum cir-

cunstant, quas appellamus circumstantias, vt hi autores explicant. In vtraque autem definitione est difficultas, quoniam prior videtur plura complecti, quæ non necessariò sunt voluntaria, vt assensus scientiæ est à principio intrinseco, & procedit ex perfecta cognitione principiorum, & tamen ex se non est voluntarius: similiter actio, quæ fit habitus, est à principio intrinseco, & potest esse cum cognitione obiecti talis habitus, & tamen per se non est voluntaria, è contrario verò aliqua videntur esse voluntaria, quibus illa definitio non conuenit, nam si quis alium occidat me vidente, & gaudente, nihil tamen agente, illa occisio mihi est voluntaria, & tamen non est à principio intrinseco respectu mei, cum principium eius non sit in me. Quæ obiectio etiam procedit circa definitionem Aristotelis, circa quam etiam virget, quia non videtur esse de ratione voluntarij cognitio circumstantiarum omnium, tum quia alias in brutis, & pueris non reperiretur voluntarium, quod est contra ipsos citatos autores: tum etiam, quia alias omnis actio, quæ fit cum ignorantia alicuius circumstantiæ, non esset voluntaria, & consequenter nec peccatum, quod est per se manifestè falsum.

Obiectiones contra proximam definitiones. Prima.

Secunda.

Vt

2. Vt explicemus has definitiones, incipiamus prius ab ipsa re ad quam cognoscendam oportet distinguere varias significationes huius vocis voluntarium; vt enim ex ipsa voce constat, à voluntate dictum est. Vnde quidquid sub voluntate cadit, generali ratione voluntarium dici potest, tamen hinc distingui possunt variæ acceptiones voluntarij. Duobus enim, aut tribus modis aliquid cadit sub voluntatem, primò vt obiectum tantum, & non vt effectus, neque vt actus voluntatis, & hoc potius dicitur volitum, quàm voluntarium, prout nunc de illo agimus. Exemplum est in obiectioe facta de morte ab alio effecta me consentiente, non cooperante: Sic etiam generatio aeterna dicitur Patri esse voluntaria obiectiuè; seu concomitantè, non principiatiuè. Secundo modo cadit aliquid in voluntate tanquam effectus, seu actus eius, quod dicitur causaliter voluntarium, seu principiatiuè, de quo erit in præsentì præcipuus sermo, & hoc modo dicuntur voluntarij actus, tum etiam eliciti, tum etiam imperati à voluntate. Est autem considerandum nihil esse voluntarium hoc posteriori modo, quin sit etiam voluntarium priori modo, etsi non conuertantur, nihil enim potest à voluntate procedere aliquo modo, quin sit ab ea aliquo modo volitum; quidquid autem est volitum à voluntate, induit aliquo modo rationem obiecti sui. Sed circa ea, quæ hoc posteriori modo voluntaria sunt, oportet etiam aduertere, quædam esse in voluntate immediatè, vt actus ab ea eliciti; quædam verò mediatè, id est, medijs actibus eliciti, vt sunt actus imperati, sub quibus effectus eorum comprehendendo, inter quos hæc est differentia, quòd actus imperati ita sunt voluntarij causaliter, vt sint etiam propriè voluntarij obiectiuè. Sunt enim actus imperati propria obiecta elicitorum actuum, per quos imperantur, vt cum aliquis voluntariè facit eleemosynam, exterior actus dandi eleemosynam est proprium obiectum interioris voluntatis dandi illam, atque ita illa actio est propriè voluntaria, & vt effectus, & vt obiectum. At verò ipsa interior volitio, quæ est actus elicitus, ita est voluntaria, & volita vt actio, seu actus, vt non sit propriè obiectum volitum, quia necesse est huiusmodi actum habere obiectum à se distinctum, circa quod directè versetur. Vnde solùm ipse est volitus intrinsecè, & per se ipsum per quandam virtuales reflexionem, quam in se includit, & ideo dicitur volitus per modum actus, non per modum obiecti.

Prima.

Secunda.

Notatio 1. circa has acceptiones.

Notatio 2.

3. Quid sit voluntarij vt obiectum.

4. Quid voluntarium vt actus imperatus.

ab actu elicito voluntario, & ab ipso quodammodo informatur, & cum illo constituit vnum actum moralem, vt dicam, quæ per se sunt satis clara. Tota ergo difficultas reuocatur ad actus elicitos.

Tertio potest colligi, esse voluntarium in actu elicito, nihil aliud esse, quàm esse actum, ita immediatè manantem à voluntate, vt per se ipsum intrinsecè sit volitus per virtuales, & intrinsecam reflexionem in ipso inclusam. Hoc ferè constat ex dictis, quia inter hunc actum, & voluntatem, non mediat alius actus: ergo necesse est, vt per se ipso, & per immediatam habitudinem ad ipsam voluntatem dicatur voluntarius. Sed hoc, vt amplius explicetur, distinguamus in ipso actu elicito duas rationes, alteram qualitatis, seu termini, alteram dependentiæ, seu actionis; videtur ergo dici posse actum ipsum, quatenus est qualitas quædam, esse voluntarium ab actione, seu dependentia, per quam manat à voluntate, ipsam verò actionem se ipsa esse voluntarium per immediatam habitudinem ad ipsam voluntatem, nam actus non est à voluntate, nisi mediante actione; actio verò immediatè per se ipsam; sed tamen licet hoc ex parte verum sit, non tamen sufficit ad propriam, & formalem denominationem explicandam; verum quidem est in actu immanente, vt voluntarius sit, necessariam esse illam dependentiam à voluntate, vt principio proximo efficiente, tum quia in omni actu vitali est hoc proportionale necessarium, vt possit existere, & suam potentiam informare; tum etiam quia supponimus hunc actum esse voluntarium, non tantum obiectiuè, sed etiam causaliter; voluntarium autem causaliter necessariò requirit dimanationem à voluntate, quæ cum in hoc actu elicito non sit per alium actum, necesse est quod sit per intrinsecam dependentiam.

Addendum verò est etiam ipsum actum quatenus in facto esse informat voluntatem, & constituit illam volentem, non tantum constituit illam volentem obiectum, sed etiam ipsummet actum per virtuales reflexionem in illo inclusam, quod etiam agendo de voluntaria productione Spiritus S. explicui lib. 6. de Trinit. cap. 4. à num. 7. Nam actus ipse, vt actus est, intrinsecè includit, quòd sit volitus, neque intelligi potest voluntatem constitui volentem, id est, voluntariè tendentem in obiectum, quin virtualiter velit ipsam tendentiam, seu inclinationem, vt si per possibile, vel impossibile amaret obiectum per amorem impressum ab alio sine efficientia eius, reuera non tantum non eliceret ipsam efficientiam, sed etiam neque ipsum amorem, neque voluntariè, & spontaneè amaret; ergo signum est huiusmodi actum, non solùm denominari voluntarium à dependentia in genere causæ efficientis, sed per se ipsum formaliter ex vi suæ informatiois, in quo differt huiusmodi actus ab omni alio, qui non sit à voluntate elicitus.

Dices, quamuis hoc appareat verum in actibus voluntatis, qui sunt per modum prosecutionis, vt sunt amor, & alij, qui tendunt in bonum sub ratione boni; non tamen in actibus, qui sunt per modum fugæ, vt tristitia, odium, &c. nam hi actus sunt potius nolitiones quædam, quàm volitiones. Vnde non denominant sua obiecta voluntaria, sed potius involuntaria: ergo non possunt huiusmodi actus esse voluntarij se ipsis, & tamen sunt eliciti à voluntate, & voluntarij eidem, cuius signum evidens est, quia in eis esse potest peccatum, & meritum, vt in tristitia de

5. Quid vt actus elicitus.

Actus vt qualitas etià est volitus per se & non tantum per suam dependentiã à voluntate.

6. Est tamè voluntarij per intrinsecam reflexionem.

7. Obiectio cõtra proximè dicta.



de bono opere, & dolore de peccatis: ergo non potest ratio voluntarij prædicto modo sufficienter exponi in omnibus actibus elicitis.

8. Ad hanc objectionem responderetur primò eundem actum esse posse directam nolitionem obiecti, & virtuales volitionem sui ipsius, nam licet tristitia, v.g. absolute, & simpliciter videatur involuntaria, tamen supposito tali modo præsentia est voluntaria, nam voluntariè quis fugit malum sibi inhærens, etsi absolute nolit sibi esse. Nec refert, quòd idem actus respectu obiecti sit nolitio, & respectu sui sit virtualis volitio, quia hæc duo non opponuntur, cum sint respectu diuersorum, & modis diuersis. Secundò potest hoc declarari ex D.Thoma 1.2. quæst. 6. artic. 3. ad 2. Si dicamus omnes actus, qui à nobis explicantur per modum nolitionis, & fugæ, re ipsa esse volitiones quasdam, si ad propria obiecta comparentur, & inductione hoc explicatur, nam odium alterius, est actus per modum fugæ, & dicitur esse nolitio quasdam, & tamen reuera est velle illi malum, & similiter dolor de peccatis, qui explicatur per hanc vocem, nollem peccasse, idem est quod vellem non peccasse, nam, vt rectè dicit D.Thomas, illud verbum nollem, si per solam negationem explicetur, non tam dicit actum, quam negationem actus; si autem positivè declaratur, nihil aliud esse potest, quam voluntas carenti, seu non habendi aliquid. Cuius signum etiam esse potest, quia ex vi talis actus mouentur aliæ facultates, & organa corporis ad fugiendum, vel ad alias actiones, quæ non fiunt nisi voluntate positua efficiendi illas. Hoc autem posito facillè intelligitur hos actus posse esse seipsis voluntarios, vt facillè patet ex dictis.

9. Quartò facile est ex dictis explicare definitionem communem voluntarij ab Aristotele traditam, meritò enim ait voluntarium debere esse à principio intrinseco, quia necesse est, vt oriatur à proprio appetitu innato, qui sit in agente: & in hac particula conuenit motus naturalis cum voluntario; differt tamen voluntarius à violento, qui est à principio extrinseco, vt infra dicam disp. 2. sect. 1. à num. 5. Addunt verò citati auctores voluntarium procedere ex cognitione, vt illum distinguant à motu naturali, vt sic, hic est enim consentaneus appetitui naturæ, ille verò debet esse ab appetitu eliciente, & vitali, qui appetitus sequitur formam apprehensam, & ex cogitatione resultat, nec ferri potest in incognitum, & ideo rectè dicitur voluntarium esse ex cognitione, quod non tantum est intelligendum concomitanter, sed etiam causaliter, ita vt cognitio sit aliquo modo fons, & origo ipsius voluntarij. Et ita est explicata definitio D.Thomæ. De alia verò particula addita ab Aristotele dicam soluendo objectiones in num. 11.

10. Quod autem nomine voluntarij hoc significetur, quod per dictam definitionem explicatur, non tam est probandum, quam sumendum ex communi vocis significatione: potest tamen sic explicari, nam constat esse in aliquibus rebus hunc modum appetendi vitalem, & elicitem ortum ex cognitione, quia appetitus elicitus in hoc superat pondus naturæ: Sicut ergo aliquis motus est ex solo impetu naturæ, ita actus aliquis est ex appetitu eliciente; & sicut illud habet proprium nomen, & dicitur naturalis; ita etiam ille alius motus indiget proprio nomine: ad illud ergo significandum impositum est nomen voluntarium, vt constat ex communi vsu, & ideo hoc nomen

nunquam tribuitur iis, quæ sine cognitione operantur, imò hinc deriuata est hæc vox ad specialiter significandum ea, quæ sola propria voluntate fiunt absque vllò extremo impellente. Sic 1. Petri 5. Non turpis lucri gratia, sed voluntariè; & interdum etiam ea, quæ fiunt sine obligatione, dicuntur voluntaria, sic etiam quod sit prompto animo, dicitur specialiter voluntarium: significatur ergo hac voce ille motus, qui oritur ex proprio appetitu eliciente, & ideo necesse est, vt sit à principio intrinseco cum cognitione.

Vltimò facile est respondere ad objectiones factas; assensus enim conclusionis per se non est voluntarius, sed naturalis, nisi quatenus imperari potest à voluntate quoad exercitium, quia neque per se est intrinsece volitio, sicut actus appetitus, neque procedit ex cognitione sui proprii obiecti circa quod versatur, sed potius ipse est cognitio sui obiecti, motus autem voluntarius procedit ex cogitatione obiecti, circa quod versatur, & ita est intelligenda definitio. Alia verò obiectio de occisione ab alio facta, & mihi voluntaria, procedit de voluntario obiectivè tantum, non causaliter: definitio autem intelligitur de proprio voluntario causaliter. Ad aliam objectionem circa particulam, quam Aristoteles addit, & D.Thomas omisit, dici potest Aristotelem definiuisse voluntarium perfectum, & rationale; D.Thomam verò abstractius fuisse loquutum, quod est probabile, sed difficile propter objectiones ibi factas, & ideo aliter dici possit, illam particulam, cognoscete singula, in quibus est actio, non esse absolute, & simpliciter intelligendam, sed per distributionem accommodatam. Itaque vnumquodque voluntarium requirit cognitionem omnium proprietatum, quæ sub illud cadunt, seu quæ necessariae sunt, vt actio appetatur. Vnde si sit perfectum voluntarium, requirit cognitionem omnium conditionum absolute, & simpliciter; si verò sit imperfectum, sufficit cognitio illius materialis obiecti circa quod versatur, atque eadem ratione ignorantia vnus circumstantia efficiet, vt actio non sit voluntaria, quoad illam circumstantiam; poterit tamen esse voluntaria, quoad substantiam, & alias circumstantias, quæ cognoscuntur, de qua re iterum infra disp. 5. vbi tractabitur ille locus Aristotelis.

SECTIO II.

Vtrum in actibus humanis reperiatur liberum necessitatem excludens.

Circa voluntarium non oportuit specialiter tractare quæstionem, an sit, quia si semel intelligatur, quid illa voce significetur, nihil est notius ipsa experientia, quam esse in homine actiones spontaneas, & voluntarias, & ita neque cum Catholicis, neque cum hæreticis fuit de hoc vlla controuersia: at verò de libertate est maxima, & est sermo de voluntate excludente necessitatem, ne sit quæstio in modo loquendi, vt infra disp. sequenti sect. 4. latius. Fuit autem in hac re antiquus error negans reperiri in homine motum liberum propriè dictum, & explicatum. Sed in hoc errore sunt varij modi, & varia principia, quæ possunt ad quatuor capita reuocari, quæ attingunt varias difficultates ad alias materias pertinentes. Vnde tantum indicabo illas, & designabo loca, breuiter explicans, quod ad intelligentiam huius materiæ fuerit necessarium.

Primus

I. Ad objectiones in num. 1. positas. Ad 1.

Ad 2.

I. Voluntarium dari consentiunt omnes, de libero dissentiunt infideles.

1. Error negans libertatem ob fatum, vel influxum cæli.

Primus error reuocat hanc necessitatem in causam extrinsecam, quam fatum appellat, & nomine fati intelligit seriem naturalium causarum, & præcipue cælorum influxum. In hoc errore fuerunt Stoici, quos imitari sunt hæretici Priscillianistæ, contra quos videri potest Concil. Bracarense I. can. 9. Leo Papa epist. 95. cap. 6. Hieron. epist. 66. August. cont. hæres. hæres. 70. qui in 35. eundem errorem tribuit Bardasano; tamen Epiphanius hæres. 56. potius refert eum contra fatum scripsisse, & idem colligitur ex Euseb. lib. 4. histor. c. 11. Hi tamen infideles in duobus errabant, quia tam inuitabilem putabant esse huius fati necessitatem, vt nec diuina prouidentia, ac potentia eam subiicerent, contra quem errorem agitur in 1. p. q. 19. 22. & 25. Secundò errabant existimantes cælos posse directè influere, & immutare intellectum, & voluntatè hominis, quod est signum, vt ait D. Thomas, eos existimasse animam hominis esse materialem, nihilque inter intellectum, & sensum distinxisse, quam rem attingit D. Thomas 1.2. quæst. 9. art. 5. latius 1. p. q. 115. artic. 4. & q. 116. art. 1. & 1. cont. Gent. c. 84. & 85. quinimò non solum materiales, seu corporales causas, verum nec spirituales creatas posse immediatè immutare hominis voluntatem, ostendit idem D. Thomas 1. p. quæst. 104. 105. & 111.

2. Error tollens libertatem ob Dei impulsam in voluntatem.

Secundus error tribuit necessitatem etiam causæ extrinsecæ, non tamen creatæ, sed diuinæ motioni, sic Caluinus, & alij hæretici, qui dicunt voluntatem nostram non posse liberè operari, quia indiget diuina motione determinante illam ad operandum, vel certè, quia subiecta est dispositioni diuinæ voluntatis, per quam ita sunt ordinata omnia antequam fiant, vt non possint aliter fieri, aut euenire. Imò August. 5. de Ciuit. Dei c. 8. ex Seneca lib. de beneficijs & epist. 18. ita explicat Stoicorum sententiam, vt scilicet, per fatum intellexerint hanc dispositionem diuinæ voluntatis, & indicat in hoc sensu non esse improbandum illorum sententiam. Sed intelligendus est dummodo non sentiant eam diuinam dispositionem necessitatem imponere humanæ voluntati, vt exponit D. Thomas 1. p. q. 116. art. 3.

Exponitur August.

3. Prior modus explicandi prædictum errorem.

Fundamentum huius erroris altero ex duobus modis potest explicari, prior est, has duas conditiones, scilicet operari liberè, & operari cum dependentia à prima causa esse prorsus repugnantes, ita vt non possint eidem facultati simul conuenire, nam hinc necessariò sequitur nullam esse causam creatam natura sua liberam in agendo, quia omnis causa creata necessariò pendet in agendo à concursu primæ causæ, non potest autem eadem res, seu causa ex natura sua habere condiciones repugnantes.

5. Refellitur hic modus bipartitò. 1. Pars.

Hoc fundamentum, seclusis etiam principiis fidei, de quibus statim, nulla ratione verisimili probari potest, quia hæc repugnantia, neque oriri potest ex parte causæ creatæ, neque ex parte Dei. Primum constat, quia quamuis libertas in agendo sit perfectio simpliciter simplex, tamen non postulat ex se infinitam perfectionem simpliciter in genere entis, nisi sit in summo perfectionis gradu, quæ habet in Deo, sicut videre licet in alijs perfectionibus simpliciter, quales sunt esse intellectualem, immortalem, &c. neque enim aliqua specialis ratio de hac perfectione afferri potest, quia libertas, vt sic, non oritur immediatè ex infinitate, sed ex perfecta intelligentia ad proponendum diuersa bona appetitui singulorum rationem, & utilitatem, & incommoda ponderando, quod to-

tum reperiri potest in natura finita. Neque etiam ex parte Dei potest oriri hæc repugnantia, tum propter generalem rationem, quòd nullus effectus repugnat ex parte potentia Dei, nisi in se inuoluat contradictionem aliquam, tum etiam quia Deus cum sit omnipotens, & infinitè sapiens, vnique rei prouidere potest iuxta modum naturæ illius accommodatum. Nec denique in re ipsa est repugnãtia, quòd operatio sit libera, & dependens à superiori causa, quia potest dependere absque eo quòd superior causa determinat inferiorem per concursum suum, & absque vlla posterioritate in causando, sed cū omnimoda simultate, & concomitantia in eo concursu. Neque quòd hæc duo sint possibilis, nulla est repugnantia, nec difficultas, quæ probabiliter ostendi possit; hoc autem posito facillè intelligitur dependentiam à superiori causa non repugnare cum libera determinatione causæ inferioris, de qua re latius in materia de peccatis, & gratia, & 1. p. quæst. 19.

6. 2. Modus explicandi eundem errorem.

Secundo modo potest fundari hic error, scilicet, vt non oriatur ex repugnãtia ipsius rei, sed ex sola diuina voluntate: iuxta quam intelligentiam non negat hæc sententia hominem esse liberi arbitrij in actu primo, id est, habere in se facultatem operandi ex se indifferentem, nisi aliunde ab extrinseco necessitetur. Deinde non negat posse Deum si velit concedere homini, vt vratur hac facultate sua in actu secundo dando illi concursum accommodatum: affirmat tamen Deum de facto voluisse determinare suo arbitrio voluntates nostras ad omnes actus tam bonos, quam malos, idque fortasse vt ostenderet potentiam suam, & dominium quod habet nostrarum voluntatum, & vt omnia, quæ futura sunt, inuitabiliter suo arbitrio disponeret independenter à nostro. Et ad hoc confirmandum congerunt hæretici plura testimonia malè intellecta tam sacræ Scripturæ, quam Sanctorum Patrum, præsertim Augustini, quorum intelligentiam infra indicabo.

7. Expugnatur primò. Secundò.

Sed in hoc etiam sensu est improbabilis hic error. Primò, quia de diuina voluntate, & dispositione, quæ in naturis rerum fundamentum non habet, sed potius eis aduersatur, nihil rationabiliter affirmari potest, quod reuelatum non sit, aut ex reuelatis colligatur, hoc autem quod hic error affirmat, non solum reuelatum non est, sed potius contrarium in sacra Scriptura continetur, vt statim ostendam. Deinde est contra perfectionem, & sapientiam diuinæ prouidentia immutare in omnibus actionibus, & suppositis humanis modum operandi connaturalem illis, quin potius propter hanc potissimum causam Deus permittit peccata, vt hominem suæ libertati committat, neque id pertinere poterat ad manifestationem diuinæ potentia, tum quia satis eam ostendit si interdum hoc faciat, & vratur humana voluntate suo arbitrio, eique necessitatem imponat aliquando, nam si semper id faceret, potius videretur carere potentia ad concurrendum cum humana voluntate salua eius libertate: deinde, quia maioris est sapientia, & potentia omnia ita disponere, vt infallibiliter ita fiant, sicut per diuinam prouidentiam disposita sunt, & tamen quòd liberè fiant, quæ per voluntatem rationalem facienda sunt: hoc autem esse possibile Deo, supposita infinita eius scientia, & potentia, non esset difficile ostendere, sed id spectat ad materiam de prouidentia, & de gratia. Omitto esse contra diuinam bonitatem inclinare, seu determinare humanam volun-

voluntatem ad malum, seu peccatum, quod etiam prædictus error consequenter asserit.

8.

3. Error tollens libertatem ob appetitum sensitiuum.

Tertio erratum est circa hanc libertatem hominis, tribuendo necessitatem non causis extrinsecis, sed intrinsecis, non ex parte animæ, sed ex parte corporis, ita vt corpus passibile, & subiectum fomiti, & inordinatis affectibus appetitus sensitiui necessitatem voluntati imponat, nec relinquat illam liberè operari. Iuxta quem dicendi modum non negatur simpliciter voluntatem secundum se esse liberam, seu capacem liberæ actionis, nã si esset separata à corpore, vel si in ipso corpore haberet corpus ipsum sibi omnino subiectum, posset vti suo dominio, & libertate, à qua tamen impeditur ratione talis corporis. Hic videtur esse sensus hæreticorum huius temporis, qui dicunt hominem in statu innocentie habuisse vsum liberi arbitrii, per peccatum tamen illum amisisse, ita vt iam non sit liber, sed seruus peccati, vt latè Roffens. art. 7. contra Lutherum & alij recentiores. Afferunt tamen hi hæretici plura ex sacris Scripturis, & præcipue ex Augustino, quorum intelligentiam infra breuiter indicabo. Rationem verò nullam afferunt, quia reuera est omnino irrationabilis error, nam si corpus passibile, & affectus appetitus quantumuis inordinati, non auferunt vsum rationis, neque etiam auferre poterunt rationem liberi arbitrii, si rationabilis voluntas ex se, & natura sua libera est, quia appetitus non influit directè in voluntatem, neque illam physicè mouet, aut determinat, vt tractat D. Thomas 1. 2. quest. 9. & 10. & in quest. 99. & ex ipsa experientia constat esse in potestate hominis non consentire concupiscentiæ, & motioni eius, & in sacra Scriptura nihil est frequentius, vt infra citabimus à num. 11.

Refellitur.

9.

4. Error tollens libertatem ex ipsa natura potentiarum animæ. Arguitur pro hoc errore quoad intellectum.

Quartus. modus asserendi hanc necessitatem fundatur in intrinseca natura ipsarum potentiarum hominis, quia nimirum omnes sunt determinatæ ad vnum, etiam supremæ, quales sunt intellectus, & voluntas. De intellectu id facile probatur, nam quoad specificationem determinatus est ad assentiendum vero, & dissentiendum falso, nec potest aliter ferre iudicium; quoad exercitium verò, aut determinatur à natura ipsa conuictus euidencia veritatis, aut si hoc modo non determinatur, non potest se ipsum determinare ad actum, sed indiget extrinseco mouente determinante. Cuius ratio est, quia omnis determinatio ad operandum necessariò esse debet, aut naturalis ex solo impetu naturæ, aut voluntaria ex inclinatione elicita operantis: omnis enim operans, aut operatur præcisè, quia est talis naturæ, aut quia vult, & appetit operationem; actus autem intellectus non est per se, & intrinsecè voluntarius, quia hoc est proprium actionis appetitiuæ virtutis: ergo si talis actus intellectus non est merè naturalis, & necessarius, oportet, vt sit voluntarius, non per se ipsum, sed per determinationem ab actu alterius potentie: ergo necesse est vt ab illa determinetur ad talem actum, & non à se. Et hæc, vt existimo, est ratio à priori, ob quam intellectus non potest esse potentia formaliter libera.

10. Arguitur quoad voluntatem.

Rursus voluntas necessariò sequitur definitum iudicium intellectus; ergo neque etiam ipsa est potentia libera; sed determinata ad vnum: ergo in illa potentia nulla est actio libera. Assumptum declaratur, quia voluntas est potentia rationalis, vnde necessariò sequitur dictum rationis, nam sicut non potest ferri nisi in cognitum per intellectum, ita non potest ferri aliter quàm iudicatum est. Et

ideo docent morales Philosophi, & Theologi, non posse esse defectum in voluntate, quin prius sit in intellectu, nam si intellectus prius rectè proponat, & iudicet, non potest voluntas non rectè eligere: ergo signum est voluntatem necessariò sequi iudicium rationis: quod si interdum videtur non ita facere, ideo est, quia intellectus non rectè iudicat, nec satis considerat omnia, quæ necessaria sunt ad mouendam voluntatem. Et hinc obiter videntur enuari rationes multæ, & signa libertatis, quæ afferri solent, quales sunt correctiones, reprehensiones, consilium, punitio, & huiusmodi. Nam hæc quidem (inquiunt) videntur superflua si homo non esset liber, nam ex his solum concludi videtur hominem esse rationalem, & hæc omnia deseruire, vt rectè iudicet, & apprehendat, quid bonum sit, & agendum. nam hoc posito statim sequitur voluntas. Si ergo applicato obiecto, & medio sufficiente intellectus necessariò iudicat, & voluntas necessariò sequitur intellectum rectè iudicantem, nullibi est vera libertas. Quam difficultatem latè Buridan. 3. Ethic. quest. 1. tractat, vbi propter eam indicat libertatem arbitrii non posse ratione naturali constare: in quam sententiam citatur etiam Andreas de Nouo Castro in 1. d. 45.

Dicendum est autem in humanis actionibus reperiri liberum non tantum coactioni, sed etiam necessitati oppositum, de cuius ratione est, vt includat indifferentiam, seu potestatem agendi, & non agendi, seu agendi hoc, aut contrarium. Hæc est veritas fidei, quæ ex variis locis sacre Scripturæ aperte colligitur. Clariora sunt illa, in quibus tribuitur homini optio, seu electio, vt Deuter. 30. Testes inuoco caelum, & terram, quod proposuerim vobis vitam, & mortem, maledictionem, & benedictionem; elige ergo, &c. similia habentur Iosue 24. Optio vobis datur, eligit, quod placet. Ecclesiastici 24. Appropinquasti tibi ignem, & aquam, ad quod volueris extendere manum. quæ verba tractans Augustinus lib. de grat. & libero arbitrio c. 12. Ecce, inquit, aperissime videmus expressum nostra libertatis arbitrium. Videri etiam possunt alia testimonia apud eundem Augustinum lib. de grat. & lib. arbitrii c. 2. & apud Cyprianum 3. ad Quirinum c. 52. Faciunt etiam illa testimonia, in quibus tribuitur homini dominium suarum actionum, Genes. 4. Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius. quem locum ad rem præsentem optimè declarat Prosper 2. de vocat. Gent. c. 4. hinc etiam illud Eccles. 31. Qui potuit transgredi, & non est transgressus, ideo stabilita sunt bona illius in Domino; non esset enim dignus laude, vel præmio, nisi liberè id fecisset: & ideo dicitur Proverb. 4. Rectos cursus fac pedibus tuis; vt bene declarat August. Denique 4. Reg. 12. & n. 30. fit expressa mentio liberi arbitrii humani, & frequentia sunt huiusmodi testimonia in sacra Scriptura.

Secundò afferri possunt varia signa libertatis ex sacra Scriptura, & Patribus desumpta. Primum est potestas dominandi, iuxta illud Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem, &c. vt præsit, &c. nam qui non est dominus suarum actionum, multo minus esse potest aliarum rerum. Vnde Sancti Patres communiter exponunt hominem esse ad imaginem Dei ratione liberi arbitrii. Secundum est potestas peccandi, quæ neque intelligi potest sine libertate, non tantum coactionem, sed necessitatem absolutam excludente, vt latè Augustin. de vera, & falsa religione cap. 14. Prosper lib. 2. de vocat. Gent. cap. 14. Iustinus quest. 88. ad Genr. vbi libertatem dicit

I 1. Assertio affirm. & de fide, de qua vide etiam prologomeni 4. de grat. cap. 7. Probatur ex Sacris lit.

I 2. Probatur deinde de varijs signis sumptis ex illdem Sacr. lit. Primò. Secundò.

Tertio.

Quarto.

dicit esse ponendam in definitione peccati Clementis Alexandri. lib. 2. Stromat. Libera electio peccatum inchoat. Basil. homil. 9. quod Deus non sit autor malorum; hac enim potissimum de causa peccatum non refunditur in autorem naturæ, quia non ex necessitate naturæ oritur, sed ex libertate voluntatis. Tertium signum huic simile est præceptum, nam, vt ait Augustin. de grat. & libero arbitrio cap. 2. Quomodo posset Deus prohibere ne velimus, aut præcipere, vt velimus. si ad volendum necessitauerit? & epistola 46. Eo ipso quod præceptum est, obedientiam nostram requirit, qua nulla esse potest sine libero arbitrio. Similia legi possunt in Athanas. lib. de Incarnat. Verbi. Orig. hom. 12. in Num. Quartum signum est reprehensio pœnæ non tantum ad terrorem, vel emendationem futurorum, sed etiam per se in vindictam mali commissi. Ac denique diuinum iudicium de humanis operibus, nam, vt eleganter Augustinus epist. 46. Si non est Dei gratia, quomodo Deus saluat mundum; & si non est liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum? Vide Prosperum, & Iustinum 9. Euleb. 6. de præd. c. 5. & lib. 1. demonstr. c. 9. & lib. 4. c. 1. & sequentibus. Irenæ. 4. cont. hæres. c. 9. & 29. Cyril. Hierosolym. 5. catech. 4. Origen. hom. 20. in Num. Dionys. 4. cap. de diuin. nom. in fine, ait. Sed licet quibusdam infirmitati supplicium non deberi, sed veniam: si non suppeteret potestas, rectè se haberet oratio.

13. Citantur etiam loca Patrum pro eadè assert.

14. Vltimò ex definitione Ecclesiæ.

Rationes vnde peti possint.

15. Corollar. ex dictis.

uerat in illo quod sit ad imaginem Dei. Similiter potestas peccandi ex intrinseca infirmitate naturæ oritur. Denique quod homo sit rationalis, naturale est ipsi. Ex hoc autè præcisè oritur, quod sit liberi arbitrii, nam hæc libertas oritur ex ratione, vt communiter dicitur, id est, ex eo quod ratio potest vniuersalem rationem boni, & mali attingere, & in vnoquoque obiecto cognoscere quid bonitatis, aut malitiæ habeat, & quam connexionem habeat, vel cum sine intento, vel cū hominis natura ponderare: hoc autem totum naturale est homini saltè in iis rebus, quæ lumine naturæ cognoscuntur. Vnde addo vterius fieri nõ potuisse, vt homo eleuaretur ad liberè operandum, nisi ex sua natura haberet aliquam facultatè liberam, quia si omnis potentia humana natura sua esset determinata ad vnum, neque posset extra illud versari, quia non posset ferri extra suum obiectum, neque posset ipsa ex se suspendere suum actum, quia non posset naturam suam mutare, neque contra suam naturalem inclinationem operari.

Dices: Potest Deus efficere, vt potentia natura sua libera necessariò operetur etiã in iis, in quibus est de se libera: ergo etiam potest facere, vt potentia ex natura sua determinata ad necessariã operationem operetur liberè, & cum indifferentia. Respondetur negando consequentiam, nam quando potentia libera necessitatur ad operandum, non mutatur intrinsecè natura eius, quasi in actu primo (vt sic dicam,) semper enim manet de se libera, & indifferens ad illum actum, & obiectum, impeditur tamen ne in actu secundo vtatur illa libertate. At verò si potentia necessaria liberè esset operatura, oporteret ipsam in se quoad actum, & diuinum immutari, quia non potest intelligi, vt potentia, quæ natura sua habet intrinsecam impotentiam ad suspendendum suum actum per se ipsam intrinsecè, & voluntariè recipiat contrariam potestatem, quæ ad libertatè requiritur absque interna mutatione ipsius potentie: quomodo enim potentia manens determinata ad vnum, erit simul indifferens respectu eiusdem actus, præsertim cū hæc indifferentia magis consistat in aptitudine, & potestate ipsius potetie, quàm in aliqua intrinseca potestate ipsius actus liberi, vt infra dicam. Denique necessitas potest provenire ab extrinseco, neque ex se aliud postulat, & ideo nihil obstat quominus potentia ab intrinseco libera, extrinsecus necessitetur; at verò libertas debet esse ab intrinseco, & ideo si non oriatur ex interna facultate ipsius potentie, fieri non potest vt ab extrinseco proveniat.

Sed contra, nam ad actus supernaturales non habet homo naturalem libertatem, cū non habeat naturalem potestatem, & tamen per gratiam, & supernaturaliter accipere potest liberam facultatem illos operandi. Rursus è contrario homo videns Deum necessitatur ad amandum ipsum, & tamen supernaturaliter fieri potest, vt ille amor sit liber, si homo accipiat supernaturalem potestatem ad suspendendum illum actum.

Respondeo ad priorem partem voluntatem hominis ex solis viribus naturæ non habere completam libertatem circa actus supernaturales, vt argumentum probat, habere tamen libertatem (vt sic dicam) inchoatam, seu fundamentum completæ libertatis, quod habere non posset, nisi ipsa esset natura sua libera. Quod ita declaro, nam ex duobus, quæ ad libertatem requiruntur, quæ sunt potestas agendi, & non agendi, hoc secundum potest voluntas ex se circa actus supernaturales, quia licet non possit eos efficere sine auxilio gratiæ, potest

Si homo nõ esset natura sua liber, non posset eleuari ad liberè operandum.

16. Obiectio cõtra proxime dicta. Dissoluitur.

17. Instatur bipartitò. Primò. Secundò.

18. Ad priorem partem instantiæ.



potest tamen omittre, & suspendere, quia ad hoc non postulat supernaturales vires, hoc autem non possit nisi natura sua esset domina suorum actuum. Circa alterum verò, scilicet potestatem agendi, non habet ex se completas vires, habet tamen capacitatem obedientialem passivam, & actiuam, vt possit eleuari ad illos actus, quæ fundatur in vniuersali capacità voluntatis, qua tendere potest in bonum, vt sic, inde enim fit, vt possit eleuari ad amandum liberè, omne bonum, quod ex se non necessitat voluntatem, quia hæc libertas, vt supra dixi, oritur ex facultate rationis ponderantis in quolibet obiecto propriam rationem boni, quod etiam seruatur in obiectis supernaturalibus, quando voluntas eleuatur ad operandum circa illa; nam tunc etiam illa ducitur ratione suo etiam modo eleuata, & cognoscente supernaturalia obiecta.

19. Ad alteram partem respondetur nunquam posse fieri, vt amor Dei clarè visi sit in se intrinsecè, ac formaliter liber, quia non potest voluntas per intrinsecam ac voluntariam suspensionem talis actus illo carere, sed ad summum fieri potest quòd Deo suspendente concursum voluntas careat illo actu, & consequenter etiam fieri potest, vt quoties homo velit, Deus suspendat illum concursum. Si tamen homo videns Deum possit habere talem voluntatem sub aliqua ratione boni, tunc carentia, vel suspensio talis amoris esset libera, non per se ipsam, sed per denominationem ab alia voluntate libera, quæ necessariò supponit facultatem naturæ suam liberam à qua procedat: & hoc modo non repugnat actum naturæ suæ necessarium fieri liberum per denominationem extrinsecam, & subordinationem ad potentiam liberam. Sic enim etiam nutritio, quæ ex se necessaria est, potest à Deo constitui sub dominio voluntatis: nos autem agimus de actu libero ex se per immediatam habitudinem ad potentiam elicentem.

20. Corollarium.

Patet ex fact. lit.

Item ex ratione.

21. Soluitur ratio quæ pro se afferre possent hæretici.

Secundò sequitur ex dictis per peccatum originale non esse amissam naturalem facultatem liberi arbitrij: vsum autem eius nec per peccatum, nec per gratiam impediri semper. De hac veritate tractatur latè in materia de peccato originali, & de gratia. Nunc autem declaratur breuiter. Primò quidem ex sacris Scripturis, & aliis testimoniis adductis, loquuntur enim de homine lapsò, & prout de facto operatur, aut malè suo arbitrio, aut bene per diuinam gratiam. Deinde ratione, quia peccatum originale non mutauit humanam naturam, quoad intrinsecam, & essentialia, neque quoad proprietates connaturales intrinsecè ab illa manantes, quarum vna est facultas liberè operandi, quæ ratio conuincit de libertate, quoad actum primum, quoad vsum verò eius sufficiunt quæ dicta sunt referendo secundum, & tertium errorem in num. 3. & 8.

Contra totam hanc doctrinam de libera hominis actione multa obiiciunt hæretici ex sacra Scriptura, & Patribus, præsertim ex Augustino: & ratione, sed quod ad rationem spectat, nulla est, quæ intrinsecè, & propriè attingat difficultatem; nisi quæ facta est in quarto dicendi modo num. 9. allato: quæ apud me non conuincit, seclusa visione beata voluntatem necessitari ad sequendum dictamen intellectus, absolutè, & simpliciter loquendo. Quod ideo addo, quia ex vi vnius prioris voluntatis subsequuto aliquo iudicio intellectus, potest voluntas necessitari ad alium actum extrinsecè, vt ab electione; sed tunc saluatur libertas in priori actu, quem possit voluntas tollere etiam

post subsequutum aliud iudicium, & ita simpliciter non necessitatur ad sequentem actum. Tamen, absolutè loquendo, & non supposito aliquo actu libero voluntatis, non necessitatur voluntas ad sequendum iudicium intellectus, quantumvis practicum esse fingatur, de qua re dicendum est infra agendo de actibus voluntatis, & videri potest quod ad hanc rem attingimus lib. 1. de prædestin. cap. 16. à num. 6.

Deinde quod attinet ad Scripturam afferuntur illa loca, in quibus Deus dicitur immutare corda hominum, operari in nobis velle, & perficere, trahere hominem, & similia. In quibus omnibus duo tantum obseruanda sunt. Primum, hæc omnia dici ratione excitantis, seu præuenientis gratiæ, præsertim efficacis, cuius tamen efficacia non consistit in necessitate inferenda, sed in hoc, quòd Deus infinita sua sapientia, ita mouet hominem, sicut scit esse opportunum, vt ipse consentiat; ita Aug. de Spir. & liter. c. 34. & sæpissimè cont. Pelag. Secundò est, in his locutionibus significari Deum esse principalem autorem huiusmodi operum, non tamen excludi liberam cooperationem nostram, vt optimè tractat Nazianz. orat. 30.

Tandem ex Augustino obiici solent varia loca, in quibus dicit hominem per peccatum amississe libertatem, & factum esse seruum peccati, & necessitatem peccandi incurrisse. Sed in his, & similibus est magna æquiuocatio in nomine illo *libertatis*, quia non sumitur, vt significat indifferentiam in operando, sed vt significat carentiam cuiusdam seruitutis, vt latiùs, & commodiùs explicabo sequenti sectione.

SECTIO III.

Quid sit esse liberum in humanis actibus, & quomodo à perfecto voluntario distinguatur.

Non mouetur quæstio de deliberatione in actu primo, seu de facultate libera, quia non de potentiis, sed de actibus disputamus, quamuis ex his, quæ diximus, & quæ dicemus, constat hanc libertatem nihil aliud esse, quàm vim quandam operandi cum dominio, seu virtute ad suspendendum actum, etiam positis omnibus requisitis ad operandum, vt latiùs docui in *Metaphys.* quæ vis non est res distincta à voluntate, sed est naturalis perfectio eius, quamuis oriatur ex perfectione intellectus: quomodo dici solet liberum arbitrium esse facultatem voluntatis, & rationis, D. Thomas 1. 2. q. 1. art. 1. Libertas autem actualis considerari potest vel in actu imperato, vel in actu elicito; in priori nihil aliud est quàm emanatio, seu denominatio actus imperati ab elicito libero: in tantum enim actus imperatus est liber, in quantum ab efficacia actus eliciti liberi pendet, & ab illo quodammodo informatur moraliter.

Tota ergo difficultas reuocatur ad actum elicatum, quid in eo sit esse liberum, & quomodo se habeat ad voluntarium perfectum. In qua re multi Theologi sentiunt nihil aliud esse actum esse liberum, quàm esse perfectè voluntarium. Ita sentit Almain. tract. 1. moral. cap. 1. dicit enim illud esse perfectè voluntarium, quod ita est in potestate operantis, vt positis omnibus requisitis ad agendum, possit ab illo fieri, & non fieri: in eadem sententia est Scot. in 1. d. 2. quæst. 3. d. 10. quæst. vnic. quodlib. 16. art. 1. & 3. vbi docet Spiritum sanctum procedere liberè, quamuis necessariò

22. Explicantur loca Scripturæ non rectè ab eis adducta.

23. Item loca Augustini.

I. Quid sit liberum in actu primo.

2. Liberum in actu secundo idem esse ac perfectè voluntariū qui putent.

Nota.

3. Fundam. pro hac opinione, ex script.

4. Ex Patribus.

cessariò producatur, quia nimirum perfectè voluntariè producitur. Sed consideranda est diuersitas inter hos autores, quamuis enim in hoc conueniant, quòd liberum, & voluntarium perfectum confundant, tamen diuerso modo, nam Almain. non solum ad liberum, sed etiam ad perfectum voluntarium videtur requirere indifferentiam, & dominium actionis. Scotus autem neque ad voluntarium, neque ad liberum hoc requirit, sed solum quòd procedat ex perfecta cognitione: atque idem sentit Henric. quodlib. 3. q. 17. & quodlib. 6. q. 1. & quodlib. 9. q. 5. circa finem, & in summ. art. 6. q. 1. in quibus locis multa dicit obscurè, quæ longum esset referre. Eidem sententiæ fauet Durand. in 2. d. 24. vbi in q. 1. videtur liberum à necessario distinguere, tamen in q. 2. subdit aliud esse loqui de libertate absolutè, aliud de libertate arbitrij, nam libertas arbitrij (inquit) excludit necessitatem, non tamen libertas absolutè, nam si actio procedat ab intellectu, & voluntate, hoc ipso libera est. Vnde sentit liberum absolutè dictum idem esse, quod voluntarium perfectum, quod magis declarat in d. 39. q. 3. & eandem ferè doctrinam habet Bonau. in 2. d. 25. art. 2. q. 2. insinuat Capr. ibi ad argumentum Henr. cont. 1. concl. præsertim ad 5. Fauet huic sententiæ D. Thomas in 1. 2. q. 6. nam art. 2. ad ult. dicit voluntarium perfectum includere potestatem operandi, in quo fauet opinioni Almain. & idem sentit q. 21. art. 2. & 1. p. q. 41. art. 2. & q. 83. art. 2. ad 3. Tandem q. 10. de potent. art. 2. ad 5. planè docet opinionem Scoti, & concludit Deum amare liberè se ipsum, licet necessariò. Atque hunc dicendi modum libenter amplectuntur hæretici huius temporis, vt in modo loquendi doceant nos esse liberos, quia perfectè voluntariè operamur, quamuis re ipsa negent nos esse dominos nostrorum actuum.

Potest tamen fundari hæc opinio primò in modo loquendi sacre Scripturæ, in qua sæpe ponitur voluntarium pro libero, & è contrario, & omnia, quæ voluntariè fiunt, censentur laude digna, Plalm. 53. *Voluntariè sacrificabo tibi*, id est, liberè, teste Ambros. 2. de fide c. 3. sic ad Hebræ. 10. *Voluntariè peccatis nobis*, &c. Vnde 2. Machab. 1. *vt faciatis eius voluntatem corde magno, & animo volenti*. Deuter. 12. Exod. 35. Paralip. 28. habentur similia testimonia, quæ frequentia sunt.

Secundò fauet huic sententiæ nonnullæ locutiones Sanctorum difficiles. Damasc. lib. 2. c. 24. *Quod sponte fit, laudem, & vniuersationem comitem habet*, quæ est proprietas actionis liberæ, & idem habet Nissen. lib. 5. *Philosophia* c. 1. vnde c. 3. subdit, *voluntarium, & inuoluntarium in his que in potestate nostra sunt, consistunt*: dicuntur autem esse in potestate nostra, quæ sunt nostri arbitrij. Vnde etiam Damasc. lib. 3. c. 22. dicit voluntatem esse volitionem, ac liberum appetitum: sumit autem voluntatem pro actu, non pro potentia. Difficilius Aug. lib. de nat. & grat. c. 46. cum obiecitset voluntatis arbitrio priuari eum, qui naturali necessitate constringitur; respondet absurdè hoc dici, quia non priuatur voluntate propter huiusmodi necessitatè; sentit ergo solum voluntarium, etiam si non opponatur necessario, esse liberum ea libertate, quæ ad peccandum sufficit, atque idem sentit in *Enchirid.* c. 105. vbi habet illam vulgarem sententiam; *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est*, idem lib. 5. de Ciuit. c. 23. & 30. lib. de duabus animabus cont. Manich. c. 10 lib. 1. retract. c. 15. vbi voluntarium dicit esse *animi motum cogente nullo*, & statim subdit ferè idem de libero. Idem sentit Anselmus Suarez in primam secundæ D. Thom.

lib. de liber. arb. vbi ad libertatem non requirit indifferentiam, sed potestatem volendi rectitudinem ipsam propter se. Bernardus etiam lib. de grat. & lib. arb. definit voluntarium esse motum liberum, & sermon. 81. in Cantica, & infra, quod voluntariè fit, etiam si ex necessitate fiat, liberum est.

Tertiò possumus adiungere rationem, quia illa actio est libera, in qua homo se ipsum mouet, ex perfecta aduertentia rationis; sed hoc totum est de ratione voluntarij perfecti: ergo hæc duo idem sunt. Vel aliter ex Augustino; nam illud aliquis facit liberè quod facit quia vult, & si nollet non faceret: ergo operatur liberè, atque adè idem sunt liberè, & voluntariè operari. Denique liber modus operandi est vltima perfectio rationalis appetitus, sed de ratione huius appetitus est, vt voluntariè operetur, & de perfectione eius est, vt operetur voluntariè: ergo perfectio huius appetitus consistit in operatione perfectè voluntaria: ergo idem est operationem esse liberam, & esse perfectè voluntariam.

In hac quæstione multa continentur, quæ oportet distinguere, vt intelligamus, in quo possit esse controuersia de re, in quo verò de modo loquendi, & ne conueniamus cum hæreticis neque in re, neque in loquendi modo. Prima quæstio maximè ad rem spectans est, vtrum in voluntate humana præter illum modum operandi ex perfecta cognitione, & intrinsecò, ac vitali impulsu per se ipsum volito, (in quo ratio voluntarij consistit, vt supra dixi) sit etiam alia conditio operationis, quæ consistat in indifferentia, seu in dependentia à potentia indifferente, quæ potest agere, & non agere.

Et in hoc sensu constat certa resolutio quæstionis ex dictis supra sect. 1. numer. 11. de qua etiam videri possunt tradita lib. 1. de Auxilijs, à principio, & prologom. 1. de Gratia, scilicet in actibus humanis vtramque conditionem reperiri: hoc enim sensu ostendimus esse de fide, esse in homine operationem liberam non tantum coactioni; sed etiam necessitati oppositam. Ex quo planè sequitur has duas rationes voluntarij, & liberi in prædicta significatione sumpti pro vt nunc illo vtimur, esse distinctas saltem definitione, & ratione formali, nam altera consistit solum in hoc, quòd potentia se determinet ad suum actum, volendo ipsum per se ipsum; altera verò in hoc, quòd actus dicat habitudinem ad potentiam, quæ potest agere, & non agere, quæ duæ rationes planè diuersæ sunt, & euidentiùs constabit infra, cum ostendemus illas esse separabiles, & vnã posse augeri cum altera minuitur. Vnde in hac prima quæstione nulla est controuersia cum Catholicis, sed cum hæreticis, cum quibus iam actum est.

Secunda quæstio esse potest, esto ratio liberè sit distincta à ratione voluntarij, an necessariò illam supponat, seu includat; non enim desunt Theologi, qui dicant posse esse actionem liberam, quamuis non sit voluntaria. Sed isti ad summum loquuntur de voluntario, & libero indirecto, de quibus postea, nunc verò agimus de voluntario, ac libero directo.

De quibus dicendum est actum liberum includere essentialiter rationem voluntarij, quæ videtur esse communis sententia, & probatur primò, quia liberum arbitrium formaliter, & essentialiter est voluntas; ergo actus liber per se, & vt elicitus à potentia libera essentialiter est elicitus à libero arbitrio: ergo intrinsecè includit,

5. Ex ratione.

6. Dubium in hac controuersia.

7. Eius resolutio.

8. Dubium.

9. Eius resolutio. Probatum.

Secundò.

includit, quòd sit voluntarius, nam hoc per se conuenit actui à voluntate elicito. Secundò sic declaratur, quia actus liber elicitor à potentia, quæ natura sua non est determinata ad vnum: ergo necesse est vt ipsa se determinet ad suam operationem liberam: non potest autem se determinare nisi volendo talem operationem, quia intelligi non potest, quòd potentia ex se indifferens ad opposita, ad alteram partem determinetur, nisi quia vult; ergo necesse est, vt illa determinatio libera sit voluntaria per seipsam, loquendo de primo actu libero elicitiuè, vt nunc loquimur, nam si sit liber per denominationem à priori actu, erit etiam voluntarius per denominationem ab eodem, quia est eadem proportionalis ratio; tamen cum non possit in infinitum procedi, necessariò sistendum est in aliquo actu, qui primò, & per se sit liber per immediatam dimanationem à potentia libera, & hunc necesse est per se ipsum esse voluntarium, & in se includere necessariam determinationem potentie ad hunc actum potius, quam ad oppositum, nam in huiusmodi potentia, quæ se determinat ad suum actum, determinari ad operandum, & operari non sunt distincta, quia neque operatio potest intelligi sine determinatione, nec determinatio sine operatione, quia necessariò esse debet actus secundus additus potentie.

Nota.

Atque hinc obiter confirmatur ratio supra tacta sect. 2. num. 9. ob quam sola potentia appetitiua potest esse formaliter libera, quia in sola illa potest actus esse per se ipsum voluntarius, & determinatio libera includit essentialiter rationem voluntarij. Et ex hoc ipso principio sumenda est ratio, ob quam ad solam potentiam appetitiuam potest pertinere munus, seu officium mouendi alias potentias efficaciter quoad exercitium, de quo infra.

10. 3. Dubium vt à quibusdam resoluat.

Tertia quæstio, vtrum è contrariò ratio voluntarij sit etiam inseparabilis à ratione liberi. Sunt enim, qui dicant, quòd licet voluntarium in communi abstrahendo à perfectò, & imperfecto possit reperiri absque libero, non tamen voluntarium perfectum, ita vt ratio liberi sit veluti differentia specifica, & contrahens commune voluntarium ad rationem voluntarij perfecti. Quod sentit Almainus citatus num. 2. & sequitur Conrad. 1. 2. quæst. 6. art. 2. & loquuntur propriè de libertate necessitati opposita. Et ratio eorum esse potuit, quia perfectum voluntarium esse debet ex sola, & propria determinatione voluntatis, quæ solum reperitur in determinatione libera, nam si sit necessaria, iam non est à voluntate, sed à natura: vnde magis videtur esse ab extrinseco, quam ab intrinseco: defuit ergo ibi perfecta ratio voluntarij.

11. Vera resolutio.

Dicendum tamen est liberum non esse de ratione voluntarij perfecti, posseque huiusmodi voluntarium sine libero reperiri. Exemplum est in amore beatifico circa Deum clarè visum, ille enim non est liber in propria significatione, quia nunc vtimur, vt in superioribus tract. 1. disput. 9. sect. 1. à num. 7. contra Scotum probatum est: & similiter amor quo Deus se amat, & quo Pater, & Filius producunt Spiritum sanctum, est omnino necessarius absque controuersia, aliàs Spiritus sanctus, vt etiam contra eundem Scotum arguebam lib. 6. de Trinit. cap. 4. non necessariò esset; quis autem neget, aut beatos amare Deum perfectè voluntariè, aut (quod absurdus est) Deum amare se ipsum, & Patrem, & Filium pro-

ducere Spiritum sanctum ex voluntario perfectò. Ratione verò ostenditur, nam huiusmodi voluntarium quamuis non sit liberum, potest procedere ex ratione, & cognitione perfectà; & ex perfectà voluntatis facultate operantis toto suo impetu, & conatu iuxta perfectissimam propensionem suam; ergo nihil ibi deest ad perfectè voluntarium. Antecedens constat facile ex exemplis adductis. Consequentia verò patet, quia voluntarium est, quod est ex cognitione ab intrinseco; ergo quod est ex perfectissima cognitione, & maximè ab intrinseco, erit perfectè voluntarium. Confirmatur, quia, vt supra sect. 2. num. 5. dixi, nec libertas dicit perfectionem simpliciter respectu cuiusque obiecti, nec necessitas dicit semper imperfectionem; sed voluntatis perfectio in hoc consistit, vt feratur in vnumquodque obiectum, modo illi debito pro qualitate illius, & iuxta mensuram bonitatis, & necessitatis eius: ergo quando voluntas fertur in obiectum necessariò, eo quòd excellentia obiecti postulat illum modum tendendi, quæ excellentia perfectè cognoscitur ab operante; tunc voluntas perfectissimo modo tendit, & alioqui fertur ex intrinseco impulsu; ergo nihil illi deest ad perfectissimum voluntarium. Neque enim refert, quod obiciebatur supra in fine num. 10. determinationem illam voluntatis videri esse à natura, & non à voluntate, tum quia licet sit à natura radicaliter, tamen effectiue, & vitaliter est ab ipsa voluntate, vnde non est ab extrinseco, sed ab intrinseco, tum etiam, quia illa met ratio naturæ includitur in essentia ipsius voluntatis: est enim voluntas essentialiter natura quædam, vnde operari ex naturali impetu ipsius voluntatis, non excludit quin operatio talis sit omnino ex voluntate, atque ad perfectè voluntaria.

Eius ratio.

Confirm.

Quarta quæstio planè de modo loquendi est, vtrum actus perfectè voluntarij, etiam si sit simpliciter necessarius, dicendus sit liber, nam Scotus citatus, & alij contendunt ita esse appellandum, in quo fauent modo loquendi hareticorum huius temporis, & ideo cauendum est hoc locutionis genus, quamuis in re non possit esse differentia, dummodo constet libertatem, quæ tali actui tribuitur, non esse illam, quæ necessaria est ad merendum, & ad peccandum, ita vt peccatum tribuatur ad culpam operanti. Atque hoc modo est certissimum actum illum non esse liberum ea libertate, quæ propriè necessaria est ad liberum arbitrium. Vnde Philosophi, qui dixerunt Deum operari ex necessitate naturæ, non negabant illum operari per intellectum, & voluntatem, & consequenter perfectè voluntariè; negabant tamen eum esse liberi arbitrij. Quam tamen libertatem fides catholica illi attribuit: hæc ergo libertas propria non est in prædicto actu necessaria.

12. 4. Dubium quomodo ab Scoto declaratur.

Vt verò hoc plenius explicetur, & intelligantur varia loca Sanctorum supra in hac, & superiori sectione insinuata, notandum est liberum ex primæua impositione significare id quod est sui iuris, & alteri non est subiectum: vnde videtur directè excludere relationem seruitutis: vnde in l. libertas. ff. de statu hominum, dicitur, libertas est facultas eius quod cuique facere libet, nisi quod ei, & lege prohibetur. Atque ita vulgari sermone homo ingenuus dicitur liber, atque hinc translata est hæc vox ad significandam libertatem voluntatis nostræ: in qua varij gradus considerari possunt, dicitur enim voluntas nostra libera à coactione, nam coactio est magna quædam seruitus, & ideo

13. Liberi etymon.

1. gradus liberi, seu libertatis.

14. 2. Gradus.

carentia illius, libertas dici potest, & in hoc sensu operatio perfectè voluntaria, quantumuis necessaria, potest dici libera, quia nihil coactionis habet, & in hoc sensu est vera propositio Augustini, voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda est, si intelligatur de actu, nam de ipsa potentia res esset facilior.

Secundus gradus est, in quo excluditur non tantum coactio, sed etiam necessitas simpliciter, & hæc est perfectior libertas, cum maiorem subiectionem excludat, & hoc sensu nos loquimur de libertate iuxta vsum magis receptum. Sic etiam loquitur sæpe Augustinus, & videre licet lib. de perfectione iustitie respons. 9. & in eodem sensu (vt opinor) 1. Retract. cap. 15. voluntatem esse motum animi cogente nullo, nam ibi cogere sumit pro eodem, quod est necessitatem imponere, vt constat ex contextu, qui modus loquendi est frequens apud Patres, vt patet ex Cyrillo catech. 4. & Irenæ. cap. 7. Bern. de lib. arb.

15. 3. Gradus.

Tertius gradus excludit non tantum coactionem, & necessitatem absolutam, sed etiam necessitatem infirmitatis (vt sic dicam), & inductionis, seu prauæ consuetudinis, quæ libertas est perfectior, & dicitur fuisse in statu innocentie, in quo voluntas erat libera à captiuitate corporis mortalis, & à fomite, quo inducitur ad peccandum, & hanc voco infirmitatem humanæ naturæ: atque hoc sensu dicitur homo peccando amisisse libertatem, & incurrisse necessitatem peccandi, non quia in aliquo actu simpliciter necessitatur, sed quia absolutè non potest vitare omnia peccata mortalia sine Dei gratia, venialia autem, neque per gratiam, quæ ordinariè datur, seclusis priuilegijs. Atque hoc sensu videtur loqui Concil. Carthag. cum ad Innocent. scribit, nostrum liberum arbitrium per gratiam Dei verè fieri liberum, dum à carnalium concupiscentiarum dominatione liberatur. Et in eodem sensu intelligendus est Augustinus vbi- que de hac materia loquitur, & præsertim in illo libro de perfect. iustitie respons. 9. vbi sic ait, Victa vitio, in quo cecidit voluntarie, caruit libertate natura, scilicet hac perfectissima libertate, & sic dicitur ibidem necessitatem peccandi per peccatum inductam, non excludere quin homo sua libertate peccet. Et eodem modo intelligendus est Bernard. serm. 81. in Cantic. nec multum differt, quod dicit D. Thomas q. 6. de malo ar. unico ad 23. scilicet hominem peccando liberum arbitrium perdidisse, quantum ad libertatem à miseria, & ad 24. dicit quòd consuetudo peccandi facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis.

16. 4. Gradus.

Quartus gradus adiungi potest, quòd libertas dicat non tantum carentiam necessitatis simpliciter, sed etiam obligationis; sic 1. ad Corinth. 7. Non habens necessitatem, sed potestatem habens sua voluntatis. Et hinc etiam quando lex est imposita, quanto est suauior, & magis in amore, quam in timore fundatur, eo magis dicitur lex libertatis, & contraria lex seruitutis, de quo vide Irenæ. 2. cont. heret. cap. 29. & August. toto lib. de spiritu, & litera.

17. 5. Dubium vt à quibusdam decidatur. Primò.

Quinta quæstio, in actu, qui simul est voluntarius, & liber, quid sit, vel quid addat esse liberum. Quidam enim existimant esse aliquid reale intrinsecum ipsi actui: quod potest fieri verisimile, primò, quia hoc esse liberum est magna perfectio actus, nam ratione illius est dignus laude, vel capax meriti, si bonus sit, & è contrario dicuntur

Secundò, quia in hoc esse libero fundatur totum esse morale, quod est aliquid reale in actibus. Tertio, quia si esse voluntarium, est aliquid reale in actu, cur non esse liberum, cum non sit minus perfectum.

Secundò. Tertio.

Dicendum verò est actum esse liberum, præter voluntarium perfectum, solum addere habitudinem, seu denominationem à potentia eliciente actum, & habente potestatem ad suspendendum illum, seu eliciendum oppositum. Hæc opinio tribui solet Scoto in 2. d. 40. & Durando d. 30. Sed in his locis nihil dicunt hi autores; Durandus verò in 2. d. 8. fauet huic sententiæ, quatenus dicit, esse morale nihil addere supra ipsum actum inesse naturæ præter denominationem à potentia. Ratio verò fundamentalis est, quia ex hoc præcisè quòd concipiatur actus perfectè voluntarius, & à potentia, quæ ita operatur, vt sit in facultate eius non operari, intelligitur actus liber; posito autem quocumque alio modo, seu entitate intrinseca, & præcisè hac habitudine, seu denominatione, non intelligitur actus liber; ergo superfluum est fingere huiusmodi modum, seu entitatem.

18. Vera decisio.

Eius fundamentum.

Hæc autem ratio duobus modis potest explicari, & confirmari. Prior est, quia in potentia libera in actu primo duplex potestas intelligitur, prior ad eliciendum actum, posterior ad retinendum illum; quatenus ergo elicit actum, vtitur priori potestate, & ille influxus præcisè consideratus sufficit ad voluntarium, quia hoc ipso est actus à principio intrinseco cum cognitione; et verò ex vi illius influxus præcisè non intelligitur actus liber, nisi intelligatur in facultate operante, altera potestas, per quam, vt sic, nihil infuit in actum, quia non est potestas agendi, sed potius non agendi; ergo actus non consummatur in esse liberi per positium influxum potentie, sed per denominationem à potentia quatenus potest non agere; ergo non constituitur per aliquod intrinsecum additum actui supra rationem voluntarij.

19. Vnus modus explicandi hoc fundam.

Secundus modus explicandi rationem, est distinguendo ea quæ in actu possunt considerari. Primum est entitas ipsius actus, vt est qualitas quædam, & in eo, vt sic, non intelligitur ratio liberi; quia hæc ratio intrinsecè includit dimanationem actiuam à potentia, sine qua neque intelligi potest libertas, quia hæc non potest primò consistere in recipiendo, sed in actione. Nisi quis fortasse dicat actum ex vi suæ entitatis intrinsecæ, postulare talem modum dimanationis cum libertate. Et hac ratione ex vi suæ entitatis intrinsecè dici posset liberum: quod ita declaratur, quia talis actus necessariò includit hanc reflexionem, quia per illum vult potentia, quæ de se est indifferens determinari ad hanc partem potius quam ad aliam, quod non conuenit actui necessario, atque in hoc sensu verè dicitur libertas includi in ipsa entitate. Sed quamuis hæc responsio videatur apprens, & subtilis, tamen re vera non est necessaria, nec facilis intellectu. Quia quando potentia de se indifferens in actu primo determinatur ad vnum obiectum tantum elicit simplicem appetitionem illius obiecti, & hoc ipso determinat suam indifferenciam ad illud obiectum, & illum actum; sed hoc totum fit per actum ipsum, vt voluntarium superposita indifferentia potentie: ergo superfluum est fingere alium modum entitatis, seu reflexionis. Ac præterea totum hoc non sufficit sine modo dimanationis, seu dependentie actus à potentia.

20. Alter modus explicandi, considerando in actu libero entitatem eius.



21. Secundo ergo considerari potest in actu libero actualis dependentia ipsius qualitatis a potentia vitali, & posset quis dicere hanc dependentiam esse talem in actu libero, ut non possit esse eiusdem rationis in actu necessario, atque ita illam esse quid intrinsecum actui a quo denominatur libera. Sed circa hoc considerandum est actum, qui ex natura sua postulat fieri liberè, interdum fieri posse necessariò Deo necessitante potentiam, & tunc verum mihi videtur necessarium esse mutare dependentiam, quam actus ex natura sua haberet ex sua potentia, & sub illa liberè fieret, quia intelligi non potest actum ex se liberum fieri necessariò, nisi facta aliqua mutatione, vel in ipso actu, vel in dependentia actus a potentia. Sed hic non fit mutatio in actu, ut supponimus, neque in aliqua alia re, quia sine mutatione intellectus, vel alterius potentiae potest Deus necessitatem inferre voluntati; ergo necesse est mutationem fieri in dependentia ipsa.

22. Quod aliter confirmatur, nam si Deus nunc concurrat cum libera voluntate seruata libertate eius, & postea stante eodem obiecto inferat illi necessitatem ad eundem actum, necesse est, ut aliter concurrat: quomodo enim potentia extraheretur a suo connaturali modo operandi, nisi Deus aliter in illam, vel cum illa efficeret: necesse est ergo, quod concursus Dei sit distinctus: ergo & concursus ipsius voluntatis, variata enim actione respectu causae primae, necesse est etiam variari respectu causae secundae, quia est vna, & indiuisibilis actio: dependentia ergo actus liberi respectu necessitatis ab extrinseco pronemientis est aliquid intrinsecum actui distinctum a concursu necessitante, nihilominus tamen illa dependentia non denominaret actum liberum nisi cum denominatione, & habitudine ad potentiam habentem vim, & facultatem ad suspendendum talem influxum per se ipsam ab intrinseco: ergo esse liberam vltimò constituitur per hanc denominationem. Vnde probabilissimum est, si actus liber fiat necessarius intrinseco, non esse necessarium mutare hanc dependentiam, sed solum diuersam applicationem obiecti, ut si quis diligit Deum liberè per fidem, & immediatè transeat ad visionem, poterit continuare eundem actum amoris necessariò amando ab intrinseco, & tunc non oportet mutare, nec qualitatem, nec dependentiam eius, quia hoc solo quòd ratione diuersae cognitionis intelligatur voluntas impotens ad suspendendum actum, intelligitur actus esse necessarius, etiamsi fiat per eandem dependentiam; & idem intelligi poterit in actibus indeliberatis voluntatis, nam ex sola aduertentia eorum sine mutatione physica facta in voluntate intelliguntur manere liberi, quia ex vi solius aduertentiae rationis voluntas sit potens ad tollendum actum; ergo sola dependentia sine habitudine ad potentiam potentem suspendere actum, non dat formaliter esse liberum.

23. Tertio præter hæc duo fingi posset in actu aliquis alius modus intrinsecus, a quo denominaretur liber. Tamen hoc multo maiori ratione reiiciendum est, quia neque explicari potest quid sit iste modus, neque quæ sit necessitas ponendi illum: ac denique quia semper illo posito virget illa ratio quòd solus ille sine habitudine ad facultatem habentem virtutem ad suspendendum illum actum, non constitueret esse actum liberum: hæc autem habitudo adiuncta rationi voluntarij perfecti statim constituet liberum sine illo modo:

ergo ille superfluous est. Quod tandem confirmatur, quia stante eodem voluntario, atque eodem influxu positiuo voluntatis, potest augeri, vel minui liberum mutatis causis extrinsecis, ut sunt passio, vel aduertentia rationis, quia ratione illarum intelligitur esse in voluntate maior, vel minor potentia ad suspendendum actum: ergo signum est rationem liberi consummari in hac habitudine, seu denominatione ab hac potestate.

24. Neque obstat quòd libertas dicat perfectionem, nam dicit illam si physicè loquamur, tum in ipso actu primo, nam facultas illa ad agendum, & non agendum, est magna perfectio; tum etiam in ipso actu secundo, quatenus natura sua aptus esse ita fieri a tali potentia; hoc autem non addit perfectionem physicam, sed moralem, ad quam sufficit denominatio ab ipsa potentia prout a nobis explicata est. Atque eadem ratione sufficit hoc esse liberum, ut sit fundamentum ipsius esse moralis, de quo dicam suo loco. Neque est eadem ratio de voluntario, ut facile constat ex dictis, nam voluntarium, ut sic perficitur, & consumatur in positiuo influxu, & appetitu voluntatis, & ideo intrinseco continetur in ipsomet actu: liberum autem vltra hoc addit habitudinem ad eundem appetitum, quatenus potest suspendere actum suum, a quo, ut sic, nihil positiuum, aut intrinsecum recipit. Ex quo rectè confirmatur supra dictum, scilicet esse liberum non esse intrinsecam rationem voluntarij, sed considerationem superadditam, sine qua potest voluntarium reperiri. Colligitur etiam hinc hoc esse liberum nihil repugnare cum perfectione voluntarij, neque illud, per se loquendo, minuire, ut quidam existimarunt, quia nec minuit illud ex parte intellectus, nam potius ad actualem libertatem requiritur perfecta cognitio intellectus, neque etiam ex parte voluntatis, quia stante libertate potest suo toto conatu, & affectu tendere in obiectum, & in hoc consistit perfectio voluntarij ex parte voluntatis. Nec refert quòd voluntarium consistit in determinatione ad vnum, liberum verò in indifferentia ad vtrumque, quæ videntur conditiones repugnantes. Non tamen sunt, quia libertas actualis, seu exercita etiam requirit determinationem ad alteram partem in ipso actu secundo, indifferentiam verò in actu primo, seu facultate, ad quam dicitur habitudinem.

25. Ad fundamenta adducta in contrarium, a n. 3. quod attinet ad omnia testimonia, dicemus duo. Primum in omnibus illis sermonem esse de homine viatore, in quo voluntarium perfectum, & liberum se semper comitantur in omni actu, & hinc fit, ut indifferentes vocentur actionem liberam voluntariam, & è contrario. Quod etiam attigimus lib. 6. de Trinit. c. 3. & eadem ratione D. Thomas 1. 2. q. 6. voluntarium perfectum explicuit per potestatem operandi, & non operandi, loquitur enim de homine quatenus per actus suos in beatitudinem tendit, Secundum est voluntarium perfectum, & liberum ex eadem radice oriri, scilicet ex perfecta cognitione intellectuali, ex quo fit, ut nunquam subiecto separentur, omne enim agens liberum potest perfectè voluntariè operari, & è conuerso, & hac de causa vnum pro alio frequenter vsurpatur. Ad rationem autem ibi tactam in num. 5. solutio etiam est facilis; nam perfectio libertatis licet coniuncta sit cum perfectione voluntarij modo nuper exposito, tamen formaliter non sunt omnino idem, ut dictum est.

## SECTIO IV.

## Quotplex sit voluntarium.

1. Diximus an, & quid sit voluntarium, conficiens est, ut explicemus aliquas diuisiones ex quibus nonnullæ sunt clariore, quæ ex dictis colligi possunt. Primum enim diuidi potest voluntarium in illud quod obiectiue tantum, seu concomitanter se habet, & in voluntarium actiue, seu causaliter, de quo dictum est sect. 1. Secundo posteriorius voluntarium subdiuiditur in voluntarium imperatum, seu quod est tale per denominationem ab alio actu, & elicatum, quod per se ipsum est intrinsecè voluntarium per denominationem intrinsecam, quod etiam explicatum est supra.
2. Tertia diuisio est in perfectum, & in imperfectum, quam attigit D. Thomas 1. 2. q. 6. art. 2. de qua plura sect. vltima huius disput. Nunc circa voluntarium imperfectum, (nam perfectum iam satis explicatum est) solum aduerto non satis explicari per ordinem ad appetitum, seu cognitionem sensitiuam, nam etiam in voluntate potest esse voluntarium imperfectum, ut constat ex motibus primò primis, qui ex imperfecta aduertentia rationis procedunt: Illud ergo erit voluntarium imperfectum, quod procedit ex imperfecta cognitione obiecti non satis diiudicando, & considerando rationes boni, & mali, quæ in ipso sunt. Vnde fit, ut in hoc imperfecto voluntario possit esse magna latitudo, qualis esse potest in aduertentia imperfecta, tamen in ea diuisione communiter sumitur, ut excludit à voluntario perfectum vsum rationis, qui ad libertatem sufficiat, iuxta capacitatem obiecti, quomodo facile explicatur hoc membrum per priuationem alterius membri.
3. Quarto diuidi potest voluntarium in se, & in alio, quæ diuisio confundi solet cum alia diuisione voluntarij in directum, & indirectum; sed nos illas distinguimus claritatis gratia: quod videtur fecisse D. Thomas 1. p. quest. 77. artic. 7. & quest. 3. de malo art. 1. vbi voluntarium in alio vocat voluntarium implicitum, & virtuale; Voluntarium ergo in se satis clarum est, tunc enim aliquid dicitur in se voluntarium, quando in se est volitum, ita vt voluntas immediatè versetur circa illud, vel per actum proprium, si sit voluntarium directum, vel per carentiam actus, si sit indirectum, ut dicam.
4. Circa voluntarium autem in alio, est in primis aduertendum interdum vocari voluntatem interpretariam, quæ præsumitur futura fuisse in aliquo si aduertisset, aut si rem cognouisset, vt quando per epicheiam fit aliquid contra tenorem legis; dicitur actus ille interpretatiue voluntarius legislatori, quia si hic, & nunc cognouisset circumstantias talis actus, voluisset illum fieri, sed si quis rectè consideret, hoc non est proprie voluntarium, nam si quis omnino ignorans casu occidisset inimicum, ita tamen esset dispositus, quod si sciret esse inimicum facilius occideret, non propterea actio illa censetur illi voluntaria, quin potius Aristoteles vocauit illam non voluntariam, & dici etiam potest non inuoluntaria. Vnde hæc interpretatio potius deseruit, ut actio censetur non esse contra voluntatem alterius, v. g. superioris, quam vt censetur esse ab eius voluntate, & ideo dico non esse voluntariam illi, neque inuoluntariam, quod est obseruandum ad ferendum iudicium in rebus moralibus, quæ pendeant ex voluntate alterius, & interdum dici solet sufficere in eis voluntatem interpretatiuam. Sed oportet

distinctione vti, nam si ad honestatem actus sufficit, quòd non sit alteri inuoluntarius, v. g. quòd non sit prohibitus a superiore, tunc satis erit voluntas interpretatiua, si re vera, moraliter loquendo, talis sit; si autem necessaria est positiua voluntas, seu positiuus influxus alterius procedens ex voluntate eius, tunc satis non erit interpretatiua voluntas prædicto modo explicata, quia re vera nulla est, vt dixi, vt in materia de confessione, si ad valorem actus necessaria est iurisdictio a superiore collata, non sufficit prædicta interpretatio, sed necesse est, vt aliquo modo constet de superioris voluntate. Quocirca hoc voluntarium interpretatiuum non est, de quo in præsentia agimus, quia voluntarium in alio, non solum non est inuoluntarium, sed est verè, ac positiue voluntarium, non quidem per actum, qui immediatè ad ipsum terminetur, in hoc enim distinguitur à voluntario in se, sed per actum, qui terminatur immediatè ad illud, in quo virtualiter, seu moraliter contineri censetur id quod dicitur voluntarium in alio, vt cum quis vult comedere cibum suæ salutis contrarium, ægritudo inde contracta dicitur voluntaria non in se, sed in alio, id est, in appetitu cibi.

5. Circa hoc autem voluntarium duo inquiri possunt, primum, quid ex parte intellectus sit ad illud necessarium. In quo breuiter dicendum reuolui vt aliquo modo sit cognitum, quia sicut nihil est volitum, quin præcognitum, ita nihil est voluntarium, quin aliquo modo cadat sub cognitione operantis. Sed hoc dupliciter potest accipere, primò quòd sit directè præsumum. Secundo, quòd sit in potestate operantis illud præcogitare, & animaduertere, ac quòd ex negligentia hoc facere omiserit; & vterque modus satis est ad huiusmodi voluntarium, vt ex D. Thom. colligitur 1. 2. quest. 73. art. 8. & quidem in primo modo cognitionis nulla est difficultas, in secundo verò est maxima, quam attingemus in disputat. 4. agentes de ignorantia.

6. Secundo dubitatur in hoc puncto, quid requiratur ad huiusmodi voluntarium ex parte voluntatis: cum enim in huiusmodi voluntario duo sint obiecta, quorum vnum ex alio sequitur, & ideo dicitur voluntarium in illo; videri potest ad huiusmodi voluntarium satis esse, quòd illa duo obiecta sint inter se connexa, & quòd connexio sit aliquo modo præuisa vt volito vno obiecto censeatur volitum aliud, quod ex illo sequitur, nam si hoc non sufficit ad huiusmodi voluntarium, sequitur culpam peccatoris esse Deo voluntarium hoc ipso, quòd vult dare illi concursum suum præuidens infallibiliter peccatum futurum. Sequitur etiam mortem innocentis esse voluntarium militibus comburentibus domum, hoc solo quòd voluntariè efficiunt combustionem, ex qua vident futuram esse mortem innocentis.

7. Propter hæc dici solet præter connexionem rerum, & scientiam ex parte intellectus necessariam esse obligationem vitandi vnum, ne sequatur aliud, sine qua nullum erit voluntarium in alio, atque ita in dictis exemplis illa non sunt voluntaria ex defectu huius obligationis. Alii verò hoc non placet, quia præceptum cum sit extrinsecum, nihil videtur posse conferre ad voluntarium; quod esse debet ab intrinseco, sed solum ad hoc est necessarium præceptum, vt id quod alioqui voluntarium est imputeretur, vel non imputeretur ad culpam, actus enim non ideo est voluntarius quia est malus, vel contra præceptum, sed potius è contrario.

trario, vt actus fit malus, & contra præceptum propriè prærequirit, vt fit voluntarius; ergo præceptum non causat voluntarium, sed supponit.

8. Deciso auctoris per distinctionem

Mihi tamen in hac re distinctione vtendum videtur, duobus enim modis accidere potest, vt posita actione in se voluntaria aliquid sequatur. Primum quod sequatur per se ex vi meæ actionis præcisè sumptæ. Secundò quod non sequatur per se, neque ex vi illius tantum, sed ex alijs adiunctis; ita tamen, vt hic, & nunc infallibiliter sequatur, & sequendum præuideatur. Exemplum vulgare est, si quis videat alium peccatorem eo quod ipse dat elemosynam, vel aliquid simile operatur.

Prior pars distinctionis ostenditur.

Primo ergo quando effectus est prioris rationis, vt censetur voluntarius in alio, sufficit ex parte voluntatis, quod prior actus fit voluntarius directè, & in se nulla habita ratione præcepti. Ita fumo ex D. Thom. 1.2. quæst. 37. art. 8. vbi rationem indicat, quia talis effectus per se censetur constituere vnum, & ad eandem speciem pertinere cum sua causa. Et hoc sensu habet verum, quod dici solet, qui vult antecedens, velle etiam consequens sufficienti cognitione supposita. Vnde in huiusmodi voluntario præceptum solum ad hoc conferre potest, vt illud voluntarium sit turpe, vel honestum, nam si effectus, v.g. prohibitus sit, necesse est, vt sit etiam prohibita causa, ex qua per se, & ex præcisa virtute illius sequitur talis effectus, nam cum hæc duo sint inseparabilia physice, multo magis erunt moraliter.

9. Ostenditur posterior.

Secundò addendum est quando affectus sequitur tantum posteriori modo, vt censetur voluntarius in alio, necessariam esse obligationem vitandi vnum ne sequatur aliud, vt in simili dicemus explicando sequentem diuisionem, & hoc confirmant adducta exempla. Et ratio est, quia vt aliquid fit voluntarium, prout nunc de illo agimus, necessarium in primis est, vt sit volitum, & deinde vt sit aliquo modo à voluntate; nihil autem hic inuenitur secluso præcepto. Primum patet, quia aliud est esse permissum, aliud esse volitum, vt constat ex communi sensu omnium, & ex ipsa vocum significatione, nam permissum abstrahit, seu præscindit à voluntario, & inuoluntario, sed in eo casu talis effectus solum est permissus seclusa obligatione, & ideo non imputatur ad culpam etiam si malus sit. Item ille effectus non est volitus in se, vt constat, neque in alio, quia non continetur virtute in illo; ergo nullo modo est volitus; ergo ex hoc capite non est voluntarius, vnde neque esse potest à voluntate tanquam à causa, quia voluntas nihil causat nisi volendo, item quia merè per accidens sequitur ex eo, quod voluntas vult; secus verò est si superaddatur voluntas transgrediens tale præceptum, censetur etiam causa moralis effectus subsecuti, & ideo illi attribuitur tanquam voluntariè causanti, non enim est causa omnino necessaria, aut naturalis, est ergo voluntaria. Ratio verò reddi potest, quia ratione præcepti illa causa, & effectus ex illa secuti, quamuis physice tantum per accidens connectantur, nec vnum sit causa alterius; tamen moraliter censentur habere rationem vnius obiecti disconuenientis, seu vitandi à voluntate, & ideo voluntas vnius censetur virtualis voluntas alterius. Item addi potest, quod non existente præcepto, effectus, qui omnino per accidens sequitur, non pertinet ad voluntatem; ratione autem præcepti pertinet ad illam moraliter, quia tenetur vitare, illud quoad possit, & ideo, si non faciat, censetur moralis causa illius.

Vnde non obstat obiectio num. 7. facta, quia licet præceptum videatur quid extrinsecum, tamen illo posito fit moralis quedam mutatio in obiecto, ratione cuius est in illo maior connexio moralis, quam esset secluso præcepto, & ita etiam magis pertinet ad operantem; & quamuis prius sit esse voluntarium, quam esse culpabile, non tamen semper est prius, quam esse præceptum, loquendo de voluntario in actu secundo, vt loquimur; nam præceptum supponit quidem quod ille cui imponitur, sit capax voluntariæ operationis. Potest tamen esse ratio, quod aliquod reputetur moraliter voluntarium in actu secundo, quod sine præcepto non reputaretur, quatenus ex præcepto mutatur habitudo moralis obiectorum, tam inter se, quam in ordine ad operantem.

10. Occurrit obiectio in num. 7.

Ex quo intelligitur primò ad hoc voluntarium non satis esse quodcumque præceptum, quod sit veluti extrinsecum, & per accidens ratione talis operationis, sed necessarium est præceptum, quo quis teneatur vitare ne inde sequatur alius effectus, quia huiusmodi præceptum est quod facit prædictam moralem mutationem in obiecto, & non quodlibet aliud: vt si quis teneatur abstinere à cibo ratione præcepti Ecclesiastici, non verò ne sequatur inde, v. g. pollutio nocturna, quamuis transgrediatur præceptum ieiunij, non ideo censetur voluntaria talis pollutio, nec tenebitur illam vitare propter vitandum alterum effectum, sed aliunde.

11. Confecturium ex dictis.

Secundò colligo ex omnibus dictis posse eundem actum esse voluntarium in alio causaliter, & tamen esse in se inuoluntarium obiectiue, vt si quis actu directo omnino nolit hominem occidere, & tamen velit emittere sagittam non adhibita sufficienti diligentia, ne hominem occidat, tunc enim homicidium si fieri contingat, est in se inuoluntarium formaliter ratione prioris actus, & tamen est voluntarium in alio, & virtualiter, ratione posterioris actus. Et ratio est, quia illi duo actus in se non sunt formaliter contrarij; & alioqui cum voluntas sit libera, quamuis nolit homicidium, potest non applicari actu ad exhibendam diligentiam necessariam ne sequatur homicidium; & ideo dixi illud esse inuoluntarium obiectiue potius quam causaliter.

12. Confecturium.

Vltimò diuiditur voluntarium in directum, & in indirectum. Directum est illud, in quod directè tendit voluntas per actum suum, & ideo in eo explicando nulla est difficultas. Indirectum verò quaedam generali significatione dici solet omne illud quod moraliter censetur esse à voluntate, ac si illud expressè veller, quamuis ipsa non eliciat proprium actum, quo illud velit; & in hoc sensu etiam voluntarium in alio, de quo hætenus dictum est, dici potest indirectum, quia voluntas non rectè tendit in illud, sed per aliud: nos verò in hac diuisione strictiùs sumimus voluntarium indirectum, vt sit illud, quod est à voluntate volente, & operante per actum positium, siue id sit immediatè, seu virtute, & de hoc indirecto voluntario est specialis difficultas sequenti lect. tractanda.

13. Diuisio.

SECTIO

SECTIO V.

Virum sit aliquod voluntarium indirectum, quod actum voluntatis non requirat; & quid sit ad illud necessarium.

1. Exponitur quæstio.

Hæc quæstio videtur coincidere cum alia, quam D. Thomas attigit 1.2. quæst. 75. artic. 5. vtrum possit esse omisso sine actu; sed quamuis sint similes, non tamen sunt omnino eadem, tum quia hic non agimus de sola omissione, seu priuatione, sed etiam de effectibus, seu actibus posituius; tum etiam quia omisso, vt ibi sumitur, includit rationem culpæ, hic autem voluntarium abstrahit à culpa: est ergo quæstio diuersa, quamuis ex resolutione præsentis quæstionis pendeat alterius resolutio. Aliqui Theologi, quos sequitur Vazquez 1.2. disp. 92. cap. 2. opinati sunt non posse aliquid esse voluntarium sine actu positio voluntatis, quia si hoc voluntarium, de quo agimus, non est in actu primo, sed secundo, non potest esse sine aliquo actu secundo: item si voluntas antea non volebat, sed nunc vult, siue id sit directè, siue indirectè, necesse est esse mutatam, non mutatur autem nisi per actum. Denique ita videtur sentire D. Thomas dicta quæst. 75. art. 5. vbi negat posse esse omissionem sine actu, vbi in eandem sententiam citari solent Alenf. Henr. Adrian. Capreol.

Opinio negans.

Primò. Secundò.

Tertiò.

2. Sententia auctoris in hac parte cituli. Probat.

Confirmatur.

Ad rationes in num. 1.

3. Differitur pars cituli.

Nihilominus dicendum est, per se loquendo, & ex vi voluntarij non repugnare aliquando esse sine actu per solam liberam suspensionem actus, ita D. Thomas 1.2. quæst. 6. art. 3. & omnes Thomistæ. Almain. tract. 1. moral. cap. 1. Et probatur, quia libertas voluntatis includit potestatem agendi, & non agendi: ergo cognito obiecto, quod necessitatem illi non inferat, potest non operari ex vi suæ libertatis: ergo illa carentia actus est in voluntate ex libertate eius; erit ergo voluntaria, tum quia est libera, & liberum supponit voluntarium; tum quia eo modo, quo est, oritur ab intrinseca potentia voluntatis ex cognitione: ad huiusmodi autem suspensionem actus, non requiritur actus, sed satis est carentia influxus: non ergo ad omne voluntarium est necessarius actus. Confirmatur, nam talis suspensio actus si sit contra præceptum, quo quis teneatur velle, vel operari, est culpabilis; ergo est voluntaria, quia voluntarium est de intrinseca ratione culpæ. Nec D. Thomas est sibi contrarius, prædicto enim art. 3. explicuit quid per se & formaliter requiratur ex vi voluntarij, in alio verò loco declarauit quid de facto accidat, moraliter loquendo, in humanis actionibus. Neque rationes dubitandi vrgent, quia huiusmodi voluntarium indirectum non intelligitur per modum actus secundi positui, sed potius per modum priuationis eius, ad quam sufficere potest aliqua mutatio in operante, quamuis ipsa non sit physice in voluntate, sed tantum moraliter, vt iam explicui.

Supere est enim vterius inquirendum, quid sit necessarium, vt voluntas aliquid velit hoc modo indirecto. Et in primis conueniunt omnes necessariam esse aliquam cognitionem, seu aduertentiam ex parte intellectus propter rationes factas in præcedenti lect. in 4. diuisione, quod intelligendum est iuxta ibi dicta: atque hinc fit, vt non omnis carentia, seu negatio actus liberi censetur voluntaria, quia non cadit sub cognitionem, nec de illa semper actu cogitamus. Secundò etiam

est certum necessarium esse, vt sit in potestate voluntatis, quidquid est indirectè voluntarium, quia quod non est in potestate voluntatis, non est ab illa: non ergo illi attribui potest tanquam volenti, & causanti illud, quæ duo diximus esse de ratione voluntarij prout de illo agimus.

Solum est controuersia, an requiratur etiam præceptum, quo quis teneatur facere, quod voluntariè indirectè omittit. Nam D. Thomas 1.2. q. 6. hanc conditionem requirit, & Caietan. ibidem, & in quæst. 18. art. 9. Probatur, nam si contingat mori proximum ex defectu alimenti, cui ego subuenire possem, sed non obligabar, quia ego indigebam, tunc illa mors non est mihi voluntaria, quia licet possem illam vitare, non teneor, tenebar ergo. Aliud commune exemplum est, quia peccatum non est voluntarium Deo, & si possit impedire illud, & non faciat, solum quia non tenetur: est ergo hæc conditio necessaria. Et ratio esse potest, quia tunc effectus non est directè volitus, neque etiam interpretatiue, & secundum moralem existimationem, alioqui imputaretur volenti; at verò voluntarium indirectum solum esse videtur per quandam moralem interpretationem. Alij non existimant esse præceptum necessarium ad hoc voluntarium indirectum, sic Almain. supra; quia aliud est imputari, vel non imputari ad culpam, aliud verò esse voluntarium: primum pendet ex præcepto, secundum autem minimè, tum propter rationes adductas in simili pucto scilicet præcedenti, tum etiam, quia, qui potest, & sciens, ac videns, non facit spontè sua, omittit, etiam si facere non teneatur: ergo voluntariè. Item liberè omittit, quia non ex necessitate; ergo voluntariè, ab inferiori ad superioris affirmatiue.

4. An requiratur præceptum ad voluntarium indirectum.

Quorundam sententia fundatur primò.

Secundò.

Tertiò.

Aliorū placitū & fundamenta.

Alij distinctione vtuntur, nam ad liberum indirectum non existimant esse necessarium præceptum, ad voluntarium autem esse: atque ita aliquid esse liberum isto modo, quod non est voluntarium, ita Medina citato loco D. Thomæ, & fundari potest, quia in dicto exemplo, quando non teneor subuenire proximo morienti, mors eius mihi est libera, quia possum illam vitare, & non vitare; non est autem voluntaria, quia non est à me volita, neque effecta.

5. Quid deniq; sentiant alij.

Eorū ratio.

In hac re aduertendum est in hoc genere voluntarij indirecti aliquid posse considerari, vt in se voluntarium, aliquid autem, vt voluntarium in alio. Voluntarium quidem in se est illud, quod est immediatè in voluntatis potestate, qualis est actus liber elicitus, seu potius carentia eius, hæc enim immediatè est voluntaria ab ipsa voluntate, in qua ipsa inest immediatè, & in cuius potestate existit. Potest etiam dici in se voluntarium hoc modo id quod immediatè manat ab hac voluntate tanquam quid imperatum ab illa, vt quando quis non vult dare elemosynam, seu indirectè vult carentiam actus elemosynæ, ibi enim sunt duo, vnum est carentia, seu suspensio interioris voluntatis, alterum est carentia, seu negatio exterioris actionis; vtrumque ergo voco voluntarium in se, primum immediatè per se, seu à voluntate, secundum mediatè, seu ratione prioris omissionis, ad quam comparatur, vel tanquam obiectum, vel tanquam actus imperatus ad elicitum, vel tanquam effectus per se ad causam voluntariam, nam, vt Aristoteles dixit, sicut affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis. Vnde sicut in actibus posituius actus elicitus, & imperatus immediatè sunt in se voluntarij directè, ille per se ipsum,

6. Notatio pro resolutione auctoris.



ipsum, hic verò per illum, ita in omissionibus oppositis his actibus eadem est proportionalis ratio quoad voluntarium indirectè: voluntarium autem in alio dicitur effectus subsecutus ex tali carentia actus imperati, vel eliciti, ut est mors, v. g. vel submersio nauis, quæ subsecuta est ex eo quòd alius non subuenit, illa enim non est in se volita, etiam indirectè, sed solum quatenus in alio priori voluto virtute continetur.

7. Dicendum primò. Vt omissio, aut carentia actus eliciti sit in se, & per se voluntaria indirectè, non est necessarium præceptum, sed satis est, quòd homo sciens, & videns pro sua libertate non eliciat actum. Probatur, quia talis suspensio actus non est omnino necessaria, nec coacta, neque ab extrinseco; ergo eo modo quo est ab intrinseco ex cognitione, est voluntaria, nam quod est a voluntate cum cognitione, id vocatur voluntarium: illa autem carentia actus eo modo, quo habet esse, est a voluntate directa per rationem iudicantem in eo actu, vel obiecto esse aliquid mali, vel saltem nihil esse, propter quod ex necessitate sit appetendum. Tandem, nam tunc homo omittit actum non quia cogitur, nec quia non potest: ergo quia vult saltem indirectè. Præterea hic vrget illud argumentum quod adiuncto præcepto talis omissio imputaretur ad culpam, sed tunc præceptum non causaret voluntarium, quia non causat aliquam connexionem inter illam suspensionem actus, & voluntatem, sed solum facit esse prohibitam illam actus suspensionem; ergo secluso præcepto illa esset per se voluntaria, quia voluntarium non consistit in hoc quòd sit contra, vel iuxta præceptum, sed in hoc quòd sit a voluntate media cognitione. Vnde confirmatur, nam per actum positium certum est illam suspensionem posse esse directè voluntariam absque præcepto, vel in se, ut si quis directè veller hodie non audire Missam, vel in alio, ut si quis hodie velit studere tempore quo posset audire sacrum, etiam cum sufficienti aduertentia; ergo eadem ratione potest esse indirectè voluntaria, etiam si non addit præceptum. Vide D. Thomam 1. 2. q. 71. art. 5. ad 2. & in 2. d. 35. art. 1. ad 5. vbi agens de hac suspensione actus dicit esse voluntariam, quia est in potestate voluntatis, & de præcepto nihil dicit.

8. Dicendum secundò omissionem actus imperati, quæ immediatè per se sequitur ex omissione actus eliciti, etiam esse voluntariam indirectè absque præcepto. Hæc conclusio sequitur ex præcedenti, nam sicuti actus imperatus denominatur voluntarius ab elicito, ex quo immediatè sequitur ita carentia actus eliciti: ergo si hæc est voluntaria, etiam illa. Item hæc carentia est a voluntate, ex regula illa Arist. quòd *sicut affirmatio*, &c. ergo est aliquo modo volita, & causata per se, & ex vi suspensionis inferioris actus: ergo est voluntaria. Tandem hic possunt applicari omnes rationes factæ in priori conclusione.

9. Dicendum tertio, quòd quicquid per se ac simpliciter sequitur ex vi prioris omissionis actus eliciti, & imperati, est etiam voluntarium indirectè in alio, etiam si præceptum non interueniat. Probatur ex dictis præcedente sect. in 4. diuisione. Quia qui vult causam, vult etiam virtualiter effectum, qui ex vi illius per se, ac necessariò sequitur, non ratione præcepti, sed ratione virtualis continentia vnus in alio: ergo qui vult indirectè causam, vult etiam indirectè effectum in illa virtualiter contentum prædicto modo, nam

ille effectus redundat in voluntatem causantem, & volentem per se illius effectum: ergo est voluntarius, saltem indirectè, & in alio. Denique quoad hæc eadem est ratio de voluntario directo, & indirecto.

Vnde quartò addendum est, si effectus sequatur per accidens ex omissione, seu carentia actus voluntatis, illum non esse voluntarium, nisi præceptum interueniat. Hoc constat ex dictis in illa 4. diuisione, nam quoad hoc eadem est ratio de voluntario in alio per actum positium, vel per carentiam actus, quia talis effectus per accidens, non est a voluntate, ut a causa physica, cum per accidens sequatur. In quo differt multum ab ipsa omissione, seu carentia actus, nam illa per se est a voluntate libera, eo modo quo habet esse: neque etiam talis effectus est a voluntate, ut a causa morali, si ad illam non pertineat vitare, seu impedire illum effectum. Et hoc etiam probant exempla adducta num. 4. in priori sententia; at verò quando interuenit præceptum, iam effectus prohibitus pertinet ad voluntatem, vnde ad causam moralem, & censetur moraliter vtum quid cum ipsa omissione, & ideo si omissio est voluntaria, in illa est etiam voluntarius effectus inde sequens, vnde fit, in vniuersum loquendo, nullum effectum positium esse hoc modo indirectè voluntarium, nisi intercedat præceptum, quia effectus posituus nunquam per se sequitur ex carentia actus, quia causa priuatiua, ut sic, non potest per se influere in effectum positium. Exemplum est in gubernatore nauis, qui non subuenit existentibus in periculo submersiois, nam illa submersio est effectus posituus, qui per accidens sequitur ex negatione auxiliij alterius, & ideo si ille teneatur succurrere, & non faciat, illa submersio est illi prædicto modo voluntaria: si autem non est voluntaria, non est volita, sed permissa; secus verò est de effectu priuatiuo, nam vna priuatio per se potest sequi ex alia.

Dices, ergo in prædicto casu, & quandocumque homo non subueniat homini existenti in periculo mortis, vel certè si quis non comedat, ita ut se mori permittat, in his casibus mors erit voluntaria, quia est priuatio quædam, quæ ex alia priuatione voluntaria sequitur. Respondetur negando consequentiam nisi interueniat obligatio, quia quamuis mors sit priuatio, non est necesse, ut per se sequatur ex quacumque alia priuatione: eo vel maximè, quia nunquam sequitur immediatè ex negatione auxiliij, sed mediante aliqua actione physica, & positua; vel aquæ suffocantis, vel caloris, aut alterius agentis alterantis corpus, quæ actio positua non sequitur per se ex priori omissione.

Vltimò dicendum, in hac re idem esse de libero, & de voluntario, nullum enim est liberum indirectum, quod non sit etiam voluntarium, neque etiam è contrario. Prior pars ratione supra facta conuincitur potest, nam quod est liberum, eo modo quo est, necessariò esse debet a libero arbitrio; sed liberum arbitrium essentialiter est voluntas; ergo esse debet a voluntate; ergo oportet, ut sit voluntarium. Deinde probatur facta inductione explicando rem ipsam, cum omissio, seu carentia actus liberi, sicut est libera, ita etiam est voluntaria, ut ostensum est, ideo enim est libera, quia est in potestate voluntatis potentis facere actum, & non facere, quæ humano modo, & cum sufficienti cognitione illum impedit, sed hoc ipsum satis est ad voluntarium indirectum, ut di-

10. Pronuntia. Declaratur.

11. Instantia contra nunc dicta. Dilutio.

12. Pronuntia. Prior pars suadet primò.

Secundò.

xii

xi: Si verò sit sermo de effectu, iam etiam ostendi quando per se sequitur, vel etiam per accidens interueniente præcepto, illum esse voluntarium, sicut etiam est liber; at verò quando est effectus per accidens, & non interuenit præceptum, tunc non magis potest dici effectus liber, quam voluntarius: interrogo enim, si dicatur liber ille effectus, quid illa voce significetur: aut enim quòd sit liberè permixtus, & hoc modo diceret etiam voluntarius, quia etiam est voluntariè permixtus; aut significatur, quod est liberè factus, vel volitus, & hoc est falsum, quia neque est factus, nec volitus, ut dixi, a tali voluntate: ergo. Vnde explicatur aliter, quia duobus modis potest dici effectus mihi liber in actu primo, qui tantum significat aptitudinem, seu potestatem; scilicet vel ex parte obiecti, quatenus est diligibile, siue factibile a libero arbitrio; vel ex parte voluntatis, quæ potest illud velle, & nolle. Atque si hoc modo dicatur ille effectus liber, est extra rem, quia agimus de libero in actu secundo; & præterea illo modo etiam potest dici voluntarius ille effectus aptitudinè, seu in actu primo. Alio modo dicitur effectus liber in actu secundo, & ad hoc necesse est, ut sit a voluntate libera actualiter, & sic non potest dici liber, sicut nec voluntarius, quia reuera non est a voluntate; nullum ergo est liberum indirectum, quod non sit voluntarium.

Atque in presenti sit etiam conuersio, ut in posteriori parte conclusionis dixi, quòd nullum sit voluntarium indirectum, quod non sit etiam liberum. Et ratio est, quia hoc liberum indirectum immediatè fundatur in potestate, quam habet voluntas ad suspendendum actum suum positus requisitis ad agendum: fundatur ergo in voluntate; imò hoc voluntarium est quoddam actuale exercitium libertatis, & ideo fieri non potest quin sit etiam liberum. Vnde hæc est differentia inter posituam actionem, & suspensionem actionis ab intrinseco, quòd illa esse potest, & a causa indifferente, & a causa determinata ad vnum; hæc verò tantum esse potest a causa indifferente. Ad argumenta aliarum opinionum in num. 4. & 5. satis est responsum ex dictis. D. Thomas autem explicandus est iuxta quartum pronuntiarum, quando enim requirit præceptum ad hoc voluntarium indirectum, non loquitur de carentia actus, sed de positio effectu, qui ex illa sequitur.

## SECTIO VI.

In quibus rebus inueniatur voluntarium.

1. Cur sola causa materialis, & efficiens voluntarij nunc tractentur. Explicata ratione voluntarij, & variis modis eius, sequetur dicendum de causis, effectibus, & proprietatibus voluntarij. Sed de hac potestrema parte tractat D. Thomas 1. 2. q. 7. de effectibus autem nullum fecit specialem sermonem, nam ferè ea omnia, quæ de actibus humanis dicenda sunt, pertinent ad effectus voluntarij, & liberi; inter causas verò formales nulla est diuersa ab ipsa ratione voluntarij, præsertim cum actus voluntarij ipse sit forma, & actus vltimus; finalis verò causa satis est explicata in principio huius materiae tract. 1. disp. 2. vbi ostendimus actus humanos, seu voluntarios esse propter finem. Et hac ratione diximus etiam in superioribus, voluntarium oriri ex cognitione, quia finis non mouet nisi cognitus. Dicendum ergo est de causa materiali, seu subiectina, cum qua ferè coincidit causa efficiens, quia voluntarium cum per se primò reperitur in

actu vitali, & immanenti, ab eodem fit, in quo subiectatur.

Postumus autem triplex subiectum voluntarij distinguere, vnum remorum, quod est suppositum, aliud propinquius, quod est potentia, aliud proximum, & immediatum, quod est ipse actus. De primo supposita distinctione voluntarij in perfectum, & imperfectum, dicendum breuiter, voluntarium perfectum in solis rationabilibus creaturis reperiri; quia in solis illis est perfecta cognitio, ex qua sequitur voluntarium perfectum, nam sola ratio cognoscit in obiecto diligibili propriam rationem, propter quam potest appeti, vel non appeti. Voluntarium autem imperfectum reperitur in omnibus quæ viuunt vita saltem sensitua, non autem in reliquis, quæ cognitione carent: vtrumque facile constat, nam voluntarium, ut dixi, sequitur cognitionem; non ergo potest esse in rebus, quæ cognitione carent, sed est in eis appetitus innatus, & motus naturalis. At verò quæ participant cognitionem, saltem sensitiuam, possunt proprio appetitu à se elicito ferri in res cognitatas, & ex illo appetitu moueri, atque ita aliquo modo voluntariè operari. Ex quibus colligitur, ex diuisionibus voluntarij positis sect. 4. duas primas habere locum in vtroque voluntario, perfecto, & imperfecto, atque aded omnia illa membra etiam in brutis suo modo inueniri, nam in eis esse potest voluntarium obiectiuum, & causale, & voluntarium intrinsecè, & per extrinsecam denominationem: duæ autem diuisiones sequentes solum voluntario perfecto attribui possunt, vnde omnia illa membra solum in rationalibus reperuntur, nam in solis illis solum esse potest voluntarium indirectum, nam hoc, ut dixi, libertatem requirit; libertas autem non est sine ratione: voluntarium etiam in alio supponit potestatem cognoscendi quomodo possit vnum ex alio sequi, vel in alio contineri: quam rerum comparationem sola ratio efficere potest, & ideo hi duo modi voluntarij sunt omnino proprii personæ rationales.

De secundo, seu proprio subiecto nihil ferè occurrit dicendum, nam constat ex dictis appetitum vitæ esse huiusmodi subiectum voluntarij, appetitum quidem rationalem voluntarij perfecti, appetitum autem sensitiuum, vel rationalem, etiam imperfecto modo operantem, voluntarij imperfecti; nam licet actiones aliarum facultatum denominentur voluntariæ, tamen hæc denominatio prouenit ab actu proprio, & elicito ab appetitu vitali, & ideo ipsum voluntarium proprium in illo subiectatur, non in aliis facultatibus, quæ motioni illius subduntur.

Ex quibus constat quid sit dicendum de tertio puncto, nam sicut solus actus elicitus a voluntate, vel appetitu, est per se intrinsecè voluntarius, ita ratio voluntarij in solo huiusmodi actu proprie, & immediatè inest. Atque hinc etiam fit omnem huiusmodi actum posse esse capacem huiusmodi voluntarij. Solum est aduertenda differentia inter actus appetitus, & voluntatis, nam in appetitu omnes actus sunt (ut ita dicam) quædam simplices tendentiæ in obiecta, ita vt vnus non oriatur proprie ex intentione obiecti alterius, sed ex simplici obiecti propositione: vnde fit, vt omnes quantum est ex parte appetitus, sint æquè voluntarij, si cætera sint paria. At verò in voluntate est quædam origo vnus actus ab alio in quantum voluntas ex intentione finis eligit media, & hinc fit, vt intentio sit perfectius voluntaria, quam electio, quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis;

2. In quibus suppositis subiectetur voluntarium.

De perfecto.

De imperfecto.

Corollarium.

3. In qua potest subiectetur voluntarium.

4. In quo actu subiectetur.

Intentio præstat electio in ratione voluntarij.

magis; intentio autem finis est per se voluntaria, electio vero medij, propter intentionem finis: ergo hæc intentio est perfectiori modo voluntaria, sicut finis ipse est magis appetibilis quam medium, quia est per se appetibilis, medium autem propter ipsum. Secus tamen esse videtur in ratione liberi, in qua videntur se mutuo separari hi duo actus sub diuersis rationibus: electio autem communiter existimatur magis libera, quam intentio: nam intentio finis immediatè oritur ex appetitu naturali voluntatis ad bonum; electio autem oritur ex proprio appetitu ab ipso operante concepto, & ideo, vt infra videbimus, dici solet voluntas se ipsam mouere in electione mediorum; in intentione autem finis, moneri ab autore naturæ, & ideo etiam dixit Aristoteles 3. Ethic. c. 4. consultationem propriè esse de medijs, non de fine. Ex consultatione verò oriri videtur maximus vsus libertatis, vnde quanto plura media, magisque similia, vel æqualia per consultationem inueniuntur, tanto maior libertas in electione reperitur. Aliunde verò habet intentio aliquid maioris libertatis, in quantum ipsa immediatè oritur ex libera voluntate: electio autem habet quandam necessitatem ab intentione, nam illa stante, necesse est electionem fieri, vel vnus medij determinatè, si illud tantum inueniatur, vel saltem alicuius medij proportionati, si plura sunt.

In ratione tamen liberi se mutuo separant.

DISPUTATIO II.

De inuoluntario violento, & coaecto.



PROPOSITORVM cognitio ad eandè doctrinam pertinet, & alterius notitia ad alterum perfectius cognoscendum conducit, & ideo post declaratum voluntarium dicendum consequenter est, de inuoluntario illi opposito, nam illius scientia multum ad res morales necessaria est, de quo eadem ferè tractanda occurrunt, quæ de voluntario, & quoniam ferè nunquam inuoluntarium reperitur sine aliqua vi, vel coactione, ideo hæc erunt explicanda simul.

SECTIO I.

Quid sit inuoluntarium simpliciter, & quomodo se habeat ad coactum, & violentum.

I. IN hac quaestione præcipuè explicanda est ratio, & propria significatio harum vocum, & quomodo eis vti debeamus, ne in æquiuoco laboremus. Circa inuoluntarium igitur aduertendum est tribus modis dici posse, scilicet negatiuè, priuatiuè, & contrariè. Primo modo inuoluntarium dicit tantum negationem voluntarij, quæ significatio est valde impropria, & inusitata; sic enim inuoluntarium tribui poterit rebus inanimatis, & actionibus naturalibus, quæ à voluntate neque eliciuntur, neque imperantur, quod tamen non est in vsu. Inuoluntarium priuatiuè dicit etiam negationem voluntarij, tamen in subiecto capaci oppositi voluntarij, quomodo ad inuoluntarium non requiritur quòd sit contra positium imperum, seu appetitum voluntatis, sed satis est, quòd non sit ex voluntario consensu, quem ipsa voluntas posset habere, & hoc etiam nisi aliquid aliud addatur, non est propriè inuoluntarium, vt sumitur ex Arist. 3. Ethic. cap. 1. Propriè igitur inuoluntarium sumitur contrariè, & est illud quod est contra positium actum, seu appetitum elicatum voluntatis, vt satis patet ex ipsa nominis significatione.

Quæri potest qualifinam debeat esse actus voluntatis cui hoc inuoluntarium opponitur, vt propriè, ac contrariè tale sit. Et est ratio dubij, quia duplex potest esse huiusmodi actus voluntatis, vnus absolutus, qui explicatur hac voce, nolo, alius conditionatus, seu secundum quid, qui explicatur hac voce nollem: non videtur autem necessarius prior actus, nam vel homo potest impedire id quod voluntariè patitur, vel non potest: si potest, & absoluto, & efficaci actu non vult id pati, te vera impedit, & consequenter non erit aliquid inuoluntarium in ipso: si autem non potest impedire, non poterit habere actum absolutum, quo illud nolit, nam huiusmodi actus non est nisi de obiecto hîc, & nunc iudicatio possibili, vt qui ducitur ad violentam mortem, quam hîc, & nunc iudicat inenitabilem, non potest habere hunc actum, nolo mori, sed simplicem affectum nollem mori, & tamen inuoluntariè moritur. In contrarium est, quia si hic simplex affectus sufficit, dicendum erit multa fieri Deo inuoluntaria, propriè, & contrariè, quia multa sunt, quæ per simplicem affectum, seu antecedentem voluntatem nollet fieri, mors etiam Christi dicenda esset inuoluntaria: ac denique dicendum esset voluntatem posse cogi ad volendum inuoluntariè, quia potest necessitari ad volendum, nolens per alium simplicem affectum, seu nolletatem.

2. Dubium contra inuoluntarium nunc explicatum.

Respondetur ad inuoluntarium simpliciter necessarium esse, vt sit contra positium affectum de se efficacem ad impediendum contrarium motum, quantum est ex parte operantis. Hoc probant in primis adducta inconuenientia posteriori loco, & ex ipsa nominis significatione demonstratur. Nam illud est inuoluntarium simpliciter, quod est contra voluntarium simpliciter: ergo vt sit hoc modo inuoluntarium, necessarium est, vt sit contra talem imperum, & affectum voluntatis, cum quo simul esse non possit voluntarium simpliciter; sed ad hoc non sufficit quilibet simplex affectus, seu nolletas, quia cum hoc actu esse potest contraria voluntas absoluta, & efficax: ergo ille simplex affectus non sufficit ad inuoluntarium simpliciter; requiritur ergo actus aliquo modo efficax.

3. Enodatur.

Neque contra hoc obstat obiectio facta, quia circa ea, quæ non sunt impossibilia ex se, & simpliciter, sed solum hîc, & nunc ex circumstantiis, potest esse voluntas efficax, quantum est ex parte operantis, quia licet non possit esse actus, qui de facto moueat ad opus, verbi gratia, ad resistendum, vel impediendum effectum inuoluntarium, qui actus explicatur illa voce, nolo, tamen potest esse actus, qui re vera procedit ex toto affectu, & impetu voluntatis, quæ ita est disposita, vt ex vi illius actus sit parata ad faciendum quidquid potest, vt impediatur illud effectum. Vnde si aliquid occurrit possibile, statim requiritur illud ex vi talis effectus: quòd si de facto per illud nihil operatur, non est ex inefficacia appetitus, sed quia nihil offertur vt possibile: & ideo dixi hunc affectum debere esse efficacem quantum est ex parte operantis: non est autem huiusmodi simplex affectus, cum quo fiat voluntas contraria, vt fuit in Christo, & in Martyribus voluntariè morientibus.

4. Satisfit obiectiõni priori loco factæ initio numeri 2.

Tercia.

5. Enodatur definitio violenti.

tibus. Dixi autem hoc esse necessarium ad inuoluntarium simpliciter, quia ea, quæ sunt contra simplicem affectum, si alioqui sunt ex consensu absoluto voluntatis, possunt dici inuoluntaria secundum quid, vt postea videbimus.

Ex his sequitur primò quomodo se habeat inuoluntarium, ac violentum, est enim violentum, teste Aristot. 3. Ethic. cap. 1. quod est ab extrinseco passo non conferente vim, nam quod est ab intrinseco, vel est naturale, quia oritur ex principijs intrinsecis naturæ, vel oportet sit spontaneum ex propria voluntate ortum, & ita non erit violentum; est ergo de ratione violenti vt sit ab extrinseco principio, non tamen satis est id, nam si passio extrinseca proueniens sit consentanea appetitui naturali passiuo, vt est, v. g. generatio respectu materis primæ, non poterit dici violenta, sed naturalis potiùs, & ideo addit Aristot. aliam particulam, passo non conferente vim, id est, neque cooperante, neque consentiente, neque per appetitum elicatum, neque per naturalem. Quin potiùs non satis est, vt non consentiat, quia violentia non solum dicit negationem, sed contrarietatem. Vnde etiam si in passo non sit appetitus ad recipiendam formam, seu motum, dummodo neque etiam sit appetitus positius contrarius, non poterit dici actio violenta, sed neutra, sicut est motus ignis circularis in propria sphaera, & multi idem dicunt in motu cæli respectu particularis naturæ eius; & ideo rectè Scotus in 4. d. 29. particulam illam, passo non conferente vim, explicandam censet contrariè, id est, resistente, & sic etiam exponendus est Aristot. 5. de generat. animal. cap. 8. cum dicit violentum esse præter naturam, id est, contra naturam, vt idem Aristot. dixit section. 1. probl. quæst. 6. & libr. 2. Ethicor.

6. Quorundam additamentum ad prædictam definitionem reuocatur.

Imò addunt aliqui ad violentum necessarium esse, vt sit contra appetitum actiuum, id est, fundatum in actiua potentia. Sed hoc neque in Aristotele, neque in ratione habet fundamentum, nam etiam principium passiuum est pars integræ naturæ: ergo quæ sunt contra appetitum passiuum, sunt verè contra naturam, seu contra appetitum naturæ; ergo erunt violenta, quia neque sunt naturalia, neque neutra. Item hæc, & ab extrinseco proueniunt, & in eis passiuum non confert vim, sed potiùs in eis quoad potest resistit. Denique nulla potest reddi ratio quare vis illata appetitui passiuo non sit vera violentia, nam si potentia passiuæ naturalis sufficit, vt motus sit naturalis, cur non sufficiet contraria repugnantia, vt sit violenta? Atque hoc satis colligitur ex D. Thom. 1. 2. quæst. 6. artic. 4. ad 2. & artic. 5. ad 2. Aduertendum est autem, sicut de inuoluntario diximus debere esse contra appetitum elicatum de se efficacem, ita ad violentum simpliciter necessarium esse, vt sit vel omnino contra appetitum naturalem, vel contra elicatum efficacem, seu principium. Vnde si contingat actionem aliquam, vel mutationem esse consentaneam alicui appetitui naturæ, & repugnantem alteri, sicut motus progressiuus, v. g. qui ex parte repugnat corpori, vt graue est, tamen est consentaneus illi vt animale est, tunc in huiusmodi casu mutatio non erit violenta, nisi sit simpliciter ab extrinseco, quod non contingit in prædicto exemplo, & in errore intellectus, vel similibus, & tunc necessarium est, vt sit Suarez in primam secundæ D. Thom.

Nota.

contra potissimam inclinationem naturæ, vt corruptio ex parte materiæ dici potest naturalis, tamen respectu suppositi dicitur simpliciter violenta, quia est contra potissimam inclinationem eius prouenientem ex parte formæ, & sic de alijs. Atque hæc de violento.

Ex quibus licet colligere, iuxta mentem Aristotelis, & communem vsum huius vocis, violentum latius patere, quam inuoluntarium, nam est commune viuentibus, & non viuentibus; inuoluntarium autem solum in rebus cognoscen- tibus reperitur. Licet verò hæc sit propria significatio vocis, claritatis tamen gratia vturur condistinguendo illam ab inuoluntario, ita vt inuoluntarium, tantum dicatur id, quod est contra appetitum elicatum, violentum verò quod est contra innatum, siquidem illud primum non statim infertur ex hoc secundo; nam ex potestate, & amplitudine voluntatis fieri potest, vt quæ sunt innaturalia, sint voluntaria, & è contrario, vt aliqua sint inuoluntaria, quæ non repugnant appetitui naturæ, sed potiùs sunt illi consentanea, & fortasse aliunde etiam accidere potest ex parte obiecti, vt inuoluntarium latius pateat, quam violentum, vt ex sequentibus constabit. Aduertendum tamen est ex Durando in 4. d. 40. quæst. 3. & in 2. d. 25. quæst. 3. hæc omnia intelligenda esse de violentia efficaci, & absoluta, quæ infert suum effectum nullo spectato consensu patientis, est enim illa violentia inefficax, quæ fit per minas, tormenta, & dolores illatos ad extorquendum consensum, quæ in iure dicitur vis quædam, tamen hæc non est propriè violenta, sed ad merum reducitur, de quo postea in disputat. sequent. dicturi sumus, atque hoc ipsum obseruandum est in his, quæ dicemus de coactione.

Secundò principaliter sequitur ex dictis, quid sit coactum, & quomodo ad inuoluntarium, & violentum comparetur, sæpe enim pro eodem sumitur, quod violentum, vt colligitur ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. & libr. 2. ad Eud. & D. Thoma in citatis articulis. Tamen, vt notauit Durand. in 2. d. 25. quæst. 4. contractius sumitur interdum, nam inanimata non dicuntur propriè cogi, sed violentiam pati: vnde coactio in rigore videtur esse vis illata contra internum appetitum elicatum, quod colligi potest ex ipsa etymologia vocis, dicitur enim coactum quasi contra actum, seu contra actionem, & appetitum elicatum ab ipso patiente: sic igitur coactum ferè coincidit cum inuoluntario, vnde ad illud necessarium erit, vt sit contra appetitum simpliciter, non dicitur autem quis simpliciter appetere, nisi quod de se efficaciter appetit, & ideo quando quis proiciet merces in mare, vt naufragium effugiat, non dicitur propriè, ac simpliciter cogi, quia licet habeat aliquam repugnantiam in voluntate, tamen non est contra efficacem voluntatem, quam hîc, & nunc habet, nimirum saluandi vitam illo medio, cum non possit alio. Atque hæc etiam ratione non dicentur esse coacta, quæ sunt per se ac simpliciter impossibilia, quamuis contingat esse contra aliquem simplicem affectum, vt non dicitur homo propriè cogi ad non volandum, etiam si doleat, quòd caret illa potestate naturali volandi, vel si appetat simplici affectu volare, quia ille affectus nullo modo est efficax, nec de se operatiuus, atque hoc modo coactum coincidit cum inuoluntario. Vtrum verò ex parte obiecti aliquæ res possint

7. Collatio violenti cum inuoluntario.

8. Differitur 2. pars tituli.



denominari inuoluntariæ, quæ non possint dici propriè coactæ, fortasse est questio de nomine, de qua sequenti sectione.

9. Quid sit molestum.

Atque hinc obiter constat, quod Aristoteles supra tetigit, quid dicatur molestum, hoc enim solum propriè tribuitur rebus cognoscen- tibus, & simillimum videtur coacto, tamen molestum propriè dicitur quatenus infert alicquem dolorem, vel tristitiam, Praterèa constat ex di- ctis quid sit necessarium, nam ex vi nominis tan- tum significat determinationem ad vnum absque indifferentia ad oppositum, & hoc modo repe- riri potest necessitas in motu violento, & coac- to, & in naturali, & voluntario; nam potest esse necessitas ab intrinseco, & ab extrinseco; & ad illam potest passum interdum conferre vim, interdum non conferre. Notat autem D. Thomas quest. 22. de veritat. articul. 5. ex Augustin, 5. de Ciuitat. capit. 10. aliam esse ne- cessitatem naturalis inclinationis, & hæc est, quæ non repugnat voluntario; aliam verò esse necessi- tatem coactionis, quæ voluntario repugnat.

10. Diuisio inuoluntarij.

Vltimò principaliter possumus ex dictis col- ligere quotuplex sit inuoluntarium. Potest enim aliquis querere, vtrum omnes diuisiones, quæ de voluntario supra disputation. 1. section. 4. da- tæ sunt, possint seruata proportione, inuolunta- rio accommodari. Et quidem diuisio illa vo- luntarij in perfectum, & imperfectum, attribui etiam potest inuoluntario, nam opposita versan- tur circa idem: sicut ergo potest esse voluntarium in voluntate, & in appetitu, ita etiam, & inuoluntarium; erit ergo vnum perfectum, & alterum imperfectum, nam est eadem proportionalis ratio.

11. Diuisio voluntarij in causale, & obiectiuum non accom- modatur inuoluntario.

At verò diuisio in voluntarium causale, & obiectiuum, non habet locum in inuoluntario, quia nul- lum est inuoluntarium causale, sed tantum obiectiuum. Et ratio est in promptu, quia voluntarium, vt sic, est, vel esse potest ab intrinseco, coactum verò, seu inuoluntarium est ab extrinse- co, & ideo non potest oriri ex intrinseco appetitu; non potest ergo dici inuoluntarium, quia ab appetitu causetur, sed solum quia appetitus illud detestatur, seu non vult, quod est esse tantum obiectiuè inuoluntarium. Confirmatur, quia voluntas non operatur per nolitionem, vt nolitio est, nam si nolitio interdum est princi- pium operationis, illud est in quantum in- cludit volitionem alicuius obiecti, vt supra dic- tum est, atque hac ratione ipsa, vt sic, est vo- luntaria per se ipsam, & quidquid ab illa pro- cedit, est voluntarium ratione illius, inuolunta- rium autem est obiectum nolitionis, vt nolitio est; ergo non est à voluntate, vt à princi- pio: nihil ergo est inuoluntarium, nisi obiectiuè tantum.

12. Neque ha- bet locum diuisio in per se, & per aliud.

Atque hinc fit tertiam diuisionem voluntarij in voluntarium per se, & per aliud, seu intrinse- cè, vel per extrinsecam denominationem, non habere locum in inuoluntario; nihil enim est inuoluntarium per se ipsum, & intrinsecè, sed solum per extrinsecam denominationem ab actu nolitionis, qui est in voluntate, quia nihil est in- trinsecè voluntarium, nisi quod immediatè eli- citur ab appetitu, seu voluntate; nolitio autem ipsa, quæ à voluntate elicitur, non est inuolun- taria, sed voluntaria potius, vt dixi, & per se patet, quia est libera, & à principio intrinseco: nihil ergo relinquitur, quod per se ipsum possit esse intrinsecè inuoluntarium. Item quia num. præ-

cedenti, dictum est nihil esse inuoluntarium, nisi obiectiuè tantum: ergo solum per denominatio- nem ab actu cui obicitur, non autem per mo- dum actus; nam omnis actus, de quo hic est ser- mo, est causaliter ab appetitu.

Quarta autem diuisio applicari potest ipsi in- uoluntario, nam quod detur inuoluntarium in se, per se notum est, huiusmodi enim est illud quod immediatè, & directè fugit voluntas per nolitionem suam. Nisi quis fortè dicat voluntatem nihil fugere, nisi quatenus aliquid aliud vult, fugit enim formam appetendo priuationem eius, vel formam contrariam, & ita videtur nil fugere directè & in se, sed tantum in alio, scilicet in eo quod voluntas vult. Sed hoc parum refert, & videtur pertinere ad loquendi modum, nam sicut idem actus est volitio, & nolitio respectu diuer- sorum, ita totum obiectum eius censetur vnum, & ita censetur etiam voluntas directè, & in se, vel refutare, vel amare, id quod in illo obiecto continetur seruata proportione ad actum ipsum. Propriè ergo dicitur inuoluntarium in alio, quan- do effectus continetur in causa inuoluntaria, vel è conuerso, sicut de voluntario in sect. illa 4. disp. 1. dictum est. Sed est in hoc differentia, nam ad huiusmodi inuoluntarium, non satis est, quod cau- sa sit per se, & sufficiens, sed oportet, vt sit etiam necessaria, quia si effectus potest sequi ex variis causis per se, & sufficientibus, quamuis aliquis nolit aliquam illarum; non sequitur nolle effec- tum, quia posset illum velle ob aliam causam, quod secus est in voluntario. Et ratio est clara, quia ad ponendum effectum sufficit ponere vnam causam per se sufficientem, ad tollendum verò id satis non est, sed oportet omnem similem causam auferre. Vnde consequenter fit multo minus re- periri effectum inuoluntarium in causa per acci- dens, siue interueniat præceptum, siue non, in nolitione enim talis conditionis dicitur inuolun- tarius talis effectus propter eandem rationem: intelligendum est autem talem effectum esse in- uoluntarium prout esse potest ab ipso, qui non vult causam, vel conditionem necessariam adhi- bere, nam cum hoc stat quod possit esse volunta- rius obiectiuè, prout est ab alia causa.

Tandem quod attinet ad quintam diuisionem, & ex dictis, & per se notum est posse dari direc- tum inuoluntarium, indirectum verò dari non po- test eo modo quo de voluntario explicatum est, scilicet per negationem actus, nam hoc ipso quod tollatur omnis actus, poterit quidem res esse non voluntaria, non tamen inuoluntaria con- trariè, nam de huius ratione est vt repugnet posi- tiuo appetitui voluntatis, sicut supra num. 5. dicebamus ad violentum non satis esse carentiam ap- petitus, sed necessarium esse positiuum appeti- tum naturalem repugnantem. Potest autem ex Aristotele 3. Ethic. c. 2. colligi quidam modus in- uoluntarij indirecti, qui potius pertinet ad inuolun- tarium interpretatiuum, & reduci potest ad inuoluntarium in alio; sed illud propriè non repetitur, nisi interueniente ignorantia, & ideo illud melius explicabimus in disp. 4.

SECTIO II.

Quæ res possint esse, seu denominari violentæ.

IN hac questione sermo est de violento strictè, vt distinguitur à coacto, seu inuoluntario, & non inquiri

13. Habet tamen locum diuisio in se, & in alio.

Interest in hac diuisio- ne inter vo- luntarium, & inuolunta- rium.

14. Quid de di- uisione direc- ti & indire- cti.

1. De quibus nam sit ques- tio explicat- ur.

inquirimus subiectum, seu suppositum, cui po- test violentia inferri, iam enim dictum est om- nes res creatas, quæ habent appetitum natura- lem, posse pati violentiam, quatenus pati pos- sunt aliquid tali appetitui repugnans, sed inquirimus formam, seu mutationem, in qua potest ipsa violentia inferri, quæ sit quasi obiectum ap- petitui repugnans: constat autem ex definitione Aristotelis, in omni violentia interuenire pas- sum, & agens extrinsecum, vnde necesse est inue- niri etiam actionem, passionem, & terminum.

Non est de agente, nec de patiente.

De agente autem nulla est questio, nam constat agens non pati violentiam, sed inferre potius: subiectum autem quod substat passioni, ipsum per se non potest esse violentum, quia vt sic, nihil ab extrinseco patitur. In quo differt violentum à naturali, quia per solam rationis compa- rationem, seu distinctionem, potest dici aliquid esse naturale alicui, vt est naturale Deo esse bo- num, & communicatum sui, & potentia ma- teriæ dicitur ei naturalis, & similiter animæ ap- titudo ad informandum, quia cum naturale sit in- trinsecum, non requirit distinctionem ex natu- ra rei; violentum verò cum sit ab extrinseco, sem- per requirit distinctionem ab eo cui est violentum: superest ergo, vt de tribus alijs capitibus dicamus, sub quibus complectimur negationes, & priuationes eorum.

2. Arguitur quod actio possit esse violenta agēti, ac adeo de illa pro- cedere ques- tionem. Primò.

Circa actionem certum est posse esse violentam passo, quia est illi ab extrinseco, & potest repugnare appetitui eius. Difficultas ergo est an possit esse interdum violenta agenti, vt agens est. Videtur esse posse, nam interdum agens, præ- sertim, quod est veluti principium vniuersale, potest agere aliquid repugnans potissimè incli- nationi eius, vt intellectus efficit errorem, qui repugnat inclinationi ad verum, quæ in ipso est maxima, & similiter voluntas efficit actum repugnantem inclinationi ad bonum honestum; erit ergo talis actio violenta ipsi agenti. Con- firmatur saltem de potentia absoluta, nam calor, v. g. potest à Deo eleuari, & necessitari ad frige faciendum: erit ergo talis actio violenta calori, cum sit contra naturalem inclinationem eius ad calefaciendum.

Secundò.

3. Verius est oppositum. Primò.

Probabilius tamen est actionem, vt actio- nem, non posse esse violentam agenti. Quod in primis colligitur ex definitione Aristotelis, passo non conferente vim: supponit ergo violentiam propriè tantum esse in passo. Deinde actio prout est ab agente respectu illius non po- test dici esse ab extrinseco propriè, cum oria- tur ex interna virtute agentis. Deinde dixi supra agens, vt agens, non pati violentiam, sed potius inferre: agens autem, vt sic, actione com- pletur: ergo actio vt sic, non est illi violenta. Praterèa quod alicui est conueniens, non est violentum illi, sed agere, vt sic, non est discon- ueniens agenti, nisi aliunde in ipso recipiatur passio, seu forma disconueniens. Tandem vel actio est ab agente propria virtute operante; & sic oritur ex naturali propensione eius, atque idem est si sit ab ipso, vt ab instrumento con- naturali, & à natura destinato ad illam actionem, nam etiam talis actio est illi connaturalis, cum sit iuxta institutionem naturæ; vel est actio in- strummenti artificialis, & quodammodo eleuari per artem humanam, & in hac actione interdum antecedit motio violenta ipsius instrumenti, in qua ipsum potius est passum, quàm agens, ta- men supposita illa motione actio, quæ postea

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

5. Trimem- bre.

Vnum mem- brum.

Alterum.

Suarez in primam secunda D. Thom.

subsequitur, connaturalis est tali instrumento, vt lapis sursum proiectus, naturaliter postea im- pellit aërem, v. g. quia illa motio, quæ antecedit, solum est veluti applicatio agentis, quod postea agit virtute sua, & hoc modo dixit Ari- stoteles lib. 2. ad Eudem. posse interdum aliquid cogi ad agendum, quia vt agat prius in se recipit motum contra internum impetum. Vel denique actio est ab instrumento diuinitus eleuato, & sic quamuis naturalis non sit, neque est etiam violenta, sed est supra naturam.

Tertium.

4. Ad 1. in n. 2.

Neque contra hoc obstat ratio in principio facta, quia illa actio, de qua ibi est sermo, quam- uis videatur repugnans alicui inclinationi agen- tis, tamen cum sit à principio intrinseco, non potest esse violenta, & praterèa non habet rationem formæ repugnantis propriè quatenus actio est, sed quatenus est in agente, & ponit in illo formam repugnantem inclinationi eius, sub qua ratione magis habet rationem passio- nis, quàm actionis. Ad confirmationem de di- uino instrumento responderetur, duo ibi posse considerari. Primum est quod calor, v. g. pri- uatur actione calefaciendi, & de hoc statim à num. sequenti. nam id est per accidens, non enim per se sequitur ex diuina eleuatione, sed vel ex subtractione concursus, vel ex repugnantia pas- si. Secundum est quod agens illud eleuatur ad actionem super naturam eius, & hoc etiam non facit eam violentam, vt dixi: quod verò illa actio videatur contraria actioni connaturali talis instrumenti, videtur quidem esse quoddam violentiæ genus. Dicendum tamen propriè non esse violentiam, tum quia illa est alterius generis ab actione naturali, & ideo non est propriè contra naturalem impetum: tum etiam, quia nihil ponit in ipso agente, quod sit ipsi contra- rium, neque est ab ipso, vt operante per virtutem naturalem.

Ad 2.

Sed quæres, an saltem in carentia actionis possit esse violentia: nam Aristoteles lib. 2. ad Eudem. videtur id affirmare, dicens, quando for- sis quispiam præter impetum intrinsecum mouerit, sedaueritve, id vi fieri affirmamus. Deinde quando graue sursum detinetur, vim patitur, quia non permittitur agere in se motum. Denique illa prinatio est contra inclinationem naturæ, at- que ita sentit Durand. in 2. distinct. 23. quest. 9. & sequuntur Medina 1. 2. quest. 6. ad artic. 5. & alij.

5. Arguitur dari posse violentiam saltem in ca- rentia actio- nis. Primò. Secundò. Tertio.

Contrarium verò sentit Paludan. in 4. dist. 29. quest. 1. articul. 1. Caietan. 1. part. quest. 82. articul. 1. Potestque fundari, nam agens duobus modis potest impediri ab agendo: primò natu- raliter, aut ex resistentia passii, aut ex distantia eius, aut ex defectu alicuius alterius conditio- nis requisitæ ad agendum, & tunc certè nulla videtur esse violentia, quia solum est naturale agenti, vt agat positis omnibus requisitis, & iuxta proportionem virtutis suæ supra resisten- tiam passii: quod verò illæ conditiones om- nes ponantur semper, & quod in passo non sit resistentia maior, neque aequalis, hoc neque est debitum agenti, neque est contra inclinatio- nem eius, sed est quadam imperfectio, quæ se- quitur ex limitatione eius, vnde posito tali de- fectu, & resistentia naturaliter cessat ab agen- do. Secundo modo potest agens carere actio- ne supernaturaliter per subtractionem diuini au- xilij, seu concursus: & in hoc etiam non videtur esse violentia propriè, quia vel esset in ipsa

6. Oppositum magis probatur funda- mento bimē- bri. Vnum mē- brum.

Alterum membrum.

M 2 negatione

negatione concursus, vel in carentia actionis, quæ inde sequitur. Non primum, quia licet concursus dicatur debitus secundum quandam propensionem naturæ; non tamen hoc debitum est tam rigorosum, ut negatio eius possit dici violenta, sicut non potest dici iniuriosa eò vel maxime, quod ille concursus nihil est in ipso agente, ut sic, vnde ex negatione eius non priuatur aliqua perfectione sibi intrinseca: at verò negatio auxilio, carentia actionis (quod erat secundum) necessarium, ac naturaliter sequitur ex intrinseca imperfectione virtutis creatæ, quæ nihil agere potest sine auxilio superioris causæ: vnde licet est illi naturale agere cum tali auxilio, ita videtur esse naturale carere actione, si auxilio destituitur; ergo ex nullo capite carentia actionis potest esse violenta. Et confirmari potest, quia in hac carentia agens non habet rationem passivam, nec priuatur aliqua perfectione; Aristoteles autem definit violentiam per ordinem ad passum. Vnde licet fortasse hæc dissensio tantum sit in modo loquendi, tamen hic posterior mihi magis probatur. Nec repugnat Aristoteli, quia verbum *sedare*, in rigore non significat priuationem actionis, sed motus, ita ut idem sit quod quiescere, & in hoc repetiri potest violentia, ut probat exemplum de lapide sursum derento: ac deinde Aristoteles dixit aliquem non est agendum, non immediate in ipsa actione, sed in aliquo motu antecedenti, vnde etiam e contrario posset cogi ad non agendum in aliquo motu antecedenti violento, ut si ignis deorsum feratur ne calefaciat, & sic de aliis. Et hæc de actione à num. 2.

Ad opposita in num. 5.

7. In passione & termino eius posse cerni violentiam.

Id declaratur.

Circa alias partes questionis positas num. 1. simul dicemus de vtraque passione scilicet, & termino eius, quia tota ratio, seu violentia passionis inducitur in ordine ad formam, quæ per illam sumitur, quatenus illa violenta esse potest. De vtraque ergo est certum posse esse violentam, ut facile potest ex dictis ostendi. Sed est considerandum, quod sicut positiva forma, non est proprie mala, aut disconueniens ratione positivæ perfectionis præcisè sumptum, nam perfectio, ut perfectio, non videtur posse esse disconueniens, sed habet rationem mali quatenus secum affert aliquam imperfectionem, vel priuationem alicuius formæ conuenientis, & desideratæ per naturalem appetitum, ita nulla mutatio, seu forma positiva videtur esse violenta præcisè ex perfectione sua, quia perfectio, ut sic, non est contra appetitum naturæ, nam sicut Aristoteles dixit naturam non per se intendere priuationem, sed positivum, ex quo sequitur priuatio, ita appetitus naturalis non per se intendit priuationem alicuius perfectionis, sed solum quatenus resultat ex aliqua perfectione, ad quam ipse tendit: ergo positiva perfectio non est contra appetitum naturæ, seu violenta præcisè ratione sui, sed propter priuationem adiunctam. Et adhuc addendum, oportere huiusmodi formam eiusdem esse ordinis naturalis cum ipso subiecto, nam proprie contraria eiusdem generis esse debent, & appetitus naturalis tantum est ad formam sibi connaturalem, & consequenter detestatur formam contrariam. Vnde si forma sit superioris ordinis, respectu illius non est appetitus contrarius, sed est capacitas neutra, seu obedientialis.

Atque tandem hinc sequitur posse dari vio-

lentiam omnino priuativam, si subiectum priuatur forma, ad quam habet naturalem appetitum, etiam si id fiat absque adiunctione alicuius formæ, quia talis priuatio necessarium futuram est ab extrinseco, & per eam subiectum vere mutatur mutatione saltem priuatiua, in quo differt hæc mutatio à priuatione actionis ut sic, & ideo in illa subiectum reuera habet rationem passivam, quod non confert vim, cum resistat, & repugnet, ut potest, per naturalem appetitum.

Sed quæres, vtrum talis mutatio possit dici violenta respectu rei, quæ per illam destruitur. Videtur enim mors violenta homini seu animali, quamuis per ipsam destruat, est enim contra appetitum naturalem se conservandi in esse, & est ab extrinseco. Dicendum tamen proprie violentum non dici respectu rei quæ definit esse; sed respectu subiecti, quod manet sub tali mutatione, nam sicut naturale supponit appetitum, & consequenter subiectum cui forma, vel mutatio naturalis sit, ita violentum supponit appetitum, & subiectum cui repugnet, nam contraria circa idem versantur. Et confirmatur, nam annihilatio Angeli non potest dici proprie violenta, quia est negatio totius esse, quia deest subiectum cui fiat violentia. Vnde sicut creatio propter hanc causam non est naturalis actio, seu mutatio, sed alterius ordinis; ita etiam annihilatio non est innaturalis (ut sic dicam,) seu violenta mutatio, sed aliquid maius. Et confirmatur, quia perpetuè non esse, non est violentum proprie; alioqui nunquam creare rem aliquam creabilem, esset illi violentiam inferri, quod est aperte contra sensum omnium: ergo eadem ratione cuiuslibet rei non existenti, ut sic, non fit violentia.

Dices ad hoc satis esse rem fuisse, sed contra, quia hoc tantum dicit respectum rationis, seu denominationem extrinsecam: ergo nihil potest conferre ad violentiam, quæ nunc fit: alioqui etiam posset sufficere, quod sit res futura. Ac deinde interrogo, quando fiat violentia rei, quæ fuit, & iam non est: aut enim eo tempore, quo existerat, & hoc non est ad rem, quia tunc erat subiectum perseverans sub mutatione, & non per illam destructum, quod intendimus esse necessarium: vel sit illa violentia etiam toto tempore, quo res non existit, postquam semel fuit; & hoc est planè falsum: quis enim dicat nunc pati violentiam hominem ante centum annos mortuum, solum quia non conservatur in esse. Vel sit hæc violentia solum in tempore immediato post instans, in quo res definit esse, & hoc etiam dici non potest, quia non est maior ratio de illo momento, quam de toto tempore subsequenti. Igitur mutatio non est violenta respectu rei, quæ destruitur, sed respectu subiecti, sicut frigus non est violentum calori, sed subiecto connaturaliter calido. Et idem dicendum seruata proportionem de corruptione subiecti, nam ratione totius alterationis, quæ antecedit instans corruptionis, potest dici violenta, supposito, quod corrumpitur, quod habet rationem passivam respectu totius alterationis. At verò ipsa substantialis corruptio non est proprie violenta respectu suppositi, sed aliquid maius, quia priuat illud suo esse simpliciter; respectu etiam materiæ primæ non est violenta, quia materiam ad illam confert vim per appetitum, quem habet ad omnem formam. Solum in homine potest aliquo modo dici violenta

Spoliatio formæ conaturalis etiam non inducta alia forma, est violenta.

9. An destructio in fieri sit violenta rei destructæ. Resolutio negans. Probatum x.

Secundò.

Tertiò.

10. Euaasio impugnatur primò.

Secundò.

lenta respectu animæ, quæ vere manet in instanti corruptionis, & priuatur modo existendi sibi intrinseco contra suum naturalem appetitum, de quo in tractatu de Anima lib. 6. cap. 9.

SECTIO III.

Vtrum Deus possit inferre violentiam rebus creatis.

1. Pars affirmat probatur.

Expósito quid sit violentia, & in quibus ea reperitur, & cui inferri possit, superest exponendum à quo possit inferri. Et quidem ex principiis positus breuiter possit dici violentiam posse inferri ab omni agente extrinseco, quod habeat vim agendi superiorem resistentiæ passivæ, nam, ut Philosophi dicunt, à proportionem maioris inæqualitatis sequitur actio, ex quo videtur sequi, si agens creatum potest inferre violentiam passivæ sibi subiecto, multò magis id posse Deum respectu creaturarum, quia vis agendi Dei potentior est.

2. Pars negantis arguunt.

Nihilominus multi Theologi negant posse Deum inferre violentiam creaturis, non quia non possit efficere in creatura quiddam alia creatura potest, sed quia hoc ipso quod actio illa sit à Deo, non est violenta, quia iam non fit passivæ conferente vim. Probatum, quia omnis creatura habet appetitum innatum ad obediendum Deo in omni actione, vel mutatione ab ipso proveniente: nihil ergo resistere potest actioni Dei: ergo actio Dei nulli potest esse violenta. Antecedens probatur, quia appetitus innatus cum sit à Deo, est maxime ordinatus: ergo magis inclinatur ad vniuersale bonum, quam ad particulare: ergo magis ad obediendum Deo, qui est vniuersalissimum bonum, quam ad proprias & particulares perfectiones. Quod potest exemplis declarari, nam hac ratione motus aquæ sursum ad replendum vacuum, non est violentus, quia est ex inclinatione ad commune bonum: & idem multi consent de motu fluxus & refluxus maris, & similiter motus appetitus sensitivi ex imperio voluntatis non est violentus, etiam si interdum sit contra propriam inclinationem ad bonum delectabile, quia est ex appetitu ad obediendum superiori mouenti: ergo similiter. Hanc sententiam tenent Conrad. 1. 2. q. 6. art. 4. & Caiet. 1. p. q. 82. art. 1. & 3. p. quest. 44. art. 2. & videtur sane fauere D. Thom. quest. 1. de potent. art. 3. ad 1. & quest. 6. art. 1. ad 17. vbi inquit, quod à Deo fit in his inferioribus, non esse violentum: atque idem significat de quacunque impressione corporum superiorum in inferiora, licet videatur eis contraria, quia in omni re (inquit) est naturalis ordo & habitudine ad causam superiorem. Quod repetit 1. part. quest. 105. art. 6. & in citato art. 2. 3. partis ad 1. vbi citat Augustinum 26. cont. Faust. cap. 3. dicentem id esse unicuique rei naturale, quod ille fecerit, à quo est omnis modus, numerus, & ordo naturæ; & 21. de Ciuit. cap. 8. dicit nihil esse contra naturam, quod sit Dei voluntate, cum vniuersusque rei creatæ natura voluntas Dei sit.

3. Qui parti affirmat parocinatur.

Secunda sententia affirmat posse Deum violentiam inferre creaturis, hoc est, ex hoc solo capite quod actio sit, non repugnare quòd sit violenta, si aliunde non repugnet. Sic Bonau. in 2. d. 25. 2. p. d. 8. art. 2. q. 1. vbi dicit, quamuis Deus non inferat violentiam creaturæ quantum ad potentiam obedientiæ, inferre tamen quantum ad inclinationem specialis naturæ; & D. Thom. Suarez in primam secundæ D. Thom.

mas potest adduci quest. 6. de potent. artic. 1. ad 1. 2. & 3. vbi dicit Deum multa agere in creaturis quantum ad singulares naturas earum illis contraria, licet non sint contra vniuersalem ordinem totius naturæ; & ita explicat Augustinum supra citatum: idem habet quest. 13. de Verit. arr. 1. ad 2. & 3. & in 2. d. 18. quest. 1. artic. 3. & probatur ex definitione Aristotelis, nam Deus operatur in creatura tanquam agens extrinsecum, ut constat, & creatura potest non conferre vim actionis eius: ergo talis actio erit violenta creaturæ, etiam si à Deo fiat, nam conuenit illi tota violenti definitio. Minor probatur primò exemplis, nam si Deus moueat lapidem sursum, vel immediate per se calefaciat aquam, talis motus à Deo impressus non minus repugnat naturæ lapidis, vel aquæ, quam si ab agente creato fieret, nam est omnino eiusdem modi & rationis: quod autem sit ab hoc, vel illo agente, est denominatio valde extrinseca, præsertim respectu appetitus naturalis. Quod confirmatur maxime, quia appetitus naturalis non respicit immediate agens, sed formam, & consequenter mutationem qua perficitur passum: ergo quòd forma vel mutatio sit ab hoc, vel illo agente, non variat appetitum naturalem, si illa sit eiusdem rationis. Confirmatur etiam, quia sola potentia obedientialis non videtur sufficere ut actio non sit violenta, quia potentia obedientialis ut sic, non fundat appetitum naturalem, sed solum non repugnantiam: ergo si aliunde forma, vel mutatio facta in passivæ, est contra illius naturam, non erit satis potentia obedientialis respectu agentis ut non sit violenta; sicut si Deus moueat brutum contra appetitum elicitem eius, nihilominus illa motio erit coacta: nam licet in bruto possit considerari potentia ad obediendum Deo in illo motu, nihilominus illa non excludit appetitum elicitem, cui motio illa est contraria, sicut non excludit etiam appetitum naturalem, cui motio diuina potest etiam esse contraria.

Dissensio inter has sententias videtur solum de modo loquendi, nam in re vix differunt, cum omnes fateantur Deum posse immutare creaturam præter naturalem inclinationem eius, ut est talis particularis natura. Tamen in rigore, ac proprie, videtur mihi distinctione vtendum: duobus enim modis potest Deus immutare per positivam actionem creaturam, priuando illam aliqua naturali perfectione sibi debita, ad quam habet naturalem propensionem. Primò mouendo illam eodem modo, quo posset à naturali agente moueri, & ad formam eiusdem rationis, ut accidit in exemplis supra positis de motu lapidis sursum, ac de calefactione aquæ. Alio modo potest moueri ad formam superioris ordinis excedentem totum ordinem naturæ, omnemque vim naturalium agentium, qui duo modi sunt, ut dixi, per actionem positivam, nam per mutationem priuativam etiam potest Deus priuare creaturam perfectione naturali, nullam inducendo in eam formam positivam.

Dicendum primò, in priori genere actionis positivæ Deum posse violentiam inferre creaturæ. Quòd mihi satis probant adducta in posteriori sententia, num. 3. nam reuera illud de potentia obedientiali hinc non satisfacit, nam respectu talis mutationis eadè est capacitas in creatura respectu Dei, & respectu cuiuscunque agentis superioris quod possit vincere resistentiam eius. Et idem dicendum

Probant primò.

Secundò.

Tertiò.

4. Autoris iudicium de prædictis opinionibus. Notatio pro vera opinione.

5. 1. Assertio, vnde probatur.

2. Assertio suaderetur.



endum si Deus priuet creaturam forma debita & connaturali absque alia forma positiva in illa effecta, quia nunc etiam priuatur creatura sua perfectione contra appetitum naturalem suum, qui nullo modo manet expletus, & ideo semper appetit suam perfectionem naturalem.

6. Ultimo dicendum, quando Deus mouet creaturam ad formam supernaturalem, nullam illi inferre violentiam, quia non agit in illam contra appetitum naturae, sed supra illam; & quidem si talis forma per se non inducat, nec requirat priuationem alicuius naturalis perfectionis, ut est in infusione gratiae, aut scientiae, tunc nulla est difficultas, quia talis actio nullo modo est repugnans naturae, quamuis neque etiam sit ex appetitu naturali eius: at verò quando talis actio priuat aliqua perfectione naturali, ut contingit in vnione hypostatica, per quam priuatur creatura propria subsistentia, & in conseruatione accidentium sine subiecto, per quam priuantur naturali inherencia, tunc est maior difficultas an illa actio dicenda sit violenta, quia ex eo capite videtur esse contra appetitum naturae; tamen proprie non dicitur violenta, sed supernaturalis, quia cum forma inducta sit superioris ordinis, non habet propriam contrarietatem cum naturali forma, quia proprie contraria sunt eiusdem generis, vnde nec proprie repugnat appetitui naturae, quia hic appetitus non excedit ordinem naturalem, & praesertim quia tunc altiori modo perficitur per altiorem formam, & quoad has formas deseruire potest potentia obedientialis, ut ratione illius non fiat violentia, quatenus per illam creatura est capax altioris formae, quam sit illa, ad quam habet naturalem appetitum, & ita non procedunt contra hanc partem argumenta secundae sententiae in num. 3.

7. Argumenta autem prioris opinionis quatenus possunt contra primam conclusionem procedere, soluenda sunt. Ad praecipuum fundamentum dicitur nullam esse inordinationem in natura, etiamsi per appetitum naturalem interdum repugnet motioni diuinae, tum quia appetitus ille naturalis necessarid inest, & inseparabiliter; tum etiam, quia in illa actione tantum operatur Deus ut agens superioris virtutis, & non proprie ut autor ipsius naturae, seu quatenus potestatem habet ad immutandam illam supra naturam eius. Ad exempla adducta respondetur, ad illud de appetitu sensitiuo, non moueri violenter a voluntate, quia nunquam ita mouetur a voluntate, quin ipse se moueat ab intrinseco, & ideo semper mouetur connaturali modo per propositionem alicuius obiecti, in quod appetitus ferri potest per proprium actum. Ad aliud exemplum de motione aquae sursum, respondetur reuera esse violentam, considerata particulari natura aquae, licet respectu ordinis totius vniuersi ab auctore naturae instituti non dicatur violenta, sed naturalis, quia est necessaria ad conseruandum debitum naturae ordinem: atque ita explicandus est D. Thomas locis illis citatis, ut non intelligatur de particulari natura vniuersi cuiusque rei, sed de naturali ordine totius vniuersi.

8. Dices interdum operati Deum contra solitum ordinem totius vniuersi, ut docet ipse D. Thomas 2. 2. q. 104. art. 4. ad 2. & q. 1. de potent. art. 3. ad 1. Respondetur ex eodem, tunc proprie non operari Deum contra naturam, quia totus hic ordo vniuersi ab ipso manauit, & licet sit consentaneus particularibus naturis rerum, & accommo-

datum ad conseruationem vniuersi, tamen ipse posset aliter instituere, & aliter conseruare: vnde si sua voluntate illud immuter, nulli facit proprie violentiam: vnde si totus hic ordo vniuersi consideretur ut coniunctus & subordinatus auctori suo, sic quidquid Deus in illo operetur, non agit contra vniuersalem ordinem vniuersi, & causarum eius, cum in ordine Deus & voluntas eius supremum locum teneat, atque ita exponendus est Augustinus, qui etiam est legendus de Genesi ad liter. cap. 17. vbi recte declarat & distinguit quomodo creaturae subdantur Deo interdum secundum capacitatem naturalem, interdum verò secundum obedientialem.

SECTIO IV.

Utrum Deus possit necessitatem, aut violentiam creare voluntati inferre in se ipsa.

Quae haecenus in communi diximus, eò tendunt ut ea quae ad voluntatem spectant, facilius in hac & sequentibus sectionibus explicentur. Sumimus autem in praesenti violentum in estricta significatione qua distinguitur a coacto, & appetitui innato contrarium est. Deinde proponitur quaestio specialiter de Deo, quia supponimus ex 1. p. & 1. 2. q. 9. & 10. nullum agens creatum posse immediatè immutare voluntatem, aut aliquid in ipsa immediatè efficere, sed solum auctorem eius: vnde sit multò minùs posse creaturam aliquam inferre vim, vel necessitatem voluntati, & ideo solum est quaestio de Deo ipso: agimus autem hinc de voluntate ipsa secundum se, & in se: nam de illa ut versatur circa actus imperatos, vel circa res alias, in sectione vltima dicendum erit. In voluntate autem ipsa solum possunt à nobis intelligi vel habitus, vel actus, vel horum priuationes, nam cum voluntas sit essentialiter potentia operatiua, & receptiua suorum actuum, tantum suis actibus, vel habitibus ad illos ordinatis perfici potest, aut eis priuari: de his ergo tribus sigillatim dicendum est.

PUNCTUM I.

An in recipiendo aliquem habitum possit voluntas pati violentiam.

Primo de habitibus dicendum est, licet possit Deus sua sola virtute infundere habitus in voluntate, & consequenter necessitate illam ad eos recipiendos, non tamen posse per hanc actionem violentiam illi inferre. In hoc videntur conuenire auctores omnes infra citandi. Et ratio est aperta, quia non potest huiusmodi habitus voluntati à Deo infusus esse contra naturalem inclinationem eius. Quod ita patet, quia vel ille habitus est per se infusus, & supernaturalis, vel per accidens, & naturalis: prior habitus quamuis non sit ex naturali appetitu, non est tamen contra illum, sed supra illum, & est magna perfectio ipsius naturae: ergo illa infusio non potest esse violenta; habitus verò acquisitus semper est iuxta naturalem capacitatem & potentiam voluntatis: vnde in illius receptione vim confert voluntas, & per naturalem appetitum passiuum, & quodammodo per actiuum, quatenus naturalem propensionem habet ad illos actus, ad quos talis habitus ordinatur, sunt enim naturales illi, & virtute naturali illos valet efficere.

Dices:

I. Exponitur sensus quaestionis.

2. Pars negans vera suadetur.

3. Instancia vna.

Dices: Interdum hi habitus sunt contra potissimum inclinationem voluntatis, ut habitus vitiorum, qui repugnant inclinationi ad bonum honestum, quae in voluntate est maxima: ergo efficere ab extrinseco habitus hos in voluntate erit illi violentum. Respondeo primò quod etiam inferius tract. 4. disput. 4. sect. 2. à n. 5. & in Metaphysica disp. 44. sect. 13. n. 17. trado, mihi probabilius videri Deum se solo non posse huiusmodi habitus vitiorum infundere in voluntate: repugnat enim & bonitati, & summæ sapientiæ ac prudentiæ, quam Deum seruare in omnibus operibus suis necesse est. Vnde potest argumentum retorqueri ad confirmandam conclusionem, nam Deus non potest infundere in voluntate habitus prauos, habitus autem honesti non possunt esse violenti voluntati, cum sint maximè consentanei naturali eius perfectioni & inclinationi: habitus autem indifferentes vel nulli sunt, ut multi volunt, vel si sunt, ut fortè est verius, illi necessariò sunt conformes alicui naturali inclinationi voluntatis, & non repugnant superiori inclinationi, cum non sint prau: ergo in eorum effectione, vel receptione non potest esse violentia. Adde deinde, licet demus posse Deum infundere habitus vitiosos, nihilominus illa non posset dici violentia, quia licet repugnet alicui inclinationi perfectiori, tamen simpliciter in receptione talis formae passum confert vim per naturalem potentiam quam habet: sicut quando materia prima priuatur meliori forma, & imperfectiorem accipit, non patitur violentiam, quia inclinatio ad vtramque formam est naturalis, & fundata in quadam vniuersali potentia, quae non respicit hanc, vel illam formam, sed absolute formam, quae per generationem possit illi vniui: sic enim se habet voluntas ad suos actus, & habitus generatim sumptos: & hac etiam ratione quando voluntas suis actibus acquirit sibi similes habitus vitiosos, non patitur vim, sed potius illam confert ad talem actionem & receptionem.

Diluitur 1.

Diluitur 2.

4. Instancia altera.

Soluitur 1.

Soluitur 2.

Dices etiam posse Deum efficere in voluntate aliquam qualitatem, quae neque sit actus vitalis, neque habitus operatiuus, sed absoluta quaedam dispositio, qualis est vel gratia in anima, vel albedo in corpore: ergo per infusionem talis qualitatis poterit efficere violentiam voluntati. Respondeo primò negando antecedens, nam cum voluntas essentialiter & adaequatè sit ordinata ad obiectum & actus suos, non potest perfici, neque est capax alicuius qualitatis, quae non habeat inclinationem ad idem obiectum, vel ad aliquid ab illo contentum, & ideo vel esse debet actus secundus, vel si est primus, necesse est ut aliquo modo disponat ad secundum, & hunc vocamus habitum; perfectio enim debet esse accommodata: vnde non est dubium quin secundum capacitatem naturalem voluntas non sit capax aliarum qualitatum. Vnde secundò respondetur negando consequentiam, nam licet demus posse Deum id facere, erit tamen secundum potentiam obedientialem voluntatis, & ideo talis forma non erit violenta, quia non erit contra, sed supra appetitum naturae.

PUNCTUM II.

An in spoliatione alicuius actus, vel habitus pati possit voluntas violentiam.

5. Secundò de priuatione tam actus, quam habi-

tus, dicendum est posse Deum necessitare voluntatem ut careat quouis actu, vel habitu: & per hunc modum posse illi aliquam violentiam inferre. Prior pars per se nota est, quia duobus modis potest Deus facere ut in voluntate nulla sit operatio: vel impediendo cognitionem intellectus, aut alia quae ad illam requiruntur: vel certè suspendendo concursum suum positus omnibus aliis requisitis ad agendum, & uterque modus est facilis, nam cum Deus sit omnipotens, potest immutare potentias, & separare, vel impedire obiecta prout voluerit: cum verò sit liber, potest suo arbitrio non dare concursum suum: atque eadem ratione potest duobus modis efficere ut voluntas careat habitu, vel non conseruando illum postquam factus est, vel non infundendo illum, seu non concurrente cum actu ut per illum fiat.

Posterior autem pars conclusionis videtur repugnare his quae dicta sunt sect. 2. à num. 6. scilicet carentiam actionis non esse violentam respectu agentis, nam eadem videtur esse ratio de carentia habitus respectu voluntatis; quòd sicut carentia actus non est violenta, nec carentia habitus esse potest, quia si Deus non infert violentiam negando voluntati concursum ad actum, neque etiam infert illam negando actum concursum ad efficiendum habitum, etiam supponendo concursum quo habitum conseruat.

Nihilominus praedictam partem conclusionis tenet Marsil. in 2. quaest. 16. art. 5. dub. penult. & Almain. tractatu 2. Moral. cap. 2. & Medina 1. 2. q. 6. art. 4. Et ratio est, quia Deus tunc non tantum priuat voluntatem concursu ad agendum, sed etiam priuat intrinseca & connaturali perfectione, ad quam habet naturalem capacitatem & propensionem: conuenit ergo huic priuationi tota definitio Aristotelis, nam est ab extrinseco, passo non conferente vim. Quocirca non est eadem ratio de priuatione actionis praesens ut actio est manans ab agente, nam ut sic non est perfectio agentis, neque illud immutat: vnde in praesenti violentia non tam consistit in carentia actionis, quam in carentia actus, qui est forma voluntatis. Quod sic potest explicari, nam si per possibile, vel impossibile, Deus efficeret in voluntate actum amoris sine efficientia ipsius voluntatis, nulla intercederet violentia, quia voluntas reciperet formam sibi intrinsecam & connaturalem, quamuis modo extraordinario & supernaturali: non est ergo hæc pars contraria his quae supra dicta sunt de carentia actionis.

Aliter verò videtur impugnare hanc partem Durand. in 2. d. 25. quaest. 4. quia licet actus voluntatis sit perfectio eius, tamen non est perfectio necessaria, sed libera: ergo carentia eius non est violenta. Patet consequentia, quia non est contra naturalem inclinationem, nam ad actus liberos non est inclinatio naturalis, sed libera. Respondetur argumentum bene probare hanc carentiam non esse violentam quando est ex propria voluntatis potestate, quia tunc non est ab extrinseco, sed ab intrinseco: non verò procedit argumentum quando prouenit ab extrinseco: & committit æquiocationem in inclinatione naturali, nam si hoc verbo significetur inclinatio, quae naturaliter ac necessariò prodit in actum suum, sic verum est in voluntate non esse inclinationem naturalem ad hos actus; si verò significetur, ut significari debet, sola capacitas, seu pondus naturae ad suam vltimam perfectionem, sic falsum est in voluntate non esse pondus naturale ad actum liberum:

Resolutio affirmat. b. partita. Ostenditur prior pars.

6. Pars posterior impugnat.

7. Sustinetur tamen. Ratio.

Confirmatio.

8. Impugnatur aliter eadem pars.

Satisfit.

liberum : alioqui non esset in nobis naturalis inclinatio ad actus virtutum, quod est falsum, quia isti actus, quamvis liberi, sunt magna perfectio voluntatis. Adde posse etiam voluntatem priuari actu necessario contra internum impetum, ut si videns Deum priuatur omni actu amoris ipsius. Aduertit autem bene Paludan. in 4. d. 19. quest. 1. art. 1. ex duobus modis supra positus in n. 5. quibus potest voluntas priuari actu, scilicet vel impediendo cognitionem, aut alia prerequisite ad agendum, vel positis omnibus requisitis per solam negationem concursus: in priori modo non inueniri proprie violentiam, quia non est debitum voluntati ut habeat semper parata omnia requisita ad agendum, unde si ex defectu illorum careat actu, non est propria violentia, sed imperfectio naturaliter consequens. At vero in secundo modo reperitur aliquod violentiae genus, ut dictum est, quia iam tunc est voluntas veluti in vltima dispositione ut recipiat vltimam perfectionem sibi connaturalem, eaque ab extrinseco priuatur.

PUNCTVM III.

An operatio aliqua voluntatis possit illi esse violenta.

9. Rationes vtriusq; dubitandi.

Tertio circa actus est maior difficultas, quam late tracto prologom. 1. de Grat. cap. 4. & 5. Et ratio dubij est, quia hi actus necessario sunt ab intrinseco: ergo non possunt esse violenti. In contrarium vero est, quia Deus potest necessitare voluntatem ad actum natura sua liberum, & aliquo modo contrarium inclinationi naturali, v. g. ad appetitum non existendi: ergo ibi intercedit violentia tum in modo agendi, tum etiam in actu ipso.

10. 1. Sententia.

Eius ratio quoad priorem partem de necessitate.

In hac re possunt esse duae extremae sententiae. Prima, Deum non posse necessitare voluntatem, & ideo non posse illi violentiam inferre in actibus positivis. Huius opinionis nullum inuenio auctorem quoad priorem eius partem, in qua est difficultas: potest autem suaderi hoc modo, quia non potest Deus ita mouere voluntatem ad agendum huiusmodi actum, quin maneat in illa potentia ad non agendum, quia haec est essentialiter ipsa voluntas, & intrinseca eius natura, qua priuari non potest: quo sensu dixit Marfilius citatus, num. 7. non posse Deum priuare voluntatem libertate sua; ergo fieri non potest quin actus a tali libertate procedens sit liber. Probatum consequentia, quia disp. 1. sect. 3. dictum est libertatem in actu, nihil aliud esse, quam denominationem a potentia qua potest non agere; sed talis actus procedit a potentia qua potest non agere: ergo ab illa necessario existit ac denominatur liber. Et forte propter hanc causam vulgare est apud nonnullos Thomistarum necessitatem provenientem ex diuina motione non esse necessariam simpliciter, sed tantum ex suppositione, & ideo non tollere libertatem. Confirmatur primo, nam, ut supra ex Augustino & aliis adduximus, & tractat etiam D. Thom. 1. p. 9. 82. art. 1. & 2. necessitas tantum est duplex, coactionis, & naturalis: in voluntate autem non habet locum necessitas coactionis, ut in sequenti sect. dicam: ergo nec potest esse vlla necessitas in actibus natura sua liberis, cum illi non habeant naturalem necessitatem, ut constat. Potissima denique difficultas pro hac opinione est, quia non videtur possibilis modus, quo possit Deus necessitatem imponere voluntati, ut infra a n. 13. inquiremus.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

Altera sententia omnino contraria praecedenti est, posse Deum necessitare, & consequenter etiam violentiam inferre voluntati in actibus positivis, & natura sua liberis. Sic sentiunt Marfil. & Almain. citati num. 7. Gabr. in 2. d. 25. quest. 1. art. 3. & inclinatur etiam Medin. 1. 2. quest. 6. art. 4. & de priori parte dicemus a num. sequenti. Posterior vero de violentia videtur satis probari argumento supra facto, quia tunc voluntas cogitur ad operandum modo repugnante suae naturae: patitur ergo vim. Confirmatur, nam num. 5. dictum est voluntatem pati violentiam aliquam, quando necessitatur ad non efficiendum in se actum, quem posset efficere positus omnibus requisitis: ergo eadem ratione patitur huiusmodi violentiam quando necessitatur ad efficiendum in se actum quem posset non efficere positus omnibus requisitis.

11. 2. Sententia.

Eius probatio.

Dicendum primo posse Deum necessitare voluntatem ad operandum, quando ipsa de se nullam haberet necessitatem, & est sermo de necessitate simpliciter, qua tollat libertatem in actu. Haec est communis sententia Theologorum: in 2. d. 15. nemine contradicente, quem ego viderim: & eam aperte supponit D. Thom. 1. 2. quest. 6. art. 4. & Scot. in 4. d. 49. q. 6. §. Dico ergo. Ratio conclusio- nis est illa vulgaris, quia nulla potest in hoc ostendi implicatio contradictionis, quod patebit tractando modum, quo id Deus potest efficere. Nominales id probant, quia Deus potest efficere se solo actum in voluntate, illa tantum passiuè se habente: ergo hoc modo potest illam necessitare ad volendum, vel nolendum. Consequentia est euidens, quia sine efficientia non potest esse libertas, praesertim cum agens sit infinita potentia, cui passum non possit resistere: ergo si Deus se solo possit efficere actum in voluntate, voluntas necessario illum recipiet: ergo eadem necessitate recipiet effectum formalem eius, qui est velle, vel nolle. Tamen hic modus supponit sententiam, quam supra iudicauimus falsam, nimirum actum vitalem posse informare suam potentiam, si ab illa non fluat. Vnde dicendum, etiam si necessarium sit ut voluntas effectiuè concurrat ad suum actum, nihilominus Deum posse efficere ut necessario concurrat, quia cum sit infinita potentia, potest mouere creaturam non solum ut recipiat, sed etiam ut agat ad nutum voluntatis suae; cor enim regis in manu Dei est, & quocumque voluerit inclinabit illud, Prouerb. 21. nam si Deus potest eleuare creaturam ut faciat effectum supra totam virtutem suam naturalem, quid mirum est quod ita possit mouere voluntatem ut illam faciat necessario operari? Sed adhuc in explicando modo huius motionis est difficultas.

12. 1. Assertio.

Fundamentum Nominatum pro affectione.

Predictum fundamentum reuertitur.

13. Aliorum fundamentum probabile.

Secundo modo explicari hoc potest ex parte intellectus, supponendo quod sicut voluntas ad eliciendum actum suum indiget iudicio intellectus proponentis obiectum sub ratione boni, aut mali, ita ut eadem voluntas possit liberè suspendere suum actum circa obiectum propositum, vel habere actum contrarium, necessarium est ut intellectus aduertat, vel saltem aduertere possit, in obiecto esse aliquam rationem, propter quam potest omitti seu refutari, vel saltem non esse in illo tantam rationem boni, ut necessitatem secum afferat: potest ergo Deus facere ut intellectus iudicet in obiecto vnicam rationem boni, aut mali, & impedire illum ne possit aduertere aliquam aliam rationem in obiecto, qua possit mouere voluntatem vel ad efficiendum actum contrarium, vel

Non tamen omnino sufficientis.

vel ad suspendendum actum illum. Hic modus dicendi est probabilis, nam fundamentum quonititur probabile est, de quo supra in disp. 1. sect. 3. num. 21. tamen non est sufficiens, nam reuera hoc solum est dicere posse Deum necessitare voluntatem ad actum indeliberatum ex parte rationis & aduertentiae intellectus, quomodo in moribus primo primis necessitatur: Deus autem non solum hoc (nihil enim esset singulare in illo,) sed positus etiam ex parte intellectus omnibus prerequisite ad operandum liberè, & cum perfecta deliberatione potest facere ut voluntas necessario operetur, nam in hoc etiam nulla est implicatio contradictionis: & hoc etiam probat illa ratio in num. 12. sumpta ex efficacia diuinæ motionis seu eleuationis.

14. Tertium fundamentum improbabile.

Tertio modo dici potest Deum necessitare voluntatem, imprimendo illi aliquam qualitatem, seu habitum, qui omnino illam determinet ad vnum actum, & ad vnam rationem obiecti, & ad tale exercitium talis actus, si posita sint omnia requisita ad agendum. Sed hic modus mihi probari non potest, quia non existimo qualitatem creatam posse mutare modum connaturalem operandi voluntatis, contrariumque inducere, praeter id quod ratio iudicat, & obiectum cognitum exigit, quia ex hoc principio intrinsece oritur libertas voluntatis, & solus Deus propter infinitam potentiam habet hanc vim supra voluntatem, ut posset illa uti extra modum naturalem eius. Quin potius eo ipso quod illa qualitas esset in voluntate ut in subiecto, & per modum actus primi subordinaretur ex se libertati voluntatis, quia non transcenderet rationem habitus: habitibus autem, ut dixit Arist. utimur cum volumus, sunt enim ad adiuvandas potentias, non ad cogendas illas.

15. Quartum fundamentum.

Quarto modo dici potest Deum posse necessitare ad vnum actum per subtractionem concursus ad omnem alium actum. Qui modus rectè explicat necessitatem quoad specificationem, ut per se patet, non tamen declarat necessitatem quoad exercitium, quia ad suspendendum actum nullus est necessarius concursus. Posset vero quis dicere voluntatem proposita obiecto non posse suspendere omnem actum suum, sed necessario aliquem elicere, quamvis ei liberum sit facere hunc, aut illum: si ergo impediatur ex negatione concursus ne vllum alium possit efficere pater vnum, necessitabitur etiam quoad exercitium ad efficiendum illum. Sed hoc etiam simpliciter, quia existimo illud fundamentum simpliciter esse falsum, quia nihil est quod magis necessitet simpliciter voluntatem ad efficiendum aliquem actum confusè, quam hunc, vel illum determinatè. Et deinde etiam si illud suppositum esset verum, naturaliter loquendo, & relicta voluntate suae naturae cum pleno concursu, tamen supponendo aliunde Deum negare suum concursum ad omnes actus praeter vnum, non rectè inferunt voluntatem operari necessario illum vnum quoad exercitium, quia non est magis determinata ad illum vnum actum, quam antea esset, quamvis ex defectu concursus non possit alium effectum efficere: ex quo sequitur potius in illo casu suspendere posse omnem actum suum propter defectum concursus.

16. Quintum fundamentum auctoris. Suadetur.

Dicendum ergo Deum posse efficere hanc necessitatem in voluntate solum concurrendo ad actum eius aliter, quam natura libera voluntatis postulet: cum enim concursus diuinus nihil aliud sit quam dependentia ipsius actus creati a voluntate

diuina, & hac dependentia in particulari & determinata non sit de essentia actus, poterit Deus illum immutare; quamvis enim essentialiter sit actui pendere a Deo, at verò pendere hac numero dependentia, non est essentialiter, sed potest per varias actiones, seu dependentias pendere. Quod autè possit hunc concursum variare, & per hunc modum necessitare voluntatem, ita declaro. Nam concursus debitus liberæ actioni oriri debet ex voluntate diuina quasi indifferente & applicante suam potentiam ad concurrendum cum voluntate creata, prout ipsa se determinauerit ad hunc, vel illum actum: potest autem Deus non ita applicare concursum suum voluntati humanae, sed per suam voluntatem absolutam, & efficaciter operaturam velle ut creata voluntas hic & nunc operetur hunc actum, & solum illi dare determinatum & efficacem concursum ad illum actum, quo posito non poterit voluntas non cooperari cum illo, solum quia natura & efficacia talis concursus necessario secum affert influxum causae secundae. Et hoc potest confirmari exemplo adducto de instrumentis diuinis, eorumque eleuatione, nam aqua applicata corpori non solum non necessario confert gratiam animae ex natura sua, verum etiam non potest, & tamen Deus quando illam eleuat ut instrumentum, eam necessitat ad illam actionem, quod non aliter facit, quam per efficacem voluntatem suam, dando illi talem concursum, qui secum necessario habeat coniunctum influxum creaturæ per potentiam obedientialem eius actiuam. Ad hunc ergo modum facile intelligi potest in voluntate.

Confirmatur.

17. Impugnatio quinti fundamenti.

Sed contra: Ergo quando Deus ita necessitat voluntatem, prius natura ipse concurrat & influit in actum, quam voluntas creata: consequens autem est impossibile. Sequela patet, quia tunc creata voluntas non concurrat se determinando ad actum, sed determinata a diuina voluntate. Vnde voluntas diuina tunc non solum facit actum humanae voluntatis, sed etiam facit ut faciat, non per aliquod auxilium excitans distinctum ab ipso actu, ad quem necessitat voluntatem humanam, sed per ipsammet motionem efficacem, per quam illam determinat & concurrat: ergo necesse est ut prius naturam voluntas diuina concurrat. Quod autem hoc sit impossibile, patet; quia ubi non est distinctio, non potest intercedere prioritas ex natura rei: concursus autem diuinus & actus voluntatis non sunt duo ex natura rei distincti, sed est vna indiuisibilis actio, qua dicit essentialiter respectum ad vtramque causam, quam solum per rationem & inadæquatos conceptus nos distinguimus secundum habitudines ad ipsas causas: ergo inter vnum concursum & alium non potest esse vera prioritas naturae, maxime, quia haec prioritas fundatur in reali causalitate; vnus autem concursus non est realis causa alterius, quia non sunt duo nisi secundum rationem. Denique vterque est de essentia illius dependentiae, seu actionis, per quam fit talis actus.

18. Respondetur ad predictam impugnacionem primò.

Respondetur primo negando sequelam intellectam de propria prioritate naturae, & de concursu Dei prout recipitur in creatura, quomodo non distinguitur in re ab actione ipsius creaturæ, de illo enim ut sic, procedit argumentum factum. Et ad probationem sequelae respondetur ex illa solum probari subordinationem inter humanam voluntatem & diuinam, ita ut hac efficaciter mouente necesse sit illam moueri, seu operari, non tamen sine sua causalitate, neque prius natura quam



quàm ipsamet operetur, quia illa causalitas diuina nihil ponit in voluntate prius natura quàm ipsamet concurrat, nec causat in illa aliquid præuium ad actionem eius, sed solum aliquid concomitans determinatum ad vnum ex efficacia talis voluntatis diuinæ. Vnde secundò dicitur, si loquamur non de concursu Dei prout recepto in creatura, sed de voluntate efficaci, quæ est in ipso Deo, & est principium huius concursus, sic concedi potest illam voluntatem esse priorem actione nostræ voluntatis, quia est vera causa illius. Et hoc ad summum probat ratio facta, nec contra illud procedit altera obiectio, quia illa voluntas reuera est distincta à concursu voluntatis creaturæ, & causa illius. Dices: Eodem modo voluntas, per quam Deus concurrat ad actus liberos, est prior quàm concursus voluntatis nostræ. Respondetur in hoc habere aliquam similitudinem, tamen differre, quia illa voluntas de se est indifferens ad præbendum concursum ad hunc, vel illum actum, vnde non determinat voluntatem humanam; altera autem voluntas de qua hic loquimur, est absolute determinata ad vnum, & propter efficaciam suam, & subordinationem inferioris potentie, secum necessario affert determinationem illius.

Respondetur secundò.

Instantia soluitur.

19. Respondetur ad rationem contrariæ sententiæ principis in no. 10.

20. Assertio concordans cū posteriori parte 1. sententiæ de violentia. Probatur.

Vnde etiam facile patet responsio ad fundamentum contrariæ sententiæ positum num. 10. nam licet in eo casu in voluntate maneat libertas radicalis, seu in actu primo; tamen respectu talis actionis non influit vt libera est, quia non habet potestatem ad suspendendum illum concursum, & ideo non sufficit talis potentie libertas ad denominandum actum liberum: neque etiam obstat quòd hæc necessitas videatur esse ex suppositione, & consequenter quòd sit tantum secundum quid, & non tollat libertatem simpliciter, quia quando suppositio est talis quæ antecedit determinationem voluntatis, & illam physicè determinat ad vnum, tunc necessitas ex tali suppositione est necessitas simpliciter, quia effectus necessario manet tunc à causa totali, nec relinquitor in inferiori potentia talis modus agendi, quem possit ipsa suspendere: & ideo qui dicunt semper Deum mouere voluntatem isto modo, neque posse aliter concurrere ad actum eius, imprudenter tollunt vsum libertatis, neque explicare possunt qua alia via possit Deus necessitate voluntatem.

Vltimò addendum in hac necessitate non proprie interuenire violentiam voluntatis. Probatur breuiter, quia duo possunt in hac motione considerari: vnum est actus ipse quem voluntas necessario efficit: & ille non potest dici violentus, nam & est à principio intrinseco, cum sit actus vitalis, & necessario aliquo modo est consentaneus appetitui naturali ipsius voluntatis etiam passiuo, quia necesse est vt talis actus sit vel appetitio boni, vel fuga mali, & ad vtrumque habet voluntas appetitum naturalem. Secundò potest ibi considerari dependentia ipsius actus à voluntate: & hæc etiam deficit à ratione violenti, quia est à principio intrinseco, & quia, vt scilicet. 2. num. 3. diximus, actio, vt actio, non est violenta principio agendi: ac denique, quia licet non sit omnino connaturalis, est tamen superioris ordinis, & non proprie contra, sed præter naturam. Quod potest etiam exemplo declarari, nam si lapis deorsum moueatur, velocius tamen quàm posset per internam grauitatem, non dicitur motus violentus etiam quantum ad illum modum, sed est

vltra, seu supra naturam: per hæc autem satis patet ad fundamentum contrariæ sententiæ.

SECTIO V.

Vtrum Deus possit inferre coactionem voluntati in se ipsa.

Titulus expositus est in principio præcedentis sectionis. Nam coactio hoc loco præcisè sumitur vt est contraria appetitui elicitio, & potest considerari in tribus illis rebus, de quibus in illa sectione disputatum est, scilicet in habitibus, seu in quolibet qualitate infusa per modum actus primi, aut in actibus secundis, aut in priuatione eorum.

Circa primum res certa est posse Deum cogere voluntatem ad recipiendum quemcumque habitum, seu actum primum, cuius ipsa sit capax, quia voluntas potest quantum in ipsa esse nolle talem actum vel receptionem eius, & nullo modo illam velle, quia talis infusio, vel receptio habitus nec per se ipsam intrinsece voluntaria est, nec necessario secum affert aliquem actum quo voluntas illam velit: potest ergo esse omnino inuoluntaria, & alioqui voluntas per suam nihilationem, quantumvis de se absolutam & efficacem, non potest diuinam efficientiam impedire: potest ergo Deus huiusmodi actus efficere in voluntate omnino contra internum impetum elicitum eius, & hæc est coactio, & ita in hoc conueniunt omnes autores citati. Nec repugnat D. Thom. vel quia nihil de habitibus, sed tantum de actibus loquutus est, vel certe, quia cum solum negat posse voluntatem cogi ad actum elicitum, tacite id admittit fieri posse in quacumque alia actione, vel passione quæ fieri possit in voluntate, cuius ipsa non sit principium eliciens.

Secundò de priuatione actus, vel habitus, certum etiam est ex dictis præcedenti sect. posse Deum priuare voluntatem quocumque actu, vel habitu, ipsa inuita, atque adeò coactè. Quæ videtur etiam esse communis sententia, nec contra D. Thomam, quia nihil de priuationibus locutus est, & fortasse illas numerauit inter eas res, quæ non sunt elicite à voluntate, quas dixit posse esse coactas, sicut diximus de infusione habitus. Ex quo ferè sumenda est eadem ratio huius assertionis, nam carentia actus, quæ non est à voluntate per liberam potestatem eius, quam habet ad suspendendum suum actum, non est per se & intrinsece voluntaria: ergo si aliter fiat, potest esse absolute inuoluntaria atque coacta, quia nulla tunc inuoluitur repugnantia, & absolute potest voluntas tunc, quantum est de se, nolle talem carentiam, seu priuationem; potest autem Deus efficere vt voluntas careat actu, non per voluntariam, ac liberam suspensionem suam, sed vel per subtractionem concursus, vel per alia impedimenta homini simpliciter inuoluntaria.

Vnde obseruandum hoc loco est duobus modis posse voluntatem priuari huiusmodi actu quem antea, v.g. habebat, vno modo per subtractionem concursus, vel alia extrinseca impedimenta: & tunc non est dubium quin talis priuatio possit esse coacta, si voluntas per actum elicitum omnino repugnet. Secundò modo potest hoc accidere si Deus potenter efficiat vt voluntas relicto actu, quem antea habebat, alium efficiat, iuxta illud Proverb. 21. Cor regis in manu Dei est, & quocumque voluerit inclinabit illud; & hoc mutationis

1.

2. 1. Assertio affirmat. de coactione ad formæ positionem. Declaratur.

3. 2. Assertio affirmat. de coactione ad amittendam quamlibet formam positiuam. Eius ratio.

4. Enucleatur magis assertio.

Meding placitū ex parte contrariū assertioni reffellitur.

tionis genus censetur esse aliquo modo violentum à Medina ad art. 4. quest. 6. in 12. Ego tamen nullam violentiam in eo inuenio: duobus enim modis potest Deus hoc facere, primò salua libertate voluntatis, ita excitando illam ad alium actum priori contrarium seu repugnantem, vt infallibiliter illum faciat, & tamen liberè faciat, & tunc non solum est violentia, sed potius est efficacissima, & suauissima prouidentia: quis enim dicat voluntatem cogi ad faciendum, vel omitendum, quod ipsamet sua libertate facit, vel omittit. Secundò modo id potest facere Deus necessitando ad alium actum & tunc inquiri, in quo sit coactio, aut enim in positiuo actu, seu efficientia eius; & hoc non, vt statim dicam, quia talis actus necessario est simpliciter voluntarius: vel est in carentia actus qui immediate ante fuit; & hoc non, quia illa sequitur intrinsece ex actu voluntario contrario priori, qui est simpliciter voluntarius. Igitur in illo est voluntaria priuatio actus contrarij; non est ergo coacta. Item tunc illa priuatio est ab intrinseco, quia actus contrarius est ab intrinseco, & qui inducit vnam formam, expellit aliam repugnantem.

5. Instantia diluitur.

Dices, fieri posse, vt quando voluntas transfertur ab vno actu in alium, illi actus non sint absolute repugnantes: ergo tunc omisso vnus non erit voluntaria in alio. Respondetur tunc non esse proprie transitum ab vno ad alium, per se loquendo, quia poterant esse simul, si non habebant repugnantiam: solum ergo per accidens & ab extrinseco accidere potest, vt voluntas inchoans vnum actum, relinquat alium; & tunc illa priuatio poterit aliunde esse coacta, ac si non esset coniuncta cum alio actu: & ad hoc necessarium est vt tunc sit contra actuale appetitum elicitum ipsius voluntatis. Neque enim satis est, vt quidam existimant, quòd sit contraria actui qui immediate præcessit, quia iam ille reuera non est, & illo ita non obstante potest præsens priuatio esse voluntaria.

6. 3. Assertio negans posse voluntatem cogi in eliciendo actū.

Tertiò de positiuis actibus dicendum est voluntatem non posse cogi simpliciter ad actum elicitum ab ipsa. Hæc est sententia D. Thomæ in 1. 2. q. 6. art. 4. in ea conueniunt omnes Theologi in 2. q. 6. art. 4. in ea conueniunt omnes Theologi in 2. q. 6. art. 4. vbi Bonauent. art. 2. quest. 4. & 5. Richard. art. 4. quest. 1. & 2. Durand. quest. 4. & in 4. d. 29. q. 1. & Scot. quest. vnic. Maior quest. 1. & idem sentiunt Palud. & Marsil. Gabr. & Almain. supra; & Hangeft. in moralib. cap. 3. nam licet aliqui ex his interdum vtantur verbo coactionis, tamen æquiuocè vtuntur pro necessitate, seu violentia. Ratio autem D. Thomæ est euidentis, quia actus elicitus à voluntate est per se ipsū intrinsece voluntarius, vnde hoc est omnino inseparabile ab ipso: ergo non potest esse simpliciter inuoluntarius: ergo neque coactus. Quam rationem tetigit Anselmus dialog. de lib. arb. dicens, Torqueri, occidi potest homo inuitus, quia non potest velle, nolens velle, nam omnis volens ipsum suum velle necessario vult. quam etiam rationem tetigit August. qui in eadem est sententia 5. de Ciuit. cap. 10. & Bernard. lib. de lib. arb. Secunda ratio adhiberi potest, quia actus elicitus à voluntate, necessario est intrinsece ab ipsa: non ergo potest esse illi coactus, nam coactus conuenit cum violento in hoc quòd oportet esse à principio extrinseco. Quòd si obiciatur posse Deum infundere actum in voluntate, ipsa nihil operante; respondetur in primis id falsum esse: deinde illo admisso adhuc superesset prior ratio, quia si talis actus constitueret

Ratio euidentis.

Alteratio.

voluntatem volentem, necessario futurus esset ipse intrinsece voluntarius, vt in principio huius materiæ dictum est, aut enim esset volitio boni, aut nolitio mali, & vtraque est per se voluntaria, non tantum vt efficitur à voluntate, sed vt informat illam.

Contra hanc conclusionem præcipue obiicit soler, quia potest Deus facere vt voluntas aliquid velit, quando velle nolle, durante in ipsa hac nolitione: ergo tunc cogere voluntas. Respondetur quòd si voluntas necessitatur, aut efficaciter mouetur, & actu absoluto aliquid velit, non poterit tunc manere in illa absoluto actus quo nolit alium actum, nam tales actus sunt absolute & omnino contrarij & repugnantes: ad summum ergo habere poterit actum simplicem, quo nolit habere talem actum, qui non faceret actum inuoluntarium simpliciter, sed tantum secundum quid; ille autem esset aliunde & per se ipsum voluntarius simpliciter, & consequenter non esset coactus simpliciter, sed secundum quid & improprie, sicut ea quæ sunt ex motu.

Sed vrgent Nominales, quia de potentia absoluta potest facere Deus vt in voluntate sint simul volitio & nolitio absolute & contrarie omnino. Respondent aliqui in eo casu non esse inconueniens concedere actum elicitum à voluntate esse coactum, non tamen vt elicitum, quia vt sic voluntarius est, sed vt imperatum, seu imperabilem, aut amabilem per alium actum distinctum, actus enim elicitus à voluntate possunt esse etiam imperati per alios actus eiusdem voluntatis, vt supponitur, & ideo non est mirum quòd sub hac ratione irritent alios actus imperatos, in quibus potest esse coactio, vt postea videbimus. Mihi tamen in primis videtur impossibile esse simul in voluntate & intellectu huiusmodi actus absolute & proprie contrarios: quamuis enim in alijs actibus non repugnet duo contraria etiam in esse perfecto, & intenso simul esse in eodem subiecto de potentia absoluta, tamen inter actus vitales contrarios est specialis repugnantia: cuius indicium sumi potest ex ipsa repugnantia naturali, nam alia contraria in esse remisso etiam esse possunt naturaliter simul, non verò actus contrarij vitales, quantumvis remissi: hoc autem videtur oriri ex intrinseco modo, quo vitales potentie excitantur ad hos actus eliciendos. Et potest ita explicari, nam per vnum actum destruitur omnino obiectum alterius; ablato autem obiecto non potest facultas operari: vt in intellectu, hoc ipso quòd iudicat propositionem aliquam esse veram, destruit omnino veritatem in contraria, vel contradictoria illius, & ideo fieri non potest vt simul iudicet vel illam esse falsam, vel contradictoriam veram. Atque hac etiam ratione non potest intellectus vno & eodem actu credere contradictoria: non est autem minor repugnantia quòd id fiat duobus actibus. Quòd si hoc verum est, non procedit difficultas tacta, quia nunquam potest actus voluntatis habere simul alium actum, qui sit simpliciter inuoluntarius.

Secundò verò dicendum, etiamsi per possibile, vel impossibile admittamus cum volitione alicuius rei simul posse esse absolutam nolitionem habendi talem actum, nihilominus non posse dici simpliciter coactum, primò quia non est maior ratio de vno quàm de alio: ergo vel vterque est coactus, vel neuter: non potest autem intelligi vtrumque esse coactum, quia non possunt ambo esse contra appetitum simpliciter voluntatis: ergo neuter.

7. Obiectio contra 3. assertionem.

Solutio.

8. Instantia contra solutionem vt à quibusdā enodetur.

Displicet hæc enodatio.

Autoris responsio vna.

9. Responsio altera magis solida.

neuter. Secundò, quia ille actus simpliciter per se & intrinsecè est voluntarius: ad summum autem potest dici inuoluntarius per denominationem extrinsecam, seu respectum ad alium actum: ergo magis & perfectius est voluntarius, quam inuoluntarius: non est ergo coactus, nam quod coactum est, debet esse simpliciter inuoluntarium. Et in hoc est aperta differentia inter actus voluntate imperatos in aliis potentiis, & in se ipsa, nam illi non sunt per se intrinsecè voluntarij, sicut actus ipsius voluntatis, qui simul sunt elicit ab ipsa, vt notauit Almain. *tractatu 1. moral. cap. 2.* Denique hic actus necessariò est à principio intrinsecò respectu ipsius voluntatis, vnde non fit in ea, ipsa non conferente vim: ex hoc ergo capite etiam deficit à ratione coacti. Simpliciter igitur loquendo non potest coactio voluntati inferri in actionibus positiuis illius.

10. Atque hinc obiter colligitur idem dicendum esse de actibus propriis appetitus sensitui seruata proportione, nam illi etiam sunt per se intrinsecè voluntarij, atque necessariò etiam sunt à principio intrinsecò respectu eiusdem appetitus, & ideo fieri non potest vt respectu illius sint coacti. An verò respectu voluntatis, atque adeò simpliciter respectu hominis possint esse coacti, dicemus sequenti sectione.

## SECTIO VI.

*Vtrum possit homo, seu voluntas humana simpliciter cogi ad actus aliarum potentiarum, quae subduntur imperio voluntatis.*

I. DE his actibus dupliciter loqui possumus, vno modo in ordine ad proximam facultatem, vt de visione in ordine ad potentiam visiuam, de intellectione respectu intellectus, & sic de aliis. Alio modo in ordine ad voluntatem, à qua imperari possunt, & denominari actiones voluntariae, vel humanae. Dicendum primò, huiusmodi actiones imperabiles à voluntate, simpliciter possunt esse coactae respectu voluntatis, & consequenter absolute respectu hominis. Sic intelligenda est doctrina D. Thomae 1. 2. *quest. 6. art. 4.* dicentis posse voluntatem cogi in actibus imperatis, non est enim hoc intelligendum in sensu composito (vt sic dicam) quia non potest idem actus simul esse coactus, & imperatus à voluntate, quia hoc ipso quòd imperatus est, voluntarius est simpliciter, & ipsa voluntas vim confert ad illum, nam est aliquo modo ab illa. Intelligendum est ergo in sensu diuiso, scilicet quòd actus, qui ex natura sua aptus est, imperari à voluntate, potest in homine fieri, ipsa absolute nolente, quod est fieri coactè. Et hoc modo est euidentis doctrina, quae satis constat experientia, atque hac ratione quando homo sic cogitur, omnino excusatur à culpa, quia scilicet talis actio, vel potius passio est prorsus inuoluntaria. Et ratio à priori est, quia voluntas humana est finita efficacitatis & virtutis, & ideo facile potest ab agente fortiori superari. Quoniam autem voluntas est appetitus totius hominis, & supremus, ideo quòd est absolute contra voluntatem, est simpliciter coactum homini.

2. Obiicies, nam coactum est quod est à principio extrinsecò, sed istae actiones non possunt omnino esse à principio extrinsecò, quia sunt vitales, vt visio, imaginatio, &c. vnde ad eas semper

Vna responsio. passum confert aliquam vim: ergo non sunt simpliciter coactae. Respondetur primò has actiones reuera non esse coactas vt actiones sunt, sed solum vt sunt passiones, vel certè alicuius passionis praecedentis, quae cum coacta sit, denominatur coactum quiddam ex illa nascitur: quod non est eodem modo applicandum ad omnes potentias quae subduntur imperio voluntatis, quales sunt potentia cognoscitiua, appetitus inferior, & potentia loco motiua: inter quas haec vltima omnino subditur motioni appetitus in agendo, & subditur directè & immediatè, ita vt appetitus directè illam applicet ad mouendum, nec possit ipsa operari non posita motione appetitus, etiam si reliqua omnia praerequisita ad agendum applicata sint; & ideo propriè nunquam videtur homo cogi ad actionem huius potentiae: licet enim cogatur ad ambulandum, vel loquendum, tamen ille motus tunc reuera non est à potentia intrinsecà motiua, sed solum à principio extrinsecò mouente: vnde non est motio vitalis, sed solum illi similis in mutatione, vel acquisitione loci: & quamuis fortasse interdum cogatur impellere vnam partem medianter alia, tamen ille motus non est ab intrinsecò, sed ex vi alicuius extrinseci impulsus: quòd si interdum homo victus fortasse dolore cedit aliquo modo, & mouet aliqua membra, iam illa motio non est coacta, quia reuera à voluntate prouenit; neque enim possit appetitus efficere illam motionem voluntate simpliciter contradicente, loquimur enim de motibus qui ab appetitu procedunt, non de his qui fieri possunt alteratione naturali, nam hi non subduntur imperio voluntatis. Aliae verò potentiae cognoscitiuae, & appetitiuae non videntur moueri à voluntate, nisi per applicationem obiectorum, quae interdum fieri potest à principio extrinsecò, vel directè ex parte obiecti, vt quando fit sonus contra voluntatem audientis, vel remouendo impedimentum ex parte organi, vt quando cogitur homo aperire oculos, &c. quae omnia constat fieri ab extrinsecò. Quòd si interdum potest voluntas mouere directè has potentias ad actus suos, vel illas cohibere positis etiam omnibus requisitis ad agendum, tunc fortasse cogi non potest homo ad huiusmodi actus, quia neque cogi potest voluntas ad mouendum tales potentias, alias cogeretur iam ad actum elicatum, neque ipsa potentiae necessitari possunt ad operandum renuente voluntate, quia naturalis subordinatio, quam habent ad voluntatem, intrinsecà & connaturalis, atque adeò immutabilis est.

3. Et haec quidem responsio videri posset sufficiens, si tantum esset sermo in ordine ad causas creatas, tamen in ordine ad Deum, non existimo sufficere, quia non solum potest Deus facere vt homo moueatur voluntate renuente, quod etiam potest Angelus, vel homo facere; sed etiam potest Deus facere vt homo se moueat motu, v. g. progressiuo, ita vt motus effectiuè procedat à potentia motiua, quae est in membris humani corporis, voluntate etiam & appetitu omnino contradicentibus, quod fortè neque Angelus, neque homo possunt efficere, quia non possunt immutare naturalem subordinationem harum potentiarum, neque haec potentia obedit in agendo alteri voluntati, vel agenti extrinsecò creato, sed tantum appetitui proprii suppositi; at verò voluntati diuine necessariò obedit, sicut omnis alia creatura. Ac simili modo in intellectu, v. g. potest Deus efficere vt credat, seu assentiatur opinioni probabili

probabili absque motione voluntatis, imò contra illam; quod tamen non potest facere causa creata, tum ratione dicta, tum etiam quia nulla creatura habet actionem directam in intellectum, praeterim quoad actum secundum eius: videtur ergo posse Deum cogere ad hos actus etiam prout sunt à principio intrinsecò.

4. Respondetur tamen secundò hos actus posse considerari tantum physicè, & sine respectu ad voluntatem, & hoc modo non sunt coacti, imò nec violenti, vt statim dicam. Possunt etiam considerari vt sunt actus humani, vel esse possunt, & vt sic omnino pendent à voluntate, quae est propriè principium humanorum actuum vt humani sunt. Quando ergo homo cogitur ad habendos hos actus citra voluntatem, iam desinunt esse humani, & ita respectu hominis vt homo est, operarique potest humano modo, sunt à principio extrinsecò. Atque hoc modo sunt coacti respectu hominis, & principalis appetitus eius.

5. Dices: ergo hac ratione etiam motus appetitus sensitui qui in homine insurgit contra voluntatem eius, dicitur coactus, quia est vt sic à principio extrinsecò respectu voluntatis: consequens autem videtur falsum, quia ille actus est per se & intrinsecè voluntarius. Respondetur concedendo sequentem: & ratio in contrarium facta solum probat illum actum non esse coactum appetitui, non verò non esse coactum voluntati, atque adeò homini vt homo est, qui per solam voluntatem humano modo operatur. Vergebis, nam sequitur etiam motus imperfectos, qui in ipsamet voluntate insurgunt ex motione appetitus, esse coactos, atque ita reperiri coactionem in actibus elicitis à voluntate. Sequela patet, quia etiam illi motus sunt contra plenarium & absolutum consensum voluntatis. Respondetur nequaquam in his per se reperiri coactionem, quia si voluntas actu habeat deliberatam & absolutam voluntatem repugnantem huiusmodi motibus, iam habet sufficientem rationem aduertentiam. Vnde fieri non potest vt huiusmodi motus inuoluntariè insurgant: si autem nec ratio aduertit, nec voluntas habet deliberatum actum contrarium, possunt quidem insurgere illi motus, qui tunc erunt necessarij, non autem coacti, quia non sunt contra actualem appetitum voluntatis: atque idem est si contingat prius rationem aduertere, postea verò vi & efficacia passionis fieri vt distrabatur, & non aduertat, & propter hanc causam insurgant motus in voluntate, nam tunc etiam non est coactio, sed mutatio voluntatis, vt *sect. 5. num. 4. & 5.* in simili dicebam.

6. Tandem quæri potest in hac conclusione, quid sit haec coactio respectu voluntatis, aut quomodo dicatur coactio illius, cum per eam nihil in voluntate fiat. Respondetur hanc coactionem in re nihil aliud esse, quam actionem, vel passionem factam in inferiori aliqua facultate hominis contra voluntatem: sicut autem voluntas dicitur consequi bonum quod appetit, etiam si non per se ipsam, sed per actionem inferioris potentiae illud assequatur, quia ipsa est appetitus vniuersalis; ita è contrario dicitur cogi quando in inferiori potentia sibi subdita aliquid fit contra appetitum eius.

7. Secundò dicendum hos actus inferiorum potentiarum, qui respectu hominis, seu voluntatis coacti dicuntur, respectu ipsarum potentiarum neque coactos esse, neque propriè violentos. Hoc bene docuit Durand. in 2. d. 25. *quest. Suarez in primam secundae D. Thom.*

8. Obiicit Medina in primis quaedam loca D. Thomae in 2. d. 25. *quest. 1. artic. 2. & in 3. d. 27. quest. 1. artic. 2. & quest. 22. de verit. artic. 5. ad 5.* Tamen haec loca aperte explicari possunt de coactione respectu hominis. Item sèpe D. Thomas his locis videtur coactionem sumere pro necessitate, vt cum ait visum cogi ad videndum à suo obiecto, vel intellectum cogi ab euidencia principiorum ad assentiendum conclusioni. Obiicit deinde, quia in his potentiis subordinatis voluntati duplex est appetitus, vnus ad sua obiecta, alius ad obediendum voluntati: & hic est maior & potior, quia est ad commune bonum totius suppositi. Illa ergo coactio, quamuis non repugnet priori appetitui harum potentiarum, repugnat tamen posteriori, & ideo est violenta respectu ipsarum potentiarum, quia est contra potissimum appetitum earum. Respondetur tamen, quando haec potentiae coguntur tantum per applicationem obiectorum, seu tollendo tantum impedimenta, & applicando omnia necessaria ad operandum contra voluntatem suppositi, tunc nihil propriè fieri contra inclinationem harum potentiarum, nam ea omnia quae sunt prauiua ad actiones earum, non sunt ex parte earum, vnde neque in his inclinatur ad obediendum voluntati: at verò postquam sunt omnia necessaria ad operandum, tunc vel naturaliter ac necessariò operantur, vt constat in sensibus externis, & ita nullam patiuntur violentiam, neque quoad hoc inclinatur ad obediendum voluntati, quia ipsa non potest impedire hos actus postquam sunt posita omnia requisita ad illos efficiendos. Si autem fingamus has potentias immediatè & per se cogi ad agendum, vel recipiendos suos actus renuente voluntate, tunc iam diximus huiusmodi vim non posse propriè inferri ab agente creato: si autem inferatur à Deo, responderi poterit ad autores contrariae sententiae iuxta principia eorum, magis inclinari has potentias ad obediendum Deo, quam voluntati ipsius hominis, & ideo ex hoc capite ipsis non fieri coactionem. Vel absolute dicendum est, tunc immutari quidem à Deo aliquo modo naturalem modum operandi absque propria coactione, quia respectu illius modi non est positua repugnantia in natura, sed potius quaedam non repugnantia, vt in similibus saepe dictum est in superioribus.

9. Vltimò hic potest inquiri, Vtrum possit voluntas cogi vel ad actiones merè naturales vt sic, vt est nutritio, &c. vel ad carentiam actionis, seu passionis sibi impossibilis per naturam, v. g. ad non volandum, vel ad alias res merè extrinsecas, quae non fiunt in ipso homine, v. g. ad mortem amici, vel similia. Sed in his omnibus

3. & 4. cuius opinionem fere alij secuti sunt, Paludan. Almain. *locis citat.* immeritòque illam reprehendunt Medin. 1. 2. *quest. 6. artic. 4.* & Soto in 4. d. 29. *quest. 1. artic. 1.* quamuis fortè de nomine disputent. Probatur tamen conclusio, quia hi actus respectu propriarum potentiarum sunt à principio intrinsecò, vt visio à potentia visua: sunt etiam conformes appetitui naturali, quo haec potentiae inclinatur ad suos actus & obiecta, & vt sic, non sunt contra appetitum elicatum, quia non est in huiusmodi potentiis, nisi in appetitu sensitiuo, de quo iam diximus necessarium esse vt actus eius sit intrinsecè voluntarius respectu illius.

8. Obiicit Medina in primis quaedam loca D. Thomae in 2. d. 25. *quest. 1. artic. 2. & in 3. d. 27. quest. 1. artic. 2. & quest. 22. de verit. artic. 5. ad 5.* Tamen haec loca aperte explicari possunt de coactione respectu hominis. Item sèpe D. Thomas his locis videtur coactionem sumere pro necessitate, vt cum ait visum cogi ad videndum à suo obiecto, vel intellectum cogi ab euidencia principiorum ad assentiendum conclusioni. Obiicit deinde, quia in his potentiis subordinatis voluntati duplex est appetitus, vnus ad sua obiecta, alius ad obediendum voluntati: & hic est maior & potior, quia est ad commune bonum totius suppositi. Illa ergo coactio, quamuis non repugnet priori appetitui harum potentiarum, repugnat tamen posteriori, & ideo est violenta respectu ipsarum potentiarum, quia est contra potissimum appetitum earum. Respondetur tamen, quando haec potentiae coguntur tantum per applicationem obiectorum, seu tollendo tantum impedimenta, & applicando omnia necessaria ad operandum contra voluntatem suppositi, tunc nihil propriè fieri contra inclinationem harum potentiarum, nam ea omnia quae sunt prauiua ad actiones earum, non sunt ex parte earum, vnde neque in his inclinatur ad obediendum voluntati: at verò postquam sunt omnia necessaria ad operandum, tunc vel naturaliter ac necessariò operantur, vt constat in sensibus externis, & ita nullam patiuntur violentiam, neque quoad hoc inclinatur ad obediendum voluntati, quia ipsa non potest impedire hos actus postquam sunt posita omnia requisita ad illos efficiendos. Si autem fingamus has potentias immediatè & per se cogi ad agendum, vel recipiendos suos actus renuente voluntate, tunc iam diximus huiusmodi vim non posse propriè inferri ab agente creato: si autem inferatur à Deo, responderi poterit ad autores contrariae sententiae iuxta principia eorum, magis inclinari has potentias ad obediendum Deo, quam voluntati ipsius hominis, & ideo ex hoc capite ipsis non fieri coactionem. Vel absolute dicendum est, tunc immutari quidem à Deo aliquo modo naturalem modum operandi absque propria coactione, quia respectu illius modi non est positua repugnantia in natura, sed potius quaedam non repugnantia, vt in similibus saepe dictum est in superioribus.

9. Vltimò hic potest inquiri, Vtrum possit voluntas cogi vel ad actiones merè naturales vt sic, vt est nutritio, &c. vel ad carentiam actionis, seu passionis sibi impossibilis per naturam, v. g. ad non volandum, vel ad alias res merè extrinsecas, quae non fiunt in ipso homine, v. g. ad mortem amici, vel similia. Sed in his omnibus

8. Obiicit Medina in primis quaedam loca D. Thomae in 2. d. 25. *quest. 1. artic. 2. & in 3. d. 27. quest. 1. artic. 2. & quest. 22. de verit. artic. 5. ad 5.* Tamen haec loca aperte explicari possunt de coactione respectu hominis. Item sèpe D. Thomas his locis videtur coactionem sumere pro necessitate, vt cum ait visum cogi ad videndum à suo obiecto, vel intellectum cogi ab euidencia principiorum ad assentiendum conclusioni. Obiicit deinde, quia in his potentiis subordinatis voluntati duplex est appetitus, vnus ad sua obiecta, alius ad obediendum voluntati: & hic est maior & potior, quia est ad commune bonum totius suppositi. Illa ergo coactio, quamuis non repugnet priori appetitui harum potentiarum, repugnat tamen posteriori, & ideo est violenta respectu ipsarum potentiarum, quia est contra potissimum appetitum earum. Respondetur tamen, quando haec potentiae coguntur tantum per applicationem obiectorum, seu tollendo tantum impedimenta, & applicando omnia necessaria ad operandum contra voluntatem suppositi, tunc nihil propriè fieri contra inclinationem harum potentiarum, nam ea omnia quae sunt prauiua ad actiones earum, non sunt ex parte earum, vnde neque in his inclinatur ad obediendum voluntati: at verò postquam sunt omnia necessaria ad operandum, tunc vel naturaliter ac necessariò operantur, vt constat in sensibus externis, & ita nullam patiuntur violentiam, neque quoad hoc inclinatur ad obediendum voluntati, quia ipsa non potest impedire hos actus postquam sunt posita omnia requisita ad illos efficiendos. Si autem fingamus has potentias immediatè & per se cogi ad agendum, vel recipiendos suos actus renuente voluntate, tunc iam diximus huiusmodi vim non posse propriè inferri ab agente creato: si autem inferatur à Deo, responderi poterit ad autores contrariae sententiae iuxta principia eorum, magis inclinari has potentias ad obediendum Deo, quam voluntati ipsius hominis, & ideo ex hoc capite ipsis non fieri coactionem. Vel absolute dicendum est, tunc immutari quidem à Deo aliquo modo naturalem modum operandi absque propria coactione, quia respectu illius modi non est positua repugnantia in natura, sed potius quaedam non repugnantia, vt in similibus saepe dictum est in superioribus.

9. Vltimò hic potest inquiri, Vtrum possit voluntas cogi vel ad actiones merè naturales vt sic, vt est nutritio, &c. vel ad carentiam actionis, seu passionis sibi impossibilis per naturam, v. g. ad non volandum, vel ad alias res merè extrinsecas, quae non fiunt in ipso homine, v. g. ad mortem amici, vel similia. Sed in his omnibus

8. Obiicit Medina in primis quaedam loca D. Thomae in 2. d. 25. *quest. 1. artic. 2. & in 3. d. 27. quest. 1. artic. 2. & quest. 22. de verit. artic. 5. ad 5.* Tamen haec loca aperte explicari possunt de coactione respectu hominis. Item sèpe D. Thomas his locis videtur coactionem sumere pro necessitate, vt cum ait visum cogi ad videndum à suo obiecto, vel intellectum cogi ab euidencia principiorum ad assentiendum conclusioni. Obiicit deinde, quia in his potentiis subordinatis voluntati duplex est appetitus, vnus ad sua obiecta, alius ad obediendum voluntati: & hic est maior & potior, quia est ad commune bonum totius suppositi. Illa ergo coactio, quamuis non repugnet priori appetitui harum potentiarum, repugnat tamen posteriori, & ideo est violenta respectu ipsarum potentiarum, quia est contra potissimum appetitum earum. Respondetur tamen, quando haec potentiae coguntur tantum per applicationem obiectorum, seu tollendo tantum impedimenta, & applicando omnia necessaria ad operandum contra voluntatem suppositi, tunc nihil propriè fieri contra inclinationem harum potentiarum, nam ea omnia quae sunt prauiua ad actiones earum, non sunt ex parte earum, vnde neque in his inclinatur ad obediendum voluntati: at verò postquam sunt omnia necessaria ad operandum, tunc vel naturaliter ac necessariò operantur, vt constat in sensibus externis, & ita nullam patiuntur violentiam, neque quoad hoc inclinatur ad obediendum voluntati, quia ipsa non potest impedire hos actus postquam sunt posita omnia requisita ad illos efficiendos. Si autem fingamus has potentias immediatè & per se cogi ad agendum, vel recipiendos suos actus renuente voluntate, tunc iam diximus huiusmodi vim non posse propriè inferri ab agente creato: si autem inferatur à Deo, responderi poterit ad autores contrariae sententiae iuxta principia eorum, magis inclinari has potentias ad obediendum Deo, quam voluntati ipsius hominis, & ideo ex hoc capite ipsis non fieri coactionem. Vel absolute dicendum est, tunc immutari quidem à Deo aliquo modo naturalem modum operandi absque propria coactione, quia respectu illius modi non est positua repugnantia in natura, sed potius quaedam non repugnantia, vt in similibus saepe dictum est in superioribus.

9. Vltimò hic potest inquiri, Vtrum possit voluntas cogi vel ad actiones merè naturales vt sic, vt est nutritio, &c. vel ad carentiam actionis, seu passionis sibi impossibilis per naturam, v. g. ad non volandum, vel ad alias res merè extrinsecas, quae non fiunt in ipso homine, v. g. ad mortem amici, vel similia. Sed in his omnibus

N tantum



tantum potest esse questio de modo loquendi, nam constat posse hanc esse inuoluntaria, atque hoc sensu posse dici coacta, si coactum dicatur quidquid est contra desiderium elicatum voluntatis: proprie tamen coactio tantum videtur esse in his, quae fiunt circa ipsum hominem, in quibus habet rationem passivam non conferentis vim, & non est proprie circa necessaria, vel impossibilia, quia circa hanc non proprie conatur voluntas ad agendum, vel resistendum, quod videtur ad coactionem requiri, sed ad summum possunt ei displicere per simplicem affectum.

DISPUTATIO III.

De voluntario mixto cum inuoluntario ob metum, vel concupiscentiam.



IXIMVS de voluntario per se ac simpliciter, & similiter de inuoluntario; nunc dicendum de actu participante utramque. Quod ex duplici radice contingere potest, scilicet aut ex affectu, vel passione aliqua, aut ex ignorantia, cum enim ad perfectionem voluntarij duo sint necessaria, scilicet quod sit perfecta cognitio, & quod sit a principio intrinseco, priori conditioni repugnat ignorantia, & ideo potest voluntarium tollere, aut saltem minuere, de quo dicendum disputat sequenti: posteriori autem conditioni videtur repugnare passio, seu motio appetitus sensitivi, nam, vt constare potest ex dictis disputat. preced. & latius traditur 1. 2. quest. 9. & 10. nulla alia causa extrinseca, excepto Deo, de quo iam dixi, potest trahere voluntatem, nisi mediante appetitu, intellectus enim non computatur proprie inter causas extrinsecas, nam potius est proprius & connaturalis motor ipsius voluntatis; vnde quo perfectius mouet, tanto magis confert ad voluntatem: omnis autem passio appetitus ad hanc duo capita reuocatur, scilicet aut sunt prosecutio boni, aut fuga mali: quae videtur D. Thomae comprehensisse sub metu, & concupiscentia, quia hae duae passiones maxime videntur mouere voluntatem, & ideo de vtraque simul dicemus, praesertim quia potissima difficultas huius disputationis consistit in explicanda differentia quae est inter hos affectus in causando voluntario, vel inuoluntario.

SECTIO I.

Vtrum quae ex solo metu fiunt, sint voluntaria simpliciter ratione metus.

1. Exponitur titulus sectionis.

Ad id in titulo dictionem illam exclusiuam, quia contingere potest vt voluntas aliquando velit ob timorem alicuius mali, non tamen ex solo illo morio, sed etiam ratione alicuius boni: vt potest quis velle seruare diuina mandata ob timorem inferni, simulque propter amorem Dei, & tunc constat posse actionem esse simpliciter voluntariam, tamen tunc non potest constare quid

habeat ex vi metus, & ideo sumenda est actio & voluntas quae ex solo metu nascatur: cum autem sermo est de solo metu, non excluduntur priores affectus ex quibus metus nascitur, quia dictio exclusiua non excludit necessarium concomitantia. Sic igitur exposita quaestione, difficultatis ratio est, quia Aristot. 3. Ethicor. c. 1. dicit, quae ex metu fiunt, simpliciter esse inuoluntaria, solumque ex accidenti esse hic & nunc voluntaria: & D. Thom. 2. 2. q. 142. art. 3. citans praedictum Aristotelis testimonium, dicit ea quae ex timiditate fiunt, non esse voluntaria simpliciter, quia sunt voluntaria tantum secundum rationem communem, inuoluntaria autem secundum particularem naturam. Et ratione argumentari possumus primo. Quae ex metu fiunt, tantum sunt voluntaria, conditionate scilicet, si necessarium sint ad vitandum malum: sunt autem inuoluntaria absolute & per se sumpta. Et confirmatur ab incommodis, quia si hae ex metu facta, essent voluntaria simpliciter, ergo si sunt contra legem, erunt semper peccatum, quod est falsum. Rursus contractus ex huiusmodi voluntate facti non erunt semper validi, quia per voluntatem fiunt: ergo si ibi interuenit absoluta voluntas, habebit effectum; consequens autem est falsum, vt constat de matrimonio, vel voto metu facti.

In hac quaestione, & dictis Aristotelis & aliorum solet esse aequiuocatio in illo termino simpliciter, & ideo distinguenda est eius significatio: potest enim sumi vel ex parte obiecti voliti, seu operationis quam voluntas eligit, vel ex parte operantis, seu eligentis ipsius. Priori modo sumptis illam vocem Aristoteles loco citato, nam in hac significatione idem est simpliciter, quod praecise, & nude obiectum considerando; & sic recte dicitur proiectionem mercium in mare simpliciter, id est, per se consideratam, non esse voluntariam, quia vt sic abstrahitur ab omni alia utilitate, vel necessitate: quamuis si quis recte consideret, in hoc loquendi genere, non tam est sermo de voluntario in actu, quam aptitudine, id est, quid illud obiectum possit causare nude sumptum. Posteriori autem modo, id est, ex parte operantis, dicitur simpliciter voluntarium, quod de facto est volitum per actum absolutum & efficacem voluntatis: vnde talis actus dicitur voluntas simpliciter. In quo adhuc oportet aduertere huiusmodi simpliciter interdum excludere omnem mixtionem inuoluntarij: & hoc modo vltus est hac voce D. Thomae in citato loco 2. 2. sic enim ait, Quae ex metu fiunt, non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta; de quo seq. sect. Alio ergo modo dicitur simpliciter voluntarium, quod est absolute & efficaciter volitum per actum in suo genere perfectum, qui sufficiens sit denominare hominem absolute & simpliciter volentem, etiamsi habeat coniunctam, seu admixtam imperfectam velleitatem aliquo modo contrariam, & in hoc sensu sumitur in praesenti.

Vnde dicendum primo ea quae fiunt ex metu, esse simpliciter voluntaria. Haec est sententia D. Thom. 1. 2. quest. 6. artic. 6. August. Nissen. Damasc. & Anselm. locis cit. initio sect. sequentis, & hoc sensu dici solet in iure, Coacta voluntas, voluntas est simpliciter, vt constat ex l. similiter. §. penult. ff. de eo quod vi, metu, seu causa, & ex cap. merito. 15. quest. 1. & cap. vides. 23. quest. 6. ex Augustin. quest. 24. in Numer. & epistola 48. Et haec est sine dubio mens Aristotelis 3. Ethicorum cap. 1. sic enim ait, De his quae metu fiunt, per se quidem iniuste fiunt, sed nunc pro his expetuntur, principiumque

Arguitur 1. pro parte neg.

Secundo.

Tertio.

2. Vox simpliciter quo sensu accipienda hoc loco.

3. 1. Assertio, probatur auctoritate praesertim Aristotelis.

que est in ipso agente: vnde concludit, Per se quidem iniuste fiunt, nunc autem & pro his sponte factis, magis autem his similia sunt quae sua sponte quis agit; actus enim sunt circa ipsa singula, quae quidem sponte fiunt. In quibus verbis considerandum est illa duo per se, & nunc, ac pro his, distingui tanquam opposita: vnde constat sumere illud per se ex parte obiecti, vt idem sit quod praecise & abstracte illud considerando, & separando a praesentibus circumstantiis.

4. Probatur etiam duplici ratione sumpta ex verbis Aristot.

1. Ratio.

Conciliantur loca D. Thom.

5. 2. Ratio.

Instat hanc ratio. Occurritur.

Deinde est considerandum Aristotelem concludere nunc, & pro his actionem illam esse simpliciter spontaneam. Et indicat duplicem rationem: prima est, quam D. Thomas citat artic. 6. tetigit, nam vnumquodque est simpliciter tale prout est in actu, sed hic actus prout nunc exercetur, est simpliciter volitus: & eandem ferè rationem tetigit D. Thomas quodlib. 5. artic. 10. quia licet talis actio per se considerata non sit anabilis simpliciter, tamen hic & nunc proponitur vt absolute eligenda tanquam medium conueniens ad euitandum maius malum: ergo sub ea ratione est hic & nunc simpliciter voluntaria. Vnde alio modo sumptis D. Thomas in citato loco 2. 2. medium in communi, & in particulari; cum ait ea quae ex metu fiunt in communi considerata esse voluntaria, tamen in particulari esse inuoluntaria; cum tamen in illo artic. 6. & dicto quodlib. contrarium principium sumere videatur. Sed non est contradictio, nam in 2. 2. loquitur formaliter de medio vt medium est ad fugiendum malum, nam in communi sumptum est simpliciter voluntarium, & nullo modo inuoluntarium, etiam secundum quid, quia in hoc communi obiecto, scilicet fugere, vel vitare malum, nihil est voluntati contrarium: at verò hoc malum in particulari, scilicet fugere malum proiciendo merces in mare, aliquid habet difficultatis, seu incommodi admixtum, propter quod est aliquo modo inuoluntarium, secundum quid saltem: at verò in 1. 2. & aliis locis loquitur de ipsa actione, v. g. proiciendi merces, & de hac optime dicit praecise & abstracte sumptam non esse voluntariam simpliciter, tamen prout hic & nunc exercetur, esse voluntariam, & iudicium de voluntario esse ferendum, considerata re in particulari cum omnibus circumstantiis, & non per abstractionem, seu praecisionem intellectus.

Secunda ratio Aristotelis est, quod illud est voluntarium, quod est a principio intrinseco cum cognitione, sed illa actio hic & nunc, est a voluntate, supposita tali cognitione; nam voluntas illam eligit, & ex vi talis electionis applicat potentiam ad exercendam illam actionem, quod est apertum signum absolute & efficacis voluntatis. Dices: ergo quoties homo ex metu tacet, vel non resistit actioni, censetur voluntarie consentire in illam actionem. Respondetur ex dictis supra de voluntario indirecto, aliud esse loqui de actione positua, quae est a voluntate, aliud verò de negatione actionis, & effectui inde subsecuto: quando enim aliquis ex metu agit actionem per imperium suae voluntatis, tunc semper illa actio est simpliciter voluntaria, quia necesse est vt procedat ab actu absoluto & efficaci; quando verò ex metu solum inducitur homo immediate ad non agendum, seu non imperandum actum, vt ad non clamandum, tunc illa omisso, vel negatio esse poterit voluntaria, indirecte saltem; tamen effectus inde

Suares in primam secunda D. Thom.

secutus non necessario est voluntarius, quia non sequitur ex imperio voluntatis, neque ex vi metus cogitur voluntas ad habendum aliquem posituum actum circa illum effectum: esse autem poterit indirecte voluntarius pro ratione obligationis, iuxta principia superius posita in disp. 1. sect. 5.

Dicendum secundò: Quae ex metu fiunt, sunt simpliciter voluntaria, ratione ipsius metus, itaque metus est causa huius voluntarij simpliciter. Declaratur sic, nam aliud est aliquid operari cum metu, aliud verò ex metu: nam primum dicit concomitantiam; vnde quod ita fit, licet sit absolute voluntarium, tamen illud voluntarium non oritur ex metu, sed potius opponitur, & vincit ipsum metum, quod est signum magna voluntatis: vt quando Christus Dominus progrediebatur ad mortem, metuens illam, summa voluntate illam amplectebatur, quae non oriebatur ex timore, sed ex amore Patris & hominum, & ideo vincebat naturalem timorem. At verò fieri ex metu, significat quod metus ipse inducit ad volendum, seu faciendum aliquid, & tunc metus est causa talis voluntarij, eo modo quo inter actus voluntatis intentio est causa electionis, & electio vsus, & amor boni, est causa odij oppositi mali: nam ad hunc modum in praesenti quando quis timet mortem, decernit, & intendit illam fugere, & ex vi huius decreti eligit hoc medium, v. g. proicere merces in mare, & ad hanc electionem sequitur vsus, seu executio: ergo de primo ad vltimum metus fuit causa excitans, & applicans voluntatem ad illum actum efficacem, quo imperauit illam actionem exteriorem: ergo hoc modo metus causat voluntarium simpliciter.

Ad argumenta. Ad Arist. & D. Thom. iam responsum est. Ad incommoda quae afferbantur in 3. argumento, responderetur ad 1. formaliter verum esse, quidquid ex metu contra legem fit, esse peccatum, quia transgressio legis est intrinsece mala, vnde si sit simpliciter voluntaria, imputabitur ad peccatum, & ideo 2. Machab. 7. dicitur, Praeclara mors, quae propter seruandam legem sustinetur, & Matth. 10. dixit Christus, Nolite timere eos qui occidunt corpus; de quo legi potest Aug. 1. de Ciuit. c. 18. Dixi autem formaliter loquendo, quia fieri potest vt in tali articulo, seu periculo mortis, vel infamiae, aut alterius mali similis, cesset obligatio legis, quia vel est affirmatiua, quae non obligat pro semper, vel est positua, quae non semper obligat cum tanto discrimine, & tunc actio illa facta ex metu non erit peccatum, non quia non sit voluntaria, sed quia non est contra legem: quando verò ratio alicuius incommodi cesset obligatio legis, non est huius loci explicare. Videri possunt dicta in materia de excomm. disp. 6. sect. 3. & de legibus lib. 3. c. 30. & lib. 2. de iuram. cap. 10. & lib. 1. de voto ac. 6. Ad aliam sequelam de contractibus responderi posset ad valorem contractus non esse solum necessariam voluntatem simpliciter, prout nos loquimur, sed etiam in secundo sensu supra explicato, id est, nullo modo coniunctam cum inuoluntario. Haec verò responsio non est firma, neque vniuersaliter applicari potest, nam sine dubio saepe sunt contractus validi, etiamsi secundum quid sint inuoluntarij. Dicendum est ergo verum esse ex hoc capite, id est, ex defectu voluntarij, non esse inuoluntarios contractus factos ex metu: vnde si interdum inuoluntarij sunt, illud est vel ratione iuris positui, vel si interdum oritur, ex naturali iure, solum esse potest quando tale

6. Assertio declaratur per distinctionem actionis ex metu aut cum metu.

7. Ad argum. in n. 1.

voluntarium per iniuriam extortum est: de qua re in materia de matrimonio, seu de voto tractari solet in particulari, non vero est huius loci.

SECTIO II.

Vtrum quæ ex metu fiunt, sint inuoluntaria, saltem secundum quid ratione ipsius metus.

**I.** **1.** IN hac re omnium, tam antiquorum Philosophorum, quam Theologorum, sententia esse videtur, metum causare *inuoluntarium* saltem secundum quid, quod explicatur illo actu, *nollem hoc facere.* Id constat ex Aristotele, & expositio-ribus eius 2. *Ethicor.* Nissen. 5. *Philosophia* c. 1. & Damasc. 2. *de fid. cap.* 24. Anselm. *dial. de lib. arb.* D. Thom. 1. 2. q. 6. *art.* 6. & loco citato 2. 2. & ex omnibus expositoribus. Qui omnes afferunt tria signa huiusmodi *inuoluntarij*, quæ reperiuntur in his quæ metu fiunt: primum est, quia quæ sic inuoluntariè fiunt, tristitiam afferunt, nam quod est voluntati consentaneum, ut sic, delectat: si ergo aliquis cum tristitia operatur, signum est opus esse aliquo modo inuoluntarium illi, sed quæ ex metu fiunt, cum tristitia fiunt, ut experientia docet: signum est ergo esse inuoluntaria saltem secundum quid. Secundum signum est, quod opus, si turpe sit, sit aliquo modo venia dignum, nam cum peccatum in tantum sit culpabile, in quantum est voluntarium, si aliquam excusationem admittit, est propter aliquod *inuoluntarium* admistum, sed quæ ex metu fiunt, etiam si sint peccata, apud omnes homines censentur digna aliqua excusatione: ergo signum est esse aliquo modo inuoluntaria. Tertium signum est, quod opus secundum se sumptum non est amabile voluntati: huiusmodi autem est opus ex solo metu factum, nam per se non est eligibile, ut Aristoteles dixit: ergo hinc & nunc aliquo modo est voluntariè electum propter metum: causat ergo metus *inuoluntarium secundum quid.*

**2.** In contrarium est, quia hoc *inuoluntarium imperfectum* in hoc consistit, quod cum voluntate absoluta illius operationis quæ ex metu fit, coniungatur simplex affectus contrarius, quo voluntas nolle sic operari: sed in his quæ metu fiunt, non est necesse coniungi huiusmodi affectum cum illa voluntate, & si aliquando coniungitur ille affectus, non oritur ex metu, sed aliunde: ergo metus non causat huiusmodi *inuoluntarium.* Minor quoad priorem partem probatur manifestis exemplis, nam qui vult seruare præceptum ex metu gehennæ, verè operatur ex metu, & tamen non habet illam velleitatem, vellem peccare si non immineret pœna inferni, alioqui in hoc ipso iam peccaret, esset enim omnino seruilis, & malus talis timor. Item est de homine nobili, qui fugit iniustitiam furti metu infamiæ, qui non est necesse habeat illum actum, vellem furari si non sequeretur infamia: hæc ergo & similia licet ex metu fiant, non sunt inuoluntaria etiam secundum quid. Et ratio huius prioris partis sumenda est ex posteriori, nam quia hoc *inuoluntarium* si aliquando coniungitur, non oritur ex ipso metu, ideo non necesse est semper cum illo coniungi, quia non habet ordinem per se ad illum, Declaratur ergo & probatur posterior pars, nam quando quis metu mortis proicit merces in mare, nollet proicere: hæc nolletas non oritur ex

metu mortis, sed ex concupiscentia diuitiarum, nam si hunc affectum non haberet, nullam repugnantiam sentiret in illa actione, etiamsi ex metu mortis illam faceret; & idem constare potest ex quouis alio exemplo. Et ratio est, quia ille timor, & altera nolitio imperfecta versantur circa diuersa obiecta, quæ non habent inter se connexionem cum amore, vel odio: unde non est cur vnus actus ex alio nascatur. Item quia supra dixi potius metum inducere voluntatem ad volendum simpliciter illam actionem, quia est vtilis ad vitandum malum, quod timor fugit: ergo non est unde metus auertat voluntatem ab illa actione etiam secundum quid: nullo ergo modo causat *inuoluntarium.*

Propter has difficultates possumus primò hac distinctione vti; dupliciter enim potest aliquid fieri ex metu, primò vt ex motiuo necessario sine quo non fieret actio, vt est in repetito exemplo de proiectione mercium. Secundò vt ex motiuo quod actu quidem mouet, non tamen est simpliciter necessarium, quia sine illo fieret actio, vt in exemplo illo de obseruatione præcepti ex metu inferni. Quando ergo actio fit ex metu hoc posteriori modo, non est necesse esse *inuoluntarium* etiam secundum quid: & hoc probant obiectiones in contrarium factæ *num. præced.* Quando verò sit priori modo, tunc admittetur inuoluntarium imperfectum: & ita loquuntur Aristor. & alij auctores, vt expressiùs declarauit Niss. dicens tunc actionem esse inuoluntariam, quando propter maioris mali timorem minus malum quis eligit, quod aliter fieri non possit.

Sed distinctio hæc non euacuat difficultatem, interrogo enim quid necessarium sit vt timor censeatur motiuum necessarium sine quo non fieret actio: aut enim sufficit quod hinc & nunc, quando fit actio, solus timor moueat, vel vltra hoc necesse est vt voluntas habeat actu hoc propositum, nisi immineret hoc malum, id non facerem. Primum dici non potest propter eadem argumenta supra *num. 2.* facta, nam interdum potest solus timor inferni mouere ad seruandam legem sine motiuo amoris, vel alterius honestatis, & tamen non propterea est actio inuoluntaria, neque censetur formaliter, aut virtualiter continere illud propositum conditionatum ex parte obiecti, si non esset pœna imposita, non facerem, alioqui esset malus talis timor, cum tamen sit certum esse honestum, etiam si talis sit. Item in aliis motiuis voluntatis non sequitur, si vnus hinc & nunc moueat, illo ablato non esse futuram actionem, quia deficiente illo possit intellectus aliud proponere. Unde illa conditionalis, si deesset hoc motiuum, actio non fieret, omnino est incerta. Et præterea, etiamsi demus in re ita esse, & Deum cognoscere illam veritatem, id nihil refert vt actio hinc, & nunc sit inuoluntaria, etiam secundum quid, nam interdum fieri potest vt Deus cognoscat hunc peccatorem non esse conuertendum, nisi ipse immitteret in illum vehementem timorem mortis, & nihilominus quoddam inspirato tali timore ille omnino voluntariè conuersatur absque omni missione inuoluntarij, quia illa conditionalis hinc & nunc nihil ponit in esse. Si verò posterior sensus intelligatur, insurgunt difficultates illo 2. *num.* posite, nam etiamsi quis operetur ex solo metu, non est necesse vt actu habeat in voluntate hoc propositum, si non esset metus, non facerem. Quod si dicas non omnem metum causare inuoluntarium, sed quando

3. Distinctio quorundam ad enodandas præcedentes difficultates.

4. Obicitur bipartitio contra datâ distinctione.

Prior pars obiectiois ostenditur multipliciter.

Secundò.

Tertiò.

Posterior pars obiectiois suaderetur.

Euasio eueritur, habet

habet hoc propositum coniunctum, non facerem nisi propter hoc malum vitandum, manifestè petitur principium, & idem per idem explicatur: quia actionem esse secundum quid inuoluntarium, nihil aliud est, quam nolle illam per se nisi esset medium ad vitandum malum: ergo dicere metum causare inuoluntarium, quando illud propositum est adiunctum, nihil aliud est, quam dicere causare inuoluntarium quando est inuoluntarium, & præterea semper procedit difficultas supra posita, quod etiam tunc propositum illud seu nolitio conditionata non procedit ex metu, sed aliunde.

5. Altera aliorum distinctio pro iisdem difficultatibus explicandis. Secundò verò distinguere possumus de metu, alius enim est qui intrinsecè oritur ex malo per se coniuncto actioni, aut omissioni contrariæ, vt timor inferni oritur ex malo pœnæ, quod per se & intrinsecè coniunctum est transgressioni præcepti: alius verò est timor extrinsecus ortus propter vitandum malum per accidens, & ab extrinsecò coniunctum cum tali actione, vel omissione, vt est in proiectione mercium in mare. Quando timor est prioris modi non est necesse vt censeatur inuoluntarium, imò nec causare illud potest, per se loquendo, quod videntur probare rationes supra factæ: Aristoteles enim & alij auctores explicari possunt de posteriori timore.

6. Probabile est primum distinctionis membrum. Hæc distinctio neque omnino displicet, neque omnino satisfacit, nam quod attinet ad priorem partem, videtur certè probabile satis illum timorem neque inducere, neque, per se loquendo, secum admittere aliquod *inuoluntarium*, nam ille timor non est ab extrinsecò. Ait autem D. Thomas metum in tantum causare *inuoluntarium*, in quantum est ab extrinsecò, quia de ratione *voluntarij* est vt sit ab intrinsecò. Item quia quando malum quod timetur tale est, vt per se sit coniunctum tali actioni, iam actio non solum hinc & nunc, sed etiam per se præcisè considerata talis est, quia quæ per se consequuntur actionem, coniunguntur cum illa, etiam si per se ac præcisè consideretur: ergo talis malitia facit per se odibilem illam actionem, & amabilem contrariam, & non tantum hinc & nunc, vt Aristoteles loquitur. Dico autem, *per se loquendo*, quia qui vult seruare præceptum ex timore inferni, si intelligat vim illius motiuu, non potest habere simplicem affectum contrarium, *transgredere præceptum si non esset pœna*, nam per hunc ipsum affectum peccaret, & reatum pœnæ incurreret, & consequenter contra suum motiuum: si ergo verè & efficaciter moueatur ab illo motiuo, & intelligat vim eius, & qualitatem suorum actuum, fieri non potest vt cum illo motiuo sit talis affectus; ex accidenti verò, ob ignorantiam, fieri potest vt aliquis habeat illum affectum, quia non satis percipit vim illius mali, neque intelligit se in idem reuolui, quod timebat. Adde etiam quod tunc licet malum illud verè sit per se coniunctum actioni, tamen in apprehensione concipitur ac si esset extrinsecum, & separabile ab actione.

7. Alterum distinctionis membrum non satisfacit. At verò quod attinet ad posterius membrum, non videtur satisfacere, quia argumenta *num. 2.* facta videntur probare, quod etiam si actio procedat à metu extrinsecus illato, non semper est necessariò inuoluntaria, vt patet de furto quod quis vitat ob metum pœnæ mortis, seu infamiæ, nam hoc malum extrinsecum est, & per accidens coniunctum, & deinde quando actio est inuoluntarium, & deinde quando actio est inuoluntarium, *Suarès in primam secundæ D. Thom.*

taria, adhuc illud inuoluntarium non causatur ex metu, vt probatum est.

Quocirca dicendum mihi videtur, & communem doctrinam esse veram, & obiectiones in contrarium factas etiam concludere quod intendunt, non tamen procedere contra sensum ab Aristotele & ab aliis intentum. Quod ita declaratur, nam in primis metus non dicitur causare *inuoluntarium*, quia causat illum simplicem affectum à quo denominatur actio *inuoluntaria secundum quid*, sed potius, quia superat illum affectum, & inducit ad volendam actionem, non obstante tali affectu voluntatis. Hoc apud me conuincit obiectio facta, nam idem motiuum non potest simul inducere ad volendum & non volendum. Deinde explicatur exemplo coactionis, quæ dicitur causare *inuoluntarium simpliciter*, non quia causat nolitioem illam, à qua actio denominatur *coactio*, nam coactio non potest causare actum ipsius voluntatis, dicitur ergo causare *inuoluntarium*, quia facit operari actionem, vel recipere passionem, cui voluntas quantum potest resistit. Unde vterius sequitur non esse necessarium vt omnis actio quæ ex metu fit, sit inuoluntaria, quia fieri potest vt voluntas cedat, & nullo modo resistat.

Nec contrarium docuit Aristoteles, quem alij secuti sunt, qui specialiter loquitur de metu qui inducit ad eligendam actionem, quæ per se sumpta non est amabilis voluntati, sed potius odibilis: tunc autem regulariter ac moraliter semper fit vt voluntas aliquo modo repugnet tali electioni, & consequenter quoddam sit aliquo modo inuoluntaria, quia licet metus non inducat talem motum contrariæ nolitiois, tamen obiectum ipsum per se sumptum auertit à se voluntatem, & aliunde metus ipse non attrahit voluntatem inuitando ad bonum, & quasi occultando, vel diminuendo malitiam illius obiecti, nec quasi faciendo illud per se amabile, sed solum quasi vi impellendo ad vitandum malum, & ideo moraliter semper sequitur illa displicentia, seu nolitio, quia voluntas naturaliter refugit obiectum per se disconueniens, & non amabile. Accedit etiam quod ipsamet illatio metus est contraria quodammodo libertati voluntatis, & ideo ex hac etiam parte illi displicet, & facit actionem inuoluntariam: atque in hunc modum facillè conciliantur omnia.

SECTIO III.

Vtrum concupiscentia augeat voluntarium.

1. Per concupiscentiam intelligere possumus non tantum affectum sensitiui appetitus, verum etiam voluntatis, in quantum etiam in voluntate ipsa affectus ad rem vnã inducit facillè ad alium affectum: tamen quia D. Thomas loquitur de concupiscentia sensibili, sub qua (vt dixi) comprehendimus cæteras passiones, quibus appetitus inclinatur ad aliquid agendum, vel appetendum, ideo de affectu sensitiuo loquimur, & quæ dicemus, facillè applicari poterunt ad voluntarium. Est etiam supponendum ex D. Thoma 1. 2. *quest.* 77. *articul.* 6. duplicem esse concupiscentiam, antecedentem scilicet, & consequentem, quibus possemus addere concomitantem: sed hæc, vel moraliter loquendo, nulla est quæ non participet

8. Resolutio auctoris.

Declaratur ratione.

Explicatur exemplo.

9. Satisfit auctoritati Aristotelis m. n. i.

Concupiscentia duplex, antecedens, & consequens.



participet. alterutram rationem ex dictis, vel si sit, eadem ratio est de illa, quæ de consequenti. Dicitur ergo concupiscentia antecedens, quæ ordine causalitatis antecedit consentium voluntatis, & illam suo modo trahit vt consentiat, vt quando viso obiecto insurgit concupiscentiæ motus in appetitu sensitivo, & inuitat voluntatem ad similem actum. Consequens verò è contrario dicitur quæ ordine causalitatis sequitur actum voluntatis, vel directè, vel saltem per quandam redundantiam excitantem in appetitu talem affectum, quomodo fuerunt in Christo quæ dicuntur propassiones, & homines studiosi excitant in se similes affectus ad melius exercendas actiones, & de hac dixit Aristot. 3. Ethicor. c. 8. operari ex ira non esse viri fortis, sed excitare in se iram per virtutem fortitudinis vt melius operetur: & adducit Homerum dicentem, Virtuti immixte furor; de hac etiam August. 14. de Ciuit. c. 9. dicit sapientem non posse in hac vita viuere sine his affectibus.

2. Opinio neg. probatur auctoritate.

Ratio à posteriori. pro eadem.

Ratio à priori.

3. Obiectio contra prædictam opinionem elucidatur.

4. Opinio extremè opposita probatur.

Duæ possunt esse opiniones extremè oppositæ. Primò nullam concupiscentiam augere voluntarium; quam opinionem sequitur Conrad. 1. 2. q. 6. art. 7. Fundamentum est, quia concupiscentia consequens non potest augere voluntarium, cum non sit causa eius, sed potius effectus: antecedens autem non solum non auget, verum etiam minuit voluntarium, vt docet D. Thomas 1. 2. q. 77. art. 6. Vnde sumi potest ratio ab effectu, nam concupiscentia antecedens minuit peccatum, vt docet D. Thom. 1. 2. q. 6. art. 7. & q. 73. art. 6. ergo diminuit voluntarium, nam cum peccatum in tantum sit peccatum, in quantum voluntarium, non potest per passionem antecedentem immui, nisi diminuat ipsam voluntarium: & hoc modo dici solet peccatum ex infirmitate vel ex passione leuius esse. Secunda ratio à priori est, quia voluntarium oritur ex cognitione, & à principio intrinseco: vtrumque autem horum minuitur per hanc concupiscentiam: ergo minuitur ipsum voluntarium. Minor quoad priorem partem constat, quia passio antecedens perturbat rationem, & corrumpit æstimationem prudentiæ, vt Aristoteles dixit 6. Ethic. c. 5, & ipsa experientia satis docet: minuit ergo cognitionem ad voluntarium necessariam: sicut ergo ignorantia hoc titulo minuit voluntarium, vt infra dicemus, ita etiam hæc passio. Quoad secundam partem nota est minor, quia ipsa passio extrinseca est voluntati, & inducit illam ad consensum: ergo ille consensus vt sic est à principio extrinseco: ergo ex hoc capite est minus voluntarius.

Quod si obiicias D. Thomam citato art. 7. dicentem concupiscentiam causare voluntarium. Responderi potest primò ipsum loqui de concupiscentia consequente: sed hoc neque intentioni eius opinionis satisficit, quæ hoc etiam negat, neque est verum in se, vt constat ex solutione ad 3. & magis constabit ex dicendis. Respondet ergo aliter Conrad. D. Thomam nunquam docuisse concupiscentiam augere voluntarium, sed tantum comparatiuè dixisse potius causare voluntarium, quam inuoluntarium, quia inuoluntarium nullo modo causat, voluntarium autem aliquantulum, quatenus iurat, aut aliquo modo mouet voluntatem ad volendum, quamuis propriè & in se voluntarium non augeat.

Secunda opinio est vtramque concupiscentiam augere voluntarium; sic Medina 1. 2. q. 6. art. 7. & de antecedenti quidem concupiscentia id postea

probabimus: de consequenti verò ipse probat, quia vir fortis, seu studiosus excitat in se huiusmodi concupiscentiam, vt voluntatem confirmet & augeat in suo actu, seu deliberatione: ergo signum est hanc concupiscentiam augere motum voluntatis, & consequenter voluntarium, quia ille motus per se & intrinsecè voluntarius est.

Mihi videtur vtendum distinctione communiter recepta, aliud enim loqui de libero, aliud de voluntario, nam hæc duo, vt supra dixi, ratione formali distinguuntur, & suo modo diuersas habent origines, aliud enim consistit in propensione, aliud in indifferentia: vnde facillè intelligi potest augeri vnum, licet minuat aliud: amor enim Beatorum tantum augetur in voluntario, quanto maiori conatu fit; adè autem minuitur in libero, vt omnino illud amittat: sic ergo intelligi potest in actibus viæ, licet simul sint voluntarij & liberi, nam & positius conatus voluntatis suscipit magis & minus cum eadem libertate: & indifferentia etiam voluntatis potest similiter augeri & minui, quatenus voluntas potest esse aut magis propensa ad vnum obiectum, quam ad aliud, aut cum inclinatione aequali.

Dicendum primò: Concupiscentia consequens, formaliter & propriè loquendo, neque auget, nec minuit liberum, nec voluntarium. Probatur facillè, quia hæc concupiscentia vt sic comparatur ad voluntatem vt effectus eius: ergo vt sic non potest augere, vel minuire illam, sed potius est signum maioris, vel minoris voluntatis, vt rectè D. Thomas dixit 1. 2. q. 77. art. 6. Probatur consequentia, quia non potest intelligi concupiscentiam augere voluntarium, quin aliquo modo moueat, & consequenter causet aliquid in voluntate, sed effectus vt effectus nihil causat in suum principium: ergo. Quocirca quando vir studiosus in se excitat passionem vt constantius, vel etiam feruentius operetur, illa passio comparari potest vel ad motum voluntatis prout ab illo orta est, & vt sic, est consequens, & vt sic non auget propter rationem factam: vel potest comparari ad id quod postea in voluntate subsecutum est, si fortasse passio ipsa orta ab actu voluntatis remissiori, fuit occasio vt tempore subsequente voluntas maiori conatu operaretur, & vt sic iam potius habet rationem concupiscentiæ antecedentis, quia reuera ordine causalitatis antecedit huiusmodi conatum voluntatis.

Dicendum secundò: Concupiscentia antecedens minuit liberum, seu libertatem in actu voluntatis. Hanc conclusionem probant rationes primæ sententiæ, & testimonium D. Thomæ ibi citatum ex q. 77. art. 6. nam quia, vt supra dixi, in actibus viæ, qui ex perfecta aduertentia rationis procedunt, nunquam separantur liberum, & voluntarium, ideo vtrumque significari solet vna voce voluntarij perfecti: & sic intelligitur illud Aug. 3. de lib. arb. c. 18. Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium, nam ad culpam peccati non sufficit voluntarium sine libero. Sumitur ergo ibi voluntarium vt liberum includit: sic ergo cum dicitur hæc concupiscentia minuire peccatum, quia minuit voluntarium, sumendum est ibi voluntarium vt includit liberum: & similiter explicandum est minui ea ratione qua liberum includit.

Ratione probatur, quia concupiscentia antecedens trahit voluntatem vt secum consentiat: minuit ergo indifferentiam eius, quia aliquo modo inclinat ad vnum obiectum magis quam ad aliud;

5. Prænotatio pro assertio-nibus.

6. Assertio neg.

Probatur.

7. 2. Assertio affirm. Vnde probatur primò.

8. Probatur 2.

aliud: ergo ex hac parte minuit vsum libertatis. Item concupiscentia hæc facit vt obiectum concupitum appareat pulchrius, vel facilius, aut suauius, propter quod dixit Aristoteles 3. Ethic. c. 4. Qualis vnusquisque est, talis finis sibi videtur; & si in tali obiecto aliquid est difficultatis, aut incommodi, illud occultat, seu facit vt non attentè consideretur, & ideo dicitur corrumpere æstimationem prudentiæ: & propterea illud tempus in quo homo est affectus huiusmodi passione aliqua, non censetur aptum ad consilium, neque ad iudicium ferendum de rebus agendis: ergo duplici titulo minuit concupiscentia libertatem: primò, quia minuit radicem eius, quæ est aduertentia rationis: secundò, quia facit vt obiectum apparens pulchrius, vehementius moueat, & consequenter minuat indifferentiam volūtatis.

Dices: ergo etiam concupiscentia consequens minuit libertatem, quia etiam inclinat voluntatem ad vnam partem magis, quam ad aliam, & ita minuit indifferentiam. Respondetur, formaliter loquendo de concupiscentia consequente, negando consequentiam, quia illa non inclinat voluntatem, sed supponit iam determinatam ex sua libertate. Vnde addo præterea, etiam considerando hanc concupiscentiam vt antecedentem respectu vltioris effectus non minuire liberum saltem moraliter, & in ordine ad minuendam bonitatem, vel malitiam actionis, quia licet illa concupiscentia, vt sic, reuera inclinet ad illum effectum quem causat, & in sensu composito (vt sic dicam) minuat formaliter libertatem; tamen totum hoc procedit ex libertate ipsius voluntatis, à qua manat hæc eadem concupiscentia: determinatio autem quæ oritur ex suppositione libera simpliciter, nec tollit, nec minuit libertatem, vt iterum dicam.

Dicendum tertio: Concupiscentia antecedens auget voluntarium intrinsecè, seu intensiue, quamuis minuat aliquo modo perfectionem eius quoad modum extrinsecam. Hæc posterior pars constat ex præcedenti conclusione, nam libertas, quando actus & obiectum est capax illius, ad perfectionem voluntarij pertinet; si ergo hæc concupiscentia minuit libertatem, necesse est vt aliquo modo minuat perfectionem voluntarij: quod magis declarabitur in solutione argumentorum. Prior verò pars conclusionis est sine dubio D. Thomæ 1. 2. quest. 6. art. 7. & ita eam docent communiter discipuli eius. Probatur primò, quia hæc concupiscentia causat voluntarium; ergo potest etiam augere. Antecedens patet, nam ideo hæc concupiscentia vocatur antecedens, quia mouet & inclinat voluntatem ad volendum: & ita est aliquo modo causa actus voluntatis, & consequenter ipsius voluntarij, quia voluntatis actus intrinsecè per se ipsum voluntarius est. Prima verò consequentia probatur, quia si concupiscentia causat voluntarium: ergo vehementior concupiscentia augere illud poterit, quia est eadem ratio & proportio. Vnde argumentor secundò, nam cæteris paribus, hæc concupiscentia est causa, vt voluntas maiori conatu, & intensiori affectu velit, vt experientia docet, & ratione facta probari facillè potest: sed vbi est intensior voluntatis motus, est magis de voluntario intrinsecè & entitatiuè, quia totus ille actus, & quilibet gradus eius per se ipsum voluntarius est: ergo constituit formaliter voluntatem magis volentem obiectum, seu actionem externam, & ipsam interiorem inclinationem à se elicitam, seu (quod idem est) constituit

Prior pars probatur primò.

Secundò.

8.

illam volentem maiori impetu, & ipsum etiam maiorem impetum à se elicitem: hoc autem est magis voluntariè ferri intensiue. Tertio declaratur exemplo naturalis impetus, nam si ille intendatur, vt v. g. si grauitas intensior fiat, cæteris paribus, erit motus magis naturalis, qui ex maiori impetu naturæ procedit: ergo similiter.

Ad argumenta primæ sententiæ ferè ex dictis respondendum est, nam prima ratio de diminutione peccati, solum probat diminutionem libertatis: & ita exposuimus D. Thomam ibi citatum. Ad 2. de diminutione cognitionis, responderi potest primò id esse per accidens, non est enim necesse vt hæc concupiscentia minuat cognitionem, quia ea non obstante potest voluntas pro sua libertate applicare intellectum vt omnia necessaria consideret: vnde si non faciat, & ea ratione minuatur cognitio ad voluntarium, ea diminutio non erit tribuenda concupiscentiæ, sed pertinebit ad ignorantiam, ad quam inconsideratio reducitur.

Sed hæc responsio rectè quidem ostendit concupiscentiam non esse causam necessariam huiusmodi inaduertentiæ: verumtamen etiam non est necessaria ipsius voluntarij, quia non infert voluntati necessitatem: at verò sicut est causa inducens aliquo modo ad volendum, ita etiam est causa inducens ad non considerandum ea quæ sibi obtare possunt, imò non aliter videtur inducere voluntatem, nisi media cognitione eorum quæ voluntatem excitare possunt, & inconsideratione eorum quæ obtare possunt: ergo eadem est ratio de ipso voluntario, & de inconsideratione intellectus: vtrumque ergo æquè tribuendum est concupiscentiæ. Vnde D. Thomas 1. 2. q. 6. art. 7. ad 3. absolute concedit concupiscentiam minuire cognitionem quoad actualem considerationem in particulari agibili, negat verò propterea minuire voluntarium, quia illam inconsideratio voluntaria est, posset enim voluntas non obstantè passione illam impedire. Sed adhuc replicari potest, quia interdum potest tanta esse inconsideratio, vt sit merè naturalis & inuoluntaria. Deinde etiam quando est voluntaria, est minus voluntaria, quam si non esset ex passione: ergo licet non omnino excuset, quia voluntaria est, tamen minuet saltem culpam, seu voluntariam actionem, quia ipsamet minus voluntaria est. Tota autem hæc diminutio prouenit ex concupiscentia.

Dici ergo potest clariùs & faciliùs concupiscentiam ex vna parte minuire cognitionem, ex alia augere, auget enim considerationem illius boni in quod ipsa fertur; minuit verò aliorum bonorum, vel malorum considerationem, & prius augmentum confert ad augmentum voluntatis, quia hoc nascitur ex bono cognito, & consistit in positiua tendentia ad illud. Posterior verò diminutio cognitionis minuit rationem liberi, quia radix libertatis est indifferentia, & amplitudo cognitionis, vnde etiam fit vt minuatur illa perfectio voluntarij, quæ sumitur ex parte rationis potentis considerare & ponderare rationem bonitatis, quæ voluntati proponitur, fit etiam hinc vt in illo obiecto sic voluto multæ rationes sint minus voluntariæ, & solum indirectè volitæ, vt quando quis ex passione iræ magno affectu voluntatis inimicum occidit, licet vindicta ipsa magis voluntaria sit, tamen offensio diuina, quæ ibi includitur, item periculum propriæ vitæ cui homo se exponit, minus voluntaria, & solum in

Tertio.

11. Ad argum. in num. 2.

Ad rationem à priori ibid.

12. Infirmatur hæc responsio.

Retinetur tamen responsio.

13. Planior responsio.

alio volita sunt, quia passio fecit attentius considerare utilitatem, seu bonitatem vindictæ, occultavit autem cætera: & ita etiam ex hac parte minuitur perfectio voluntarij. Et hoc modo posset etiam exponi D. Thomas supra citatus, dicens concupiscentiam minuere peccatum, quia minuit voluntarium: facit etiam ut ipsa ratio peccati, quæ in offensione Dei consistit, minus considerata, minusque voluntaria sit.

14. Absolutur responso vltimæ rationis in n. 2. Ad 3. de principio extrinsecò, seu ad 2. partem minoris, quæ in fine illius numeri 2. probabatur, responderetur concupiscentiam non omnino mouere per modum extrinseci principij, quia mouet medio obiecto, & sic attrahit ipsum principium intrinsecum vt sese vehementius moueat, sicut etiam qui mouet per consilium, vel per preces, non dicitur mouere extrinsecè quasi vim inferendo, sed inducere medijs principijs intrinsecis, id est, intellectu & voluntate, & ideo ex hoc capite nihil minuitur voluntarium. Quamuis dici posset minui liberum, quia illa inductio libera non est, & aliquo modo indifferentiam minuit.

15. Vnum cõfessionarium ex dictis. Ex dictis de concupiscentia sensibili facilè intelligi potest primò quid dicendum sit de effectu, seu desiderio ipsius voluntatis: potest enim vnus rei effectus ex alio causari, atque ita potest sine dubio concupiscentia voluntatis circa vnum obiectum augere voluntarium circa alterum: sic enim ex amore filiorum, aut honoris, aut Dei aliquis voluntariè aggreditur pericula, quæ voluntas tanto erit feruentior, quanto ille effectus fuerit maior. Est tamen in hoc consideranda differentia inter voluntarium & liberum, nam hic effectus licet augeat voluntarium, non tamen minuit liberum, per se ac moraliter loquendo in ordine ad bonitatem & malitiam, & alios effectus morales. Et ratio est, quia hic effectus qui est antecedens respectu alterius, ipsemet est perfectè voluntarius & liber: & ideo quamuis illo supposito minori libertate, vel interdum etiam necessariò sequatur alter effectus, vt ex intentione finis sequitur electio medij, tamen quia illa suppositio libera est, ideo nec tollit, nec minuit libertatem, sicut dicebamus supra num. 6. de concupiscentia consequente quatenus respectu alterius effectus est antecedens.

16. Alterum cõfessionarium. Secundò ex principijs positjs definienda est etiam alia questio, scilicet vtum consuetudo, vel habitus augeat voluntarium, aut liberum, vel minuat: ex quo pendet an augeat culpam, seu meritum. Dicendum est enim ex consuetudine, & habitu per illam acquisito fieri vt voluntas maiori promptitudine feratur, quia maiori facilitate & delectatione operatur ex habitu, quàm sine illo, cæteris paribus; at verò maiori conatu operamur ea, quæ faciliùs & iucundius efficitur: sic ergo habitus augeat voluntarium, quia, vt supra dixi, augmentum voluntarij in hoc consistit quòd voluntas maiori impetu feratur. At verò de libero dicendum, sicut paulò antè dicebamus de affectu voluntatis, seu de concupiscentiæ consequenti, quòd habitus quidem per se ac formaliter, seu facta suppositione minuit libertatem, quia inclinando magis voluntatem ad alteram partem minuit indifferentiam eius: tamen moraliter & in ordine ad effectus morales non censetur minuere quamdiu illa consuetudo libera ac voluntaria est, propter eandem rationem, quia dispositio libera, vt sic, non minuit liberum. Vnde fit probabile, si consuetudo & habitus fiant inuoluntaria per actum contrarium efficacem

quantum est ex parte hominis, quem pœnitent se acquisiuisse talem consuetudinem, vel habitum, & proponit facere quantum in se est ad vincendum illum, tunc, inquam, est valde probabile consuetudinem minuere libertatem, & consequenter culpam, quia talis consuetudo versa est quodammodo in naturam, & iam non est in potestate hominis tam citò vincere illam, & alioqui est iam inuoluntaria, & ideo non reputatur tanquam suppositio libera, sed necessaria, de quo latius in materia de peccatis.

17. Confectarium. Tertio, ex iisdem principijs definiendum est, vtum gratia augeat, vel minuat voluntarium, aut liberum. Dicendum enim est, per se loquendo augeat voluntarium, quia mouet & inclinât voluntatem ad volendum: & quamuis gratia soleat dici principium extrinsecum, tamen, per se loquendo, mouet aut ex parte obiecti trahendo voluntatem multò suauius quàm concupiscentia soleat trahere, vt eleganter profequitur August. tractatu 26. in Ioan. Vel ex parte potentia per habitum in illa infusum, aut motionem vitalem eius, & ab illâ intimè procedentem. At verò de libero fieri potest vt gratia interdum illud minuat, inclinando magis voluntatem ad alteram partem; tamen non semper est necessarium, nam in hoc differt multum inter gratiam & concupiscentiam, nam concupiscentia mouet ad vnam sub aliqua ratione occultando, seu minuendo cognitionem eiusdem obiecti, & sub alijs rationibus: at verò gratia, per se loquendo, illuminat, & ostendit in obiecto omnem rationem boni & mali, quæ in illo considerari potest, & inclinât ad prosequendum illud sub perfectissima & supremâ ratione boni, quam facit ponderare ac æstimare prout digna est: atque ita ex vi gratia non est necesse vt minuatur libertas, quamuis, vt dixi, aliquando minui possit. An verò omninò tollatur interdum, non pertinet ad hunc locum.

SECTIO IV.

Vtrum concupiscentia causet aliquo modo inuoluntarium.

1. Multorù sententia neg. A Vtores sicut affirmant metum causare inuoluntarium, ita id negant de concupiscentia: vnde sine dubio intelligunt non causare inuoluntarium, etiam secundum quid: atque aded ea quæ ex concupiscentia fiunt, non esse mixta ex voluntario & inuoluntario, vt sunt ea quæ fiunt ex metu, sed esse simpliciter ac purè voluntaria. Hæc est mens D. Thomæ in his articulis, nam ideo valde diuerso modo loquitur de concupiscentia, & metu: & est planè mens Aristotelis 3. Ethicor. cap. 1. vbi cum dixisset, quæ ex metu fiunt, esse aliquo modo inuoluntaria, subdit, Quòd si quis ideo incunda, & bona violenta esse dixerit, quòd & extra sunt, & compellunt omnia, erit eius sententia violenta, horum enim gratia omnes omnia agunt, & sanè qui violenti inuicem agunt, hi cum dolore; qui autem ob iucundum, hi voluntariè operantur: est autem ridiculum externa quempiam accusare, & non potius se ipsum, qui ab huiusmodi rebus facillè capitur; constat autem idem esse operari ob iucundum, & ob concupiscentiam: vnde infra expressè dicit ea quæ fiunt per iram, aut cupiditatem, non rectè dici fieri inuitè. Et hanc sententiam transcripsit Gregor. Nissen, 5. Philosoph. cap. 1. & 3. & Damascen. 2. de fid. cap. 24. & omnes Philosophi morales in hoc conueniunt, & experientia ipsa idem per

1. Suadetur primò. Secundò. Tertio. Quarto. persuadere videtur, nam qui passione fertur, non operatur cum repugnantia appetitus. Item hac ratione: Quæ fiunt per preces, vel per beneficia, non censentur vllò modo fieri inuoluntariè, & ideo licitum est per beneuolentiam inuitare infidelem ad fidem, non autem per metum: & eadem ratione contractus precibus impetratus, dummodo non includat actionem, aut comminationem implicitam, semper est validus, & non censetur vllò modo inuoluntarius: secus verò est in contractu factò ex metu. Denique signa inuoluntarij supra posita sect. 2. num. 1. non inveniuntur in iis, quæ fiunt ex concupiscentia, vt Aristot. citatis verbis indicauit, quia nec causant tristitiam quamdiu concupiscentia durat, neque censentur amabilia solum in casu propter aliud, sed per se, & propter bonitatem suam.

2. In contrarium autem, est valde difficile assignare in hoc differentiam inter concupiscentiam & metum. Et primam rationem difficultatis tetigit D. Thomas 1. 2. quest. 6. art. 7. ad 1. quia sicut concupiscentia est quædam passio inclinans voluntatem, ita & metus. Respondet D. Thomas non esse parem rationem, quia concupiscentia est de bono, timor autem de malo. Sed non videtur hoc admodum conferre, quia tam voluntaria est fuga mali, sicut persecutio boni, quia sunt eiusdem rationis & proportionis, nam sicut bonum est consonum voluntati, & ideo inclinatio in illud est voluntaria, ita è contrario malum est dissonum, & ideo fuga illius est æquè voluntaria. Vel igitur considerantur hi effectus in ordine ad propria & immediata obiecta, & sic, tam voluntarius est vnus, sicut alius, quia vnus est persecutio boni, alter verò fuga mali: vel considerantur in ordine ad effectus qui ex eis proueniunt: & hoc etiam modo non potest esse diuersitas, quia si causa est æquè voluntaria, etiam effectus, per se loquendo. Quòd si interdum contingit in his quæ fiunt ex metu coniungi inuoluntarium aliquod, non ex metu, sed aliunde, vt supra dictum est, etiam potest contingere vt ea quæ fiunt ex concupiscentia, sint aliquo modo inuoluntaria secundum quid, non ex concupiscentia, sed aliunde: nam sicut ex timore vnus mali maioris amplectimur aliud minus, quod est inuoluntarium, ita & ex concupiscentia vnus boni deferimus aliud, quod etiam est inuoluntarium.

3. Vnde oritur secunda ratio dubitandi, quam D. Thomas attigit argum. 2. quia sicut per timorem aliquis agit quod nolebat, ita etiam contingit operari ex concupiscentia, & respondet metum non mutare omnino voluntatem, sed relinquere illam affectam ad prius obiectum secundum se consideratum; concupiscentiam verò mutare affectum, atque ita efficere vt iam non sit inuoluntarium quod antea erat: quæ responsio videtur difficilis, quia gratis hoc dicitur: vtrumque enim experimur contingere in vtroque affectu, interdum enim metus affectum mutat, vt patet de metu inferni, vel mortis; atque etiam interdum concupiscentia non omnino mutat affectum, sed trahit voluntatem repugnantem per aliquem simplicem affectum: sic enim interdum aliquis qui amat honestatem, vel habet habitum honestè operandi, concupiscentiam vincit, retinens simplicem affectum ad honestatem: ergo nulla est data differentia. Tandem augetur difficultas, quia supra dictum est metum directe causare voluntarium simpliciter contra aliquid inuolun-

1. rarium secundum quid; vnde etiam fit vt possit augere voluntarium simpliciter, vt si metus ipse maior sit, vel si addatur alijs motiuis, quæ voluntatem mouebant ad volendum: ergo in hoc æquiparatur metus concupiscentiæ. Aliunde verò etiam concupiscentia causat voluntarium repugnans inuoluntario secundum quid, vt, v. g. cum quis ex appetitu honoris occidit filium contra affectum quem habet erga illum. Et ratio est, quia interdum vnum bonum repugnat alteri bono, & potest homo esse affectus ad vtrumque, vnum simpliciter, & aliud secundum quid. Et confirmatur vltimò, quia neuter istorum affectuum causat ferè inuoluntarium, nisi quatenus inuatur ab altero, vel ab eo fundatur, nam metus mortis causat projectionem mercium, quæ inuoluntaria est ratione concupiscentiæ diuitiarum, & è contrario concupiscentia diuitiarum aggredi facit periculum mortis, quod inuoluntarium est ex timore mortis; in quo ergo est differentia?

4. Etiam si non sit facilè hanc differentiam declarare, tamen dubitari non potest quin magna sit: ipsa enim experientia docemur amore & beneficijs inclinari homines vt facillè & sponte operentur, timore autem & metu potius retrahi, seu obdurari, vel saltem non ita spontaneè operari. Radix autem differentia videtur posita in obiectis istorum affectuum, nam obiectum concupiscentiæ cum sit bonum, de se & ex vi sua est consentanum voluntati, & nullam vim, aut necessitatem ei infert quantum in se est: at verò obiectum metus cum sit malum, de se est dissonum voluntati, & potest necessitatem quandam inferre, vt contingit præcipuè in omni metu extrinsecè illato. Vnde fit, vt licet ex suppositione talis mali fuga illius voluntaria sit, tamen simpliciter & malum ipsum sit inuoluntarium, & consequenter fuga eius, quia nollet homo consistui in ea necessitate vt sibi esset necessarium fugere, vel timere malum, & ita hoc inuoluntarium est quasi intrinsecè annexum timori: quod non ita reperitur in concupiscentia.

5. Concluditur resolutio huius sectionis. Ex quo tandem fit vt, moraliter ac regulariter loquendo, concupiscentia nec secum afferat, nec admittat inuoluntarium aliquod; quamuis enim non repugnet aliquo modo misceri huiusmodi inuoluntarium in his quæ ex concupiscentia fiunt, vt probant obiectiones factæ, in num. 2. & 3. tamen hoc est valde per accidens & extrinsecum, & non habet fundamentum in ipsa concupiscentia, quæ quantum est ex se, prorsus est voluntaria, & ideo intimo quodam modo afficit voluntatem, & spontaneè inducit mutationem in illam. At verò ea quæ fiunt ex metu, regulariter loquendo, ac moraliter, quantum est ex vi metus, habent adiunctum illud voluntarium fundatum aliquo modo in ipso metu, & in necessitate quæ ab intrinsecò inducit malum illud quod timetur, & est veluti fundamentum & ratio totius motionis voluntatis, & ideo hæc etiam motio est magis ab intrinsecò, quàm illa, ac propterea magis inuoluntaria.



DISPUTATIO IV.

De ignorantia, utrum sit causa voluntarij, vel inuoluntarij.

Tractatio de ignorantia triplex.



E ignorantia triplex est consideratio, prima ut esse potest quoddam speciale peccatum: secunda ut est circumstantia plurium peccatorum, & constituit quendam peccati modum distinctum a modo peccandi ex malitia, vel ex passione: tertia est ut causat voluntarium, vel inuoluntarium. Prima proprie pertinet ad materiam de fide, in qua docetur quid homo, per se loquendo, scire teneatur: peccatum enim ignorantia speciale est oppositum illi obligationi sciendi. Secunda spectat ad materiam de peccatis. Tertia est propria huius loci, & diligenter tractanda, quoniam est ceterarum fundamentum.

SECTIO I.

Utrum recte diuidatur ignorantia in antecedentem, concomitantem, & consequentem, & quo sensu.

1. Hæc diuisio ignorantia potissima est.

Multa solent tradi ignorantia diuisiones; de quibus legi potest Almain. tractat. 1. moral. cap. 2. & latius Castro 2. de leg. penal. c. 14. & Cordub. in questionario lib. 2. quest. 1. & disp. 4. de censuris sect. 8. aliqua attigimus de his diuisionibus. Sed quæ hæc proponitur à D. Thoma, est propria huius loci, & quæ maiori explicatione indiget: reliquas verò postea breuiter attingam. Ut autem difficultas huius diuisionis recte intelligatur, aduertendum est voces illas antecedens, concomitans, & consequens esse respectiuas, ut patet ex ipsis uocibus. Vnde duo explicare oportet: primum respectu cuius dicantur antecedere, vel consequi: secundò in quo sit hæc antecessio vel concomitantia.

2. Arguitur 1. contra ipsam diuisionem.

Ratio difficultatis circa priorem partem est, quia vel sit comparatio ad actum voluntatis, seu effectum eius, qui ex ignorantia, vel cum ignorantia fit, aut sit comparatio ad voluntatem directam vel indirectam ignorandi, quia illa relatio non potest fieri ad alium terminum quantum spectat ad præsentem materiam moralem: sed si comparatio fiat ad voluntarium effectum ex, vel cum ignorantia factum, sic nulla inuenitur ignorantia consequens, quia neque tempore, neque causalitate consequitur talem actum, ut statim dicam. Si verò relatio est ad voluntatem ipsius ignorantia, sic nulla est ignorantia concomitans, quia omnis ignorantia vel cadit sub voluntatem directam, vel indirectam, & sic est antecedens consensus voluntatis ipsius: non ergo potest dari medium, cum illa duo membra contradictorie opponantur: ergo non potest intelligi illa trimembris diuisio, nisi per comparisonem ad diuersa.

3. Arguitur 2.

Deinde augetur difficultas explicando alteram partem, scilicet qualis sit habitudo quæ per hos terminos significatur: duplex enim tantum ad rem præsentem intelligi potest: altera est durationis, altera causalitatis, Prior nihil videtur

spectare ad præsens institutum, nam in hoc sensu omnis ignorantia, quæ potest aliquid conferre ad voluntarium & inuoluntarium, oportet ut secundum durationem comitetur actum qui voluntarius, vel inuoluntarius dicitur ratione ignorantia, nam si in eo instanti in quo fit actus, non sit ignorantia, erit cognitio; ergo non fiet actus cum ignorantia, vel ex ignorantia: necesse est ergo ut sint simul duratione; quòd verò ignorantia duratione antecedit, vel sequatur, est impertinens per se loquendo, nam si finito actu ignoranter factò, statim in eodem instanti tolleretur ignorantia, nihilominus fuisset actus voluntarius, vel inuoluntarius; quia hoc non pendet ex futura scientia, sed ex præsentem. Et idem est proportionaliter, si illa ignorantia non antecessisset duratione, dummodo in instanti in quo fit actio, sit eadem inconsideratio, seu inaduertentia, propter eandem rationem, quia præsens actus regulariter per scientiam præsentem fit, non per præteritam, nisi quatenus aliquo modo durat: in hoc ergo sensu omnis ignorantia deberet dici concomitans; si autem illis terminis significetur habitudo causalitatis, sic excludenda est ignorantia consequens, quia omnis ignorantia aut est causa actus, & sic est antecedens, aut non est causa, & ita est concomitans: nulla verò est quæ sit effectus ipsius actus ut hac ratione possit dici consequens: vnde omnes qui de ignorantia consequente loquuntur, dicunt vel semper, vel frequenter esse causam actus, non verò effectum, ut cum aliquis proiciendo sagittam occidit hominem, ignorans ibi adesse propter negligentiam, illa ignorantia est consequens, & tamen est causa illius actus, qui non fieret si adesset scientia, & imputatur ad culpam propter negligentem ignorantiam, ergo non potest commodè exponi hæc diuisio per habitudinem causæ.

In hac difficultate dicam prius sensum & rem intentam in hac diuisione, postea reddam rationem nominum quoad fieri possit. Censeo igitur illam trimembrem diuisionem optimè explicari per duas bimembres, prima est quòd ignorantia alia est causa actus ex ignorantia facti, alia verò non est causa, sed solum concomitans illum: ad quam diuisionem possunt accommodari verba Aristotelis 3. Ethicor. cap. 1. & Nissen. lib. 5. Philosophia cap. 2. dicentium quædam fieri ex ignorantia, alia cum ignorantia: & de prioribus (inquiunt,) tristamur postea cum aduenit scientia, de posterioribus verò postea lætamur. Est autem aduertendum ignorantiam non posse per se neque directè esse causam actionis voluntariae. Nam cum de ratione voluntarij sit ut ex cognitione procedat, potius ignorantia quantum est de se impedit actum voluntatis, & saltem tollit voluntarium directum, ut supra dixi: solum ergo dici potest causa actus tanquam remouens prohibens, quia scilicet tollit scientiam, quæ si adesset, non fieret actus. Vnde è contrario illa ignorantia non dicitur esse causa actus, sed comitari illum, quando non tollit scientiam impedituram actum, quia nimirum si homo haberet cognitionem, non operaretur illum actum.

Sed statim occurrit difficultas circa hanc explicationem, quæ est Aristotelis & omnium, nam per illam conditionalem scientiam de futuro non potest explicari rectè præsens causalitas ignorantia, tum quia illæ conditionales sunt valde incertæ; & pendunt ex libertate voluntatis, quæ in utramque partem facile mutari potest, tum etiam,

4. Diuisio ignorantia per quã incipit explicari trimembris diuisio in titulo posita.

5. Difficultas contra nunc dicta.

etiam, quia ut præsens actus imputetur, vel non imputetur ad culpam, nihil refert quòd homo esset, vel non esset facturus si adesset scientia, quia præsens peccatum non pendet ex futuro contingenti: ergo idem est de voluntario; actus enim imputatur ad culpam quatenus voluntarius est. Deinde illud signum Aristotelis de gaudio & tristitia postea subsecutus, adueniente scientia non est sufficiens, tum propter rationem factam, quia potest mutari voluntas, tum etiam, quia potest id oriri ex aliqua obiecti diuersitate: nam si quis, v. g. comedat carnes die prohibito, ignorans inuincibiliter prohibitionem, tunc illa ignorantia est causa actus, & omnino excusat à culpa, & tamen ille postea intelligens se comedisse carnes sine peccato, gaudere potest: illud ergo gaudium non est signum quòd prior ignorantia fuerit causa actus.

Ad hoc breuiter dicendum est ex D. Thom. q. 3. de malo, art. 8. ubi dicit doctrinam Aristotelis, & signum ab eo datum intelligendum esse nisi voluntas mutata sit, itaque non est pensanda ex futuro euentu conditionato, sed ex præsentem dispositione voluntatis, quæ interdum ita est affecta vel formaliter & actualiter, vel certè virtualiter, ratione prioris actus aliquo modo virtute durantis, ut ex vi talis actus, & dispositionis efficeret actum intercedente scientia, quem ignoranter facit, nisi aliunde magna mutatio in ea fieret, ad quod necessarium esset aliam scientiam, seu alia motiua concurrere, quæ illius affectum immutarent, quæ tamen sunt per accidens, & etiam rarè eueniunt: hic autem loquimur per se & moraliter considerata tali dispositione voluntatis ex sola ignorantia, vel cognitione facti. Quando ergo voluntas est sic disposita & affecta ignorantia, quæ illi coniungitur, non censetur esse causa actus; quando verò non est illa affecta, censetur esse causa, neque oportet ut habeat formale propositum contrarium, nec virtuale ex prioribus actionibus relictum, sed satis est quòd careat illo affectu.

Secunda diuisio ignorantia est in inuoluntariam & voluntariam, quam magis significauit Aristoteles & Nissen. locis citatis, & Damascen. lib. 2. c. 24. cum dixerit, aliud esse ob ignorantiam aliquid facere, aliud verò ignoranter facere. nam primum membrum, id est, ob ignorantiam facere, dicunt accidere quando ignorantia omnino occupat hominem, & casu illi obuenerit, ita ut ille nullo modo sit sibi causa talis ignorantia: & hoc est ignorantiam esse inuoluntariam, non enim sumenda est hæc illa vox in eo rigore, in quo inuoluntarium dicitur contrariè, seu quod repugnet positio appetitui elicito, sed sumenda est priuatiuè, seu negatiuè, ita ut omnis ignorantia quæ nullo modo est volita nec directè, nec indirectè inuoluntaria dicitur. Secundum verò membrum, scilicet ignoranter facere, explicant prædicti autores tunc accidere, quando homo est sibi causa suæ ignorantia per suam electionem, seu voluntatem directam, aut indirectam, ut infra exponam. Atque ita facile constat hæc diuisio, quæ cadere potest in membra præcedentis diuisionis, nam ignorantia, quæ est causa actionis, potest esse voluntaria, & hanc sine dubio vocauit Aristoteles ignorantiam antecedentem: aliquando verò potest esse inuoluntaria, & hanc vocauit consequentem. Atque eodem modo ignorantia, quæ non est causa actionis, potest voluntaria, & inuoluntaria esse, quia est eadem ratio, quod apertis exemplis ostendi

facile posset, ut ex dicendis patebit.

An verò dicenda sit concomitans quocumque modo accidat, videtur esse quæstio de nomine potius, quàm de re: aliquibus enim videtur hanc ignorantiam non posse dici concomitantem si voluntaria sit, sed tunc dicendam esse consequentem: & quidem Aristoteles videtur ita loqui, nam illud solum membrum diuidit quod est ob ignorantiam aliquid facere in causam, vel non causam actionis, & addit utramque ignorantiam facere inuoluntarium: at verò si ignorantia voluntaria sit etiam non sit causa actionis, non reddit actum simpliciter non voluntarium, ut iam dicam: ergo de ratione talis ignorantia est ut sit omnino inuoluntaria.

Sed nihilominus si rem attendamus, non videtur rationem differentia, ob quam non debeat dici concomitans ignorantia quæ non est causa actionis, tam si voluntaria sit, quàm si sit inuoluntaria, quia quando est inuoluntaria, licet respectu actionis sit concomitans, tamen respectu voluntatis est omnino antecedens, & similiter quando est voluntaria, licet respectu voluntatis sit consequens, tamen respectu actionis est concomitans: ergo vel in utroque casu dicenda est concomitans, vel si in vno dicitur consequens, in alio debet dici antecedens. Et fortasse, cum res sit de modo loquendi, clarius loqueremur dicendo respectu diuersorum posse hanc ignorantiam, vel concomitantem, vel antecedentem, vel consequentem appellari, nam respectu actionis semper est concomitans, respectu voluntatis interdum antecedens, interdum consequens.

Atque hinc facile intelligitur sensus à D. Thoma intentus in illa trimembri diuisione: voluit enim breuiter in illa explicare utramque diuisionem à nobis declaratam. Ratio etiam nominum facile ex dictis reddi potest, vel explicando illa membra respectu diuersorum, vel certè dicendo comparisonem fieri ad voluntatem absolutè, siue ad ignorantiam, siue ad actionem terminatam, & ignorantiam antecedentem dici, quæ omnino antecedit voluntatem tam ignorandi, quàm operandi actionem ex ignorantia factam: ignorantiam autem consequentem appellari, quæ consequitur aliquam voluntatem saltem ignorandi; concomitantem verò, quæ concomitatur aliquam voluntatem saltem operandi, siue sequatur. Vnde constat ad quem terminum fiat comparatio, & in qua habitudine, scilicet causalitatis, non durationis, ut rectè probat ratio in principio facta num. 1.

Secundò ex his facile est explicare aliam diuisionem ignorantia. Tertia ergo sit, qua diuiditur ignorantia in culpabilem, & inculpabilem: ut autem ignorantia culpabilis sit, duo requiruntur, vnum ut sit voluntaria, quia hoc est de intrinseca ratione cuiuscumque peccati: secundum ut sit prohibita, seu priuans scientia præcepti, nam velle ignorare quæ quis non tenetur, non est culpa. Solum oportet aduertere duobus modis posse hominem teneri ad aliquid sciendum: primo modo absolutè & per se: quomodo fideles tenentur scire res fidei, & tunc ita est ignorantia culpabilis, ut constituat propriam speciem peccati, de quo in materia de fide. Secundo modo potest homo teneri ad aliquid cognoscendum solum ex hypothese vel in ordine ad actionem, si eam operari vult, ut qui proicit sagittam in agro, absolutè non tenetur scire, nec inquirere an ibi lateat homo, vel an soleat illac frequenter transire; tamen supposito

8. Ignorantia quæ non est causa actus, videtur esse consequens.

9. Placet aliis dici concomitantem.

Iudiciū autoris.

10. Explicatur iam trimembris diuisio tituli.

11. Diuisio ignorantia. Culpabilis ignorantia quæ?

1. Notatio pro hac ignorantia.

supposito quod vult ibi sagittam mittere, tenetur hoc scire: quod si voluntarie omittat, erit culpabilis ignorantia, tamen illa culpa non est per se specialis, sed est actionis circumstantia, cum quanam culpam constituit.

12. Notatio.

Illud etiam oportet in hoc membro aduertere, aliud esse, ignorantiam esse culpabilem, aliud verò esse per culpam contractam, nam in hoc multi autores decepti sunt, vt fortè referam inferius. Omnis enim ignorantia quæ ex peccato nascitur, est per culpam contracta, quia culpa hominis factum est, vt ignoret: v. g. si verum est hominem fide carentem, si per sua peccata non ponat obstaculum, fore à Deo illuminandum, optimè dicitur ille homo propter sua peccata manere in ignorantia fidei, & carere diuina illuminatione; non tamen hoc satis est vt illa ignorantia sit culpabilis, quia fieri potest vt sit omnino inuoluntaria, quia nunquam venit in mentem hominis cogitare de scientia illi opposita; etiam indirectè, quia licet impedimentum talis cognitionis voluntarium sit, quia est culpa, non tamen vt impedimentum, sed solum vt continetur in alio genere peccati: quod contingit quando homo prorsus ignorauit tale peccatum esse impedimentum ad illam cognitionem. Atque ex his constat duobus modis ignorantiam posse esse inculpabilem, vno modo si sit prorsus inuoluntaria: altero modo si sit de scientia non præcepta nec propter se, nec propter actionem: propriè tamen ad materiam moralem nihil refert ignorantia rei nullo modo præceptæ, quia illa nihil confert ad bonitatem vel malitiam actionis, & ideo semper agimus de ignorantia quæ per se opponitur præcepto.

13. Diuisio ignorantia.

Quarta diuisio ignorantia est in affectatam, & negligentem, quæ facile explicatur ex doctrina de voluntario directo & indirecto: Vtroque enim modo potest ignorantia esse voluntaria, & quando directè est volita, vocatur affectata, præsertim si sit in se volita, nam si sit voluntaria in alio, potest esse crassa, seu supina, vt statim dicam, nam hoc voluntarium in alio, inter indirecta numerari solet. Solum potest in hoc inquiri quomodo possit ignorantia esse in se directè volita: ad hoc enim necesse est vt sit in se directè cognita, quod videretur ignorantia repugnare, nam si quis sciret se ignorare, hoc ipso non esset ignorans: sicut si quis sciret se errare, hoc ipso non erraret. Respondetur posse aliquem scire se ignorare negatiuè, quia nescit an aliter se res habeat quam ipse existimet, vel an aliquid supersit cognoscendum de re, vel an sit ei aliqua diligentia præstanda ad acquirendam scientiam. Item sæpe satis est de hoc dubitare, & licet non semper quis velit directè ignorare, si tamen directè velit non facere diligentiam, quam putat esse necessariam, hoc satis est ad ignorantiam affectatam: oportet autem, vt existimo, vt talis voluntas non inquirendi scientiam non oriatur ex alia priori ignorantia non affectata, sed tantum indirectè voluntaria, tota siquidem ignorantia subsequens per primam radicem est mensuranda, vt si quis directè nolit in aliquo negotio diligentiam facere ad inquirendam veritatem, quia putat se in illa re esse sufficienter instructum, illa non esset ignorantia affectata si hæc alia tantum esset indirectè voluntaria, & etiam illa non esset culpabilis, si hæc esset inuoluntaria, seu inuincibilis, & hac ratione ignorantia quæ fuit in Paulo, cum dixit, Ignorans feci, 1. Timoth. 1. non fuit affectata, vt existimo, quamuis contrarium doceat Cordub. loco citato, vbi alia ponit exempla minus vera ex defectu huius regulæ, quia scilicet non considerauit quod diximus.

Ignorantia ex negligentia propriè est illa, quæ solum est indirectè voluntaria, quæ cernitur quando homo tenetur scire, vel diligentiam facere ad sciendum, & sciens negligens est, seu omittit facere illam diligentiam: & quia in hac negligentia, potest esse magis & minus, iuxta hoc, solent distingui varij gradus huius ignorantia, nam quæ oritur ex magna desidia, vel pigritia, vocatur crassa, & ad hanc reuocatur etiam illa ignorantia quæ oritur ex magna sollicitudine rerum temporalium, vel ex magno affectu ad aliquam actionem, quo modo peccant qui aliquod munus exercent, seu acceptant sine sufficienti doctrina ad illud necessaria, vel qui plura munera exercent, quibus necesse est impediri ne in singulis adhibeant diligentiam necessariam ad sciendum quæ oportet, quamuis multa ex his sunt magis voluntaria in causa seu in alio, quam propriè indirectè. At verò quando negligentia est communis, tunc ignorantia retinet commune nomen ignorantia culpabilis, seu negligentis.

Est autem difficile ad explicandum quid sit necesse, vt ignorantia, seu negligentia, quæ est causa eius, sit indirectè voluntaria. Dicendum est præter obligationem sciendi, & potentiam inquirendi, seu adhibendi diligentiam, necessarium esse vt homo aliquo modo aduertat, vel moraliter aduertere possit, & quid ignoret, & ignorantiam ipsam, & diligentiam quam adhibere potest ad illam expellendam, & quod his positus non faciat: nam, vt supra dixi, voluntarium indirectum requirit aliquam aduertentiã & considerationem, nam sine hac non potest homo voluntarie se applicare ad sciendum, seu inquirendum, & ita non poterit etiam voluntarie omittere: qualis tamen & quanta esse debeat hæc aduertentiã, & quo modo possit esse voluntaria, vel inuoluntaria, dicam scilicet. vlt. huius disp. nam in hoc eadem est ratio de ignorantia, & de aliis actionibus, vel omissionibus humanis.

Quinta diuisio ex dictis ferè explicata manet, scilicet in ignorantiam vincibilem, & inuincibilem: quæ duæ voces possunt late sumi, vt significant absolutam, vel physicam potestatem, vel impotentiam hominis ad expellendam aliquam ignorantiam cuiuscunque rei sit: & hoc modo solum illa ignorantia poterit dici propriè inuincibilis, quæ humano & ordinario modo expelli non potest, qualis vix reperitur nisi in amentibus, vel aliis hominibus, qui non possunt ratione uti, aut de his rebus, seu factis, quæ loco, aut tempore à nobis distant, vel similibus. Vnde ignorantia vincibilis opposita inuincibili in prædicto sensu, non erit idem quod ignorantia culpabilis, quia poterit esse etiam de scientia non necessaria, vel quia potest fundari in aliqua potestate quam homo non teneatur exercere ad expellendam ignorantiam, vt iam dicam. Tamen iuxta communem usum illæ voces sumuntur solum iuxta morale debitum sciendi, & potestatem etiam sciendi moralem, & negotio, seu scientia proportionatam: & in hoc sensu ignorantia vincibilis coincidit cum culpabili & inuoluntaria.

Neque enim in illo quod ait Cordub. esse posse aliquam ignorantiam inuincibilem & culpabilem, qualis est, (inquit) ignorantia ebrij, quæ iam vincibilis non potest, & tamen culpabilis est in ebrietate. Sed

14. Exponitur ignorantia negligens.

15. Quando negligentia cõsideratur indirectè volita.

16. Diuisio ignorantia.

17. Placitum Cordubæ de ignorantia culpabili inuincibili reicitur.

Sed hoc non rectè dicitur, quia si ignorantia est culpabilis, est voluntaria & libera: ergo necesse est vt sit in potestate hominis illam vincere. Vnde in exemplo adducto quamuis aliquis culpabiliter inebrietur, si tamen prorsus non aduertit, nec moraliter aduertere potuit ignorantiam inde futuram, illa non est culpabilis, licet fortasse sit ex culpa contracta, iuxta doctrinam supra datam num. 12. si autem aduertit, est quidem illa ignorantia culpabilis in sua causa, scilicet in ebrietate, & in eadem vincibilis fuit: postea verò sicut iam expelli non potest post ebrietatem, ita iam non est in se culpabilis noua culpa: ergo proportionem seruata eo modo quo est inuincibilis, est inculpabilis, & è contrario sicut est culpabilis, ita & vincibilis.

18. Quomodo, iuxta nonnullos, ignorantia fiat inuincibilis.

Est autem controuersia inter Doctores, quid necesse sit vt aliqua ignorantia fiat inuincibilis, nam quidam requirunt ab homine summam diligentiam, & quod homo faciat quantum in se est etiam præparando se ad gratiam, nec per aliquod peccatum impedimentum ponat diuinæ illuminationi, qua possit ignorantia expelli. Ita Adrian. quodlib. 4. quæst. 1. & ex parte Castro supra, quamuis in secunda & tertia diuisione aliter loqui videatur. Sed de hac re latius in materia de fide, in disp. 17. quia nec dicti autores generaliter loquuntur, sed specialiter de ignorantia, quæ est in materia fidei.

19. Vera responsio aliorum.

Et ideo dicendum cum communi sententia ignorantiam inuincibilem illam esse, in qua homo voluntarie nihil facere omittit eorum, quæ potest & debet facere ad illam expellendam, & nihilominus eam expellere non potest. Ita D. Thom. 1. 2. quæst. 76. Alens. 2. p. q. 29. & alij in 2. d. 22. Sed quod ad potestatem attinet, intelligendum est, non solum de potestate remota, sed aliquo modo proxima, id est, quod iuxta capacitatem hominis, & consideratis circumstantiis, & noticia quam habet, possit se applicare ad eam diligentiam adhibendam, quia licet illa diligentia in se sit possibilis, tamen si in mentem hominis nunquam venit de illa cogitare, aut de aliqua re quæ moraliter possit ad illam excitare, vel certè si eodem modo nunquam intellexit illud esse medium accommodatum ad scientiam acquirendam, non potest dici talis diligentia moraliter esse in hominis potestate. Atque eodem modo circa obligationem oportet aduertere non satis esse hominem teneri ad aliquid faciendum, quod si faceret, non ignoraret, sed oportet vt teneatur id facere ad scientiam acquirendam, nam alia obligatio est quasi extrinseca, & per accidens: atque eodem modo necessarium est, vt homo non excusetur à tali obligatione propter aliquam aliam causam rationabilem; nam quoad rem moralem, perinde est excusari, & non teneri.

20. Vnus modus ignorantia inuincibilis.

Vnde concluditur dupliciter posse ignorantiam esse inuincibilem: primo modo, quia nunquam venit in mentem hominis se teneri ad id sciendum, vel inquirendum, vel ad vtendum tali medio, seu tali diligentia ad acquirendam scientiam, vt, v. g. ad non furandum, ne ponat impedimentum diuinæ illustrationi, quæ huiusmodi dispositio reddit hominem impotentem ad faciendam diligentiam, & hæc propriè est ignorantia inuincibilis. Secundo modo est quando homo dubitans se ignorare, facit moralem diligentiam rei & negotio accommodatam, & nihilominus non potuit illam ignorantiam expellere, & illa dicitur ab aliis ignorantia probabilis, quia iam ille homo

Alter modus.

21. Sed hoc non rectè dicitur, quia si ignorantia est culpabilis, est voluntaria & libera: ergo necesse est vt sit in potestate hominis illam vincere. Vnde in exemplo adducto quamuis aliquis culpabiliter inebrietur, si tamen prorsus non aduertit, nec moraliter aduertere potuit ignorantiam inde futuram, illa non est culpabilis, licet fortasse sit ex culpa contracta, iuxta doctrinam supra datam num. 12. si autem aduertit, est quidem illa ignorantia culpabilis in sua causa, scilicet in ebrietate, & in eadem vincibilis fuit: postea verò sicut iam expelli non potest post ebrietatem, ita iam non est in se culpabilis noua culpa: ergo proportionem seruata eo modo quo est inuincibilis, est inculpabilis, & è contrario sicut est culpabilis, ita & vincibilis.

probabili fide in illa durat, & ideo excusat maiorem diligentiam adhibere, licet fortasse possit. Quanta verò esse debeat huiusmodi diligentia vt sit probabilis, non potest vna regula definiri, sed prudentia opus est iuxta materiae qualitatem. Vnde tandem sit ignorantiam vincibilem duo illa requirere, quæ de voluntario indirecto prædicta sunt, scilicet quod possit & debeat prædicto modo scire, seu inquirere, & non faciat, nec diligentiam adhibeat, quam si omnino omittat, talis ignorantia est propriè vincibilis, & coincidit cum crassa, vel supina, vel affectata; si verò adhibeat aliquam diligentiam, non verò sufficientem, dici solet ignorantia improbabilis.

Ad explicandam autem amplius hanc quintam diuisionem, oportet aduertere sextam, quam Aristoteles tetigit 3. Ethic. c. 1. & de qua est titulus in iure ciuili ff. de iuris & facti ignorantia. Est ergo alia ignorantia iuris, alia facti. Sub iure comprehenditur ius diuinum, naturale, & posituum, aut ius humanum, ac denique omne superioris præceptum: sub facto autem comprehenditur vel tota actio, vel circumstantia eius, vel effectus, qui ex illa postea sequitur: & vtrumque horum, scilicet & ius, & factum potest inuincibiliter, & vincibiliter ignorari: licet de singulis fere solcant moueri quæstiones, Vtrum ius naturale, diuinum, posituum, vel humanum possit inuincibiliter ignorari. Sed non sunt huius loci, viderique possunt dicta in materia de legibus; generatim tamen loquendo non dubito quin in omnia hæc membra possit cadere ignorantia inuincibilis, quamuis facilius in iure posituo diuino, quam naturali, quia hoc habet cum homine magis intrinsecam connexionem. Vnde inter naturalia quædam sunt quæ minus possunt ignorari sine culpa, quia sunt lumine naturæ notiora, & fortè aliqua sunt tam per se nota, vt nullo modo possint inuincibiliter ignorari, vt sunt principia vniuersalia, vt bonum est faciendum, turpe vitandum, & aliqua etiam immediata, vt nemini est facienda iniuria: atque eadem ratione facilius potest ignorari ius humanum, quam diuinum; & factum, quam ius, quia est magis contingens & mutabile, & in ipso facto facilius ignorantur extrinsecæ circumstantiæ, quam intrinsecæ, & quæ sunt per se connexæ cum ipso opere: & iuxta hæc diuersa capita iudicandum est de diligentia quæ sufficiat ad reddendam ignorantiam inuincibilem, seu probabilem.

Septimò addi potest diuisio tacta ab Aristotele, nam alia est ignorantia quæ absolute opponitur scientiæ, & cognitioni, in quam propriè nomen ignorantia conuenit; alia verò est quæ solum priuat actuali aduertentiã, seu memoria, quæ magis propriè dicitur inconsideratio, seu oblitio, & vocari solet ignorantia actualis, & ad vtramque ferè possunt accommodari ferè omnia dicta, & de vtraque dicemus duabus sectionibus sequentibus.

Vltimò non est omittenda diuisio Dialectica ignorantia, in ignorantiam negationis, & prauæ dispositionis. Circa quam, quod ad rem moralem spectat, solum est aduertendum ignorantiam negationis non esse quamcunque negationem scientiæ, quæ potius nescientia dicitur, neque quamcunque priuationem physicam, sed moralem, ita vt sit carentia scientiæ moraliter debita, tamen sine errore, vel cognitione contraria, nam quando hæc adiungitur, illa dicitur ignorantia prauæ dispositionis: vocatur autè praua non moraliter, seu culpabiliter, sed quia est mala affectio, seu dispositio hominis,

21. Sexta diuisio ignorantia.

22. Diuisio.

23. Diuisio.



quæ si sit voluntaria, pertinebit ad malum culpæ; si autem inuoluntaria, tantum ad malum peccatæ. Est autem considerandum hanc ignorantiam prænata dispositionis coincidere cum conscientia erronea, in qua intercedit positua cognitio, seu existimatio, & ex hac parte potest mouere directè voluntatem, & ita non solum causare voluntarium, sed etiam interdum causare honestum actum, & suo modo concurrere ad specificationem eius, & de illa dicendum est tractatu sequenti disput. vltima; præter posituum verò includit negationem debitæ scientiæ: & quoad hoc eadem est ratio de illa, quæ de ignorantia priuatiua, quoad causandum voluntarium, vel inuoluntarium, de quo iam dictum est.

SECTIO II.

Utrum & quæ ignorantia causet voluntarium, vel inuoluntarium.

Diximus quomodo ignorantia ipsa voluntaria, vel inuoluntaria sit: sequitur dicendum quomodo ratione illius actio aliqua, vel ommissio, vel effectus eius voluntaria, vel inuoluntaria sit, & dicemus de illis tribus ignorantibus antecedenti, concomitanti, & consequenti, nam de omnibus est difficultas.

1. Difficultas quoad titulum quoad ignorantiam antecedentem.

2. Difficultas quoad eandem ignorantiam.

Assertio contra hanc difficultatem.

Refellitur.

3. Difficultas quoad ignorantiam concomitantem.

Primò de antecedenti dici solet causare inuoluntarium, in quo est duplex difficultas. Prima, quia hæc ignorantia est causa actus voluntaris, ergo causat voluntarium. Antecedens constat ex dictis, quia in hoc distinguitur hæc ignorantia à concomitante. Consequentia verò probatur, quia actus voluntatis per se est voluntarius: ergo qui causat illum, causat voluntarium; hac enim ratione probauimus supra metum & concupiscentiam causare voluntarium simpliciter.

Secunda difficultas est, quia inuoluntarium est illud quod repugnat appetitui positio voluntatis, sed quod fit per ignorantiam antecedentem, non est hoc modo inuoluntarium, quia non est necesse vt qui propter ignorantiam comedit carnes die prohibito, tunc actu habeat displicentiam, seu simplicem affectum illi actioni contrarium: imò vix fieri potest vt illum habeat, quia supponimus in illo actu ignorare illam conditionem, quæ ab illo posset auertere voluntatem.

Dices non sumi hic voluntarium in eo rigore, id est, contrariè, sed solum negatiuè, seu priuatiuè, sicut supra de ignorantia inuoluntaria dicebamus. Vnde potest hæc responsio confirmari, quia ignorantia nõ potest facere actum magis inuoluntariu, quam ipsa sit. Sed contra hoc est, quia tam Aristoteles, quam D. Thomas, & alij, hanc differentiam ponunt inter ignorantiam antecedentem, & concomitantem, quia illa causat inuoluntarium, hæc verò nec voluntarium, nec inuoluntarium, sed non voluntarium: ergo necesse est vt priorem partem intelligant de inuoluntario contrariè; aliàs quid differret inter ignorantiam antecedentem & concomitantem.

Atque hinc oritur tertia difficultas de ignorantia concomitante, quia si formaliter sumatur, vt concomitans est, sicut non causat voluntarium, ita nec non voluntarium, tum quia illa vt sic, non est causa actionis: ergo nullam conditionem in eam insluit; tum etiam, quia aliàs hæc ignorantia semper excusaret culpam, nam vt actio non imputetur ad culpam, satis est quod non sit vo-

luntaria, quamuis posituè inuoluntaria non sit, nam cum de ratione culpæ sit voluntarium, sufficit carentia voluntarij ad excusandum à culpa: si verò consideretur hæc ignorantia quatenus ipsa voluntaria, aut inuoluntaria esse potest, non semper facit actionem non voluntariam, nam quando ipsa voluntaria est, etiam actio quæ cum illa fit reputatur voluntaria, & imputatur ad culpam. Veluti si quis occidat hostem, putans se occidere feram, non facta sufficienti diligentia ad vitandum homicidium, sine dubio ei imputatur ad culpam, etiam si illa ignorantia concomitans sit, nam si ille esset ita virtualiter dispositus, quod si sciret ibi esse hominem, non interficeret, nihilominus propter negligentiam culparetur vt homicida: ergo non minus culpandus est eo quod ita sit affectus, quod si sciret, libentiùs occideret, nam hæc dispositio non excusat, sed potius accusat. Atque idem à fortiori est quando ignorantia concomitans est de conditione aliqua impertinente ad actum, vt si quis furetur die festo ignorans esse diem festum, qui non minus esset furaturus, etiam si id sciret, nam illa ignorantia reputatur concomitans, & tamen nullo modo facit actum non voluntarium, non solum si voluntaria ipsa sit, sed etiam si sit omnino inuoluntaria.

Vltimò esse potest difficultas de ignorantia consequenti; de qua dicitur quod causat voluntarium: quod non potest esse verum de voluntario directo, quia aufert illius obiectum; neque etiam de voluntario indirecto id videtur vniuersale, quia supra dictum est quod quamuis ommissio aliqua sit voluntaria, non est necesse effectum inde secutum esse voluntarium indirectè, quia per accidens sequitur, sed ignorantia est quædam ommissio: ergo licet ipsa sit voluntaria, non est necesse effectum inde secutum esse voluntarium: vt v. g. si aliquis esse pauperem, & ideo dat, illa ignorantia consequens est, nam est causa actus, non enim daret si sciret esse diuitem, & est voluntaria, cum non sit facta sufficienti diligentia ad expellendam illam, & tamen illa donatio non fit voluntaria, imò alter tenetur restituere quod accepit: ergo illa doctrina non est vniuersaliter vera. Et confirmatur, nam ignorantia ebrij qui se voluntariè inebriauit, non facit semper voluntarium homicidium subsequutum, & tamen illa est consequens; nam & est causa actus, non enim occideret si non esset priuatus vsu rationis propter ebrietatem, & est voluntaria saltem in alio, id est, in ebrietate.

In hac re considerandum est aliud esse loqui de effectu, seu actu quem voluntas habet occasione ignorantie circa rem aliam cognitam, aliud verò de actu circa rem ignoratam vt ignorata est. Quod exemplo declaratur, nam qui comedit carnes die prohibito ignorans prohibitionem, duo potest intelligi operari, & velle: vnum est quod comedit carnes, quod non est ab ipso ignoratum, sed cognitum: alterum est quod transgreditur præceptum quod est ab ipso ignoratum, & fortasse occasione huius ignorantie facit illud primum. Hic non est proprie sermo de priori actu, seu effectu, sed de posteriori, tamen vt primam difficultatem dissoluamus:

Dicendum primò, ignorantiam posse esse causam voluntarij directè circa aliquod materiale obiectum quatenus cognitum est aliàs. Hoc tertiò testatur Caietanus 1. 2. quest. 76. articulo 1. & clariùs Adrian.

Confirm.

4. Difficultas quoad ignorantiam consequentem.

Vni exemplum pro ea.

Alterum exemplum.

5. Notatio pro decisione.

6. Vnde probetur.

Adrian. quodlib. 4. & exemplo adducto declaratur: nam iste actus comedendi carnes simpliciter est voluntarius, & tamen vt sic, est causatus ab ignorantia, eo modo quo ignorantia potest causare, scilicet vt causa per accidens remouens prohibens, nam si ille sciret prohibitionem, non comederet. Et hoc etiam probat difficultas prima supra tacta: atque idem procedit de ignorantia consequenti, in concomitante verò non habet locum, quia sicut non est causa actus, ita nec eius voluntarij.

7. Obiectio bipartita contra nunc dicta.

Satisfit priori parti.

Satisfit posteriori.

8. 2. Assertio manifesta.

9. Dubium contra hanc assertionem.

Dissoluitur.

Dices, cum voluntarium directum per se requiratur cognitionem, quomodo potest ignorantia esse causa illius? Deinde si causa hæc sit omnino inuoluntaria, quomodo potest esse causa effectus voluntarij? hac enim ratione omnes auctores dicunt ignorantiam antecedentem causare inuoluntarium. Ad priorem partem Respondetur duo requiri vt voluntas moueatur: primum vt in obiecto appareat aliqua ratio attrahens ipsam, secundum vt non appareat aliquid detinens, seu auertens ipsam. Quantum ad primum, concurrunt posituè cognitio ad causandum voluntarium, non tanquam remouens prohibens, sed tanquam applicans materiam circa quam, seu causam per se mouentem voluntatem: quoad secundum verò potest per se concurrere ignorantia, non quidem obiecti cogniti vt cognitum est, sed alicuius conditionis eius, quæ auerteret voluntatem, & ideo non concurrat vt cognitio, sed vt remouens prohibens, vt dixi. Vnde patet responsio ad posteriorem partem, nam hæc ignorantia non causat hoc voluntarium eo quod ipsa voluntaria sit, sed præcisè ex hoc quod tollit impedimentum talis voluntarij, & ad hoc non est necesse vt sit voluntaria, sicut cognitio causat voluntarium, etiam si ipsa voluntaria non sit, sed merè naturalis, quia non causat vt voluntaria, sed præcisè vt applicans obiectum mouens potentiam: & idem esse potest de habitu, & in omni alia causa actus voluntatis, quia hæc sunt veluti causæ physice per se, & vel per accidens actus voluntatis: quando verò auctores dicunt ignorantiam inuoluntariam causare inuoluntarium, intelligunt respectu conditionis ignoratæ vt statim dicam, non respectu actionis cognitæ, & obiecti directè voliti.

Dicendum secundò, respectu conditionis ignoratæ, omnis ignorantia causat non voluntarium directum & in se. Hoc est per se notum, supposito illo primo principio quod voluntas non potest ferri in incognitum: ergo voluntas necessariò efficit vt id quod ignoratum est, vt sic, non possit esse in se volitum: hoc autem necessarium est ad voluntarium directum & in se.

Solum posset aliquis dubitare de ignorantia affectata, nam hæc non videtur excludere hoc voluntarium directum; cum enim aliquis vult ignorare prohibitionem superioris, vt liberiùs operetur, tunc directè vult sic operari, & tamen operatur ex ignorantia affectata. Respondetur, aut ibi non esse voluntarium directum, aut eo modo quo est, non esse ex ignorantia vlla, sed supponere cognitionem, illa enim non vult absolute efficere illam operationem quatenus continet transgressionem præcepti, quia reuera non scit esse tale præceptum, nec huiusmodi transgressionem: sicut qui directè vult ignorare quid Ecclesia sentiat, vel definirit de aliqua propositione, vt liberiùs opinari possit, non vult dissuadere in primam secundam D. Thom.

rectè sentire & opinari contra illam, quia reuera ignorat esse contra illam: imò ideo vult hoc ignorare vt non cogatur à sua sententia discedere. Propter quod multi probabiliter existimant talem ignorantiam affectatam excusare à formali peccato hæresis, quamuis non excuset à culpabili errore: qui ergo ita vult ignorare, directè solum vult operationem illam, cuius prohibitionem ignorare vult, & ad summum vult etiam exponere se periculo transgrediendi legem: seu sic operari, etiam si contingat id esse prohibitum, & respectu huius voluntarij directi non habet ignorantiam, nam satis cognoscit esse possibile & contingens illud esse prohibitum.

Dicendum tertio. Ignorantia antecedens causat simpliciter inuoluntarium respectu actus, vel effectus quatenus ignoratus est. Si in hac conclusione inuoluntarium sumatur negatiuè, seu priuatiuè, est res certissima, & indubitata etiam in fide: constat enim huiusmodi ignorantiam excusare culpam, vt patet de Iacob accedente ad Liam antequàm esset vxor sua, qui in eo actu nihil peccauit ratione ignorantie, non autem excusat à culpa, nisi quia tollit voluntarium. Ratio à priori est clara, illa enim conditio ignorata non est directè voluntaria in se, vt patet ex conclusione præcedenti, neque etiam est voluntaria indirectè, seu in alio, quia nullo modo est præuisa, sed inuincibiliter ignorata, vt supponitur. Item quia causa eius, quæ est ignorantia, est prorsus inuoluntaria: ergo ex nullo principio potest ille actus vt sic, esse voluntarius. Si autem in conclusione inuoluntarium sumatur contrariè, sic est conclusio incerta propter secundam difficultatem num. 2. tactam, quam meliùs expediemus simul cum sequenti conclusione.

Dicendum quartò. Ignorantia concomitans, si sit omnino inuoluntaria, facit actum ignoratum omnino inuoluntarium priuatiuè, quamuis non contrariè. Ita Almain. tractatu 1. moral. capit. 4. licet sine causa existimet hoc esse contra D. Thomam, nunquam enim hoc aperte negauit, nam potius de omni ignorantia concomitante videtur affirmare quod causet non voluntarium, de quo postea. Alij verò auctores in 2. d. 22. præsertim Gabriel. quest. 2. & Marfil. quest. 15. articulo 2. Adrian. quodlib. 4. videntur huic conclusioni contradicere, quia sentiunt hanc ignorantiam concomitantem non excusare à culpa, quantumuis inuoluntaria sit. Tamen illi videntur loqui de quadam ignorantia, quam ego potius impertinentem vocarem ad rem moralem, quam concomitantem, & adhuc de illa non rectè loquuntur, vt dicam.

Probatur ergo conclusio eodem modo, quo præcedens, quia talis ignorantia excusat à culpa: ergo tollit voluntarium. Antecedens probatur, quia qui sic ignorat, licet aliàs habeat paratam voluntatem ad ita operandum si sciret, tamen hic & nunc non operatur ex illa voluntate, & aliàs facit sufficientem diligentiam ne sequatur talis effectus, vel certè prorsus ignorat talem actum esse prohibitum, vel aliquid simile: ergo non est vnde ei imputetur ad culpam talis effectus, vel transgressio. Confirmatur & declaratur, nam si quis mittat sagittam ad occidendam feram, & facit sufficientem diligentiam ad vitandum periculum occidendi hominem, & postea occidat inimicum quem libentiùs

10. 3. Assertio. Declaratur.

Probatur à priori.

11. 4. Assertio bipartita.

12. Probatur hæc assertio quoad 1. partem.

Confirm.

libentius occideret si sciret ibi adesse, nihil peccat, nec est homicida: ergo non occidit voluntarij. Antecedens patet, quia si occideret amicum, non esset homicida, quia iam esset ignorantia antecedens: ergo neque occidendo inimicum. Patet consequentia, quia ratio culpæ non pendet ex re extrinseca merè casuali, quòd autem contingat ibi esse amicum, vel inimicum, est merè casuale & extrinsecum.

13. Declaratur amplius trimembri distinctione. 1. Membri.

Rursus hoc ita declaro, nam variis modis potest intelligi homo esse dispositus in huiusmodi euentu, primò quòd illam præparationem voluntatis ad occidendum inimicum habeat solum in habitu, seu virtute ratione actuum præcedentium, tamen hîc & nunc nihil cogitet de inimico, neque habeat aliquem actum voluntatis circa illum, & tunc est evidens nihil peccare occidendo illum, quia actus emittendi sagittam pro vt hîc & nunc sit, est prudenter factus, & cum sufficienti diligentia, vt supponitur: ergo illa voluntas sagittandi nullam habet malitiam: ergo illud homicidium tunc non est in se directè volitum, vt per se constat: neque etiam in alio, scilicet in venatione, quia per accidens sequitur, & nullo modo est præuisum: neque etiam indirectè, quia hîc & nunc non tenetur homo ille vitare hanc actionem, ne sequatur ille effectus, vel saltem excusatur ob excusabilem inaduertentiam: ergo, &c.

14. 2. Membri.

Secundo modo potest esse homo ita dispositus, vt quando emittit sagittam, actu cogitet de inimico, & habeat simplicem complacentiam, seu desiderium mortis illius, prout explicatur his verbis: Vtinam ibi esset inimicus, vt illum conuincerem; & tunc multis videtur ille effectus voluntarius, quia est volitus ab operante. Sed, vt in superioribus diximus, in rigore aliud est esse *volitum*, aliud *voluntarium*. Ille ergo effectus in eo casu, est volitus obiectiuè per simplicem affectum & voluntatem inefficacem, non tamen per absolutam & operatiuam, & ideo non est voluntarius tanquam à voluntate procedens, sicut si sagitta ab alio mitteretur, & alter haberet illum affectum, vtinam illa sagitta interficeret inimicum meum, peccaret quidem interno affectu homicidij, & ille effectus si fieri contingeret, esset illi obiectiuè volitus, non tamen actiuè, & ideo non esset voluntarius, neque actio illa exterior illi imputaretur ad culpam: idem autem est quando illa duo coniunguntur in eodem, nam ille affectus interior circa mortem inimici, & actus exterior emittendi sagittam, licet vnus suppositi sint, tamen vnus non est actiuè ab alio, & ille affectus non imperat hanc actionem, sed sola voluntas venandi: ergo effectus ex venatione secutus non est voluntarius ratione illius affectus simplicis: vnde in illo casu ille non est homicida exterior, nec maneret irregularis si faceret (vt supponitur) sufficientem diligentiam. Confirmatur, nam si ille effectus tunc esset voluntarius ratione illius simplicis affectus, esset directè voluntarius, quia ille affectus directè terminatur ad illud obiectum in se: ergo tale *voluntarium* non fundaretur in ignorantia prout nunc loquimur: constat autem non esse directè voluntarium per modum actionis, sed solum per modum obiecti, in quo voluntas habet simplicem complacentiam, quare, &c.

15. 3. Membri.

Tertio tamen modo posset intelligi huiusmodi homo ita dispositus, vt non solum haberet

simplicem affectum, sed etiam hunc actum: Volo emittere sagittam, si fortè illic sit inimicus; & tunc sine dubio effectus videtur iudicandus voluntarius, quia iam illa actio non procedit tantum ex voluntate venandi, sed etiam ex voluntate interficiendi inimicum: tunc autem vel moraliter fieri non potest, vt cum tali voluntate fiat sufficienti diligentia ad vitandum homicidium, vel si admittamus hanc fieri, dicendum est voluntatem illam non procedere ab ignorantia, sed à communi scientia, quia iste existimat casu fieri posse, vt ibi sit inimicus, non obstante præmissa diligentia, & ideo hoc nihil repugnat conclusioni positæ.

Expeditur.

Dices: Si hæc ignorantia concomitans non est causa actionis, non est etiam causa effectus subsecuti ex actione: ergo quòd illa sit inuoluntaria, nihil referre potest vt effectus etiam inuoluntarius sit: alioqui si ipsa esset inuoluntaria positiuè, seu contrariè, vt regulariter esse potest, etiam effectus esset positiuè inuoluntarius, quod est contra conclusionem positam. Respondetur in primis, vt ignorantia hæc faciat effectum omnino non voluntarium, non oportere vt sit causa, sed satis esse vt tollat conditionem ad *actuale voluntarium* necessariam, qualis est cognitio, quæ per ignorantiam tollitur. Vnde licet illa conditionalis aliquo modo vera sit, scilicet quòd si sciret, libentius faceret, tamen hîc, & nunc nullam actualem voluntatem directam, aut indirectam ponit in operante, quæ sit causa illius effectus, & hoc prouenit ab ignorantia, & ideo potest causare inuoluntarium in effectum, quamuis non causet ipsum effectum. Denique cum illa ignorantia sit inuincibilis, ratione illius sit, vt voluntas emittendi sagittam possit esse prudens, & debito modo facta, & consequenter vt effectus subsecutus sit prorsus casualis, & præter voluntatem operantis. Neque est eadem ratio de *inuoluntario contrariè*, nam ignorantia siue sit priuatiuè, siue positiuè inuoluntaria, per se solum habet tollere cognitionem, & consequenter voluntarium, tamen ex se non habet inducere affectum contrarium respectu effectus subsecuti, & ita manet simul confirmata vltima pars conclusionis.

16. Obiectio contra 4. assertionem hæctenus ostensam.

Soluitur multipliciter.

Sed vrget secunda difficultas in numer. 2. posita, quænam sit differentia in hoc inter ignorantiam antecedentem & concomitantem, quando vtraque est inuoluntaria. Nam Aristotel. & D. Thomas in hoc videntur constituere, vt dixi. Respondetur primò ignorantiam concomitantem quatenus inuoluntaria est, induere aliquo modo rationem antecedentis, vt dixi, & ideo fortè non esset necessarium constituere aliquam differentiam. Secundò dicitur, quamuis in actuali affectu nulla sit, tamen in virtuali & interpretatiuo, aliquam reperiri; nam quando in rigore ignorantia est antecedens, quia homo censetur ita affectus vt si sciret non faceret, censetur actio non solum *priuatim* inuoluntaria, sed etiam quodammodo *positiuè*, quia censetur illa voluntas virtualiter habere affectum contrarium, cuius signum est tristitia postea subsecuta adueniente scientia: quando verò ignorantia est concomitans, nullum *inuoluntarium positiuè* nec actuale, nec virtuale ibi admiscetur, quia voluntas neutro modo habet affectum contrarium, & libentius esset factura si scientia adesset: cuius signum est gaudium postea subsecutum adueniente scientia.

Vnde probetur vltima pars ipsius 4. assert.

17. Ad 2. difficultatem in n. 2.

1. Responso.

2. Responso.

Vltimò

18. 5. Affectio bimembri.

Probat 1. membrum autoritate, & ratione.

Nota.

19. Probat 2. membrum multipliciter.

20. Expeditur 3. difficultas posita n. 3.

Vltimò dicendum, ignorantiam simpliciter voluntariam reddere actum, vel effectum subsecutum voluntarium, siue illa sit consequens, siue concomitans. In hac conclusione, præsertim quoad priorem partem, omnes conueniunt, & sumitur ex illo August. 3. de lib. arb. c. 19. *Non tibi imputatur ad culpam si inuitus ignores, sed si scire neglexeris.* Ratio verò est, quia ignorantia illa est causa talis actus, seu effectus, vt dictum est de ignorantia consequenti: ergo si ipsa est voluntaria, etiam effectus erit voluntarius, saltem indirectè & in causa. Quo fit vt obiter dicam huiusmodi effectum per accidens non posse esse magis voluntarium, quàm sit ipsa ignorantia: vnde si illa sit tantum imperfectè voluntaria, v. g. ex leui negligentia, quæ ad mortale peccatum non sufficiat, etiam effectus erit imperfectè voluntarius, & excusabitur à culpa mortali, licet non à veniali. Ratio huius est, quia effectus non potest esse perfectior sua causa totali, vt sic: ergo si totum *voluntarium* respectu effectus sumitur ex *voluntario* causæ, scilicet ignorantie, non potest illud esse maius respectu ignorantie, quàm hoc. Notarunt hoc Cordub. & Castro *locis citatis*, & Nauar. in *summ. cap. 12. num. 6.* licet oppositum insinuet Caiet. 1. 2. q. 76. art. 4. & fortè plura de hoc in *tractatu de peccatis*.

Sed superest altera pars de ignorantia concomitante, de qua non procedit ratio facta, quia non est causa actionis, vt in 3. *difficultate* tactum est. Sed nihilominus etiam hæc pars est certissima, vt probant exemplum, & ratio adducta in 3. *difficultate numer. 3.* & præterea quia illa ignorantia non excusat tunc à culpa: ergo nec tollit voluntarium. Tandem ille tenetur expellere illam ignorantiam ad euitandum actum, & voluntariè hoc facere omittit: ergo voluntariè etiam operatur saltem indirectè. Quare nihil refert quòd hæc ignorantia non sit causa actus, & quòd si adesset scientia, actus nihilominus fieret; tum quia quamuis demus illum actum non esse voluntarium in ignorantia tanquam in causa, erit tamen illa ignorantia conditio sufficienti vt ille actus sit voluntarius indirectè, quatenus homo tenetur & potest illum vitare & non facit, nam quod esset facturus existente scientia, non excusat illum, sed potius quodammodo magis accusat, quia illa est praua dispositio, & contraria obligationi, qua tenetur vitare actum; tum etiam quia ille effectus est voluntarius in alio actu directè voluntario, vt v. g. occiso hominis in venatione: ignorantia autem voluntaria quamuis sit concomitans, est ratio, seu conditio vt prior ille actus venandi imprudenter, seu incautè fiat, & consequenter vt in illo censetur volitus effectus inde secutus.

Atque ex his satisfactum est ad tertiam difficultatem in principio positam: concedimus enim totum id quod probare intendit, vt ex hac vltima assertionem, & ex præcedenti satis constat: quando ergo Aristot. dicit ignorantiam concomitantem causare *non voluntarium*, vel certè locutus est saltem de illa ignorantia quando omnino non est voluntaria, vt supra notauimus, vel locutus est præcisè de illa quatenus concomitans est, nam vt sic non habet causare *voluntarium*, sed potius *non voluntarium* saltem *directum*; quòd verò causet *voluntarium*, interdum id habet quatenus ipsa voluntaria est, sub qua consideratione participat rationem ignorantie consequentis, vt dictum est. Atque eodem modo est interpretandus D. Suarez in *primam secundam D. Thom.*

Thom. cum 1. 2. *quest. 76. artic. 3.* dicit ignorantiam concomitantem non excusare, scilicet præcisè, vt concomitans est, nam vt est inuoluntaria, & quodammodo antecedens, excusare potest. Ad confirmationem ibi positam de ignorantia concomitante alicuius conditionis impertinentis ad actum, vt, v. g. quòd fiat die festo, respondetur in primis hîc non esse sermonem de ignorantia rei impertinentis ad actum moralem, quia illa etiam si sit antecedens, vel consequens, nihil etiam refert ad moralem actum. Deinde dicitur, qualiscumque sit illa conditio ignorata, posse fieri voluntariam, vel inuoluntariam per ignorantiam, si cætera necessaria concurrant, vt in exemplo ibi posito de eo qui furatur die festo, ignorans esse diem festum, si illa ignorantia sit inuincibilis, etiam si sit concomitans, faciet actum inuoluntarium, vt tali tempore factum. Vnde si illa circumstantia posset aliquo modo aggrauare culpam, excusaret hominem ab illa grauitate.

Ad confir. in eodem num.

Ad quartam difficultatem vno verbo dici potest verum esse totum id quod in ea intenditur, non tamen esse contra dicta; hæc enim ignorantia facit conditionem, seu effectum ignoratum esse voluntarium tantum indirectè & in alio, & ideo seruandæ sunt regulæ de huiusmodi voluntario supra tactæ. Itaque si hæc ignorantia sit immediatè causa alicuius omissionis ex qua sequitur alius effectus, considerandum est vtum ille effectus sit priuatiuus, qui immediatè sequitur ex alia priuatione; & tunc ille erit voluntarius in sua causa, si sit sufficienter præuisus, si verò effectus sit positiuus, vltèrius inquirendum est, an quis teneatur illum vitare, nam tunc erit voluntarius, & non alius, quia si quis non tenetur vitare effectum, nihil refert quòd ignoret illum fore consequendum ex priori omissione, imò sicut non tenetur euitare effectum, ita etiam non tenebitur vitare talem ignorantiam prout ad illam terminatur, & consequenter illa ignorantia vt sic, non erit voluntaria, neque consequens, quia neque est volita directè, vt supponitur, neque indirectè, quia non tenetur illam vitare. Si autem actus aliquis positiuus sit immediatè voluntarius occasione ignorantie, tunc effectus subsecutus, non est tantum indirectè voluntarius per negationem actus, sed etiam positiuè voluntarius in alio. Vnde oportet vt vel per se sequatur ex priori actu cum sufficienti præuisione, vel certè si per accidens sequitur, necesse est vt homo teneatur illum vitare, alioqui non censetur volitus, sed permissus. Et ita est intelligenda communis doctrina de ignorantia consequenti.

21. Expeditur 4. difficultas in n. 4.

Vnde ad illud exemplum de eo qui vult dare eleemosynam ei qui se fingit pauperem, dicendum illam actionem dupliciter considerari posse, vno modo vt formaliter est eleemosyna, quæ terminatur ad pauperem quia pauper est, alio modo vt est efficax ad transferendum dominium in hunc hominem quasi materialiter quatenus talis homo est. Priori modo talis actio est simpliciter, imò & directè voluntaria, quia formaliter & directè proponitur voluntati obiectum eleemosynæ, & in illud directè tendit, & ita illa actio est simpliciter studiosa & honesta, si aliàs prudenter fiat: posteriori autem modo illa actio non est directè voluntaria, nam ex parte obiecti est quasi virtualiter conditionata, volo dare si pauper est: vnde non existente conditione, non consequitur effectus.

22. Ad 1. exemplum in eodem num.



effectus, & ideo etiam ille effectus non est per se ac necessarid coniunctus cum tali voluntate, neque cum actione exterius dandi. Quo loco se offerebat amplissima quaestio, quando ignorantia irritet voluntatem, seu contractum; sed hoc pertinet ad alias materias, & ideo obseruanda est tradita regula in dicta solutione, quod quando ignorantia est de aliqua conditione qua virtualiter reddit voluntatem conditionatam, tunc si desit conditio, irritat ob rationem datam, & quia in eo casu talis conditio semper est motiuum intrinsecum voluntatis, vt est paupertas in actu elemosynae; quando vero conditio non est huiusmodi, sed est motiuum extrinsecum applicans voluntatem, nunc ignorantia circa talem conditionem non irritat actum.

23. Ad 2. exemplum.

Ad aliud exemplum in eadem difficultate positum de ignorantia ebrii, dicendum est, vt illa ignorantia sit consequens respectu alterius affectus subsecuti, non satis esse vt ipsa sequatur ex culpa voluntaria, sed oportere vt ipsa, quatenus potest esse causa, vel conditio vt fiat talis effectus, sit voluntaria, & aliquo modo prauiua, nam si hoc sit omnino ignoratum, quamuis ebrietas sit voluntaria materialiter, tamen vt est causa homicidij, est inuoluntaria, & ideo tunc ignorantia illa facit homicidium inuoluntarium, quia esto in se sit consequens, tamen vt respicit homicidium, est antecedens: si autem vtroque modo sit voluntaria, facit homicidium voluntarium; atque ita semper est verum ignorantiam consequentem vt sic causare voluntarium.

24. Quaestio- eula labor- ta. In vno sensu plana.

Item in al- tero.

In 3. sensu discrepant auctores.

Sed poterat hic ulterius quaeri, utrum haec ignorantia augeat, vel minuat voluntarium: quae comparatio debet fieri ad actum eundem, vel certe ad subiectum, nam si fiat inter ipsas ignorantias, certum est, quo maior fuerit ignorantia, vel magis voluntaria, eod, ceteris paribus, reddere actum magis, vel minus voluntarium: vnde ignorantia affectata magis voluntarium facit, quam crassa, & haec magis, quam negligens communi modo. Si vero fiat comparatio ad actum ex scientia factum, omnes concedunt ignorantiam indirecte tantum voluntariam, minuire potius quam augere voluntarium, quia ipsamet est imperfecto modo voluntaria, & propterea facit vt actus non sit directe voluntarius, sed tantum indirecte. Item, quia minuit cognitionem, atque ita ex hac parte minuit voluntarium, & aliunde non auget, cum ipsa sit imperfecto modo volita. De ignorantia autem affectata auctores non conueniunt, nam D. Bonau. in 2. d. 22. 2. p. distinct. art. 1. q. 3. Almain, tractatu 1. moral. cap. 4. censent minuire ob rationes factas, quia minuit cognitionem, & consequenter minuit contemptum, & tollit saltem directum voluntarium. At vero D. Thomas 1. 2. q. 76. art. 4. quem sequitur Durand. in 2. d. 22. q. 4. sentiunt non minuire, sed potius augere, vel magis proprie, esse signum magni voluntarij, quia haec ignorantia est directe voluntaria: vnde ex parte non minuit, & aliunde procedit ex vehementi affectu talis actionis, nam ideo vult aliquis ignorare, vt libentius operari, seu peccare possit.

25. Auctoris iudicium.

Sed haec res latius tract. 5. dist. 4. est discutienda: nam mihi non est dubium quin haec ignorantia possit procedere ex variis motiuis & affectibus, & quod interdum possit minuire voluntarium respectu alicuius conditionis ignoratae, & consequenter quod possit minuire peccatum ex parte alicuius circumstantiae, v. g. contemptus, vt si quis noller

scire quid Ecclesia de aliqua re definiat, quia non vult ab Ecclesiae definitione discedere, & alioqui vult liberè sentire quandiu sibi de Ecclesiae definitione non constat: tunc si contingat in re dissentire à definitione Ecclesiae, sine dubio est id cum minori voluntate, & absque pertinacia, & cum minori contemptu: si autem negligat scire definitionem Ecclesiae, quia decreuit ita sentire, quidquid Ecclesia sentiat, tunc illa ignorantia nihil minuet, sed potius est signum magni affectus: semper tamen haec ignorantia aliqua ex parte auget voluntarium, saltem ex parte illius actus, vel effectus quem homo ita amat, vt ob id velit ignorare. Vtrum vero omnibus pensatis augeat, vel minuat culpam, praedicto loco tractandum est. Legatur Cordub. lib. 2. de ignorant. quaest. 13.

SECTIO III.

Vtrum actualis inconsideratio faciat non voluntarium actum quoad conditionem ignoratam.

DE hac quaestione pauca in terminis inueniuntur in autoribus: videntur enim supponere eandem esse rationem de inconsideratione, & de ignorantia, quia inconsideratio quaedam ignorantia est; habet tamen specialem & non modicam difficultatem, cuius cognitio etiam confert ad intelligendum quibus modis possit esse ignorantia indirecte voluntaria.

Supponendum primò sermonem esse de voluntario perfecto & rationali, nam certum est inconsiderationem actualem necessarid excludere voluntarium directum actuale, quia nihil est directe in se volitum, quin sit eodem modo cognitum, non tantum habitu, sed actu, quia habitus dum non operatur, non mouet, neque excitat voluntatem, sed est quasi dormiens: & eadem ratione non satis est quod praecesserit consideratio etiam tempore immediatè antecedenti, quia si iam nunc non est actu, tantum manet habitu, & non mouet; igitur solum potest superesse quaestio, utrum id quod actu non consideratur, possit pro tunc esse indirecte voluntarium, seu in alio, quod nunc pro eodem sumimus. Dixi autem supra indirecte voluntarium solum habere locum in voluntario perfecto & rationali, quia intrinsecè includit potestatem agendi, & non agendi. Est ergo sermo de voluntario perfecto, & non voluntario illi opposito, & consequenter de inconsideratione, vel inconsideratione illis proportionata.

Secundò supponendum dupliciter actum, vel effectum posse denominari voluntarium: primò ab actu praeterito, secundò ab actu praesenti, vel formali, vel interpretatiuo: inter quos duos modos est magna differentia, quod attinet ad res morales; nam quando actus, vel effectus denominatur voluntarius ex sola praecedenti voluntate, tunc siue hoc sufficiat vt denominetur actus bonus, vel malus moraliter, siue non (quod videtur ad quaestionem de nomine spectare,) tamen certum est in re ipsa non habere aliam malitiam, neque aliud demeritum, quam fuerit in praecedenti voluntate, ab qua denominatur voluntarius. Exemplum est in actu facto tempore ebrietatis, qui est voluntarius tantum praecedenti voluntate, quia tota malitia & demeritum consistit in voluntate: at vero

1. Suppositio pro explicacione tituli.

2. Suppositio.

actualem voluntarium per voluntatem praesentem continet distinctam malitiam, seu bonitatem. Hic ergo non agimus de voluntario per denominationem ab actu praeterito; sic enim certissimum est, id quod nunc est actu inconsideratum, posse esse voluntarium ratione voluntatis quae praecessit, si illa sit causa inconsiderationis subsecuta, & actus ab illa procedentis, vt in exemplo ebrii. Querimus ergo de actuali voluntario, Vtrum possit durare per praesentem voluntatem stante actuali inconsideratione.

3. Praecipua ratio dubitandi in hac quaest.

Eufasio.

Impugnatur.

Ex qua tituli explicacione satis patet ratio dubitandi. Videtur enim fieri non posse vt sit ita voluntarium, quod non est consideratum, quia nihil est actu volitum, nisi quod est actu cognitum: idem autem est esse actu cognitum, & esse actu consideratum. Dices hoc solum probare huiusmodi actum, vel obiectum non consideratum non posse esse directe voluntarium, posse autem esse indirecte. Sed contra, quia sicut ad directe voluntarium necesse est vt sit actu cognitum, ita ad indirectum necesse est vt saltem possit & teneatur considerare, & non faciat: si autem aliquis actu non consideret aliquam rem, non est in potestate eius actu considerare, nec potest hic & nunc actu teneri ad considerandum: ergo non est indirecte voluntarium. Probat minor, quia neque homo potest se applicare ad considerandum, quod non considerabat, per solam potentiam intellectiuam, quia illa non est potentia libera, vnde non potest se determinare quoad exercitium, nisi vel ab obiecto necessario excitetur, vel aliunde applicetur, sicut contingit in visu & aliis potentiis cognoscitiuis: neque etiam est hoc in nostra potestate per voluntatem, quia voluntas non potest applicare intellectum vt consideret, nisi volendo vt consideret hanc vel illam rem: non potest autem voluntas hoc velle, nisi prius intellectus iudicet bonum esse considerare de illa re, quia non potest ferri, nisi in cognitum & iudicatum bonum: ergo talis voluntas supponit necessarid aliquam considerationem illius rei, saltem quatenus potest esse obiectum considerationis intellectus: ergo si omnino nulla sit consideratio talis rei, non potest actio esse voluntaria. Imò de illo iudicio, quo intellectus iudicat actu bonum esse considerare, ulterius inquirendum superest, utrum sit liberum, vel necessarium, nam si est liberum, oportet vt supponat voluntatem, & haec voluntas supponit aliud iudicium, de quo redibit eadem quaestio. Si vero necessarium, sequitur non posse esse in potestate hominis considerare de aliqua re, nisi vel casu, vel externa prouidentia prius necessarid moueatur ad aliquam considerationem illius rei: ergo hac seclusa nullum erit voluntarium.

4. 2. Ratio.

Vnde potest aliter vrgeri haec difficultas, nam actualis inconsideratio semper non est voluntaria: semper ergo causat non voluntarium. Consequentia patet ex supra dictis de ignorantia: antecedens probatur, quia talis inconsideratio non potest esse directe voluntaria, propter argumentum factum, quia voluntarium directum requirit actum positiuum voluntatis, hic vero supponit cognitionem & considerationem actualem obiecti voliti: neque etiam esse potest indirecte voluntaria, quia hoc ipso quod homo non considerat, non est in potestate hominis applicare se ad considerandum: vnde fit etiam vt non teneatur, quia obligatio supponit potestatem, & quia, vt homo hic & nunc obligetur actu, oportet vt hic & nunc actu consideret se ad hoc teneri, quia non

obligatur nisi mediante ratione, & ideo si ratio veluti actualiter non imponat praecipuum, seu applicet legem, non potest homo actu obligari; ergo si non considerat de obligatione ad considerandum, non potest teneri ad considerandum: si autem prius considerat de obligatione considerandi tale rem, iam non praecedit inconsideratio illius rei.

Tandem confirmatur veluti inductione quadam, nam ob hanc causam quamuis aliquis operetur bonum, si tamen non considerat bonitatem obiecti, vel actionis, nullam bonitatem moralem habet in voluntate sua, quia illa inconsideratio fecit actum & bonum inuoluntarium; & quia obiectum non dat bonitatem voluntati nisi vt cognitum, ideo licet in se sit bonum, si existimatur malum, & ita terminat voluntatis actum, non dat illi bonitatem, sed malitiam: si ergo per inconsiderationem occultetur bonitas eius, non dabit etiam bonitatem. Deinde eadem est ratio de malitia, vel de prohibitione inconsiderata: qua ratione qui omittit sacrum in die festo, ex actuali inaduertentia diei festi, non peccat: nec sacerdos omittens aliquam ex horis canonicis ex obliuione. Item hac ratione Theologi omnes excusant à mortali peccato delectationem ex se turpem, in qua homo aliquantum immoratur absque reflexione, & aduertentia turpitudinis eius, & in hoc distinguunt delectationem morosam à non morosa, scilicet non in mora temporis, sed in aduertentia, vt videre est apud Theologos in 2. d. 24. apud D. Thom. Bonauer. Richard. Alber. & alios, & Caiet. & Summistas, verbo, delectatio morosa, seu verbo, cogitatio, & nos infra in tract. 5. disput. 5. sect. 7. & tractatur latè 1. 2. quaest. 74. art. 8.

Propter haec videri potest probabile actualem inconsiderationem reddere actum non voluntarium quantum ad conditionem non consideratam, & consequenter non esse in voluntate propriam & formalem bonitatem, vel malitiam, nisi quamdiu homo aliquo modo actu considerat esse bonum, vel malum id quod operatur, & consequenter quod si homo cepit aliquid operari cum tali consideratione, postea vero durat in actione externa diuertens intellectum à tali consideratione, illa actio in principio dicatur moraliter voluntaria, & bona, vel mala in actu, postea vero in continuatione solum denominetur talis ab actu praeterito, qui fuit quamdiu durauit illa aduertentia, non vero ab actuali, vel praesenti voluntate. Vnde fit vt per illam continuationem, vel perseverantiam in tali actione, nec crescat bonum, nec malitia, nec meritum, nec demeritum.

Preambula assertiones duae ad praecipuam resolutionem tituli.

Vt explicemus veritatem, praemittendum est in primis dari aliquam inconsiderationem actualem prorsus inuoluntariam, quae dici solet naturalis obliuio, de qua rectè procedunt quae haecenus dixi, & rationem huius vnico verbo attigit Caiet. verbo, inconsideratio, quia non est in potestate hominis facere vt omnia quae habitu scit, aut memoria retinet, sibi actu offerantur: quando ergo obiectum considerandum nullo modo offertur, neque in se formaliter, neque in aliquo alio quod possit excitare cognitionem eius, tunc vero obliuio est naturalis & inuoluntaria, vt euidenter probat principalis ratio in principio facta.

5. Ratio tri- membris. Primò.

Secundò.

Tertiò.

6. Videri praedictas rationes conficere institutum.

7. Obliuio naturalis seu inconsideratio dari potest.

8. Oblivio seu inconsideratio voluntaria dari potest. Probatum auctoritate D. Thom. & aliorum. In ex Arist. & Augustino. Ratio à priori. Confirmatio vna. Confirmatio altera. 9. Afferio. Eius ratio.

Responsio principalis ad titulum per duas assertiones.

Ex his duobus principiis colligo duas alias assertiones aequè mihi certas. Prima est inconsiderationem inuoluntariam causare actum non voluntarium, quoad conditionem non consideratam. Itaque quantumvis actus sit malus, vel prohibitus, si malitia eius omnino inuoluntariè non aduertitur, excusat hominem ab illa, & sic de alijs. Ratio est supra tacta, quia sine cognitione actuali non potest esse actualis voluntas: ergo sine

potestate considerandi non potest esse hic & nunc potestas volendi, sed quando inconsideratio est omnino inuoluntaria, deest potestas considerandi, quia supponimus esse inuoluntariam directè & indirectè: ergo etiam deest hic & nunc potestas proxima volendi: ergo tollitur voluntarium directum & indirectum, nam vtrumque supponit intrinsicè potestatem proximam volendi. Vnde confirmatur, nam ignorantia inuoluntaria causat inuoluntarium, non ob solam negationem scientiæ habitualis, quia operatio humana per se non dependet ex habitu, sed ex actuali cognitione; igitur causat inuoluntarium, quia tollit potestatem considerandi actualiter contra voluntatem. Et eadem ratione quando homo habet impeditum rationis vsum, non est capax voluntarij pro tunc non ob defectum actus primi, vt sic, sed quia inde redditur impotens, vt hic & nunc faciat secundum, ergo etiam si non sit læsum organum, nec desit habitus, aut actus primus, quacumque alia ratione homo hic & nunc sit impotens ad actum secundum, erit incapax voluntarij.

Dices primò, esse differentiam, quia prior impotentia quæ oritur ex læsione organi, vel carentia actus primi, vel alio simili impedimento, est impotentia simpliciter, & ideo excusat, & reddit actum inuoluntarium: at verò hæc inconsideratio tantum actualis, solum inducit impotentiam ex suppositione, eo modo quo res quando est, necesse est esse, quia illa inaduerterentia non est necessaria nisi supposito quòd sit. Respondetur simpliciter negando assumptum, nam sicut prior inconsideratio est necessaria ex suppositione alicuius impedimenti pertinentis ad actum primum, ita hæc inconsideratio, de qua agimus, oriri potest ex aliquo impedimento necessario, & antecedenti omnem voluntatem, pertinente ad aliquam conditionem, necessariam ex parte obiecti vt homo exeat in actum secundum: vt v. g. quòd offeratur ei aliquod obiectum excitans intellectum, & illo mediante voluntatem. Vnde necesse est aduertere impotentiam actualiter considerandi interdum oriri ex causa & suppositione prorsus extrinseca, seu naturali, & tunc illa inconsideratio est inuoluntaria, & causat inuoluntarium, siue illa suppositio tollat actum primum, siue præcisè impediatur actum secundum; nam est eadem ratio, vt probant argumenta facta. Aliquando verò potest homo in sensu composito esse impotens ad considerandum, tamen ex suppositione libera. Et hoc potest esse adhuc duobus modis, primo quòd illa suppositio iam præcessit, tamen hic & nunc iam non pendet ex voluntate, vt v. g. quia homo ita se voluntariè distraxit, seu applicauit ad studium, vel aliquid simile, vt iam in illo nullum principium actu maneat quo possit se ad aliam cognitionem applicare, & tunc etiam hæc inaduerterentia etiam hic & nunc causat inuoluntarium, quia reuera iam de presenti non est voluntaria, sed solum per denominationem extrinsecam ab actu præterito. Alio tandem modo potest dici homo hic & nunc impotens ad considerandum ex suppositione voluntaria & libera pro eodem instanti, scilicet supposito quod non se applicuit ad considerandum, seu quod voluntariè fertur à concupiscentia quæ illum distraxit à consideratione: & de hac impotentia rectè procedit argumentum factum, sed non de illa loquimur, quia hæc non sufficit vt inconsideratio sit inuoluntaria, quandoquidem tota illius radix est voluntas.

Dices

I. Euaasio altera, sine obiecto. Eius solutio. II. Afferio principalis. Probatum ex Arist. Ex D. Thoma. Ex Caiet. & Gabr.

Dices secundò rectè fieri posse vt inconsideratio sit inuoluntaria, & tamen quòd operari cum tali inconsideratione voluntarium sit: ergo inconsideratio inuoluntaria non semper facit opus inuoluntarium. Antecedens patet à simili de ignorantia, nam licet homo ignoret prohibitionem, potest suspendere illum actum prohibitum, & ideo operari cum tali ignorantia potest esse voluntarium, & interdum etiam culpabile. Respondetur, cum inconsideratio inuoluntaria dicitur causare inuoluntarium, intelligendum est de inconsideratione non solum materialiter (vt sic dicam) sed etiam formaliter, quatenus hic & nunc potest esse causa talis actus. Quod facilius in ignorantia declaratur, quia potest quis nunc inuoluntariè ignorare prohibitionem, atque etiam aduertere suam ignorantiam, & tunc malè faceret applicando se ad opus cum tali ignorantia, si posset commodè suspendere actum, donec ignorantiam expelleret, vel faceret quod in se est, ad illam expellendam. Vnde quamuis tunc illa ignorantia sit inuoluntaria, tamen vt applicata ad opus non erit inuoluntaria, & hoc appello esse formaliter inuoluntarium: idem ergo est de inconsideratione, quamuis in illa vix posset accidere vt ipsa in se sit inuoluntaria; & non vt applicata ad opus, quia cum expellat, seu excludat actuale considerationem, excludit etiam illam reflexionem quòd sic operari cum tali inconsideratione non expediat, vel non liceat; imò videtur excludere potestatem habendi talem reflexionem, & ideo in inconsideratione hac videntur illa duo semper esse coniuncta.

Secunda assertio est, inconsiderationem actu voluntariam non reddere actum omnino non voluntarium quoad conditionem, seu circumstantiam non consideratam. Hæc est, vt existimo, communis sententia omnium Doctorum, qui ex hoc principio affirmant huiusmodi inconsiderationem voluntariam non excusare hominem à culpa. Sic Arist. & D. Thom. & alij interpretes in 3. Ethicor. cap. 3. vbi inquit non inuitè operari eum, qui in singulari ignorat quod confert: vbi ignorantiam in particulari vocat inconsiderationem actualem, quam etiam vocat ignorantiam electionis, & dicit non esse causam inuoluntarij, sed malitiæ. Idem 7. Ethicor. cap. 3. dicit incontinentem habere quidem scientiam in vniuersali, seu in habitu, non tamen in particulari, seu in actu, nec ob id excusari: & idem repetit cap. 10. & sæpe aliàs. Ex quibus locis D. Thomas, & alij Theologi colligunt huiusmodi actualem inconsiderationem non solum non excusare voluntatem, verum potius nunquam voluntatem peccare sine tali inconsideratione, vel errore, qui prior sit, vt patet in 1. 2. quest. 76. art. 4. & 77. art. 2. & 78. art. 1. & 1. p. quest. 63. art. 2. & 3. Præterea hoc maxime verum habet in peccatis ex ignorantia, & ex passione, de quibus omnes docent occultare aliquo modo malitiam obiecti, & actualem considerationem eius, vt patet in 1. 2. quest. 78. art. 1. ad 1. Colligitur etiam hæc assertio ex eodem D. Thoma in eadem 1. 2. quest. 20. art. 4. & 9. 73. artic. 8. vbi dicit effectum qui per se sequitur ex aliqua causa, posse esse in illa voluntarium, etiam si non sit præuisus, seu in se ac directè consideratus: eadem autem ratio est de quacumque alia conditione, seu circumstantia per se coniuncta cum obiecto considerato, quamuis ipsa formaliter & in se considerata non sit. Eadem doctrina sumi potest ex Caietano 2. 2. quest. 88. art. 1. vbi distinguit

duplicem deliberationem mentis, seu rationis, formalem scilicet, & virtuales, & priorem ait fieri cum actuali consideratione obiecti, & malitia eius, seu prohibitionis & aliarum circumstantiarum, quam considerationem interdum dicit esse perceptibilem, interdum verò imperceptibilem, quia nimirum velocissimè fit, & absque magna reflexione; posteriorem verò significat fieri sine hac actuali consideratione ex habitu, vel consuetudine, vel ex priori deliberatione iam facta. Idem apertè docet Gabr. loco citato ex 2. dist. 22.

Ratione probatur conclusio, quia si causa est voluntaria, ex hoc capite non erit effectus inuoluntarius, vt supra dictum est, ergo similiter si inconsideratio est voluntaria, non ob id erit actus inuoluntarius, quia talis inconsideratio est causa actionis, vel illi æquiualeat. Secundò hac ratione, supra dictum est ignorantiam voluntariam non causare de se inuoluntarium: eadem autem ratio est de inconsideratione actuali, quia, vt iam dixi, ignorantia non refert ad voluntarium, vel inuoluntarium ratione habitualis scientiæ quæ priuat, sed proximè, & immediatè ratione actualis considerationis, quam tollit, quia voluntas non mouetur proximè & immediatè ab habituali cognitione, sed ab actuali.

Probatum tandem conclusio ab inconuenientia, quia aliàs sequitur malitiam moralem actus, non esse voluntariam, nisi quis actu consideret illum actum quatenus offensa Dei est: consequens autem est valde absurdum, aliàs nullus peccaret mortaliter, nisi is, qui dum peccat, actu cogitat illum actum offensam Dei esse grauem, quod pauci cogitant dum peccant, sed solum de sua voluptate, vindicta, utilitate, &c. Sequela verò patet, quia si hæc conditio actus non cogitetur, formaliter & in se erit actualiter inconsiderata: ergo vel erit inuoluntaria, & sic admittitur iam sequela illata, vel si non obstante ea inconsideratione actuali potest esse voluntaria, non alia ratione est, nisi quia ipsa inconsideratio voluntaria est, & ipsi homini imputatur, nam si esset inuoluntaria & inculpabilis, reliqua etiam quæ consequuntur essent inuoluntaria.

Secundò eodem modo sequitur neminem peccare venialiter, nisi qui actu considerat malitiam, & turpitudinem venialis peccati, eamque reperiri in actu particulari quem exercet. Sequela patet eodem ferè discursu: consequens autem vix credi potest; aliàs certè multi homines medio-criter perfecti rarè, aut nunquam venialiter peccarent, quod quàm sit falsum, constat ex materia de gratia. Sequela patet, quia multi sunt qui propter nullam causam committent actum malum, si actu animaduertant malitiam eius etiam venialem, & in peccatis venialibus quæ ex subreptione fiunt, nunquam intercedit hæc actualis consideratio, nam quando hæc interuenit, iam est actus deliberatus saltem illa deliberatione imperceptibili, quæ sufficit ad mortale, quantum est ex parte modi operandi, vt Caietan. supra notauit, & latius in materia de peccatis dicemus.

Tertiò sequitur nunquam actum imputari ad culpam, nisi fiat cum actuali conscientia reprehensione, quia si hæc non intercedit, oportet vt aliqua inconsideratio interueniat: ergo si illa non sufficit ad causandum voluntarium, etiam si voluntaria sit, excusabit semper quamdiu non abest actualis consideratio seu reprehensio conscientia. Consequens autem videtur esse contra illud Pauli

Confirmatio.

IO. Euaasio vna contra proximè probata.

Præcluditur.

13. Probatum deinde ratione Primò.

Secundò.

14. Tertiò probatur à triplici incommodo. Primum incommo-dum.

15. Secundum.

16. Tertium.



Pauli 2. ad Corinth. 4. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. quod testimonium ferè ad hoc propositum ponderat Hieronym. dialog. 2. contra Pelag. reprehendens illum quod diceret nullum esse peccatum ex ignorantia commissum. Sæpe enim (inquit) aliqua malitia latet ubi bene egisse arbitramur: & ideo Apostolus temperat sermonem, ne forte per ignorantiam deliquisset. quæ certè ignorantia vix poterat in Paulo esse nisi actualis inconsideratio. Vnde ad hoc confirmandum adduci possunt Patrum testimonia, qui monent vt opera etiam virtutum magna discretione fiant, ne forte sit reatus criminis, quod putatur causa virtutis, vt dixit Gregor. 1. moral. cap. 19. aliàs 39. & 5. moral. c. 2.2. aliàs 23. & lib. 9. cap. 16. seu 25. & sequentibus, & Cassian. collat. 1. cap. 20. 21. & 22. Item possent hic afferri testimonia læræ Scripturæ, quæ maximè reprehendunt eos, qui ex nimia peccandi consuetudine, sine vlla conscientia reprehensione delinquant, & peccata sicut aquam bibunt: hæc ergo actualis inconsideratio non excusat, nec tollit voluntarium si ipsa voluntaria sit.

Confirmatio ex Patribus.

17. Qua regula discernendū sit ne inconsideratio voluntaria, an non. Quorundam regula extrema.

Reiicitur.

18. Verior regula.

Suadet auctoritate & ratione.

Sed tota difficultas quæ tangitur in argumentis in principio positis, est, quæ regula seruanda sit ad iudicandum quando hæc inconsideratio sit involuntaria, & excuset ac tollat voluntarium; quando verò sit voluntaria, quod censeo explicatu difficile. Duo tamen extrema vitanda sunt; primum erit si quis putet ad huiusmodi voluntarium satis esse vt in aliquo obiecto actu considerato virtualiter contineatur aliud, tanquam propria & per se causa eius physica, vel morali: quod potest fundari in doctrina D. Thomæ supra cit. quod effectus per se securus est voluntarius, quamuis non sit præuisus: hæc enim regula non potest esse vniuersaliter vera, quia quamuis hæc continentia vnus in alio sit intrinseca & per se ex natura rei, nihilominus potest esse inuincibiliter ignorata, vt licet in simplici fornicatione contineatur detrimentum prolis, nihilominus potest inuincibiliter ignorari ea malitia: ergo eodem modo potest similis effectus, vel conditio actus involuntariè non considerari, si nihil actu offeratur quod sit sufficiens ad excitandam mentem, vel voluntatem, vt intellectum applicet ad huiusmodi considerationem. Item hac ratione excusatur quis à culpa morosæ delectationis, quando ex naturali obliuione non considerat conditionem sui operis: idem ergo erit de reliquis.

Vnde obiter sumi potest aliqua regula ad huiusmodi involuntarium cognoscendum: quando cumque intellectus in ea est dispositione circa aliquod obiectum, vel conditionem obiecti, vt ex vi illius non possit voluntas applicare intellectum ad propriam considerationem illius obiecti, seu conditionis, tunc inconsiderationem illius esse omnino involuntariam, & consequenter reddere actum vel omissionem actus involuntariam prout ad actum, vel conditionem eius terminatur. Hæc regula constat ex omnibus supra adductis, & ex Caietan. 1. 2. q. 6. art. 8. & Cordub. lib. 2. de ignorant. q. 17. dub. 1. vbi refert Alenf. & alios. Et ratio propria est, quia deficiente in intellectu huiusmodi cogitatione, non potest in voluntate dari directum voluntarium, ex illo principio, nihil volitum quin præcognitum. neque etiam potest esse indirectum, quia hoc semper etiam supponit potestatem volendi directè, & ideo supra dixi huiusmodi voluntarium tantum reperiri in potentia libera, quia fundatur in potestate operandi, & non operandi: si autem hic & nunc non est in

homine potestas considerandi rem aliquam in se ipsa, non est etiam potestas directè illam volendi; ergo non poterit actu esse voluntaria indirectè. Dices esse posse voluntariam in alio, in quo virtute continetur. Respondetur huiusmodi voluntarium etiam supponere potestatem volendi in se id quod in alio continetur, alioqui illud non potest esse volitum vt quid distinctum ab ipso obiecto primario quod in se & formaliter volitum est, & ideo hoc voluntarium supponet, vel actualem considerationem, vel saltem potestatem proximam & liberam considerandi illam virtutalem continentiam vnus in alio, & propterea hoc voluntarium in alio inter voluntaria indirecta computari solet, eademque ratione reperiri non potest nisi in potestate rationali & libera.

Vnde inferitur primò, si contingat intellectum nihil actu considerare, nihil etiam esse posse tunc voluntarium directum, aut indirectum, vt notauit rectè Scot. in 2. d. 4. & 42. & Ferrar. 2. cont. Gen. cap. 101. & Hangeft. in suis moralib. cap. 6. §. 1. Et ratio est clara ex dictis, quia nulla præexistente in intellectu cogitatione actuali, non est potestas in voluntate mouendi illum ad aliquid cogitandum: ergo illa carentia cogitationis tunc non potest attribui voluntati nec directè, nec indirectè. Dices contingere posse vt illa totalis inconsideratio procedat ex voluntate, nam sicut potest applicare intellectum vt consideret, ita etiam vt suspendat considerationem; ergo etiam potest velle vt omnino nihil cogiter. Respondetur fortasse hoc non esse in potestate voluntatis, quia vix est humano modo possibile: tamen hoc dato, saltem est certum pro illo instanti, pro quo durat taks actus voluntatis non posse esse in intellectu illam carentiam totalem actus, quia hæc destrueret ipsum actum voluntatis: ad summum ergo fieri poterit vt immediatè post illud instans intellectus suspendat omnem actum ex imperio voluntatis, & tunc illa suspensio esset voluntaria ab actu præterito, non verò hic & nunc ab actu præsentis pro hoc instanti, vt nunc loquimur, quia iam non est amplius in potestate voluntatis tollere illam suspensionem actus ab intellectu, nisi aliunde proueniat aliqua noua cogitatio naturalis, ac non voluntaria. Vnde obiter colligitur differentia inter intellectum & voluntatem respectu voluntarij indirecti, nam hoc esse potest sine vilo prorsus actu voluntatis, vt supra dictum est, non tamen esse potest sine vilo prorsus actu intellectus. Et ratio est, quia carentia actus voluntatis non tollit potentiam proximam volendi, sed potest esse ex sola libertate voluntatis, positus omnibus requisitis in actu primo ad nolendum: at verò totalis carentia actus intellectus tollit potestatem proximam volendi etiam ipsam considerationem intellectus.

Secundò inferitur ex dicta regula, etiam si intellectus aliquid actu cogitet, si res ipsa cogitata, vel eius consideratio non sit talis vt ex se sufficiat ad excitandam voluntatem vt possit applicare intellectum ad alterius rei cogitationem, non satis esset vt inconsideratio alterius rei sit voluntaria, nã si illa res sit prorsus separata ab altera quæ actu cogitatur, eius consideratio erit omnino involuntaria ex eodem principio, quod tunc non est in voluntate potestas applicandi intellectum ad talem cogitationem: non enim quælibet res potest excitare memoriam alterius, nec voluntas potest facere vt intellectus ab vna in aliam transeat, considerandam, nisi inter illas sit aliqua connexionio

Instantia contra nunc dicta remouetur.

19.

1. Corollar. ex probata regula.

Eius ratio.

Obiectio contra nunc dicta diluitur.

Voluntarium indirectum stare potest absque actu voluntatis, nõ absque acti intellectus.

20.

1. Corollar.

nexio, vel etiam aliqua consideratio illius: qualis autem aut quanta hæc esse debeat, explicandum superest.

21. Aliorū regula etiam extrema.

Alterum ergo extremum erit si dicamus, tunc solum inconsiderationem esse voluntariam, quando supra illam aliquo modo reflectitur intellectus actu formali, vt expressè aduertendo se non satis considerasse hanc rem, & teneri ad exactius considerandum, vel saltem dubitare de sufficienti cogitatione, & de obligatione amplius cogitandi: & eadem ratione iuxta hunc modum dicendi, vt res actu non considerata sit voluntaria, oportebit vt aliquo modo cadat in actualem apprehensionem intellectus, vel directè, vt si intellectus præuideat ex tali causa esse consequendum talem effectum, vel saltem de hoc dubitare incipiat, vel saltem reflexè si incipiat dubitare, vt res oporteat inquirere & considerare sit ne periculum vt consequatur talis effectus. Qui quidem modus dicendi si esset verus, facile expediret difficultates positas facillè declararet quando obliuio alicuius rei censenda sit naturalis, scilicet quando nec res obliuata actu obicitur menti consideranda, neque ipsamet obliuio, seu inconsideratio illius, nec obligatio considerandi illam. Denique iuxta hunc modum excusarentur homines à inultis peccatis, & à perplexitatibus & scrupulis.

22. Impugnatur primò.

Impugnatur secundò.

23. Impugnatur tertio per dilemma.

Posterius membrū dilemmatis.

Energitur.

Sed tamen hoc ipsum apud me reddit hunc dicendi modum valde suspectum, & moraliter incredibilem, quia iuxta illum sequuntur omnia incommoda quæ in probatione secundæ conclusionis num. 14. illata sunt, nam vix est vllus peccator, qui dum actu peccat faciat illam reflexionem, an satis consideret obiectum & malitiam eius, vel teneatur amplius considerare, & c. excusabuntur ergo homines facillimè à culpæ quas liberè committunt. Deinde sic argumentor, nam vt inconsideratio sit voluntaria ex parte voluntatis, non est necessarius positius actus quo velit non considerare, nam cum inconsideratio sit quædam omisso; sufficit carentia actus vt illa sit voluntaria, vel sufficere poterit etiam voluntas alterius rei ex qua sequatur talis inconsideratio, si alioqui ex parte intellectus sit sufficiens dispositio ad hoc voluntarium necessaria.

Rursus ex parte intellectus, quod non sit necessaria illa reflexio, quæ aliquo modo terminetur ad circumstantiam, vel conditionem actus non consideratam in particulari, sic declaratur, nam constituamus hominem actu considerantem esse malum, vel peccatum id quod operatur, non tamen in particulari considerare quale malum, vel peccatum sit, neque circa hoc facere aliquam reflexionem. Interrogo igitur, an illa inconsideratio speciei, vel grauitatis peccati in particulari sit voluntaria, nec ne? & consequenter an peccatum commissum cum illa inconsideratione sit in ea specie mali, quam in re habet actus, vel tantum sit malum in ordine ad illam communem rationem quæ est in illa apprehensione actuali. hoc posterius non potest conuenienter dici, nam inquiri quænam sit illa species malitiæ. Dici potest esse in quadam specie, quæ sumi potest ex habitu dine ad obiectum conceptum sub ratione generica, vt est in hoc actu, volo honestè viuere, seu iniquè agere, de qua specie inferius suo loco. Sed contra hoc est, quia in eo casu oportet vt peccatum sit aut veniale, aut mortale, quia à parte rei non potest dari aliquod peccatum ab his abstractrahens, quia distinguuntur quasi per contradi-

ctionem scilicet per auersionem, aut non auersionem à Deo vltimo fine, sed in eo ille non deliberauit, nec considerauit actualiter, vtum illud sit peccatum veniale, aut mortale, vt suppono, sed solum esse peccatum: ergo necesse est vt aliqua specialis ratio actu non considerata sit voluntaria. Dicitur fortasse illud esse peccatum veniale, quia hoc ipso quod est peccatum, vt minimum, debet esse veniale, & ideo si vltior malitia non consideratur, saltem contrahetur illa minima, quæ ad veniale sufficit. Sed reuera hæc responsio in doctrina morali est valde falsa, & periculis exposita, nam si hoc verum est, ferè omnia peccata sunt venialia, præsertim in hominibus vulgaribus, qui non exquisitè reflectuntur supra suas actiones, quia dum peccant, interius ad summum reprehenduntur se malè agere, neque examinant species malitiæ, nec grauitatem peccatorum. Item quis dicat eum qui detrahit proximo, considerans actu se malè agere, & nocumentum illi inferre, etiam si in re ipsa magnum inferat nocumentum, peccare solum venialiter, quia non considerauit actu grauitatem nocumenti. Atque idem ferè est de eo, qui iecit sagittam, aut applicuit ignem, præuidens fore vt sequatur aliquod incommodum, non tamen in particulari aduertens quale illud sit, nam tunc si occidat hominem, verè censetur homicida & irregularis, quia reuera se exposuit voluntariè huiusmodi periculo, & imprudenter egit sic operando: ergo signum est in huiusmodi euentibus illam inconsiderationem in particulari, & conditionem actus ex illa ortam esse voluntariam. Quod etiam potest alia via confirmari, nam si duo furentur cum eadem omnino aduertentia, quod furtum est malum absque ampliori ponderatione & inquisitione, & vnus furetur 100. & alter 10. grauius peccat qui furatur centum, quamuis formaliter non aduertat in illa materia esse grauiorem malitiam: aliàs dicendum esset omnia peccata quæ fiunt cum simplici illa & confusa aduertentia malitiæ, esse æqualia, & esse minima, quod nemo Theologus dicet.

Effugiū præcluditur multipliciter.

Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

24. Prius membrum dilemmatis reiicitur primò.

Reiicitur secundò.

Si verò prius illud eligatur, scilicet vt particularis malitia, vel species sit voluntaria, satis esse aduertentiam ad communem rationem mali, in primis habeo ex parte quod intendo, scilicet ad hoc voluntarium non esse necessariam formalem illam reflexionem, quæ includat propriam & determinatam apprehensionem talis conditionis, vel malitiæ. Deinde sic argumentor, nam illa apprehensio obiecti non est satis vt voluntas determinatè applicet intellectum ad considerandam talem speciem, vel conditionem contentam sub illa ratione communi, quia voluntas non potest determinatè ferri in incognitum, & tamen illa consideratio, seu particularis conditio, aut species est voluntaria, quia stante illa aduertentia obiecti communis, potest voluntas saltem confusè mouere intellectum vt inquirat quid sub illo communi lateat: quæ motio satis est vt intellectus possit pertinere ad considerandum id quod in re ipsa est: ergo eadem ratione aduertentia ad obiectum sub ratione amabilis, vel eligibilis, vel sub alia simili, erit satis vt voluntas antequam liberè eligat, possit mouere intellectum ad perficiendum & prudenter iudicandum de tali obiecto, & de re agenda: ergo si se præcipitet, & id facere omittat, hoc satis erit vt talis inconsideratio, talisque conditio, seu circumstantia actus sit voluntaria. Probatur consequentia, quia tanta connexionio

connexio esse potest inter bonum ut sic, & bonum honestum, quanta est inter malum in communi, & tale malum, & similiter inter actionem, & obiectum, vel circumstantias eius poterit facile intelligi similis connexio.

25. Probatur regula, siue resolutio tripartita contra extremum positum num. 21. 1. Pars regulae.

Quocirca dicendum cenleo hanc inconsiderationem & effectum eius, variis modis posse esse voluntaria: primo directe & in se, & ad hoc est necessaria illa reflexio intellectus, inanimaduertentis oportere amplius inquirere, vel considerare de tali re, &c. ergo & actus voluntatis volentis non considerare, sed operari absque maiori consideratione; directe voluntarius est, quia voluntarium directum non est sine positio actu voluntatis, & si terminari debet ad obiectum in se ipso, oportet ut obiectum in se sit actu cognitum.

26. 1. Pars.

Secundo potest esse haec inconsideratio in se voluntaria, tamen indirecte tantum, & ad hoc necessaria est eadem reflexio ex parte intellectus, quia non potest aliqua res esse in se voluntaria, nisi in se ipsa sit proposita voluntati, ut ipsa possit liberè operari, vel suspendere actum circa ipsam, nam in hoc distinguitur voluntarium in se à voluntario in alio: posita autem illa reflexione intellectus circa inconsiderationem ipsam, potest voluntas nullum actum habere circa illam, nec circa intellectum applicandam ad ampliorem considerationem, sed solum circa hanc & nunc faciendam, & tunc illa inconsideratio est indirecte voluntaria per solum carentiam actus: conditio autem, vel malitia, vel circumstantia actus quae non fuit considerata, erit voluntaria in alio, vel indirecte in ipsa inconsideratione, vel certe propinquius in voluntate operandi cum tali inconsideratione.

27. 3. Pars.

Tertio potest haec inconsideratio esse voluntaria in alio directe, vel indirecte, seu per actum positivum, aut per carentiam actus, qui modus est difficilior ad explicandum, & in particulari saepe excedit, ut existimo, facultatem humanam posse exactè discernere utrum inaduertentia fuerit voluntaria, necne, & ob id fortasse dictum est praeuise esse cor hominis, & inscrutabile, Ierem. 17. & illud Psalm. 18. Ab oculis meis munda me. Nihilominus difficultas haec non est sufficiens ut negetur hic modus voluntariae inconsiderationis, quem sine dubio supponit D. Thomas 1. 2. quaestione 6. locis cit. & in illa doctrina num. 17. citata quod effectus potest esse voluntarius, licet non sit praeuise: quod necessariò intelligendum est de prauiione directa, nam indirecta saltem excludi non potest, alioqui esset effectus inuincibiliter ignoratus. Et ideo idem D. Thom. 1. 2. q. 76. art. 4. dicit, cum aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas per se & directe feratur in peccatum, sed tantum per accidens, seu indirecte: unde concludit minorem tunc esse contemptum, minusque peccatum, non tamè nullum. Atque eadem veritas colligitur ex aliis autoribus, qui dicunt ad hoc voluntarium sufficere deliberationem virtualem, ut Caier. ait, vel interpretatiuam, ut Durand. in 2. d. 24. q. 6. n. 5. & ex aliis qui dicunt esse culpabilem negligentiam voluntatis non applicantis intellectum ut sufficienter se informet, pro ut loquitur Gabr. in 2. d. 22. & admittit Cordub. cum aliis quos refert q. 17. dub. 1. in fine. Rationes autem ad ostendendum, ita esse, sufficienter adductae sunt tum in reprobando secundum modum dicendi in num. 22. tum etiam in probanda secunda assertionem num. 12.

28. Vnde probetur ratio- bus.

Declaratur eadem dicta 3. pars.

Modus autem quo id potest declarari & intelligi, hic est. Nam ut voluntas liberè moueatur,

necesse est ut in intellectu praecedat aliquod iudicium circa rem agendam cum sufficienti reflexione, & ponderatione ipsius obiecti, & cum aliqua saltem imperceptibili collatione commodi, aut incommodi, necessitatis, vel indifferentiae talis obiecti, & bonitatis eius: nam cum libertas oriatur ex ratione, actualis vsus libertatis pedit etiam ex actuali vsu rationis, quo proponatur obiectum aliquo modo ut indifferens, & conferendum, ac regulandum per rationem, an sit amandum, nec ne; quod docuit D. Thom. in 2. d. 24. q. 3. art. 1. dicens, Appetitus rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis; rationis autem apprehensio duplex esse potest, una simplex & absoluta, quando scilicet ratiocinando, bonum, vel malum, conueniens, vel nociuum inuestigat, & talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata, de qua nos in praesenti loquimur: hoc ergo iudicio, & apprehensione supposita in intellectu, antequam voluntas liberè se determinet ad prosequendum obiectum propositum, potest applicare intellectum ut perfectius conferat, vel diiudicet, vel ut conetur distinctè concipere quod tantum confusè propositum est, vel alio modo simili; ad quod non semper requiritur nouus actus intellectus, sed sufficit virtualis illa reflexio, quam rationalis consideratio virtualiter in se includit supra se ipsam, ut Scotus supra notauit: qui enim considerat aliquam rem, hoc ipso potest velle considerare, etiam si non habeat alium actum quo consideret se considerare: & eadem ratione potest applicare intellectum ad considerandum in se & distinctè, quod confusè ibi continetur, vel terminum talis habitudinis, de quo latius infra suo loco & inculcat acurè satis August. 10. de Trinit. c. 1. & 2. Vbi inter alia dicit voluntatem cum scire desiderat, non ferri in incognitum, sed appetere plenè cognoscere id quod aliquo modo imperfecto, vel confuso nouit: Aut enim (inquit) in genere totum habet quod amat, & id appetit scire in aliqua re singulari, &c. hoc igitur modo, vel alio simili, potest voluntas applicare intellectum considerantem & conferentem, sed non plenè, ad perfectè & plenè considerandum: & quidem si in hoc sit voluntas negligens, & statim sine ampliori consideratione se determinet, erit inconsideratio, & conditio actus inconsiderata, voluntaria, vel indirecte, per carentiam actus, quem voluntas possit & deberet habere; vel aliquo modo per actum positivum, quo voluntas vult ad aliquid aliud attendere, vel sequi passionem aliquam, quae talem considerationem impedit: si autem voluntas applicet intellectum ad considerandum, & quantum in re ipsa est sufficientem faciat diligentiam, & nihilominus inconsideratio omnino non fuerit ablata, tunc iam erit involuntaria, quia neque directe, nec indirecte volita est.

29. Quod si quis inquireat quando censenda est voluntas adhibuisse sufficientem diligentiam, quando verò non, ut propterea sit iudicanda inaduertentia culpabilis, vel inculpabilis. Respondetur in generali tantum dici posse id quod supra de ignorantia dixi, considerandam esse qualitatem negotij & circumstantiarum, & iuxta haec ferendum esse iudicium prudentis arbitrio. Sic enim in praesenti, si homo prius quam liberè eligat, seu amet obiectum propositum, faciat mediocrem diligentiam iuxta capacitatem suam, ut prudenter de tali actione, vel obiecto iudicet, tunc inconsideratio remanens erit involuntaria; si verò pro qualitate negotij imprudenter

Quae sit diligentia sufficientis ad iudicandam inaduertentiam inculpabilem.

dent se gerat, temerèque se exponat periculis practice errandi, tunc non excusabitur, & inconsideratio durans erit indirecte voluntaria: est enim prudentia optima regula humanorum actuum. At verò in particulari declarare, utrum in actione hac & consideratione homo prudenter se gesserit, & utrum fuerit in morali potestate eius amplius facere, interdum assequi id homo poterit; saepe verò, ut existimo, superat humanam facultatem, quia difficillimum est homini cognoscere suos interiores actus, praesertim cum haec deliberatio saepe fiat imperceptibiliter, & ideo frequenter difficillimum est homini cognoscere an consenserit, nec ne, & an deliberauerit, nec ne.

30. Ad rationem dubitandi principio positam in primis, quandoque actu homo non considerat aliquid non esse in potestate eius illud considerare, per voluntariam applicationem intellectus, iam enim declarauimus quomodo sit in potestate nostra, supponendo aliquam considerationem, vel iudicium non liberum, sed naturale, & ex illa progrediendo ad vltiorem considerationem voluntariam. Deinde, quamuis admittamus interuenire aliquam formalem reflexionem supra considerationem, vel inconsiderationem ipsam, fortè enim, moraliter loquendo, frequenter ita accidit, tamen nullo modo est necessarium ut per hanc reflexionem attingat intellectus vsque ad omnes particulares conditiones obiecti, seu actionis ita ut nulla censenda sit voluntaria, nisi prius aliquo modo, cadat in intellectum per conceptum proprium & particularem, id enim non est verisimile, neque morale, sed ad summum accidere potest ut homo in confuso aduertat, vel formidet, aut dubitet, oportetne amplius considerare, &c.

31. Ad 2. rationem in n. 4.

Et hinc patet responsio ad alteram partem illius difficultatis de obligatione considerandi, quae non videtur actu vrgere, nisi actu consideretur. Respondetur enim ut praeter actum obliget, satis esse ut actu sit pro hoc tempore impositum, vel ut sit in morali potestate hominis actu de illius obligatione considerare: praesertim quia haec obligatio considerandi de qua agimus, non semper est ex speciali praeepto, sed oritur ex praeepto non occidendi, vel non scandalizandi, & similibus, aut ex generali praeepto prudenter operandi; ad cuius obligationem, seu potius ut ab illa homo non exculetur, non est necesse ut formaliter, & quasi in actu signato homo reflectatur, & aduertat se debere prudenter operari: alioqui huius aduertentiae & reflexionis posset etiam intercedere alia obligatio, ad quam necessaria esset alia aduertentia & reflexio, & sic posset in infinitum procedere: Vnde satis est quod sit in potestate hominis prudenter operari, & animaduertere omnia necessaria ad hanc obligationem, & prudentem operationem. Sicut etiam tenetur homo ad liberè operandum, & libertas est vna ex conditionibus voluntariis maximè necessariis ad humanam operationem, & tamen necesse non est ut formaliter & in se prius aduertatur, ita ut homo actu consideret se posse, vel debere liberè operari, sed satis est ut re ipsa possit hoc praestare, & quod possit id considerare, si velit.

32. Ad 3. rationem trimembrem in n. 5.

Ad inductionem factam in vltima confirmatione. Ad primum exemplum de bonitate respondetur nos hic non disputare qua ratione Suarez in primam, secunda D. Thom.

voluntarium sufficiat ut actus moralis sumat speciem, vel augmentum bonitatis, vel malitiae, sed solum quid requiratur ad voluntarium, quidve illud impediatur. Deinde generatim nunc dicere possumus ad malitiam actus sufficere voluntarium indirectum, & consequenter conditionem aliquam, vel circumstantiam obiecti posse dare malitiam actu morali, etiam si in se non sit actu considerata: bonitas autem requirit voluntarium aliquo modo directum, & ideo sine actuali consideratione bonitatis obiecti, vel circumstantiarum eius, fortasse non potest actus ab illis sumere bonitatem aliquam. Et ratio differentiae est, tum quia bonitas debet esse per se intenta, malitia verò est praeter intentionem, & per accidens; tum etiam, quia bonitas cum sit positiva, requirit positivam voluntatem, malitia verò per solum priuationem, vel carentiam actus haberi potest. Denique quia si potest homo, & debet aliquod considerare, & non facit, hoc non potest ei bonitatem aliquam conciliare, sed potius malitiam: si autem vel non potest, vel non debet considerare, iam non erit inconsideratio voluntaria proptè necesse est ad bonitatem, vel malitiam actus. Ad aliud exemplum de inconsideratione praeepti positivi respondetur eam inconsiderationem causare involuntarium, quando est per naturalem obliuionem; quod facile, & frequenter accidere potest in huiusmodi praeeptis positivis, etiam supposita eorum scientia habituali, quia cum ex se non habeant intrinsecam connexionem cum rebus ipsis, non facile excitatur eorum memoria ex praesentia, seu consideratione ipsarum actionum. Secus verò est de praeeptis naturalibus, seu malitia intrinseca ipsis actionibus, seu obiectis, nam si sufficienter consideretur actio ipsa veluti materialis, statim excitatur consideratio malitiae, vel certe facillimè excitari potest, si homo paululum animaduertere velit. Vnde ad vltimum exemplum de delectatione morosa, respondetur autores loqui quando homo delectatur indeliberatè per simplicem apprehensionem absque reflexione, vel collatione aliqua, ut constat ex D. Thoma loco cit. & 1. 2. quaest. 74. art. 8. ubi de hac re ex professo disputatur; quia verò haec delectatio habet ita annexam intrinsecè turpitudinem, ut vix possit homo, qui sic delectatur, supra se ipsum reflectere, & considerare quid faciat, & in quo immoretur, quin statim occurrat illi turpitudi illius actionis, vel obiecti, ideo autores saepe ita loquuntur, maximè cum explicat quae aduertentia in huiusmodi delectatione requiratur ad peccatum mortale, de quo nunc tractatum nò est, sed absolute de voluntario.

Ad 1. membrum, siue exemplum.

Ad 2. exemplum.

Ad 3. exemplum.

DISPUTATIO V.

De circumstantijs, seu accidentibus humanorum actuum.



E circumstantijs humanorum actuum duplici modo tractant Theologi. Primo in ordine ad confessionem, & sub hac ratione solet tractari de hac materia in 4. d. 16. 17. & 18. & in materia de poenitentia nonnulla dixi. Secundo tractatur de his per se & ratione ipsorum actuum moralium, & ita pertinet ad hunc locum, tum quia ex eis pender ratio voluntaria-  
P rij



rij & inuoluntarij, tum maximè, quia earum cognitio omnino necessaria est ad cognoscendam bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, de quo postea nobis disputandum est in sequenti tractatu. Dicemus igitur de his circumstantiis an sint, & quid, & quot sint, & quomodo humanum actum afficiant.

SECTIO I.

Utrum sint aliqua circumstantiæ actus humani internæ, & externæ.

Quod humani actus ad suum esse plures conditiones requirant, per se notum est: neque id controuertitur, ut constat ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. quem Nissen. Damasc. & omnes Theologi imitati sunt, arque etiam Philosophi. Quod ergo in dubium vertitur est, Utrum hæ conditiones, seu attributa (ut Rhetores loquuntur) sint accidentia actus humani, quæ nos circumstantiarum nomine declaramus, vel pertineant potius ad substantiam eius, aut per modum obiecti saltem partialis, quod reducitur ad causam formalem extrinsecam, aut per modum causæ per se efficientis, vel finalis.

Prima sententia est actum humanum posse considerari aut in esse naturæ, aut in esse moris: & primo modo habere propriè circumstantiam, nam occisioni hominis, ut est physica actio, accidit omnino quod fiat in agro, vel domi, vel quod fiat propter honorem tuendum, vel propter rem furandam; tamen in esse moris non habere circumstantiam, sed omnes has conditiones esse substantialia principia, seu causas per se moralis actionis ut sic. Ita videntur sentire Durand. in 4. d. 16. quest. 3. ad argumenta, dicit enim has conditiones esse extrinsecas actui in esse naturæ, intrinsecas verò in esse moris. Et eodem modo loquitur Nauar. cap. consideret. de penitentia d. 15. in principio. Citari potest Alenf. 4. part. quest. 77. membr. 3. artic. 1. & 5. sed ibi solum dicit circumstantias aggrauantes non esse de substantia actus ut peccatum est, esse tamen de substantia eius ut tale peccatum est. Potest præterea hæc sententia tribui Aristoteli loco cit. ex quo, ut dixi, sumptæ sunt istæ circumstantiæ, inter quas ipse ponit personam operantem, quæ tamen est causa per se actionis moralis. Dicit potest per circumstantiam non intelligi personam operantem, sed aliquam conditionem eius, nimirum quod sit in dignitate constituta, vel aliquid simile. Sed hoc videtur esse præter mentem Aristotelis, addit enim neminem posse ignorare huiusmodi circumstantiam suæ actionis, quia non potest ignorare seipsum, quod necesse est intelligi de ipsa persona operante simpliciter, quia conditionem; vel statum suum bene potest aliquis ignorare. Deinde affirmat Aristoteles eo loco ignorantiam cuiuscunque circumstantiæ reddere actionem inuoluntariam, quod non potest esse verum de circumstantia accidentali, nam licet aliquis fuerit in loco sacro ignorans qualitatem loci, nihilominus illa actio erit voluntaria: loquitur ergo de conditione essentiali, cuius ignorantia facit totum actum ut moralem, absolute inuoluntarium, quia ablato vno principio essentiali, tollitur tota rei essentia, ut in dicto exemplo, si quis ignoret rem quam accipit, esse alienam, tota illa actio furti est inuoluntaria, etiam ut furtum est. Denique

exempla Aristotelis satis indicant ipsum nomine singularum non intelligere accidentia aliqua, sed essentialia conditiones actus, nam sub circumstantia quid, ponit materiam circa quam versatur actus, quæ non est accidens, sed obiectum, imò etiam genus & speciens actus numerat.

Ratione tandem probatur hæc opinio, quia actus moralis ut moralis pendet in suo esse & in sua substantia ex circumstantiis, nam si est bonus, requirit complementum omnium circumstantiarum, sine quibus bonus esse non potest, ut, v. g. ad actum temperantiæ requiritur talis qualitas, vel tanta quantitas cibi, qua ablata, non erit actus temperantiæ: illa ergo conditio materiæ, quæ pertinet ad circumstantiam quid, non est accidentalis, sed essentialis temperantiæ, ut sic. Et in vniuersum idem est de cæteris circumstantiis, & de quolibet actu virtutis, pendet enim actus virtutis essentialiter ex prudentia; prudentia autem iudicat omnia & singula quæ circumstant actum, ut absolute decernat quid faciendum sit. Eadem autem ratio est de actu malo, quia de priuatiuo per positium indicandum est.

Secunda sententia distinguit inter actum internum & externum. Internus dicitur solus actus voluntatis, externus quilibet alius siue sit intellectus, siue alicuius potentiz subordinatæ voluntati. Affirmat ergo hæc opinio actum externorem habere circumstantias accidentales, quod postea comprobabimus: negat verò actum interniorem habere huiusmodi circumstantias. Sic Gabr. in 3. d. 23. quest. 1. artic. 1. cum Ocham in 3. quest. 10. dub. 4. & quodlibet 3. quest. 15. indicat etiam Durand. in 2. d. 38. quest. 1. ex quo sumi potest fundamentum huius opinionis, scilicet quia omnes illæ conditiones quæ videntur circumstare actum externum, respectu voluntatis componunt vnum integrum obiectum eius, non enim possunt circumstantiæ afficere actum internum, nisi voluntariae sint; hoc autem ipso quo sint voluntariae, habent rationem obiecti, saltem partialis; nam actus voluntatis vnus est & simplex, qui vnica habitudine tendit in obiectum circumstantiis affectum: totum autem obiectum pertinet ad substantiam actus: non ergo est accidens eius. Et iuxta hanc rationem fauet huic sententiæ D. Thom. 1. 2. quest. 19. artic. 2. vbi dicit actum interniorem ex solo obiecto habere bonitatem: intelligit ergo circumstantias respectu actus interioris non esse circumstantias, sed transire in rationem obiecti. Atque ita opinatur & exponit Conrad. in illo loco. Caiet. quest. 18. artic. 4. idem affirmat de circumstantia finis, non verò de reliquis, qui etiam videndus est ead. quest. art. 10.

Tertia opinio vitur alia distinctione ex parte circumstantiarum; nam quædam addunt, seu mutant speciem moralem, aliæ autem augent, vel minuunt intra eandem speciem: de his posterioribus concedit hæc opinio esse accidentia, quia magis, vel minus accidunt formæ; de prioribus verò negat esse accidentia, sed principia essentialia actus moralis, quia nihil dat speciem, nisi quod est principium essentialia rei. Et hanc opinionem sequuntur multi Thomistæ, & solent tribui Caietano citatis locis, vereor tamen ne tota hæc dissensio sit de modo loquendi. Explicabo ergo potius rem ipsam, & inde constabit quomodo loquendum nobis sit, & obiter

Punctum questionis.

1. Opinio Durandi, & aliorum.

Suadet ex Arist.

Effugiunt.

Præcluditur Primò.

Secundò.

Tertiò.

2. Suadet ratione.

3. Opinio Gabr. & aliorum.

Eius fundamentum.

Fauet D. Thomas.

4. Opinio.

Dissensio præsens videtur esse de modo loquendi.

& obiter attingam in num. 14. quo sensu fuerit Aristoteles locutus.

Primò ergo certum est ad substantiam actus moralis necessarias esse, & per se pertinere aliquas causas, quæ possunt ad quatuor genera causarum reuocari, ut notauit Alenf. 2. part. quest. 105. memb. 4. Prima causa est efficiens, sub qua comprehenditur & ipsum operans, & quidquid ex parte illius simpliciter necessarium est ad operationem moralem, ut esse voluntas, intellectus, &c. Secunda causa est finalis, quæ potest esse vel intrinseca ipsi obiecto, seu materiæ, ut est in materia eleemosynæ ipsa honestas misericordiæ; vel extrinseca, qualis erit in dicto exemplo honestas penitentiz, si eleemosyna fiat ad satisfaciendum Deo: hic tamen finis extrinsecus licet aliquo modo concurrat per se ex parte operantis, non tamen semper est necessarius. Tertia est causa veluti materialis, quæ non est propriè subiectum, nam hoc nihil refert ad præsentem considerationem, sed est illa materiæ, circa quam versatur actus, ut quod sit circa aliud, vel circa passiones proprias, vel quod versetur circa hunc cibum, vel circa alium, quæ materiæ reducitur ad obiectum materiale. Quarta est causa formalis, quæ si sit extrinseca, quale est obiectum, sic materialiter coincidit cum materiæ circa quam; formaliter verò, cum fine, seu motiuo, nam, ut supra dictum est, finis est obiectum voluntatis: si autem sit sermo de causa intrinseca, cum actus moralis sit forma quædam, non habet aliam causam formalem præter suam rationem intrinsecam & quidditariam. Hæc ergo quatuor ut sic non sunt accidentia actus moralis, sed per se pertinent ad illius substantiam, vel ut principia intrinseca, vel ut causæ per se extrinsecæ, nam hic actus, qui etiam vitalis est, necessariò postulat intrinsecum principium à quo fiat, & obiectum circa quod versetur, & quia est actus voluntatis, oportet ut illud obiectum sit finis, vel propter finem.

Secundò certum est in his quatuor causis posse considerari aliquas conditiones, quæ licet accidant rebus ut res physice sunt, sunt tamen de essentia actuum inoralium ut morales sunt, vnde non poterunt hæ dici propriè circumstantia iuxta propriam huius vocis impositionem, quam D. Thomas 1. 2. quest. 7. artic. 1. explicuit, ita docet idem D. Thomas ibi artic. 3. ad 3. & quest. 2. de malo, artic. 6. significat Richard. in 4. d. 17. artic. 3. quest. 5. Alenf. 1. & 4. part. quest. 77. memb. 3. artic. 5. qui significant Aristotelem in hoc sensu fuisse locutum, quod est probabile, sed non certum. Declaratur breuiter inductione, & præterea probatur, nam in primis ex parte causæ agentis necessaria est libertas & vsus rationis, nam hinc pendet substantia actus moralis, in causa etiam instrumentali potest interdum considerari qualitas, seu conditio quæ variet essentialiter humanum actum, ut si dedit potionem mortiferam, vel salubrem, & sic de aliis. Item ex parte finis valde pertinet ad humanum actum, qualis ille fuerit, honestus, vel turpis, vel indifferens, hic enim finis habet rationem motiui, & obiecti formalis, & ideo pertinet ad essentiam actus, præsertim si sit finis intrinsecus. Tertio ex parte materiæ circa quam quod sit propria, vel aliena, quod sit parens, vel extraneus, & similes conditiones possunt essentiam actus moralis variare. Ac denique ex parte ipsius actus interioris quod sit odium, vel

5. Assertio certa ad substantiam actus moralis pertinere 4. causas. Efficiens causa.

Finalis.

Materialis.

Formalis.

6. Assertio certâ inter dunt conditiones aliquas pertinere ad substantiam actus moralis.

Probatur inductione per conditiones aliquas 4. causarum.

amor, & ex parte exterioris etiam, modus eius potest spectare ad essentiam moralem, ut si fortiter percussit, vel tantum leuiter attingit, ex quo pendet ut sit homicidium, nec ne.

Vnde quoad hæc omnia & similia verum est quod prima sententia asserbat posse aliquas conditiones esse accidentales actui in esse rei, quæ sint essentialia actui in esse moris. Et ratio à priori est, quia esse morale pendet primariò ex ordine rationis: contingit autem sapere ut actio, vel obiectum habeat diuersum ordinem ad rationem propter diuersas conditiones earum rerum, quæ ad actum moralem concurrunt. Vnde si in huiusmodi actu consideretur genus eius, seu communis ratio entis moralis, sic pendet ex obiecto, quod coincidit cum fine, & materiæ circa quam, & non est omnino simplex, sed sæpe consurgit ex concursu multarum rerum, seu conditionum, quæ necessariæ sunt ut sit conforme, vel difforme rationi, & ideo variata vna, vel altera conditione, potest actus totus moralis variari.

Dicendum tertio. In his quatuor causis aliquæ possunt interuenire circumstantiæ, quæ accidentaliter pertinent ad actum humanum in ratione boni, vel mali moralis. Ita D. Thom. 1. 2. quest. 7. artic. 1. qui in eundem sensum Aristotelem exponit, quod sequuntur alij Scholastici, Richard. in 4. d. 17. artic. 3. quest. 3. Gabr. in 3. d. 23. quest. 1. artic. 1. & in 2. d. 41. Ocham in 3. quest. 3. dub. vltim. & quodlibet 3. quest. 15. Burid. 3. Ethic. quest. 12. Almain. tractatu 1. moral. capit. 6. Soto in 4. d. 8. quest. 2. artic. 4. Boëtius etiam lib. 4. de locis topicis, sic intellexit Aristotelem & Ciceronem lib. 2. de inuent. Neque est alienus ab eadem sententia Gregor. Niss. lib. 5. Philosophia cap. 2. quamuis id non satis explicet, sed indifferenter loquatur; atque eodem ferè modo de circumstantiis scribit Damasc. 2. de fide capit. 24. Chrysoptom. homil. 17. in cap. 5. Math. vbi dicit ad iudicium ferendum de operibus non tantum esse ipsa opera consideranda, sed etiam tempus, locum, causam, personam, & quidquid aliud operibus acciderit, habetur in cap. occidit 27. d. 8. Item Augustin. lib. de vera & falsa penit. cap. 14. & 15. in cap. consideret. de penitentia d. 5. vbi in ordine ad confessionem dicit oportere considerare circumstantias actus, quas apertè significat non mutare substantiam eius: & 15. de Ciuit. cap. 7. ad hoc accommodat illud Genes. 4. Si rectè offeras, non autem rectè diuidas, peccasti. Quam expositionem sequitur Basil. lib. 2. de baptis. cap. 8. vbi de his circumstantiis disputat, indicatque accidentia esse, quamuis non satis clarè.

Ratio est, quia sicut bonitas, vel malitia actionis moralis pendet ex his conditionibus, ita ex eisdem interdum augetur, vel minuitur, seu accidentaliter perficitur, seruata illius substantia: ergo tunc huiusmodi conditiones erunt accidentales actui. Patet consequentia, quia magis, vel minus, quando non variant substantiam, ad accidentia pertinent. Neque enim quærenda est hæc exacta ratio accidentis, nimirum quod sit per veram inherentiæ & informationis, quia neque in omnibus physicis accidentibus hoc propriè reperitur, sed multa tantum accidunt, adiacet, seu circumstant rem, & multò minùs id petendū est in actibus moralibus, quorum esse sæpe pendet ex rebus extrinsecè denominantibus, ut inferius videbimus. Antecedens verò declarari facile potest discurrendo per

7. Opinio quoad hanc partem admittitur, & à priori probatur.

8. Assertio. Probatur auctoritate.

9. Probatur ratione.

singulas causas, nam quod persona operans sit huius, vel illius dignitatis, potest pertinere ad quandam maiorem bonitatem, vel estimationem moralem actus, non variata substantia eius: similiter quod materia, circa quam versatur actus, sit huius, vel illius quantitatis, in furto, v. g. vel alio simili, & sic de cæteris. Ratio autem est, quia ordo ad rationem non semper ex his circumstantiis variatur, ut omnino mutet conformitatem, vel difformitatem ad rationem, quamvis efficiat ut secundum magis, vel minus varietur: tunc ergo erunt conditiones accidentales, non essentielles, quoad magis confirmabitur ex sequentibus corollariis.

IO. Primò enim ex hac conclusione inferitur has circumstantias non solum accidere actui humano in esse naturæ, sed etiam in esse moris, quia accidunt illi quatenus est conformis, vel difformis rationi, atque adeò quatenus liber est. Vnde prima sententia indefinitè, seu permissivè intellecta verum quidem affirmat, scilicet posse aliquos ex his conditionibus esse accidentales in esse naturæ, & essentielles in esse moris, tamen intellecta vniuersaliter, seu exclusivè, id est, nunquam has conditiones esse accidentales in esse morali actus, est falsa, ut patet apertè de intentione actus, nec ratio illius sententiæ contra hunc sensum procedit, quia licet rectitudo moralis actionis pendeat ex concursu plurium conditionum, seu circumstantiarum, tamen non solum pendet ex illis quoad substantiam & essentialiam, sed etiam quoad augmentum, vel diminutionem; & quoad hoc sunt accidentales.

II. Secundò inferitur has circumstantias non solum esse posse accidentia actus exterioris, sed etiam actus interioris: primum de exteriori omnes admittunt. Solum est considerandum exteriorum actum & esse obiectum actus interioris, & esse actionem humanam & voluntariam ab interiori manantem: priori modo facile intelligitur huiusmodi obiectum posse accidentaliter variari ex huiusmodi circumstantiis non variata substantia honestate eius, ut orare in templo, vel alio loco, eandem honestatem religionis habet; tamen cum circumstantia loci sacri habet quodammodo maiorem; si verò loquamur secundo modo, sic, ut inferius dicam, actus exterior habet totum suum esse morale ab actu interiori, & ideo non potest propriè affici accidentaliter à circumstantiis sub hac ratione, nisi medio actu interiori.

III. Vnde probatur & declaratur altera pars primò ad hominem, quia actus exterior non solum in ratione obiecti, sed etiam in ratione actus moralis afficitur accidentaliter his circumstantiis, ut omnes fatentur: ergo & interior. Secundò hoc ipsum sic declaratur & probatur, quia dupliciter intelligi potest has circumstantias afficere interiorum actum, & utroque modo possunt habere rationem accidentium, quatenus non sunt necessariæ simpliciter ad primariam & essentialiam eius bonitatem, sed ad aliquod augmentum, vel diminutionem, & ad aliquam perfectionem accidentalem. Primus modus est ex parte obiecti, ut cum aliquis vult furari in Ecclesia, illa circumstantia loci non circumstat actum voluntatis ex parte ipsius, quia, ut suppono, ille actus non fit in Ecclesia, circumstat tamen ex parte obiecti, quia materia circa quam primò versatur ille actus, est furtum: quod verò res furto surripienda fit in Ecclesia, accidit: Secundo modo contingit hæc circumstantia ex parte ipsius actus,

Quomodo circumstantia actus interioris ex parte obiecti possit esse accidentalis. Quomodo ex parte actus.

ut si quis existens in Ecclesia, ibi cogitet & deliberet de fornicatione, vel furto faciendo extra Ecclesiam, nam tunc locus non est circumstantia obiecti, sed ipsius actus, quia in tali loco fit: quod sit causa exempli positum, siue illa circumstantia augeat malitiam, siue non. Quòd verò hæc circumstantia ut efficiant actum interiorum debeant esse voluntariæ, non obstat quominus sint accidentia: primò, quia præsertim cum sint perfectioris rationis non sunt voluntariæ directè, sed ad summum indirectè, ut patet in dicto exemplo de circumstantia *Vbi*, & idem erit de circumstantia *Quis*, si sacerdos, v. g. odio habeat proximum, fortasse illud odium erit grauius ex persona operante, licet non velit se directè operari: interdum etiam hæc circumstantia est voluntaria per modum actus, & non propriè per modum obiecti, ut in circumstantia *Quomodo*, qualis est intentio actus, non enim est intentio volita per modum obiecti, sed sicut homo eliciendo actum voluntarium vult ipsum, ita maiori conatu eliciendo vult intensiorem eius. Deinde quamuis in primo modo contingat has circumstantias esse directè voluntarias, non tamen hoc repugnat cum ratione accidentis, quia sunt vel secundariò, vel quasi remotè, & consequenter voluntariæ, ut patet in primo exemplo de circumstantia *ubi*; accidit enim primariè intentioni operantis quòd res furto auferenda sit in loco sacro: & idem clarè cernitur in circumstantia *finis extrinseci*, qui distinguitur ab obiecto primario specificante actum.

Tertiò colligitur ex dictis non tantum circumstantias augentes in eadem specie, sed etiam addentes nouam speciem esse accidentia, non enim dicuntur hæc circumstantiæ mutare speciem, quia tollant vnam, & in aliam transferant, sed quia priori speciei essentiali addunt aliam. Vnde sicut in rebus physicis forma accidentalis addita substantiæ addit nouam speciem entis, quod non obstat quominus sit verum accidens, quia talis forma & species est præter rationem subiecti, & potest adesse & abesse, ita in his moralibus licet circumstantia addat nouam speciem moralem præexistenti, accidit tamen actui ut in sua prima specie constituto, quia est præter rationem eius, & potest adesse & abesse. Vnde rectè notauit D. Thom. *quest. 2. de malo artic. 6. in corp. & ad 2.* has circumstantias mutantes speciem posse comparari vel formaliter ad speciem quam addunt, & ut sic, non habere rationem accidentis, sed principij essentialis, seu obiecti, ut cum quis vult dare eleemosynam ut satisfaciat pro peccatis, ille actus eleemosynæ, ut formaliter constituitur in specie satisfactionis, seu pœnitentiæ, respicit motuum pœnitentiæ, non ut circumstantiam, sed ut proprium obiectum formale. Secundo modo possunt comparari ad actum cui dant talem speciem ipsi accidentalem, ut in dicto exemplo, finis ille pœnitentiæ comparatus ad actum misericordiæ, ut sic, dat illi speciem accidentalem: hoc pacto satis est ut hæc circumstantia sint accidentia actuum moralium, nam etiam in entibus naturalibus si forma accidentalis comparatur formaliter ad compositum quod constituitur quatenus tale est, non dicitur accidens eius, sed principium essentialè, ut albedo est de essentia albi quatenus album, quamuis simpliciter subiecto accidat.

Ad fundamenta aliarum opinionum satis respondendum

13. Corollar. quo expenditur 3. opinio in 7. 4. Declaratur.

14.

sum est inter probandum nostram sententiam. Solum superest respondere ad Aristotelem allegatum numer. 1. quem multis placet reuera non fuisse locutum de circumstantiis accidentalibus, sed de conditionibus essentialibus requisitis ad actum voluntarium: quòd si hoc verum est, respondetur ad argumentum tacuisse ipsum de circumstantiis accidentalibus, non verò illas negasse. Mihi tamen ille sensus difficilis videtur, primò quidem, quia video omnes expositores & Theologos aliter illum intellexisse. Secundò, quia diminutus fuisse in morali doctrina tradenda. Tertiò, quia nihil est quod cogat ad limitandam illo modo doctrinam eius, nam quod asserit de circumstantia *Quis*, potest intelligi & de ipsa persona, & de conditione, seu statu personæ. Neque obstat quod ait neminem posse ignorare hanc circumstantiam, quia non potest ignorare seipsum, nam in primis non loquitur de inaduerentia, sed de ignorantia, quæ in rigore dicit carentiam scientiæ etiam habitualis, & hoc modo certè dici potest neminem posse ignorare suum statum & conditionem. Deinde illud non posse, non esse necesse intelligi metaphysicè, sed ut plurimum, seu moraliter, patet; tum quia ibidem dicit Aristoteles vniuersalia legis naturæ præcepta non posse ignorari, quod prædicto modo & moraliter oportet intelligi, tum etiam quia in rigore etiam potest quis ignorare conditionem ex parte personæ operantis necessariam ad actum moralem, nimirum potest quis ignorare se liberè operari. Deinde quod Aristoteles ait ignorantiam circumstantiæ cuiuscunque causare inuoluntarium, supra à nobis explicatum est de inuoluntario sub tali ratione ignorata, non absolutè sub quacunque alia: & hoc modo conuenit etiam circumstantiis accidentalibus, & necesse est ita exponi, etiam si sit sermo in essentialibus, ut patet in exemplo eiusdem Aristotelis. Nam si quis (inquit) loquatur de aliqua re, quam ignorat sibi sub secreto esse commissam, actio est inuoluntaria: quod quidem est verum quatenus illa est reuelatio secreti, nam quatenus est locutio quædam, voluntaria manet, & potest esse aliud peccatum, v. g. verbum otiosum, & interdum actus virtutis: & idem est facile aliis exemplis ostendere. Denique ut fateamur aliqua exempla Aristotelis esse de conditionibus essentialibus actuum moralium, tamen alia possunt accommodari ad accidentales, ut quòd leuiter, vel acerbè percussit, quòd talis effectus consecutus sit ex actione. Quare existimo Aristotel. in communi fuisse locutum de quibuscumque conditionibus, aut circumstantiis, quæ in actione singulari pro ut fit, reperiantur, siue illæ sint essentielles, siue accidentales, nam omnes possunt ad voluntarium, vel inuoluntarium aliquo modo conducere, sub qua ratione ibi Aristoteles de circumstantiis differuit: de qua re iterum redibit sermo *sest. sequenti.*

13. Corollar. quo expenditur 3. opinio in 7. 4. Declaratur.

14.

15.

16.

17.

18.

19.

20.

21.

22.

23.

24.

25.

26.

27.

28.

2. Numeratio. 3. Numeratio. 4. Numeratio.

2. Numeratio. 4. Numeratio.

3. Numeratio. 4. Numeratio.

4. Numeratio.

SECTIO II.

Quot sint circumstantia humanorum actuum.

I. Ratio dubij sumi potest ex diuersis enumerationibus grauium auctorum: Aristoteles enim sex enumerat, nempe, *Quis, quid, quomodo, ubi, quando, et in quo*, quo instrumento, cuius gratia. Suarez in prima secunda D. Thom.

2. Numeratio. 3. Numeratio. 4. Numeratio.

2. Numeratio. 4. Numeratio.

3. Numeratio. 4. Numeratio.

4. Numeratio.



materiam actionis, non simpliciter, vt est obiectum, quia hoc modo non est circumstantia, sed pertinet ad substantiam actus, sed vt habet aliquam conditionem accidentalem actui morali, siue illa conditio physicè considerata, sit quantitas, siue qualitas, materiale enim hoc est: & sub eadem circumstantia comprehenditur effectus, seu euentus consequens actionem, nam est quid factum per actionem. Deinde ad circumstantiam quomodo annumerari possunt omnes illæ conditiones, quæ augent, vel minuunt liberum, aut voluntarium; quidam enim actionis modus intelligi potest quasi physicus, qualis est intentio, aut voluntas: alius esse potest moralis solum per concomitantiam quandam, vel extrinsecam causalitatem denominans actionem, vt est ignoranter, vel coactè operari. Alij verò reducunt has conditiones ad circumstantiam Quis, quando sunt veluti conditiones quædam personæ operantis. Rursus perseverantia actionis potest reuocari vel ad circumstantiam temporis, vel ad modum actionis, quia illa nihil aliud est, quam ipsemet actus magis, vel minus durans: multiplicatio autem actionis non est circumstantia, sed est numerus, vel multitudo actionum: sic enim in ordine ad confessionem numerus peccatorum non est circumstantia, sed est veluti substantia materiæ apertendæ in cõfessione, quia vnus actus non afficit alium ex vi multitudinis. Denique aliæ specialiores circumstantiæ numeratæ dicto cap. cum causam, vel reuocantur ad circumstantiam quomodo; vel certè non pertinet ad bonitatem, vel malitiam actionis, prout nunc de circumstantiis agimus, sed ad reddendum firmum, vel infirmum testimonium: non est autem inconueniens quòd in alijs rerum generibus reperiantur aliæ circumstantiæ, vt actio pingendi, vel scribendi, alias circumstantias requirit vt bona sit in genere artificij, quàm vt sit bona in genere moris, quamuis seruata proportione in prædictum numerum possint reuocari omnes circumstantiæ.

Ad Aristotelem, qui tempus & locum omisit, responderi potest illum non numerasse accidentales circumstantias, sed conditiones essentielles, & ideo omisit locum & tempus, quæ semper accidentales sunt: quæ responsio & procedit ex dubio fundamento, & non videtur vniuersaliter vera, nam interdum tempus, & locus pertinent ad substantiam actus, in esse morali, & ignorantia illarum reddit actum inuoluntarium in illo esse morali, vt ignorantia quòd hodie sit dies veneris, facit vt actus comedendi carnes non sit malus. Alij respondent, estque communis responsio, Aristotelem non omisit has circumstantias, sed comprehendisse illas in verbo illo, in quo; id est, in quo tempore, & in quo loco: ita sentit D. Thom. 1. 2. q. 7. & in Ethic. & ibi Burid. & alij: habet tamen difficultatem expositio, quia iuxta textum Græcum, particula, circa quid, & in quo, non ponuntur vt diuersa, sed vna vt exponens alteram, ac si dicamus circa quid, seu in quo versatur actio, & ita Aristoteles cum alijs circumstantiis ponat diuersa exempla, huius tantum ponit vnum & idem, dicens, Putauerit autem quispiam filium hostem esse. Dicit autem potest, quamuis his duobus verbis eadem circumstantia significetur, tamen ad illa reuocari tempus & locum, quia circa illa sit actio; possent etiam aliquando reuocari ad circumstantiam quid, quia interdum actio non est mala, vel bona ratione temporis, nisi quia tunc est actio prohibita ratione materiæ in qua versatur.

5. Responso ad obiecta ex Arist. in 2. 1. displicet.

Aliorum responsio.

Arguitur hæc responsio.

Euaasio.

Sed hinc fieri potest generalis obiectio contra hanc diuisionem, nam vel data est secundum rationes specificas, & vltimas harum omnium circumstantiarum; & hoc modo multo plura membra fuissent numeranda, vt ex dictis constat; vel tantum secundum quasdam rationes genericas, quo sensu pauciora membra sufficerent, vt facile etiam ex dictis haberi potest: & præsertim respectu interioris actus, si quis rectè consideret, ferè omnes circumstantiæ quæ sumuntur ex parte obiecti, pertinent ad quid, vel propter quid: ex parte autem actus ad quomodo. Respondetur rem hanc non fuisse tam metaphysicè expendendam, sed moraliter, numerata enim sunt illa membra, quæ iuxta communem modum sentiendi & tractandi de humanis actibus sufficere visa sunt ad moralem eorum valorem existimationemque considerandam: & ideo neque omnes conditiones distinctè enumeratæ sunt, illud enim esset in infinitum procedere, neque solum secundum vniuersalissimas rationes, nam illud etiam esset valde confusum, sed secundum quasdam rationes generales, quæ, vt dixi, sufficiunt ad intentum.

SECTIO III.

Quid necesse sit vt hæ circumstantiæ afficiant actum morale.

Solent ab aliquibus distingui hæ circumstantiæ, quia quædam sunt pertinentes ad rem morale, quædam impertinentes. Sed non oportet hac distinctione vt, quia quæ sunt impertinentes, reuera non sunt circumstantiæ moralium actionum, quamuis possint esse accidentia physicarum mutationum. Hinc verò oritur ratio dubij in hac quæstione: nam interdum hæc accidentia physica censentur moraliter circumstantiæ, interdum verò non, quia interdum afficiunt moraliter actum, interdum verò non: quæ ergo est radix huius differentiæ? aut quid necessarium est vt hæ conditiones actus moraliter illum afficiant? hoc autem inquiri potest aut ex parte ipsius actus, seu conditionis eius, aut ex parte operantis.

Dicendum primò illam conditionem actus habere rationem circumstantiæ moralis, eumque moraliter afficere, quæ comparata ad rationem rectam mutat habitudinem ad illam in maiori, vel minori conformitate. Hanc regulam assignant omnes autores, & inductione, ac exemplis potest facile ostendi, nam quòd homicidium fiat in hac domo, vel in illa priuatis, non est circumstantia, quia ratione illius talis actio neque est minus, neque magis difformis rationi: quòd autem fiat in templo, statim præ se fert maiorem dissonantiam à recta ratione. Ratio verò generalis est, quia recta ratio est regula humanorum actuum, de quo in tract. seq. disput. 10. latius, & circumstantiarum eorum: ergo non potest affectio, seu ratio harum circumstantiarum melius explicari, quàm per ordinem & dictamen ad rectam rationem.

Atque hac eadem regula vtendum est ad intelligendum quando conditiones actus etiam si morales sint, non sint propriæ circumstantiæ, sed essentielles conditiones, nimirum quando sunt tales, quæ iuxta rectam rationem omnino sunt necessariae, non solum ad magis & minus, sed simpliciter ad honestatem, vel turpitudinem actus. Similiter ex hac regula est intelligendum quando circumstantiæ sunt speciei diuersæ, quando

6. Instatur cõtra euasio-nem.

Sustinetur tamen re-sponso data.

1. Vnde oriatur hæc quæstio.

1. Assertio.

Ostenditur exemplo.

Accedit ratio.

3. Corollaria ex assert. Primum.

Secundum.

verò

verò aggrauant intra eandem, quia species morales sumuntur per habitudinem ad rationem rectam, seu ad obiectum vt recta ratione regulatur: quando verò circumstantia omnino mutat conformitatem, vel difformitatem ad rationem, mutat etiam speciem: si verò cum eodem ordine faciat rem esse magis conformem, auget intra eandem speciem, & dicitur notabiliter augere, vel aggrauare, quando illud augmentum est magni ponderis, vel æstimationis iuxta rectam rationem. Tandem ex eadem radice oritur quòd ex circumstantiis superiori sect. numeratis, quædam semper moraliter afficiunt, vt quomodo; v. g. intentio, quid seu quantitas materiæ, quia hæ conditiones semper aliquo modo mutant materiam, quatenus in ea constituitur medium rationis, seu mutant habitudinem actus ad obiectum morale: aliæ verò conditiones physicae non semper pertinent ad rem morale, vt locus, tempus, persona, instrumentum, quia non semper mutant medium rationis, seu habitudinem ad illam.

Tertium.

4. Vnde sit vt quædam circumstantiæ faciant ad mores, alia non.

5. 2. Assertio.

6. Obiectio.

Solutio 1.

Petes: Quare quædam conditiones mutant habitudinem ad rationem, & non alia? Respondetur huius quæstioni aliam responsum non posse tradi, nisi quia quædam sunt talis naturæ vt mutant honestatem, aliæ verò non: hoc autem in particulari semper oritur ex aliqua proportione quam recta ratio inuenit in rebus ipsis in ordine ad debitum finem humanæ vitæ. v. g. ex hoc quòd res sit aliena, intrinsecè oritur quòd accipere illam domino rationabiliter inuito sit contra honestatem, quia est contra debitum modum operationis humanæ, vt seruetur pax, & debitus societatis modus, & sic de alijs: quæ omnia quoad nos per rectam rationem ponderantur ac regulantur, licet in ipsis rebus sit fundamentum talis rationis rectæ, vt infra explicabo.

Secundò dicendum, Vt circumstantia confectur ad honestatem morale actus, vel turpitudinem ex parte operantis, oportet vt sit aliquo modo voluntaria, & consequenter cognita directè, vel indirectè. Hoc constat primò à posteriori, quia si quis fureretur in loco sacro inuincibiliter ignorans conditionem loci, illa conditio non afficit moraliter illum actum solum ex defectu voluntarij. Ratio verò est quia tota honestas morum pendet ex voluntate: ergo quæ non cadunt sub voluntatem aliquo modo, non possunt illam reddere magis, vel minus honestam: ergo neque actionem aliam morale vt actio moralis est, quia vt sic tota pendet à voluntate. Vtrum verò oporteat hoc voluntarium esse directum, vel sufficit indirectum: & vtrum in hoc sit aliqua differentia inter bonitatem & malitiam, infra tract. 3. disput. 5. sect. 3. dicemus, & supra disput. 4. sect. 3. num. 32. attigimus.

Solum possent nunc quæri propter Aristotelem 3. Ethic. cap. 1. Vtrum in omnibus prædictis circumstantiis possit cadere inuoluntarium ratione ignorantie, nam ille de omnibus affirmat, præterquam de circumstantia Quis, de qua supra sect. 1. num. 14. dixi: de alijs autem videtur falsa hæc doctrina, quia saltem circumstantia finis non potest esse inuoluntaria, neque ignorata, quia vt superius dixi, finis qui habet rationem circumstantiæ, non est finis intrinsecus operis, qui potius est obiectum, sed est finis extrinsecus operantis, quem oportet esse intentum: ergo directè volitum: ergo cognitum. Quo modo ergo potest esse inuoluntarius & ignoratus? Respondetur primò Aristotelem non esse locutum de

sine intento, sed de fine, seu effectu per accidens secuto: quod explicat Aristoteles suo exemplo, dicens: Si quis vulnerauit salutis causa, & interfecit. Sed reuera hæc circumstantia sic explicata, magis pertinet ad circumstantiam quid, sub qua continentur causales effectus, vt supra dixi cum D. Thom. ideo dicitur finem posse ignorari, non in se & in particulari prout est intentus; posse tamen ignorari secundum aliquam conditionem, v. g. si quis intendat scientiam vt rem facilem, cum tamen in se difficilis sit. Vel etiam potest ignorari in medijs, seu in habitudine mediorum ad ipsum, vt si quis intendat sanitatem per medium nocium, putans esse vrile, nam tunc ille excusatur à culpa ratione finis. Vltimò ex dictis colligitur cur finis sit porissima ex numeratis circumstantiis, quia & est magis intentus, & magis spectat ad debitum rationis ordinem, de quo in sequenti disput. à qua secunda pars huius secundi tractatus inchoatur.

Solutio altera melior.

DISPUTATIO VI.

De voluntate, & intentione, actibusque intellectus prauis.



Principio huius secundi tractatus, hucusque differuimus de duabus differentiis generalibus actuum humanorum, quæ per voluntarium, & inuoluntarium declarantur. Restat in hac 2. parte eiusdem tractatus, vt in specie de actibus voluntatis agamus. Miscebitur tamen sermonem de actibus intellectus, quia ad explicandos voluntatis actus planè conducunt. Illud etiam attendendum, voluntatis nomen in præsentis titulo non potentiam, sed actum importare, licet in discursu doctrinæ, ad ipsam quoque potentiam aliquando digrediamur.

Omnis igitur voluntatis actio, aut circa finem, aut circa medium versatur; quod dupliciter contingit fieri; aut appetendo, aut exequendo; ex quo duplex oritur ordo actuum voluntatis, & intellectus practici, qui voluntatem gubernat in moribus. Prior omnes illos actus continet, qui necessarij sunt, vsque ad postremam medij electionem, qui sunt, voluntas, intentio, consilium, consensus, electio. Tres priores circa finem; posteriores circa medium (eo quo numerati sunt ordine) versantur. Stabilita autem electione, progreditur voluntas ad liberam executionem; & sic est secundus ordo, in quo duo tantum actus numerantur; imperium, & vsus: quibus actibus fruitio additur; quæ non est operatio ad finem vel appetendum, vel assequendum ordinata; sed sine potius comparato, ipsa subsequitur. Omnes præterea actus isti directè tendunt in aliqua obiecta, sæpe tamen sunt quasi reflexi, vt dum voluntas eligit medium, eligit eligere; & vtitur se ipsa, & intellectu, &c. tamen hæc actuum quasi reflexio non sit per actus ab ipsis rectis distinctos: licet Caietan. 1. 2. quæst. 16. art. 4. oppositum censet. Dicemus igitur de actibus directis & de reflexis obiter, quæ erunt necessaria. In hac autem disputatione de actibus ante consecutionem finis agemus.

SECTIO I.

De obiectis, rationibus, & differentiis voluntatis, & intentionis.

1. **H**æc omnia aded inter se nexa sunt, vt non possit vnum sine altero commodè explicari. In primis igitur voluntas significat simplicem quandam actum voluntatis, qui est quasi prima inclinatio voluntatis in obiectum propositum tanquam per se amabile, cuius effectus formalis non potest esse alius, quam velle illud obiectum propter se, sine ordine ad aliud, qui actus dicitur simplex, quia nullum alium supponit neque formaliter, neque virtute alterum includit; ex quo patet, hunc actum propriè versari circa finem; solus enim finis est bonum per se amabile, & quoniam principium omnis motus voluntatis est finis; hic autem est primus voluntatis motus, vt docet Arist. 3. Ethic. 2.

2. *Intendere* significatione quadam generali est in aliud tendere; ex qua etymologia nomen *intentionis* varias habet significationes; nam & mentis attentionem, & sensuum applicationem significare solet, & interdum res inanimas dicuntur intendere suos fines. In proposito verò significat quandam liberam, vel perfectè voluntariam tendentiam in aliquem finem; quæ propria est rei vtentis ratione; ex quo constat, *intentionem* hinc aliquid significare ad intellectum, vel voluntatem pertinens. Quid verò sit, alij aliter explicant. D. Bonauent. 2. d. 38. 2. p. quest. 2. dicit *intentionem* ad voluntatem, & intellectum æquè pertinere; quam ait, non esse vnum actum, sed quasi mixtum ex duobus; quia *intentionis* dicit appetitionem eius, qui intendit & collationem vnius ad alterum. Primum verò pertinet ad voluntatem; secundum ad intellectum, quæ coniunguntur. Aureol. apud Capreol. 2. d. 1. quest. 1. ait, *intentionem* non esse actum, sed circumstantiam electionis, quia *intendere* solum est alicuius gratia hoc facere, hoc verò importat circumstantiam finis in electione.

3. Dicendum tamen est, hoc nomine importari proprium quandam actum voluntatis, quæ sententia est D. Thom. 1. 2. quest. 8. & Doctorum 2. d. 38. vnde Augustin. *intentionem* vocat amorem *Psal. 7. & 9.* Et ratio est, quia *intendere* hinc est in aliquid voluntariè tendere; principium autem motionis, & tendentiæ est voluntas. Vnde confirmatur; nam ex intentione potissimum pendunt mores hominum, vt boni, vel mali sint; pendunt verò ex voluntate. Ex ratione verò D. Bonauent. solum concluditur, istam intentionem voluntatis supponere iudicium, & ordinem rationis, sicut motus progressiuus, quo exemplo ipse vtitur, directionem alicuius potentie cognoscentis requirit. Ad Aureol. verò responderetur, finem esse interdum circumstantiam electionis; tamen ipsam intentionem finis esse actum voluntatis. Ex quo vltèrius colligimus huius actus obiectum esse finem ipsum, quæ est sententia communis; ideo enim bonitas, vel malitia actus ab intentione pensatur, maximè quia ipse est circa finem, & finis est principium humanorum actuum, vt patet ex vi nominis: nam *intendere* est in aliud tendere; tendimus verò in terminum, & terminus voluntatis est finis.

4. Sed ex his erit vt quæstio, quo modo voluntas, & intentio distinguantur, cum habeant idem obiectum, scilicet finem? Respondetur: in fine

duæ sunt rationes. Prima est quoddam bonum per se amabile, & vt sic est obiectum voluntatis; quod patet, quia voluntas est primus, & simplicissimus actus voluntatis; qui tendit in obiectum sub prima quadam & simplicissima ratione; hæc autem est ratio boni per se, sine vllò ordine ad aliud. Secunda ratio est eius boni inuestigandi per media, & hoc modo est obiectum intentionis; quod patet etiam ex vi nominis; tunc enim propriè tendimus in finem, quando de illius consecutione tractamus. Vnde colligitur, *intentionem* finis solum reperiri in absentia ipsius finis: Quare Deus non intendit propriè suam felicitatem, tamen vult, & amat eam; vnde voluntas manere potest etiam consecuto sine, quod etiam distinctionem istorum actuum manifestat.

Ex quæ differentia infertur primò, voluntatem non esse distinctam ab amore; nam ratio amoris est tendere in bonum absolute siue præsens sit, siue absens: hæc autem eadem est ratio istius actus, qui dicitur voluntas; solum videtur addèdum, amoris nomen posse vniuersalius vsurpari, & significare aliquando affectionem voluntatis, siue circa medium, siue circa finem; tamen loquendo de amore finis, seu boni propter se, non apparet, quomodo possit distinguì ab illo actu, qui est voluntas. Quod confirmatur; nam hic actus amoris de se etiam est simplicissimus, & nullum alium supponit; ex quo fit, vt actus *intentionis* eo modo distinguatur ab amore, quo ab actu, qui est voluntas.

Secundò colligunt multi, actum *intentionis* non distinguì ab actu *desiderij*, quia ita videtur ad desiderium comparari, sicut voluntas ad amorem; *desiderium* enim generali significatione quancumque appetitionem obrinendi boni, quo aliquis caret, significat; & non solum ad appetitionem efficacis voluntatis, sed etiam ad imperfectas volitiones, vel velleitates rerum etiam impossibiliu sese extendit; *intentionis* verò solum videtur significare absolutam & efficacem voluntatem obrinendi finem amatum per media consentanea. Quocirca si de *desiderio* non in illa generali significatione loquamur; sed prout est desiderium efficax finis, isto modo non videtur habere rationem formalem distinctam ab *intentione*, quia habet idem formale obiectum, scilicet obrinere bonum absens: nam cum dici solet, de ratione *desiderij* esse, vt versetur circa bonum absens; non est intelligendum, *desiderium* versari circa ipsam absentiam: nam potius istam fugit, sed versatur sub quadam ratione, quæ necessariò supponit absentiam, hæc autem non est sola ratio boni vt sic; nam sic indifferens est ad absentiam, & præsentiam; ergo dicit consecutionem boni non habitum; sed hoc ipsum appetit intentio; ergo, &c.

Alij nihilominus actus istos ita distinguunt. *Desiderium* (inquiunt) abstrahit à mediis, circa quæ *intentionis* aliquo modo versatur; quod sic patet; cum amo bonum, quo careo, statim illud desidero sine vlla cognitione mediorum; imò contingit, media non esse necessaria, & nihilominus esse desiderium; & ex hoc desiderio nascitur consideratio mediorum, & intentio. Alij verò dicunt, desiderium non esse actum per inordinatum volitionis; sed per modum cuiusdam passionis, quæ ex amore boni, & absentia eius nascitur, quæ est quasi ærumna quædam, quæ opponitur delectationi de bono præsentis; & pater, quia desiderium & delectatio opponuntur; sed delectatio contraria est huic ærumnæ; ergo, &c.

5. Voluntas, & amor finis prorsus idè actus.

6. Desiderium quomodo aliqui ab intentione nõ distinguant.

7. Alij vt distinguant.

8. Sed prior modus mihi magis probatur, quia desiderium intelligi debet per modum volitionis; illa verò ærumna de qua vltima sententia loquitur, potius est fuga quædam, & quasi nolitio ad modum tristitiæ de malo præsentis; cuius signum est, quia non ex obiecti bonitate, sed ex absentia oritur, quæ absentia apprehenditur sub ratione mali, & ideo opponitur delectationi non solum illi perfectæ, quæ oritur, bono iam consecuto; sed etiam illi imperfectæ, quæ ab spe boni iam consequendi oriri solet; & ideo dici solet desiderium affligere animam, non per se, sed ratione carentiæ, & vt illius ærumnæ principium, de qua verè dicitur, esse per modum passionis: desiderium verò non isto modo opponitur delectationi tanquam contrario, sed tanquam via termino; ille verò actus, quem secunda sententia aiebat esse desiderium, fortè esse potest desiderium quoddam inefficax; tamen si sit efficax, & ab amore distinctum, non potest non dicere ordinem ad consecutionem obiecti, vt satis ostensum est. Quod verò illa sententia fingit, bonum esse potest absens, & tamen nullum esse necessariu medium fieri non potest. Et confirmatur hæc omnia à simili ex appetitu sensibili; qui licet non possit perfectè intendere finem; suo tamen modo potest saltem materiale. Eius verò intentio supposito amore, non est nisi desiderium. ergo idem desiderium perfectum in voluntate erit perfectæ eius intentio.

Ex his efficitur falsam esse sententiam Aureol. & Gregor. qui respectu finis non consecuti non distinguunt hos actus amoris & desiderij, atque aded neque voluntatem, & intentionem; contra quos præter dicta agemus, cum de fruitione erit sermo. Secundò circa finem nondum acquisitum solum duos actus perfectos posse habere voluntatem, qui ad illius consecutionem sint necessarij, scilicet voluntatem, & intentionem; siue amorem, & desiderium, imperfectos verò posse habere alios, qui tamen ad istos reducuntur. Caietan. verò 1. 2. quest. 16. art. 4. addidit alium actum, quem dicit pertinere ad ordinem intentionis, scilicet fruitionem imperfectam; sed tamen hic actus & imperfectus est in suo genere, & per se propriè ad ordinem intentionis non spectat; tum quia est de fine vt aliquo modo consequuto; tum quia non est actus per se ordinatus ad consecutionem intentionis finis; sed est quasi passio resultans ex spe, vel propinquitate finis; qui actus ab autore naturæ fuit institutus, vt in intentione finis quis facilius, & constantius perseueret. Maior difficultas esset de ipso actu spei, qui etiam est circa finem non habitum; & per se est necessarius, & directè ordinatus ad consecutionem finis. Sed dicendum est, spei actum per se non esse necessarium in hac quasi linea actuum humanorum, sed ex accidenti circa aliquod obiectum quod arduum est, & excellens, vt appetitus confirmetur, & communis est actibus circa finem, & circa medium; & tandem cum necessarius est, versatur circa finem, & ad intentionem reducitur; est enim quasi volitio quædam obrinendi finem, quantumuis arduus, & excellens videatur.

SECTIO II.

Vtrum voluntas, & intentio versentur aliquo modo circa media.

1. Quæstio intelligenda est formaliter de voluntate, vt voluntas est, & de intentione, vt

intentio est. nam si realiter, vel materialiter idem actus, qui est intentio, potest quasi augeri & fieri electio, disputabitur infra. Dico primò; voluntas vt voluntas solum versatur circa finem, & non circa media; ita D. Thom. 1. 2. quest. 8. artic. 2. quia voluntas est actus simplex circa bonum per se amabile nullum priorem actum supponens, sed hæc repugnant volitioni mediorum vt sic; ergo, &c. Confirmatur; nam fieri non potest, intellectum principiorum vt sic, assentiri conclusionibus; ergo neque voluntatem vt voluntas est, fieri in media. Dico secundò; actus intentionis vel virtute, vel expresse est appetitio mediorum in communi. Probatur, quia intentio est efficax voluntas obrinendi finem; sed velle finem absolute vt sic consequendum, est virtute velle exequi omnia media necessaria ad finem: ergo. Confirmatur. nam qui distat ab aliquo loco, & efficaciter vult fieri præsens illi, virtute vult peragere illud iter. Quod verò formaliter etiam possit, probatur; nam hic actus, *volo adhibere omnia media necessaria ad finem*, possibilis est, vt experientia ostendit, & videtur per se notum, quia illud obiectum est amabile, & ille actus est intentio, quia antecedit omnem consultationem de medijs, & est principium consilij, & electionis; hoc autem est proprium munus intentionis; & hoc videtur sensisse D. Thom. 1. 2. quest. 12. art. 4. ad 3. dum ait, motum voluntatis, qui fertur in finem secundum quod acquiritur, per ea, quæ sunt ad finem, esse intentionis.

Dicendum tertio. Intentio, vt sic, non potest esse volitio alicuius medij particularis vt medium est, quia intentio, vt sic, antecedit consilium: ergo electionem; volitio verò medij particularis supponit consilium. Confirmatur primò, nam hac ratione, intentio ab electione distinguitur. Confirmatur secundò; nam posita intentione integra, & perfectæ, nullum particulare medium necessariò appetitur; imò si facta consultatione, vnum tantum medium reperiri contingat, potest voluntas mutare intentionem, & non velle illud; ergo intentio non est necessariò coniuncta cum voluntate medij particularis, dico medij, vt medium est: quia fieri potest, vt id, quod est medium, sit alia ratione per se appetibile; & hac ratione potest intentio in illud ferri, & idem est de voluntate; fieri etiam potest, vt vnum medium ad aliud medium ordinetur; & vt sic etiam intentio versatur circa medium, quatenus habet rationem finis. Aliqui præterea addunt intentionem versari circa media particularia non appetendo aliquod medium propter finem; sed appetendo finem per tale medium, seu appetendo finem in medio; sed hæc omnia mihi videntur verba distincta, non res.

SECTIO III.

Vtrum voluntas, & intentio sint actus liberi, vel necessarij.

1. Quæstionem hanc tetigimus agendo de appetitu beatitudinis; hinc autem de voluntate, & intentione cuiuscumque boni per se amabilis. Et licet sermo sit de actibus voluntatis circa finem nondum acquisitum, tamen quia actus voluntatis, indifferens est, & manere potest sine etiam acquisito; de hoc etiam dicemus. Loquimur autem de voluntate quæ cum perfectæ rationis consideratione procedit, & à causa extrinseca necessi

1. Assertio.

2. Assertio.

2. 3. Assertio.

1.



necessitatem non paritur. Item de necessitate vel quoad exercitium, vel quoad specificationem. Item de fine tam proximo, quam ultimo.

2. Afferitio.

Dicendum est primò. Ante finem acquisitum voluntas particularis finis nunquam est necessaria quoad exercitium, neque propriè quoad specificationem, siue ille finis particularis sit, siue ultimus. Est communis, & probatur prima pars ex dictis citato loco, & ratio est, quia obiectum, quod voluntati proponitur, vel non ostenditur, vt omninò necessarium, & carens omni ratione mali, vel non ita apertè, & euidenter proponitur, vt & ipsa voluntas non possit subterfugere; & intellectus non possit rationem, ad actu saltem non amadum inuenire. Et hinc probatur secunda pars: nam quodcumque bonum particulare potest voluntas repudiare; quia semper illi est aliqua ratio mali coniuncta. Itè in voluntate finis particularis potest peccatum committi; signum ergo est, esse omnino in potestate voluntatis. Dicendum secundò; quamuis finis particularis sit iam acquisitus, actus voluntatis manet omnino liber, quæ conclusio patet ex eisdem rationibus.

2. Afferitio.

Tertiò dicendum; acquisito ultimo fine, actus voluntatis circa illum est omnino necessarius. Si conclusio intelligatur de fine supernaturali, Deo scilicet clarè viso, est communis, vt docuimus supra tract. 1. disp. 9. sect. 1. contra Scotum & alios. Si verò intelligatur quæstio de fine ultimo naturali in hac vita, nunquam est necessaria ista voluntas, quia tota huius vitæ consecutio est imperfecta. Si verò intelligatur in anima separata, forte in illa voluntas est necessaria eo modo, quo diximus, cum de beatitudine ageremus.

3. Afferitio.

Quartò dicendum est. Actus intentionis nunquam est necessarius simpliciter. Hæc conclusio sequitur ex prima; nam intentio supponit voluntatem, & in hoc differt ab illa; quod voluntas potest esse ante, & post consecutionem finis; intentio verò solum est ante acquisitionem, tunc sic voluntas ante finem requisita, nunquam est necessarius actus, vt dictum est in 1. conclus. & intentio solum est in eo statu, & supponit voluntatem; ergo intentio nunquam est actus simpliciter necessarius. Loquor autem de necessitate simpliciter: nam loquendo de necessitate ex suppositione, quatenus vnus actus voluntatis potest ex alio necessariò oriri; hoc modo intentio sequi potest necessariò ex voluntate efficaci, si consecutio est possibilis, & cognita. Et hæcenus de prima parte tituli disputationis. Dicendum iam de secunda, id est, de cognitione, & aliis necessariis ad eliciendos hos actus voluntatis, & intentionis.

4. Afferitio.

SECTIO IV.

Vtrum ad actum voluntatis sit necessaria cognitio.

Quæstio hæc etsi omnibus actibus voluntatis generalis videatur; in hoc tamen primo actu continet peculiarem difficultatem; tum quia primus est, tum etiam quia simplicissimus; atque aded potentiæ cognoscentis directionem minus requirens.

1. Sententia negat abolitionem.

Prima sententia negat, & tribuitur Gregorio 2. d. 25. fundamentum est, quia voluntas applicat intellectum ad cogitandum; ergo illa prima voluntas non potest procedere ex cognitione. Confirmatur, nam si voluntas velit intellectum nihil

actu intelligere, id fiet, si voluntas sit efficax, vt supponimus; ergo tunc habebit actum, & intellectus nihil cogitabit. Secunda sententia inquit, in initio amoris necessariam esse aliquam cognitionem, quæ voluntatem excitet, & determinet; postmodum verò amore posse perseverare etiam si intellectus nihil cogiter quod experientia quadam persuadet. nam si quis de Deo cogitans excitet amorem Dei, postmodum solet amor intensus durare, intellectu nihil actu cogitare. Et ratio est, quia cognitio ad summum videtur necessaria, vt excitet & determinet voluntatem; igitur si semel sit excitata, non est, cur ille actus voluntatis in conseruari, & fieri pendeat ab actu cognitionis.

2. Negat quoad perfectam actum.

Nihilominus dicendum est primò. Actus voluntatis non potest ferri in incognitum. Hæc est primum principium in Philosophia morali. Sequuntur omnes Theologi 2. d. 25. D. Thom. 1. 2. quæst. 9. art. 1. & Arist. 3. de anima, ait, appetitum moueri ab appetibili apprehenso, & experientia id videtur docere; nam illa, de quibus nunquam cogitamus, non amamus. Et ratio est, quia sicut appetitus naturæ sequitur ex forma naturali; ita appetitus elicitus ex forma apprehensa actu representante obiectum; nam quamdiu hoc non efficit, ita inhaeret, ac si non esset, quod arriuerit ad actionem vitæ. Confirmatur; aliàs non posset reddi ratio, propter quam magis nunc operaretur voluntas, quam antea. Dices, propter suam libertatem. Contrà; quia libertas hæc oritur ex ratione; & in appetitu sensitivo non habet locum ista ratio; ergo ille non poterit amare incognitum; ergo neque voluntas; nam necessitas cognitionis non est propter libertatem, vel necessitatem. Simile argumentum sumitur ex multitudine obiectorum, quæ amari possunt; nam si non magis applicaretur vnum, quam aliud, non magis posset tendere in vnum, quam in aliud, ergo oportet applicari per cognitionem, & hinc

2. Afferitio.

Dicendum secundò, probabilius omnino est, voluntatem non posse durare in amore, nisi intellectus perseueret in actuali cognitione. Est communis, & ratio est; quia appetitus non magis durat, quam illud, à quo dimanat. Secundò, quia actio non potest conseruari, si non adsit obiectum conuenienter applicatum. Tertiò experimur voluntatis amorem remitti cum intellectus ad alia cogitanda distrahitur; ergo si intellectus omnino ad alia feratur, & auferat cogitationem de obiecto amoris, amor omnino destruetur. Et quæ dicta sunt de voluntate actu, à fortiori vera sunt de intentione, quæ vt supra dixi, maiorem directionem cognitioni requirit.

3. Afferitio.

Ad fundamentum primæ sententiæ responderetur, primam operationem intellectus non esse à voluntate applicante; sed vel ab autore naturæ, vel ab aliqua causa extrinseca; ita D. Thom. 1. p. quæst. 82. num. 4. Cum autem voluntas proprio actu applicat intellectum ad cogitandum de aliqua re, semper præcedit aliqua cogitatio confusa & imperfecta, vel ipsius rei, vel accidentium; quæ excitant memoriam eius. Rectè August. 10. de Ciuitat. capite 1. Qui amat (inquit) scire quod non scit, non amat incognita; sed rei cognita scientiam. Ad confirmationem responderetur. Ea voluntas, qua quis vult nihil cogitare, non potest habere effectum eodem instanti quo est ipsa; sed vt plurimum immediatè post illud, & in eo iam ea voluntas cessabit; quod si voluntas sit pro eodem instanti, est sibi contraria, & inefficax. Ad

4. Soluitur fundamentum 1. sententiæ.

5. Soluitur fundamentum 2.

Ad fundamentum secundæ sententiæ negatur illa experientia. Quod verò aliquando accidit est intellectum in principio peculiare perfectiones obiecti considerare, vt amorem excitet; postmodum verò illas omittere; non tamen omnino desistere ab actuali representatione illius obiecti saltem in confuso. Confirmatio ex dictis manet soluta. Occurrebat quæstio, an hæc cognitio sit necessaria tanquam ratio, vel tanquam conditio solum obiecti, de qua suo loco Philosophi. Solum est aduertendum, cognitionem, vel sit conditio, vel applicatio obiecti; tamen plurimum posse conferre ad distinctionem actuum voluntatis, si cognitio ipsa non solum ex parte cognoscentis, sed etiam ex parte rei cognitæ varietur, si res eadem aliter à diuersis concipiatur, vt ab vno apprehendatur sub ratione boni, ab alio sub ratione mali, & si sit vna res, si concipiatur sub ratione honesti ab vno, ab altero sub ratione detestabilis; nam hæc cognitio variat actus non per se, sed quia applicat diuersa obiecta formalia, licet forte materiale sit idem. Si verò obiectum non varietur, diuersa conditio cognitionis, scilicet esse claram, vel obscuram, certam, vel incertam, non mutat qualitatem actus voluntatis.

Vide autorē lib. 5. de anima cap. 3.

SECTIO V.

Qualis debeat esse hæc cognitio.

1. Opinio Thomistarū sufficere cognitionem phantasiæ vt voluntas velit.

Primum disputari potest, an sit necessaria cognitio intellectus; an sufficiat cognitio phantasiæ; aliquibus enim etiam Thomistis ita videtur ex D. Thom. 1. 2. q. 10. art. 3. ad 3. dicente voluntatem non solum moueri à bono apprehenso per rationem, sed etiam per sensum. Et ratio esse potest, quia licet potentia sint diuersæ; tamen eadem anima est, quæ sensu interiori cognoscit, & per voluntatem appetit; ergo illa cognitio sufficere potest. Confirmatur. nam voluntas mouetur ad amandum actu naturali rem supernaturaliter cognitam: ergo sicut mouetur à cognitione superioris ordinis, ita potest ab inferiori.

2. Contraria communis & vera.

Opposita nihilominus sententia communis est, & verior mihi videtur. Et in primis, cum sensus cognoscit, aliquid esse conueniens homini, vel intellectus idem iudicat, vel dissentit, vel nullo modo habet iudicium: si dissentiat, manifestum videtur, voluntatem non posse sequi iudicium sensus contra omne iudicium intellectus. Primò, quia intellectus est propria regula voluntatis accommodata illi ex natura sua. Præterea, quia libertas voluntatis oritur ex perfectione, & amplitudine rationis, non ex pluralitate potentialium; ergo non est liberum voluntati appetere bona sensu proposita; sed ea, quæ ratione proponuntur; aut si vnum est tantum amare, & non amare. Confirmatur, quia licet appetitus sensitivus appetat motum, si voluntas nolit, non fiet solum quia voluntas est facultas superior, cui appetitus subiicitur; ergo idem est de intellectu, & phantasia à proportionem; si verò intellectus nihil iudicet in primis, vix intelligi potest, quo modo id fiat; tamen etsi fieret, non posset moueri voluntas, quia appetitus sequitur esse, & formam proportionatam; ergo appetitus rationalis non sequetur nisi à forma, id est, apprehensione spiritali, & rationali. Confirmatur, quia potentia cognoscitiua, quæ potest mouere voluntatem, potest eam dirigere, & illuminare, quia est magna perfectio; ergo non potest conuenire poten-

tia inferioris ordinis. Et tandem intellectus non potest per se mouere appetitum sensitivum; solum, quia eius cognitio non est illi consentanea, ergo nec è contra. Si denique simul iudicium sensus & intellectus conueniant, iam non à sensu, sed ab intellectu mouebitur voluntas, neque illud iudicium sensus per se conferre potest, vt voluntas magis moueatur, propter easdem rationes; per accidens verò poterit inuare, quatenus quodam modo trahit intellectum, vt secum consentiat, vel inuaret, vt rem distinctius cognoscat.

3. Explicatur D. Thomas.

Ad D. Thomam Caietanum obscure responderet. Dico igitur, nomine boni apprehensi per sensum intelligere D. Thomam bona materialia indiuidua, quæ ab illo ita nominantur, non quia illa apprehensio sufficiat, sed quia hæc bona sunt, quæ primò subduntur sensibus. Ad confirmationem non est simile de cognitione supernaturali: nam illa est spiritalis cognitio, & includens rationis iudicium, quod non habet sensus.

Soluitur confirmatio Thomistarū in num. 1.

Hoc constituto explicandum sequitur, qualis debeat esse hæc cognitio intellectus? Scot. num. 2. d. 6. quæst. 1. dicit sufficere quamcumque apprehensionem obiecti. Fundamentum est, quia illa est aliquis cognitio spiritalis, atque aded sufficiens applicatio obiecti, in appetitu enim sensitivo, similiter apprehensio sufficit sine iudicio, ergo. Sed contrarium verum est; quod reliqui Theologi opinantur in 2. d. 24. cum Arist. 3. de anima, D. Thom. loco citato; qui omnes dicunt, necessarium esse iudicium, qua de re iudicetur esse bonam, vel malam; & experientia quidem docet, nos non posse amare, nisi supposito hoc iudicio. Et ratio est, quia bonum vt bonum est obiectum appetitus, & hoc debet esse præcognitum; ergo debet præcognosci, hoc esse bonum; hoc autem est iudicium. Confirmatur: nam apprehensio indifferens est rei possibili, & impossibili conuenienti, vel disconuenienti; appetitus verò est rei conuenientis, & cum aliquo ordine ad existentiam. Ad fundamentum negatur minor: falsum etiam est, in parte sensitiva non præcedere aliquem modum iudicij, vt constat; nam duo animalia apprehendunt lupum; & tamen vnus fugit, & non aliud. Et ratio est, quia non solum apprehendit, sed suo modo iudicat, id sibi expedire; est enim in sensu aliquis modus iudicij, qui non à ratione, sed à naturali instinctu profluit, idem ferè de pueris & amentibus sentiendum.

4. Sufficere apprehensionem intellectus opinio Scoti.

Soluitur fundamentum Scoti.

Maior difficultas est, quale debeat esse hoc iudicium? Quidam volunt sufficere, iudicium speculatiuum, scilicet hoc esse bonum. Ratio est, quia hoc iudicio cognoscitur id quod verè bonum est, vel sub ratione veri boni. Nam speculatio tendit in veritatem, sed nihil ita mouet voluntatem, sicut verum bonum; ergo. Confirmatur, quia licet speculatio non sit de se tam efficax ad mouendam voluntatem, tamen si duret & perseueret, nonnunquam excitat affectum. D. Thom. 1. 2. quæst. 9. art. 2. ad 2. docet, necessarium esse iudicium practicum, quam sententiam aliqui interpretantur ita vt necessarium esse credant, quendam actum intellectus, quem vocant practice practicum, & imperium, & explicatur hac voce, fac hoc; sed de hoc iudicio, & imperio plura dicam in sequentibus.

5. Quale debeat esse iudicium mouens voluntatem.

Dico igitur iudicium sufficiens ad mouendum voluntatem ad primum actum perfectum, & absolutum hoc modo debere esse practicum, vt non solum quis iudicet, hanc rem esse in se bonam, &

6. Sententia auctoris.

& speculetur eius perfectionem, sed etiam quasi applicet rem cognitam voluntati; quod facit cum vel formaliter, vel virtute iudicat, esse sibi hoc obiectum & conueniens, & possibile, & expedire illud amare. Et patet hoc sufficere, quia tunc fit sufficiens iudicium bonitatis, & conuenientiae obiecti. Rursum obiectum applicatur voluntati, vt patet, ex modo ipsius iudicij; ergo. Et confirmatur, nam iudicium, quod antecedit, & sufficiens est ad eliciendum hunc actum, & non necessitat voluntatem, vt sectione sequenti ostendam; ergo non potest esse, nisi id, quod est explicatum. Nam illud imperium, vt eius auctores dicunt, necessitat voluntatem. Confirmatur etiam, quia imperium illud, si quod est, non praecedit, sed subsequitur electionem, teste D. Thom. 1. 2. quest. 13. art. 1. ad 2. ergo, &c. Hoc autem iudicium esse necessarium probatur primò ex D. Tho. Secundò, quia quando intellectus tantum speculatur; licet veritatem obiecti intelligat, tamen illam non applicat voluntati. Confirmatur, quia ad amandum non est satis cognoscere obiectum esse in se bonum; sed necesse est cognoscere, bonum esse amare tale obiectum; haec autem cognitio practica verè dici potest, cum includat ordinem ad actum voluntatis. Ex dictis in hac sectione constat de cognitione ad actum intentionis necessaria. Eodem enim ferè modo loquendum est seruata proportione.

Probatur.

Confirm. r.

Confirm. 2.

SECTIO VI.

In quo genere causa concurrat cognitio ad actum voluntatis; & an moueat intellectus voluntatem quoad exercitium, vel quoad specificationem.

1. Notatio duplicis motionis quoad speciem, & quoad exercitium.

1. Corollar.

2. Corollar.

Nota primò, potentias animae, quarum actiones voluntariae esse possunt, praeter vim actiuam duo requirere ad agendum, scilicet motionem obiecti conuenienter propositi, & applicationem operantis ad opus, quam censeo, semper fieri ab appetitu. Prior motio obiecti dicitur quoad specificationem, quia ab obiecto sumitur determinatio, & species actus. Posterior motio dicitur, quoad exercitium, quae communiter esse dicitur in genere causae effectiuae; quod non est ita intelligendum, vt potentia superior mouens, & applicans, aliquid efficiat in inferiori; sed dicitur efficere, quia efficaciter mouet per naturalem consensionem potentiarum eiusdem animae, quae ita sunt institutae, vt vna alteri obediat, de qua re vide Augustinum de libero arbitrio cap. 12. Ex quibus colligitur primò istum duplicem modum motionis proprie solum reperiri in dictis animae potentijs; nam reliquae neque ita proprie habent obiectum, à quibus moueantur; & quia à natura sua sunt omnino determinatae, non indigent intrinseca applicatione ad agendum, sed forte extrinseca per motum localem, quod indicauit D. Thom. 1. 2. quest. 9. art. 1. vbi Caiet. multa. Secundò colligitur, an, & quomodo intellectus moueat voluntatem quoad specificationem, mouet enim in quantum voluntati obiectum proponit; quocirca per se, & proprie ipsum obiectum est quod mouet. Per accidens verò intellectus tanquam applicans licet in moralibus censeatur causa per se sicut dans consilium. Sed tunc occurreret illa quaestio, an haec motio fiat per veram efficientiam obiecti cogniti, aut ipsius co-

gnitionis in voluntate, vel in actu eius. In qua quaestione

Dicendum. Sola voluntas est totum principium efficiens suum actum; atque aded nihil recipit ab obiecto; neque ab illius cognitione. Est D. Thom. supra, & Scoti, & communis. Ac patet primò, quia voluntatem efficere suum actum constat, quia est actus vitae, & debet procedere à principio intrinseco; quod verò sola efficiat, est valde consentaneum naturae voluntatis; non solum quia perfecte libera est, sed etiam quia est quoddam pondus in suum obiectum; vnde fertur in illud ad modum aliarum rerum, quae habent inclinationem; modus verò operandi alicuius inclinationis vt grauitatis, est vt ipsa se inclinet in terminum; à termino verò moueatur finaliter, non effectiue; ideo non est necessaria alia efficacia. Secundò, quia causa finalis non est actiua; haec autem causalitas finis sufficit ad mouendam voluntatem, & dandam speciem actui. Praeterea cognitio intellectus non potest per se & immediate influere in actum voluntatis; nunquam enim actus vnius potentiae animae est principium eliciendi actum alterius, neque etiam obiectum cognitum potest esse hoc principium, quia vt sic non habet aliud esse realiter, nisi esse ipsius cognitionis.

Dices ex Aristot. non potest esse idem principium actiuum & passiuum respectu eiusdem. Cum igitur voluntas recipiat suum actum, non potest ipsa sola ipsum efficere. Quare Gabr. & Nominales in 2. d. 25. & Capr. d. 24. Paludan. d. 49. Henric. quodlib. 2. quest. 5. Ferrar. 1. contra Gent. cap. 23. in diuersas sententias trahuntur. Nam quidam dixerunt esse voluntatem agentem, aliam recipientem. Alij autem, actum fieri ab obiecto vel totaliter, vel partialiter. Caietan. & alij dixerunt, voluntatem habere habitum à natura institum, quo amat finem, per quem postea facit actum circa media. Sed haec omnia facile soluuntur ex dictis; Dicendum est igitur, eandem voluntatem habere totam vim actiuam sui actus, & posse illum recipere; nam potest idem esse simul in actu virtuali, & potentia formali. Addit tamen Ferrar. 1. contra Gent. cap. 44. finem licet non moueat voluntatem effectiue ad sui amorem; mouere tamen effectiue ad electionem mediorum. Verum neque ista efficientia proprie tribuitur obiecto voluntatis; sed vt plurimum ipsamet intentio, quae est actus voluntatis, est ratio efficiendi electionem medij, sicut assensus principiorum est causa effectiua assensus conclusionis.

De motione quoad exercitium Thomistae, qui fingunt, illam necessitatem imperij, communiter dicunt, intellectum illo imperio ita efficaciter mouere voluntatem ad primam volitionem finis, vt posito tali imperio, non sit in potestate voluntatis non amare; & hoc modo dicunt, intellectum applicare voluntatem ad hunc actum quoad exercitium, & effectiue; citant Aristot. 6. Ethicor. à cap. 8. ad 11. dicentem intellectum practicum mouere effectiue, & quoad exercitium voluntatem, vt patet in prudentia, cuius imperio posito est impossibile voluntatem non obedire.

Dicendum tamen est, voluntatem in hoc actu non moueri ab intellectu effectiue, neque quoad exercitium; quod colligitur ex D. Thom. 1. 2. quest. 17. art. 1. vbi ait, imperium non esse in ratione, nisi supposito actu voluntatis, à quo suam vim, & efficaciam sumit; ergo circa primum actum voluntatis non potest esse imperium.

2. Voluntas sola efficit suum actum. Probatur primò.

Secundò.

Tertiò.

3. Obiectio.

Aliorum responsiones falsae.

Vera responsio.

4. De motione ad exercitium sententia Thomistarum.

5. Vera sententia. Sumitur ex D. Thom.

Vnde

Vnde D. Thom. 2. 2. quest. 47. ait imperium tantum esse de his, quae sunt ad finem. Et Aristot. supra dicit, imperium esse actum prudentiae, cuius non est praescribere finem, sed media. Praeterea probo non esse possibile imperium aded efficax circa primum actum voluntatis, quia non potest necessitari ab alia potentia ante omnem suum consensum; nam vel intellectus necessarid imperat, vel liberè; si primum, cum voluntas etiam necessarid obediat, tollitur libertas; si secundum; ergo vel ipse intellectus liber est formaliter; quod suppono falsum, vel certè libertas illius imperij prouenit ab alio actu libero voluntatis applicantis intellectum ad imperandum; de quo actu voluntatis rogo, an sit ante omne imperium, quandoquidem veniendum est ad vnum primum actum voluntatis liberum factum sine imperio; sit igitur ipsa voluntas finis.

Probatur de- inderatione.

Quorundam quaesio.

Impugna- tur 1.

Secundò.

Tertiò.

6. Ad fundam. in hyp. 4.

Dicunt quidam, imperium esse liberum, tamen non procedere à voluntate priori, sed simul intellectum imperare, & voluntatem amare, & vtrumque actum quasi se se mutuo applicare, & neutrum alterum antecedere; sed hoc neque exponi, neque intelligi potest: nam impossibile est, voluntatem per illum actum, quo amat finem, applicare illum ad efficiendum illum actum, quia actus imperatus, vt sic, est effectus imperij; effectus verò non potest applicari causae, deinde haec mutua applicatio non est sine aliquo genere causalitatis; ergo necessarid vnus actus debet alterum antecedere, saltem natura; quare impossibile est ille circulus in eodem genere causae, scilicet effectiue applicantis; & eodem modo dici posset, voluntatem applicare intellectum ad primam cognitionem, contra omnes Theologos. Praeterea vnus actiuus est actus appetitus secundum omnes Philosophos, & Theologos. Et tamen hic vnus est applicatio potetiae inferioris ad opus; ergo non conuenit intellectui. Tandem iuxta hanc sententiam tam libera potentia, est intellectus, quam voluntas; nam aequè primò vtraque se determinat liberè ad suum opus; quae omnia & absurda sunt, & non necessaria; nam posito illo iudicio, de quo supra, ponitur id solum, quod ex parte intellectus necessarium est, vt voluntas moueatur. Quare concludo, voluntatem non moueri ab intellectu ad appetendum finem, quoad exercitium actus.

Ad fundamentum nego, intellectum practicum semper mouere effectiue voluntatem. Quid verò dicendum sit de prudentia, de qua Aristot. illo loco, infra dicam disputatione sequenti, nam ver- fatur circa media.

SECTIO VII.

A quo moueatur voluntas quo ad exercitium in actu circa finem.

1. Quorundam placitum.

Haec quaestio proponitur propter quosdam, qui opinati sunt, voluntatem non se mouere in isto actu circa finem, sed necessarid debere moueri à Deo. Fundamentum est, quia qui se mouet, debet operari ex intentione finis prius amati, quia finis est principium eius motionis; hic autem modus motionis repugnat ipsi amori & intentioni finis; quam sententiam interdum videtur indicare D. Thom. 1. 2. q. 9. Alij, vt Scot. 2. d. 5. & 25. censent voluntatem mouere se ipsam in primo amore finis.

Suarez in primam secundam D. Thom.

Dicendum est primò. Physicè voluntas se mouet, & applicat ad primum actum, quem habet circa finem; quia physicè se mouere, est efficere in se motum; at voluntas efficit in se istum motum ad finem; ergo, item voluntas non habet potentiam superiorem, à qua applicetur, neque applicatur à causa extrinseca, vt patet: ergo. Confirmatur: nam voluntas applicat alias potentias, dum vult hominem per illas operari; sed ipsa dum vult finem, simul vult operari circa finem: ergo. Dices, vt quis moueat se physicè, non est satis facere in se motum; sed necessarium est, vt efficiat per formam ab ipso comparatam: qua ratione graue non se mouet, sed à generante, quia tantum efficit illum motum ex vi ponderis naturalis. Respondetur, hoc magis pertinere ad modum loquendi, quam ad rem. Sed dico, illum modum loquendi non esse verum, maximè in actionibus vitae, neque in naturalibus.

2. Assertio.

Dicendum est secundò. Non solum physicè, sed etiam moraliter voluntas se mouet in actu circa finem, & magis in actu intentionis, ex D. Thom. 1. 2. quest. 1. artic. 2. dicente, hominem proprie se mouere in illo actu, qui procedit ex perfecta cognitione finis, & cuius est dominus; sed prima voluntas finis procedit ex prima cognitione finis, & bonitatis illius: & homo est dominus illius actus, quia est actus liber, vt supra diximus: ergo, &c. Confirmatur; nam saepe iste actus non potest referri in alium, nisi in operantem, quia potest esse peccatum. Nam primus finis proximus potest esse rationi contrarius; & ideo D. Thom. supra dixit, in ipsa volitione particularis finis debere perpendi, an eius bonitas sit conformis rationi; idem colligitur ex eodem 1. 2. quest. 6. art. 2. Imò addo, non solum cum actus iste est liber, sed etiam si sit necessarius propter perfectionem finis, & cognitionis, posse etiam proprie dici voluntatem moraliter se mouere in tali actu, quia ex plena potestate, & perfectione sua se applicat ad illum actum, propter quod supra suo loco dixi, illum actum esse verè humanum. Vide quae diximus supra tract. 1. disp. 2. sect. 2. num. 9.

3. Assertio.

Probatur ex D. Thom.

Confir.

Dicendum est tertiò, voluntas à nulla causa extrinseca creata moueri potest directè ad exercitium actus. Est communis & ex parte probata in lib. de Angelis capit. . . vbi ostendimus, Angelos non posse isto modo mouere voluntatem; ergo neque reliquae creaturae, etiam caeli; quia caeli, & reliquae agentia agunt qualitate corporea; voluntas verò est spiritualis. Dico directè, quia indirectè possunt, aliquo mediante corpore, vel appetitu sensitivo à quo, vt patet, voluntas non directè, sed indirectè moueri potest. Et per haec excluditur error antiquorum, qui dixerunt caelum influere in voluntatem actionem volendi: vide D. Thom. 3. cont. August. 7. de Ciuit. c. 5. Chrysof. hom. 50. ad populum.

4. Assertio.

Vnde probatur.

Dicendum est quartò. Deo aliquando tribui potest ista motio voluntatis in finem, quia volitio finis potissimè, inclinationi voluntatis non est contraria; hac conclusione explico ex D. Thom. in 1. 2. quest. 9. & sequenti. Nam primò Deus potest mouere voluntatem, quia cum illius actu concurrat, & in illum influit; sed hoc omnino improprie, isto enim modo concurrat etiam circa media, & concurrere non est mouere. Secundò potest Deus mouere proprie voluntatem applicando illam ad opus vel necessarid, si velit, vt supra visum est, quod tamen raro, vel nunquam facit, vel liberè, idque variis modis, scilicet ex parte intellectus

5. Assertio.

Explicatur multipliciter. Primò.

Secundò.

Q



SECTIO I.

Vtrum fruitio sit actus voluntatis.

Prima sententia negat, quam tenet Sot. in 4. d. 49. q. 2. art. 4. qui de fruitione beatorum loquens dicit esse ipsam consecutionem, atque adeo esse ipsam beatitudinem: ad voluntatem autem pertinere vel per modum obiecti, vel per modum actionis efficientis in voluntate passionem gaudij, fauet D. Thom. 1. 2. q. 11. art. 1. ad 1. & 1. p. q. 26. art. 2. his locis indicat fruitionem esse ipsam beatitudinem creaturæ rationalis. Et Aug. lib. de morib. Eccl. cap. 3. Quid est (inquit) frui, nisi apud se habere quod diligis? Fundamentum est, quia frui est fructum capere; sed illa actio, qua quis fructum capit, est consecutio illius: ergo, &c.

Secunda sententia dicit, fruitionem esse in voluntate, & in hoc conueniunt ferè alij Theologi; tamen diuerso modo. Nam Scot. in 1. d. 1. q. 3. dicit esse amorem propter verba Augusti. 1. de doctr. Christ. dicentis cap. 4. frui est amore alicui rei inherere propter seipsam, tamen Caiet. Capr. & alij dicunt non esse amorem, sed gaudium, quod etiam indicat D. Thom. 1. 2. q. 11. art. 1. & q. 5. de potentia, art. 1. ad 1. 5. his enim locis & fruitionem numerat inter actus à voluntate elicitos, & dicit sequi ex amore, & præsentia rei amatae. Videatur 1. p. q. 12. art. 7. ad 1.

Tertia sententia est fruitionem non esse vnum actum, sed aggregatum ex amore, & gaudio; præcipuè tamen requirere amorem; ita Hipal. in 1. d. 1. art. 2. & quidam alij.

Ne solum sit quæstio de nomine, Nota in fruente de quacunque re hæc tria esse necessaria, amare, possidere, & gaudere, & præter hæc nihil aliud. Primum patet, nam si quis amat, & nullo modo possidet, desiderare poterit, sed non frui; quia frui est terminus desiderij; vnde est illud Prouerb. 7. Veni, fruamur concupiscentiis. Item qui amat, & possidet, si non delectatur, non fruitur; nam qui sumit potionem amaram, quam appetebat, non fruitur. Vnde August. 10. de Trinit. cap. 10. fruimur (ait) rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit. Secundum, nempe hæc sufficere, patet, nam qui hæc habet, quocunque alio careat, fruitur. Concludo ergo, fruitionem non esse aliquid ab his distinctum, siue hæc tria inter se distinguantur, siue non, de quo infra.

Præterea secundò certum est, ex his tribus amorem, & gaudium in voluntate esse; possidere verò pertinere ad eam potentiam, quæ tenet bonum amatum; siue illa intellectus sit, siue sensus. Neque enim audienda est illorum sententia, qui dicunt, voluptatem, seu gaudium non esse actum appetitus, seu voluntatis, sed eius potentia, quæ bonum amatum tenet; atque adeò voluptatem, quam aliquis capit, v. g. videndo esse in ipso visu, quod tenet Adam. in 1. d. 1. q. 3. quoniam cum gaudium, & delectatio tendat ad bonum sub ratione boni, vt per se constat; manifestum videtur, hunc actum ad appetitum pertinere, de quo videri potest Greg. in 1. d. 1. q. 2.

Ex his colligitur tertio, fruitionem propriè non esse amorem, tum quia amor per se abstrahit à consecutione, & eiusdem rationis est, siue delectatio adit, siue non. Vnde Paul. scribit ad Philem. quem iam diligebat, Ita te fruam in Domino. Et præterea Aug. 8. de Ciuit. c. 9. Nemo (inquit) beatus est, qui eo non fruitur quod amat. Vnde cum 1. de doctr. Christ. dicit, frui esse amore inherere,

1. Sententia.

2. Sententia.

3. Sententia.

4. Notatio 1.

5. Notatio 2.

6. Notatio 3.

Accommodatio explicatio.

6. Obiectio diluitur.

7. Ad Scotum & Caiet.

DISPUTATIO VII.

De fruitione.



IXIMVS de actibus voluntatis, qui versantur circa finem non acquisitum; sequitur, vt dicamus de actu, qui tantum elici potest, sine iam acquisito, vt expeditis actibus omnigenis circa finem veniamus ad eos, qui circa media versantur.

non intelligit esse amorem ipsum; sed illam inhaesionem, seu quietem, quæ ex amore nascitur, quod etiam patet ex vi ipsius nominis: nam frui est capere fructum à re; amor autem solum dicit pondus in rem amatam.

Vnde quartò videtur ex dictis sequi consecutionem obiecti, vt sic, non habere rationem fruitionis, nisi fortè quasi gaudium informata. Vnde gaudium ipsum est, quod per se nomen istud meretur, quamuis interdum fortè significet ipsam consecutionem, quæ est causa, vel principium gaudij; sicut è contra ipsum gaudium beatorum solet dici beatitudo, quia semper est cum beatitudine coniunctum. Hæc omnia ex dictis, & ex communi loquendi modo satis videntur comprobari, & ex Augustin. lib. Octuag. trium quæst. q. 30. vbi ait, frui esse fructum capere; idem est modus loquendi scripturæ Eccles. 5. Qui amat diuitias fructum capiet ex eis. Vnde dico fruitionem ad voluntatem pertinere. Probatur ex dictis, quoniam est gaudium, & hæc est sententia D. Thom. Et idè in 1. 2. non egit de gaudio voluntatis. Quapropter cum art. 1. ad 1. q. 11. visionem vocat fruitionem, loquitur realiter, seu obiectiuè quod ipse satis explicuit, & ibi, & solutione ad 3. & in corpore art. aperte docet fruitionem versari circa bonum, sub ratione boni, & inde concludit esse actum voluntatis.

Sed quærat aliquis, vtrum sit actus effectiuus à voluntate, vel sola passio? Scotus enim supra de gaudio loquens dicit esse solam passionem. Item dicit fruitionem vt actio est, esse in intellectu, vt passio in voluntate. Fundamentum Scoti est, quia omnis actio voluntatis est in eius potestate; gaudium verò minimè; sicut neque dolor. Confirmatur, nam omnis actus voluntatis est volitio, vel nolitio; sed gaudium non est volitio, aliàs esset amor, tum è contrario, quia tristitia non est nolitio; beati enim nolunt peccasse, & tamen non habent tristitiam.

Dico tamen fruitionem esse actum à voluntate effectiuè productum, est D. Thom. 1. 2. q. 22. art. 3. ad 3. quam bene prosequitur Caietan. 1. p. q. 64. art. 3. Est etiam Aristot. 3. de anima textu 29. vbi ait, delectari esse operari ad bonum. Ratio potissima est illa communis, quia actus vitæ procedit à principio intrinseco; gaudium autem manifestissimè est actus vitæ. Dices, ideo procedere ab intellectu, qui etiam est principium actus vitæ; sed contra hoc est; nam vel intellectus efficeret delectationem vt cognitio est, vel ratione boni, quod representat, vel vt consecutio est. Non primum; nam supra ostendi, actum vnus potentia non esse productiuum actus alterius potentia, & quoad hoc eadem est ratio de amore, gaudio, & de aliis actibus voluntatis. Secundum etiam patet, quia obiectum respectu gaudij tantum est causa finalis; & deinde non habet aliud esse reale nisi esse cognitionis. Tertium illud de consecutione etiam non placet; nam aliàs omnis voluntas effectiuè fieret ab illo actu, qui est formalis consecutio boni amati; quoniam ille actus sæpe est actus alicuius sensus, & nonnunquam exterioris membri. Et præterea cum sola efficientia intellectus non possit rectè consistere vita, quæ est in hoc actu gaudij, si non fieret ab ipsa voluntate, quia respectu ipsius voluntatis est actus vitæ, & illam informat modo virabili; hinc autem modus necessariò requirit efficientiam in ipsa potentia, quæ informatur actu vitæ; & propterea hi actus sunt immanentes essentialiter.

Suarez in primam secundæ D. Thom.

7. Notatio 4.

8. Assertio quæstionis.

9. Gaudium effectiuè fieri à voluntate, vera sententia.

Effugium præcluditur.

Tandem confirmatur à simili, nam impossibile est, vt vna potentia animæ per operationem ab alia productam, cognoscat. ergo neque vt amet.

Ad Scotum respondetur, actum voluntatis nonnunquam esse necessarium, vel simpliciter, vt de amore Dei clarè viso supra dicebam; vel ex suppositione, & hoc modo gaudium est actio necessaria, nempe ex suppositione amoris, & boni consecuti. Ad confirmationem Caietan. supra, vult, gaudium, & tristitiam non esse volitionem, nec nolitionem; vnde negat, omnem actum voluntatis hac partitione comprehendi; tamen Gregor. dicit, gaudium esse volitionem; quoniam Augustin. vocat gaudium voluntatem quandam. Dico tamen, omnem actum voluntatis esse vel profecutionem boni, vel fugam mali. Et si hoc significetur nomine volitionis, gaudium ad voluntatem pertinet; quod docuit Aristot. 6. Ethic. cap. 2. Idem sentit August. 14. de Ciuit. cap. 6. vbi lætitiæ consensionem, tristitiæ dissensionem voluntatis vocat; tamen nomine volitionis, & nolitionis, propriè videntur significari amor, vel odium; & hoc modo non conuenit neque gaudio, neque tristitiæ, vt statim latius dicam. Et propterea Deus habet nolitionem, & odium peccati, nullam tamen tristitiam; & in hoc sensu gaudium non est volitio, nihilominus esse potest quidam actus voluntatis, qui est vitalis, quædam quies, seu suauitas, & dulcedo quædam, quæ ab ipso appetitu in metipso nascitur ex præsentia boni amati.

Sed vterius quæret quis, vtrum iste actus fruitionis ita sit in voluntate, vt non sit etiam in appetitu sensitiuo. Respondetur, certum esse, appetitum sensitiuum capere voluptatem, & delectationem; non tamen ita perfectè, vt capiat voluntas, sicut bona spiritalia, & apprehensio intellectus perfectiora sunt, & ex his oritur gaudium; & propterea nomen fruitionis, & gaudij propriè. Et communiter tribuitur soli delectationi voluntatis; nonnunquam verò etiam extenditur ad appetitum sensitiuum, vt patet ex illo loco 7. Prouerb. & ex August. lib. Octuag. trium quæst. q. 30.

SECTIO II.

Quòdam sit fruitionis obiectum.

EX dictis hæc videntur sumi vt certa. Primum, obiectum fruitionis esse bonum sub ratione boni, quia est motus appetitus profecutionis obiectum. Secundum, illud bonum debere esse delectabile, quia est causa delectationis in suo genere; at causa finalis non est causa delectationis, sed quod delectabile est. Dices: etiam bonum honestum est causa delectationis, imò perfectissima causa. Respondetur, Ratio, quæ delectat, sæpe est honestas; tamen ipsummet honestum bonum, provt aptum est generare delectationem, inducit rationem boni delectabilis, & sub hac ratione est obiectum fruitionis. Tertium certum, hoc obiectum, & bonum debere esse consecutum. Quibus positis dubium primum est, vtrum hoc obiectum sit medium, vel tantum finis, vel si finis, an quicunque, vel solum vltimus? Ratio dubitandi est, quia August. 10. de Trinit. c. 11. ait, nos non frui ea re, quam propter aliud amamus, atque adeò frui solo vltimo fine. Vnde concludit peccatū mortale esse frui creatura. In cōtrarium autem est verbum ipsius Aug. lib. de doctrin. Christ. c. 3. frui

10. Ad Scotum in n. 8.

11. Appetitus sensitiuus vt dicatur frui.

1. Vnum certum in hac q. Alterum certum.

Tertium certum. Dubia nonnulla.

Q 2

2. 1. Assertio.

est vi cum delectatione; vti autem mediorum est. Dicendum primò. Gaudium esse potest non solum de fine in se, sed etiam de medio, quamvis ratio gaudendi, seu formale obiectum semper sit finis; nam gaudium oritur ex consecutione boni, amati; sed ipsum medium est quoddam bonum amatum: ergo. Vnde experimur nos delectari quando media conuenientia obtinemus. Quòd autem ratio formalis gaudij sit finis, patet, quia si illa delectatio erit ex intrinseca bonitate ipsius medij, iam non est gaudium medij, vt medium est, sed vt est finis, & bonum per se anabile. Si verò est de medio propter vtilitatem ad finem; ratio gaudendi est ipse finis. Quod etiam patet, quia omne bonum amatum est finis, vel ratione finis; ergo omne bonum quod delectat, est finis, vel ratione finis.

3. Obiectio diluitur.

Obiectio, nam obiectum gaudij debet esse bonum delectabile, at medium vt medium est, non est delectabile, cum nullam in se habeat bonitatem, vt patet in potatione amara. Ideo dicunt aliqui, illam delectationem, quæ cum executione medij coniuncta est, non versari circa ipsum medium; quia re vera non est illud, quod delectat, sed circa ipsum finem; nam ex quadam spe illius nascitur. Sed quæstio videtur de nomine tamen reuera, quamuis diuitiæ, v. g. tantum sit bonum vtile, tamen ipsa verè amantur, & desiderantur non habitæ, & ipsamet comparatæ delectantur.

4. 1. Assertio tripartita.

Dicendum est secundò, non solum finis vltimus, sed proximus etiam potest ipse esse obiectum gaudij, quod nonnunquam appellari solet fruitio; quamuis ratio hoc nomine importata in solo gaudio de vltimo fine perfectissimè inueniatur. Probantur singula; nam omne bonum, quod per se amatur, & desideratur, comparatum per se etiam delectat, vt experientia constat, & ratione patet, quia desiderio respondet gaudium, sicut motui quies cum peruenitur ad terminum: voluntas autem cum id obtinet, quod per se ipsam amabat, peruenit ad terminum: ergo. Hoc autem gaudium esse fruitiõnem, patet ex dictis, & ex communi modo loquendi omnium ex illa definitione Augustini, *fruitio est inhærere rei propter se ipsam*. Ratio verò vltimæ particulæ est, quia fruitio dicit quietem voluntatis; voluntas autem nunquam perfectè quiescit, donec finem vltimum consequatur; nam cum in aliis finibus non omnino sistat, quocumque obtento, semper relinquatur aliud inquirendum; & hic est frequens vsus apud Sanctos, & apud Scholasticos.

2. Ostenditur.

Sed inquirendum superest, quod sit obiectum huius fruitiõnis? an ipse finis, qui finis dicitur finis quod; an ipsa consecutio, quæ dicitur finis quo, vel formalis. Durand. in 1. d. 1. quæst. 2. de fruitione beatorum loquens negat, obiectum illius esse Deum ipsum; sed dicit, visionem ipsam, vel consecutionem Dei. Fundamentum est, quia fruitio pertinet ad amorem concupiscentiæ; obiectum autem huius amoris, & fruitiõnis, quæ ex illo obiecto sequitur, non potest esse ab amante re, & supposito distincta, sed aliquid ipsi inhærens, quia debet esse bonum eius. Et confirmatur, quia illud bonum non delectat, nisi vt consecutum: ergo debet haberi aliquo modo, iuxta D. Thom. 1. 2. quæst. 11. art. 1. ad 7. & art. 3. ad 3.

5. De obiecto fruitiõnis sententia Durandi.

Durand. tamen in duobus errat. Primò, quia

6. Durand. tamen in duobus errat. Primò, quia

nullam agnoscit fruitiõnem ad amorem amicitia pertinentem. Certum est autem posse nos gaudere, de bonis amici, quia illius, propter bonum eius; & supra in materia de beatitudine ostendimus, beatos habere gaudium perfectissimum de bonis Dei; & huius gaudij obiectum sine dubio est res supposito ab amante distincta, nempe bonum amici ab illo possessum, nam in hoc quiescit appetitus amoris amicitia: verum tamen est, nomen *fruitiõnis* magis propriè attribui gaudio quod ad amorem concupiscentiæ pertinet; quoniam frui est fructum capere. Vnde videtur importare respectum ad commodum ipsius fruientis. Secundò errat, cum negat primum, & principale obiectum istius fruitiõnis non posse esse rem supposito distinctam à fructu, vt in beatis est Deus. Nam contraria est sententia communis Theologorum in 1. d. 1. vbi Gabriel quæst. 4. Scot. & alij in 3. d. 23. Caietan. in simili quæstione in 2. 2. quæst. 17. artic. 5. Et ratio est, quia res, quæ est supposito distincta ab amante, potest esse per se bonum eius, & amari amore concupiscentiæ, & consequenter esse obiectum gaudij, quod ex amore isto procedit. Et inductione patet, quia amans delectatur in ipsismet delitiis, & Deus per se est summum bonum beati magis quàm cætera omnia, quæ illi inhærent, & per se est intimè illi vnitus; & tandem si ipsa visio delectat, est in ordine ad ipsum Deum. Confirmatur, quia illud est obiectum primarium fruitiõnis in patria, quod est obiectum primarium spei in via; sed hoc obiectum spei est Deus ipse, qui est merces nostra; alias spes non esset virtus Theologica. Cum ergo D. Thom. dicit, consecutionem esse obiectum fruitiõnis, loquitur de beatitudine formali, & obiecto eius per modum vnus; & hoc modo verum est, totam illam beatitudinem esse vniam integrum obiectum fruitiõnis; quia tamen in illo plures res includuntur, si ita illas inter se conferamus, primum obiectum fruitiõnis est ipsum primum obiectum beatitudinis, & amoris; reliqua verò sunt quasi secundariò. Et per hæc satis patet ad fundamentum Durand. Ad confirmationem dicitur, consecutionem quidem esse conditionem necessariam, sine qua non erit perfecta fruitio; non tamen esse primum obiectum, sed veluti perfectam applicationem obiecti.

Ex quibus omnibus efficitur, duplicem esse modum gaudij, vel fruitiõnis; alia enim est perfecta fruitio; alia verò imperfecta: nam cum sit de fine consecuto, si finis perfectè affectus sit, fruitio est perfecta, si sit affectus in spe quadam; potest hinc oriri aliqua fruitio, sed imperfecta, quia illa iam est aliqualis consecutio; & hæc videtur illa fruitio, de qua Paul. spe gaudentes. Dubitari tamen non immeritò potest, an duæ istæ fruitiõnes sint specie, vel accidentaliter distinctæ, & maxime de fruitiõne viæ, & patriæ? In quo vnum videtur certum, nempe fruitiõnes, quæ oriuntur ex amicitia, esse eiusdem speciei, quia habent idem obiectum æquè perfectè consecutum, nempe bonum, quod reuera Deus possidet; & hæc est ratio huius fruitiõnis. Neque refert, cognitionem eius non esse æquè perfectam, vt patet etiam in ipsis actibus amoris; tamen de fruitiõne, quæ ex amore concupiscentiæ oritur, res videtur dubia, quoniam videntur specie differre, quia obiectum fruitiõnis est bonum iam

Durandus errat primò.

Errat secundò.

Ad fundam. & confir. in num. 5.

7. Duplex modus fruitiõnis.

An specie distinguantur.

Fruitioes ex amore amicitia procedentes eiusdem speciei. Quæ ex amore concupiscentia procedunt videntur differre specie ab aliis.

iam consecutum, & sub hac ratione dat speciem fruitiõni. At verò licet Deus in se sit idem bonum hominis concupiscentis ipsum; tamen ratio tenendi illum & possidendi omnino est diuersa; imò in via gaudium non tam est de Deo obtento, quàm de Deo, qui speratur in patria.

8. Quid indicet D. Thom. in precedenti dubio.

D. Thom. tamen 1. 2. quæst. 11. artic. 4. ad 2. indicat istas fruitiõnes esse eiusdem speciei. Constituit enim discrimen inter fruitiõnem de fine non vltimo, & fruitiõnem de fine non perfectè habito, comparando eas cum fine vltimo perfectè consecuto: & dicit, fruitiõnem de fine non vltimo, differre specie ab illa; fruitiõnem autem de fine vltimo imperfectè consecuto esse propriam, licet imperfectam. Et probatur ratione, quia primarium obiectum, quod dat speciem fruitiõni viæ, non est spes, sed ipsummet bonum diuinum, vt perfectè obtinendum; quod quidem bonum quamuis re vera obtentum non sit, tamen ratione spei, & gratiæ apprehenditur, ac si esset obtentum. Quod à simili explicatur; nam cum aliquis voluptatem capit in actu turpi, quem non exercet, cogitatione tamen illum apprehendit, ac si exerceret; voluptas illa eiusdem speciei, ac eiusdem malitiæ est cum voluptate ipsiusmet actus: nam licet obiectum in re non sit; tamen ita apprehenditur, ac si in re esset. Et potest hoc confirmari ex dictis, quia licet consecutio sit necessaria ad istam fruitiõnem; tamen non est primum obiectum eius; ergo quamuis ipsa non sit in re, poterit manere species fruitiõnis, licet non ita perfecta. Præterea cum bonum consecutum dicitur obiectum fruitiõnis, intelligendum videtur eo modo, quo bonum est obiectum voluntatis, scilicet vel verum bonum, vel apparens; ita in fruitiõne erit bonum consecutum, vel quod apprehenditur vt consecutum. Et hoc quidem modo potest probabiliter defendi, aliquam posse esse fruitiõnem in via, quæ quoad substantiam eiusdem speciei sit cum fruitiõne patriæ; quamuis res mihi videatur satis dubia. Adde etiam, quòd aliquod gaudium potest esse tale in via, quod in eadem specie non potest manere in patria, nempe illud, quod ex ipsamet spe oritur tanquam ex principali obiecto; nam hæc manere non potest vbi non manet obiectum.

Probatur eius dictum ratione.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

Iudicij auctoris in præfenti dubio.

SECTIO III.

Quomodo gaudium ab amore distinguitur.

1. Non distinguitur sentit Aureol.

Prima sententia negat distingui; ita Aureol. apud Capreol. in 4. d. 4. artic. 2. qui non distinguit in voluntate, nisi duos actus; alterum ante finem acquisitum, quem dicit desiderium, alterum post finem acquisitum, quem dicit amorem, & gaudium. Et probatur, quia in omni appetitu tantum sunt duo, motus, & terminus; nam quid est, inquit, amare diuitias, quas non habes, nisi desiderare illas? & sic de cæteris. Et quid est amare bona amici, nisi amare illum? Dico tamen primò amorem differre ratione sua formali à desiderio, & gaudio. Probatur primò, quia est actus separabilis ab illis. nam dari potest actus particularis, qui sit odium, & non tristitia, neque timor, vt patet in Deo, & beatis, & in nobis ipsis aliquando experimur; Suarez in primam secundæ D. Thom.

2. 1. Assertio affirm. Probatur.

hoc pacto potest dari actus amoris, qui nec desiderium sit, nec delectatio; nam quod est odium in malo, id est amor in bono. Confirmatur; nam contingit amare rem præsentem, & ideo non desiderare, neque etiam frui, vel delectari, si fortè res ipsa delectabilis non sit. Et ratio à priori ex obiectis desumenda est; quæ in superioribus ferè est explicata, quoniam amare est vitali quodam pondere ferri in bonum cognitum, illique vniri, ex quo sequitur appetitus obtinendi bonum illud, & posita præsentia sequitur gaudium quod non vnit amantem cum amato; sed potius est, vt supra dixi, quædam suauitas, quæ ex illa vnione, & boni possessione oritur, vnde sumitur confirmatio, nam desiderium, & gaudium sunt effectus amoris; ergo.

Confirm.

Ratio à priori.

3. Ad fundam. Aureoli in num. 1.

Ad fundamentum Aureoli dic, in omni appetitu non duo, sed tria reperiri, nam primum omnium est pondus in finem, quod in appetitu vitæ fit vitali modo, & in illo consistit amor, & ex illo sumuntur alia duo, scilicet motus, & quies. Ad confirmationem respondetur amorem esse velle bonum eo modo, quo velle dicitur de omni actu voluntatis appetentis; tamen non est velle, si propriè sumatur pro desiderio, cuius signum esse potest amor quidam complacentiæ, quem haberi contingit circa rem pulchram & bonam, quam non desidero, si tamen habere illam complacentiam ad appetitum potius quàm ad intellectum pertineat, de quo suo loco dicemus. Et ex his rationibus colligitur, supradictos actus non solum formaliter, sed etiam realiter semper distingui, quia reuera habent effectus, & modos productionis valde diuersos. De amore autem, & desiderio nonnulla potest esse quæstio, an aliquando possint in eundem actum coalescere secundum rem, quam infra obiter expediemus agentes de electione.

Quæri autem potest, quisnam horum actuum sit perfectior? Dico tamen, per se & ex natura rei loquendo, amorem esse perfectiorem gaudio. Probatur, quia est principium, & fons eius, & gaudium est quasi passio amoris; nam amor est, qui efficit primam vnionem inter amatum, & amantem; qua ratione aliis actibus præfertur; ergo & gaudio. Et confirmatur in amore, & gaudio charitatis (in quibus Capreol. gaudium præfert amori;) amor enim ipse est essentialiter ipsa charitas; gaudium verò est quid consequens, vnde odium Dei quod opponitur amori, maius peccatum est, quàm accidia quæ opponitur gaudio de bonis Dei, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 34. & 35. Sed quid si amor sit inordinatus de re propter delectationem tantum; eritne tunc minus perfectus, quàm delectatio subsequens? Respondetur, per se non esse necessarium; nam sæpe actus vitæ est perfectior suo obiecto, vt actus videndi, albedine visa; interdum verò contingere poterit delectationem amatam esse perfectiorem, si ex natura sua nata sit oriri ex quodam actu nobiliori, quàm sit amor delectationis.

4. Quæstioncula dirimitur.

\* \* \*



DISPUTATIO VIII.

De electione, & consensu, deque cognitione praeuia ad talem actum.



IXIMVS de actibus circa finem, dicendum sequitur de actibus circa media, qui ad ordinem intentionis pertinent, de quibus ego simul disputo, quia easdem difficultates continent. Et, ut dicemus, hi actus nullo ferè modo distinguuntur, licet D. Thom. in 1. 2. q. 13. & sequenti, hanc doctrinam separauerit.

SECTIO I.

Quid sit electio, quod eius obiectum, & cuius potentia sit actus.

1. **E**ligere, si vim nominis consideremus, est vnum è multis separare; idque ceteris praefereudo, quod intellecta nonnunquam fieri potest, cum è duabus sententiis alteram alteri praefert, non tam propter libertatem, quam quia rationibus, vel alio modo verisimilior demonstratur: proprie tamen eligere actus est voluntatis. Et hæc sit prima conclusio; quæ probatur primò ex communi consensu hominum; nam licet quis iudicet hoc esse melius, vel vtilius donec illud velit, non censetur elegisse. Secundo eligere est actus existens in potestate eligentis, solum autem velle, & ea, quæ voluntati subsunt, sunt in potestate hominis; nullus verò eligit, quæ necessariò illi infunt; & in ipsis iudiciis eatenus est aliquis modus electionis, quatenus ab intellectus, & voluntatis consensu pender. Dices, Aristot. quasi dubitans 6. Ethic. cap. 3. concludit, electionem esse vel appetituum intellectuum, vel intellectum appetituum. Respondetur, illis verbis solum indicasse, electionem pertinere aliquo modo ad intellectum, non tanquam ad elicentem, sed tanquam ad dirigentem, & ordinantem; & ideo ibidem appellat electionem potentiam consultatricem. Dices, hoc commune esse omnibus actibus voluntatis; quæ ratione ergo tanquam proprium electioni tribuitur. Respondet D. Thom. 1. 2. quæst. 13. art. 1. electionem materialiter esse in voluntate, quia ab illa habet substantiam suam; formaliter verò esse ab intellectu, quia ab illo habet quemdam ordinem, qui est tanquam forma istius actus, quod obscurum valde est; sed exponam statim.
2. Nota tamen electionem, si consideremus vim dictam vocis, necessariò fieri inter multa, quomodo fieri sæpe contingit in voluntate, tamen in Philosophia morali generalius sumitur, omnis volitio efficax alicuius rei particularis, quæ non propter se amatur, sed propter aliud, electio dicitur; quamuis contingat non fieri inter plura, sed illud medium esse vnum tantum. Et hæc sit secunda conclusio, quæ etiam est communis. Et ratio est, quia ratio volentis à fine specieni sumit; quare actus humanus per ordinem ad eundem finem eandem speciem, & essentiam retinet; siue sit vnicum medium, siue conferatur cum aliis: nam hoc accidentarium est actui morali, & per se illi non confert bonitatem,

neque malitiam, & ideo si seruetur species, seruetur etiam nomen.

Dico tertio. Obiectum electionis est medium particulare vt medium, seu vt bonum vtile. Est communis, & probatur ex dictis, quia electio à voluntate, & intentione distinguitur, vt suppono; & ex illis oritur. Omnis autem volitio boni, quod per se amatur, ad voluntatem, vel intentionem pertinet; ergo electio non potest esse nisi de bono propter aliud. Similiter quod sequitur ex intentione finis, vt sic, est volitio medij propter finem: ergo illud est materia electionis; solum nota circa hoc medium versari, & intellectum & voluntatem; intellectus confert tam medium cum fine, quam media inter se, & de illis iudicat, & voluntati proponit; voluntatis verò est eligere vnum illorum.

Ex quo intelligitur quod dixit D. Thom. formaliter electionem esse ab intellectu, non intellexit (vt impugnavit Aureol. apud Capr. in 1. d. 1. q. 2. ad argumenta contra 3. conclusionem) aliquid verè esse in actu electionis, quod ab intellectu fiat, quia intelligi nullo modo potest substantiam electionis fieri à voluntate, quin tota ratio illius actus vsque ad vltimam differentiam ab eadem potentia eliciatur; & patet; nam elicitur vt est voluntas medij propter finem; hæc autem est ipsa ratio formalis electionis; tamen hæc ipsa ratio formalis peculiariter quadam ratione tribuitur intellectui; quia conferre vnum ad alterum est proprium opus rationis, & in tantum reperitur in voluntate, in quantum præcedit in intellectu, à quo illam vim participat; & ita explicuit D. Thom. quæst. 22. de veritate art. 15. Alio modo electio dicitur pendere à ratione tanquam à forma, non simpliciter vt existat, sed vt sit prudens, vel imprudens, & hoc apertè voluit Aristoteli. loco citato 6. Ethic. cap. 3.

Sed arguitur contra conclusionem; nam eligere contingit non solum inter media, sed etiam inter fines; nam inter bona plura per se appetibilia vnum sæpe eligimus, aliis relictis; & inter fines vltimos contingit electio; nam licet verus vltimus finis vnus tantum sit; tamen homo potest ponere vltimum finem errando in multis rebus, & ideo potest eligere inter creaturam, & creatorem; quod scriptura sæpe indicat. Et confirmatur; nam eorum est electio, quorum est consultatio; sed consultatio potest esse inter bona per se amabilia: ergo. Respondetur primò; si electio solum significet amorem vnus rei præ multis, & inter multa, concedo, huiusmodi electionem posse versari circa fines, & bona per se amabilia; tamen, vt dixi, non est hæc essentia electionis, sed amare vnum propter aliud; & hoc tantum conuenit medio vt sic, & hoc sufficiebat quo ad ipsam rem: tamen Aristot. & D. Thom. & ferè Theologi indicant, electionem inter multa solum esse de mediis. Dico præterea secundo huiusmodi electionem inter multa vel formaliter, vel virtute esse ex intentione alicuius finis præcedentis, & hoc modo vel formaliter, vel virtute esse de mediis. Quod sic patet primò. Omnis motus procedit ex intentione alicuius termini; consultatio autem, & electio est quasi motus quidam rationis, & ex intentione alicuius finis procedit: ergo. Probatur illa minor; nam consultatio est collatio quadam inter multa bona, & ideo necessariò supponit voluntatem iam affectam circa bonum in communi.

Dico quartò. Obiectum electionis debet esse aliquid,

4. Assertio bipartita. aliquid, quod à nobis fieri potest. Duo continet conclusio; alterum obiectum debere esse possibile; & hoc certum est, quia electio procedit ex intentione efficaci finis; voluntas autem efficax non inclinat ad impossibilia. Item quia electionis obiectum est bonum vtile vt sic; id autem quod est impossibile, non est vtile. Altera pars conclusionis est, obiectum electionis esse factibile ab eligente; ita Arist. 3. Ethic. cap. 2. & patet inductione; nam ea, quæ non possumus facere, possumus quidem amare; eligimus autem operari hoc, vel illud, vt rem amaram consequamur. Dices; etiam eligimus res, quas non facimus, vt cibum, hunc potius quam illum; vitam potius, quam mortem; & personas ad hoc, vel illud munus. Respondetur; hæc ipsa exempla explicant rem; nunquam enim quis eligit rem nisi provt ab ipsius opere vel omnino, vel ex parte pender, vel ad illud ordinatur, sin minus tantum potest desiderare, vel amare; vt qui diligit pecunias, tunc dicitur eligere, quando vel eligit illas inquirere, vel quando actione sua potest efficere illas suas; idem est de reliquis. Et ratio esse potest, quia nos in tantum intendimus finem, in quantum actionibus nostris possumus eum consequi; & ideo electio, quæ ex hac intentione sequitur, versatur vel in actionibus nostris, vel in rebus provt actionibus nostris subiectæ sunt. Dices: idem igitur erit de intentione. Respondetur. Intentio quatenus versatur circa ipsum finem obiectiuum, sæpe est de re, quam nos non possumus facere, sed tamen possumus actionibus nostris consequi, & hac ratione, & provt aliquo modo includit voluntatem mediourum, dicit etiam respectum aliquem ad actiones nostras; quod D. Thom. 1. 2. quæst. 13. art. 4. adnotauit.

SECTIO II.

Vtrum consensus sit actus voluntatis ab electione distinctus.

1. **C**onsensus propria significatione animorum, hoc modo non vnum actum, sed plures, vt sibi similes significat, vt habetur 1. ad Corinth. 7. Nisi ex consensu ad tempus; tamen hinc translaturum est hoc nomen ad significandam voluntatem concordem cum iudicio rationis in eodem homine. Propter quod Bonauent. in 2. d. 38. quæst. vlt. dicit, istum actum non esse voluntatis, neque intellectus, sed vtrique mutuo conuenire. Verum ex communi vsu aliorum Theologorum consensus proprie significat actum voluntatis; cuius rationem tradit D. Thom. 1. 2. quæst. 15. art. 2. Et alia esse potest, quia iudicium intellectus antecedit voluntatis actum, & est quasi naturalis. In potestate autem voluntatis est, illi assentiri, vel non; & ideo illa dum liberè operatur, est quæ perficit consensum, licet interdum etiam apud Arist. 6. Ethic. c. 12. consensus referatur ad intellectum.
2. Nota tamen secundo, hoc nomen hac ratione posse tribui cuiuscumque actui libero voluntatis acceptantis bonum intellectu propositum, quomodo dicitur peccatum perfecti consensu; & sic non est specialis actus; & non solum circa media, sed etiam circa finem versatur; quia tamen consensus proprie videtur fieri post perfectam deliberationem, & consultationem; ideo peculiariter usurpatur ad significandum quandam peculiarem voluntatis actum circa media iam ratione

proposita, & iudicata conuenientia. Et hæc propria est difficultas, an talis consensus possit esse actus alius ab electione?

Ratio dubitandi est; nam D. Thom. videtur distinguere istos actus 1. 2. quæst. 13. & 15. quorum distinctionem sic possumus intelligere, vt consensus, & electio ita versentur circa media, sicut voluntas, & intentio circa finem; nam intellectus primò proponit medium vt bonum, & vtile; & voluntas simpliciter amat illud vt bonum quoddam est, & conueniens; & hic amor vt sic est consensus; nam est prima concordia voluntatis cum iudicio circa medium; postmodum vult illud medium vt exequendum; & hæc erit proprie electio. Et confirmatur iste modus; nam in fine illæ duæ rationes formales boni vt absolute amari, vel vt cum ordine ad executionem, distinguunt duos actus; ergo idem erit in ipso medio.

Sed mihi non satisfacit hic modus, quia medium vt medium non habet bonitatem nisi in ordine ad finem; ergo non potest amari nisi cum eodem ordine; ergo si amor sit efficax circa medium, necessariò dicit ordinem ad executionem circa medium ipsum; non enim apprehenditur vt vtile, nisi vt exequendum; & re vera nihil aliud est velle efficaciter medium, nisi velle exequi illud. Confirmatur, quia si aliqua possit esse distinctio inter medium volitum secundum se, & in executione potius esset talis distinctio inter electionem, & vsum, vt magis patebit infra. Et tamen ipse D. Thom. 1. 2. quæst. 15. art. 3. ad 3. dicit vbi solum inuenitur vnum medium quod placeat, non differre consensum ab electione, nisi per diuersos respectus rationis; cum tamen in vnico etiam medio essent distinguendi actus, si distinguerentur illo modo. Addit verò D. Thom. loco citato, vbi sunt plura media, distingui prædicto modo, quia oblata media voluntati prius placeant, & tunc consentit, postmodum vnum præfert ceteris, & eligit; sed re vera illa prior complacentia non satis intelligitur, nam vel est indicare omnia hæc media esse vtilia, & conuenientia; & hoc est intellectus, vel est amare, & velle illa omnia, & hic actus non reperitur; quia voluntas vnum vult, cetera omittit. Cuius signum manifestum est; quia si contingat omnia illa media esse peccatum; voluntas si iudicat, non peccat in omnibus, sed in vno tantum; ergo vnum tantum vult, & vni tantum consentit.

Possent tamen exponi D. Thom. vt presentatis omnibus mediis, voluntas acceptet omnia, & singula non actu absoluto, sed conditionato, isto modo; si non esset aliud medium, isto vrerer; qui quidem actus potest aliquando contingere; id tamen non est necessarium; quod etiam ipse D. Thom. indicauit, cum dixit: Potest autem contingere, &c. Et ille actus conditionis magis potest dici consensus, quam electio; quia electio cum dicat vnum simpliciter præferri aliis, denotat actum absolutum. Quapropter loquendo de actu absoluto circa medium, arbitror, consensum, & electionem non esse actus distinctos, sed ex diuersis respectibus rationis recipere has denominationes. Nam quatenus voluntas vult, quod intellectus iudicat esse vtile, dicitur consensus; quatenus verò illud præfert, vel aliis mediis vtilibus, vel certè aliis rebus inutilibus non conducentibus ad finem, dicitur electio.

Dicit aliquis. In hoc actu circa medium potest distingui amor medij, & desiderium, ergo isto modo possunt distingui illi actus. Respondetur;

3. Assertio. Probat.

4. Exponitur D. Thomas allatus in fine n. 1.

5. Obiectio contra 3. assert.

Confirm.

Solutio 1.

Solutio 2.

6.

3. Responso quorundam ad quæst.

4. Dispicet prædicta responso.

Impugnatur amplius.

D. Thomæ additum.

Non satisfacit.

5. Exponitur D. Thomas.

Autoris sententia.

6. Effugiū præcluditur.

detur, proprie electionem esse ad modum desiderij, quia est de medio vt exequendo; & vt dicam infra, electio antecedit executionem; & ideo est de re absente; tamen non supponit alium actum, qui sit veluti amor ipsius medij; sed immediatè oritur ex amore finis: nam re vera voluntas non amat medium vt medium illo peculiari actu amoris, quem supra explicui, quia non proprie vnitur illi vt sic, neque bonitati eius; sed latè dicitur amare illud, quatenus omne velle est amare; & ipsum desiderium est quidam amor. Et explicatur experientia ipsa; nam nullus habet affectionem illam amoris erga potionem amaram, quæ est medium ad sanitatem; tamen desiderat illam sumere. Sed dices, quia nonnunquam experimur eligere medium, & tunc non desiderare illud, & postea oriri ipsum desiderium. Respondetur, substantiam, & essentiam desiderij, quæ consistit in voluntate rei absentis, simul esse cum electione, quia est ipsamet: tamen affectus ille desiderij, qui est anxietas quædam, vel ærumna, ille non semper est coniunctus cum electione, & hoc est quod experimur postea oriri.

SECTIO III.

Quomodo distinguantur electio, & consensus ab intentione finis, & simul quomodo versentur circa finem.

1. ET ex dictis colligi potest, electionem, & intentionem hoc differre, quòd intentio, vt plurimum, descendit ad media in communi; electio verò est circa medium particulare vt sic. Ex quo duplex oritur dubitatio. Prima est, vtrum hæc diuersitas constituat distinctionem essentialiter inter hos actus? Secunda, vtrum etiam realiter illos distinguat? Ratio prioris dubij est, quia Arist. 3. Ethicor. cap. 2. & D. Thom. citatis questionibus, videntur distinguere illos tanquam essentialiter differentes. Et ratione arguitur; nam actus distinguuntur specie ex obiectis formalibus; sed finis, qui est primum obiectum intentionis, & medium, sunt obiecta formaliter distincta; quod patet, quia habent diuersas rationes formales boni; nam finis est per se, & intrinsecè bonum; medium verò secundum quid, & denominatione extrinseca. Confirmatur ex Aristot. 6. Ethicor. cap. 8. & 1. Physic. text. 29. ita se habent intentio, & electio in voluntate sicut in intellectu assensus primi principij, & conclusionis; sed isti actus in intellectu differunt essentialiter; ergo, &c. Ex quibus videtur consequenter concludi, istos actus esse realiter distinctos; quia vnus actus secundum rem non potest habere differentias essentialiter distinctas. Confirmatur primò, quia intentio est causa effectiua electionis. Confirmatur secundò ex simili illo de assensu principiorum & conclusionis; & hanc sententiam sequutus est Gregor. in 1. d. 1. quest. 2.

2. In contrarium autem est primò, quia intentio & electio habent idem obiectum formale; nam formale obiectum voluntatis est, quod est motuum eius; idem autem est quod mouet ad intentionem, & electionem. Et confirmatur; nam idem est habitus, qui inclinatur ad intentionem, & electionem, sicut est idem habitus charitatis, qui inclinatur ad amandum Deum, & proximum; & eadem religio quæ inclinatur ad honorandum sanctum, & imaginem sancti propter sanctum. Confirmatur secundò, quia aliàs qui vult occidere, &

euaginat gladium, peccata specie diuersa committeret, quia habet actum intentionis, & electionis. Consequens est apertè falsum, & contra illud Arist. Qui furatur propter machinam, magis est machus, quam fur. Ex quibus videtur etiam concludi, intentionem, & electionem posse coalescere in eundem actum realiter; quia non habent essentias distinctas, & obiectum formale est vnus re vera, ex illo Arist. Vbi vnus est propter aliud, ibi est vnus tantum. Et confirmatur; nam ostensum est, habitum esse re vnus; ergo actus etiam potest esse vnus. Et in hanc partem videtur inclinare D. Thom. 1. 2. quest. 8. artic. 3. & 9. 12. art. 4. & Caietan. his locis, & Thomistæ communiter, Ocham. & ferè Nominales 1. d. 1. Nota dupliciter posse intelligi eum, qui vult medium, velle simul finem: vno modo per se, & vt aiunt, tanquam obiectum quod; alio modo vt quo, seu vt ratione volendi; & hoc vel formaliter, vel tantum virtute, vt statim exponam.

Dico primò, per electionem, vt electio est, semper est aliquo modo volitus finis, quamuis interdum sit virtualiter amatus. Prima pars patet ex illa regula, Propter quod vnusquodque tale, &c. sed finis est, propter quem est electio, volita igitur. Confirmatur. nam electio, vt sic, recipit bonitatem, & malitiam moralem ex fine; ergo tali actu amatur aliquo modo finis, & eius bonitas, vel malitia. Secunda pars, scilicet non esse necessariam istam bonitatem finis semper esse formaliter amatam; patet. Interdum enim contingit, voluntatem amare medium, & intellectum nihil actu cogitare de fine; non potest autem esse aliquid formaliter volitum, nisi sit etiam actu cognitum: ergo.

Sed dices, quomodo fieri potest, vt voluntas velit medium vt sic propter solam bonitatem finis, intellectu nihil cogitante de ipso fine? Nam vt voluntas moueatur, non satis est intellectum cogitare de re amanda, sed oportet etiam cogitare de illa vt bona est, & de ratione amandi, & hic est finis. Propterea dicunt aliqui, illam voluntatem, quam experimur circa medium sine actuali cogitatione finis, non esse medij, vt medium est, sed medij propter se; ita indicat Greg. loco citato, & alij Thomistæ. Sed mihi non placet, nam experientia docet infirmum velle medicinam etiam amaram, & si nihil cogitet de sanitate, tamen re vera non vult illam propter se; nam sæpe in illa non est ratio vlla volendi illam. Et confirmatur, nam talis voluntas recipit bonitatem & malitiam ex fine. Confirmatur secundò, quia aliàs nunquam quis amaret proximum ex vera charitate, nisi actu cogitaret de Deo, propter quem debet eum diligere. Similiter nunquam quis crederet actu vero fidei, nisi actu cogitaret de prima veritate reuelante, propter quam credit. Dico ergo, vt voluntas amet medium, non esse necessarium intellectum actu cogitare de fine; sed satis esse hinc, & nunc proponere hoc medium vt conueniens, & appetibile, confusa quadam ratione, ex habitu, id est, virtute actuum præcedentium in actu exercito ferri tanquam propter finem in medium, sicut in brutis contingit instinctu naturæ apprehendere media appetenda propter finem, & moueri in illa, non cognita ratione appetendi; quamuis in te nulla aliq. sit, nisi finis. Ita in homine ex habitu fit simile iudicium in intellectu, & voluntas ex eodem habitu sine expressa motione finis mouetur etiam in medium. Et simile quid est in illis

Arguitur etiam pro identitate reali.

Confirm.

Notatio pro resolutione.

3. 1. Assertio bipartita. Suadetur prior pars.

Confirm.

Suadetur posterior.

4. Obiectio.

Quorundam solutio.

Displicet primò.

Secundò.

Tertiò.

Vera solutio.

exemplis adductis, & in scientia, & habitu principiorum.

5. Assertio. Dico secundò, per electionem, vt electio est, potest appeti finis formaliter expressè, non vt obiectum quod, sed tantum vt ratio volendi. Hanc conclusionem docet etiam D. Thom. loco citato; & ratio est clara, quia generaliter semper potentia eodem actu fertur in obiectum, & in rationem formalem obiecti. Quapropter si intellectus actu cogitet de fine propter quem medium est amandum, & voluntas expressè illum appetat, illo actu formaliter appetit finem, saltem vt rationem volendi medium; non verò necessariò appetit finem in se; tum quia in hoc distinguitur electio ab intentione; tum etiam, quia nihil est, quod tunc necessiter voluntatem ad amandum finem isto modo.

6. Obiectio. Sed dices. Quomodo fieri potest, vt finis ametur formaliter vt quo, vno actu, & non vt quod, quia finis non est ratio volendi medium, nisi vt est ipse volitus; hoc autem est esse obiectum quod; & patet à simili; non enim potest quis videre colorem, & lumen vt rationem videndi colorem, quin simul videat lumen vt obiectum quod. Respondetur sicut ad dubium positum in præcedenti conclusione, satis esse, vt in virtute actuum præcedentium voluntas feratur in medium formaliter propositum, vt ordinatur ad finem; nam tunc ratione illius ordinis formaliter amatur, & hoc est, finem vt quo, amari. Et est simile in actu fidei, quando quis formaliter credit propter primam veritatem, quamuis non actu conficiat syllogismum; neque actu credat tunc Deum esse summam veritatem primam reuelantem. Illud autem exemplum de lumine, & colore non est simile; quia lumen est quoddam visibile, quod necessariò immutat potentiam; & ipsa immutata, & non impedita, necessariò agit; non sic est de voluntate, & intellectu. Nota tamen circa has duas conclusiones, istam qualemcumque voluntatem finis, quæ in electione continetur, vulgari sermone, & à Sanctis sæpe vocari intentionem; & hoc modo dicit Gregor. electionem manifestam, esse intentionem occultam, quia quòd volumus per se patet; quare autem velimus, sæpe latet.

Ad exemplum. Nota. Dico tamen tertio, actum proprium intentionis à proprio actu electionis aliquo modo secundum rationem formalem, & interdum etiam re ipsa distingui; & communis, & D. Thom. supra; & probatur. Nam quando aliquis appetit finem in se nihil cogitando de medio particulari, habet verum actum intentionis, & electionis nullo modo; & è contrario, qui appetit solum medium, maxime si nihil cogitat de fine, habet veram electionem, & intentionem nullo modo; ergo illi actus habent aliquo modo rationes distinctas, quandoquidem diuersas denominationes fortiuntur, & diuersa munera. Et hoc etiam confirmant rationes in principio factæ; & hinc etiam constat, re ipsa distingui, quandoquidem separantur adinuicem, & è contrario, quod nunquam contingit, nisi in rebus re ipsa realiter distinctis. Et confirmatur exemplo amoris Dei & proximi; hos enim amores ratione formali aliquo modo distingui patet; nam vnus est amor super omnia, & non alius; vnus est amor vltimi finis, & non alius, & re ipsa aliquando separari experientia constat.

7. 3. Assertio bipartita. Ratio prioris partis. Dico quartò. Contingit, voluntatem aliquando amare finem, & medium vtrumque tanquam obiectum quod, & tunc vnus actus solum habet qui verè est intentio simul & electio. Colligitur

8. 4. Assertio tripartita. Ratio posterioris. Dico tamen tertio, actum proprium intentionis à proprio actu electionis aliquo modo secundum rationem formalem, & interdum etiam re ipsa distingui; & communis, & D. Thom. supra; & probatur. Nam quando aliquis appetit finem in se nihil cogitando de medio particulari, habet verum actum intentionis, & electionis nullo modo; & è contrario, qui appetit solum medium, maxime si nihil cogitat de fine, habet veram electionem, & intentionem nullo modo; ergo illi actus habent aliquo modo rationes distinctas, quandoquidem diuersas denominationes fortiuntur, & diuersa munera. Et hoc etiam confirmant rationes in principio factæ; & hinc etiam constat, re ipsa distingui, quandoquidem separantur adinuicem, & è contrario, quod nunquam contingit, nisi in rebus re ipsa realiter distinctis. Et confirmatur exemplo amoris Dei & proximi; hos enim amores ratione formali aliquo modo distingui patet; nam vnus est amor super omnia, & non alius; vnus est amor vltimi finis, & non alius, & re ipsa aliquando separari experientia constat.

8. 4. Assertio tripartita. Ratio posterioris. Dico tamen tertio, actum proprium intentionis à proprio actu electionis aliquo modo secundum rationem formalem, & interdum etiam re ipsa distingui; & communis, & D. Thom. supra; & probatur. Nam quando aliquis appetit finem in se nihil cogitando de medio particulari, habet verum actum intentionis, & electionis nullo modo; & è contrario, qui appetit solum medium, maxime si nihil cogitat de fine, habet veram electionem, & intentionem nullo modo; ergo illi actus habent aliquo modo rationes distinctas, quandoquidem diuersas denominationes fortiuntur, & diuersa munera. Et hoc etiam confirmant rationes in principio factæ; & hinc etiam constat, re ipsa distingui, quandoquidem separantur adinuicem, & è contrario, quod nunquam contingit, nisi in rebus re ipsa realiter distinctis. Et confirmatur exemplo amoris Dei & proximi; hos enim amores ratione formali aliquo modo distingui patet; nam vnus est amor super omnia, & non alius; vnus est amor vltimi finis, & non alius, & re ipsa aliquando separari experientia constat.

ex D. Thom. 1. 2. quest. 8. art. 3. & quest. 12. art. 4. Et prior pars patet, quia voluntas potest simul multa appetere per modum vnus; sed medium, & finis conueniunt per modum vnus: ergo, &c. Confirmatur, nam intellectus potest simul aliquando versari circa præmissas, & conclusionem, quod experientia etiam videtur docere. Secunda pars, id est, tunc esse vnus tantum actum, patet primò, quia procedit ab vno habitu, & inclinatione voluntatis. Secundò, quia tendit in illa duo per modum vnus obiecti. nam licet vtrumque appetat, vt obiectum quod, tamen voluntas non sistit in vtroque per se, sed vnus ad alterum refert; ergo totus ille motus est vna perfecta tendentia in finem & medium. Et confirmatur; nam supra diximus, per actum intentionis aliquem velle & finem, & media in communi; ergo si proponatur etiam particulare medium, potest etiam ille actus se extendere ad illud; nam eadem est ferè ratio. Tandem de actu charitatis Theologi sentiunt eodem posse amari Deum in se, & proximum propter Deum. Vltima verò pars patet, quia in eo actu reperitur quidquid est de ratione electionis, & intentionis.

Sed restat in hac conclusione difficultas, vtrum res alioquin realiter, & formaliter diuersæ in vnam & eandem coalescant. Respondetur primò eo modo fieri posse, quo plures rationes formales possunt in eandem rem coalescere; ita Caiet. 1. 2. quest. 8. art. 3. & fauet D. Thom. quest. 12. art. 4. sed hoc non videtur satisfacere, quia nunquam contingit vt duæ rationes formales, vel res, quæ aliquando possunt mutud separari, aliquando in eadem re, & entitate conueniant. Præterea, quando duæ rationes finis eidem rei conueniunt, vtraque quasi indiuisibiliter inhaeret toti entitati; hoc autem non ita est in proposito. Quare dicendum est, actum intentionis, cum extenditur ad medium particulare per modum electionis, in re ipsa augeri per veram additionem entitatis eo modo, quo fit in augmento scientiæ; Quare electio, & intentio quando per se sumuntur separatim, res quidem sunt distinctæ, sed non integræ, & perfectæ, sed absolutè constituunt vnam, si in eodem obiecto simul, & debito modo coniungantur. Sicut dicendum est, etiam in simili augmento habituum. Quapropter rationes formales intentionis, & electionis ita sunt inter se differentes, sicut partes heterogeneæ totius dicuntur specie distinctæ, quamuis sint aptæ componere vnus totum; & ad hunc modum dicendum de actu charitatis erga Deum, & proximum.

Sed dices. Ergo simili modo quando actus intentionis se extendit ad media in communi formaliter amanda, illud erit per aliquod augmentum, quod non pertineat ad intentionem finis, sed potius ad electionem. Respondetur primò, non esse similem rationem, quia, vt dixi ipsa intentio virtute, & confusè continet media in communi, & postea idem ipsum magis explicat, sicut si aliquis confusè cognosceret principia, & postea illa magis penetraret, non variaretur essentialiter modus conclusionis; secus verò est, quando ad conclusionem descendit. Secundò, si aliquid additur intentioni illa ratione, id non pertinet ad electionem, quia antecedit omnem consultationem, & per se habet intrinsecam connexionem cum intentione finis.

Ad argumenta primæ opinionis, si fiant contra istam conclusionem, Aristot. esse interpretandum iuxta ea, quæ diximus, quamuis loquatur de

Ostenditur pars prima.

Confirm.

1. Ratio secundæ partis.

2. Ratio.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

Ratio tertiz partis.

9.

10.

11. Ad Arist. in 1. adducti.



de voluntate, & de intentione, de quo actu formaliter verum est, semper esse actum per se distinctum ab actibus subsequenter, quia habet diuersum modum tendendi in obiectum, & est prima vnio, quæ semper permanet eodem modo, quamuis ceteri actus varientur. Ad primam rationem negatur, obiecta electionis, & intentionis omnino distingui. Ad confirm. respondetur, non esse similem rationem in omnibus; & manifestè patet diuersitas in habitibus. Est ergo differentia, quia conclusiones, quæ eliciuntur ex principiis, habent in se propriam veritatem, quam principia manifestant; at verò medium, vt sic, nullam bonitatem habet; sed totam illam recipit ex ordine ad finem; & per hæc etiam patet ad reliquas rationes. Solum ad id de efficientia electionis circa intentionem, dico, fortè non esse propriam efficientiam, sed dicitur intentio efficax, quia applicat efficaciter voluntatem ad electionem. Vel secundò quamquam verè efficiat, potest esse per modum augmenti, ita vt eadem intentio finis ipsa se augeat, & extendatur ad voluntatem medij.

Ad r-ratione ibid. Ad confirm. ex Aristot.

Ad rationes posterioris dubij in eodè num. 1.

12. Vnus dubij.

Resoluitur.

13. Obiectio diluitur.

14. Alterum dubium. Resoluitur.

petibilitatis, quæ est in obiecto, ideo simpliciter, & quasi secundum substantiam ille actus est electio; tamen secundum quid, & veluti quodammodo est intentio.

SECTIO IV.

Vtrum actus electionis sit liber.

Suppono post intentionem, & facto confilio aliquando reperiri vnum medium, interdum plura; & hæc vel æquè, vel inæqualiter bona ad finem.

Est ergo prima sententia, quæ affirmat, omnem electionem esse liberam, etiam posita intentione, & vnico medio. Ita tenent Nominales. Ratio est, quòd nihil tunc occurrat, quod inferat necessitatem; nam deberet esse intentio ipsa, quæ tamen cum sit actus liber, non potest necessitare. Confirmatur primò exemplis, nam si quis voluntate absoluta velit facere elemosynam, & non possit nisi per furtum, non necessariò eligit tale medium. Similiter qui vult consequi felicitatem, non necessariò seruat mandata. Secundò confirmatur ab inconuenienti; aliàs posita intentione absoluta, nullum esset meritum in electione; sicut quando actus exterior necessariò sequitur ex intentione, non habet meritum: ergo, &c.

Secunda sententia affirmat existente vnico medio electionem esse necessariam; tamen existentibus pluribus solum esse liberam, quatenus voluntas potest applicare intellectum, vt inquirat plures rationes conuenientia, & vtilitatis in vno medio, quàm in alio; quas intellectus si inueniat, & iudicet esse in vno medio, voluntas necessariò eligit illud. Quòd si intellectus æquè iudicet de vtroque medio, voluntas in neutrum eorum poterit moueri. Hanc sententiam indicat D. Thom. 1. 2. quæst. 13. art. 6. ad 3. Caiet. ibi. Fundamentum est, quia libertas voluntatis oritur ex indifferentia intellectus; ergo facta determinatione intellectus, & posito iudicio demonstrante, hoc esse vtilius, voluntas non potest vel le. Confirmatur, quia cum voluntas sit potentia cæca, debet regi iudicio intellectus; aliàs iudicium, & consilium essent inutilia, & nulla posset reddi ratio, cur voluntas hoc amaret, & non illud. Hæc sententia est Durand. in 2. d. 24. quæst. 3. qui potius dicit, electionem proxi est à voluntate, non esse liberam, sed totam libertatem esse in iudicio; nam intellectus, inquit, liberè potest iudicare, hoc esse eligendum, vel illud, cui iudicio necessariò consentit voluntas.

Dico primò. Certum est de fide, hominem esse liberum in electionibus. Nam de fide est, hominem liberè operari; præcipuè autem operationes hominis, & maximè humanæ, sunt electiones, quia magis versantur circa contingentia, & magis ex consilio, & ratione hominis pendent; ergo, &c. Vnde Eccles. 15. homo liber maximè dicitur, quia relictus est in manu consilij sui. Et statim adhibentur exempla de medijs, quibus potest homo liberè vt. Hæreses verò, quæ ex hac conclusione euincuntur, omitto; vide in tract. 2. disp. 1. sect. 2. & lib. de gratia.

Dico secundò. Quando vnum tantum est medium; illius electio in tantum libera est, in quantum est in potestate voluntatis tollere intentionem, tamen si intentio est efficax, & illa perseveret, necessariò sequitur electio. Est communis D. Thom. supra ad primum, & quæst. 10. artic. 2. ad 3. Arist.

1. Sententia.

Eius ratio.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

2. Sententia.

Eius fundamentum.

Confirm.

Durandi placitum.

3. 1. Affectio de fide.

4. 2. Affectio.

Eius ratio. Arist. 3. de anima text. 47. & 48. & potest colligi ex Ioan. cap. 14. Qui diligit me, mandata mea seruabit. Et ratio est, quia voluntas absoluta, si potest, facit quod vult; quia si potest, & non facit, certè non propter aliud, quàm quia non vult, & quia efficaciter vult consequi finem; & potest; ergo facit; ergo si potest, vnico medio, illo vtitur: quòd si non vtitur, manifestum signum est, voluntatem non fuisse efficacem, &c.

Nota. 5. Nota tamen debere medium necessarium iudicari, & cognosci, & intellectum actu cogitare de illo; quoniam aliàs voluntas non mouebitur. Itaque oportet vt voluntas necessariò hinc, & nunc moueatur, medium hinc, & nunc iudicari necessarium; quoniam si iudicatur necessarium, sed pro alio tempore, potest voluntas differre electionem, etiam si perhilar in illa intentione. Et ratio est, quia voluntas non patitur necessitatem, nisi pro modo necessitatis medij.

6. Neque contra hoc obstant fundamenta primæ sententiæ in numero primo. Ad rationem dico, hanc efficaciam, & necessitatem provenire ab intentione. Neque refert, actum intentionis esse liberum; quia cum actu libero potest alius actus necessariò coniungi. Et tunc ab illo necessariò manat. Ad primam confirmationem negatur inductio. Ad primum exemplum dico, illam voluntatem dandi elemosynam non esse absolutam, quæ explicatur hac voce volo, sed est vellem; qui tamen actus, quia procedit ex toto affectu ad bonum, honestum, existimatur ac si esset absoluta voluntas. Ad secundum exemplum responderetur, peccatorem illum non iudicare hinc, & nunc esse necessariam penitentiam, sed suo tempore. Ad secundam confirmationem aliqui concedunt electionem illam in se non esse meritoriam, sed in causa, id est, in intentione, & in perseverantia; quia si illa intentio esset actus omnino necessarius, electio talis nullum haberet meritum; ergo signum est, totum meritum consistere in illa intentione. Sed verius dicitur, illam electionem esse in se meritoriam, quia necessitas ex suppositione non tollit voluntatem simpliciter, quia suppositio illa est in voluntate, neque est simile de actu exteriori; quia ille proximè procedit à potentia, quæ nullam habet libertatem; & ideo actus exterior est vnus moraliter cum interiori, non sic autem electio. Et ad illud de perseverantia intentionis dico, hanc perseverantiam intentionis in hoc consistere quòd hic potius vult eligere, quàm omittere intentionem; & idcirco electio simpliciter est libera, & in potestate eligentis, non verò esset simile, si intentio esset omnino, & simpliciter necessaria, quia tunc non esset in potestate eligentis omittere illam, ne ad eligendum cogereretur, & ita nulla libertas maneret in electione.

Ad r-ratione 1. sententiæ in num. 3.

Ad r- confirmat.

Ad 2. confirmat.

7. Difficultas occurrès expeditur.

8. 3. Affectio.

ratione æquè bona, potest voluntas sua libertate eligere quod voluerit. Conclusio hæc est communis, & probatur primò, quia propositis medijs; intellectus iudicat, nullum sigillatim esse necessarium; ergo habet voluntas vnde amet quod illorum placuerit, quia bonum est, & propter quid omittat; scilicet, quia necessarium non est; ergo, &c. Secundò incredibile est dicere, quòd tunc voluntas maneat suspensa; nam ipsa ratio ducit ad eligendum illo modo; nam aduertere potest, esse irrationabile, medium vtile non eligere, & sine amato priuari, solum quia occurrit aliud medium æquè bonum. Tertiò in hoc maxime casu apparet libertas voluntatis; nam si tunc non potest eligere, semper determinaretur à iudicio intellectus; quo posito eligeret, sed hoc tollit libertatem voluntatis: nam peto, an illud iudicium sit liberum, an necessarium? si necessarium, tollitur libertas: si liberum; ergo ex præcedenti actu voluntatis libero, & redibit eadem quæstio. Neque verò probabile est, quòd Durand. dicit, iudicium illud per se esse liberum, nam cum quis non necessarium præbet assensum, quando assentit, ideo facit, quia vult; sicut quia non necessariò mouetur, cum mouetur, quia vult; & idcirco credit, quia vult, &c.

Probatur 1.

Probatur 2.

Probatur 3.

Ad placitum Durandi in num. 2.

9. 4. Affectio quadripartita.

Ostenditur 1. pars.

Confirm.

10. Ostenduntur duæ aliæ partes.

Ostenditur 4. pars.

Dico quartò, quando media sunt inæqualia siue materialiter, siue formaliter, siue vtroque modo, liberum est voluntati eligere etiam minus bonum; semper tamen electio est iuxta mensuram intentionis, & frequentius, & ferè semper eligit voluntas sub aliqua ratione maioris conuenientia. Notandum, in medijs duo posse præcipuè considerari. Primum vtilitas ad finem, quod est quasi formale. Secundum aliqua propria bonitas, quod est quasi materiale; possunt ergo media esse æquè bona priori ratione, non verò posteriori; & hæc voco materialiter inæqualia; & tunc constat intentionem finis de se non magis inclinare ad vnum, quàm ad aliud. Quare ex hac parte libera est electio; verum aliunde ex naturali propensione voluntatis ad alia bona, fit vt voluntas magis inclinetur ad aliud bonum, quod est quacumque ratione melius. Verum cum hæc inclinatio etiam non imponat necessitatem, poterit tunc voluntas non amplecti illam maiorem rationem boni, atque adeò eligere medium materialiter minus bonum. Et ita patet prima pars conclusionis, quæ confirmatur; nam illud maius bonum, vt sic, non est amatum electione, sed intentione; atqui omnis huiusmodi intentio est libera, vt supra dixi; ergo.

Notandum secundò, contingere posse, media vt media formalia esse inæqualia, quia scilicet vno medio, vel breuiori tempore, vel maiori perfectione, & certitudine comparabitur finis; & tunc constat, liberum esse voluntati eligere quod voluerit, quia liberum ei est intendere finem aut pro tali tempore, aut cum tanta perfectione. Et ratio est, quia intentio est causa electionis, & ideo electio commensuratur illi tantquam suæ causæ. Et confirmatur etiam experientia conclusio. Nam si quis intenderet consequi finem aut breuissimo tempore, aut summa perfectione, respectu huius intentionis medium vtilius esset simpliciter necessarium; ergo necessariò eligeretur. Et per hæc patent aliæ duæ partes conclusionis. Patet etiam alia pars, nempe simpliciter esse liberum voluntati eligere medium, quod omnibus pensatis absolute iudicatur minus bonum, quia ad nullum determinatè necessitatur, cum

Confirm.

cum nullum sit necessarium, & semper potest remittere intentionem prout voluerit. Confirmatur experientia; nam quamvis simpliciter quis iudicet honestum esse melius delectabili, eligit delectabile si vult.

I I. Ad fundam. 2. sententia, in num. 2.

Ad fundamentum secundae sententiae dico, libertatem oriri ex ratione, non solum quia potest iudicare hoc esse melius illo; sed maxime, quia potest perpendere vnus cuiusque boni pondus; propterea potest voluntas illo perfecto modo amare; id est, eo gradu, & modo, quo ipsum est amabile; & exemplum huius evidens est in libertate diuinae voluntatis; quod confirmat omnia, quae diximus; quoniam ex duobus aequalibus elegit quod vult, non alia ratione, nisi quia vult, & saepe eligit, quod minus vtile est. Nostra autem libertas est participatio illius, & eandem radicem habet seruata proportione. Ad confirmationem illius sententiae nego, voluntatem ita determinari ab intellectu, vt ipsa non se etiam determinet, imò ab intellectu determinatur, quasi quoad sufficientiam; ipsa verò se determinat quoad efficaciam; neque oportet aliam rationem huius determinationis reddere, praeter libertatem, & quia vult supposita sufficienti ratione ex parte obiecti. Atque haec de priori parte tituli praesentis disputationis.

Ad confirm.

SECTIO V.

De cognitione necessaria ad electionem.

I. Praemittitur tria certa.

In hac secundam partem disputationis incidunt, quae D. Thom. scribit 1. 2. q. 14. Possumus verò etiam ex dictis sumere quaedam certa. Primum est, electionem debere praecedere iudicium aliquod intellectus. Secundum, oportere, vt illud iudicium sit aliquo modo practicum. Tertium, non esse necessarium aliquod aliud imperium ab isto iudicio distinctum. Quod eisdem rationibus confirmari potest, quibus in materia de intentione vsi fuimus disp. 6. sect. 4. Iam solum restat quaerendum, Vtrum electionem necessarium debeat praecedere consilium.

2. Resolutio. 1. Significatio consilij.

Et dico breuiter ad electionem frequenter praecedere formale consilium, non tamen semper. Nota, nomine consilij hic non significari collationem mediorum factam inter plura, quamuis ea forte fuerit etymologia vocis; sed significat proprium actum intellectus hominis eligentis, in quo duo praecipue requiruntur; nempe inuentio mediorum, & iudicium. Vnde constat, consilium non vnum, sed plures actus includere; quoniam electionem praecedit inquisitio, quae non fit sine discursu, & consideratione circumstantiarum, & difficultatum, & omnium rerum, quae ad recte ferendum iudicium necessarium considerandae sunt. Vnde consilium nonnunquam solum inquisitionem ipsam significat. Psal. 12. *Quamdiu ponam consilium in anima mea?* Et hoc modo videtur loqui D. Thom. ferè tota q. illa 14. cum Arist. 3. Ethic. c. 3. Aliquando verò consilium significat solum iudicium, quamuis ex discursu non procedat. Et hoc praecipue tribuitur Deo, de quo Damasc. lib. 2. c. 22. interdum vtrumque complectitur. Psalm. 32. *Dissipat consilia gentium.* Genes. 49. *In consilium eorum non veniat anima mea.* Et hoc modo intelligenda est conclusio, quae ex superioribus satis patet. Nam quando electio fit inter multa (quod saepius accidit) oportet, omnia illa esse iudicata, & proposita per intellectum, & communiter, esse inuenta, & considerata.

1. Significatio.

Ostenditur resolutio.

Ad fundamentum secundae sententiae dico, libertatem oriri ex ratione, non solum quia potest iudicare hoc esse melius illo; sed maxime, quia potest perpendere vnus cuiusque boni pondus; propterea potest voluntas illo perfecto modo amare; id est, eo gradu, & modo, quo ipsum est amabile; & exemplum huius evidens est in libertate diuinae voluntatis; quod confirmat omnia, quae diximus; quoniam ex duobus aequalibus elegit quod vult, non alia ratione, nisi quia vult, & saepe eligit, quod minus vtile est. Nostra autem libertas est participatio illius, & eandem radicem habet seruata proportione. Ad confirmationem illius sententiae nego, voluntatem ita determinari ab intellectu, vt ipsa non se etiam determinet, imò ab intellectu determinatur, quasi quoad sufficientiam; ipsa verò se determinat quoad efficaciam; neque oportet aliam rationem huius determinationis reddere, praeter libertatem, & quia vult supposita sufficienti ratione ex parte obiecti. Atque haec de priori parte tituli praesentis disputationis.

Tamen certum praeterea est, hunc modum consilij neque semper, neque in omnibus aequè procedere, vel esse necessarium: nam de rebus minimis, vel de per se motis non est consilium. Ex quibus constat, etiam materiam consilij, & electionis ferè esse eadem, nempe actiones nostras, vel quae his actionibus subiiciuntur, vel ad illas conferunt. Solum addendum est, materiam consilij esse grauiorem, quia ratione inquisitionis multa in consilio considerantur, quae postmodum non cadunt: licet eorum notitia ad bene eligendum conducatur; & per haec satis videtur exposita doctrina D. Thom. quest. 14.

Solum id quod art. 5. dicit, consilium fieri modo resolutorio, quoniam à Caiet. obscurè exponitur, breuiter dicam. Resolutio ergo & compositio proprie ad totum, partemque dicit ordinem; nam componitur totum ex partibus, & in illas resoluitur; tamen quia sunt causa totius, ideo processus à causa ad effectum dicitur compositiuus ab effectu ad causam resolutorius; in consilio ergo inquisitio proprie procedit ordine resolutorio, & de hac loquitur D. Thom. Et ratio est, quia in inquisitione consideramus res secundum ordinem causae ad effectum, quem in se ipsi habent, non prout sunt in intentione; id est, finis prout est aptus fieri per hoc medium, & hoc medium, per aliud, & sic vsq; ad vltimum medium in hac resolutione fit posterius quod postea primam est in executione. Nam quia in hoc discursu consideratur finis vt est effectus à parte rei; ideo dicitur resolutorius discursus; tamen in iudicio ferendo in ordine ad intentionem, & electionem versatur ordo compositiuus, quia procedit à causa finali ad suum effectum.

Ex dictis facile soluitur aliud dubium, quod citata q. art. 5. etiam tangit D. Thom. an scilicet in appetitu possit esse electio, & in sensu, consilium? Respondetur ex dictis, non posse, quia sensus non potest vi sentiendi, media inter se, aut cum fine conferre. Et ideo in sensu semper est aliquod materiale iudicium de obiecto appetendo sine vera ratione cum aliis; & hoc vocat D. Thomas animalia bruta esse determinata ad vnum, quia iudicium est determinatum ad vnum, licet possit postea variari. Est casus vulgaris, si bruto proponerentur duo obiecta aequè appetibilia. Dices, vtrumque appeteret per modum vnus; quod quidem verum esset, si posset illa per modum vnus apprehendere, ita vt in vtrumque simul posset moueri. Sed casus est, quando vnum repugnat alteri. Et dico breuiter, durante illa aequalitate brutum in neutrum moueri, quia non potest habere principium motus, quod est determinatum iudicium, & efficax appetitio; determinatur enim ab obiecto. Et tunc obiecta se semper impediunt, quia aequaliter agunt, & resistunt. Dico, durante aequalitate, quia facillimè possent fieri inaequalitas, & quacumque circumstantia mutata, mutaretur iudicium, vt si caput moueret, v.g. quod casu, & contingenter euenit.

Aliud dubium etiam resoluitur de homine non habente vsum rationis, an in illo sit electio proprie: Dico primò esse quendam modum electionis multo magis proprium quam in brutis, quia potest media cum fine, & inter se conferre. Vnde interrogatus amens rationem reddit, propter quam hoc potius, quam illud eligat. Et ratio à priori est, quia in hoc non est omnino impedita operatio rationis, vt suo loco vidimus. Tamen aduerte secundò, illam electionem non esse proprie humanam, seu moralem, quia in illa amens, vel puer non habet dominium, neque fit ex perfecto consilio, & potestate operantis. Et ratio sumi potest ex dictis supra

3. Quid velit D. Thomas cum ait, consilium fieri modo resolutorio.

4. Dubium alterum ex D. Thomae resolutur.

Quid de bruto cui obiectantur duo obiecta aequalia.

5. Dubium. 1. Assertum.

2. Assertum.

supra de voluntario, quia tunc ratio sequitur iudicium sensus, & non per se, & propria virtute iudicat, voluntas autem comitatur tunc intellectum. Vide Caiet. 2. 2. q. 88. art. 1. & 1. 2. q. 6. art. 2. ad 2. & 1. p. q. 82. art. 1. ad 3. Aristot. 1. mag. mor. cap. 16. & Victor. in relect. de perueniente ad vsum rationis.

6. Vtrum detur vsum rationis ex parte tantum. Resolutio negatiua.

Qui peculiariter circa hoc interrogat, an possit quis in aliquo medio carere vsum rationis ad eligendum, & habere in omnibus aliis. Dico breuiter, & nota primò, vsum rationis dupliciter posse perturbari; vno modo permanenter, & quasi in habitu, vt quando laesio, & indispositio sensuum prouenit ex aegritudine permanente, & ita sentio de amente, vel ebrio: alio modo quasi in transitu solum vt in illo, qui ira, vel furore agitatur. Priori modo non credo posse contingere aliquem in vna materia posse vti ratione, & non in aliis. Et ratio est, quia facultas ratiocinandi potius pendet ex effectu, quam ex modo, & ex intelligentia principiorum. Principia autem, & modus ratiocinandi eiusdem rationis, & ordinis sunt, praecipue in materia morali. Et ideo quod propter impedimentum sensuum non potest, vel recta ratione iudicare de aliquo principio, vel conuenienter ex illo colligere, eadem ratione non poterit in reliquis, quia eadem virtus rationis requiritur; neque indispositio sensus potest esse talis, vt de se magis impediatur in vna materia, quam in alia. Quod si aliquando videantur isti homines vt cordati loqui; id vel casu, vel ex consuetudine aliqua praeterita accidit; contingere autem potest hominem alias rectè dispositum ad vrendum ratione ita esse affectum in aliquo negotio, vel materia, vt illa proposita statim vehementer commoueat, & organum phantasiae alteretur. Et ideo eo tempore non potest vti ratione; tamen pro tunc indispositus verè est in quacumque materia.

7. Dubium.

Resoluitur.

Aliam difficultatem hac pertinentem tractat D. Thom. 1. 2. q. 15. art. 4. an electio requirat directionem superioris rationis, vel sufficiat inferioris? sed quia quod hic est difficile, pertinet ad materiam de peccatis, dico breuiter, electionem, vel consensum, quatenus actus humanus est, & liber, per se dirigi posse non solum à ratione superiori, sed etiam ab inferiori, quia ratio inferior verè ratiocinatur, & iudicat, licet per principia inferioris ordinis; tamen prout is actus habet rationem culpae, interdum inferiori rationi, interdum superiori tribuitur, vt eo loco latius dicam.

DISPUTATIO IX.

De vsu, et imperio.



IXIMVS de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis; nunc breuiter de his, qui ad ordinem executionis pertinent, de quibus D. Thom. 1. 2. q. 16. & 17.

SECTIO I.

Quid sit vsus, et quod eius obiectum.

1. Variè vsurpationes vsus.

Vsus apud Theologos, ommissis aliis significationibus, à fruitione distinguitur, & illi quasi opponitur, ex Aug. de doctr. Christian. cap. 3. vbi ait, vti esse id, quod in vsu venit, ad id, quod amas obtinendum, referre. Nota tamen, in re amata pro Suarez in primam secundae D. Thom.

pter aliam posse versari & electionem, & facultatem etiam aliquam inferiorem eam rem exequendo. Et in hoc vltimo consistit, vel perficitur vsus; & ideo D. Thom. dixit, vsum significare applicationem ad operandum; sciendum autem est, applicationem potentiae exequentis non habere rationem vsus, nisi vt est actio voluntaria ad finem ab ipso operante relata, & ideo bruta non vtuntur proprie; quapropter in ipsomet vsu distingui debet & actio exterior ipsius potentiae, quae ad exequendum opus applicatur, & actio interior illius potentiae, quae exteriori applicat. Dicunt ergo quidam, vsum proprie esse illam actionem externam, & ideo, vsum non esse actum elicitem à voluntate, sed imperatum. Alij verò cum D. Thom. dicunt, interioriorem illam actionem esse vsum; & consequenter dicunt esse elicitem à voluntate. Sed fortè dissensio est in verbis, nam in re constat vsum compleri in ipsa executione. Certum etiam est, praecedere ante istam executionem aliquem actum interiori appetitus, qui est causa exterioris actionis humanae. Quare non mihi displicet illa distinctio communis vsus in actiuum, & passiuum, iuxta quam

Dico primò: vsus actiuus est actus elicitus à voluntate. Probatur, quia voluntas est, quae mouet ceteras potentias ad operandum; sed non mouet, nisi per actum ab ipsa voluntate elicitem: ergo per illum vtitur inferioribus potentiis, & actibus earum. Imò & intellectu & se ipsa, quatenus se ipsam applicat ad exercitium actus.

Dico secundò: vsus passiuus est in exteriori potentia exequente. Patet, quia est vsus procedens ab vsu actiuo; & ideo dicitur passiuus, quamuis respectu ipsius rei exterioris, vel interioris extrinsecè habeat quamdam actionem actiuam; sic enim motione manus vtor calamo, & dici potest actiuus secundarius; vide Dur. in 1. d. 1. Sed dices, etiam actus appetitus sensitui habet rationem vsus. Respondetur breuiter: in homine hic appetitus non potest mouere alias potentias, nisi consentiente voluntate; & ideo consequens vsus tribuitur voluntati, praecipue moraliter. Et praeterea vsus, vt supra dixi, proprie importat actum perfecte voluntarium; & propterea ipsamet motio appetitus sensitui non habet rationem vsus, nisi vt subest voluntati. Et his facile definitur, quod sit obiectum huius actus.

Vnde dico tertio: vsus proprie est de medijs. Est D. Thomae, & omnium ex August. supra, & probatur ex vi nominis; nam vsus significat motum quemdam. Et confirmatur; nam vsus versatur immediatè circa nostras actiones humanas, quae sunt media ad cognoscendum vltimum finem ex August. 11. de Ciuit. cap. 25. Et ex hoc colligitur, proprie, & immediatè vsum, qui est actus voluntatis, versari circa interiores potentias, & actiones hominis; quia est applicatio potentiarum ad opus; tamen ex consequenti, & mediatè versatur circa res exteriores, prout eas ad nostras actiones ordinamus, vel prout sunt materia nostrarum actionum; quapropter nulla re vti dicimur, nisi subiecta sit nostrae voluntati. Quod variis modis contingere potest, nam aliquando subiicitur tanquam instrumentum; aliquando tanquam materia, vel obiectum; aliquando solum, quia est nobis illa res commoda.

Sed obiciet; nam sequitur, nos non posse vti Deo contra August. Probatur, quia est nobis valde vilis; & possumus illum diligere propter nostrum

2. 1. Assertio.

3. 2. Assertio.

Obiectio expeditur.

4. 3. Assertio.

Probatur, & confirmatur.

5. Obiectio.



**Confirm. 1.** commodum. Confirmatur primò; nam beati saltem dicuntur vti Deo tanquam obiecto, & speculo, in quo omnia vident. Confirmatur secundò, nam vtimur sole, & Angelis etiam; quæ tamen res non subsunt nostræ voluntati. Respondetur ad argumentum primum, nos non vti Deo, sed possumus vti actionibus circa Deum, id est, amore secundo. Aliud est, Deum esse vilem nobis, & idèd amari; quod interdum fieri potest amore etiã honesto, licèt non perfectò. Aliud est vti Deo, quod fieri rectè non potest; tum quia non est in potestate hominis, applicari Deum ad efficiendum id quod sibi est vile; tum etiam quia licèt amor Dei possit referri propriè in nostram utilitatem, tamen non vltimatè, sed tandem debet terminari in ipsum Deum. Vnde ad confirmationem respondetur, beatos non propriè vti Deo; præcipuè quia operationes, quas beati exercēt circa Deum, sunt necessariæ, quæ tamen, vt ex dictis patet, debent esse liberae. Ad confirmationem secundam respondetur, non esse locutiones illas adèd proprias: omnes tamen dicunt ordinem ad nostram voluntatem, & operationes. Vtor enim sole quatenus est in potestate mea, non illum mihi, sed me illi applicare; & quodammodo vtimur Angelis, quia volumus iuari orationibus, vel auxiliis eorum.

SECTIO II.

Vtrum vsus sit actus ab electione distinctus.

**1. Sententia.** Prima sententia negat, ita Aureol. apud Cap. in 1. d. 1. q. 2. Fundamentum est, quia habent idem obiectum, nempe bonum propter aliud appetendum. Confirmatur; nam supra dixi, electionem esse voluntatem efficacem, ex qua sequitur opus. Sed hæc eadem est ratio vsus: ergo, &c.

**2. Sententia, cuiusque fundamentum.** Secunda sententia communis Thomistarum est, hos actus ex propriis rationibus semper esse distinctos; fundamentum est, quia electio est quasi simplex voluntas, & intentio circa finem: vsus autem non sic. Confirmatur primò, quia electio sequitur immediatè post iudicium consilij, & antecedit executionem; vsus verò non est, nisi in executione ipsa; vnde non sequitur immediatè post iudicium, sed post electionem, & imperium. Confirmatur secundò; nam vsus non propriè versatur circa medium, sicut electio, sed circa potentiam exequentem, quod ad opus applicat.

**3. Notatio pro resolutione.** Nota, electionem duobus modis posse fieri; vno modo quasi abstractiue, determinando scilicet medium, non tamen omnes particulares circumstantias, scilicet hinc, & nunc, & hoc modo exequendas. Secundo modo potest fieri electio cum totali determinatione circumstantiarum particularium.

**4. Assertio, & vnde probetur.** Dico primò. Electio cum sit priori modo, non est vsus. Hoc probant rationes secundæ sententiæ, & præcipuè, quia ex vi huius electionis potentia non applicatur ad vsus. Et de hac electione intelligendus est D. Thom. cum 1. 2. q. 16. art. 4. dicit, electionem antecedere vsus; moraliter enim, & ferè semper ita fit, vt priùs fiat consilium, & electio de medio secundum se, quam tractetur de executione; licèt interdum accidat, adèd esse breue tempus, quod inter electionem, & vsus intercedit, vt vix percipiatur.

**5. Assertio bipartita.** Dico tamen secundò, per se simpliciter loquendo, necessarium non esse electionem tempore ante-

tecedere vsus. Et tunc electio, & vsus non sunt actus re distincti. Prior pars probatur, quia nihil impedit, quo minus intellectus subito determinet medium, & circumstantias omnes, & voluntas in eodem instanti, in quo eligit medium, eligat circumstantiam, & actualem executionem. Secunda verò pars patet ex fundamentis primæ sententiæ, & præcipuè, quia ex vi talis electionis sequitur actio potentiæ exequentis.

Dico igitur tertio. Electio, & vsus secundum se non videntur actus formaliter, vel essentialiter distincti; sed frequenter differunt secundum maiorem, vel minorem determinationem circumstantiarum. Patet ex dictis, & ratio præcipua est, quia isti actus tendunt in obiectum sub eadem ratione boni, nempe vt est vile ad consequendum finem, & hoc est essentialiter; illa verò alia differentia videtur planè accidentaliter. Et hoc est iuxta confirmationem primæ sententiæ. Neque obstant argumenta secundæ.

Quare ad fundamentum respondetur, electionem etiam versari circa medium in ordine ad executionem: vnde, quod hæc executio vel statim, vel in posterum determinetur, non arguit differentiam essentialiter, sed solum secundum magis, & minus accidentaliter; & ratione huius maioris determinationis fit vt ad vsus sequatur opus, & non ad electionem, quando fit sine ista determinatione; quia exercitium operis requirit determinationem omnium circumstantiarum. Ad secundam responderetur, ipsum vsus potentia exequentis esse velut vnum ex mediis necessariis ad consequendum finem; & ideo eandem rationem boni, & appetibilis participat: vnde non arguit distinctionem essentialiter. Secundò non sequitur, ad executionem operis esse necessarium vt voluntas directè, & quasi in actu signato velit applicare potentiam exteriorem ad opus; sed satis est, hinc, & nunc velle istum effectum; nam statim propter naturalem connexionem potentiarum sequitur opus, vt maximè patet in vsu ipsius intellectus. Et ita intelligitur facile D. Thom. in illo articulo. 4. ad 1. & 3.

SECTIO III.

Quis actus intellectus antecedit vsus, & simul quid sit imperium, & quomodo distingatur ab vsu.

Autores omnes conueniunt, reperiri in nobis internum quoddam imperium, quo nobis ipsis imperamus; quoniam imperare est inferiorem mouere, & ordinare ad opus. Homo autem per potentias superiores se mouet, & ordinat ad operationes inferiorum potentiarum: vnde in nobis distinguimus actus elicitos, & imperatos, vt infra dicitur; vide D. Thom. quodlibet. 9. art. 12. Itaque dari imperium certum est; quid autem sit, non constat inter autores. Multi censent esse ipsum vsus actiuum voluntatis; ita Scot. in 2. d. 36. q. 1. Med. Codice de panitentia. tract. de oratione c. 2. Fundamentum præcipuum est, quia finis imperij est mouere, & ordinare; sed mouere inferiores potentias est proprium voluntatis, vt constat ex dictis. Ordinare etiam, inquit Scotus, conuenire potest voluntati, vel per se, quia potentia immaterialis est; & hoc sufficit, vel saltem quasi per participationem ab intellectu. Confirmatur: nam imperium proximè respicit executionem; ergo est illud, ex quo

Prior pars ostenditur.  
Posterior vnde côstet.  
6. Assertio.  
Eius ratio.  
7. Ad fundam. 1. sententiæ in n. 2. cuiusque primam confirm.  
Ad 2. confir.  
1. Datur in nobis imperij.  
1. Sententia quid sit imperium. Eius fundamentum.  
Confirmatur.

quo immediatè oritur executio. Oritur autem immediatè ex vsu actiuo voluntatis, vt ex dictis patet, & in potentiis brutorum ostenditur manifestè. Nam motiones exteriores ab appetitu manant sine aliquo alio imperio.

Secunda sententia affirmat actum imperij pertinere ad intellectum. Ita D. Thom. 1. 2. quest. 17. articulo. 1. & quest. 90. art. 1. Caietan. his locis. Scot. 1. de Inst. quest. 1. articulo. 1. Tamen Thomistæ non conueniunt in explicando rem hanc. Nam quidam dicunt hoc imperium antecedere actum voluntatis. Alij electionem; alij, solum esse post electionem, sed ante vsus. Alij etiam volunt, esse post vsus actiuum voluntatis, & immediatè cadere in potentiam exequentem. In hoc tamen conuenire videntur, quia omnes putant, istud imperium esse actum distinctum à iudicio intellectus, & consistere in impulsu quodam, qui explicatur hac voce, fac hoc. Et Arist. 3. Ethic. cap. 10. manifestè distinguit imperium à iudicio, & vtrumque dicit esse actum prudentiæ. Et ex August. 15. de Ciu. c. 7. Fundamentum proprium est, quia intellectus est ordinare vnū ad aliud, & hoc est, effectus imperij.

Suppono primò, nos hinc loqui de imperio, quo quis sibi ipsi imperat; nam de imperio, quo aliis imperat, agendum est in materia de legibus; licèt hinc petenda sint fundamenta. Secundò suppono, hominem dupliciter seipsum mouere, & sibi imperare, primò, quasi in actu exercito, dum se mouet ad aliquid agendum; quamuis explicitè non exprimat illum actum, fac hoc. Alio modo quasi in actu signato vel explicitè signando illum actum, iuxta illud, Spera in Domino; & illud, Convertere animam meam in requiem tuam.

His positis hæc censeo in re probabiliora. Primum ante electionem antecedere iudicium practicum, & non alium actum ab illo distinctum, qui possit dici imperium. Hoc supra dixi, & probaui. Secundum post electionem illā, quæ abstrahit ab executione ante vsus, natura saltem præcedere, & necessarium esse aliud iudicium magis practicum in hoc distinctum à iudicio, quod præcedit electionem, quia immediatè attingit opus, & omnes determinatas circumstantias necessarias ad operis executionem. Et hinc est quod vehementius etiam mouet voluntatem non tam virtute sua, quam virtute electionis iam factæ. Ratio est, quia ante omnem actum voluntatis debet antecedere iudicium intellectus illi consentaneum, à quo dirigatur, & illuminetur. Sed vsus actiuus est actus voluntatis, qui aliquid addit illi electioni iam factæ, ergo, &c. Et hoc iudicium meritò dici solet practicè practicum, seu omnino practicum; quia omninò, & prorsus ordinatur ad executionem operis, & magis inclinatur ad vincendam difficultatem operis, quæ tempore executionis maior semper apparet, quam in consultatione, & electione abstracta.

Tertium, præter hæc duo iudicia practica reperiri in nobis actum illum, quem experimur, cum nobiscum ita loquimur interiùs, fac hoc, qui actus non est iudicij, sed interior quædam locutio, qua homo sibi ipsi explicat vel rationem, vel voluntatem operis exequenti. Nam sicut exterius alios alloquimur, vel enunciando, vel imperando; ita etiam interiùs nobiscum; & hæc interior locutio, sine dubio, est actus intellectus, quia fit per conceptus interiores, & quia est expressio proprii iudicij, vel affectus.

Quòd si quartas, quomodo fiat, arbitror; illum actum non existere, neque fieri per conceptum, quem vocant vltimatum, sed per conceptum Suarez in primam secundam D. Thom.

ceptus non vltimos ipsarum vocum non solum interiùs apprehendendo voces ipsas, sed in actu exercito, seu loquendo per signa mentis, quæ vobis correspondent; quod patet in interiori locutione per modum oprantis. Nam si consideremus, quod sit vltimum significatum huius internæ locutionis, vtinam hoc fieret; illud certè non est, nisi desiderium voluntatis. Et tamen locutio illa in intellectu est, quæ fieri non potest, nisi dicto modo: ergo similiter in proposito.

Sed quæres, an iste actus antecedit, vel sequatur voluntatem? Respondetur ex Augustin. 8. lib. Confess. cap. 9. dicente; Imperat sibi animus vt velit, qui non imperaret, nisi vellet. Hoc ergo imperium, si efficacè est & verum, absolutam voluntatem supponit. Nam si fiat sine vlla voluntate, est fictum, & tantum verba; si verò voluntas, quæ antecedit, sit inefficax, ipsum etiam inefficax erit. Et ratio est, quia tota efficacia mouendi est à voluntate. Dices, Ad quid ergo est iste actus? Respondetur; non est quidem per se necessarius, vt voluntas, aut exterior potentia moueatur, tum quia voluntas antecedit, tum etiam, quia potest esse motio, vt experimur; tum etiam, quia nulla potentia percipit illud imperium, nisi ipse intellectus. Est tamen utilis iste actus, vt voluntas ipsa, & totus homo magis moueatur, vel vt citius aggrediatur executionem, vel constantius in ea perseueret, quia dum homo sibi ita imperat quasi supra se ipsum reflectitur, & fit sibi superior; & denique quia ipsa locutio nescio quomodo vim habet mouendi, & incitandi animum.

Quartum, præter dicta iudicia practica, & istam locutionem, nullum esse actum intellectus, qui dici possit imperium, patet; quia nullus alius actus est necessarius neque ad mouendam voluntatem, neque ad potentiam exequentem. Primum patet ex dictis, quia ostensum est, voluntatem vel sufficienter moueri à dictis iudiciis practicis; vel etiam necessariò, si aliquis actus in voluntate præcedat, cum quo alius actus necessariam connexionem habeat; quam connexionem intellectus per iudicium proponit. Secundum patet etiam, & ostenditur argumentis prioris sententiæ. Et constat ex Aristot. 3. de anima c. vlt. & ex D. Thom. illa 1. 1. art. 8. ad 1. potentias exequentes non applicari immediatè, nisi ab appetitu.

Præterea non potest intelligi talis alius actus. Nam omnis actus intellectus, vel est apprehensio, vel iudicium, vel locutio. Et ratio est, quia intellectus essentialiter, & adæquatè, est potentia cognoscitiua; potentia autem cognoscitiua duo tantum potest efficere, nempe cognoscere quod non fit, nisi apprehendendo, & iudicando, & exprimere quod cognouit, nempe loquendo: ergo, &c. Confirmatur, quia quicquid voluntas efficit, efficit per modum potentia appetentis. Vnde si mouet, & applicat exteriores potentias ad opus, id non facit, neque potest, nisi appetendo, & volendo; ergo similiter intellectus, quicquid operatur, efficit per modum potentia cognoscitiua; vel certè si non potest illi accommodari, tanquam cognoscenti, nullo modo potest fieri, etiam ad questionem de nomine pertinere videtur, cui istorum actu accomodari debeat nomen, & ratio imperij, quæ est mouere tum ordinatione.

Et dico breuiter primò, vsus voluntatis sæpe dici imperij, id constat ex D. Thom. 1. 2. q. 71. art. 6. ad 2. & 2. 2. q. 4. art. 2. ad 2. quibus locis voluntatis dicit esse imperare cæteris potentiis, etiam intellectu.

R 2 Et

7. An istud imperium ante, vel post voluntatem existat.  
Non est necessarium, sed vtile.  
8. Quærum probabile in hac quæst. Probatur primò.  
9. Probatur secundò.  
10. Cui actui comperat nomen imperij i. assertio.

Et eodem modo, ut dictum infra, vnus actus voluntatis imperatur ab alio actu eiusdem, ut actus misericordiae ab actu charitatis. Et ratio huius locutionis sumi potest ex dictis in prima sententia; & quia imperare est habentis dominium; voluntas verò est, quæ quasi habet dominium omnium actionum humanarum.

I I. 2. Assertio.

Dico tamen secundò. Actus intellectus dicitur imperium, & propriè illi conuenit ratio huius vocis. Hoc vult D. Thom. in d. quest. 17. art. 1. & patet, nam in primis illa actio per modum imperantis manifestè continet rationem imperij, quia mouet, & ordinat. Patet etiam, quia simili modo imperamus alijs; & hoc modo videtur loqui Aug. supra; tamen Arist. non loquitur de hoc imperio vero, sed de illo, quod simpliciter necessarium est ad actus prudentiæ, & exercitium virtutis. Et ideo Arist. tam iudicium illud practicum, quod antecedit electionem; quam quod antecedit vsum, vocat imperium. Et ratio est, quia imperare non est quomodocumque mouere, sed mouere quasi imponendo legem; intellectus autem est qui legem ponit voluntati, quoniam iudicat de agendis.

I 2. Notatio 1.

Sed nota primò, multos in hoc fuisse deceptos, quia putant de ratione imperij intellectus esse, ut necessitatem inferat voluntati; & propterea non attribuunt hanc rationem iudicio practico, sed alteri actui, quod falsum esse constat ex D. Thom. art. 3. & 4. ad 2. & contra Arist. dicentem rationem imperare voluntati regendo, & iudicando. Et ratione constat; quia non est de ratione legis, ut necessitatem inferat; ergo nec de ratione particularis imperij, quod quis sibi imponit, quod est quasi lex particularis. Et confirmatur; nam cum alijs imperamus, non inferimus illis necessitatem. Nota secundò apud Arist. cum distinguit imperium prudentiæ à iudicio, nomine imperij intelligere illud iudicium practice practicum, quod propriè antecedit vsum tanquam eius regula. Neque verò intelligit hunc actum non esse per modum iudicij; nam falsum id esse constat ex dictis. Constat etiam ex verbis eius; nam dicit, illum actum esse conclusionem syllogismi practici; conclusio autem vim iudicij habet, nam manifestat connexionem inter electionem factam, & vsum, seu exercitium actionis; & hinc habet vim ad determinandam voluntatem: nam reuera si talis actus nihil denuo ostenderit voluntati, esset inutilis; distinguit ergo hunc actum à iudicio, quia rota consultatio, & difficultas ferendi iudicium pendet ex consultatione, & iudicio, quod post illam sequitur: facta autem consultatione, & iudicio, iam difficultas non est, in cognitione, sed in exequendo; & per hæc constat, quid veritatis habeant sententiæ allatae.

Notatio 2.

I 3. An vñs præcedat imperium.

Et ex his facile soluitur quæstio, quam D. Thom. art. 3. illius quæstionis 17. tractat; nempe an vñs præcedat imperium? In qua breuiter nota, voluntatem yti intellectu, & alijs potentijs, quia omnis actus liber vt sic, est à voluntate: loqui ergo possumus de vñs voluntatis & imperio intellectus, vt provt directè tendunt ad directionem, seu actionem potentiæ exequentis; hoc modo constat, imperium eo modo, quo est in intellectu, antecedere vñs ratione iudicij practici. Quod satis ex dictis patet; ratione verò illius locutionis non necessariò antecedere, sed quasi concomitanter. Notat verò D. Thom. illud imperium, seu iudicium intellectus, etiam si omnino practicum sit, sæpè natura tantum, nonnunquam verò etiam tempore antecedere vñs, quia vel imperium non est efficax, vel voluntas non vult obedire, sed mutare,

Vno modo imperium præcedit.

vel differre electionem; vel fortè, quia potentia exequens est aliquo modo impedita. De ipso autem vñs voluntatis dicit D. Thom. nullo modo antecedere actionem potentiæ exequentiæ; quia omnino mouet illam, & quia in genere moris non solum est principium effectuum eius, sed quasi forma, & ideo censentur esse simul omnino.

Si autem loquamur posteriori modo, & consideremus ipsum imperium, quatenus actus liber est, necessariò dicendum est, à voluntate procedere; atque aded esse potest ad aliquem vñs voluntatis. Sed oportet hic aduertere, istum vñs non necessariò per actum formalem, & expressum, quo voluntas velit intellectui imperare; sed frequenter fieri solum virtuali vñs; nam posita intentione efficaci finis, sæpè ex vi illius applicatur intellectus ad inquirenda media. Et similiter ex vi electionis applicatur ad cogitandum de executione ipsa, licet etiam interdum præcedere possit ille formalis actus voluntatis applicantis intellectum; quod maximè contingit in illo imperio, quod fit per interiorem locutionem: nam cum illud non sit ex natura rei simpliciter necessarium; vix vnquam sequitur ex virtute alterius actus, sed ex formali voluntate sibi imperandi, sicut contingit in imperio, quo alijs imperamus. Vnde fit, vt ante hanc voluntatem debeat præcedere & cognitio, & iudicium, & consequenter quodammodo vñs. Quapropter ne in infinitum procedatur, in aliquo virtuali vñs intellectus stitendum est.

I 4. Alio modo subsequitur.

DISPUTATIO X.

De actibus imperatis voluntatis in communi.



MPERIUM, vt ex superioribus constat, solum habet locum in actibus liberis; & ideo in brutis non reperitur, neque item amor, nec visio Dei imperatur, quia sunt actus necessarij. Quapropter illi dicuntur actus imperati propriè, qui à voluntate non immediatè, & proximè, sed mediatè liberè procedunt; & isti actus distinguuntur communiter ab elicitis, quos ipsa voluntas proximè, & immediatè elicit.

SECTIO I.

Vtrum actus voluntatis, & rationis imperentur?

Quoad primam partem tituli D. Thom. 1. 2. q. 17. art. 5. affirmatiuè respondet. Sed nota primò, actum voluntatis propriè esse elicitem, non imperatum in ordine ad ipsam voluntatem; tamen in ordine ad intellectum dicitur imperatus eo modo, quo in intellectu est imperium. Nota secundò primum amorem, seu voluntatè finis non dici propriè actum imperatum, quia procedit à iudicio minis practico, at quia nullum supponit actum voluntatis. Alij verò actus dicuntur etiam imperati, quia non à voluntate sola, sed ab alio etiam actu ipsius voluntatis procedunt; & hoc modo actus misericordiae dicitur imperatus à charitate, & ob hæc

I. Satis sit primæ parti tituli.

hæc aliqui illi diuisioni actuùm voluntatis in elicitos, & imperatos tertium addunt membrum; eorum videlicet actuùm, qui simul & imperati sunt, & eliciti, de quo vide Almain. tract. 1. moral. cap. 2.

2. 1. Assertio pro 2. parte tituli.

Quo ad secundam partem tituli, de qua etiam D. Thom. supra art. 6. dico primò. Actus rationis imperatur quo ad exercitium à voluntate; hoc intelligitur, & constat ex dictis, & experientia; sed excludendus est primus actus intellectus, vt supra dixi, & excludendi etiam sunt actus necessarij, qui præcipui sunt, & per se in intellectu separato; in coniuncto enim per se non reperitur necessitas, nisi in primo actu; interdum tamen contingit, vt propter aliqua impedimenta non obediatur intellectus voluntati: vt si motio census, vel phantasia sit ita vehemens, vt quasi rapiat intellectum; nam tunc vel voluntas non potest vti intellectu suo arbitrio, vel certè dum ipsa vult, id obtinet, quod vult, tamen statim intermittit actum intellectus; ergo reuertere potest ad eandem cogitationem, si aliunde mouetur.

3. 2. Assertio.

Dico secundò. Apprehensio intellectus non potest imperari à voluntate quantum ad speciem actus; est D. Thom. Et ratio est, quia posita specie in intellectu, quamuis sit in potestate hominis apprehendere, vel non apprehendere rem representatam; non tamen est in potestate voluntatis apprehendere hoc, vel illo modo, sed provt per speciem representatur. Dices. Etiam est in potestate hominis facere veram, vel falsam rei apprehensionem. Respondetur. Potest quidem homo apprehendere rem fictam, vt chimeram; sed tamen illud non est variare speciem apprehensionis eiusdem rei; sed exercitium, quia illa iam non est apprehensio hominis, v. g. vel alterius rei; sed est apprehensio rei fictæ, & quoad hoc est vera apprehensio.

Obiectioni satisfit.

4. 3. Assertio.

Dico tertio. Quando iudicium intellectus est euidens, non pendet à voluntate in specie actus; est etiam D. Thom. id est, non potest voluntas mouere intellectum nisi ad assensum rei euidens, quia ad disensionem non potest. Ratio est, quia intellectus est potentia necessariò agens quando obiectum perfectè proponitur vt necessariò verum. Proponitur autem perfectè per lumen, vel mediū euidens. Sed occurrebat difficultas, quoniam interdum videtur voluntas mouere intellectum ad credendum ea, quæ non manant ex principijs euidens. Respondetur negando assumptum, sed mouet credendo, aliquas posse esse veritates secundum ista principia; quæ lumine naturali manifestantur. Et hoc ipsum est ferè euidens, quia constat, multas esse res, quas noster intellectus non comprehendit, præcipuè Deum, & infinitam eius perfectionem. Et ideo contra ipsum iudicium intellectus esset velle res ipsas omnes solo lumine naturali mensurare.

Difficultas remouetur.

5. 4. Assertio.

Dico quarto. Quando intellectus non habet euidenciam de aliquo obiecto, potest moueri à voluntate ad speciem actus, id est, ad assentiendum, vel dissentiendum; est etiam D. Thom. Ac materia huius conclusionis latissima est, quæ partim in dialectica, partim in materia de fide vberius est explicada. Nunc tamen dico, voluntatem non posse mouere intellectum, vt assentiat, nisi sub ratione veri; neque vt dissentiat, nisi sub ratione falsi. Et ratio est, quia non potest mouere intellectum, vt operetur extra suum obiectum formale; ex quo fit, vt in rebus, quæ non sunt per se notæ, semper sit necessarium aliquod medium, quod veritatem probabiliter saltè

Suarez in primam secundæ D. Thom.

ostendat; aliàs non poterit intellectus moueri, vt assentiat, vel dissentiat, quia non habet obiectum. Quando verò est tale medium, quod non infert necessitatem simpliciter, tamè aliquo modo ostendit veritatem; tunc potest voluntas mouere intellectum ad assensum, & mihi probabile est, non posse moueri; nisi in illud, quod verosimilius, & probabilius apparet: quamuis ipsa voluntatis affectio plurimum conferre possit, vt ipsum obiectum probabilius, & verosimilius apparet.

Probabile est intellectum semper assentire verosimiliori.

SECTIO II.

Vtrum actus appetitus sensitui imperentur.

Dico primò. Voluntas, & intellectus non possunt immediatè mouere appetitum sensituum, nisi ad sit iudicium phantasiæ; est iuxta D. Thom. supra art. 7. Ratio est, quia etiam appetitus sensitui non fertur, nisi in bonum cognitum cognitione sibi proportionata; & patet ex dictis à simili supra de voluntate.

I. 1. Assertio.

Dico secundò. Existente in phantasia, & sensu, absoluto iudicio de conuenientia obiecti, non potest voluntas imperare appetitui, vt non appetat, vel ipse non obediatur. Ratio est, quia appetitus ex se est potentia naturalis, & necessariò agens, vt suppono: vnde si habet obiectum debite applicatum, necessariò tendit in illud. Confirmatur à simili; nam applicato sensui visus obiecto, & ablatis impedimentis, non potest voluntas imperare vt non videat. Dixi, existente absoluto iudicio, quia si apprehensio sit imperfecta, & sensus sit quasi dubius inter diuersa obiecta; tunc non sequitur motio in appetitu, quia non sufficienter proponitur obiectum.

2. 2. Assertio.

Dico tertio. Interdum voluntas non potest imperio suo tollere apprehensionem imaginationis, & tunc etiam non potest impedire omnem actum appetitus sensitui. Hoc patet primò in his actibus, qui omnino præueniunt rationis vñs, & aduertentiam. Item in his, quæ sunt ex reali præsentia obiecti, vel alteratione aliqua materiali ipsius corporis; nam illa actione durante non potest homo impedire per imperium actum phantasiæ; quia hæc etiam potentia necessariò agit, quando à suo obiecto actu mouetur.

3. 3. Assertio.

Et hæc est ratio, propter quam dolor appetitus sensitui non pendet à voluntate, quando actu ineft causa doloris. Et simile est de voluptate. Præterea etiam quando actus phantasiæ non procedit ex mutatione obiecti exterioris, contingere potest, vt voluntas non possit illum remouere, quia interior ipsa motio imaginationis quæ sæpè fit per naturalem alterationem humorum, & spirituum vitalium; vel propter operationem alicuius extrinseci agentis Angeli, vel demonis, ita potest esse vehemens, & importuna, vt non possit voluntas suo arbitrio illam depellere; quia etiam tunc dependet ex actuali motione obiecti quamuis interior facta; quam motionem non potest voluntas impedire. Sciendum autem est voluntatem, & rationem, quamuis imperando non possint cohibere istos motus, posse tamen illos moderari, si rebus alijs atredant; & tanta potest esse attentio intellectus circa rem aliam, vt omnino impediret apprehensionem imaginationis, & actualem etiam dolorem & voluntatem; sed hoc non fit vt imperij, sed propter separationem virtutis.

4. In quibus nõ obediunt aliæ potentie voluntati.

Dico quarto. Quando apprehensio imaginationis & motio appetitus non procedit ex actuali

5. 4. Assertio.

R 3 motione



motione obiecti, potest voluntas & reuocare imaginationem ad aliud, & impedire motum appetitus. Conclusio est certa, & communis; & patet experientia. Et ratio est, quia voluntas est generale principium actuum humanorum; & estque illius perspicere vniuersalem finem hominis, & quicquid est illi conueniens, & præcipere intellectui ut magis etiam id ostendat. Tamen oportet aduertere, efficaciam huius imperij ex necessitate solum habere vim quandiu voluntas ipsa actu mouet, & intellectus aduertit. Nam statim, atque voluntas cessat, phantasia, & appetitus possunt reuerti ad suos actus.

6. Dico quintò. Quandoque voluntas efficaciter imperat appetitui sensitiuo, ut appetitione ab soluta appetat, vel fugiat aliquod obiectum, ipse semper, & necessarìo obedit. Est etiam communis; & patet, quia isto modo mouemus nosmetipsos, & aggredimur res ipsi appetitui repugnantes; quæ tamen motio proximè fit per phantasiam, & appetitum. Et ratio est, quia cum isti appetitus sint in eadem anima, oportuit natura sua dicto modo esse subordinatos; nam multitudo sine ordine parit confusionem; & propterea inferior appetitus habet naturalem propensionem ad obediendum superiori etiam contra propriam, & peculiarem inclinationem; sicut leuia, & grauius ad replendum vacuum extra sua loca naturalia.

7. Dices, istam conclusionem contradicere primæ, secundæ, & tertiæ, & experientia; nam sæpe volumus non concupiscere, & non possumus. Respondetur in primis: Quando fit ista motio, non fit sine iudicio phantasiæ; nam ipsa etiam tunc necessitatur ad iudicandum, id esse conueniens homini, etiam secundum corpus. Si tamen obiectum doloris, aut voluptatis sit præsens, non potest voluntas imperare, ut non sequatur dolor; tamen potest efficaciter imperare appetitui, ut non repugnet illi dolori actu absoluto, sed in eo persistat. Et tandem verum est, sæpe voluntatem non posse omnem repugnantiam appetitus tollere, quia sæpe manet in eo quidam actus quasi naturalis, qui est imperfectus, & explicatur hac voce *nollem*; tamen cum hac repugnantia stat actu absoluto appetere; & quantum ad istum actum dicimus necessarìo obedire, cuius signum est, quia semper ex illo actu sequitur motus in homine iuxta imperium voluntatis. Quòd si interdum aliqua membra moueantur contra istud imperium voluntatis, illud non est propter imperium appetitus sensitiui repugnantis, sed quasi per accidens resultat ille motus ex aliqua alteratione materiali. Vide D. Thom. supra art. 9. ad 3.

8. Et ex dictis intelligitur primò, dictum illud Arist. 1. Politic. c. 3. appetitum obedire voluntati principatu politico; sensus enim est, quia posset resistere, vel repugnare appetitus sensitiuus, non quia existente voluntate absoluta necessarium non sit appetitum obedire; sed quia non obstante voluntate potest ipse per modum naturæ per actum inefficacem in contrarium obiectum inclinari; ex qua repugnantia paulatim, fit sæpe, ut alliciat superiorem appetitum, & illum trahat, ut secum consentiat. Tamen si voluntas ipsa perseuerare vult semper vincet; & consuetudine etiam fieri potest, ut inferior pars minus resistat, quia dum ipsa actiones vsu fiunt incundiores, ipsa etiam

imaginatio apprehendit obiecta à ratione propofita, ut facilia, & sibi etiam conuenientia.

9. Secundò intelligitur ratio, propter quam non potest sæpe voluntas eum dolorem, vel tristitiam in appetitu excitare, quem sæpe desiderat; quia videlicet illa naturalis repugnantia non potest sæpe vinci omnino; ex qua fit, ut conatus appetitus, & consequenter intensio actus sit minor; & propterea quamuis appetitus obediat quantum ad substantiam actus; non tamen semper, quantum ad conatum, & intensionem, & multo minus quantum ad aliquos effectus, qui in corpore fieri solent ex passionibus appetitus.

10. Tertio intelligitur ratio, propter quam potentia motiua voluntati ad nutum, & sine resistentia obedit, & tamen appetitus, qui perfectior est, & voluntati similior, ei sæpe resistit; causa enim est, quare membra exteriora non ab obiecto proprio mouentur, sed à superiori tantum potentia tanquam instrumentum quoddam, & organum, quod omnino subiicitur principali mouenti; appetitus autem mouetur à proprio obiecto secundum propriam naturam meliorationem.

11. Dices. Etiam exteriora membra habent inclinationem propriam, & appetitum. Respondetur; non habere appetitum vitæ, & ideo non vitaliter resistere; tamen quia habent aliquod naturale pondus, possunt resistere aliquo modo, vel impedire actionem; sicut etiam, quia debitam dispositionem requirunt ad motum efficiendum, fieri potest, ut ex defectu eius impediri possit voluntatis imperium. Et per hæc intelligitur D. Thom. 1. 2. q. illa 17. art. 8. & 9.

### SECTIO III.

*Vtrum imperium, & actus imperatus sint vnus actus.*

1. Qvæstionem tractat D. Thom. 1. 2. q. 17. art. 4. Dico tamen breuiter actum imperatum, & imperium, esse vnum actum in genere moris. In genere, inquam, moris, quia in genere naturæ constat, sæpe esse distinctos; nam vnus potest esse actus voluntatis; alius intellectus, vel sensus. Et patet assertio, quia isti actus in genere moris habent idem esse; tum quia ab eodem rationis ordine, & ab eadem libertate procedunt: tum quia ex illis quasi conficitur vna perfecta actio, vnde quasi per modum materiæ, & formæ vnitri censentur; ex quo colligitur, non solum imperium, & actum imperatum, sed etiam consilium, electionem, & vsum quatenus ad executionem eiusdem actionis tendunt, si simul fiant, & sine interruptione morali, censeferi omnes complere vnum perfectum actum humanum.

2. Sed tamen nota conclusionem intelligi de imperio & actu imperato in vno homine; secus est, si imperium ad alium deferatur. Nam tunc actus factus ab vno propter imperium alterius, licet ad imperantem relatus vnus moraliter sit cum imperio eius, & ideo bonitas, vel malitia imperati actus imperanti tribuatur; tamen comparatus ille actus cum ipso met, qui actum imperatum exequitur, est nouus moralis actus, quia noua libertate fit, & ideo potest illi, vel ad nouum meritum, vel culpam imputari.

*Finis tractatus secundi.*

ELEN

## ELENCHVS DISPVATIONVM

### TERTII TRACTATVS,

De bonitate, & malitia humanorum actuum.

#### DISPVATIO I.

De actu morali in communi, quidque in eo sit moralitas, continens sectiones tres.

1. *Quinam actus sint morales in homine.*
2. *Quid sit in actu morali ipsa moralitas.*
3. *Quid sit moralitas in cæteris rebus, qua morales denominantur.*

#### DISPVATIO II.

De bonitate, & malitia obiectiua humanorum actuum, comprehendens sectiones tres.

1. *Vtrum in obiectis actuum humanorum sit aliqua honestas, siue bonitas moralis obiectiua.*
2. *Quid sit bonitas obiectiua humanorum actuum.*
3. *Vtrum actus humani sumant honestatem ex obiecto, siue, & circumst. & quotuplex illa sit.*

#### DISPVATIO III.

De formali bonitate actus interioris voluntatis in communi, continens sectiones quatuor.

1. *Vtrum possit esse in voluntate hominis actus aliquis moraliter bonus absolute, & simpliciter.*
2. *Vtrum actus interior voluntatis sit formaliter bonus, vel tantum causaliter ab actu externo.*
3. *Quid sit bonitas formalis, & moralis in actu interno.*
4. *Quotuplex sit bonitas in actu interiori voluntatis.*

#### DISPVATIO IV.

De bonitate actus interioris ex obiecto, complectens sectiones quatuor.

1. *Vtrum actus interior sumat suam bonitatem ex obiecto.*
2. *Vtrum hæc bonitas que sumitur ex obiecto sit prima, & essentialis, atque entitatiua differentia interioris actus voluntatis.*
3. *Vtrum idem actus voluntatis possit habere plures bonitates specificè diuersas ex proximo obiecto.*
4. *Vtrum actus voluntatis habeat vnam bonitatem in ordine ad plura obiecta materialia.*

#### DISPVATIO V.

De bonitate actus interioris ex circumstantiis, continens sectiones tres.

1. *Vtrum actus interior, ut sit simpliciter bonus requirat bonitatem aliquam ex circumstantiis.*
2. *Quomodo in voluntate esse debeant circumstantia obiectiua, ut conferant bonitatem actui interiori, & qualis sit illa bonitas.*
3. *Quomodo circumstantia actus interioris, qua immediatè ipsum afficiunt, debeant esse voluntaria, ut dent bonitatem, & que sit talis bonitas.*

#### DISPVATIO VI.

De bonitate actus interioris ex fine, continens sectiones quinque.

1. *Vtrum bonus finis sit necessarius, ut actus voluntatis sit bonus.*
2. *Qualis sit bonitas, quam actus pura electionis habet ex fine honesto.*
3. *Vtrum actus ex obiecto bonus possit habere bonitatem aliquam ex fine extrinseco.*
4. *Quid sit bonitas accidentalis ex fine in actu interno voluntatis.*
5. *Qualis relatio in finem requiratur ad prædictam bonitatem.*

R 4

DISPV

## DISPUTATIO VII.

De malitia, complectens sectiones decem.

1. *Utrum sit aliquis actus voluntatis ex natura sua malus exclusa etiam extrinseca prohibitione.*
2. *Utrum malitia interioris actus voluntatis proximè sit in ipso actu.*
3. *Utrum malitia actus interni sit aliquis modus realis positivus, & physicus in ipso.*
4. *Utrum malitia moralis actus voluntatis præter entitatem eius addat rationem moralem positivam, vel tantum privativam.*
5. *Utrum malitia actus voluntatis dicat privationem rectitudinis, seu honestatis debitæ.*
6. *Utrum malitia moralis sit sola ipsa negatio, vel privatio, vel includat etiam entitatem positivam ipsius actus.*
7. *Utrum actus malus sumat unitatem, & distinctionem specificam ex obiecto.*
8. *Utrum actus voluntatis accipiat malitiam ex circumstantiis, & quomodo.*
9. *Utrum actus voluntatis sumat malitiam ex fine.*
10. *Utrum sit aliqua malitia voluntatis in sola carentia actus, & quid sit illa.*

## DISPUTATIO VIII.

De diuisione actus voluntatis in bonum, &amp; malum, &amp; membrorum comparatione, &amp; repugnantia, continens sectiones tres.

1. *Utrum idem actus voluntatis possit simul habere bonitatem, & malitiam.*
2. *Utrum habere illas possit successivè.*
3. *Diuisio actus voluntatis in bonum, & malum sit essentialis, necne.*

## DISPUTATIO IX.

De indifferentia actuum voluntatis, &amp; sufficientia diuisionis in bonum, &amp; malum, continens sectiones tres.

1. *Utrum detur actus voluntatis indifferens secundum suam essentiam, vel speciem.*
2. *Utrum detur voluntatis actus supernaturalis indifferens secundum suam speciem.*
3. *Utrum detur actus voluntatis indifferens in indiuiduo.*

## DISPUTATIO X.

De bonitate, &amp; malitia formali externorum actuum humanorum, complectens sectiones duas.

1. *Utrum actus externus humanus sit bonus, vel malus solum per denominationem ab interno, ideòque nullam ei addat bonitatem, & malitiam.*
2. *Quid conferant actus externi ad bonos, vel malos mores hominum.*

## DISPUTATIO XI.

De prima seu remota regula bonitatis, vel malitiæ humanorum actuum, quæ est voluntas Dei, seu lex æterna, continens sectiones tres.

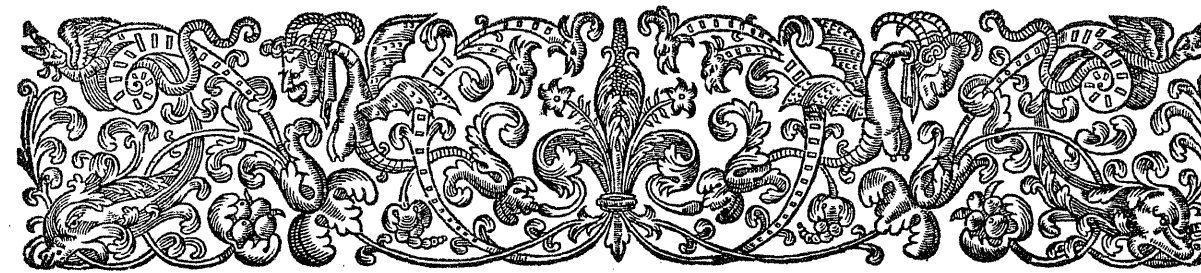
1. *Quibus modis possit humana voluntas esse conformis, vel difformis diuina.*
2. *Utrum voluntas humana, ut sit recta conformari debeat diuina disponenti de actibus ipsius humane.*
3. *Utrum humana voluntas debeat conformari diuina volenti alia obiecta extra actus ipsius voluntatis.*

## DISPUTATIO XII.

De proxima regula bonitatis, &amp; malitiæ humanorum actuum, quæ est recta ratio, seu conscientia, continens sectiones septem.

1. *Quid sit conscientia.*
2. *Quotuplex sit conscientia.*
3. *Quanam conscientia sufficiat ad rectè operandum.*
4. *Quod iudicium conscientie sufficiat ad inducendam obligationem homini, ut operetur, vel omitat, præsertim si erret.*
5. *Quando possit homo licitè operari cum conscientia dubia.*
6. *Quomodo sit utendum conscientia opinante, seu probabili ad rectè operandum.*
7. *Quomodo sit utendum conscientia scrupulosa ad honestam actionem.*

TRACTA



## TRACTATUS TERTIVS

DE

BONITATE, ET MALITIA  
HUMANORVM ACTVVM.

## DISPUTATIO PRIMA.

*De actu morali in communi, quidque in eo sit esse morale.*

RÆCIPVVS scopus huius tractatus est explicare hanc diuisionem actus humani in bonum & malum, & quid sit vnumquodque horum membrorum; quomodo inter se opponantur; an interdum misceri possint inter se, an possit vnum in aliud transmutari, & quomodo adæquent diuisionem, & alia quæ in discursu materiæ prosequemur. Ut ergo ad hæc omnia pareatur via, necesse est prius intelligere quod sit eius diuisum, & per quid constituatur communis ratio eius, quia alioqui non poterunt commode speciales rationes bonitatis moralis & malitiæ intelligi. Quoniam verò potissimum agitur nunc de actu morali ut moralis est, dicemus prius quid sit iste actus, & quas condiciones requirat. Deinde quid formaliter sit in ipso ipsum esse morale; & quoniam ab actu morali vel in ordine ad illum multa alia denominantur moralia, breuiter etiam attingam quid sit in cæteris rebus illud esse à quo sic denominantur.

## SECTIO I.

*Quinam actus sint morales in homine.*

**P**rimò quòd sint in homine aliqui actus morales, certius est quàm ut probatione indigeat, satisque constat ex communi modo loquendi omnium. Radix autem huius denominationis à more desumpta est, nam apud Latinos idem est morale, quod ad mores pertinet, ut constat ex Tullio *lib. de fato*. Mos autem, ut notauit D. Thom. 1.2. *quest. 58. art. 1.* idem ferè est quod frequens, sapiusque repetitus idem operandi modus: quæ frequentia, vel similitudo in modo operandi interdum oritur ex inclinatione & determinatione naturæ: & hoc modo tribuitur interdum mos irrationabilibus & inanimatis rebus, sic enim dicuntur mores bestiarum, seu ferarum, 2. *Aachab. 11. & Sapient. 12.* infantium & insensatorum more

viuentes: sic etiam legimus mores cæli apud Plin. *lib. 14. cap. 1.* Sed hæc metaphorica esse videntur, ut notauit D. Thom. *in 3. d. 23. quest. 1. artic. 4. quest. 2.* & Soto 1. *de iust. quest. 7. art. 2.*

Propriè ergo dicitur mos, quòd ille similis operandi modus oritur ex voluntaria determinatione operantis: & hoc modo dicuntur mores huiusmodi boni, vel mali, ad *Hebr. 11. & Psalm. 67. Qui habitare facit vnus moris in domo.* Hinc D. Isidor. 5. *Ety. cap. 3.* dicit morem esse vetustate firmatam consuetudinem; postea verò subdit consuetudinem esse ius quodammodo moribus introductum: in quibus definitionibus videtur quidem vitiosum circulum committere: propter quod fortè Soto citatus dicit morem interdum significare quemlibet actum, interdum frequentiam ipsam actuum, interdum verò habitum ex huiusmodi frequentia acquisitum. Sed reuera ex primaria significatione hæc vox neque vnum habitum, neque actum significat, sed ipsam frequentiam similitum actuum. Inde verò orta est denominatio *actus moralis*, quatenus significat illum actum, ex cuius frequentia mos conficitur. Cum ergo per se notum sit dari humanos mores, eodem modo certum est dari in hominibus actus morales; sed quinam hi sint, hoc inquiremus.

Prima opinio censet actum moralem idem esse quòd actum propriè & perfectè humanum, seu perfectè voluntarium; de quibus quid sint, dictum est à nobis *tract. 1. initio, & tract. 2. initio*, & viderur hæc esse sententia D. Thomæ 1.2. in titulo & discursu *questionis 18. & 19.* semper enim mouet quæstionem de actu humano, quam appellationem confundit cum appellatione *moralis*. Et potest breuiter suaderi, nam actus hoc ipso quòd humanus est, est capax rectitudinis, & honestatis, & contrarij defectus: ergo hoc ipso est moralis actus. Probatur consequentia, quia actus qui diuiditur in bonum & malum, seu honestum & turpem, est ille qui est capax vtriusque proprietatis. Diximus autem actum moralem esse, qui in hæc membra diuiditur. Antecedens verò probatur, quia ille est actus humanus, qui procedit ex perfecta deliberatione & facultate

2. Significatio propria.

3. Opinio pro hac q.

Eius argumentum.

ratiōis



rationis & voluntatis: ergo hoc ipso quod talis est, potest esse conformis, vel difformis rationi, quam respicit vt principium & regulam: ergo hoc ipso est capax honestatis, vel turpitudinis, quæ sumuntur per ordinem ad regulam rationis.

4. Opinio. 2. Eius ratio. Secunda opinio est actum moralem aliquid addere supra actum humanum, actualem scilicet libertatem: diximus enim supra libertatem non esse de ratione actus humani vt sic, quia potest actus procedere ex integra deliberatione & facultate rationis & voluntatis absque libertate. Diximus etiam posse esse perfectè voluntarium absque libero, quoniam obiectum tale est, vt perfectè cognitum necessitatem inferat voluntati, & tanto melius, quanto melius cognoscitur; quod totum pronenit non ex imperfecta, sed ex perfectissima facultate voluntatis: ad moralem autem actum non videtur sufficere tota hæc perfectio, si sit cum necessitate coniuncta, quia tunc determinatio talis actus provenit ab ipsa natura: ergo aliquid aliud oportet addere ad moralem actum, quod certè nihil excogitari potest præter libertatem.

5. Prænotatio ad resolutionem. Et quamvis fortè dissensio inter has opiniones non sit multum de re ipsa, simpliciter tamen hæc posterior vera est, si commodè explicetur. Suppono itaque actum moralem per se primò reperiri in actibus elicitis à voluntate, quia illi sunt soli capaces formalis honestatis & bonitatis, à qua homines denominantur boni & studiosi, vt dicam. Alij autem actus hominis qui denominantur morales recipiunt hanc denominationem ab actu voluntatis; & ideo interdum dicit D. Thom. esse morale per se reperiri in voluntate, per accidens verò in aliis potentiis, siue in actibus earum, quatenus subiacent imperio voluntatis. Explicato ergo hoc actu in voluntate, explicatus etiam erit in reliquis potentiis.

6. Assertio. 1. Suadetur 1. autoritate. Dicendum primò, vt actus voluntatis moralis sit, necesse est vt procedat ex perfecta deliberatione rationis, nõ solum quatenus potest vnum actum, vel obiectum cum alio conferre in ratione delectabilis, vel alio modo convenientis naturæ, sed etiam sub ratione honesti, aut turpis. Hæc conclusio colligitur ex Theologis statim citandis, sed præcipue ex D. Thoma, qui hac de causa variis in locis docet rationem esse primam radicem moralis entis, vt patet 1.2. quæst. 18. art. 5. & quæst. sequenti, art. 1. præsertim ad 3. & 3. contr. Gen. c. 10. Vnde quæst. 2. de malo art. 4. dicit actum esse moralem, ex eo quod est actus rationis, quia verò ratio non est sufficiens, neque proximum principium elicendi actum moralem, subdit statim art. 6. actum moralem esse actum voluntarium à ratione procedentem: & art. 6. illius q. 18. dicit actum exteriorem non habere rationem moralitatis, nisi quatenus est à voluntate, & idem repetit quæst. 2. de malo art. 2. ad 13. Sunt ergo voluntas, & ratio deliberans, proprium principium actus moralis vt sic, illa vt eliciens, hæc vt regulans, seu dirigens. Est ergo de ratione moralis actus quod sit perfectè humanus, nam actus humanus est qui prædicto modo est à voluntate, & ratione.

7. Vnde amplius confirmetur. Deinde hanc conclusionem confirmant quæ adducta sunt pro prima sententia in num. 3. præsertim illa ratio, quia actus moralis, iuxta communem modum sentiendi omnium, est ille, ex quo confici possunt boni, vel mali mores hominum: sed huiusmodi actus est ille qui est à ratione potente deliberare de honestate, vel turpitu-

dine morum. Et hac ratione in pueris non potest reperiri actus moralis, neque in amebibus, etiam si iuxta probabilem sententiam aliquorum possit in eis inueniri aliqua indifferentia in operando, & aliquis discursus & comparatio inter vnum bonum & aliud, & inter commodum & incommo- dum: ergo prædictus concursus rationis est necessarius ad morales actus. Et hæc conclusio amplius constabit ex sequenti.

8. Assertio. 2. Eius ratio. Dicendum secundò, Vt actus sit moralis, necesse est vt actualiter sit liber. Hæc conclusio sumitur ex Scoto in 2. d. 40. ad 2. & Durand. d. 38. quæst. 1. Henric. quodlib. 13. quæst. 1. Soto 1. de Inst. quæst. 7. art. 2. & Nauarro præludio 6. num. 2. summa. estque aperta doctrina D. Thomæ in 2. loco paulò antea citato, vbi dicit ibi incipere genus moris, vbi primum dominium voluntatis inuenitur: dominium autem voluntatis est per libertatem. Ita habet in 2. d. 24. quæst. 3. art. 2. & clariùs in 3. d. 23. quæst. 1. art. 2. quæstionum. 2. vbi id colligit ex etymologia nominis num. 2. à nobis explicata. Idem insinuat 1. p. quæst. 19. art. 1. ad 3. Ratio verò est, quia mores propriè dicuntur solum de actibus liberis, quia frequens eorum similitudo, seu repetitio oritur solum ex voluntaria determinatione operantis: in actibus autem necessariis oritur à natura. Et confirmatur, nam amor beatificus licet sit à voluntate, & à ratione plenè considerante, nihilominus non est actus moralis, solum quia est necessarius. Tandem ad actum moralem vt sic, sequuntur hæ proprietates quod sit laudabilis, vel vituperabilis, capax meriti, vel demeriti, &c. quæ non possunt reperiri nisi in actu libero.

9. Obiectio contra nunc probata. Dices: hæc sola conditio sufficit, iuxta dicta, ad moralem actum, & potest separari à priori explicata in præcedenti conclusione: sine causa igitur tor conditiones exegimus. Maior patet, quia ex hoc quod actus sit liber, est sufficiens ad constituendum morem per similem frequentem repetitionem, quæ erit ex intrinseca determinatione agentis, cum sit libera. Minor autem ostenditur, nam si quis vtens ratione actu deliberet de actione aliqua ex temporalibus rationibus convenientiæ, vel disconuenientiæ, nihil aduertens de honestate, vel turpi, tunc liberè operabitur, & eliget, v. g. quod est delectabilius, vel commodius ad vitam tuendam, & carebit tunc deliberatione rationis in prima conclusione posita: poterit ergo tunc esse actus moralis absque illa deliberatione.

10. Dilutio. Responderetur in primis fortasse casum esse moraliter impossibilem, quia oportet illam inaduerterentiam ad honestum, vel turpe esse prorsus inuoluntariam, quia si esset voluntaria, iam esset in potestate hominis talis deliberatio actualis, & hæc diximus esse necessariam ad moralitatem actionis: vix autem intelligi potest hominem actu operari liberè perfecta & rationali libertate, quin sit in potestate eius deliberare etiam de honestate, vel turpitudine talis actionis, iuxta dicta tract. 2. disp. 4. sect. 3. Secundò dicitur, admissio casu, quod illa inaduerterentia sit prorsus naturalis, tunc illum actum non posse dici absolute & simpliciter moralem. Primò quidem, si ad nominis radicem attendamus, quia actus non est natus ita fieri, vt ex eo possit confici mos, quia talis modus operandi est rarissimus, & casualis, & præter voluntatem humanam; quare omnibus pensatis provt hic & nunc fit, non potest dici quod sit ex intrinseca determinatione ipsius operantis. Deinde quia

quia actus moralis propriè dictus est in ordine ad rectitudinem, vel obliquitatem morum, & ideo necessariò requirit capacitatem huius rectitudinis, vel obliquitatis: ille autem actus provt in eo casu fingitur, est incapax rectitudinis, & consequenter obliquitatis, & ideo non est moralis, & vt sic dicendus est indeliberatus.

11. Ad argum. in num. 3. Ad fundamentum prioris sententiæ est facilis responsio. Nam quod attinet ad D. Thom. & alios autores, loquuntur ferè semper de homine viatore, in quo nunquam separantur perfectum rationale, voluntarium, & liberum, & ideo pro eodem reputant actum humanum & moralem. Ad rationem dicitur rectitudinem illam, honestatem, vel bonitatem, quæ potest inueniri in actu necessario voluntatis, v. g. in amore beatifico, esse quandam rectitudinem naturalem & physicam, non propriè moralem, de quo latius infra disp. 3.

SECTIO II.

Quid sit in huiusmodi actu morali ipsum esse morale.

1. Ratio prima dubitandi. Ratio dubij esse potest, quia in hoc actu possumt duo considerari, scilicet substantia ipsius actus, quæ est veluti quid materiale, & formalis ipsa denominatio seu forma illa, à qua actus denominatur moralis. De primo constat esse ipsam entitatem actus, quæ est etiam quid physicum & naturale. De secundo autem valde obscurum est quid sit. Nam in primis non potest esse ens rationis propriè dictum, quia hoc esse morale est in rebus ipsis, intellectu nihil fingente, vel comparante. Item hoc esse morale est radix proprietatum realium, meriti, &c. ens autem rationis nihil reale potest conferre. Deinde non potest esse extrinseca denominatio ab aliqua re sumpta: primò, quia hæc denominatio ferè nihil differt ab ente rationis, quia cum non sit in re ipsa denominata, solum fieri videtur per intellectum comparantem vnam rem ad alteram, v. g. visionem ad obiectum ac si in illo esset. Vnde non videtur hæc denominatio extrinseca sufficere vt actus sit dignus laude, vel præmio ratione illius, quia nihil in eo ponit. Secundò, quia hæc denominatio moralis est analoga, & primò conuenit actibus voluntariis, reliquis autem rebus in ordine ad illos, quia sunt principia eorum, vel quid simile; in omni autem analogo primum analogatum est intrinsecè tale, reliqua extrinsecè per habitudinem ad illud: ergo oportet vt hoc esse morale sit intrinsecè in actu voluntatis: non ergo est per denominationem extrinsecam. Ac tandem omnis forma extrinsecè denominans vnam rem, debet esse intrinsecè in alia, vt visio denominans extrinsecè obiectum visum, est intrinsecè in visu, quia cum sit forma realis, oportet vt alicubi realiter insit: sed hoc esse morale non reperitur intrinsecè in alio præter actum voluntatis: ergo non potest esse in illo per solam denominationem extrinsecam. Aliunde verò non videtur esse posse aliqua realitas intrinseca actui, vt patebit facile discurrendo per rationes omnium prædicamentorum, & ex dicendis constabit: quid ergo est?

2. Opinio. Prima opinio esse potest moralitatem actuum voluntatis esse ipsam essentialem & intrinsecam entitatem eius, ita vt hoc esse non dicatur morale, quia non sit etiam naturale & physicum, sed quia est tale ens quod ex natura sua habet fieri à voluntate rationali per rationem directam & motam.

Fundamentum esse potest præter rationes dubitandi positas, quia talis actus per se & natura sua dicit realem habitudinem ad suum principium, quod est voluntas, & ratio, & ad suum obiectum per rationem propositum, sed ex vi huius habitudinis est actus moralis, quia respicit principium & obiectum morum: ergo. Et videtur huic sententiæ fauere D. Thomas interdum, dicens esse morale per se conuenire actibus elicitis à voluntate, alijs per accidens, vt significat 1. p. q. 19. artic. 1. clariùs in 3. d. 25. q. 1. art. 4. q. 2.

3. Refellitur 1. Sed hæc sententia sustineri non potest, procedit enim ex defectu duplicis distinctionis. Nam cum agimus de esse morali, loqui possumus aut de illo esse quod denominatur morale, aut formaliter de ipsa formali denominatione, aut forma vnde sumitur. Priori modo ipsum physicum & naturale esse actus voluntatis denominatur morale, quando habet omnia ad moralitatem requisita, sic enim actus ipse quo voluntas aliquid vult, actus moralis dicitur: constat autem illum actum habere physicam entitatem. Hic autem non hoc inquirimus, sed ipsam formalem rationem denominantem, & hanc non potest habere actus ex vi solius entitatis suæ physicæ, quia potest esse tota entitas actus physica & naturalis, & nihilominus non sit moralis actus: denominatio autem quæ sumitur ex sola entitate præcisè sumpta, est inseparabilis ab illa. Assumptum patet, quia actus voluntatis sine deliberatione rationis elicitus tunc non est moralis, si autem accedit rationis deliberatio, sit moralis, manente eadem entitate actus in voluntate. Idemque erit in amore necessario, & libero, qui potest esse idem secundum substantiam & entitatem, vt dictum est. Secundò deficit hæc sententia, quia aliud est loqui de aptitudine, seu capacitate, quam habet actus vt moralis sit, aliud verò de actuali moralitate eius. Primum habet actus voluntatis ex vi suæ physicæ naturæ, & hoc probat ratio prædictæ sententiæ, quia hoc ipso quod hic actus natus est ab his principiis oriri, & tendere in tale obiectum, est capax moralitatis per se primò, & non per alium actum, quod ferè voluit docere D. Thomas citatis locis in num. 2. non tamen habet actualem moralitatem ex vi huius capacitatis, quia rectè fieri potest, vt actus ex natura sua possit fieri hoc, vel illo modo, & tamen vt actu non ita fiat. Sic ergo potest etiam natura sua postulare, vel saltem admittere, vt morali modo fiat, & consequenter vt actus moralis sit, & tamen non ita fieri. Nos ergo non agimus de capacitate moralitatis, de qua potest prædicta sententia verificari, sed inquirimus actualem statum moralitatis, per quid constituitur.

4. Opinio. Secunda opinio dicit hoc esse morale, vltra entitatem & substantiam actus addere realem quendam modum intrinsecè efficientem actum voluntatis, sine quo non erit moralis, & illo posito non poterit non esse. Hic autem modus poterit explicari aut ad similitudinem vitalitatis actus, nam vitalitas est modus realis in actu vitali, sed esse morale est quoddam esse vitale, nam principium morum vt sic, vitale est. Deinde potest explicari iuxta probabilem sententiam asserentem esse liberum, esse realem modum in actu libero voluntatis, quia libertas est perfectio voluntatis non solum in actu primo, sed etiam secundo: ergo est aliquid reale non solum in ipsa potentia, sed etiam in ipso actu: ergo cum non sit substantia eius, erit saltem modus eius: ergo erit idem de esse

Eius fundam.

3. Refellitur 1.

Refellitur 2.

4. Opinio.

Suadetur primò.

Secundò.

esse

esse morali, quod vel est idem cum esse libero, vel coniunctum cum illo.

5. Impugnatur.

Hac verò sententia etiam mihi displicet, quia non potest fati explicari, vel intelligi id quod affirmat; in actu enim voluntatis (& idem est de actu immanenti cuiuscumque potentiae) praeter specificam entitatem actus non potest intelligi modus aliquis, nisi aut per intentionem in subiecto, aut per extensionem ad subiectum, aut per habitudinem & dependentiam à suo principio, quia ille actus non habet in se aliam transcendentem habitudinem, neque aliquod entitatis absolute, in qua non includantur hae habitudines, vel aliqua ex illis. Sed ille modus qui dicitur esse moralis actus voluntatis, non potest esse extensio ad subiectum, neque intensio in subiecto, quia sicut potest tota substantia actus reperiri sine moralitate, ita tota extensio & intensio actus potest esse sine moralitate, potest enim voluntas magno & parvo conatu ferri indeliberate & necessario, ex quo conatu sequitur intensio: potest etiam eodem modo ferri in plura, vel pauciora obiecta, in quo consistit illa veluti extensio actus: in his ergo duobus modis non potest consistere esse morale. Rursus etiam dependentia realis & physica, quam actus voluntatis habet à suo proximo principio, potest esse sine moralitate; ostendimus enim in superioribus actum voluntatis cum eadem dependentia à voluntate, nunc posse esse liberum, postea necessarium solum propter diversam proportionem obiecti ex parte intellectus.

6. Evasio procluditur.

Quod si quis dicat non dependentiam physicam, sed moralem esse modum illius quid dicitur moralitas actus. Primum in hoc petitur principium, nam inquiri per quid illa dependentia physica fiat moralis. Et deinde non defendit opinionem, quia dependentia non est modus intrinsecus & realis, nisi quatenus physica est, nam dicitur habitudinem ad causam per se realiter & physice influentem, & quidquid praeter hoc addit, cum non dicat physicum influxum per se, nihil reale, nouum, & intrinsecum ponit in effectu: nullus ergo excogitari potest talis modus. Neque exempla allata illum declarant, nam esse vitale in actu, praeter substantiam actus nihil aliud est nisi dependentia physica à proximo principio vitali: hoc autem licet necessarium sit ad actum morale, de quo agimus, quia oportet esse elicatum à voluntate, tamen id non satis est ad moralitatem actus, ut ex dictis patet, quia stante eadem dependentia vitali ab eodem principio vitae, stat actum esse vel non esse morale. Exemplum autem de libertate potius confirmat oppositum, quia ratio libertatis formaliter reperitur in potentia; in actu verò non, nisi includendo denominationem à potentia, quia ipse formaliter in se continet determinationem ad unum; tamen quia est à potentia, in cuius potestate est non sic determinari, ideo actus ipse denominatur indifferens, seu liber.

7. Opinio declaratur.

Tertia opinio esse potest, hoc esse morale actus esse respectum quandam ad rectam rationem, id est, legem ut regulantem actum voluntatis: est enim actus voluntatis conformis, vel difformis rei, quae conformitas, vel difformitas in relatione consistit, sicut similitudo & dissimilitudo. Unde sicut ab his relationibus potest abstrahi quidam conceptus communis relationis fundatae in qualitate, ita ab hac relatione conformitatis, vel difformitatis potest abstrahi conceptus commu-

nis respondens ad rectam rationem, quae potest appellari regulabilitas. Fundamentum esse potest, quia esse morale diuiditur per bonum & malum morale, tanquam per differentias per se, ut colligitur ex D. Thom. 1.2. quest. 19. artic. 1. sed bonitas, vel malitia moralis consistit formaliter in conformitate, vel difformitate ad rationem rectam: ergo communis ratio esse moralis debet consistere in ratione respectiva communi abstrahibili ab illis membris, quae non potest esse alia nisi esse regulabile per rationem rectam.

Fundatur.

Hac sententia & est insufficientis ad rem explicandam, & est in rigore falsa: & primò quidem supponit bonitatem moralem consistere in conformitate illa respectiva, quod valde dubium est, & magna indiget explicatione. Deinde supponit, à bonitate & malitia formaliter sumptis posse abstrahi conceptum communem alicuius relationis: quod fortè etiam falsum est, quia illa duo priuatiuè opponuntur, si de eis formaliter loquamur; inter priuationem autem & habitum nulla est conuenientia communis: vnde actus moralis bonus, & malus possunt quidem conuenire quasi materialiter in communi ratione actus, vel positione habitudinis ad obiectum per rationem propositum; tamen formaliter ratione malitiae & bonitatis sunt primò diuersi. Sed hæc omitto, quia pendet ex infra tractandis.

8. Reicitur propter duo falsa quae supponit.

Duobus igitur modis potest intelligi hoc esse regulabile per rectam rationem. Primò ut recta ratio habeat rationem veram praeccepti, aut legis respectu voluntatis, quod non potest ratio habere ex se, quia non habet potestatem superioris respectu voluntatis: neque idem homo habet propriè iurisdictionem in seipsum, ut se possit propriè per legem obligare, & eo modo quo se potest obligare necesse est ut oriatur id ex voluntate. Ratio ergo ut ratio, & ut regulans voluntatem non inducit propriam rationem legis, nisi quatenus participat, vel applicat praecceptum alicuius superioris, scilicet Dei, vel alterius qui participet potestatem eius. Secundo modo potest intelligi hic respectus ad rectam rationem; non ut praecipientem propriè, sed ut proponentem & iudicantem de ipsis obiectis secundum eorum naturam, seclusa lege superioris, sicut iudicat ratio, mentiri esse malum & disconueniens naturae rationali ut sic, etiam si à nullo superiori sit prohibitum.

9. Praenotatio duplicis sensus dicitur opinionis.

Si ergo loquamur in priori sensu, sic esse regulabile per rationem, vel legem non potest esse ipsum esse morale: primò, quia in Deo ipso potest intelligi actus, vel actio moralis, sicut in eo intelligitur libertas & honestas, quidquid enim Deus operatur, bonum est, & ipsa operatio, ut est ab ipso, potest dici moraliter bona bonitate iustitiae, aut misericordiae, aut veritatis, propter quod non tantum est dignus honore, sed etiam laude: Deus autem est supra omnem legem: ergo absque respectu ad legem intelligitur esse, & bonum morale. Vnde est reperiri in hoc aliquid singulare in Deo, quia cum operatur liberè, nullum esse reale liberum in ipso ponitur, sed tantum in actione ad extra, & ideo si quid est moralitatis in actibus Dei, magis est in actibus externis, quam in actu interno, quamuis in illo etiam considerari possit esse terminatum ad extra. Secundo etiam in homine intelligitur rectè esse morale absque respectu ad legem, nam, ut dicebam, hæc condicionalis est vera: si per possibile, vel impossibile homo non haberet superiorem, vel ab eo non gubernaretur

10. Impugnatur iam in primo sensu. Primò.

Secundò.

naretur per legem, nihilominus per rationem indicando dare eleemosynam esse per se conueniens naturae, homicidium autem esse disconueniens, liberè operando iuxta hæc dictamina, operaretur moraliter, & bene, aut malè: ergo moralitas operationis humanae non est sumenda per se primò respectu ad legem. Tertio etiam nunc posita lege non ideo actus est moralis, quia regulatur per legem, sed è contrario potius, quia homo est morale agens, & non habet voluntatem indefectibilem à bono, ideo indiget lege superioris inclinantis in bonum, & auerentis à malo: ergo esse regulabile per legem, supponit potius esse morale, quam illud constituat, & ideo nullus actus necessarius potest verè ac propriè per legem regulari, quia non est moralis, sed naturalis, de naturalibus autem non dantur praeccepta. Vnde confirmatur, nam supposita in actu voluntatis habitudine intrinseca ad suum obiectum, & sua principia, esse regulabilem per legem, nihil ei addit praeter denominationem extrinsecam à potestate legislatoris: non potest autem esse morale poni in hac denominatione, tum quia illa est omnino ab extrinseco, esse autem morale debet esse aliquo modo ab intrinseco: tum etiam, quia quod actus sit regulabilis hoc modo, non prouenit ex potestate hominis, sed Dei & superioris: esse autem morale debet esse in actibus humanis ex parte hominis, ideo enim per hoc esse meremur, vel demeremur, laudamur, vel vituperamur. Quarto si in hoc respectu consisteret esse morale, tam primariò conueniret actibus externis, sicut internis voluntatis: consequens est contra communem sensum Philosophorum moralium, & Theologorum, quia mores hominum ut sic, per se primò pendunt à voluntate. Sequela probatur, quia lex tam per se primò regulat actus externos, sicut internos, imò nonnunquam lex non prohibet, vel praecipit infernum, nisi ob externum, ut patet de lege non furandi, vel dandi eleemosynam, quod est signum hanc regulabilitatem, seu hunc respectum non esse proprium actus moralis ut talis est, sed per se extendi ad obiectum moralium actuum.

Tertio.

Confirm.

Quarto.

11. Praenotatio triplicis respectus in 2. sensu posito n. 9. Primus.

Secundus.

Tertius.

12. Impugnatur iam 2. sensu quoad 1. respectum multifari.

eleemosyna. Respondetur in primis id esse per accidens ad rationem obiecti voluntatis in quantum illud idem quod est obiectum in intentione, postea est effectus voluntatis in executione. Vnde si obiectum diligendum non sit, actus hominis humanus & liber poterit secundum existentiam antecedere cum illo respectu actum morale, ut si consideretur Deus ut diligendus, vel visio beata ut honestè amabilis. Vnde etiam intelligitur hunc respectum non esse proprium actus moralis ut sic, sed latius patere: non ergo potest esse morale constitui formaliter per ipsum. Tandem, quia si rectè consideremus obiecta morum, non sunt honesta, quia conformia rectè rationi sub hac consideratione, sed potius quia ipsa ex se talia sunt, ideo recta ratio iudicat esse faciendam: ut dare eleemosynam non ideo est honestum, quia recta ratio iudicat esse dandam, sed potius ideo ratio iudicat esse dandam, quia in eo obiecto inuenit honestatem, & quandam conformitatem cum fine, & natura hominis, ut latius disput. seq. ergo ille respectus conformitatis obiecti ad rationem non est quod formaliter constituit illam honestatem vel moralitatem quae in obiecto potest intelligi, sed est quid consequens ad illam supposito iudicio rationis, siue ille respectus sit realis, siue rationis, quod parum ad praesens refert, quamuis probabilius sit ex parte obiecti esse respectum rationis, qualis est scibilis ad scientiam. Ex quo capite etiam concludi potest esse morale non consistere in hoc respectu, formaliter loquendo, quia non potest esse propriè ens rationis, ut probant argumenta facta in initio quaestionis.

De secundo respectu actus ad obiectum facile est ex dictis probare non consistere in ea esse morale. Primò quidem, quia in hac habitudine consistit substantia & entitas ipsius actus, specificatur enim ab obiecto etiam in suo esse physico & naturali: ostensum est autem supra esse morale formaliter non esse solam substantiam, vel entitatem actus: ergo non potest consistere in sola hac habitudine. Secundo, quia hic respectus abstrahit ab actu morali, & non morali, in amore enim beatifico reperitur respectus ad obiectum valde conforme rationi, & tamen in illo actu non est esse morale.

13. Impugnatur deinde quoad 2. respectum.

De tertio respectu actuum inter se in primis fieri potest eadem ratio, quia hic respectus abstrahit ab esse morali, & non morali, nam inter visionem beatam quatenus continet iudicium de Deo diligendo, & inter dilectionem beatificam, est illa conformitas, quia voluntas ita tendit, sicut intellectus iudicat esse tendendum, & tamen in illis actibus non est moralitas. Secundo, quia cum hæc relatio sit ad modum relationis similitudinis, supponit existentiam vtriusque extremi ut resultet: ergo quatenus hic respectus potest resultare in actu morali voluntatis, prius natura supponit ipsum actum ut existentem, & dimanantem à voluntate & ratione, quam resultet ibi conformitas illa ad rationem: ergo hic respectus ut sic non constituit, sed supponit esse morale: sicut in rebus naturalibus, ut effectus referatur ad causam relatione similitudinis, prius natura supponi debet ut existens & dimanans à causa: sic enim actus moralis voluntatis ut sit in re ipsa conformis actui intellectus, debet supponi ut manans à voluntate ut efficiente, & aliquo modo ab intellectu ut dirigente:

14. Impugnatur quoad 3. respectum.



ex hoc autem præcisè intelligitur actus moralis, prius quàm intelligatur resultare alius respectus: quod probò, nam ex hoc præcisè est homo dignus laude, vel vituperio: nam respectus postea resultans est quid per accidens, & præter intentionem. Omitto valde probabile esse hunc respectum esse solum rationis, quia non est fundatus in vera vnitare, vel conuenientia, quæ inest inter actus, id est, inter iudicium intellectus, & amorem voluntatis, sed fundatur in quadam proportionem, vel proportionalitate solum, quæ non satis est ad respectum realem. Nullo ergo modo potest hoc esse consistere in solo respectu ad rationem. Quod si tandem dicatur non sumi hinc hunc respectum in eo rigore, sed solum vt significat emanationem quandam actus voluntatis à iudicio rationis? Respondetur primò hoc esse valde improprie significari per respectum conformitatis vel difformitatis: ac deinde verum quidem hoc esse necessarium ad actum moralem, non tamen sufficere, nisi ex parte voluntatis aliud adiungatur, quia in actu non morali potest ille modus emanationis à ratione reperiri.

15. r. Assertio autoris.

Probatur primò.

Secundò.

Tertiò.

16. 2. Assertio tripartita.

Vnde constat prima pars. Ostenditur secunda.

cit non esse aliam moralitatem in actu exteriori, quàm in interiori, & quest. 20. art. 3. & 4. ex eodem principio definit actum exteriorem per se non augere bonitatem, vel laudabilitatem operantis. Ratio etiam est clara, quia eadem actio exterior, si sit à voluntate libera, est moralis; si verò casu & sine aduertentia fiat, non est moralis: ergo signum est totum hoc consistere in denominatione à voluntate. Tandem quia actio exterior habet per se totam suam substantiam & entitatem à proximo principio exequenti; ab illo autem non habet esse morale, sed esse physicum. ergo tantum habet esse morale per ordinem ad primum principium mouens, & dirigens humano modo, quod est voluntas.

Vltimam partem conclusionis insinuauit Durandus in 2. d. 38. quest. 1. num. 5. & 6. & patet facile ex dictis, nam de ratione huiusmodi actus moralis in primis est vt sit per se & intrinsecè voluntarius, & hoc quidem est formaliter & intrinsecè in ipso actu, & realiter, ac de substantia & entitate eius, vt constat ex dictis agendo de voluntario: hoc autem voluntarium vt sit perfectum, indiget perfecta aduertentia rationis, quæ in actu non ponit aliquid præter entitatem eius, sed solum directionem quandam, à qua denominatur actus cum aduertentia, seu perfecto modo factus. Est accommodatum exemplum in opere artificioso, nam si quis voluntarie, & ex directione artis fingat monstrum, actio est artificiosa; si verò volens depingere hominem, casu depingit monstrum, actio non est artificiosa, sed deficiens ab arte, & tamen si consideretur physice actio ipsa, eodem prorsus motu physico perficitur. Igitur sicut in hoc exemplo esse, vel non esse artificiosum, est denominatio ab arte dirigente, ita in actu voluntatis, quod procedat ex perfecta aduertentia, solum est denominatio ab actu intellectus. Vltra hoc etiam necessaria est denominatio ab ipsamet potentia voluntatis vt potente non elicere, quam agendo de voluntario, ostendimus nihil intrinsecum addere actui voluntatis, quia voluntas vt sic, non influit in illum.

Atque hinc intelligitur primò hoc esse morale esse diuersæ rationis, & quali analogum in actu exteriori, & interiori: nam primum differt in voluntario intrinsecò, & extrinsecò: deinde differt in forma, à qua sumitur denominatio, vt declaratum est. Deinde hoc esse immediatè conuenit actui inferiori, exteriori verò non nisi per interioriorem. Secundò colligitur, licet actus morales interiores essentialiter & specificè differant in eo esse reali & intrinsecò quo denominantur morales, tamen in modo illo, in quo consummatur moralitas, non differre formaliter, siue sint boni, siue mali, libertas enim voluntatis eiusdem rationis est in actibus bonis & malis: & similiter aduertentia intellectus eodem modo fit. Est exemplum in virtutibus intellectus, & in aliis actibus qui sunt ab intellectu vt ratione, nam licet ex obiectis differre possint in ratione talis, vel talis scientiæ, aut etiam in veritate & falsitate, tamen formaliter in modo ratiocinandi & colligendi non differunt, quia modus operandi intellectus semper est idem: sic igitur in præsentem contingit.

Ad rationem dubitandi initio positam responderetur hoc esse morale consistere in denominatione extrinsecà saltem respectu ipsius actus: quod ideo dico, quia respectu operantis tota hæc denominatio sumitur à potentiis, siue actibus sibi intrinsecis;

17. Ostenditur tertia.

18. 1. Corollarium ex dictis.

2. Corollarium.

19. Ad rationem 1. in num. 1.

intrinsecis; & ab his rebus quæ sunt in potestate eius, quod supra insinuauit esse necessarium ad moralitatem. Ad primam rationem & probationem responderetur huiusmodi denominationem proprie non esse ens rationis quod consistit in fictione intellectus, sed est in rebus ipsis, quæ ita se habent, vt licet vna non sit in alia, neque illi inhæreant, aut illam informant; habent tamen inter se aliquam habitudinem, vel causalitatem, ratione cuius vna denominatur ab altera, vt D. Thomas docuit 1. 2. quest. 9. artic. 2. ad 1. vnde hoc videtur solum tribuere relatiuis, sed intelligendus est non solum de relatiuis prædicamentibus, sed etiam de transcendentalibus, & de quocunque genere habitudinis realis, nam est eadem ratio, & colligitur ex eodem D. Thom. 1. part. quest. 37. artic. 2. & in 1. d. 32. quest. 1. artic. 1. & d. 40. quest. 1. artic. 1. ad 2. Ex hac autem rerum habitudine sumit intellectus fundamentum vel ad imponenda nomina, vel ad fingendos respectus rationis: & fortasse nihil aliud sentiunt qui appellant hoc esse, ens rationis, scilicet fundamentaliter, & quia in re denominata non ponit nouum esse reale. Vnde ad alteram partem illius argumenti negatur hanc denominationem sic explicari non sufficere ad effectus morales, quia est euidens in rebus humanis multum æstimari & valere huiusmodi denominationem ad morales effectus, nam dominium, iurisdicctio, & similia non addunt rebus physicas entitates, sed morales facultates ortas ex libero consensu voluntatis. Et ratio huius est, quia homines reguntur ratione, & in æstimatione rationis multum præponderat ordo rerum in ordine ad voluntatem & libertatem humanam, & in ordine ad superioris voluntatem, præsertim quia cum præsens denominatio non sit omnino extrinsecà operanti, non est mirum posse ei cedere in laudem, meritum, & alios effectus.

20. Ad 2. rationem in eodè n. 1. responso probabilis.

21. Altera responsio.

nantem aliud vel inhærendo, vel per identitatem, debere esse intrinsecè alicubi; non est tamen necesse vt eandem denominationem, quam extrinsecè alicui tribuit, prius det intrinsecè alteri, sed potest dare aliam. Exemplum clarum est in visione quæ denominat obiectum visum extrinsecè; est tamen intrinsecè in potentia, quam non denominat visam, sed videntem; & in actione transeunte constat esse inhærenter in passio, cui non dat denominationem agentis. Et ratio est clara, quia denominatio extrinsecà oritur ex aliqua habitudine formæ denominantis ad rem denominatam: hæc autem habitudo potest esse valde diuersa in ordine ad rem extrinsecam, quàm sit in ordine ad subiectum. Sic ergo in præsentem, forma à qua actus denominatur moralis, radicaliter est in aduertentia intellectus, quæ intrinsecè est in ipso intellectu, & denominat ipsum aduertentem, actum verò voluntatis denominat deliberatum, seu consideratum; proximè verò est in ipsa voluntate quatenus est indifferens ad agendum, & non agendum; quæ in potentia ipsa est intrinsecè & formaliter, & denominat illam liberam quoad facultatem, seu actum primum; actum verò ab illa manantem denominat liberum, seu moralem. Vnde addi potest hanc denominationem moralem quamuis considerata etymologia vocis, & prima eius impositione primò conueniat actibus, attamen secundum rem & secundum illam proprietatem à qua totum esse morale manat, primò, ac formaliter conuenit voluntati, quæ, vt iam explicauit, dici potest causa moralis, non per denominationem extrinsecam à suis actibus, sed per intrinsecam à sua virtute, à qua habet sic operari posse, quo modo non dicitur causa moralis, quia actu causet, sed quia potens est sic causare.

SECTIO III.

Quid sit esse morale in cæteris rebus quæ hoc modo denominantur.

Materia huius q. si exactè tractanda esset, valde esset diffusa, & inuolueret multa quæ ad alias materias Theologiæ spectant. Ne igitur ab scopo nostro discedamus, attingam solum principia generalia, quod & ad hanc materiam multum deseruiunt, & ex eis facile erit in aliis discurrere. Ad tria ergo capita possunt reuocari ea omnia, quæ moralia denominantur, præter actus humanos, de quibus iam dictum est, primò ad causas, seu principia moralia, secundò ad effectus, seu proprietates morales, tertiò ad accidentia, & de singulis pauca.

Circa causam moralem, generatim loquendo, hæc denominatio sumpta est ex modo causandi, vt à fortiori patet ex dictis de actu. Est autem considerandum huiusmodi causalitatem moralem interdum non excludere causalitatem per se physicam, interdum verò ab ipsa condistingui. Priori modo causa moralis illa dicitur, quæ licet physice & per se influat in effectum, non tamen ex necessitate causat, sed cum dominio & libertate: & hoc modo voluntas diuina dici potest causa moralis suorum effectuum ad extra; voluntas autem creata non solum effectuum ad extra, sed etiam sui actus qui intra illam manet, dicitur causa moralis, quia licet physice & per se influat in illum actum, tamen id facit cum dominio & potestate non influendi. Atque hoc modo esse morale in tali causa, si sit sermo de causa actuali in actu secundo, includit

Tria genera rerum quæ denominantur morales.

1. Generis sunt causæ, quæ morales denominantur duplici modo. Vnus modus.

denominationem, & ab actu suo, seu actione, vt sic, & à potestate non agendi, non enim dicitur causare moraliter, nisi quia agit potens non agere. Si verò sit sermo tantum de causa in actu primo, denominatio illa sumitur ab intrinseca potentia tantum, & in hoc sensu esse morale est quid physicum & intrinsecum potentie.

2. Alter modus.

Posteriori autem modo dicitur causa moralis, quæ per se & physicè non influit ineffectum, sed tantum applicando, vel inducendo aliam causam ex formali, aut interpretatiua intentione talis effectus. Hoc constat tam inductione, quàm ratione, quia non est alia ratio, in qua hæc causalitas distinguitur à causalitate per se physica. Item quia licet hic modus causandi physicè sit per accidens, artamen moraliter reputatur per se, quia in ordine ad mores illa causa se gerit tanquam intendens per se illum effectum, in quo differt à causa physica, nam hæc per se non intendit, nisi quod per se causare potest: causa autem moralis, quia per cognitionem dirigitur, & per voluntatem operatur, potest per se & directè intendere ea, quæ solum per accidens potest physicè causare. Et hinc fit vt talis effectus eodem modo tribuatur tali causæ quoad laudem, vel vituperium, præmium, vel pœnam, ac si per se illum causaret. Quæ omnia moralia sunt: ergo & ipse modus causandi moralis est, vnde constat non habere locum nisi in causa operante per intellectum & voluntatem, vel in instrumento eius vt supplet eius vicem, & dicit aliquam habitudinem ad intellectum & voluntatem: quo etiam modo causa consulens, petens, & huiusmodi, dicuntur causare moraliter; atque ita hoc etiam esse morale consistit in modo influendi & operandi per voluntatem, vel in ordine ad illam: & per hoc iudicandum est de cæteris.

3. Generis sunt effectus ipsi, qui morales denominantur. Vnus modus quo effectus denominantur morales.

Circa secundum de effectu considerandum est, generatim etiam loquendo, effectum vt sic dici *moralementer* ex modo emanationis: propriè tamen tunc ita denominatur, quando non physicè procedit à sua causa, præsertim loquendo de rebus externis, quæ sunt extra voluntatem. Inter hos autem effectus quidam sunt, qui licet denominentur *morales* ex ordine ad causam, tamen in se sunt entia realia & physica, vt præmium est quidem effectus moralis meriti, in se tamen est quid physicum & reale, & sic de aliis: & in his ferè nulla est difficultas, nam res ipsa physica non essentialiter, sed denominatiuè dicitur moralis effectus, & ideo esse potest totus ille effectus quoad rem physicam sine tali moralitate, quæ sæpissimè sumitur ex intentione agentis ordinantis vnã rem ad aliam, vel quia per vnã excitatur ad faciendam aliam.

4. Alter modus, ac difficilis.

Interdum verò huiusmodi effectus sunt morales quoad totum suum esse, qui sunt difficiliore ad explicandum: neque enim hoc esse dicit aliquam entitatem physicam, ac rebus superadditam, neque verè dici potest omnino confictum, quia verè est in rebus ipsis aliquo modo: huiusmodi est obligatio orta ex promissione, dominium quod transfertur per voluntatem domini, vinculum matrimonij, valor rei oritur ex lege taxante pretium eius: & huc etiam spectat macula peccati, siue habitualis culpa, quæ nec per se dicitur ens posituum reale, vt per se constat, nec simpliciter requirit priuationem realem physicam, vt constat in culpa veniali, & in peccato

mortali, si esset in homine puro seclusa gratia: dicit ergo solum aliquid morale relictum ex precedenti actu, quod, generaliter loquendo, nihil aliud est quàm denominatio relictæ ex precedenti actu, non vtunque vt præteritum est, nam illa vt sic potius est quasi necessaria & naturalis denominatio, sed vt moraliter secundum prudentem existimationem ita se habet ac si præfens esset in ordine ad morales effectus: vnde fit vt ratione talis denominationis res sic denominata aliter comparetur ad rectam rationem, vt, v. g. liceat, vel non liceat vti illa, vel vt sit digna odio, vel amore, vel alio simili modo.

5. Corollarium ex his dictis.

Ex qua doctrina colligi in primis potest quædam distinctio *moralis entis* præ oculis habenda, nam quoddam dici potest *ens morale* solum denominatiuè, aliud verò entitatiuè, seu substantialiter. Vnde etiam obiter intelligitur quomodo *ens morale* distinguitur ab *ente physico*, nam illud *ens morale*, quod solum denominatiuè est tale, ratione rei denominatæ est verum, quod ex modo suæ productionis, vel ex aliqua alia habitudine ad liberam voluntatem vt sic, recipit illam denominationem *moralementer*, & huiusmodi sunt actus morales, & fortasse præcipua eorum bonitas moralis, vt dicemus. *Ens autem morale* entitatiuè & substantialiter, licet habeat aliquod fundamentum in aliqua re physica vnde oriatur talis denominatio, tamen in se & intrinsecè non includit entitatem physicam: & huiusmodi etiam sunt aliqua proprietates actuum humanorum, vt est, v. g. infinitus valor operum Christi, laudabilitas operis, seu operantis, ratione operis: & interdum in causis moralibus, præsertim instrumentalibus, virtus causandi est etiam hoc modo moralis, qualis est in scriptura, vel chirographo, ad efficiendam solutionem debiti, & huiusmodi putatur à multis esse virtus Sacramentorum, quæ pendet ex extrinseca impositione.

6. Corollarium.

Secundò ex his colligitur quomodo possint hæc entia moralia destrui, aut corrumpi, nam sicut per denominationem extrinsecam fiunt, ita per similem modum destruantur; sic tollitur obligatio promissionis per alterius remissionem, vel obligatio voti per dispensationem, vel irrationem. Solum est obseruandum, sicut hæc entia dicuntur esse per ordinem ad apprehensionem hominum, quatenus possunt mutare iudicium morale de agendis; ita pari ratione per ordinem ad eandem hominum prudentem astimationem destruantur, quando per contrarium, ratio recta apprehendit esse factam in obiecto moralem mutationem, quæ ita illud relinquit, ac si prior denominatio non fuisset: sicut valor, seu pretium rei durat posita lege taxante, illa autem reuocata per voluntatem Principis, tollitur talis valor, & relinquitur res in eo statu, quem ex se haberet nulla posita lege, & sic de aliis. Et ratio generalis est, quia qualis esse rei, talis esse debet finis, vel initium eius.

7. Generis sunt accidentia, seu circumstantia, quæ morales denominantur.

Circa tertium caput de accidentibus, vel circumstantiis moralibus, nihil ferè præter dicta restat dicendum: hæc enim interdum in suo esse sunt entia physica, vt intensio, locus, &c. & tunc solum denominantur morales aut ex modo quo fiunt, aut certè quia terminant, vel terminare possunt habitudinem actus moralis ad modum obiectorum, de quibus vnũ verbum statim dicam. Aliquando verò hæc circumstantia sunt in toto suo esse morales secundi generis supra positi, addunt tamen ordinem ad actum moralem

moralem quatenus illum possunt aliquo modo efficere accidentaliter, & sic dicuntur circumstantia morales.

8. Cur obiecta aliqua denominentur moralia.

Ex his itaque facile erit ad has reuocare omnes alias similes denominationes morales: dicuntur enim obiecta *moralia*, quia per rationem regulantur, & proponuntur ad actus morales eliciendos, vt significauit D. Thom. 1. 2. *quest.* 19. *artic.* 1. ad 3. quæ denominatio potest reduci ad causalitatem moralem, quia obiecta sunt causa actuum, & in ordine ad morales actus illa causalitas est aliquo modo moralis, quia non imponit necessitatem: dicuntur etiam scientia morales, vel per modum effectus, quia habent pro materia, atque aded pro causa obiectiua morales actus, vel etiam possunt sic denominari per modum causæ, quia dirigunt aliquo modo actus morales. Tandem simili ratione dicuntur aliqua virtutes *morales*: & licet D. Thom. 1. 2. *quest.* 58. *art.* 1. & *quest.* 1. de *virtut.* *art.* 10. ad 18. dicat illam denominationem magis sumptam esse à more vt significat inclinationem, quàm vt significat consuetudinem; tamen mihi valde probabilis est hæc posterior denominatio, tum quia illa prior omnibus habitibus potest esse communis, tum etiam, quia hæc posterior significatio moris est magis propria: potest ergo à more desumi per modum effectus, quod significare videtur Arist. 2. *Ethic.* *cap.* 1. dicens, *virtus moralis ex more fit*, vnde & nomen accepit: vel etiam potest sic denominari per modum causæ, quia est principium moralium actuum, & sic comprehendit etiam virtutes infusas: imò si hæc denominatio sumatur in hac ampliacione, etiam virtutes Theologicæ possunt dici *morales*, nam reuera actus earum sunt morales: verum illa denominatio virtutum specialiter accommodata est ad illas, quæ etiam habent pro obiecto & materia circa quam versantur, aliquos actus imorales, de quo latius alibi.

Cur scientia.

Cur virtutes.

9. Ens morale in communi, analogum est.

Ex quibus omnibus tandem concludo *ens morale* in tota latitudine sua non dicere propriè vnã rationem communem, vt satis patet ex magna varietate huius denominationis quam explicuimus. Vnde licet possimus dicere *ens morale* esse illud quod ad mores pertinet, vel quod aliquo modo ex libero operandi modo procedit, aut ad illum dicit aliquam habitudinem, tamen hæc potius est quædam vocis analogiæ interpretatio, quàm aliquid rationis formalis communis explicatio: in aliquibus autem entibus moralibus magis contractis potest verè dari ratio communis abstracta, & diuisio, quæ sub illa fiat per se per modum generis & speciei, & huiusmodi est ratio actus moralis, & ratio bonitatis, vel malitiæ moralis, de quibus nobis mox disputandum est.

DISPUTATIO II.

De bonitate & malitia obiectiua humanorum actuum.



QVONIAM obiecta, teste Aristotele, sunt priora actibus, & actus humani vel omnino, vel præcipuè accipiunt ab obiectis bonitatem, & malitiam, ideo antequam disputemus

Suarez in primam secunda D. Thom.

mus de bonitate actuum vt actus sunt, dicendum videretur de bonitate obiectorum, quam nos vocamus bonitatem obiectiua, de qua videbimus an sit, quid sit, & vnde sumatur, seu quomplex sit, & simul dicemus de malitia, quia facillè cognoscitur cognito positio cuius est priuatio.

SECTIO I.

Vtrum in obiectis actuum humanorum sit aliqua honestas, siue bonitas moralis obiectiua.

Ratio dubij est primò, quia non oportet vt conditiones quæ sunt in actu, prius reperiantur in obiecto, etiam si sumat actus totam denominationem suam ab obiecto: ergo licet actus humanus sit bonus ex habitudine ad obiectum, non oportet, vt obiectum ipsum prius sit bonum: ergo non est necessaria hæc bonitas obiectiua. Primum antecedens patet inductione, nam licet iudicium intellectus sit verum, non oportet vt illa veritas prius sit in rebus, nam, teste Aristotele, primò & per se est in intellectu, per confirmationem ad res; idem est de certitudine, claritate. Et ratio patet, quia obiectum in tantum potest requirere conditionem quæ est in actu, in quantum est causa illius: obiectum autem non est causa vniuoca actus, sed æquiuoca: non ergo oportet vt in se habeat conditionem illam, quàm communicat actui obiectiue: ergo quamuis obiecta humanorum actuum aliquo modo communicent actibus bonitatem, non oportet vt ipsa in se bona sint bonitate moralis, seu honestate. Secundò, actus interior voluntatis non ideo est bonus, quia obiectum est bonum moraliter: duplex enim esse potest tale obiectum, scilicet, aut res omnino extrinseca, seu quæ nullo modo sit actus humanus, vt est Deus respectu amoris eius, vel potest esse aliquis actus humanus, vt est eleemosyna respectu voluntatis dandi eleemosynam: priora obiecta non possunt dici ex se moraliter bona, aut mala, vt per se constat, quia tantum sunt res quædam simplices & naturales, seu physica: posteriora verò in tantum sunt bona moraliter, in quantum procedunt ab actibus interius bonis: actus enim exterior eleemosynæ ideo est bonus, quia à bona voluntate procedit, vnde si interdum procedat à mala voluntate, est malus: ergo neque in illis obiectis secundum se est bonitas aliqua. Tertiò, vt actus voluntatis sit malus, non requirit malitiam in obiecto, ergo neque vt sit bonus, requirit bonitatem: antecedens patet, nam odium Dei est malum, & tamen habet pro obiecto Deum, in quo nulla est malitia, & sic de aliis.

1. Arg. partis neg.

2. Argum.

3. Argum.

2. Quorundam opinatio.

In hac re vix reperio varietatem opinionum, quia Theologi pauca de ea in propriis terminis disputant: potest autem referri hinc opinio eorum, qui negant in actibus externis esse aliquam bonitatem, quæ non emanet ab interioribus actibus, quam tenet Almain. tractatu 3. *moral.* *cap.* 18. & Oham *quodlib.* 1. *quest.* 10. Gregor. in 2. *quest.* 41. Sed reuera hi autores non loquuntur de actibus externis formaliter vt obiecta sunt, sed vt sunt actus humani, quæ consideratio est longè diuersa, vt dicemus.

Dicendum primò. In obiectis humanorum actuum, qui sunt boni moraliter, necessaria est aliqua

3. Assertio affirm.



Suadetur auctoritate D. Thom. & aliorum.

aliqua honestas quæ conueniat obiecto ex se, & non per actum, & illa rectè dici potest bonitas obiectiua. Hanc conclusionem sumo ex D. Thom. 1. 2. q. 19. art. 1. ad 3. dicente, Bonum per rationem presentium voluntati ut obiectum, & in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis. In quibus verbis dicit aperte bonum præsupponi ut obiectum ante actum voluntatis, & respectu actus moraliter boni; illud bonum aliquo modo pertinet ad genus moris per ordinem ad rationem: est ergo in illo aliqua bonitas quam recta ratio cognoscit, & hanc nos vocamus obiectum honestum: vnde 1. 2. q. 20. art. 1. ait idem D. Thomas actum externum prout est prior in ordine rationis, quàm internus, habere ex se bonitatem non ab interiori actu, sed quæ sit potius fundamentum bonitatis interioris actus. Vbi est aduertendum non sentire D. Thomam hanc bonitatem non conuenire his actibus prout in re sunt, eo quod dicat conuenire illis prout sunt in ordinatione rationis, quia res quæ iudicatur bona; non in apprehensione tantum, sed in existentia iudicatur bona: vt ergo iudicium sit verum, oportet vt res in se habeat bonitatem, quam habet vt rationi obiecta; dicit tamen D. Thom. hanc bonitatem conuenire actibus externis vt sunt in apprehensione rationis, quia vt sic obiectantur voluntati, & ita hoc modo dicendi, explicuit hanc bonitatem esse obiectiuam, & conuenire actibus externis, non vt actus sunt morales, sed vt obiecta sunt. Eandem doctrinam repetit q. 2. de malo art. 3. in corp. & ad 8. vbi hanc vocat bonitatem primordiale: & ita conclusionem hanc ferè omnes Thomistæ docent, Conrad. & alij 1. 2. q. 20. art. 1. & 2. Ferr. 3. cont. Gent. c. 1. Vigner. in Sum. c. 3. §. 7. vers. 2. & alij Theologi quos infra referam.

4. Probatur deinde ratione.

Ratione probatur, quia obiectum voluntatis est bonum sub ratione boni: ergo bonitas illa quæ mouet voluntatem, non manat à voluntate, sed supponitur in obiectis: idem ergo proportionaliter verum est in omnibus habitibus, vel actibus voluntatis, quia omnia tendunt in obiectum ad æquatum potentie proportionali modo: ergo idem necesse est dicere de actibus bonis & rectis: supponunt ergo in obiectis suis aliquam bonitatem mouentem voluntatem ad tales actus, & formaliter terminantem tendentiam eorum. Tunc ulterius, illa bonitas talis obiecti non constituit bonum vtile, nec delectabile: ergo honestum est; ergo in ipsa, aliqua honestas sufficiens in suo genere ad dandum actui bonitatem moralem, & ideo rectè dicitur bonitas moralis obiectiua. Probantur duæ partes de vtilitate & delectabilitate, nam in primis bonum vtile vt sic est respectiuum; & totam suam rationem appetibilis sumit ab illo, ad quod est vtile, vt suo loco iam ostensum est: ergo vtile vt sic est indifferens, & vt sit honestum, dicendum est esse vtile ad honestum obiectum, seu finem; ergo proprie & formaliter hæc bonitas non est in bono vtili vt vtile est, sed in aliquo bono per se amabili, vt latius postea. Similiter bonum delectabile vt sic non est sufficiens ad dandum actui interiori bonitatem moralem, sed ex adiunctis iudicandum est de illo, nam potest habere adiunctam turpitudinem, & tunc actus qui circa tale bonum versatur, erit malus moraliter: interdum verò neque turpitudinem, neque honestatem habet adiunctam, & tunc est indifferens: vnde non potest facere actum bonum, sed ad summum facit indifferentem in specie, & in indiui-

duo erit bonus, vel malus ex adiunctis circumstantiis: aliquando verò potest delectatio esse honesta, quia consequitur honestam operationem, quæ operatio habet rationem obiecti honesti: ergo honestas illius non est ipsa delectatio, sed aliqua alia ratio boni, à qua & opus ipsum, & consequenter delectatio est honesta.

5. Euasio excluditur.

Dices præter has tres rationes esse quandam aliam conuenientis boni vt sic, & illam sufficere vt ex parte obiecti fundet bonitatem actus. Respondetur iuxta metaphysicam distinctionem boni in vtile honestum, & delectabile, omne illud quod est amabile tanquam per se conueniens, reduci ad bonum honestum: vnde licet concedamus illam conuenientiam cum natura fundare obiectiuè bonitatem actus, nihilominus illa verè dicitur honestas quædam. Addo tamen ulterius, non quidquid est conueniens naturæ hominis, hoc ipso esse honestum proprie & in ordine ad mores, vt nunc loquimur, nam vita per se est conueniens naturæ, & tamen interdum amare illam potest esse turpe, & idem est de sanitate, & aut aliis commodis naturæ, & hoc modo antiqui Philosophi, vt constat ex Tullio 3. & 4. de Finib. distinxerunt bonum naturæ à bono honesto, quod appellabant per se decens: in obiectis ergo actuum humanorum sola commoditas naturæ non est sufficiens ad honestatem actuum: ergo est in eis aliqua ratio bonitatis, quam proprie honestatem appellamus, ratione cuius talia obiecta per rectam rationem iudicantur esse homini decencia, & propter se rectè amabilia.

6. 2. Assertio trimembri.

Dicendum secundò. Hæc honestas non conuenit tantum actibus humanis, sed etiam aliis rebus, quæ per se rectè amari possunt; neque etiam conuenit solis actibus externis, sed etiam internis. Hæc conclusio declaratur vno exemplo quoad priorem partem, nam tota illa sequitur ex præcedenti, & eadem ratione probanda est proportionaliter applicata. Prima ergo pars declaratur hoc exemplo, Deus est obiectum per se amabile ab homine, rectissimo amore: non est autem ita amabilis Deus, quia amor qui in ipsum tendit, rectus est, sed è contrario; quia Deus de se ita est bonus, & ita amabilis, ideo amor qui tendit in illum sub hac ratione rectus est: ergo hæc obiectiua bonitas supponitur in ipso Deo, neque conuenit illi per denominationem ab actu voluntatis, sed potius in suo genere est causa rectitudinis voluntatis. Dicunt aliqui tale obiectum non denominari bonum nisi à causalitate, quia scilicet potest causare actum bonum. Sed si hoc intelligatur de actuali causalitate, sic est aperte falsum: est enim obiectum de se bonum, etiam si actu non causet actum bonum; si autem intelligatur de virtute causandi, cum hæc causalitas pertinet ad finalem causam, verum est bonitatem ipsius obiecti esse virtutem, per quam sic causet, iuxta dicta initio huius operis. Hæc autem bonitas non consistit proprie in relatione causalitatis, sed est veluti virtus ipsa, in qua potest fundari talis relatio.

7. Suadetur secundum.

Atque hinc probatur secunda pars conclusionis de actibus externis, qui etiam sunt obiecta internorum, & interdum sunt tales, vt ex se habeant vnde rectè amentur, quo sensu vera est illa causalitas, quia dare elemosynam bonum est, ideo velle dare est bonum: ergo in talibus actibus secundum se præsupponitur aliqua bonitas, quæ non manat ab interiori actu, sed potius obiectiuè præsupponitur, & est fundamentum rectitudinis illius.

Denique

8. Suadetur tertium.

Denique eodem modo probanda est vltima pars conclusionis de actu interiori; qui dupliciter potest considerari; primò quatenus vnus actus interior potest per alium actum amari quasi reflexè, & hoc modo eadem est ratio de vno actu interiori respectu alterius per quem amatur, quæ est de actu exteriori respectu interioris: sicut ergo actus exterior in se & ex se habet honestatem obiectiuam, ob quam rectè amari potest, ita etiam interior: & hoc modo velle amare Deum est actus bonus, quia ipsum amare est obiectum bonum, & per se decens homini vt recta ratione vtitur: ergo illa est honestas obiectiua vnus actus respectu alterius. Secundò potest considerari actus interior quatenus se ipso est intrinsecè voluntarius, & consequenter volitus: sub qua ratione non habet proprie rationem obiecti, quia non est volitus vt obiectum, sed vt actus; attamen eo modo quo est volitus, lata quadam ratione potest dici aliquo modo inducere ratione obiecti, nam verè vt sic est amabilis. Et eadem consideratione si actus sit honestus dici potest intrinsecè includere honestatem obiectiuam, ratione cuius est amabilis honestè intrinsecè & per se ipsum, est enim eadem proportionalis ratio. Poterat autem circa hanc conclusionem inquiri, vtrum hæc honestas obiectiua reperitur aliquo modo in medijs vt media sunt, & in priuationibus, & in entibus, seu respectibus rationis: quæ commodius explicabuntur in sequentibus sectionibus.

9. Prænotatio diuisionis bonitatis obiectiue, & formalis.

Ad argumenta in principio posita, quoniam magna ex parte fundantur in æquiuocatione nominum, præmittenda est distinctio iam insinuat bonitatis & honestatis, nam alia est obiectiua, alia verò potest vocari formalis: prior est illa quæ constituit rem in ratione obiecti honesti; posterior verò, quæ constituit actum vt actum in ratione actus honesti. Dices, omnis bonitas formaliter constituit in ratione boni illam rem, cuius est bonitas: ergo omnis bonitas est bonitas formalis. Respondetur hanc esse vocis æquiuocationem, concedo enim obiectum bonum formaliter constitui sua bonitate in tali esse, & hoc sensu illam posse appellari bonitatem formalem; verum respectu hominis illa dicitur bonitas obiectiua, & sub hoc respectu & consideratione datur illa diuisio, nam, vt latius dicam inferius, in tantum aliquid est bonum alteri, in quantum est illi conueniens: dupliciter autem potest aliquid esse conueniens homini scilicet aut per modum obiecti, aut per modum formæ. Ad quem modum initio huius operis distinguebamus finem obiectiuum & formalem: sic ergo in ordine ad mores aliquod est bonum homini vt obiectum, quia scilicet est tale, vt per se sit rectè amabile ab homine. Alio modo potest esse conueniens vt forma actualiter constituens hominem bonum: non enim sit homo bonus formaliter ab obiectis per obiecta ipsa, sed per ea quæ exercent circa obiecta. Primum ergo bonum vocatur obiectiuum, secundum formale; de quibus plura in sequentibus.

10. Ad 1. argum. in num. 1.

Ad primum ergo responderet concedendo non esse necessarium, obiectum habere formaliter eam conditionem, quæ est in actu: hinc tamen solum sit honestatem illam obiectiuam non esse necessarium eiusdem rationis cum honestate formali quæ est in actu, quod verum est, vt latius postea constabit, non verò inde inferitur honestatem illam quæ est in obiecto, non esse bonitatem quandam, nam cum constituit obiectum amabile, & sumatur ex conuenientia ad rationa-

lem naturam, cuius est obiectum, vt dicam, necesse est illam esse bonitatem quandam: vnde in illa diuisione boni in honestum, &c. bonum honestum non solum conuenit actibus, sed etiam aliis rebus quæ honeste amari possunt: est ergo illa honestas bonitas quædam obiectiua.

11. Ad 2. argum.

Hinc ad secundum est facilis responsio, quamuis oporteat distinguere de bonitate & moralitate, si sermo sit de bono morali, nam denominatione boni sumitur sine dubio à bonitate ipsius obiecti, quæ antecedit actum voluntatis; denominatio verò moralis potest sumi ex sola habitudine extrinseca ab actu morali, nam, vt supra dicebam, obiectum non denominatur morale, nisi quatenus esse potest causa actus moralis: vnde sicut in medicina sana virtus causandi sanitatem est intrinseca in ipsa medicina illi ex se conueniens, & non à sanitate, & nihilominus denominatio sani est extrinseca illi à sanitate quam causare potest; ita dicendum de honestate obiectiua quatenus moralis denominatur. Hinc ergo ad priorem partem illius argumenti, quæ est de rebus quæ nullo modo sunt actus humani, concedo in eis esse honestatem & bonitatem propter quam sunt honestè diligibiles, vt dictum est de Deo, & idem est de alijs, seruata proportione. Vtrum verò honestas illa dicenda sit moralis, quæstio est de nomine quæ iam satis explicata est. Vnde Ferrar. supra illam vocat bonitatem naturalem, quæ non liberè, sed naturaliter obiectis conuenit: D. Thomas autem vocat primordiale in genere moris, quod idem est quod dicere esse morale causaliter. Ad posteriorem autem eiuſdem 2. argumenti partem de actibus externis aliqui non formidant concedere dari circulum inter actum internum & externum, & non esse virtuosum, quia est in diuerso genere causæ, nam actus externus est bonus, quia internus bonus est, & internus etiam est bonus, quia terminatur ad talem actum externum tanquam ad obiectum. Sed in hoc committitur æquiuocatio, nam respectu vnus & eiuſdem bonitatis nullus est circulus saltem quod attinet ad specificationem, nam si sit sermo de bonitate obiectiua, non ideo actus externus est bonus, quia est ab interiori bono, sed ex se talis est, vt declarauimus & retulimus ex D. Thom. Vnde etiam si actus elemosynæ procedat à mala voluntate, quamuis vt actus non sit bonus, tamen vt obiectum semper est bonus, quia de se semper est sufficiens ad dandum actui voluntatis bonitatem. Vnde potius est vera illa causalitas, ideo actus voluntatis est bonus, quia actus exterior est obiectiuè bonus: at verò respectu bonitatis formalis, quæ conuenit actui vt actus est, haber actus exterior vt sit bonus ab actu interiori bono, vt suo loco dicemus; tamen iam hoc est respectu diuersæ bonitatis, & ita nullus est circulus.

12. Ad 3. in fine eiusdem n. 1.

Tertium argumentum petit, an quod dictum est de bonitate, extendendum sit ad malitiam. Et breuiter dicendum, quoad aliquid esse eandem rationem, nimirum quando actus interior ab obiecto malus est, necessarium supponi in obiecto aliquam turpitudinem obiectiuam, à qua manat in suo genere tota malitia talis actus interioris, nam ideo est malus, quia circa primum obiectum versatur: prauitas ergo obiecti supponitur in ipso, & non manat ab actu interiori in ipsum obiectum, vt facillè patet applicando omnes rationes factas pro 1. assertione. Est autem attentè considerandum, quidnam sit proprium & proximum obiectum talis actus interioris, nam in

illo debet reperiri malitia, & non in persona, vel in aliqua alia re, ad quam terminatur, vel aliquo modo includit tale obiectum, vt in exemplo adducto in argumento, odium Dei non habet pro obiecto proximo Deum, sed non esse Dei, vel aliquid malum inferendum Deo, & ideo obiectiua malitia respectu talis actus non est quærenda in Deo, sed in hoc quod est Deum non esse, vel malum aliquod inesse Deo. Et ad hoc intelligendum confert quod supra dicebam, omnem actum voluntatis licet significetur per modum fugæ, includere prosecutionem, vel appetitionem aliquam, sicut in odio Dei includitur voluntas vt Deus non sit, vel ei fiat iniuria: illud ergo quod appetitur est proprium obiectum, in quo est malitia obiectiua.

13. Est autem differentia notanda inter malitiam, & bonitatem, quod bonitas non solum est in obiecto, sed etiam de se est ratio formalis obiectiua voluntatis: vnde esse potest directe & per se volita; imò hoc etiam necessarium fortasse est, vt conferat actui interiori bonitatem: ac verò malitia, licet sit in obiecto, non est tamen ratio obiectiua, quia nemo intendens ad malum operatur, nec malitia vt sic potest mouere voluntatem ad appetitionem obiecti: & quamuis fortasse interdum ex magna deordinatione posset voluntas amare malitiam ipsam, non tamen propter ipsam, sed propter aliquam aliam rationem boni, ad quam talis malitia existimari potest utilis, & ideo vt obiectum malum communicet malitiam actui, non oportet vt malitia sit directe intenta aut voluntaria, sed satis est vt in ipso obiecto aliquo modo sit volita, tum propter rationem factam, tum quia malum ex quocumque defectu.

SECTIO II.

Quid sit hac bonitas obiectiua humanorum actuum.

1. Ratio difficultatis est, quia hac bonitas reperitur in entibus realibus, vt in Deo, & eleemosyna: reperitur etiam in entibus rationis, vt in priuationibus & negationibus, nam velle non occidere est actus bonus ex obiecto; in illo ergo obiecto est bonitas obiectiua, estque mera priuatio, seu negatio: conuenit etiam rebus per extrinsecam denominationem realem, vt in actibus externis, qui sunt boni, quia præcepti; & mali, quia prohibiti, nam esse præceptum, vel prohibitum denominatio extrinseca est, & tamen in illa fundatur bonitas, vel malitia obiectiua talis actus: hac ergo bonitas in communi loquendo, non potest aliqua esse proprietas, nisi alioqui nec reperiri posset in non entibus, oriri ex denominatione extrinseca: neque enim esse proprietas rationis, quia, vt sæpe dixi, entia rationis sunt conficta, & vt sic nihil conferunt ad mores: neque denique potest esse aliquid commune, quia nihil tale fingi, aut excogitari potest.

2. In hac re potest esse eadem varietas opinionum, quæ disp. precedenti de moralitate tractata est, & quam inferius agendo de bonitate formaliter referemus, vnde breuiter illam attingo. Prima sententia esse potest, hanc bonitatem obiectiuam in vnaquaque re tantum esse relationem conformitatis ad rectam rationem, non vt habet rationem legis, de quo postea, sed vt est vis representans voluntati id quod eam amare oportet; quod videtur posse sumi ex D. Thoma 1.2.

9.19. art. 1. ad 3. vbi dicit bonum vt propositum per rationem, pertinere ad genus moris.

Hac opinio intelligi potest vel proprie de respectu vt significat relationem suæ realem, siue rationis; vel de fundamento talis respectus, seu denominatione quæ in obiecto oritur ex iudicio rationis. Neutro autem modo potest hac opinio esse vera, nam primò quod attinet ad relationem rationis proprie dictam, rationes supra factæ conuincunt esse impertinentem ad honestatem morum, nam hoc ipso quod intellectus iudicat eleemosynam esse honestam, reuertitur in illo obiecto bonitas obiectiua, & tamen nondum est orta relatio rationis donec intellectus conferat vnum cum alio, & fingat illam. Deinde propter hanc bonitatem est res digna amore; quis autem dicat rem esse amabilem propter relationem rationis? Deus enim per se, & ratione suæ bonitatis est obiectum maximè honestum, & summè diligibile, non propter relationem rationis. Denique obiecta virtutum moralium realia sunt, & tamen sunt honesta bona. Secundò de relatione reali, in primis in obiecto per rationem iudicato, nulla resultat talis relatio, sed si quæ resultat, est in iudicio ipso, ab illa autem non potest obiectum denominari bonum, sed fortasse ipsum iudicium, vnde nominatur verum, & inde etiam habet vt ipsum sit bonum quoddam intellectus magis ratione fundamenti, quàm formalis respectus. Deinde etiam si daremus hanc relationem conformitatis esse realem in obiecto per rationem propositam, neque posset esse verum in omnibus obiectis, vt patet in Deo, neque etiam ipsa relatio quicquam conferret ad honestatem obiecti, nam præcisè lex hoc quod obiectum intelligatur esse tale, quale per rectam rationem iudicatur, intelligitur esse honestum, & tamen in illo vt sic, nondum intelligitur relatio, quia intellectus non indicat de tali relatione, sed solum de ipsa re, & de tali proprietate illi conueniente. Vnde facile probatur etiam tertia pars de denominatione. Primò quidem, quia obiectum non denominatur à iudicio rationis nisi cognitum, vel diiudicatum, quæ denominatio non constituit obiectum bonum, sed manifestat solum id quod obiectum in se habet: vnde antequam sic denominetur, vel cognoscatur, tale est. Ac denique, quia obiecta non sunt honesta, quia iudicantur honesta, sed potius è contrario, ideo recta ratio iudicat illa honesta, quia ex se talia sunt, nam sicuti in aliis iudiciis veritas eorum fundatur in rebus, si nimirum tales sunt, quales iudicantur, ita in hoc iudicio rectæ rationis reuerentia illius fundatur in obiecto iudicato: ergo honestas obiecti non potest consistere in conformitate ad tale iudicium. Quocirca quando dici solet illud obiectum in moralibus esse bonum, quod est conforme rationi, vel intelligendum est fundamentaliter, id est, quod in se habet vnde recta ratio verè iudicet esse honestum, vel certe explicatur à posteriori, & quoad nos, quia nobis elucata ratio, vt per eam discernamus honestum à turpi.

4. Secunda sententia esse potest, hanc honestatem esse positam in conformitate ad legem: quam insinuat Conrad. 1.2. q. 19. art. 1. ad 3. dum ait rectam rationem regulando obiectum in legem æternam, vel aliam quæ sit participatio eius, dare obiecto bonitatem moralem. Et potest hoc suaderi; quia lex est mensura & regula humanarum actionum: vnde fit vt eadem omnino res realiter immutata

3. Impugnatur quoad 1. membrum.

Impugnatur quoad secundum membrum.

Impugnatur quoad tertium.

4. Opinio.

immutata posita lege præcipiente sit honestè appetibilis; stante autem lege prohibente sit obiectum turpe.

5. Impugnatur 1. Hæc verò sententia attingit quidem aliquid quod semper est necessarium ad hanc honestatem, vel malitiam contrariam, non tamen vniuersaliter, neque formaliter explicat in quo consistat hæc bonitas. Primò, quia lex tantum datur de humanis actibus: hæc autem bonitas & honestas latius patet, quàm actus humanus, vt in præcedentibus dictum est, & patet in Deo, qui per se est obiectum honestum, quamuis de illo nulla lex dari possit, sed solum de actu, qui circa illum versatur, in quo distincta bonitas est ab illa, quæ est in Deo ipso.

6. Impugnatur 2. Euaasio eliditur. Secundò, quia etiam si loquamur de bonitate actuam, illa esse potest prior quàm lex, multa enim sunt obiecta honesta, quæ non sunt præcepta. Quòd si quis fortè dicat vel nomine præcepti comprehendere etiam consilium, aut approbationem superioris; vel omnes actus honestos esse aliquo modo præceptos, non absolute vt fiant, quod potest vocari quoad exercitium, sed veluti sub conditione, seu quoad specificationem, id est, quòd si voluntas circa tales actus versetur, tali modo tendat, quamuis enim mihi non sit in præcepto nunc loqui, est tamen in præcepto, quòd si velim loqui, vera loquar. Nihilominus hæc responsio non satisfacit ob rationes, quas in simili supra feci tractando de ente morali, nam licet per impossibile non esset superior præcipiens, aut prohibens; hoc ipsum obiectum, quod est mentiri, per se propositum turpe est, & è contrario dicere verum, est honestum, & ideo etiam respectu Dei intelliguntur habere has rationes, & ideo alterum ei repugnat, alterum est connaturale: ergo hæc honestas per se & formaliter præcinditur à lege.

7. Impugnatur 3. Tertio, etiam in his quæ præcipiuntur, quædam præcipiuntur quia bona: ergo in eis non potest resultare bonitas ex lege, alia verò dicuntur bona, quia præcepta, in quibus si nulla sit bonitas, præcisè lege, quod raro inueniatur, resultat quidem bonitas mediante lege. Tamen hoc dupliciter potest intelligi quòd lex se habeat tanquam causa efficiens moraliter, & tunc bonitas non potest formaliter consistere in conformitate ad legem, sed in illo medio virtutis ad quod pertinet materia talis legis, & consequitur in aliqua alia conformitate ad naturam rationalem, quæ habuit fundamentum in tali lege, vt v.g. lex taxans pretium rei, dat illi moralem valorem, qui non est proprie conformitas ad legem, sed moralis quidam effectus natus ex lege in ordine ad hominum existimationem: vnde fit vt tanti vendere huiusmodi rem sit honestum obiectum respectu iustitiæ voluntatis, quia in illo reperitur medium iustitiæ, quod licet habuerit ortum ex lege, non tamen consistit in conformitate ad illam, sed in æqualitate rei ad rem. Idem videre licet in lege præcipiente actum temperantiæ, quæ habet vim & efficaciam moralem ad præscribendum medium in illa materia, & sic de aliis. Alio autem modo potest hæc bonitas ex lege oriri quasi formaliter, quatenus hoc ipsum quod est subdi legi, & conformari illi, bonum est: & hoc sensu verum est aliquam bonitatem honestam obiectiuam posse sumi ex conformitate ad legem, tamen illud & est speciale de bonitate obedientiæ, & præterea requirit conformitatem cum natura rationali, in qua consummatur formalis ratio obiectiuæ honestatis, vt iam dicam.

8. Tertia ergo sententia esse potest, hanc bonitatem honestam nihil aliud esse, quàm bonitatem transcendentalem earum rerum, quæ sunt ex se obiecta honesta, quia nihil aliud in eis excogitari potest ad hanc honestatem, vt videtur probare ratio in principio facta, & alia argumenta contraria opinioniones. Et præterea, quia bonum transcendens diuiditur in honestum, vtile, & delectabile: ergo bonum honestum comprehenditur sub bono transcendentali: ergo honestas in quocumque obiecto honesto erit talis bonitas transcendentalis eius. Confirmatur inductione, nam Deus est optimum summè honestum, hoc autem habet ratione suæ infinitæ bonitatis, quæ respectu illius est bonitas transcendentalis talis infiniti entis: & idem reperitur in quolibet actu humano, si vt obiectum alterius actus concipiatur, nam ratione suæ entitatis, & bonitatis transcendentalis, est obiectum honestè amabile.

8. Opinio.

Suadetur.

Confirm.

9. Hæc opinio non omnino satisfacit.

10. Assertio.

Hæc opinio proximè accedit ad veritatem, non satis tamen explicat rem totam, nam constat non omnem bonitatem transcendentalem sufficere ad honestatem. Explicandum ergo esset quid addat honestas obiectiua supra bonitatem transcendentalem in communi. Deinde, quia multorum opinio est bonitatem transcendentalem esse absolutam per conuenientiam rei ad se ipsam, seu ad suum appetitum naturalem, vel elicatum, quomodo est Deus bonus sibi, etiam si nulla sit creatura: ac verò hæc bonitas honesta non potest esse omnino absoluta, nam eadem res respectu huius est honestum obiectum, & non respectu alterius. Tandem lex non potest mutare bonitatem transcendentalem rerum, & tamen potest mutare obiectum de honesto in turpe, si illud prohibeat.

Dicendum primò hanc honestatem obiectiuam consistere in quadam conuenientia obiecti honesti per se ipsum ad naturam rationalem vt talis est. Vt explicetur & probetur hæc conclusio, de qua videri possunt dicta in disp. 10. metaph. sect. 1. num. 1.2. & sect. 2. à num. 11. suppono ex D. August. 8. de Trinit. cap. 3. & ex D. Thom. in 2. d. 27. quest. 1. art. 2. ad 1. & quest. 1. de virtut. artic. 2. ad 1. & aliis locis citandis, & ex Scoto quodlib. 18. dupliciter aliquid denominari bonum, vno modo in se ipso, alio modo respectu alterius. Priori modo idem est bonum, quod perfectum, teste D. Thom. 1. p. quest. 5. art. 1. & sequentibus. & eodem sensu videtur vsus nomine bonitatis 1.2. quest. 18. art. 1. cum inquit tantum habere vnamquamque rem de bonitate, quantum habet de esse, & eodem sensu locis citatis, & 1.2. quest. 55. art. 4. ad 1. ceter accidentia & virtutes in se non esse aliqua bona, sed esse potius bonitates quasdam: quod est intelligendum in eo sensu, quo dici solet accidentia non esse entia, sed entis entia, per quod non negatur habere aliquam entitatem intrinsecam sibi, sed affirmatur illam esse imperfectam, totamque ad substantiam ordinatam. Sic etiam dicuntur accidentia non esse bona, non quia in se non habeant intrinsecam aliquam perfectionem, sed quia totam illam habent ad perficiendam substantiam, quæ tunc dicitur simpliciter & absolute bona, quando habet omnem perfectionem sibi debitam iuxta naturam suam, vt D. Thom. supra docet. Posteriori autem modo, vt aliquid sit bonum alteri, præter perfectionem suam requirit proportionem quandam, & conuenientiam cum illo: quo fortasse sensu dictum est ab Arist. amabile esse bonum, vnicuique autem proprium, quia vnaquaque res amat quod sibi conueniens

Bonū aliud absolutum.

Aliud respectiuum.



ueniens est: & hoc modo calor dicitur esse bonus igni, non aqua, quia licet respectu vtriusque habeat eandem perfectionem, non tamen eandem proportionem, seu conuenientiam. Vnde D. Thom. 1. 2. *quest. 26. art. 4.* dicit, quod in se est, esse absolute bonum, & simpliciter bonum; quod bonum est alteri, esse tantum bonum secundum quid sub ea ratione: de quo videri potest idem D. Thom. 3. *p. quest. 11. art. 5. ad 3.*

**11.** In presenti ergo bonum honestum obiectiuum de quo agimus, non potest consistere in sola perfectione rei secundum se, nam hoc dicitur bonum respectu rei cui obicitur vt amandum, vel prosequendum: requirit ergo aliquam conuenientiam cum natura hominis: vnde fit vt ipsum esse diuinum si obicitur homini vt sibi appetendum, non habeat rationem obiecti honesti, quia est quid homini improporionatum; si vero proponatur vt amandum Deo, sit obiectum honestissimum & proportionatum homini: ergo hoc honestum vt tale est requirit formaliter conuenientiam & proportionem cum natura rationali. Addendum tamen hanc conuenientiam esse debere cum natura rationali, vt rationalis est, & recta ratione gubernari potest, quia haec honestas est suprema bonitas quae in eo genere conuenientiae esse potest respectu hominis: ergo debet esse secundum perfectissimum gradum & supremam perfectionem quae in homine est: ergo debet attendi penes naturam rationalem vt rationalis est: & e contrario cum ratio bonitatis in communi respectu alterius consistat in aliqua conuenientia, in hac conuenientia ad naturam rationalem posita erit aliqua bonitas, sed illa non est vtilitas, nec delectabilitas, vt per se constat: ergo est honestas. Vnde etiam in aliis rebus inferioribus bonitas, quae est per conuenientiam ad naturam, est distincta a delectabili & vtili, & lato modo vocatur honestas: proprie ergo talis erit, si sumatur per conuenientiam ad naturam rationalem vt sic.

**12.** Dicit aliquis primo, ergo incidimus in primam sententiam improbatam, nam idem videtur esse conueniens naturae rationali, vt sic, quod conforme rectae rationi. Respondetur eandem rem esse, non tamen eundem respectum, & ita simpliciter negatur consequentia, quia haec conuenientia ad naturam rationalem non respicit dictamen rationis, sed naturam ipsam secundum se; ratio autem solum est applicans & proponens quid conueniat naturae, & tunc habet dictamen rectum quando res ipsa ita conuenit naturae sicut iudicatur, vt si quis posset cognoscere calorem sibi esse conuenientem, non esset calor conueniens propter conformitatem cum iudicio, sed propter proportionem cum natura ipsius, sicut etiam sensus aliquo modo apprehendit quod naturae sensitiuae conueniat, & tamen illa conuenientia non est per ordinem ad cognitionem sensus, sed per ordinem ad consistentiam, seu conseruationem naturae.

**13.** Dices secundò. Ergo bonum honestum vt sic, tantum est amabile illo amore concupiscentiae, qui dicitur esse proprii commodi, quia tantum amatur vt propria naturae rationali conueniens: consequens autem est fallum, nam potius amor commodi, & amor iustitiae, qui est amor honesti vt sic, distingui solent, vt patet ex Anselm. *lib. de casti diab. cap. 12.* Respondetur quod uocacionem esse in vocabulo conuenientiae: interdum enim sumitur conueniens pro eo quod est alicui

**11.** Bonū respectiū est de quo agitur in presenti.

**12.** Obiectio 1. contra nunc dicta. Soluitur.

**13.** Obiectio 2. Enodatur.

ita commodum, vt ei aliquam perfectionem & quasi vtilitatem afferat, & hoc modo sumitur in obiectiōe. Alio vero modo dicitur conueniens quod per se decet aliquo modo, & est consentaneum naturae, & inclinationi eius: sic dicitur Incarnatio conueniens Deo, & bonitati eius, & similiter misereri & liberaliter se communicare, & similia sunt obiecta maxime conuenientia Deo, quia sunt proportionata perfectioni & magnitudini eius. Huiusmodi ergo conuenientiam, vel proportionem requirit, per se loquendo, honestam vt honestum respectu rationalis naturae, quia potest obiectum esse tale, vt considerata dignitate naturae rationalis, illam debeat, seu illi sit consentaneum amare, seu prosequi tale obiectum. Vnde multa sunt huiusmodi obiecta, quae vel nullam commoditatem afferunt praeter ipsam honestatem virtutis, vel non propterea intenduntur, imò ipsa naturae commoditas nisi hac posteriori ratione informetur, & per se conueniens censeatur homini, vt sic non habebit rationem obiecti honesti, nec sufficiens ad dandam actui honestatem, vt supra insinuatum est, & latius dicitur inferius.

Dicendum secundò. Haec honestas obiectorum moralium interdum fundatur in perfectione, & proprietatibus realibus, & physicis ipsarum rerum, interdum vero requirit ulterius proprietates morales ortas ex actibus humanis, seu liberis. Prior pars constat exemplis, nam Deus per se est maximum bonum, solum ratione suae perfectionis & naturalis proprietatis: similiter subleuare miseriam pauperis, seu dare elemosynam est consentaneum naturae humanae, quia per hanc re ipsa subleuatur necessitas proximi, & sic de aliis. Ratio est, quia quaedam sunt res per se & ratione suae perfectionis entitatiuae; consentaneae naturae humanae, vel quia sunt vltimus finis eius, vt Deus, vel quia contingunt hominem cum illo fine, vt cognitio, vel amor Dei, quia ex se recte disponunt hominem in ordine ad talem finem, vel remotè, vt iustitiae, &c. hinc enim fit vt tales res sint proportionatae naturae rationali quatenus est capax beatitudinis, & ad illam inclinatur, & ideo etiam actus tendens in talia obiecta, rectus dicitur, quia per illum homo rectè tendit in finem sibi debitum.

Posterior vero pars etiam constat exemplis, quia restituere alienum, est per se bonum, & consentaneum homini, quae honestas non fundatur in sola physica entitate vel perfectione, nam esse propriam rem vel alienam, est proprietas moralis, non physica, & in illa fundatur praedicta honestas: idem est de hac denominatione quod res sit praepcepta, &c. Ratio vero etiam est facilis ex supra dictis, quia licet istae proprietates nihil physicum ponant in rebus praeter denominationem, tamen in ordine ad humanos vsus, vel actus, sunt magni momenti, quatenus manent in aetimatione hominum, & iuxta illam variatur ordo ad rectam rationem, & ad conuenientem vsuum rerum, & subordinationem inferioris ad superiorem, & ad pacem, & debitam societatem hominum: ob hanc enim causam per se decens est implere promissionem, parere superiori, & vnicuique seruare ius suum: nam hinc etiam est quod vna voluntas possit esse regula alterius, & habeat vim inducendi obligationem, vel moralem necessitatem, & sic de caeteris proprietatibus moralibus; tamen in obiecto voluntatis non requiritur maior realitas seu entitas, quia intentionaliter

**14.** 2. Assertio bipartita.

Prior pars suadetur.

Suadetur posterior.

naliter mouet media cognitione, & ideo satis est, quod in rebus habeat sufficiens fundamentum ad variandam prudentem hominum existimationem, & actionem.

**16.** Dicendum tertio. Conuenientia illa, quam bonum honestum dicit ad naturam rationalem, praeter rei entitatem, vel moralem proprietatem explicatam, nihil addit in ipso obiecto, sed connotat in homine naturalem aliquam inclinationem ad capacitatem, seu coniunctionem cum illo obiecto, seu (quod idem est) dicit denominationem aliquo modo extrinsecam confurgentem ex coexistentia plurium rerum. Hanc conclusionem sumo à simili ex Dur. *in 2. d. 3. q. 4. n. 6.* Et in primis probatur à sufficienti enumeratione, quia haec conuenientia non potest addere proprietatem aliquam, vel qualitatem absolutam & realem, quia, vt dicebamus circa tertiam opinionem *n. 9. in fine*, eadem res cum eisdem proprietatibus absolutis potest esse conueniens vni, & non alteri; & deinde quia nec fingi, nec satis concipi potest talis res absoluta. Quod vero non sit relatio realis, ex dictis etiam patere potest, tum quia aliquod est bonum honestum quod non est capax talis relationis, vt Deus, & Verbum diuinum respectu humanitatis Christi: tum etiam, quia estō in infurgere talis relatio praedicamentalis, in intentione boni honesti non intenditur talis relatio: sicut etiam bonum delectabile fundatur in bono naturae conuenienti vt sic, vt late Caiet. *1. 2. q. 32. art. 1.* & tamen non fundatur in relatione: neque enim delectat relatio, sed res ipsa accommodata naturae. Denique relatio rationis proprie & in rigore sumpta, iam etiam exclusa est, quia solum habet esse fictum & cognitum per intellectum: ergo nihil superest quod esse possit praeter denominationem praedictam, seu connexionem plurium rerum quas vox *conuenientia* connotat, seu includit.

Potest praeterea hoc sic declarari, nam quando vna & eadem res est bona vni & non alteri, semper inter priores intercedit aliqua realis connectio, seu habitudo transcendentalis, quae non intercedit inter alias, vt si calor est bonus igni, & non aquae, aliquam connexionem habet cum forma ignis, à qua resultat ex natura rei, & ideo illa forma habet naturalem appetitum ad illam proprietatem quae non conuenit formae aquae: cum ergo dicitur calor conueniens igni, significatur tota perfectio caloris, & connotatur illa naturalis annexio, quae est inter calorem & formam ignis. Sic ergo in obiecto honesto, in primis requiritur vt tale sit: deinde connotatur aliqua connectio quam habet cum natura rationali, & consequenter in illa connotatur capacitas ad tale obiectum: vt in exemplis positis, Verbum diuinum est maximum bonum humanitatis Christi, in quo significatur & perfectio Verbi diuini, & coniunctio humanitatis ad ipsum; sic etiam Deus aliter est bonum & finis hominis, & aliter lapidis, quia in eo est alia capacitas quam sit in lapide. Quod ergo Deus sit homini conueniens, significat in Deo perfectionem, & connotat in homine capacitatem: conuenientia ergo nihil aliud esse potest quam denominatio orta ex huiusmodi rebus, & earum coexistentia, seu connectione; illud ergo obiectum honestum est tale, quale exigit dignitas, seu capacitas naturae humanae secundum propriam inclinationem rationalem.

Solum video posse obici contra hoc, quia si haec doctrina vera est, superfluae erunt omnes relationes praedicatoriales, praesertim quae fundantur

**18.** Obiectio confurgens enodatur.

in vnitare, quia seclusa tali relatione, potest res denominari similis, vel conformis, solum connotando coexistentiam alterius; quod concedit consequenter Durand. sed haec disputatio ad nos non spectat: solum duo sunt dicenda, primum est, quidquid sit de alia necessitate harum relationum, non posse negari quin ante illas sit fundamentalis conuenientia, à qua potest aliqua denominatio etiam sumi. Secundum est, in praesenti neque esse necessarias tales relationes, quia istae, (si sunt,) non resultant ex quavis proportionem, sed ex formali vnitare, seu conformitate in natura: haec autem conuenientia, de qua agimus, non in hoc consistit, sed in proportionem tantum.

Ad rationem dubitandi in initio positam iam dictum est hanc honestatem esse aliquo modo realem, non tamen oportere vt semper sit per modum entis physici, sed satis esse quod sit per modum entis moralis, & hoc est satis vt possit aliquo modo concipi in communi, sicut concipiens, & abstrahens à physico, & morali, nam quale est esse vniuersumque rei, ita potest habere bonitatem. Et hinc constat quid dicendum sit de obiectis priuatiuis, nam in primis satis est vt in eis reperiatur honestas fundata in aliqua proprietate morali, vt esse prohibitum, vel praepceptum. Deinde priuationes secundum se consideratae non habent appetibilitatem nisi ratione positiui, & eodem modo habere possunt honestatem quasi per denominationem ab ea honestate quae est in re positiua, semper tamen priuatio est hoc modo honesta, non per modum entis rationis, sed secundum illud esse quod habere potest in rebus.

Ex dictis de bonitate obiectiua, facile est intelligere quid sit malitia, quoniam haec bonitati contrariatur, sicut bonitas fundatur in re conuenienti naturae rationali vt sic, ita malitia consistit in disconuenientia, quae interdum fundari potest in rebus ipsis, vel priuationibus realibus, interdum in aliqua proprietate, seu prohibitione morali. Vtrum vero haec disconuenientia sit tantum per modum priuationis, vel interdum etiam per modum rei positiuae, seu an fundari possit in positiuo vt positiuum est, vel solum vt habet priuationem adiunctam, dicemus late *in disp. 7. sect. 5. & 6.* agentes de formali malitia actu internum, quia in hoc est quaestio eiusdem rationis.

Atque hinc etiam constat quid dicendum sit de obiectis indifferentibus, & quidnam sit in differentia eorum: nam quod aliqua obiecta sint talia sumitur aperte ex D. Thom. *1. 2. q. 18. art. 8. & 9.* & constat inductione, nam loqui nunc, vel deambulare, est obiectum indifferens, quia de se neque bonum, neque malum est: & haec est huius rei ratio, quia haec bonitas & malitia obiectiua non sunt ita immediatè opposita, quin possint habere medium saltem ex parte subiecti per negationem vtriusque formae. Vnde etiam colligitur ad hanc indifferenciam in obiecto duo requiri. Primum vt in tali obiecto sit aliqua ratio inferioris boni, ob quam sit appetibile, nam si hanc non habeat, non poterit esse obiectum voluntatis per se, neque poterit illi dare ex vi sua aliquam speciem. Secundum est vt in se non habeat honestatem sibi debitam, neque oppositam malitiam.

Dices: Hoc ipso quod non habet honestatem, erit malum obiectum. Respondetur negando consequentiam, quia non omnis negatio honestatis est malitia, sed negatio honestatis debita: fieri autem

**19.** Ad argum. in num. 1.

**20.** Quid sit malitia obiectiua.

**21.** Quid sit obiectum indifferens.

**22.** Obiectio excluditur.

autem potest vt tali obiecto secundum se & vt tale est, nulla debeat obiectiua honestas, & vt nihil etiam habeat per se dissonum, aut repugnans rationi, seu naturæ rationali quatenus talis est.

SECTIO III.

Vtrum actus humani sumant honestatem obiectiuam ex obiecto, sine, & alijs circumstantijs, & quotuplex illa sit.

1. Notatio vna pro resolutione.

IN præcedenti sectione explicui generali quadam ratione fundamentum huius honestatis; hic verò oportet magis in particulari, magisque ad rem moralem explicare principia & radices huius honestatis, vnde obiter constabit quotuplex illa possit esse in obiecto morali: proposui autem questionem de actibus humanis, licet, vt supra dixi, aliæ res possint habere honestatem obiectiuam, tamen obiecta & circumstantiæ moralia propriè reperiuntur in actibus humanis; verùm ea quæ dicemus poterunt facillè, seruata proportione accommodari ad res alias; & eodem modo loquar semper de actibus externis, quæ sunt frequentiora obiecta actuum interiorum: inde tamen constabit quid dicendum sit de actibus internis, quatenus per reflexionem aliquam possunt esse obiecta aliorum actuum interiorum. Deinde supponendum ex D. Thom. 1. 2. quæst. 18. art. 6. & quæst. 1. de malo. art. 4. licet actiones exteriores sint obiecta voluntatis internæ, tamen ipsæ etiam suo modo habent obiecta sua, vt constat apertè in actibus intellectus, vel appetitus sensitui, vel sensuum exteriorum, nam omnes isti actus vocantur externi in præsentia: atque idem est de alijs actionibus exterioribus quæ subordinantur voluntati, quæ omnes reducuntur ad motionem localem, & obiectum earum esse censetur materia circa quam versantur formaliter sumpta, & vt ad mores pertinet, nam locutionis, vt v. g. obiectum esse censetur res quæ significatur: actionis autem eleemosynæ est miseria proximi vt subleuanda, & sic de alijs: præter hæc autem obiecta habent hæc actiones circumstantias suas, vt constat ex dictis tract. 2. disp. 5. Solum est notandum licet finis comprehendatur sub circumstantia, tamen propter specialem modum afficiendi, D. Thomas in hac materia semper de illo specialiter loquitur, distinguens illum à cæteris circumstantiis, & ita nos etiam loquemur in hac sectione.

2. Arguitur in parte affirm.

His positis videtur esse multorum sententia actum humanum ab omnibus his accipere bonitatem: & consequenter aliam esse in huiusmodi actu honestatem sumptam ex obiecto, seu materia circa quam versatur, aliam ex circumstantiis, aliam ex fine: quod videtur posse fundari in D. Thom. 1. 2. quæst. 18. art. 4. & ratio esse potest, quia licet ad completam rei perfectionem requiratur substantia & accidens, vt videre est in substantiis; tamen alia est bonitas, quam dat forma substantialis, alia verò quam dat forma accidentalis: ita ergo in præsentia obiectum quod est quasi substantialis forma, dabit substantialem bonitatem; finis verò & circumstantiæ, cum sint accidentia, dabunt distinctam bonitatem. In contrarium autem est, quia obiectiua bonitas in his actibus videtur esse sicut sanitas, vel pulchritudo in corpore: sicut ergo sanitas, vel pulchritudo solum est vna forma, licet resultet ex multis, ita erit

Arguitur pro neg.

tantum vna bonitas in actu resultans in illo ex omnibus requisitis ad honestatem.

Dicendum primò, actum humanum præcipuè sumere honestatem obiectiuam ex materia circa quam versatur, seu ex effectu in quem primò & per se tendit, non tamen hoc sufficit ad huiusmodi honestatem. Prior pars à simili sumi potest ex D. Thom. 1. 2. quæst. 18. art. 6. & eam significat q. 20. art. 1. & 2. & patet inductione, nam actus comedendi, v. g. potest esse bonus obiectiue, & hoc primariò & per se habet, quia versatur circa materiam, qua potest subuenire necessitati naturæ: & idem est de actu eleemosynæ: & è contrario, actus homicidij est malus, quia habet pro obiecto destructionem vitæ humanæ. Ratio huius partis est, quia, vt supra dixi, hæc bonitas fundatur in rerum entitate & perfectione, sed huiusmodi actiones ex suis proprijs terminis, seu materijs circa quas versantur, habent vt sint talis rationis, vel perfectionis: ergo ex eodem capite habebunt conuenientiam ad naturam humanam.

Posterior verò pars conclusionis est æque certa, & communis omnium, & in eisdem exemplis facillè potest declarari. Et ratio est, quia actio humana vt sit obiectum honestum, requirit mediocritatem quandam, quæ mediocritas non attenditur ex sola materia, sed etiam ex alijs conditionibus, vel ipsius materiæ, vt scilicet sit tanta, vel talis, vel ipsius, &c. Et propterea fortasse dixerunt Henr. Scot. & alij citandi, ex obiecto nudè sumpto non sumi bonitatem moralem, sed naturalem, aut non sumi specificam in genere moris, sed quasi genericam, quæ per conditiones, seu circumstantias determinanda est: hæc enim & similia melius accommodantur ad hanc bonitatem obiectiuam, quàm ad formalem, vt ex dicendis constabit.

Dicendum secundò. Honestas specifica obiectiua confurgit in huiusmodi actu ex materia & conditionibus omnibus ipsius actionis, quæ necessariæ sunt vt talis actus sit conueniens rationali naturæ vt sic. Hanc sumo ex D. Thom. 1. 2. quæst. 18. art. 1. & indicat etiam quæst. 19. art. 2. præcipuè ad 2. item Durand. in 2. d. 38. quæst. 1. num. 8. vbi dicit in obiecto voluntatis honestæ includi necessarias circumstantias: Scot. in 2. d. 40. & quodlib. 18. dicit bonitatem actus humani consistere in quadam integritate materiæ & circumstantiarum actus: & idem sentiunt ferè omnes alij citandi. Ratio verò in generali reddi potest, quia bonitas hæc sumenda est per conuenientiam ad rationem, seu naturam rationalem: ergo quidquid in actione est necessarium vt sit conueniens rationali naturæ, est necessarium ad hanc honestatem obiectiuam; sæpe autem non sufficit sola materia circa quam versatur actio sine alijs conditionibus ad prædictam conuenientiam secundum talem speciem, vel rationem, quod maxime verum est in actibus exterioribus. Cuius rationem attingit D. Thom. 1. 2. quæst. 19. art. 2. quia istæ actiones sunt inferioris ordinis: res autem quanto est inferioris ordinis, tanto habet integritatem ex pluribus rebus. Sic ergo omnes illæ conditiones sunt veluti intrinseca principia huius bonitatis.

Vt autem hæc conclusio magis in particulari declaretur, reuocandum est in memoriam quod dictum est tractatu 2. disp. 5. sect. 3. quasdam esse conditiones actus, quæ non sunt propriè circumstantiæ, sed pertinent ad essentiam eius in genere moris,

3. 1. Assertio bipartita.

Suadetur pars prior.

4. Suadetur posterior.

5. 2. Assertio.

Eius ratio.

6. Circumstantiarum triplex genus.

De primo circumstantiarum genere.

6. De 2. genere circumstantiarum. Dubium.

1. Opinio in hoc dubio.

Suadetur exemplis.

Accedit ratio.

7. 2. Opinio quæ placet.

moris, alias verò esse quæ sunt propriè circumstantiæ & accidentia, inter quas quædam mutant, seu addunt speciem bonitatis, vel malitiæ, quædam verò solum augent intra eandem speciem. Et circa hæc omnia membra aliquid est adnotandum: conclusio enim posita præcipuè verum habet in primis conditionibus essentialibus, nam illæ non supponunt, per se loquendo, aliquam honestatem obiectiuam, sed illam complent atque constituunt: & ideo dicit D. Thom. vbiq; has condiciones transire in rationem obiecti 1. 2. q. 18. art. 5. ad 4. & art. 10. ad 1. & 2. & q. 2. de malo art. 7. quia sunt veluti principia essentialia constituenta integrum obiectum; & hoc modo optimè intelligitur quod dici solet, conditionem accidentalem in genere entis, posse esse essentialem in genere moris, quod potest exemplo physico declarari, nam frigiditas accidit aquæ in genere entis naturæ; in ratione tamen conuenientis homini vel ad salutem, vel ad aliquid simile, vt sic potest esse de essentia, quia illa conuenientia potest esse talis vt confurgat ex multis, & in rebus artificialibus id facilius reperitur.

Circa condiciones, seu circumstantias accidentales mutantes speciem, inquiri solet an se habeant vt accidentia respectu prioris speciei, vel vt principia essentialiter contrahentia, sicut dictum est de prioribus conditionibus. Cum qua questione adiuncta est alia, an ratione harum circumstantiarum multiplicetur specie bonitas, vel malitia obiectiua horum actuum, vel solum constituatur vna species tanquam ex genere & differentia. Aliqui enim auctores, præsertim Conrad. 1. 2. quæst. 18. artic. 10. significant semper ex his confurgere vnam tantum speciem, & consequenter bonitatem & malitiam sumptam ex vna circumstantia comparari ad alteram vt genus ad differentiam: & quamuis ipsi loquantur de bonitate formali, tamen eadem ratio, imò tota radix est in bonitate obiectiua. Id declaratur exemplis, nam subuenire proximo existenti in necessitate, habet honestatem materiæ, seu obiecti; si verò addatur circumstantia circa quid, scilicet quòd ille proximus sit pater meus, talis actus habet bonitatem pietatis, non simul cum bonitate materiæ, sed contrahendo priorem bonitatem, & transferendo ex vno genere ad aliud; si verò aliter mutaretur illa circumstantia, & fieret eleemosyna loco sacro, actus erit religionis, & non misericordiæ. Similiter in malis, accedere ad non suam, præcisè consideratum, habet malitiam fornicationis; si verò addatur circumstantia quòd sit vxor alterius, dat nouam speciem contrahendo & componendo cum priori malitia vnam tantum speciem, vt sentit D. Thom. 2. 2. quæst. 154. art. 8. & in 4. d. 41. q. 1. art. 4. quodlib. 2. & quæst. 2. de malo art. 6. vbi alia exempla adducit, & multa docet, in quibus videtur huic sententiæ fauere. Et ratio adiungi potest, quia ex illis omnibus constituitur vnum integrum obiectum: ergo ex omnibus illis per modum vnius resultat vna conuenientia.

Alij verò in vniuersum existimant, quandocunque obiectum cum talibus conditionibus habet certam speciem honestatis, vel malitiæ, & si nulla alia circumstantia adiungatur, tunc si circumstantia addita addat nouum ordinem conuenientiæ, vel disconuenientiæ ad rationem, non contrahere specificè priorem honestatem, sed addere nouam speciem, siue illa circumstantia sit separabilis ab

Suarez in primam secundam D. Thom.

actu in esse naturæ, siue non. Exempla videntur clara, nam si quis subueniat sacerdoti indigenti, in eo actu est honestas misericordiæ, quam haberet, etiam si ille non esset sacerdos, & tamen illa circumstantia ex se addere potest honestatem religionis, in quantum illa persona est sacra, cui ea ratione debetur cultus, & honor: nec posterior bonitas excludit priorem, cuius apertum signum est, quia potest ille actus exterior obiectiue communicare interiori vnam honestatem, & non aliam, si quis vnus intuitu operetur, & non alterius. De malitia verò retorqueri potest exemplum de adulterio, quia reuera illa circumstantia circa quid, vxoris alienæ, non tollit totam deformitatem intemperantiæ, sed addit speciem iniustitiæ, vt sæpe etiam significat D. Thom. 2. 2. quæst. 154. artic. 1. vbi Caiet. & idem videtur esse de furto in loco sacro, nam habet speciem iniustitiæ & sacrilegij, de quo 2. 2. quæst. 99. fauet etiam D. Thom. 1. 2. quæst. 73. artic. 5. & 7. Ratio etiam hoc videtur conuincere, quia species vltima non est amplius contrahibilis essentialiter, sed hæc circumstantia, de qua agimus, supponit in actu vltimam aliquam speciem honestatis, quam haberet seclusa illa circumstantia; ergo non potest specificè contrahere, sed addere nouum aliquid. Item hæc circumstantia quæ superuenit, non destruit omnia principia quæ sufficiunt ad aliam honestatem, vel malitiam specificam: ergo non potest tollere vltimam speciem, quam haberet seclusa tali circumstantia: ergo non contrahit, sed addit. Tertio, quia differentia vnus generis non contrahit nec mutat speciem in alio genere contentam, sed interdum actus sine tali circumstantia habet malitiam intemperantiæ, & circumstantia addit malitiam iniustitiæ: non est ergo illa essentialis contractio.

Atque hæc sententia, formaliter ac propriè loquendo, vera est, & reuera conuincunt argumenta facta. Nec ratio in contrarium in fine numeri 6. obstat, quia licet illud obiectum videatur vnum materialiter, tamen formaliter & in ratione conuenientis potest esse diuersum: sicut idem obiectum materialiter potest esse delectabile & honestum, præsertim quia si res attentè consideretur, circumstantia quæ additur, non intrat illud obiectum vt habens priorem honestatem: dixi, propriè & formaliter loquendo, quia interdum materialiter, præsertim in speciebus peccatorum, solet illa species per modum vnus declarari, præsertim quando illæ species semper sunt coniunctæ, & præterea sumet denominationem ab eo quòd magis mouet operantem, vt de adulterio dixit Caietan. citato loco; interdum verò ab ea quòd grauius est, vt furtum in loco sacro dicitur sacrilegium. Deinde illud etiam addidi, quia interdum fieri potest vt conditio, seu circumstantia addita mutet conditionem ex parte materiæ necessariam ad priorem honestatem, vt iniuria quæ est ad alterum, si addatur conditio personæ, quæ mutet illum respectum ad alteram, transferret totum actum ab vna specie ad aliam: qua ratione iniuria facta Deo, est alterius rationis ab ea quæ fit homini: & fortasse eodem modo iniuria facta parenti vt si definit esse propriè iniustitia, & est impietas; & idem potest contingere in actibus bonis: tamen quando ita accidit, iam non contrahitur prior species ad vltiorem, sed contrahitur ratio aliqua

Exempla pro hac opinione.

Item ratio multiplex. Prima.

Secunda.

Tertia.

8. Ad motum 1. opinionis in num. 6.



aliqua generica, quæ sumitur ex obiecto vt abstrahit ab illis determinatis conditionibus, vt est in exemplis positis, ratio ad alterum, siue sit Deus, siue homo, siue parens, siue extraneus. Quando autem contingat conditionem esse huiusmodi, non potest certa aliqua regula definiri, sed consideranda est materia, & principia rationis, per quæ regulanda est.

9. Ex his autem intelligitur quomodo hæ circumstantiæ, quæ mutant speciem, dicantur accedere actui in esse moris, nam si considerentur, quatenus constituunt obiectum talis virtutis, vel vitij, non accidunt, sed sunt veluti conditiones essentielles talis obiecti formaliter sumpti: solum ergo dicuntur accedere adinuicem, & mutuo ex parte subiecti, vt sumitur ex D. Thom. 1. 2. q. 7. artic. 1. quia vniciuque earum accidit vt habeat aliam sibi coniunctam in eadem materia: sicut in Physicis dicitur album accidere musico, non quia directè vnum sit accidens alterius, sed quia vtrique accidentarium est vt in eodem subiecto sit alterum. Vnde constat hanc rationem accidentis esse mutuam, quia non est maior ratio de vno, quam de alio: quanquam in his rebus moralibus interdum contingit vnam ex his circumstantiis ferè semper præsupponi ad aliam, aut esse magis intrinsecam materiæ circa quam versatur actio: & tunc illa quæ est posterior, vel remotior, dicitur potius accidens alteri, quam è contrario, vt in adulterio, iniustitia dicitur circumstantia luxuriæ, vel intemperantiæ, quia hæc inordinatio est magis intrinseca illi materiæ.

10. Sed quæres, vtrum hæ circumstantiæ non solum sibi accidant in eodem subiecto, sed etiam quodammodo directè afficiendo, & aggrauando moraliter speciem sumptam ab altera circumstantia, ita vt non solum adulterium aggrauetur ex iniustitia quasi extensiuè per multiplicationem malitiarum, sed etiam quasi intensiuè ipsa intemperantia fiat grauior ex adiuncta iniustitia, nam iuxta communem modum loquendi prior modus videtur verior, nam hæ circumstantiæ condistinguntur ab illis, quæ augent intra eandem speciem: ergo istæ non augent intra eandem speciem, sed tantum addendo nouam speciem: ergo non augent quasi intensiuè, sed solum extensiuè. Confirmatur primò, nam forma accidentalis non auget bonitatem, nisi iuxta illud esse quod confert, quia bonum sequitur ens, sed hæ circumstantiæ solum dant nouum esse accidentale diuersæ speciei: ergo non aliter augent bonitatem. Confirmatur secundò à simili in scientiis, nam quod vna conclusio possit duobus medijs specie differentibus manifestari euidenter, neutrum eorum reddit euidentius, vel clariùs, sed vtrumque simul facit conclusionem euidentiorum extensiuè, id est, pluribus medijs: ergo idem est de bonitate proportionaliter.

11. In contrarium verò possunt obiici varia exempla, nam sine dubio intemperantia adulterij in propria specie videtur grauior, quam in simplici fornicatione: vnde si fingamus ab illo actu separari iniustitiam, vt aliqui fieri existimant, quando alter coniux consentit, quia scienti & volenti non fit iniuria; nihilominus ipsa malitia intemperantiæ semper maneret grauior. Deinde sacrilegium factum in loco sacro per furtum ibi commissum, est grauius ex circumstantia furti, quam si esset aliud genus peccati. Præterea in metaphysica contractione generis & differen-

tia contingit non solum totam speciem constitutam per differentiam perfectiorem & nobiliorrem, sed etiam ipsam rationem genericam quasi per concomitantiam esse ibi magis perfectam: vt, v. g. rationem animalis in homine: ergo similiter potest esse in præsentis; nam in rebus moralibus concomitantia vnius rei cum alia solet illi addere quandam dignitatem & existimationem moralem, vt virtus, & scientia, licet sint perfectiones diuersarum rationum, tamen si simul coniungantur, se se mutuo nobilitant.

12. Circa hoc quamuis vtrinque appareat res probabilis, mihi tamen non videtur esse necessarium vt vna circumstantia ex his augeat aliam in propria illius specie: furtum enim factum in templo quoad obiectiuam malitiam iniustitiæ non augetur, si in quantitate rei ablata, & in aliis conditionibus sit æqualitas. Et ratio est, quia cum alia circumstantia sit diuersæ rationis, per se loquendo, non est necesse vt mutet ordinem ad rationem quem haber alia circumstantia in sua specie. Addo tamen duobus modis posse accidere vt ex hoc capite augeatur malitia in actu, & constituatur in alia specie, primò ex parte quantitatis in quantum auget voluntarium, quod non pertinet ad malitiam obiectiuam, sed ad formalem. Atque hoc sensu videtur dixisse D. Thom. 2. 2. quæst. 154. art. 1. ad 2. in adulterio non merè per accidens se habere deformitatem iniustitiæ ad deformitatem luxuriæ, auget enim illam: & declarans modum, subdit, Ostenditur enim luxuria grauior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur, vt etiam iniustitiam inducat. Alter modus esse potest ex parte obiecti, si contingat talem circumstantiam mutare aliquo modo ordinem ad rationem, quem habet alia, vt in exemplo posito de sacrilegio, ipsamet acceptio rei alienæ in sacro loco, auget iniuriam ipsi loco factam: vnde quoad hoc non se habet vt mutans speciem, sed tanquam auget deordinationem intra latitudinem sacrilegij: neque enim repugnat eandem rem in ordine ad diuersa vtramque rationem inducere: quando autem ita contingat, ex materia, & ex principiis rationis, quibus regulatur, pensandum erit.

13. Tertio, circa alias circumstantias quæ non mutant speciem, sed augent, constat ex dictis, formaliter in eis non procedere conclusionem num. 4. positam, quia hæ circumstantiæ per se non sunt necessariæ ad speciem bonitatis, vel malitiæ; tamen proportione seruata applicari potest eadem doctrina ad indiuiduam & singularem bonitatem, quæ est in tali obiecto, nam sicut specifica bonitas confurgit ex obiecto & conditionibus essentialibus; ita in indiuiduo confurgit ex omnibus circumstantiis, quæ possint illam augere intra eandem speciem. Ex quo colligi potest differentia inter bonitatem specificam & indiuiduam, quod illa potest multiplicari, secundum speciem in eadem actione iuxta diuersas conditiones eius, hæc verò est vna tantum numero, siue parua, siue magna sit, iuxta varias circumstantias; sicut pulchritudo, vel sanitas, etiam si confurgat ex multis rebus, vna numero est, magis, vel minus perfecta. Et ratio est, quia ibi est vnitas specifica, & vnitas subiecti: ergo & vnitas indiuidualis.

14. Sed occurrunt duo dubia explicanda, vnum est an hæc singularis bonitas proptè confurgit ex materia & circumstantiis, sit diuisibilis, vel indiuisibilis. Et responderetur breuiter primò hanc bonitatem simpliciter esse compositam, atque in hoc sensu posse dici diuisibilem, proptè dicit D. Thomas

D. Thomas in 2. d. 36. art. 5. ad 1. & Scot. d. 40. q. vnica, præsertim ad 3. & quodlib. 18. Et constat, quia ibi concurrunt plures res secundum varias conuenientias suas ad componendam vnam integram conuenientiam moralem; & declaratur etiam exemplo pulchritudinis & sanitatis. Addo secundò, si consideremus solas condiciones necessarias ad honestatem specificam, quodammodo dici posse moraliter indiuisibilem bonitatem ex illis confurgentem, quia quidquid auferas ex illis conditionibus, dissoluitur species in ratione honesti simpliciter dicti, quia id quod manet, reuera non est obiectum honestum simpliciter; sicut pulchritudo & sanitas possunt dici consistere in indiuisibili saltem quoad eam proportionem, quæ requiritur ad sanitatem, vel pulchritudinem simpliciter: vel sicut etiam species numeri, licet composita est, tamen quoad hoc indiuisibilis est, quod ablata quacunque vnitate soluitur tota species. Et ratio generalis reddi potest, quia ratio specifica semper consistit in indiuisibili, & quoad illam non datur magis & minus. Vnde concluditur tertio, si sermo sit de bonitate hac indiuidua quoad augmentum ex circumstantiis non simpliciter necessariis ad bonitatem specificam, sed tantum ad melius esse, vt sic, esse simpliciter & moraliter diuisibilem, quia ablato aliquo gradu illius bonitatis, seu circumstantia, aut conditione vnde sumitur, manet adhuc eadem bonitas, licet minor, quod est facillè exemplis ostendere.

15. Sed obiciis, nam licet hæc locum habeant in bonitate, non sic in malitia: quin potius ex dictis sequi videtur malitiam non posse augeri, neque minui, ex defectu circumstantiarum, quia vel illæ circumstantiæ sunt debite actui ad bonitatem specificam, vel requiruntur solum ad maiorem bonitatem: hæc posteriores non faciunt actum malum, sed relinquunt minus bonum, quia non sunt requisitæ ad bonitatem simpliciter; priores verò tales, vt quacunque ablata auferatur tota bonitas: ergo iam est tota malitia quæ esse potest: ergo non poterit augeri, neque minui, quia in priuatione totali non datur magis, neque minus: consequens autem est falsum, quia non solum in bono, sed etiam in malo dantur circumstantiæ augentes, vel minuentes intra eandem speciem. Responderetur doctrinam datam: etiam habere locum in malitia. Ad argumentum verò factum responderi potest ex D. Thom. in 4. d. 16. q. 3. art. 2. quodlib. 1. ad 3. licet priuatio integra in se non recipiat magis, aut minus, reciperet tamen in causa, aut in fundamento: ex quo fit vt subiectum magis sit elongatum à positua forma. Sic ergo quamuis malitia priuet tota bonitate specifica ex defectu cuiuscunque circumstantiæ debite, tamen quo plures circumstantiæ defuerint, eo malitia erit censenda maior in fundamento & radice. Secundò magis hoc explicando dicitur, licet ablata vna circumstantia debita, illud quod manet non sit simpliciter honestum, retinet tamen eam conuenientiam quam habet, ratione cuius potest cum aliis concurrere ad honestatem componendam. Quo sensu verum est quod dixit D. Thom. in 2. d. 36. art. 5. ad 1. ablata bonitate circumstantiarum manere bonitatem ex genere, quamuis illa non sit bonitas simpliciter, vt statim addit ad secundum. Dicit tamen à nobis potest honestas inchoata, seu initium honestatis: ob hanc ergo causam quanto actus fuerit priuatus pluribus conuenientiis partialibus, tanto malitia poterit esse maior, quia plus

16. Sed hinc occurrit dubium secundum qualis sit hæc compositio bonitatis ex circumstantiis, intra limites eiusdem speciei, an sit tanquam ex partibus heterogeneis, atque aded ex bonitatibus, vel malitiis partialiter diuersis; an verò tanquam ex partibus omnino similibus. Duo enim possunt esse dicendi modi. Vnus est totam bonitatem, vel malitiam confurgentem ex materia cum circumstantiis esse omnino eiusdem rationis quoad omnes partes suas, quia licet circumstantiæ in esse physico videantur esse diuersæ rationis, tamen in causanda bonitate sunt veluti causæ æquiuocæ influentes ad eundem omnino effectum. Hoc autem ita esse declaratur exemplo, nam si homo diues det centum in elemosynam, ille actus melior est ex circumstantia quid; si autem pauper det duo, ille actus est æquè bonus ex circumstantia quis: ergo ex circumstantiis diuersarum rationum in suo esse potest confurgere eadem bonitas. Simile exemplum esse potest in prodigalitate, quæ deficit per excessum in dando: hic autem excessus oriri potest ex persona dante, quia est supra facultatem eius: vel ex persona recipiente, quia abundat, & tamen malitia eiusdem rationis est. Dices has circumstantias reduci ad vnam quantitatem materiæ, quæ non est absoluta, sed relativa. Sed hinc formari potest vniuersalis ratio, quia omnes circumstantiæ in tantum conferunt ad bonitatem, in quantum constituunt vnum medium virtutis, quamuis ergo in sua entitate sint diuersæ, tamen in habitudine ad medium quod constituunt, inducunt eandem rationem: ergo vt sic potest ex omnibus illis confurgere bonitas eiusdem rationis. Confirmatur primò, nam supra dicebam num. 12. circumstantiam dantem speciem malitiæ posse aggrauare aliam speciem intra propriam rationem eius: ergo non hoc facit dando suam speciem malitiæ, sed aliquem gradum alterius: ergo pari ratione qualibet circumstantia, licet in suo esse sit diuersa, potest conferre bonitatem vel malitiam eiusdem rationis. Tandem confirmatur, quia aliàs ferè nulla esset diuersitas inter circumstantias mutantes speciem, & aggrauantes: vnde tam necessarium esset has conferri, sicut illas, quia mutant speciem partialem.

17. Dicendum igitur compositionem bonitatis obiectiue ex diuersis circumstantiis diuersarum rationum, & ex materia in suo esse, & conuenientia partiali ad rectam rationem, esse tanquam ex partibus heterogeneis. Ratio huius est, quia omnia illa conueniunt ad componendam vnam integram honestatem, non tanquam causæ extrinsecæ, seu efficientes, sed tanquam causæ seu partes intrinsecæ, eo modo quo plures partiales figuræ concurrunt ad vnam figurâ domus, vel sicut color, figura, &c. conueniunt ad componendam pulchritudinem: quando autè ea quæ sic cõponunt, sunt destruit de bonitate ipsa: sicut quamuis ablata vna vnitate auferatur species numeri, tamen si omnes auferantur, vel plures, magis destruetur ille numerus.

18. Sed hinc occurrit dubium secundum qualis sit hæc compositio bonitatis ex circumstantiis, intra limites eiusdem speciei, an sit tanquam ex partibus heterogeneis, atque aded ex bonitatibus, vel malitiis partialiter diuersis; an verò tanquam ex partibus omnino similibus. Duo enim possunt esse dicendi modi. Vnus est totam bonitatem, vel malitiam confurgentem ex materia cum circumstantiis esse omnino eiusdem rationis quoad omnes partes suas, quia licet circumstantiæ in esse physico videantur esse diuersæ rationis, tamen in causanda bonitate sunt veluti causæ æquiuocæ influentes ad eundem omnino effectum. Hoc autem ita esse declaratur exemplo, nam si homo diues det centum in elemosynam, ille actus melior est ex circumstantia quid; si autem pauper det duo, ille actus est æquè bonus ex circumstantia quis: ergo ex circumstantiis diuersarum rationum in suo esse potest confurgere eadem bonitas. Simile exemplum esse potest in prodigalitate, quæ deficit per excessum in dando: hic autem excessus oriri potest ex persona dante, quia est supra facultatem eius: vel ex persona recipiente, quia abundat, & tamen malitia eiusdem rationis est. Dices has circumstantias reduci ad vnam quantitatem materiæ, quæ non est absoluta, sed relativa. Sed hinc formari potest vniuersalis ratio, quia omnes circumstantiæ in tantum conferunt ad bonitatem, in quantum constituunt vnum medium virtutis, quamuis ergo in sua entitate sint diuersæ, tamen in habitudine ad medium quod constituunt, inducunt eandem rationem: ergo vt sic potest ex omnibus illis confurgere bonitas eiusdem rationis. Confirmatur primò, nam supra dicebam num. 12. circumstantiam dantem speciem malitiæ posse aggrauare aliam speciem intra propriam rationem eius: ergo non hoc facit dando suam speciem malitiæ, sed aliquem gradum alterius: ergo pari ratione qualibet circumstantia, licet in suo esse sit diuersa, potest conferre bonitatem vel malitiam eiusdem rationis. Tandem confirmatur, quia aliàs ferè nulla esset diuersitas inter circumstantias mutantes speciem, & aggrauantes: vnde tam necessarium esset has conferri, sicut illas, quia mutant speciem partialem.

19. Dicendum igitur compositionem bonitatis obiectiue ex diuersis circumstantiis diuersarum rationum, & ex materia in suo esse, & conuenientia partiali ad rectam rationem, esse tanquam ex partibus heterogeneis. Ratio huius est, quia omnia illa conueniunt ad componendam vnam integram honestatem, non tanquam causæ extrinsecæ, seu efficientes, sed tanquam causæ seu partes intrinsecæ, eo modo quo plures partiales figuræ concurrunt ad vnam figurâ domus, vel sicut color, figura, &c. conueniunt ad componendam pulchritudinem: quando autè ea quæ sic cõponunt, sunt destruit de bonitate ipsa: sicut quamuis ablata vna vnitate auferatur species numeri, tamen si omnes auferantur, vel plures, magis destruetur ille numerus.

9. Corollarium.

10. Quæstionem subortitur.

Arguitur pro negatiua parte.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

11. Partis affirmatiue prima.

Secunda.

Tertia.

12. Iudicium auctoris.

Nota.

13. De 3. genere circumstantiarum.

14. 1. Dubium circa hoc 3. genus. Eius resolutio partialis.

16. 2. Dubium.

Quorundam resolutio.

Aliorum resolutio magis aridæ.

17. Auctoris plena resolutio circa 2. dubium.

diuerfarum rationum in se, necessariò faciunt compositum constans ex diuersis rationibus partialibus: vnde non potest hic accommodari quod numer. preced. dicebatur de causa æquiuoca, quia illa si sit extrinseca, non componit effectum: si autem sit intrinseca, vt materia & forma, eadem ratio de illa procedit. Atque ex hac ipsa ratione intelligitur hanc sententiam non esse intelligendam de omnibus omnino circumstantiis, sed tantum de illis quæ per se sunt diuerfarum specierum; fieri enim potest vt in aliqua circumstantia sit etiam latitudo eiusdem rationis, vt est quantitas eiusdem materiæ, vel fortasse duratio temporis, aut intentio actus, nam sicut animal, quamuis constet ex partibus heterogeneis, nihilominus in ipsis partibus heterogeneis sunt aliquæ homogeneæ inter se, ita in præsentibus & hoc certè voluisse videtur D. Thom. 1. 2. quæst. 73. artic. 7. vbi ait circumstantias quæ non mutant integram speciem, interdum augere peccatum, augendo omnino eandem deformitatem, vt quantitas obiecti: & hunc modum augmenti dicit aliis locis fieri per modum intensiõis, vt videre licet in 4. d. 16. quæst. 3. artic. 2. quæstionum. 1. ad 2. & quæst. 2. de malo artic. 7. ad 4. & 7. Alius modus augmenti est (inquit) multiplicando deformitatem, seu rationem mali in eodem actu, vt si actio (inquit D. Thomas) fit quando non debet, &c.

18. Sed adhuc est in hoc considerandum ex doctrina eiusdem D. Thomæ 1. 2. quæst. 18. artic. 10. & 11. interdum circumstantiam quæ in suo esse videtur esse diuersæ rationis, non ratione sui conferre ad bonitatem & malitiam actus, sed tantum ratione alterius circumstantiæ, in quam hæc redundat; interdum verò per se ipsam conferre. Exemplis declaratur, nam in actu temperantiæ naturalis necessarium est vt debito tempore fiat, tamen hoc tempus non est per se debitum, sed solum vt homo comedat quando indiget, quod redundat in quantitatem cibi, quia si antea comedat, sumet vltra quantitatem necessariam: at verò in ieiunio Eclesiastico comedere tali tempore, & non antea, est per se necessarium ad honestatem, & non solum ob debitam quantitatem cibi, & ex natura rei; idem intelligi potest in actu sacrificij: quod enim fiat decenti loco, est per se necessarium ad honestatem, si in re oblata, seu in materia omnia necessaria concurrant. Sententia ergo posita intelligenda est de circumstantiis quæ hoc posteriori modo concurrunt, de quibus solis procedit ratio facta, non verò de aliis, quia illæ vt sic non tam concurrunt formaliter & intrinsecè, quàm vt causæ, vel conditiones extrinsecæ.

19. Ex hisque patet responsio ad exempla adducta num. 16, in primo argumento, in contrarium cum prima confirmatione, Ad illud verò quod dicebatur de medio virtutis, respondetur non semper esse simplex & homogeneum, sed sæpè esse compositum, & quasi temperatum ex multis rebus. Ad vltimam verò confirmationem in fine eiusdem num. 16. Primò negatur simpliciter consequentia, quia circumstantiæ quæ simpliciter dicuntur mutare speciem, talem conferunt bonitatem, vel malitiam, vt quælibet per se sit integra & totalis, & nihil cum alia componat, sed solum veluti materialiter coniungantur in eodem obiecto. At verò circumstantiæ aggrauantes, vel conferunt bonitatem & malitiam

omnino eiusdem rationis, vel si conferant diuersam, est in ordine ad componendam vnã integram bonitatem. In quo est differentia inter malitiam & bonitatem, nam quia malum est ex singulis defectibus, vnaquæque circumstantia etiam si sola sit, simpliciter confert malitiam: tamen quia bonum est ex integra causa, licet singulæ circumstantiæ tribuant suam conuenientiam, tamen vna separata ab aliis, non habet rationem honestatis, seu bonitatis simpliciter. Quod verò de confessione dicebatur, respondetur primò non spectare ad præsentem quæstionem, quia homo non debet confiteri bonitatem, vel malitiam obiectiuam actus, sed formalem: fieri autem potest vt quamuis in obiecto sit bonitas composita & diuisibilis, in actu sit formalis bonitas indiuisibilis, vt infra videbimus: & idem potest quis opinari de malitia; licet non satis consequenter. Et ideo addo vterius, si plures malæ circumstantiæ diuerfarum rationum tales sint, vt vnaquæque sufficiat per se ad dandam actui mortalem, concedendam esse sequelam, scilicet omnes necessariò esse confitendas, siue dicantur mutantem speciem, siue notabiliter aggrauantes: vt si quis confeceret hostiam in fermentato pane, & in priuata domo, absque vestibus sacris, omnes has circumstantias confiteri tenetur, quia reuera singulæ conferunt malitiam mortalem: si autem circumstantia non confert mortalem malitiam, non est necesse illam explicare, quod verum est etiam si integram speciem addat, vel mutet, vt fortasse est in peccato facto in die festo.

Atque ex dictis in hoc dubio intelligitur optimè quomodo sit applicanda ad malitiam, vel bonitatem obiectiuam regula quam D. Thomas tradit 1. 2. quæst. 18. artic. 10. & 11. ad cognoscendum quando circumstantia addat speciem, vel tantum nouum augmentum in eadem specie, nam si circumstantia in se talis est, vt per se considerata, & ratione sui det bonitatem, vel malitiam, etiam si non sit adiuncta cum alia, tunc intelligitur dare, vel mutare speciem: si autem circumstantia ex se non sufficit ad dandam malitiam, vel bonitatem, sed solum vt adiuncta alteri, seu determinata ab altera, tunc non confert nouam speciem, sed auget intra eandem. In qua regula hæc posterior pars est per se satis clara, vt patet in exemplis de intentione, & de multitudine quantitatis. Et ratio est, quia hæc circumstantiæ secundum se non dicunt determinatum ordinem ad rationem, sed sunt veluti indifferentes, donec per alias determinentur. Prior verò pars vt sit vniuersalis, sicut est intentio D. Thomæ, vt patet ex solutione argumentorum artic. 11. & ex aliis locis supra citatis, primò intelligenda est de ordine vnus circumstantiæ ad aliam, secundum rationis principia, & consequenter de separatione vnus malitiæ, seu bonitatis ab alia secundum formalem rationem, non semper secundum rem, nam interdum accedere potest vt in aliquo actu semper in re ipsa vna malitia supponat aliam, & nihilominus sumatur ex circumstantiis mutantibus speciem vt patet de adulterio, in quo iniustitia semper supponit intemperantiam, & nihilominus suat malitiæ speciem diuersam, quia & per principia diuersæ rationis regulantur, qualia sunt non esse contrectandam rem alienam inuito domino, & vagum concubitum esse secundum rationem repugnantem speciei humanæ, & ita secundum formales rationes vna est separabilis

20. Regula D. Thom. quòdo ne circumstantia mutet speciem, vel auget præcedentem.

Posterior pars regulæ, facilis.

Prior explanatur primo.

Explanatur secundò.

21. Quid de circumstantiis minuendis bonitatem, aut malitiam.

Cur circumstantiæ aggrauantes sint confitendæ, non minuendæ.

22. Vltima assertio.

separabilis ab alia, cuius signum est, quia licet fingamus ob ignorantiam vitari malitiam intemperantiæ, semper maneret malitia iniustitiæ. Secundò intelligenda est illa pars non solum de specie totali, sed etiam de partiali, quia ex circumstantiis variis possunt in eodem actu oriri diuersæ malitiæ partiales; quarum vna non habet respectum ad aliam, quod magis contingit in malitia, quàm in Bonitate, quia, vt supra tactum est, & explicat D. Thomas in 4. d. 16. quæst. 3. artic. 2. quæstionum. 3. ad 2. Quòd si quis velit intelligere illam regulam de solis speciebus totalibus, oportet vt dicat primam circumstantiam quæ confert speciem bonitatis, vel malitiæ transire in rationem obiecti primarij: ceteras verò quæ augent vt sic necessariò supponere aliam quæ dat speciem. Atque ita ex his omnibus constat quomodo ex omnibus generibus circumstantiarum oriatur bonitas, vel malitia obiectiua. Quod est principale huius sectionis institutum.

Solum posset quis interrogare cur nihil dicamus de circumstantiis quæ solent dici minuendæ intra eandem speciem. Respondetur, quia hæc circumstantiæ, præsertim sumptæ ex parte obiecti propriæ ac positivæ, nullæ sunt quæ minuant, sed tantum negativè possunt dici minuire, quia si non adhibeantur, nihil conferunt. Quod sic explicatur, nam vel circumstantia minuens bonitatem tollit aliquid necessarium ad bonitatem simpliciter; & hæc verè non minuit, sed tollit bonitatem, & ponit malitiam; si verò tollit aliquid non necessarium ad bonum, sed conferens ad melius esse, sic nullam bonitatem tollit, sed solum non dat quod posset conferre si adhiberetur, vnde potius illa est negatio circumstantiæ; vel si dicatur circumstantia, est impertinens, quia nec confert bonitatem, nec malitiam. Et idem est proportionaliter de circumstantia, quæ dicitur minuire malitiam, quia si illa est circumstantia indifferens, nec minuit, neque auget, si est mala, semper dat aliquam malitiam, vnde quantum est ex se auget; si verò est bona, non dat malitiam, & fortasse impedit aliam circumstantiam quæ illam daret, attamen non tollit aliquam malitiam, quam obiectum & aliæ circumstantiæ darent, illa non existente; quia, vt sæpè dictum est, quilibet defectus confert totam malitiam quam potest conferre etiam si aliæ circumstantiæ videantur conuenientes. Atque ex hac doctrina intelligitur ratio à priori, ob quam circumstantiæ aggrauantes sunt per se de necessitate confessionis, non verò illæ quæ dicuntur minuendæ, quia homo debet aperire in confessione malum quod fecit, non autem quod non fecit. Dico autem per se, quia si sit necessarium ad tollendam aliquam deceptionem, aut ne videatur confiteri plus quàm fecit, poterit esse necessarium, sed per accidens.

Vltimò dicendum, ex fine extrinseco & per accidens, qui solet dici finis operantis, nullam bonitatem, vel malitiam obiectiuam resultare in medio, seu obiecto quod ordinatur ad talem finem. Hæc conclusio sumitur ex D. Thomæ 1. 2. quæst. 20. artic. 1. & 2. vbi in hoc sensu dicit bonitatem quæ est in obiecto, prius esse in actu exteriori, quàm in interiori; bonitatem autem sumptam ex fine prius esse in interiori, quàm in exteriori, quia nimirum talis bonitas non præsupponitur in obiecto, sed tantum per extrinsecam denominationem ad illud manat ex Suarez in primam secundam D. Thom.

actu interiori voluntatis. Ratio autem huius sumitur ex eodem D. Thomæ 1. 2. quæst. 18. artic. 6. quia finis vt finis non attingitur à potentia executiua, qualis est illa à qua procedunt actus exteriores, sed attingitur à voluntate, cuius est respicere finem vt obiectum: ergo in actione exteriori secundum se, & vt antecedit voluntatem, nulla esse potest bonitas obiectiua ex fine extrinseco, quia vt sic nullam habet habitudinem ad illum, vt exemplis etiam facile patet, nam elemosyna, præcisâ relatione operantis, non habet honestatem religionis, aut penitentiam.

Dices: Sicut voluntas ex obiecto bona supponit in obiecto honestatem, ita voluntas bona ex fine supponit hoc obiectum, scilicet ordinare hoc in illud, esse bonum: ergo etiam hic actus supponit bonitatem obiectiuam sicut illæ. Respondetur, si ordinare sumatur actualiter, vt vox significat in rigore, non est bonum vt obiectum, sed vt actus voluntatis, quia ordinare medium ad finem est proprius actus voluntatis eligentis; si autem sumatur aptitudinaliter, id est, esse ordinabile, sic nullam bonitatem dicit intrinsecam medio vt sic, sed tantum denominationem extrinsecam à fine in ratione appetibilis, & voluntate, potest vnum, ob aliud amare, vel eligere: in ipso autem medio solum dicit entitatem eius, & virtutem fortasse, quam habet ad causandum hunc, vel illum effectum: quod totum in ratione appetibilis informatur à fine, vt dixi initio tractatus primi.

23. Instantia.

Diluitur.

DISPUTATIO III.

De formali bonitate actus interioris voluntatis in communi.



IVVS Thomas in præsentibus materia hunc seruat ordinem, vt prius disputet in communi de actu humano vt abstrahit ab interno & externo, postea in particulari de interno, & deinde de externo: de bonitate autem & malitia, non separatim, sed promiscuè tractat. Verum quod attinet ad bonitatem & malitiam moralem formalem, actus interior & exterior solum analogicè conueniunt, ita vt interior intrinsecè talis sit, exterior verò solum per denominationem extrinsecam ab interiori, & ideo sub hac ratione nihil ferè dici potest quod sit vtrique commune. Rursus bonitas & malitia habent modum valde diuersum & in suo esse & in ratione, quia vel ab obiecto, vel à fine desumuntur: ac denique cum opponantur sicut habitus & priuatio, ferè nihil habent commune, & cognitio habitus præsupponitur ad cognitionem priuationis. Hac ergo de causa dicemus prius de bonitate actus interioris, postea de malitia, vel indifferentia vtriusque, & de harum oppositione, principijs & causis, ac tandem omnia accomodabimus ad actus externos.



SECTIO I.

Vtrum possit esse in hominis voluntate aliquis actus moraliter bonus absolute & simpliciter.

I. Pars negatiua hæreticorum.

In hac re fuit hæresis Lutheri, omnes actiones hominis esse peccata, quamuis fidelibus non imputentur ob fidem: quem errorem secuti sunt Calvinus, & alij posteriores: neque multum ab eis discrepauit Ioan. Hus, qui art. 6. damnato in Concil. Constantien. sess. 5. dixit in homine existente in peccato omnes actus esse malos, in homine verò studioso esse bonos. De hac posteriori parte primus error Lutheri ortus est ex duplici hæretico fundamento. Primum est quòd tenemur in hac vita tâta perfectione diligere Deum, quanta diligibilis est ab homine in quocunque statu, iuxta illud, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, &c. Secundus est, illo præcepto, non concupisces, prohibitam esse etiam sensibilem concupiscentiam, & omnes motus carnis, quos dicit esse peccata, etiam si maximè inuoluntarij sint. Vnde concludit omnem actum hominis esse malum, quia semper deest illi aliqua debita circumstantia, vel quia non procedit ex perfecto amore Dei, vel concupiscentia semper insurgit, & perfectionem operationis impedit: & in confirmationem adducit nonnulla Scripturæ testimonia, Isai. 64. Sicut pannus menstruatus omnes iustitias nostras; Iob 9. Scio quòd non iustificabitur homo compositus Deo; vbi Gregor. Quisquid videmur habere iustitias, si ab interno arbitrio districte indicetur, vitium potius apparebit, quam meritum. Quæ verba ferè transcripsit Bernard. serm. 10. de omnibus sanctis, & similia leguntur apud August. serm. 49. de tempore, tractantem illud Psalm. 142. Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens. Vnde idem Gregor. 35. moral. c. ult. satis obscure dicit mala nostra esse purè mala, bona autem que nos habere credimus, pura bona esse nequaquam posse, ad quod facit illud Psalm. 13. Non est qui faciat bonum, & illud Genes. 6. Omnis caro corruperat viam suam, & non permanebit spiritus meus in homine, quia caro est.

2. Vnus sensus huius quæst.

Hæc quæstio duobus modis intelligi potest, vno absolute & præcisè de actu voluntatis humanæ abstrahendo ab hoc, vel illo statu humanæ naturæ, & à viribus & auxiliis quibus operari potest: & in hoc sensu nulla est controuersia etiam cum hæreticis, quin possit in homine esse actus simpliciter bonus: constat enim & nunc bene operari in patria, & in statu innocentie potuisse etiam bene operari, & de Christi humanitate id est multò certius: est etiam per se notum hominem esse capacem virtutis & vitij, quia hoc ipso quo est rationalis, potest cognoscere & iudicare quid sit conueniens iuxta rationem rectam, & totum id quod est necessarium ad honestatem actionis: & hoc ipso quo est liber, potest etiam velle, sicut etiam potest ab hoc deficere, & ideo malè operari. Secundo modo potest quæstio hæc tractari in particulari de homine lapsò & infirmo per originale peccatum: quo sensu loquuntur prædicti hæretici, quorum sententia etiam in hoc sensu est manifestè hæretica, sed quia impugnari latius solet in materia de Gratia, pauca breuiter adducam, omitteas quæstiones aliorum locorum.

3. Catholica pars affirm. comprobatur ex scriptura.

Primo ergo constat esse nunc in filiis Adæ & viatoribus bona opera, ad Philipp. 1. Qui caput in vobis opus bonum, &c. cap. 2. Deus est qui operatur in

vobis & velle & perficere pro bona voluntate, &c. 1. ad Corinth. 7. Qui uxorem ducit, non peccat; qui autem seruat virginitatem, melius facit, Marci 14. Bonum opus operata est in me, & Iob sæpe repetitur, In his non peccauit Iob, vt notauit Greg. 2. moral. c. 15. Hinc etiam in scriptura præcipiuntur, & consulantur, & laudantur humana opera eorundem hominum: non autem præcipiuntur, nec laudantur mala opera. Vnde Matth. 15. ait Christus Dominus, sic luceat lux vestra, vt videant opera vestra bona, &c. & 1. ad Cor. 4. dicitur, Nolite peccare, &c. 2. Petri 1. Hoc autè faciètes non peccabitis: & alia sunt frequentia. Vnde Cyril. in Ioan. c. 30. notat cum Christus dixit paralytico Ioan. 5. Noli peccare, satis docuisse posse hominem rectè & honestè operari, quod etiam tractat Bernard. lib. 6. de præcepto, & dispensatione. Denique hac de causa laudantur vita & actus multorum hominum in scriptura, vt constat de Abraham, Iob, & alijs, qui breuiter numerantur ad Hebr. 11. & Ecclesiast. 44. est ergo hæc veritas euidens in scriptura.

Secundò propter hanc causam definita est præsertim in Concil. Trid. sess. 6. can. 7. 25. & 26. & Leo X. damnauit Lutheranam hæresim. Antiquiora verò Concilia de hoc expressè non tractant, quia nondum erat exorta hæresis, tamen id apertè supponunt, præsertim contra Pelagium definitum posse hominem bene operari saltem per auxilium gratiæ, vt patet ex Mileuit. c. 3. & Araus. II. præsertim c. 21. 22. & 23. Et eodem modo inueniuntur multa testimonia Patrum scribentium contra Pelag. præsertim Aug. & Hieronymi, de quibus legi possunt Roffensis art. 31. & 32. contra Luth. & Vega lib. 11. super Trident. c. 24. Ratio est ferè eadem quæ adducta est num. 2. in priori sensu quæstionis; nam etiam homo lapsus potest sufficienter ratione vt ad discernendum inter bonum & malum, nam si hoc non potest, nec humanam actionem efficere potest: stultum est autem dicere hoc non posse, quia habet integras vires naturales voluntatis & intellectus, & non semper à sensibus impeditur: vnde in discursu & ratiocinatione naturali tantum potest, quantum si absque peccato & gratia in pura natura esset conditus, & tamen ultra hoc habet nunc vires & illustrationes gratiæ: ergo quantum est ex parte intellectus, habet quicquid sufficit ad bene operandum, sed ex parte etiam voluntatis habet libertatem naturalem, vt in superioribus ostensum est agendo de voluntario; & similiter habet etiam vires gratiæ præuenientis, & adiuuantis: nihil ergo in hoc statu illi deest quominus possit bene operari.

Præterea fundamenta hæreticorum sunt falsa, nam illo præcepto, diliges Dominum Deum tuum, nihil impossibile homini lapsò præcipitur, sed substantia illius præcepti est vt Deum super omnia diligat, quod potest homo in hac vita præstare: non est autem necesse vt vel maxima intentione diligat, neque vt perpetuè ac semper, neque vt omnis alia actio ab hoc amore procedat, sed solum vt illi non repugnet, vt iterum dicemus: hæc autem dilectio possibilis est homini in hac vita; sic enim 1. Ioan. 2. dicitur, Qui seruat præcepta eius, verè in hoc charitas Dei perfecta est. & eodem modo Dauid, & alij sancti in Scriptura dicuntur quæsisse Deum in toto corde suo, Psalm. 118. similiter præcepto non concupiscenti, non sunt prohibiti naturales motus, sed quod est in hominis potestate: quòdque alibi

4. Item ex Concil.

Item ratione.

5. Ad fundamenta hæreticorum in num. 1.

alibi dictum est, post concupiscentias tuas nec eas; nihil enim præceptum homini est impossibile; aliàs vel saluari non posset, vel sine obseruatione mandatorum saluari posset, contra illud Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.

6. Ad loca Scripturæ prima pars responsionis.

Ad testimonia autem Scripturarum, tria breuiter dicenda sunt. Primum frequenter in eis locis sermonem esse de personis, & eorum viuendi ratione, non de singulis actibus; licet enim homines quantumuis iusti multa bona faciant, tamen tot mala & peccata intermiscunt, vt merito dicantur iustitiæ eorum sicut pannus menstruatus, in quo licet plures sint maculæ, aliquid potest esse mundum: & hunc sensum significauit Iob illis verbis, Si innocentem me ostendero, prauum me comprobabit, quod alibi dixit Ioan. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, mentimur, &c. & eodem ferè sensu loquitur Greg. vt videre est apud eundem loco cit. cap. 2. 6. & 8.

7. 2. Pars.

Secundum est, etiam loquendo de personis sæpe loqui Scripturam per quandam exaggerationem, præsertim quando loquitur de prauis & corruptis hominibus, in quibus tot sunt mala & peccata, vt licet interdum aliquid faciant boni, quasi nihil reputetur: quod maximè verum habet de iis qui de suis viribus & meritis præsumunt, de quibus potissimum videtur esse sermo in prædictis locis Iob: & de iisdem etiam loquitur Gregor. Est autem similis ratio de hominibus carnalibus, de quibus fit sermo Genes. 6. & sic de alijs. Addi potest ex D. August. lib. de vnit. Eccles. cap. 2. interdum esse tantam multitudinem prauorum hominum, vt Scriptura loquens de tota communitate ita loquatur, ac si nullus in ea esset qui bene operaretur; & hoc modo ait Aug. non obesse iustis in medio impiorum constitutis, quicquid in ipsos populos ob multitudinem impiorum dicitur: plerumque enim sermo diuinus hominum impiorum turbas ita arguit, ac si omnes tales essent: & similem regulam præbet Hier. epist. 140. ad Damas. de filio prodigo.

8. 3. Pars.

Tertium est, etiam loquendo de singulis actibus comparatiua quadam & metaphorica locutione; dici posse non esse in eis puritatem, si cum diuina puritate & iustitia comparetur: sicut dicitur Angelus materialis ad Deum comparatus, vel sicut dicitur, Nemo bonus nisi solus Deus, Matth. 19. quem locum ad hoc propositum bene ibi tractat Origen. homil. 8. vel sicut Ioannes Baptista dicitur lucerna, & lux, sicut & Apostoli Matth. 5. dicuntur lux mundi; & tamen comparatione facta ad Christum dicitur de Baptista Ioan. 1. Non erat ille lux, vt bene ibi Theophyl. ponderauit: atque hoc modo facile erit seruata proportione ad singula loca hoc applicare.

SECTIO II.

Vtrum actus interior voluntatis sit formaliter bonus, vel solum causaliter ab actu exteriori.

I. Exponitur quæst.

CVm constet dari actum humanum bonum, & actus humanus ex interiori & exteriori componi possit, & vterque bonus denominetur, videndum consequenter est an bonitas illa, à qua actus voluntatis denominatur bonus, sit in ipso formaliter, ita vt ipsum intrinsecè afficiat, vel sit tantum in exteriori, & inde denominet interiorum actum, & consequenter interior actus dicatur bonus, quia est causa exterioris actus boni,

quod est esse bonum causaliter non formaliter; Ita enim de interioris actus bonitate sentire videtur Caiet. 1. 2. q. 20. art. 2. resp. ad 2. idque explicat exemplo sanitaris, & medicinæ, nam sanitas est in animali formaliter, & tamen medicinam, à qua efficienter dimanat, denominat sanum causaliter: Sic ergo (inquit) vna est bonitas ex obiecto in actu exteriori & in interiori, tamen in exteriori est formaliter, & manat efficienter ab interiori quem denominat causaliter; vnde non videtur Caietan. hanc doctrinam vniuersaliter tradere de omni actu interiori, sed solum de illo, qui est bonus ex obiecto, non verò de illo, qui est bonus tantum ex fine extrinsecò, vt colligi potest ex eodem ibidem dub. 4. Fundamentum huius opinionis solum esse potest, quia ideo actus interior est bonus, quia efficit actum exteriorem bonum; & hoc sufficit ad bonitatem eius: ergo non oportet in illo aliam bonitatem multiplicare. Confirmatur, nam in illo actu est bonitas, qui per se præcipitur, vt actus eleemosynæ, v. g. interior verò solum quantum potest esse necessarius ad causandum illum actum: ergo ille solum denominatur bonus ob hanc causalitatem.

Posteriorem partè rituli videtur tradere Caiet.

Eius fund.

Confirm.

2. Notatio triplicis generis actuum interiorum.

3. 1. Assertio pro primo genere actuum interiorum. Probarur.

4. 2. Assertio pro secundo genere actuum.

Ostenditur.

**Instantia.** Dices, interdum posse aliquid denominari à forma non existenti, solum quia est causatum illius, ut patet de medicina, quæ dicitur sana prius quam effectiue sanet. Respondetur primò in actu interiori, de quo agimus, necessarium non esse non solum ut actu causet, verum etiam neque esse effectuum actus exterioris: potest enim esse simplex complacentia, vel delectatio cum proposito nihil exterius operandi. Deinde etiam si deus esse effectuum exterioris actus, non ideo tamen bonus est interior actus, quia est effectiuus exterioris, sed potius è contrario, quia bonus est, ideo est effectiuus, siue excitans ad actum exteriorem bonum, ut magis ex dicendis constabit.

**Tertiò.** Denique quando res denominatur analogicè talis à forma extrinseca, & non existente, reuera realiter, & in se, non est simpliciter talis, qualis formaliter potest constitui res aliqua per illam formam actu existentem & informantem: at verò hic actus interior, de quo agimus, statim ac existit, est in se & realiter bonus, adeò vt reddat bonum, habentem, & formaliter ac realiter rectum seu studiosum: ergo est bonus in se reali aliqua bonitate, & non per bonitatem actus exterioris apprehensi.

**5.** Tertiò hinc concluditur etiam illum actum interioriorem, qui actu necessariò causat exteriorem, non denominari bonum tantum causaliter à bonitate actus exterioris, sed formaliter à bonitate quam in se habet per habitudinem ad actum exterioriorem: atque ita in vniuersum omnis actus interior habet bonitatem in se ipso, vel saltem per denominationem ab aliquo actu interiori, & non ab exteriori. Quæ sententia, vt existimo, est communis omnium Theologorum, & sumitur ex D. Thoma 1.2. *quest.* 20. præsertim *art.* 3. & 4. *cont. Gent. cap.* 10. & ibi Ferrar. & ex aliis Theologis in 2. d. 42. vbi Bonavent. & Richard. *art.* 1. *quest.* 1. Durand. q. 1. Gabr. *art.* 1. & 2. Ocham in 3. *quest.* 10. & quodlib. 1. *quest.* 20. & quodlib. 3. *quest.* 14. Ratio in primis sumi potest ex dictis, nam sicut actus interior non causans exteriori bonum, si versetur circa obiectum bonum, inde habet in se bonitatem: ita actus interior causans exteriori, respicit illum vt obiectum, quia necesse est omnem actum internum habere aliquod obiectum: hic autem nullum est aliud: ergo etiam hic actus habet per habitudinem ad suum obiectum suam in se bonitatem formalem. Probatur consequentia, tum quia est eadem ratio; tum etiam, quia causalitas subsequens non potest priorem habitudinem impedire, præsertim quia hæc causalitas est posterior, & supponit priorem bonitatem, seu habitudinem ad actum vt ad obiectum, sicut prius est esse, quam causare illum, ideo enim causat illum, quia vult illum, & tamen ex vi primæ & essentialis habitudinis, quam habet præcisè ex hoc quòd est actus circa tale obiectum, est rectus & studiosus; tum denique, quia si per possibile, vel impossibile contingeret actum exteriori non sequi, v.g. Deo non concurrente, eandem omnino bonitatem haberet ille actus interior. Quod etiam confirmari potest ex actibus ipsis interioribus inter se comparatis, nam amor est causa desiderij, vel intentionis, & intentio electionis, & tamen nullus dicere potest actum qui est causa, esse bonum à suo effectu: sed si interdum vnus potest denominari ab alio, potius effectus denominatur à causa, seu actus imperatus ab imperante, quam è contrario, vt infra videbimus: quæ ratio etiam actus exterior vt actus denomina-

tur bonus ab interiori, loquendo de bonitate formali, vt nunc loquimur. Vnde etiam fit, vt voluntas non agendi exterius, sit interdum formaliter & positiuè bona, cum tamen in carentia illa exterioris actus nulla sit propria, formalis, ac positiuè bonitas. Tandem actus interior per id quod in se est, habet eam perfectionem, ratione cuius potest constituere operantem bonum, quam perfectionem non habet in se actus exterior. Cuius signum est quia actus interior per se solus sufficit ad constituendum hominem formaliter bonum, non verò exterior, vt suo loco dicemus, & statim etiam indicabimus.

Neque existimo Caietanum omnino sensisse contra prædictam doctrinam, nam illa q. 20. *art.* 3. docet bonitatem quam interior actus habet ab exteriori vt ab obiecto, seu sine intrinseco suo, non esse denominationem extrinsecam ab actu exteriori, sed esse aliquid in ipsomet actu interiori: quod optimè probat à simili ex voluntate alterius finis honesti, qui non sit actus humanus. Addit tamen Caietanum quippiam, in quo fundat multa dubia, quæ in illis articulis obscurissimè tractat, quæ reuera non erant necessaria, nec nituntur solido fundamento. Dicit ergo actum interioriorem, qui est intrinsecè & in se bonus ab actu exteriori vt obiecto, posse etiam denominari extrinsecè bonum ab eodem actu exteriori vt actus est, & in hoc differre talem actum internum, qui est causa exterioris, ab eo qui non est causa. Sed hic modus denominationis solum videtur excoGITATUS ad augendam rei difficultatem, quia reuera talis denominatio non est necessaria. Primum enim nulla causa denominatur propriè bona à suo effectu; deinde bonitas quam exterior actus habet ex se, non est bonitas formalis, sed obiectiuè solum: ergo non potest denominare formaliter bonum actum internum, etiam extrinsecè, sed ad summum denominare bonum obiectiuè analogicè, & secundum quid. Item actus exterior secundum suam bonitatem obiectiuam, non solum ab interiori bono, sed etiam à malo causari potest, nam actus eleemosynæ exterior, etiam si à mala voluntate, vel intentione procedat, non amittit suam bonitatem obiectiuam, & tunc ille actus non dicitur bonus causaliter: ergo ex hac causalitate non sumitur talis denominatio.

Ad fundamentum verò, in principio positum respondetur istam causalem, *actus interior est bonus, quia exterior est bonus*, in eadem forma habere locum in omni actu interiori voluntatis respectu sui obiecti, vel finis; amor enim Dei est bonus, quia Deus est bonus, & sic de aliis: illa ergo causalitas non est vera in genere causæ formalis propriè, sed tantum in genere causæ obiectiuæ, seu finalis, quæ dici solet forma extrinseca per modum termini, & ideo non sequitur bonitatem quæ est in actu exteriori, vel generaliter in obiecto, denominare actum formaliter bonum, sed ad summum bonitatem actus interioris sumi ex ordine ad bonitatem obiecti, seu finis, & circumstantiarum, vt sigillatim inferius dicemus.

SECTIO III.

Quid sit hæc bonitas formalis & moralis in actu interno.

**P**rima sententia est, bonitatem hanc nihil esse præter collectionem omnium circumstantiarum, seu conditionum, quæ secundum rectam rationem

rationem necessariæ sunt vt actus interior simpliciter & absolute denominetur bonus. Refertur pro hac sententia Scotus in 2. d. 40. quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem vniuscuiusque rei, quæ nihil aliud est quam collectio perfectionum omnium quæ tali rei, iuxta naturam eius, debentur. Quomodo etiam D. Thomas 1.2. *quest.* 18. *art.* 1. videtur explicare bonitatem actus moralis, scilicet per hoc quòd habeat plenitudinem essendi: sic ergo in actu voluntatis plenitudo eius confurgit ex hoc quòd habeat obiectum, & omnes circumstantias sibi debitas: vnde si hæc omnia habeat, est bonus, si aliquo istorum caret, est malus: signum ergo est bonitatem eius in hac integritate, seu collectione consistere.

Hæc tamen opinio vel falsa est, vel improprie & insufficienter explicat quod inquirimus. Duobus enim modis intelligi potest collectionem obiecti & circumstantiarum esse bonitatem actus voluntatis: primo formaliter; quo sensu est plane falsum, quia, vt paulò antea dicebam, obiectum non est forma efficiens formaliter actum voluntatis, sed est, vel causa extrinseca finalis, vel terminus habitudinis actus ad ipsum: eadem autem ratio est de circumstantiis, quia hæc non conferunt propriam bonitatem & honestatem actui interiori; nisi quatenus sunt aliquo modo volitæ, atque adeò quatenus aliquo modo participant rationem obiecti: ergo per se non formaliter efficiunt actum, sed sunt tantum causa alicuius habitudinis actus ad ipsam: loquor autem de circumstantiis obiecti, nam de aliis quæ circumstant ipsam actum secundum se est alia ratio, vt videbimus. Secundo modo posset hæc sententia intelligi causaliter, & ita est impropria locutio, quia bonitas non est collectio obiecti & circumstantiarum, sed resultat, seu oritur ex obiecto & sine debitis circumstantiis affecto: & hic sensus est verus, vt postea videbimus, sed non sufficiens ad rem, de qua agimus, explicandam, quia non inquirimus vnde oriatur bonitas, sed quid in se sit.

Secunda sententia est, hanc bonitatem consistere in conformitate ad legem: quam indicant aliqui autores statim citandi. Et potest in hunc modum suaderi, nam quidquid habeat actus voluntatis seclusa hac conformitate, non est bonus, quia posita est bonus: ergo signum est hanc bonitatem in hac conformitate consistere. Antecedens patet, nam etiam ipse amor Dei, qui videtur maximè bonus per se, si fiat contra præceptum, vt, v.g. si Deus mihi nunc prohiberet ne exercerem amorem eius, & nihilominus ego amarem, ille amor esset malus hinc & nunc, quia non est conformis legi: vnde etiam fit vt idem actus per solam mutationem legis fiat de bono malus, vel è contra, manens immutatus in aliis omnibus, vt si quis velit comedere carnes nunc tempore prohibito, illa volitio est mala: si autem tollatur prohibitio, poterit esse bona. ergo signum est totam bonitatem esse in prædicta conformitate. Confirmatur tandem, quia hæc conformitas, aliqua bonitas est, & est propria actus moralis vt moralis est, imò sola videtur illi propria, nam si qua alia bonitas reperiri potest in actu interiori, illa poterit esse in illo, etiam si liber non sit, vt in actu amoris Dei reperitur tota illa rectitudo quæ intelligi potest in ordine ad obiectum, etiam si necessariò fiat, & moralis non sit; conformitas autem ad legem non potest esse

nisi in actu morali, quia nullus alius potest cadere sub præceptum: ergo illa conformitas est propria omnino bonitas moralis.

Hæc sententia dupliciter potest intelligi, primò de conformitate quasi fundamentali, seu ex parte obiecti, ita vt ille actus dicatur conformis legi, quia tendit in tale obiectum, quale est præscriptum à lege, aut quia tendit in ipsam conformitatem cum lege tanquam in quoddam obiectum bonum. Et hic sensus licet non sit formalis & proprius, est tamen verus, quamuis non eodem modo ad omnem bonitatem possit applicari, vt ex dicendis constabit, nam in hoc sensu hæc sententia coincidit cum nostra, vel est quædam pars illius; non est autem hic sensus intentus ab autoribus huius sententiæ.

Secundo modo intelligi potest de conuenientia propria & formali inter ipsum actum voluntatis, & legem, id est, de denominatione seu relatione, quæ in nostro actu inde resultat. Et in hoc sensu existimo sententiam esse falsam, primò quia hæc bonitas moralis secundum se abstrahit à lege propriè sumpta pro præcepto superioris, nam in primis multi sunt boni actus interni, qui non sunt præcepti, quòd si quis extendat nomen præcepti ad consilium, vel certè respondeat, quamuis non omnes actus sint præcepti quoad exercitium, omnes tamen esse præceptos quoad specificationem, seu quoad modum quo debent fieri, si sunt; adhuc est extra rationem bonitatis moralis, vt hoc sit lege præscriptum, nam per se sufficere posset ipsa natura talis actus, vel obiecti, nam velle dare eleemosynam, aut loquendo, velle dicere verum, per se & natura sua est actus virtutis per se sufficiens ad bene efficiendum operantem, etiam si per impossibile nullus esset superior qui legem ferret. Quod potest ita explicari, hæc enim lex potest intelligi aut in diuino iudicio, quo Deus iudicat hunc actum ita esse faciendum, vt sit honestus (quam multi putant esse legem æternam) & tunc non ideo actus est talis, quia Deus iudicat debere esse talem, sed è contrario, potius Deus ideo iudicat illum actum debere esse talem, quia hæc est ratio & natura eius: illa honestas talis actus non consistit in conformitate ad illam legem, sed potius obiectiuè supponitur in illo, vt iudicium illud ferri possit. Vel intelligitur hæc lex in voluntate diuina qua vult obligare homines ad sic operandum; & hæc cum sit posterior ratione illo iudicio, multò magis supponit honestatem in re præcepta, quam illud iudicium: vel denique intelligitur illa lex in nostra ratione, & de hac multò magis procedit ratio facta, quia, vt D. Thom. ait 1.2. *quest.* 91. *art.* 2. ad 1. ratio naturalis non habet rationem legis, nisi prout est participatio legis æternæ, & illam applicat.

Sed dices hunc discursum solum habere locum in actibus qui dicuntur præcepti quia honesti, non verò in aliis qui sunt honesti quia præcepti: ergo saltem in his consistit prædicta formalis honestas in prædicta conformitate ad legem posituam, vel diuinam, vel humanam. Sed contra hoc ampliatur magis ratio facta, nam vel lex præcipit voluntatem quæ per se & sine lege posset esse honesta, vt si nunc Deum præcipiatur amare, & tunc lex non dat actu honestatem, sed dar necessitatem exercendi talem honestatem, & hoc est frequentius in legibus præcipientibus actus humanos: vel interdum mandat lex actum de se indifferentem non solum quoad necessitatem, sed

Confirm. 2.

6. Caietan. n. 1. citatus non est contrarius.

Eius tamen additamentum non est solidum.

Refutatur.

7. Ad fundam. in ipso n. 1.

2. Eius duplex sensus reicitur. 1. Sensus.

2. Sensus.

3. 2. Sententia. Suaderur.

Confirm.

4. Huius sententiæ sensus vnus expeditur.

5. 2. Sensus impugatur. Primò.

6. Infirmatur ratio facta.

Sustinetur.



fed etiam quoad honestatem, & tunc actus non erit bonus ob solam conformitatem materialem ad legem (vt sic dicam,) sed ob formalem, obiectiuam seu finalem, & tunc erit actus bonus ex habitu ad finem, seu obiectum, non verò ad legem, nisi quatenus sumitur pro obiecto.

7. Declaratur amplius ratio, excludendo vñ modum conformitatis ad legem. Declaratur nam duobus modis potest intelligi actus conformis legi, vel propter immediatam habitudinem, seu relationem quasi similitudinis, quæ resultat inter actum & legem positam extremis; & hanc voco conformitatem quasi materialem, quia potest esse in actu præter intentionem operantis, imò præter scientiam, seu cognitionem, nam si quis ignorans hodie esse diem festum audiat Missam, reuera implet præceptum, & in actu eius est prædicta conformitas ad præceptum, quamuis neque ipse illam intendat, neque cognoscat: & hanc conformitatem dico non sufficere ad bonitatem actus; primò quidem non sufficit quia bonitas formalis non est in voluntate, nisi sit voluntaria, non vtcumque, sed directè, vt infra dicam, aut per modum obiecti, aut saltem per modum actus, quia voluntate aut peccatur, aut rectè viuuntur, sed prædicta conformitas non est voluntaria: ergo vt sic, non reddit actum bonum. Secundò non sufficit, quia actus malus, vel indifferens potest habere hanc conformitatem, nam si quis faciat quoad substantiam id quod ei præcipitur, est conformis legi ad seruandam illam, & tamen fieri potest vt aliunde peccet in eo actu.

8. Deinde excludendo modos alios conformitatis. Alia ergo est conformitas formalis, quæ esse potest variis modis. Primo modo ex parte finis, quia scilicet operans non solum facit quod præceptum est, sed etiam propter ipsius præcepti finem, quem necesse est esse bonum, nam si lex interdum præcipit actum indifferenter ex obiecto, necesse est vt saltem præcipiat ob bonum finem, alias non esset lex honesta, nec rationabilis; tunc ergo actus poterit esse bonus ex tendentia ad talem finem, ex qua inde resultat alia conformitas relatiua ad legem. Secundo modo ex parte obiecti proximi habentis honestatem obiectiuam ratione legis in aliqua specie virtutis, vt quando lex determinat in ipsa materia medium virtutis, vt v.g. iustitiæ, vel temperantiæ, & tunc actus si versatur circa tale obiectum vt sic, poterit esse bonus formaliter; sed illa bonitas intrinsecè consistit in habitu ad obiectum, non verò ad legem, nisi quatenus aliquo modo se tenet ex parte obiecti, immutando illud moraliter; inde verò poterit resultare alia conformitas relatiua ad legem, quæ adhuc dici potest aliquo modo materialis, quatenus, vt sic, non est intenta ab operante. Tertio & vltimò potest esse hæc formalis conformitas, si ipsa vt sic, sit ab operante directè intenta, vt cum aliquis vult operari vt se subiiciat legi, & tunc poterit quidem voluntas esse bona ex hoc moriuo, tamen iam tunc respicit legem, seu conformitatem ad illam vt obiectum. Vnde bonitas inde sumpta non est communis omni actui bono, sed est specialis virtutis obedientiæ, & ideo dici non potest rationem formalem bonitatis vt sic, consistere in hac conformitate. Possunt præterea hæc adiungi alia rationes, quibus supra disp. 2. sect. 2. a. num. 5. ostendi bonitatem obiectiuam non posse consistere in hac conformitate ad legem, nam est ferè eadem ratio, & statim addemus multa.

9. Tertia sententia non est multum dissimilis præcedenti, quæ ponit hanc bonitatem in confor-

mitate ad rationem rectam, quæ videtur placere Scoto in 1. d. 17. quest. 3. §. Quantum ad istum articulum. & iuxta hoc videtur exponere primam sententiam supra citatam in num. 1. quam alibi sæpe indicat; dicit enim bonitatem actus esse conformitatem eius ad rationem rectam plenè dictantem de omnibus quæ conuenire actui possunt. Similia ferè repetit in 2. d. 7. vbi etiam Gabr. quest. 1. in principio, & in 3. d. 36. Gregor. in 3. d. 26. quest. 1. Durand. d. 38. quest. 1. num. 7. Almain. tractatu 1. moral. cap. 13. & 14. Conrad. 1. 2. quest. 18. art. 5. vbi D. Thom. videtur huic sententiæ fauere, & q. 64. art. 3. quest. 1. de verit. art. 2. quest. 1. de virtut. art. 3. & sæpe alibi. Fundamentum est, quia tota bonitas voluntatis pendet ex iudicio rationis, adeò vt stante eodem actu voluntatis, ob solam mutationem iudicij, mutetur actus de bono in malum, vt si quis existimans hodie esse diem Dominicam, carnes vellet comedere, erit actus bonus, & tamen si aduertat esse diem sabbati, & perseueret in eodem actu voluntatis, erit malus: ergo signum est totam bonitatem illius actus consistere in conformitate ad iudicium. Et ratio à priori esse videtur, quia res non dant bonitatem voluntati, vt sunt in se, sed vt iudicatur practicè à ratione, quia recta ratio est regula voluntatis: ergo bonitas voluntatis consistit in conformitate ad suam regulam.

Hæc opinio potest habere varios sensus, nam primò considerari potest ratio vt habet vim legis respectu voluntatis: & in hoc sensu hæc opinio coincideret cum præcedenti, vnde nihil in eo sensu addendum est. Secundò potest considerari ratio vt manifestans, & proponens obiectum, seu vt iudicans ipsum actum voluntatis vtum hinc & nunc bonus sit, vel malus; & hinc potest resultare duplex conformitas in voluntate respectu rationis, vna enim conformitas est quasi similitudinis, vel proportionis inter ipsosmet actus in intentione, & hoc nullo modo esse potest bonitas ipsius actus voluntatis ob multa supra tractata in 2. sentent. scilicet quia illa habitudo est præter intentionem operantis, & quia est posterior ipsa bonitate actus, nam prius intelligitur versari actus circa obiectum honestum per rationem propositum. Item quia non est actus bonus quia talis iudicatur, sed potius quia ipse honestus est, & ideo est verum iudicium quo iudicatur esse talis: sic enim intelligendum est quod Aristoteles dixit 6. Ethic. cap. 2. veritatem intellectus speculatiui ex conformitate ad res ipsas sumi, veritatem autem intellectus practici sumi ex conformitate ad appetitum rectum, quod etiam docet D. Thom. 1. 2. quest. 57. art. 5. ad 3. Item quia inter ipsos habitus, à quibus progrediuntur hi actus, scilicet inter prudentiam & virtutem moralem voluntatis potest intelligi illa conformitas, & tamen nemo dicit bonitatem habitualem virtutis moralis consistere in habitu ad habitum prudentiæ, sed ad obiectum quod potest per prudentiam proponi. Altera ergo potest constitui conformitas, non inter ipsos actus inter se, sed in obiecto, scilicet quia voluntas tendit in tale obiectum, quale per rectam rationem proponi solet: & hoc modo loquuntur ferè omnes autores citati de conformitate ad rationem rectam, vt magis quam cæteri explicauit Durand. Alio etiam modo possemus per hanc conformitatem intelligere conuenientiam ipsius actus interioris ad naturam rationalem; & quoad hæc duo erit vera hæc sententia pro vt statim explicabimus, nam ita declarata nihil differt à nostra.

Eius fund.

10. Expenditur hæc sententia iuxta varios eius sensus.

Quarta

11. 4. Sententia.

Suadetur à partiu enumeratione. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

12. Reicitur tamè vt falsa.

13. Notationes duæ pro resolutione. Prima.

Secunda.

Quarta opinio referri solet, & tribui Caietani no 1. 2. quest. 71. art. 6. & quest. 72. art. 1. vbi non de bonitate, sed de malitia loquitur, vbi etiam docet esse proprietatem positiuam, & realem pertinentem ad prædicamentum qualitatis, existentem in actu voluntatis; quod quidem maiori ratione diceret de bonitate, nam id dicit de malitia, quia existimat contrariorum eandem esse rationem. Potest autem hæc opinio breuiter ita fundari à sufficienti enumeratione; quia hæc bonitas non est relatio rationis in rigore sumpta ob rationes sæpe tactas in simili questione, quia hæc relatio nihil est, sed esse fingitur, vnde non denominat propriè, nisi quando ab intellectu fingitur: bonitas autem actuum & aliquid est, & realiter denominat, etiam si intellectus nihil fingat. Rursus non est etiam relatio realis, cum quia omnis huiusmodi relatio est aliquid resultans præter intentionem agentis: bonitas autem hæc est per se intenta ab operante, tum etiam quia nulla bonitas propriè consistit in relatione, vt supra ostensum est, quod maiori ratione in hoc locum habet, quia est magna perfectio rationalis naturæ. Deinde non est etiam denominatio extrinseca, ob easdem ferè rationes, quia hæc bonitas est magna perfectio; denominatio autem extrinseca nihil perfectionis ponit in re denominata. Item quia denominatio extrinseca, si aliqua hic esse potest, erit à lege, vel à recta ratione: ostensum est autem bonitatem hanc non consistere in denominatione ab his extrinsecis formis. Item quia hæc denominatio prouenit ab extrinseco, & non fit propriè ab ipso operante: bonitas autem hæc est ab extrinseco, & fit ab homine operante virtutem. Tandem non potest hæc bonitas consistere in sola substantia actus interioris, quia manente eadem substantia actus potest nunc esse bonus, & postea esse malus mutato tempore, lege, aut fine: ergo bonitas est aliquid aliud præter substantiam, præsertim quia substantia actus est aliquid naturale; hæc autem bonitas quid morale: superest ergo vt sit proprietas realis & absoluta, intrinsecè afficiens substantiam ipsius actus.

Hæc sententia etiam est falsa, cuius tamen perfecta intelligentia pendet ex his ferè, quæ dicam tribus disputationibus sequentibus: quæ sufficiant quæ de simili opinione diximus supra tractando de esse morali, possunt enim etiam hic eadem proportionem applicari. Item ex Metaphysica constat bonitatem rei non posse esse aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa re, præsertim absolutum quid: est autem eadem ratio de bonitate hæc respectu actus boni.

Vt ergo explicem meam sententiam, aduerto ex his quæ supra dixi, dupliciter posse aliquid denominari, bonum nempe vt quod, & vt quo, seu absolutè & in se, vel respectu alterius, vel tanquam habens suam debitam perfectionem, aut tanquam alteri conueniens, eumque commodè afficiens iuxta suam naturam: quæ distinctio accommodari potest actibus voluntatis, nam licet sint accidentia, tamen, vt supra etiam attingi, accidentia quoque habent bonitatem suam, ratione cuius bene afficiunt substantiam, atque ita D. Thom. 1. 2. quest. 19. art. 1. & ferè in tota hac materia considerat bonitatem actus quatenus est perfectio eius, seu quatenus habet omnia quæ ad talem perfectionem requiruntur, nam inde consequenter fit vt talis actus sit homini conueniens. Deinde est aduertendum ex dictis disp. 1. sicut in

esse morali contingit aliud esse id quod denominatur morale, & aliud id vnde sumitur talis denominatio, ita in bonitate morali aliud esse potest ipsa bonitas, à qua actus denominatur bonus, aliud verò principium, seu forma, vnde denominatur moralis, & vtrumque est explicandum.

Dicendum primò actum voluntatis esse bonum & perfectum, nihil aliud esse quam esse rectum & studiosum: atque hoc modo bonitatem eius non esse aliud quam ipsum esse virtutis quod in ipso est. Hanc conclusionem sumo ex Aristotele 6. Ethicor. c. 6. dicente virtutem esse quæ bonum facit habentem, nam ex hac definitione intelligitur ipsum esse virtutis esse bonitatem quandam, & perfectionem ipsius virtutis: vnde D. Thom. 1. 2. quest. 55. art. 3. dicit loquens de habituali virtute, essentialiter esse habitum bonum, & art. 4. ad 1. dicit virtutem esse bonam non alia bonitate à se distincta, sed quia ipsa est talis. Vnde etiam August. lib. 2. de lib. arbitrii. cap. 18. & 19. & 1. retract. cap. 9. dicit virtutem esse bonam mentis qualitatem. & lib. 2. de morib. Eccles. cap. 6. dicit virtutem facere animam optimam, quæ omnia licet possint ad habitualem virtutem applicari, eodem tamen modo locum habent in actu virtutis; quia ratio virtutis & bonitatis prius reperitur in actibus, quam in habitibus, vt bene Gabr. in 3. d. 23. quest. 1. art. 1. morab. 4. ex Arist. 2. Ethicor. cap. 1. dicente secundum differentiam operationum sequi habitus: actus ergo voluntatis in tantum est in se bonus & perfectus, in quantum est actus virtutis, & inde etiam habet vt constituat formaliter hominem bonum in actu secundo: ergo bonitas hæc, & perfectio eius nihil aliud est, quam ipsum esse virtutis, seu differentia illa, per quam constituitur in esse virtutis. Et confirmatur primò, quia ablato hoc esse virtutis, tollitur bonitas formalis & moralis ab ipso actu, & illo posito, & quocumque alio per intellectum præciso, manet bonitas in actu, quia manet actus sufficiens ad benefaciendum homini. Confirmatur secundò, quia quando homo operatur bene, hoc esse virtutis per se primò operatur, & hoc maxime cadit sub intentionem eius, estque dignus laude aut præmio ratione eius, quæ sunt proprietates consequentes bonitatem moralem: ergo signum est hoc esse virtutis esse perfectionem illam, à qua actus voluntatis dicitur bonus.

Sed tunc statim se offerebat inquirendum, quid sit hoc esse virtutis, sed hoc pendet ex dicendis de obiecto, fine, & circumstantiis. Nunc breuiter dico dupliciter esse posse actum voluntatis actum virtutis, vel tanquam elicitem à voluntate, vel tanquam imperatum: in priori actu esse virtutis nihil aliud est quam ipsum esse specificum, & entitatum talis actus, & ita hoc ipsum erit bonitas, seu perfectio à qua dicitur actus in se bonus: in posteriori autem actu nihil est esse virtutis, nisi denominatio extrinseca ab actu imperante, & in eadem consistit bonitas eius: quomodo autem hæc probanda sint, constabit ex dicendis.

Dicendum secundò. Actus voluntatis quatenus est bonus & conueniens homini, præter bonitatem & perfectionem dictam quam in se habet, nihil in ipso actu addit, sed solum connotat in homine talem naturam & capacitatem, nempe rationalem, cui optime conuenit illa perfectio, seu bonitas talis actus. Hæc conclusio patet ex dictis in simili de bonitate obiectiuâ, nam eadem est proportionalis ratio: constat etiam ex bonitate transcendentali omnium entium, nam nulla

14. Assertio.

Probatur auctorit.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

15. Dubiū breuiter explicatur.

16. 2. Assertio.

Suadetur 1.

Secundò. nulla res dicitur bona alteri, nisi ratione suæ perfectionis entitatiæ, addendo conuenientiam ad alteram: quæ conuenientia solum connotat in alia prædictam capacitatem. Docet autem D. Thom. 1. 2. quæst. 5. art. 4. ita se habere hanc bonitatem ad virtutem, sicut se habet bonitas transcendentalis ad ens. Tandem probatur à sufficienti enumeratione: excludimus enim omnes modos qui excogitari possunt, & positis his quæ diximus, sufficienter intelligitur tota hæc bonitas: ergo in his præcisè consistit.

17. Obicitur 1. Dices primò hanc potius esse bonitatem obiectiuam, quàm formalem ipsius actus voluntatis, nam quatenus est rationali naturæ conueniens, est respectu illius bonus obiectiuè. Respondetur eandem bonitatem in ordine ad diuersa seu secundum diuersas rationes, posse vtramque denominationem accipere; quamuis enim possit esse aliqua bonitas purè obiectiua, quæ non sit formalis, tamen è contrario omnis bonitas formalis est etiam obiectiua, quia est appetibilis ab ea re cuius est bonitas: & ita in præsentia, actus virtutis, comparatus ad humanam naturam quatenus est perfectibilis modo sibi conuenientissimo, est quædam formalis bonitas eius: quatenus autem comparatur ad alium actum, quo amari potest, est etiam honestum obiectum in quod potest tendere voluntas. Dices vterius: ergo esse hoc modo bonitatem formalem est de essentia talis actus, & non consequitur ad illam vt proprietates: consequens autem videtur esse contra D. Thom. 1. 2. quæst. 71. art. 1. vbi loquens de virtute dicit esse bonitatem quandam, & consequi ad essentiam virtutis. Ad hoc Caietan. in illo loco concedit rationem bonitatis pertinere ad essentiam virtutis, non vt rationem specificam, sed vt genericam, & ita exponit D. Thom. rationem bonitatis consequi ad essentiam virtutis eo modo quo differentia generica comitatur specificam. Sed reuera esset valde impropria locutio: quis enim dicat differentiam genericam consequi ad essentiam rei: præsertim quia D. Thom. ibi non agit de differentia specifica virtutis, sed in genere de virtute, & ad illius essentiam dicit consequi bonitatem. Aliter Medina ibi responderi virtutem posse comparari vel ad subiectum cuius est dispositio; & hoc modo de essentia illius esse quoddam sit quædam bonitas subiecti: vel ad actum quem potest efficere; & hoc esse quid consequens ad essentiam virtutis, & sub hac ratione dici bonitatem consequi ad illius essentiam. Sed hæc doctrina reuera non est ad mentem D. Thom. nam ibi distinguit illa tria, nempe esse dispositionem talem subiecti, esse bonitatem, & esse principium actuum virtutis; & virtutem dicit esse bonitatem quandam, non vt est principium actuum, sed vt conuenienter disponit subiectum. Deinde neque in se est vera illa doctrina, quia loquendo de virtute habituali, de essentia eius est habitudo ad actus, sicut ad subiectum, imò in tantum bene disponit subiectum, in quantum reddit illud facile & promptum ad actus.

18. Dico ergo ex D. Thoma aliis locis citatis, ita comparari hanc bonitatem ad virtutem, sicut in communi bonitas comparatur ad ens: vnde sicut bonitas non est aliquid realiter consequens rationem entis tanquam aliqua proprietates realiter ab illa distincta, sed solum dicitur consequens rationem entis ob diuersam habitudinem illa voce significatam, seu connotatam, quamuis re ipsa nihil sit præter essentiam entis; ita in præsentia

dicendum est, siue loquamur de habituali, siue de actuali virtute, essentialiter esse perfectionem bene efficientem subiectum in quo est: & ita, vt supra vidimus, Aristor. & omnes definiunt virtutem: hinc tamen secundum rationem consequitur vt habeat conuenientiam quandam cum tali natura, ratione cuius sit illi propter se appetibilis: quod etiam in naturalibus perfectionibus seu proprietatibus videre licet.

Dicendum tertio, vt hoc esse virtutis, quod est in actu voluntatis, denominetur bonum morale, seu bonitas moralis, necesse est vt illi coniungatur esse liberum. Ita docuit Scotus quodl. 18. §. 2. Gabr. cum Ocham in 3. d. 23. quæst. 1. notab. 4. & constat ex doctrina supra data de esse morali: sicut enim actus voluntatis etiam si in substantia sua sit omnino idem, si non sit liber non est moralis, ita quamuis talis actus tendat in honestum vt sic, & hac ratione sit omnino rectus, & studiosus, nihilominus si non sit liber, illa rectitudo non erit moralis: quod videre licet in actu amoris diuini, nam in beatis est rectissimus, & ab eadem virtute charitatis procedens, atque ad eandem speciem cum amore viæ, vt est probabilis, & nihilominus ibi non habet bonitatem moralem, non quia deficit illa bonitas, quam habet ex obiecto, & differentia specifica, sed quia deest illi moralitas quæ sumitur ex libertate.

Si inquiras, an hoc ipsum esse liberum dicat aliquam bonitatem moralem in actu distinctam ab ipsa bonitate, quæ potest saluari sine libertate. Videbitur fortè ita dicendum, quia ad omne esse sequitur aliquid bonitatis eo modo quo est, sed hoc esse liberum est aliquo modo esse reale; ergo, &c. Respondetur libertatem quidem ipsius potestati in actu primo esse bonitatem quædam seu perfectionem non moralem, sed naturalem, non in actu secundo, sed in actu primo: vnde in ipso actu secundo hoc esse liberum reuera non addit bonitatem physicam & realem distinctam à perfectione ipsius potestatis, & positio influxu, quem habet in actu, sed addit quandam denominationem quæ morali modo potest dici perfectio quædam. Et adhuc de ista est vterius addendum in communi sumptam, non esse etiam bonitatem moralem, id est, honestam, quia est conditio communis bonis & malis actibus: est ergo quid indifferens; tamen hæc libertas adiuncta bonitati & honestati actus, dat illi quendam valorem & asseminationem, quæ potest meritò dici dignitas quædam moralis actus, quæ non consequitur ex honestate sola, neque ex libertate sola, sed ex libera honestate, seu (quod idem est) ex bono vsu libertatis, quæ significatur illis verbis, Potuit transgredi, & non est transgressus, &c. & eodem modo possumus dicere, potuit non bene operari, & bene operatus est, & ideo in hoc fundatur ratio meriti, laudis, &c.

Vltimò addendum est, vt actus voluntatis denominetur bonus simpliciter, necessarium esse vt nulla malitia moralis illi coniungatur. Ita docent omnes Theologi cum D. Thom. 1. 2. q. 18. art. 1. ex illo principio vulgarissimo, Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Solum est aduertendum aliud esse disputare an in eodem actu voluntatis possint simul coniungi verum esse virtutis, atque ad eod aliquam vera bonitas moralis eum aliqua malitia morali vera; aliud verò an si coniungantur, talis actus dicendus sit bonus, vel malus. De primo nihil nunc definimus, tractandum enim est infra in propria disputatione, vbi explicabimus quanta sit oppositio inter bonitatem & malitiam.

Hic

dicendum est, siue loquamur de habituali, siue de actuali virtute, essentialiter esse perfectionem bene efficientem subiectum in quo est: & ita, vt supra vidimus, Aristor. & omnes definiunt virtutem: hinc tamen secundum rationem consequitur vt habeat conuenientiam quandam cum tali natura, ratione cuius sit illi propter se appetibilis: quod etiam in naturalibus perfectionibus seu proprietatibus videre licet.

Dicendum tertio, vt hoc esse virtutis, quod est in actu voluntatis, denominetur bonum morale, seu bonitas moralis, necesse est vt illi coniungatur esse liberum. Ita docuit Scotus quodl. 18. §. 2. Gabr. cum Ocham in 3. d. 23. quæst. 1. notab. 4. & constat ex doctrina supra data de esse morali: sicut enim actus voluntatis etiam si in substantia sua sit omnino idem, si non sit liber non est moralis, ita quamuis talis actus tendat in honestum vt sic, & hac ratione sit omnino rectus, & studiosus, nihilominus si non sit liber, illa rectitudo non erit moralis: quod videre licet in actu amoris diuini, nam in beatis est rectissimus, & ab eadem virtute charitatis procedens, atque ad eandem speciem cum amore viæ, vt est probabilis, & nihilominus ibi non habet bonitatem moralem, non quia deficit illa bonitas, quam habet ex obiecto, & differentia specifica, sed quia deest illi moralitas quæ sumitur ex libertate.

Si inquiras, an hoc ipsum esse liberum dicat aliquam bonitatem moralem in actu distinctam ab ipsa bonitate, quæ potest saluari sine libertate. Videbitur fortè ita dicendum, quia ad omne esse sequitur aliquid bonitatis eo modo quo est, sed hoc esse liberum est aliquo modo esse reale; ergo, &c. Respondetur libertatem quidem ipsius potestati in actu primo esse bonitatem quædam seu perfectionem non moralem, sed naturalem, non in actu secundo, sed in actu primo: vnde in ipso actu secundo hoc esse liberum reuera non addit bonitatem physicam & realem distinctam à perfectione ipsius potestatis, & positio influxu, quem habet in actu, sed addit quandam denominationem quæ morali modo potest dici perfectio quædam. Et adhuc de ista est vterius addendum in communi sumptam, non esse etiam bonitatem moralem, id est, honestam, quia est conditio communis bonis & malis actibus: est ergo quid indifferens; tamen hæc libertas adiuncta bonitati & honestati actus, dat illi quendam valorem & asseminationem, quæ potest meritò dici dignitas quædam moralis actus, quæ non consequitur ex honestate sola, neque ex libertate sola, sed ex libera honestate, seu (quod idem est) ex bono vsu libertatis, quæ significatur illis verbis, Potuit transgredi, & non est transgressus, &c. & eodem modo possumus dicere, potuit non bene operari, & bene operatus est, & ideo in hoc fundatur ratio meriti, laudis, &c.

Vltimò addendum est, vt actus voluntatis denominetur bonus simpliciter, necessarium esse vt nulla malitia moralis illi coniungatur. Ita docent omnes Theologi cum D. Thom. 1. 2. q. 18. art. 1. ex illo principio vulgarissimo, Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Solum est aduertendum aliud esse disputare an in eodem actu voluntatis possint simul coniungi verum esse virtutis, atque ad eod aliquam vera bonitas moralis eum aliqua malitia morali vera; aliud verò an si coniungantur, talis actus dicendus sit bonus, vel malus. De primo nihil nunc definimus, tractandum enim est infra in propria disputatione, vbi explicabimus quanta sit oppositio inter bonitatem & malitiam.

19. 3. Assertio. Suadetur.

20. Questionem la cõfurges.

Dissoluitur.

21. Vltima assertio. Vade cõster.

Ad potissimum fundam. aliarum opinionum.

Hic verò solum affirmamus prædictam conditionalem, per quam responsum ferè est ad præcipuum fundamentum, quo nitebantur omnes ferè sententiæ supra citatæ, scilicet quia idem actus potest fieri de bono malus, & è contrario, sine sui mutatione: respondetur enim fieri non posse vt actus elicetus à voluntate sic constitutus in specie virtutis, amittat illam bonitatem sine sui mutatione, quamuis fortasse fieri posset vt extrinsecus, seu accidentaliter illi adiungatur aliqua malitia, ratione cuius non possit denominari simpliciter bonus, sicut denominaretur ex vi suæ bonitatis specificæ, si nullam haberet malitiam adiunctam. Et eadem ratione si aliquis actus est ita malus, vt ex vi suæ speciei nullam habeat honestatem, non poterit affici bonitate intrinseca, seu specifica sine sui mutatione. Quando verò actus accidentaliter solum est bonus, vel malus, non repugnabit sine sui mutatione intrinseca fieri de bono malum, vel de malo bonum, quamuis hoc posterius nunquã fiat sine aliqua mutatione voluntatis saltè per additionem alterius actus, quæ omnia nõ possunt hoc loco latius explicari donec in particulari futuri tractentur in disp. 8. & tunc etiã clariora erunt omnia quæ in superioribus opinionibus insinuauimus.

SECTIO IV.

Quotuplex sit bonitas in actu interiori voluntatis.

1. Nonnullorum sententia cuiusque expositio.

Ratio dubij esse potest, quia D. Thom. 1. 2. q. 18. art. 4. dicit quatuor esse bonitates in actu humano, vna est secundum genus prout est actio, alia secundum speciem prout ad tale obiectum tendit, tertia ex circumstantiis, quarta ex fine. Eandem ferè doctrinam habet in 2. d. 36. art. 5. in corp. quamuis in modo loquendi non nihil differat, nam bonitatem ex obiecto vocat quasi genericam, ex circumstantiis autem, specificam. D. Thomam autem imitatus est Scot. in 2. d. 40. q. unica, & quodlib. 18. vbi significat illas quatuor bonitates esse quasi partiales, & singules per se sumptas tantum esse bonitates secundum quid: ex omnibus autem conflari bonitatem simpliciter actus. Verum est hos autores non loqui in particulari de actibus internis, sed in communi de actu humano: vnde facilius posset accommodari illa doctrina ad actum externum prout ex se habet bonitatem obiectiuam, vt supra dictum est. Nihilominus multi Thomistæ eam etiam intelligunt de actibus interioribus, in quibus distinguunt re ipsa quatuor illas bonitates partiales, ad eod vt à parte rei sit vna separabilis ab alia, nam potest manere idem actus secundum substantiam bonus solum bonitate ferè vt sic, sine vlla bonitate ex obiecto formali: & hæc rursus esse potest sine bonitate ex circumstantiis: & tandem bonitatem simpliciter actus componi ex his omnibus, quia sine illis nõ erit actus simpliciter bonus.

2. Reicitur primò prædictæ sententiæ expositio.

Hæc sententia sic exposita mihi valde displicet in multis. Primum enim bonitas illa prima, quæ consistit in ratione actus, seu actionis vt sic, reuera non est honesta bonitas de qua loquimur, quia de se communis est & indifferens ad actum honestum & turpem etiã intrinsecè; cum tamen in actu intrinsecè malo nulla sit propriè bonitas honesta, imò neque in actu indifferenti ex obiecto vt talis est, nam ideo est indifferens, quia omni caret honestate & malitia: & ideo rectè dixit Scot. dicto quodl. actum humanum vt humanum, primò determinari ex obiecto honesto, ad honestum vt sic. Scio Caiet. 1. 2. q. 18. art. 8. ad 1. dicere omnem actum voluntatis, quantumuis malum habere aliquam bonitatem moralem

Suarez in primam secunda D. Thom.

Impugnatur. saltem ex parte finis vniuersalissimi, quia scilicet omnis actus tendit aliquo modo in beatitudinẽ & finem vltimum, iuxta dicta in tract. 1. Sed hoc valde impropiè dictum est, quia illa relatio in finem vltimum non est ab operante, sed ex natura ipsius actus, seu entitatis, & ideo nõ pertinet ad formalem bonitatem & honestatẽ operantis, sed solum ad naturalem entitatis illius bonitatem, quæ potest etiã denominari moralis, id est, liberè facta per extrinsecam denominationem, vt sepe dictum est; non tamen bonitas moralis honesta, de qua nunc agimus, quia quando actus est ita malus, nullam habet per se conuenientiã cum recta ratione, seu natura rationali, neque intendere illo modo implicito, finem vltimum in tali particulari bono est per se decens, aut conueniens homini: neque D. Thom. aut Scot. supra relati, numerarunt illam tanquam bonitatem moralem, sed vt bonitatem naturalem, quæ secundum rationem prima est, & quasi fundamentum honestatis moralis.

Secundò displicet illa sententia in quantum in omni actu interiori requirit illas quatuor bonitates vt sit bonus simpliciter. Primò, nam est odemus in aliquo reperiri, non sunt tamen omnes necessarię, nam, teste D. Th. 1. 2. q. 19. art. 1. & 2. sufficere potest bonitas ex obiecto sine circumstantiis propriè dictis, & sine extrinseco, dummodo nulla sit aliunde adiuncta malitia: & actus indifferens ex obiecto potest esse simpliciter bonus ex solo fine, quamuis ex obiecto & circumstantiis nullam habeat bonitatem. Tertio displicet in eo quod ait, quando concurrunt hæc bonitates in actu re ipsa semper distingui & separari posse, & tamen componere vnam bonitatem; tum quia ostendam inferius bonitatẽ primam naturalem, & honestatẽ sumptam ex obiecto, in re nõ distingui, sed ratione, vt ratio generalissima & generica: sicut in habitibus se habent habitus ratio, & ratio virtutis: & ferè idẽ ostendã de bonitate ex obiecto, & circumstantiis in actu interiori, quæ se habeant tantum sicut species & indiuiduum: tum etiã, quia si aliqua ex his bonitatibus re ipsa distinguuntur in actu interiori, tunc non componunt vnam, sed sunt sicut duo accidentia specie diuersa in eodẽ subiecto, quales esse possunt bonitates sumptæ ex pluribus finibus extrinsecis; aut se habebunt sicut substantia & accidens, vt si vna sit bonitas ex obiecto, alia ex fine, quia ex obiecto sumitur substantia actus, finis verò accidit illi, vt latius infra disp. 6.

Alio ergo modo extremè contrario potest prædicta sententia exponi, nempe quod illa quatuor numerentur solũ vt ratione distincta: bonitas autẽ in re sit vna & simplex. Cuius rei fundamentum esse potest, quia talis est rei bonitas, qualis entitas; sed entitas actus interioris est in se simplex: vnde D. Thom. 1. 2. q. 19. art. 2. hanc videtur constituturẽ differentiam inter actum internum & externum, quod externi bonitas, quia est inferioris rationis, consergit ex multis: interioris autẽ bonitas, quæ est superioris ordinis sumitur ex vna simplici habitudine ad obiectum: quod si respicit circumstantias, vel finem, solum est in quantum componunt aliquo modo vnũ obiectum. Et potest hoc confirmari, quia bonitas ex obiecto, & sine se habet sicut genus & differentia, teste D. Thoma 1. 2. q. 18. art. 7. & eodem modo comparatur bonitas ex obiecto, & ex aliis circumstantiis, ex eodem D. Thom. citato loco in 2. sent.

Hæc verò sententia licet in aliqua re, vera esse possit, non tamen simpliciter & in omnibus, quia certum est aliquam bonitatem posse esse substantialem, & aliquam accidentalem in actu interiori, quæ in re ipsa sunt distinctæ & separabiles.

Impugnatur.

3. Reicitur secundò prædicta expositio.

Reicitur tertio.

4. Aliorum expositio opposita præcedenti. Eius fundamentum.

Confirm.

5. Non placet simpliciter.



separabilis, vt patet apertè de bonitate ex obiecto & ex fine, vt sentit etiam D. Thomas 1. 2. q. 19. artic. 2. ad 2. & quest. 18. artic. 7. vbi loquendo de fine per accidens dicit ab illo sumi speciem accidentalem; quod verò ibi ait, à fine per se ordinato sumi genericam differentiam, non est contra id quod modò agimus, quia non dicimus ex illo fine multiplicari bonitates, sed ex fine extrinseco accidentali vt sic: quo modo autem illud sit intelligendum, dicemus *disput. 6.*

6. Notatio pro resolutione.

Vt ergo quæstioni respondeam, suppono in actu interiori primò esse considerandam honestatem illam, seu rationem virtutis, à qua & ipse habet vt bonus & perfectus sit, & quòd operantem bonum, seu studiosum denominet & constituat: quam bonitatem diximus supra consistere in ipso esse virtutis, siue consideretur vt in se est quoddam esse perfectum, siue vt est conueniens naturæ rationali: & sic hæc duo pro eodem computamus, quia, vt dixi, sola ratione distinguuntur: & hoc significamus nomine *formalis honestatis*, vt loquuntur omnes Theologi; ex hac verò bonitate consequuntur in actu humano & libero quædam aliæ proprietates, seu dignitates morales, quæ possunt etiam dici bonitates quædam: huiusmodi sunt conformitas ad legem, quæ si non sit per se intenta, non addit formalem bonitatem propriè sumptam, vt supra dixi, est tamen dignitas quædam, & quasi obiectiua quædam bonitas, quæ per se potest amari & intendi. Alia proprietas est ratio meriti, seu moralis valor operis, vel ad merendum, vel ad impetrandum, vel ad satisfaciendum: & inter hæc etiam annumeratur laudabilitas operis, de quibus proprietatibus tractat D. Thom. 1. 2. quest. 21. & de eis aliquid dicemus *disput. 5.* nunc enim non censemus ratione illarum multiplicari bonitates actus interioris; imò neque augeri, quia propter has proprietates non redditur homo melior, aut sanctior, sed potiùs ipsæ consequuntur ex illa bonitate formali, qua homo fit sanctus & bonus in actu secundo. Superest ergo vt de ipso esse virtutis solùm, explicemus quòduplex esse possit in actibus voluntatis.

7. 1. Affertio.

Probatur.

Dicendum primò, generatim loquendo, duplex tantùm genus bonitatis potest in actibus voluntatis reperiri: vnum est per intrinsecam perfectionem & entitatem ipsius actus: aliud est per extrinsecam denominationem ab alio actu eiusdem voluntatis. Probatur, & in primis quòd vnus actus esse possit bonus per denominationem ab alio, sufficiens argumentum sumitur ex actibus exterioribus, hi enim quatenus sunt actus, boni vel mali denominantur solùm quatenus à bona, vel mala voluntate procedunt & imperantur, vt latius 1. 2. quest. 20. sed eodem modo potest vnus actus voluntatis ab alio imperari, sic enim charitas cæteris virtutibus imperat, & inter reliquas virtutes potest esse mutuum imperium: ergo actus etiam voluntatis si ab alio actu bono imperetur, poterit ab illo bonus denominari, vt rectè Caietan. notauit in 1. 2. quest. 18. artic. 6. explicans D. Thomam *ibi in corp. & ad 2.* quòd nomine *actus exterioris* hac ratione comprehendat etiam actum ipsius voluntatis qui ab alio imperatur quatenus imperatus est; nomine autem *actuum interiorum* solùm significet actum voluntatis elicicum vt sic, Confirmatur, nam actus interior indifferens ex obiecto, potest in particulari esse simpliciter bonus ex relatione ad finem extrinsecum bonum, quæ relatio, vt infra ostendam, ni-

Confirm.

hil est in illo, nisi denominatio ab actu imperante: ergo hæc sufficit ad dandam aliquam bonitatem actui voluntatis. Et ratio à priori est, quia actus imperans est veluti moralis forma actus imperati, & ideo moraliter perficit illum, & bonum constituit si ipse bonus sit.

Deinde addo vterius, ac noto primò, non posse actum voluntatis esse bonum per extrinsecam denominationem sumptam ab alia forma, quàm ab actu eiusdem voluntatis. Itaque quamuis hæc denominatio possit esse extrinseca, comparatione actus ad actum, tamen respectu operantis debet esse à forma illi intrinseca, & ab eo elicita. Probatur primò, quia omnis hæc bonitas est actualis: ergo debet esse per actum secundum ab operante elicicum. Item debet esse voluntaria, quia bonum & malum morale formale non potest esse, nisi sit voluntarium, quia voluntate peccatur, aut bene viuatur: ergo oportet vt illa bonitas à qua denominatur quilibet actus bonus moraliter formaliter, sit in aliquo actu voluntatis. Et confirmatur primò, quia si voluntas faceret actum, & denominatio boni resultaret à forma extrinseca quæ ad ipsam voluntatem non pertineret, talis bonitas non esset à voluntate: ergo non operaretur bonum vt bonum est: ergo non efficeretur bona formaliter per talem actum. Confirmatur secundò, quia vt voluntas sit bona, necesse est vt tendat aliquo modo in honestum vt sic: vnde August. 1. de lib. arb. cap. 12. *Quid est (inquit) bona voluntas?* respondet, *est voluntas qua appetimus rectè honestèque viuere*: ergo vt actus sit bonus, necesse est vt in honestum, vt honestum saltem, ab illa referatur: non potest autem ita referri nisi per alium actum eiusdem voluntatis, quia solius voluntatis est tendere in bonum sub ratione boni perfectissimi, quale est honestum. Nota quòd hinc etiam obiter constat non posse hanc denominationem sumi ab ipsa potentia voluntatis, sicut supra dicebamus de esse *moralis*, seu *libero*, quia habitu ad huiusmodi potentiam de se est indifferens, & communis actui bono & malo, & quia potentia per se ipsam nudè non potest tendere in honestum vt sic. Ex his ergo concluditur, & noto tertio, necessarium esse vt præter hunc bonitatis modum sit in voluntate aliquis actus, qui per se & intrinsecè bonus sit sine denominatione ab alio. Probatur apertè, quia neque vnus actus potest denominari ab alio bonus, nisi etiam ille alius bonus sit, vt patet de actu exteriori respectu interioris: neque in hoc potest procedi in infinitum: ergo necessarium est sistere in aliquo actu qui per se bonus sit. Confirmatur exemplo voluntarij, nam quia vnus actus potest denominari voluntarius ab alio actu voluntario, ideo necesse est vt aliquis actus, nempe interior voluntatis sit per seipsum intrinsecè voluntarius, quia neque potest procedi in infinitum, neque illa denominatio potest à sola nuda potentia sumi: ita verò est in proposito.

Constat igitur ex his dari in actibus voluntatis duplicem illum modum bonitatis. Quòd verò præter hos non possit alius excogitari, facile potest ex dictis concludi, quia nullus alius actus potest esse per se bonus, nisi actus voluntatis, quia nullus alius est per se voluntarius attingens honestum sub ratione honesti: neque etià potest actus voluntatis propriè ab alio imperari, nisi ab ipsa voluntate, nã ipsa mouet alias potentias ad vsum actus; ipsa autem nõ mouetur ab alia, sed se ipsam mouet & applicat.

Denique

8. Notatio vna circa affectionem positam.

Suadetur.

Confirm.

Confirm.

Notatio altera.

Notatio 3.

Ostenditur.

Confirm.

9. Concluditur ex dictis institutum 1. affercionis quoad parè affirm.

Probatur ita quoad exclusionem. Primò.

Denique inter ipsos actus voluntatis non potest reperiri alia habitu, quia omnis actus à voluntate elicitus, vel est tantùm elicitus, vel simul elicitus & imperatus; & quatenus elicitus potest habere bonitatem intrinsecam; quatenus imperatus verò, extrinsecam: non est ergo aliud bonitatis genus. Quæres, quatenus imperans poterit habere aliquam specialem bonitatem. Respondetur, si sit propriè & directè imperans actum bonum, ea ratione poterit esse bonus, tamen illa erit bonitas intrinseca, quia actus imperans non respicit imperatum tanquam formam extrinsecè dominantem, sed tanquam obiectum à quo sumit intrinsecam bonitatem: sicut patet manifestè in actu interiori respectu exterioris, quem imperat non aliter, quàm volendo illum.

Question-cula expedi-tur.

10. 2. Affertio.

Declaratur.

Suadetur.

Nota.

11. Affertio vltima, qua satis sit directè sententiæ positæ in n. 1.

Ex hac prima conclusione sequitur secunda, scilicet hoc duplex bonitatis genus posse interdum eidem actui interiori conuenire, non quòd hoc sit necessarium vt actus sit absolutè & simpliciter bonus, nam, vt supra dixi, si actus habeat bonitatem aliquam honestam, & nullam malitiam, dicitur absolutè bonus: potest autem habere alterutram ex dictis bonitatibus absque vlla malitia, quia potest habere bonum obiectum sine vilo fine accidentario & extrinseco ab operante intento, & è contrario potest referri in finem bonum, etiam si ex obiecto bonitatem non habeat. Sensus ergo solùm est posse hanc duplicem bonitatem simul inueniri in eodem numero actu. Quòd facile suadetur, quia potest idem actus habere & obiectum bonum, & præterea referri in finem extrinsecum diuersam bonitatem habentem: vnde etiam potest idem actus ab vna virtute elici. Vnde intelligitur, quando hæc duæ bonitates coniungantur in eodem actu, licet denominent illum vndequaque bonum, non tamen componere propriè vnã virtutem, sed solùm coniungi aut sicut essentia & accidens, aut sicut duo accidentia in eodem subiecto. Hoc facile patet, tum quia illæ bonitates sunt omnino diuersarum rationum, quia vna est intrinseca, alia extrinseca; tum etiam, quia non se habent vt genus & differentia: & distinguuntur realiter, & potest vna manere sine alia, & è contrario, & vnaquæque sola manens retinet suum proprium genus & speciem, vt facile potest exemplis colligi. Neque etiam alio modo physice componi vnã bonitatem, neque essentialiter, neque accidentaliter, quia, vt dixi, realiter distinguuntur, & nullum genus vnionis inter se habent, nisi ratione subiecti. Est autem notanda differentia, inter has bonitates respectu eiusdem actus, quòd illa quæ est intrinseca, est vna tantùm, extrinsecæ verò multiplicari possunt, vt latius *infra*. Nunc breuiter ratio est clara, quia entitas rei est vnica, denominationes autem extrinsecæ possunt esse plures. Item quia intrinsecus ac per se terminus vniuersi cuiusque actionis est vnus tantùm, remoti autem, & extrinseci possunt esse plures, & ita in præfenti vnus actus solùm habet per se vnũ obiectum: potest autem habere extrinsecos fines multiplices, & ita ab vna tantùm virtute elici potest, cum tamen possit à pluribus imperari.

Vltimò constat ex dictis quo sensu intelligenda & explicanda sit illa quadruplex bonitas quæ tribuitur actui humano, si applicetur ad actum interiorem, non est enim intelligendum Suarez in primam secundæ D. Thom.

illa quatuor membra semper reipsa distingui, sed vel realiter, vel ratione, vel abstractione intellectus, nam, vt ex dictis sumi potest, & ex dicendis latius constabit, tria priora membra, nempe bonitas entitatiua actus, & ex obiecto, & ex circumstantiis, in re non distinguuntur, sed virtualiter tantùm vt genus, & species, & indiuiduum, bonitas autem ex fine addit accidentalem & extrinsecam bonitatem: & ita etiam obiter constat sufficientia illius numerationis: in qua etiam prima illa bonitas naturalis posita est tanquam primum fundamentum, & commune omnibus actibus voluntatis, & ideo de illa nihil dicendum superest. Tria autem alia membra addita sunt ad explicanda tria præcipua capita totius bonitatis, quæ sunt obiectum, circumstantiæ, & finis, de quibus à nobis sigillatim disputandum est ad huius materiæ complementum.

DISPUTATIO IV.

De bonitate actus interioris ex obiecto.

MATERIAM hanc tractat in communi D. Thom. 1. 2. quest. 18. art. 2. & nonnihil etiam attingit artic. 5. & 6. in particulari verò de actu interiori quest. 19. artic. 1. & 2. quos omnes magna ex parte nunc explicabo. Suppono autem nomine *bonitatis* me intelligere ipsam perfectionem actus siue consideretur vt in se est quædam bonitas, siue vt est homini conueniens, quia hæc non variant, neque distinguunt rem, vt supra dictum est.

SECTIO I.

Vtrum actus interior sumat suæ bonitatis speciem ex obiecto.

IN primis sumo vt certum non intelligi quæstionem generatim de omnibus actibus bonis voluntatis, quia, vt paulò antea dixi, non oportet vt omnes sint boni ex obiecto: procedit ergo solùm de actibus habentibus bonum obiectum, & per se honestum. De quibus est secundò certum accipere aliquam bonitatem ex obiecto. In quo conueniunt omnes Theologi, quia præcipua habitudo actus immanentis est ad obiectum: vnde de malis dictum est, *Facti sunt abominabiles, sicut ea qua dilexerunt, Osee 9. 10.* quod eadem ratione dici potest de bonis. Difficultas ergo superest de specificatione bonitatis, an sumenda sit ex obiecto, & sub qua ratione. Et ratio dubij esse potest primò, quia actus morales sumunt speciem ex fine, recte D. Thom. 1. 2. quest. 1. artic. 3. & quest. 18. art. 5. sed obiectum distinguitur à fine in his actibus: ergo non sumunt speciem ex obiecto. Secundò, quia hi actus (*uolo honestè viuere, aut iustitiã seruare*) sunt boni in aliqua specie bonitatis, & tamen non possunt illam ab obiecto sumere, quia obiectum est generalissimum, & comune omnibus virtutibus. Tertio, sæpe actus interior est bonus ex obiecto, & tamè in obiecto non est certa bonitatis species, sed est indifferens ad plures, vt dare decem

1. Notatio 1. pro titulo.

Notatio 2.

1. Ratio dubiandi.

Secunda.

Tertia.

Petro, est indifferens ad bonitatem materię liberalitatis, vel iustitię, & Deus, v. g. est indifferens ad amorem concupiscentię, vel amicitię: ergo ex obiecto non potest sumi specifica determinatio bonitatis.

In hac re solet referri opinio Scoti in 2. d. 40. & quodlib. 18. asserentis non sumi ex obiecto bonitatem moralem specificam, sed genericam, quę per circumstantias ad certas species determinatur. Ita illi tribuunt Caietan. & Medin. 1. 2. quęst. 18. Sed eodem modo possunt tribuere hanc sententiam D. Thomę in 2. d. 36. artic. 5. nam eodem modo profus loquitur. Non ergo intellexerunt hi autores bonitatem sumptam ex obiecto proprie esse genericam, ex circumstantiis verò specificam, sed imitari quodammodo has rationes genericam & specificam, quia sicut genus indifferens est ad plures differentias, ita actus ex obiecto bonus ad plures circumstantias, vt satis docuit D. Thom. & idem Scot. in 2. d. 7. quęst. unica, & ibi Gabr. notab. 1. & in 1. d. 36. artic. 1. notab. 3. & eodem modo loquitur Henric. quodlib. 3. q. 10. & ita in hac re nulla ferè est dissensio opinionum.

Dicendum primò interiorem actum voluntatis, si ex obiecto sit actus virtutis, ab illo secundum propriam rationem formalem eius habere suum esse specificum virtutis, & consequenter suam specificam bonitatem. Ita ferè sentiunt citati autores, & D. Thom. 1. 2. quęst. 19. art. 1. & 2. & quęst. 18. artic. 5. & 6. dicit hoc sensu obiectum & finem non distingui respectu actus interioris, quod etiam docet quęst. 73. artic. 3. vt ita constet non esse aliud specificari ex obiecto, quàm ex fine. Item Dur. in 2. d. 38. q. 1.

Ratione probatur, quia bonitas actus voluntatis est ipsum esse virtutis ipsius, sed actus interior voluntatis, qui ex obiecto est studiosus, ab eodem obiecto constituitur in determinato esse virtutis: ergo habet ab obiecto speciem suę bonitatis. Minor probatur primò illa ratione generali sumpta ex 2. de anima, quòd potentia constituitur per actus, & actus per obiecta, per quę distinguuntur, nam eadem ratio est de actu virtutis vt sic; nam sicut alij actus animę dicuntur habitudinem transcendentalem ad obiecta sua; ita & actus virtutis quatenus talis est.

Secundò id potest inductione ostendi, nam actus iustitię ideo est in tali specie virtutis, quia habet pro obiecto ius alterius seruandum, & per hoc distinguitur ab actu temperantię. Item potest sumi argumentum à simili ex habitibus virtutum moralium, qui per obiecta sua constituitur & distinguuntur in tali esse virtutum. Atque idem argumentum fieri potest ex actibus & habitibus virtutum intellectualium, est enim par ratio.

Tandem voluntas de se est indifferens ad hunc, vel illum actum, in hac vel illa specie efficiendum: non est autem vnde determinetur quoad specificationem, nisi ab obiecto: neque enim probabiliter excogitari potest ab obiecto determinari ad genus actus, à circumstantiis autem ad speciem, nam interrogato de quibus circumstantiis sit sermo, nam si per circumstantias intelligimus condiciones illas quę simpliciter necessarię sunt ad honestatem talis obiecti, illę non sunt circumstantię, sed essentielles condiciones constituentes obiectam, in quod talibus conditionibus affectum tendit voluntas, vnico simplici actu, & ita

2. Quorundam placitum in hac quęst.

3. 1. Assertio suadet autorit.

4. 1. Ratio pro eadem.

5. 1. Ratio.

6. 3. Ratio.

sumit ab illo suam speciem bonitatis: si verò sit sermo de propriis circumstantiis accidentalibus, illę non possunt dare primam speciem bonitatis, quia hoc ipso quo accidentia sunt, possunt separari, & illis ablatis manet integra bonitas quę ex obiecto sumebatur: ergo manebit bonitas specifica, & non tantum generica, quia non potest in re ipsa manere aliquid sub genere, quin sit in aliqua specie: ergo præcis circumstantiis sumebatur bonitas specifica ex obiecto. Deinde, quia vel illę circumstantię intelliguntur augere bonitatem intra eandem speciem, vel addere novam: si sunt prioris generis, iam supponunt speciem bonitatis constitutam, aliàs quomodo auferent illam? sicut intelligi non potest intensio qualitatis, neque augmentum quantitatis, nisi supposita quantitate, vel qualitate in vna specie. Circumstantię autem posterioris generis vel nullę sunt respectu actus interioris boni quoad intrinsecam bonitatem eius, vt postea videbimus, vel etiamsi admittantur necesse est vt supponant substantialem speciem, sicut accidentia supponunt substantiam, seu subiectum.

Dicendum secundò. Actus interior voluntatis accipit hanc bonitatem, & speciem suam ex obiecto formali, & formaliter intento quatenus honestum est tali honestate. Hęc conclusio sumitur ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. dicente actum virtutis vt talis sit, debere esse propter ipsam virtutem: vnde lib. 6. cap. 12. dicit, velle id quod honestum est, non ipsius causa, non est honeste velle: idem D. Thom. 1. 2. quęst. 100. artic. 9. vbi dicit hunc modum operandi esse de ratione virtutis, & quęst. 19. artic. 7. ad 3. constituit differentiam supra tractam inter actum bonum & malum, quòd vt actus sit malus, satis est vt sit de obiecto malo, licet non sit de illo, quia malum est: vt autem sit bonus, oportet vt sit de obiecto bono, quia bonum est: & eadem quęst. artic. 1. ad 3. in eodem sensu dicit bonum (scilicet obiectiuum) representari voluntati per rationem, & in quantum cadit sub ordinem rationis pertinere ad genus moris, & causare bonitatem moralem. Eandem sententiam docent expressè Oham in 3. quęst. 12. & 13. artic. 1. & quodlib. 4. quęst. 6. Gabr. in 2. d. 41. art. 1. & in 3. d. 23. q. 1. art. 1. notab. 4. in fine, Almain. tracta. 1. Moral. cap. 1.

Probatur primò ex generali principio, quòd actus non specificantur ex obiecto materiali, sed ex formalibus, quia circa idem materiale obiectum possunt diuersissimi actus versari, & in præsentia hoc maxime verum est, quia obiectum formale est quod primariò & per se intenditur: virtus autem debet esse per se voluntaria & intenta: quòd autem huiusmodi obiectum formale præcipue consistat respectu actus virtutis in honestate obiecti, constat in primis ex consensu omnium rectè sentientium de voluntate recta, nam omnes censent illam esse bonam voluntatem, qua bonum vt sic intenditur: & hoc sensu dicunt sæpe Patres sine intentione bona nullum esse opus bonum, vt videbimus infra disp. 6. Ratione etiam patet, quia obiectum formale voluntatis est bonum quatenus tale est: ergo idem est obiectum cuiuscunque actus voluntatis: ergo ipsi actus voluntatis inter se debent constitui, & distingui per obiecta bona, non quatenus bona in communi sunt, nam in hac ratione omnes conueniunt: ergo quatenus talia, vel talia bona sunt: ergo actus virtutis ex obiecto distin

7. 2. Assertio.

Probat authorit.

8. 1. Ratio pro eadem.

2. Ratio.

distinguuntur ab omni alio, qui non est bonus ex obiecto per talem obiecti bonitatem nempe honestatem. Patet consequentia, quia nulla alia bonitas obiecti sufficit dare actui talem speciem bonitatis, nam bonitas vtilis, vt sic, non de se specificat nisi pro ratione termini, ad quem est vtile, vt supra dictum est: bonitas etiam delectabilis de se est indifferens, seu talis est, qualis est operatio cui adiungitur, vt infra dicitur, & tractat Caietan. 1. 2. quęst. 34. artic. 1. & 2. cum D. Thom. ibi, & Ferrar. 3. cont. Genr. cap. 38. Bonitas etiam quę esse potest in conuenientia ad naturam, si abstrahatur à natura rationali vt sic, non potest esse regula honestatis actus, tum quia illud bonitatis genus commune est homini, cum aliis animalibus, tum etiam, quia illa conuenientia inueniri potest in obiecto de se turpi: si autem consideretur conuenientia ad naturam rationalem vt sic, habemus quod intendimus, nam illa est honestas obiectiua, vt supra dictum est: ergo oportet vt actus tendat in huiusmodi honestatem, vt ex obiecto possit esse honestus: & hoc etiam confirmant rationes dubitandi initio positę.

Hinc colligitur ex obiecto non solum sumi specificam rationem virtutis, sed etiam communem & genericam, seruata proportione in eodem obiecto, nam sicut actus, vel habitus virtutis conueniunt in communi ratione virtutis, vel proxima, vel remota, vt v. g. iustitia distributiua & commutatiua proximè conueniunt in ratione iustitię, remotè verò in ratione virtutis moralis, in qua etiam cum aliis virtutibus moralibus conueniunt: ita in obiectis considerari possunt similes conuenientię & differentię in ratione honestatis vt sic, vel talis, aut talis honestatis: sicut ergo specifica bonitas virtutis sumitur ex tali honestate, vt talis est, ita ratio virtutis in communi sumitur ex obiecto honesto vt sic: & similis proportio reperitur in aliis subalternis rationibus, seu differentiis. Et ratio generalis est, quia totus actus virtutis secundum totam bonitatem suam dicitur habitudinem ad obiectum: ergo sub quouis conceptu generico, vel specifico ille actus concipiatur, habet proportionalem habitudinem ad obiectum, & per illud constituitur & distinguitur sub eadem proportionali differentia & ratione.

Dices: ergo etiam communis illa ratio bonitatis, quę est in actu voluntatis vt actus est, quę in actibus etiam malis inueniri potest, sumenda erit ex obiecto, nam est eadem proportionalis ratio, cum actus vt actus sub quacunque ratione consideretur, includat habitudinem ad obiectum: consequens autem videtur esse contra D. Thom. dicentem huiusmodi bonitatem sumi ex conuenientia actionis ad suum principium, quod etiam dixit Scotus supra. Respondetur in rigore ita esse vt ratio facta conuincit; & præterea, quia actus voluntatis vt sic distinguuntur ab actibus intellectus ex obiectis, quia tendunt sub ratione boni, quę est adæquata ratio illius potentię, sub qua necesse est tendant omnes actus eius. Deinde quia omnes actus voluntatis vniocè conueniunt sub ratione illa communi, quę transcendentaliter respectiua est, & habitudinem dicit ad obiectum. Neque D. Thom. contrarium sentit, sed quia hęc ratio obiecti, in qua conueniunt omnes isti actus, est communis & adæquata ipsi potentię, ideo perinde est dicere hanc rationem

9. Corollarij ex assertione.

10. Illatum ex corollario.

Exponitur.

Suarez in primam secundam D. Thom.

sumi ex conformitate cum potentia, vel obiecto illius, proprie enim alij actus sub specialioribus rationibus dicuntur determinari ab obiectis, quia potentia secundum se non est magis determinata ad hunc, vel illum actum, & ideo determinata videtur ab obiecto sub aliqua speciali ratione: at verò loquendo de actu sub communissima ratione, potentia ex se est determinata ad illum quoad specificationem, sicut & ad commune obiectum. Accedit etiam quòd rationalis actus sub ratione liberi proprie sumitur ex habitudine ad potentiam, vt supra tractatum est.

Sed obiectiones contra posteriorem conclusionem, nam ex illa sequitur, vt actus voluntatis sit bonus, necessarium esse actu considerare de honestate obiecti, & de conuenientia quam habet cum natura rationali vt sic, quia obiectum non potest specificare actum voluntatis, nisi per intellectum propositum sit: consequens autem videtur difficile creditum, tum quia si hoc verum est, difficile est bene operari, pauci enim sunt, qui cum tanta animi reflexione & attentione operentur: cur enim vt voluntas dandi eleemosynam bona sit, non satis erit considerare hunc esse pauperem, & indigere? sicut etiam vt sit bonus amor Dei satis est considerare Deum ipsum. Respondetur. In primis non diximus vniuersaliter, vt actus voluntatis sit bonus, necessarium esse appeti obiectum honestum sub ratione honesti, sed vt sit bonus ex obiecto. Alio enim modo infra tractando poterit fortasse esse bonus sine huiusmodi obiecto, vt postea tractabimus.

Vnde secundò dicitur, ad prædictam bonitatem ex obiecto necessariam esse aliquo modo actualem considerationem intellectus de bonitate, seu honestate ipsius obiecti, nam si hoc aliqui requirunt ad malitiam actus, quid mirum si ad bonitatem requiratur, cum bonitas perfectam causam requirat? Item D. Thomas dicta quęst. 19. artic. 1. ad 3. ad bonam voluntatem ex obiecto requiritur apertè duo: primum vt obiectum ipsius bonum sit, deinde vt constitutur sub ordine rationis, quod nihil aliud esse videtur, quàm per rationem rectam proponi vt tale bonum est. Deinde actus voluntatis vt sic, esse non potest sine consideratione boni vt sic: ergo neque actus determinatus & specificus voluntatis esse poterit sine consideratione boni sub aliqua ratione determinata, quia ex obiecto determinandus est actus: ergo eadem ratione & proportione actus determinatus ad perfectam rationem virtutis, seu bonitatis requiritur ex parte obiecti considerationem, seu applicationem perfectę bonitatis, quę est bonitas honesta obiectiua. Tandem non potest sufficere cognitio illius obiecti materialis circa quod voluntas versari debet, quia vt supra in principio argumentabamur, in illo materiali obiecto interdum sunt plures rationes boni, vnde si solum materiale proponatur, non magis specificabit secundum suam, quàm secundum aliam: imò interdum illud materiale indifferens est vt sub honesta vel turpi ratione amari possit: ergo sola consideratio materialis obiecti nec sufficit ad dandam actui speciem honestatis, neque honestatem simpliciter: ergo oportet vt sub certa & determinata ratione honesti cognoscatur & proponatur: non est autem necessarium vt hęc consideratio sit omnino distincta,

11. Obiectio contra ipsam 2. assert.

1. Responso.

12. Responso.



& sub formali ratione conceptu conuenientiae ad naturam rationalem, aut alio simili, nam haec magis pertinent ad speculatiuam & exquisitam rerum cognitionem, quam ad simplices conceptus rerum & practica iudicia: satis ergo erit vt intellectus iudicet hoc obiectum esse per se amabile homini, esse decens, aut consentaneum rationi, aut debere ab homine fieri hic & nunc in tali materia, & hoc non est adeo difficile, sed a multis facile fit.

13. Ad 1. & 3. argum. in num. 1.

Rationes dubitandi in principio posita prima, & tertia soluta sunt ex dictis, quia obiectum, de quo agimus, coincidit cum fine intrinseco, & hoc sensu non est diuersum quid dicere, actum sumere bonitate specificam ex obiecto & ex fine, vt etiam D. Thomas supra citatus docuit: dictum etiam est non esse sermonem de obiecto materiali, sed de formali, & ideo nihil obstat quod in eodem materiali coniungantur multae rationes formales bonitatis, quomnis ab eis possint voluntatis actus specificas bonitates sumere.

14. Ad 2. argum. Consule autorem in tom. de poenitentia, disp. 2. sect. 4.

Secundum autem argumentum postulat quaestionem, quae posset late tractari, sed quia eam alibi disputauimus, breuiter attingam, scilicet ad quam virtutem spectent actus illi qui versantur circa obiecta communia sub communi ratione, vt circa honestum, quia honestum. In qua breuiter dicendum est huiusmodi actum & esse honestum, & esse in determinata specie honestatis. Primum patet ex se, quia est valde consentaneus rationi, & habet obiectum honestum, optimaeque disponit animum. Secundum etiam patet, quia ille actus est qualitas realis existens in rerum natura separata ab omnibus aliis: ergo necesse est vt sit in determinata specie. Deinde addendum est huiusmodi actum sumere hanc bonitatem specificam ex obiecto suo, quia in eo habent locum omnes rationes supra factae de ceteris actionibus. Vnde licet illa ratio honestatis, vt sic secundum suum esse reale sit communis, tamen in ratione obiecti sumitur, vt particulare, & determinatum obiectum, quae praecise & propter se proponitur diligenda, & ideo sufficiens est, vt sic, ad dandam actu specialem bonitatem, qui modis specificationis frequens est in intellectu, & voluntate, quia sunt potentiae, quae possunt attingere rationes vniuersales per se praecise, ac vniuersaliter; sic enim Metaphysica, v. g. est in determinata specie scientiae, quamuis versetur circa ens, vt ens, & sic de aliis. Quocirca quamuis communis ratio honesti, vt inclusa, ac determinata per specificas rationes det solum genericam rationem virtutis, tamen praecise, & formaliter intenta dat determinatam aliquam speciem virtutis.

15. Quaestiuicula 1. ex proximè dictis orta.

Resolutio.

Sed statim interrogabis, quanam illa virtus sit. In quo primum inquiri potest, vtrum huiusmodi actibus correspondeat aliquis habitus virtutis. Nam D. Thomas interdum significat ad honestum, vt honestum, non esse necessarium habitum, quia voluntas de se est satis propensa, vt patet q. 9. de virtutibus art. 5. & q. 16. art. 1. ad 7. & 11. & in 3. d. 27. q. 2. art. 3. ad 5. Sed mihi non est dubium, quin his actibus correspondere possit aliquis habitus, quod in infusis est manifestum, quia talis habitus potest esse supernaturalis. In acquisitis vero etiam existimo probabilius per hos actus acquiri habitum, quod non minus in hoc experientia ostendit, quam in ceteris. Et ratio est, quia etiam isti actus sunt difficiles, si efficaces sunt, & ex parte voluntatis est sufficiens capaci-

tas, & multiplex propensio, & inclinatio, ratione cuius indiget habitibus; licet enim sit propensa ad honestum, habet etiam inclinationem ad delectabile, & ad id, quod est commodum corpori, quia est appetitus totius suppositi. Et ideo veram existimo regulam quam constituit D. Thomas 2. 2. q. 17. art. 1. Vnicuique actui virtutis respondere bonum habitum.

Sed dices: quisnam est hic habitus? Quidam dicunt esse iustitiam legalem; sed non recte, nam iustitia legalis dupliciter sumitur. Vno modo generaliter pro omnibus virtutibus, & hoc sensu constat hunc actum de quo agimus non esse a iustitia legali adaequatè, sed a quadam parte eius, quia non est ab omnibus virtutibus, sed ab vno habitu sibi proportionato. Alio modo iustitia legalis sumitur pro speciali virtute habente pro speciali obiecto, & motiuo reddere iustum Reipublicae, seu communitati, vt latius 2. 2. q. 58. art. 5. & 6. vbi D. Thomas, & q. 79. artic. 1. At vero actus de quibus agimus non respiciunt illud speciale motiuum, sed absolute honestum, vt sic, quod abstrahit ab illo obiecto iustitiae legalis, & aliarum virtutum.

Dico ergo hunc habitum esse specialem ab aliis distinctum, licet speciale nomen non sit ei impositum. Tamen sicut in intellectu practico sunt propria, & specialia dictamina circa haec vniuersalia principia, *Bonum est faciendum, malum vitandum*, cui respondet habitus principiorum practico- rum, qui dicitur *synderesis*; ita in voluntate est habitus proportionalis circa haec vniuersalia obiecta. De quo habitu vterius inquiri potest, an sit vnus, vel multiplex, iuxta varias rationes communes obiecti honesti magis, vel minus vniuersales, quas intellectus potest abstrahere, & voluntati proponere. Sed hoc parum refert ad praesens institutum, & facile definiti potest ex principiis generalibus de distinctione habituum per actus, & obiecta.

SECTIO II.

*Vtrum haec bonitas, quae sumitur ex obiecto, sit prima, & essentialis, ac entitativa differentia, seu species interioris actus voluntatis.*

Ratio dubij est, quia esse morale distinguitur ab esse naturali, & supponit illud tanquam fundamentum in quo ninitur; ergo eodem modo se habet bonitas moralis interioris actus voluntatis respectu bonitatis naturalis, vt supra cum D. Thoma, & Scoto dicebamus. Nam ex quatuor bonitatibus, quas ipsi ponunt, prima est naturalis, & fundamentalis: sed bonitas haec sumitur ex obiecto est bonitas moralis; ergo non est prima, & essentialis bonitas, seu entitas talis actus. Secundò est commune argumentum, quia idem actus interior voluntatis ex obiecto bonus, potest fieri malus ex eodem obiecto per solam mutationem moralem absque mutatione physica; ergo signum est hanc bonitatem non esse ipsam physicam entitatem actus. Antecedens patet, in voluntate comedendi carnes, quando non est prohibitum, nam tunc est voluntas bona, & si accedat prohibitio, fit mala, circa idem omnino obiectum tantum moraliter mutatum; ergo & voluntas est etiam physice eadem; nam sumit vnitatem suam ex obiecto. Tertio est difficile argu-

16. Quaestiuicula 2. Vt a quibusdam resoluatur.

17. Autoris resolutio.

1. Ratio dubitandi.

2. Ratio.

3. Ratio.

gumentum, quia voluntas potest vno, & eodem actu tendere in idem obiectum, in quo sunt plures rationes honestatis obiectivae, & propter omnes illas; ergo sumer ab omnibus illis species bonitatis, & tamen non potest sumere species physicas, & entitatius, quia non potest idem actus simul esse in pluribus speciebus; huiusmodi ergo signum est has species supponere vniam entitatem actus circa tale obiectum materiale, & esse quasdam rationes formales aduenientes illi.

In hac re videtur esse satis vulgaris, & communis sententia has species bonitatis morales etiam ex obiecto non constituere primò & essentialiter, & entitatie actus interioris voluntatis, sed vnumquemque actum habere suam entitatem physicam ab obiecto materiali circa quod versatur, eique superaddi speciem bonitatis moralis ex motiuo formali desumptam; quam opinionem indicat Caiet. 1. 2. quest. 19. Vbi sentit differentiam bonitatis sumptam ex obiecto non diuidere per se, & essentialiter actum voluntatis; & idem indicat in quest. 18. art. 5. & aliis locis disput. praecedenti citatis, sect. 3. opinione 4. & idem videtur sentire Bonauent. in 2. d. 4. r. art. 1. quest. 2. Et fauet D. Thom. 1. p. q. 48. art. 1. ad 2. dicens bonum, & malum non esse differentias essentialis entis, nisi in genere motus.

Superest vero in hac opinione explicandum quid sit illud esse virtutis, seu illa bonitas, quae additur huic actui, vt tendit in obiectum formale vltra entitatem; quam habet ex obiecto materiali. Duobus enim, aut tribus modis potest hoc explicari. Primò, vt illud nihil sit in actu reale, & physicum, sed solum aliquid morale per aliquam denominationem extrinsecam. Hoc vero improbabile est, vt conuinci potest ex dictis disputatione praecedenti sect. 3. Quia haec denominatio si qua esset, non posset sumi, nisi ab aliquo alio voluntatis actu, sed nullus est prior à quo sumi possit, quia actus ex obiecto bonus potest esse omnino primus, & tantum elicitus, & non imperatus, neque in alium finem relatus. Item quia si esset alius prior, de illo interrogabitur, quid sit bonitas in illo, & redibit eadem quaestio.

Tandem ex re ipsa id aperte conuincitur, nam voluntatem ferri in aliquod obiectum materiale sub tali motiuo formali, & intrinseco, non est denominationem extrinsecam in voluntate, sed est vitalis, & physica tendentia ipsius voluntatis in talem honestatem. Vnde includit veram appetitionem talis, & totius obiecti, non solum quatenus est tale materiale, vt comedere, vel aliquid simile, sed quatenus honestum est; ergo oportet, vt haec tendentia voluntatis, quatenus terminatur ad illud motiuum, sit aliquid reale vere effectum ab ipsa voluntate. Vnde auctores citati non negant hoc esse virtutis, seu hanc bonitatem esse aliquid reale in ipsis actibus, sicut qui in intellectu similiter distinguunt materiale, & formale in actu fidei, v. g. non negant, quin assentiri, quia Deus dicit, in re ipsa addat aliquid vltra id, quod est assentiri rei materiali, v. g. huic propositioni, *Anima est immortalis*; Sed dicunt entitatem materialem illius actus sumi ex obiecto materiali, & addito illo motiuo, addi entitati rei aliud reale. Et idem etiam conuincit exemplum de habitibus virtutum, de quibus non potest negari quin esse virtutis sit aliquid reale physice, & intrinsece existens in ipsis; est enim eadem ratio, & proportio de actibus elicitis à virtutibus, seu generantibus virtutes ipsas, quia non eis communi-

ter. Primò. Secundò. Tertio.

4. Sentus huius sententiae. Improbatur multipliciter. Primò. Secundò. Tertio.

cant hoc esse virtutis, nisi per illud, quod in se habent, & per realem habitudinem ad eadem obiecta formalia; quid vero hoc ipsum sit, variis modis iuxta hanc sententiam explicari potest.

Alter ergo modus explicandi hanc opinionem est quòd in actu interiori voluntatis intelligantur duae entitates partiales per modum partium integrantium, quarum altera attingat materiale obiectum, altera formale, seu rationem volendi, quae ita inter se comparantur, vt illa prior, qua attingitur materiale obiectum, sit veluti fundamentum alterius, atque adeo inuariabilis in tali actu; altera vero sit quasi superaddita, & variari possit, & ideo dicatur accidentalis in esse natura, quamuis sit essentialis in esse moris, quae duae entitates non possunt comparari, vt gradus intentionis, sed per modum extensionis ad varia obiecta materialia, seu formalia, tum quia gradus intentionis praecise considerati tendunt ad idem obiectum sub eadem ratione; tum etiam, quia sunt eiusdem rationis formalis specificae. Vnde intentio supponit speciem constitutam, & non variat illam; at vero in praesenti haec duae partes actus interioris tendunt quasi in diuersas partes obiecti, materialem scilicet, & formalem, & sunt diuersarum rationum, & ordinum; nam altera dicitur praecise pertinere ad esse naturae, altera ad esse moris; & vna de se est indifferens, & communis actibus bonis, & malis non solum secundum rationem communem, sed etiam secundum indiuiduam entitatem; alia vero proprie constituit actum virtutis, vt talis est; est ergo haec compositio quasi ex partibus integrantibus extensiuè.

Alij vero dicunt esse praedictam compositionem tanquam ex partibus essentialibus non metaphysicis, quae sola ratione distinguuntur, & a parte rei separari non possunt, sed physicis ad modum materiae, & formae, quae in re ipsa distinguuntur, & separantur: nam sicut in obiecto datur materiale, & formale, quae in ordine ad operantis intentionem, & voluntatem separari possunt; ita in actu datur pars materialis distincta à formali. Vnde sicut materia nunc est sub vna forma, postea sub alia, quamuis ab omnibus simul nunquam separetur, neque etiam pars formalis inueniri possit, nisi in tali materiali, quia est veluti forma inherens.

Alij denique dicunt haec duo habere se sicut totam substantiam actus, & modum, seu accidens eius, nam substantia actus (inquiunt) sumitur ex obiecto materiali, quòd vero sit sub hoc, vel illo formali, est quidam modus accidentalis. Haec vero sententia quocumque ex his modis explicata, mihi semper visa est falsa, & difficillima intellectu; & quoniam res haec potest esse fundamentum plurium veritatum in materia de gratia; & de actibus infusis tam intellectus, quam voluntatis, ad eam explicandam;

Dicendum primò. In actibus voluntatis (& idem est in intellectu seruata proportione) non possunt ex natura rei distingui id quo actus attingit materiale obiectum, & quo respicit formale, quod est primum motiuum, seu prima ratio attingendi tale materiale. Possunt quidem ratione ratiocinante, vel ratiocinata distingui per modum generis, & differentiae, aut per duos conceptus inadaequatos, vel alio simili modo, tamen re ipsa est impossibile. Quod primò declaro exemplo, nam si credo Christum esse Deum, quia Deus dicitur, necesse est, vt in eo actu eadem sit entitas indiuisibilis, qua attingo illam veritatem, Chris-

4. Alter sensus eiusdem sententiae. Simile modum vide in r. act. de fide disp. 3. sect. 8.

5. 3. Sensus.

6. 4. Sensus.

7. 1. Assertio.

Probatum primò.

stus est Deus, & qua praebeo fidem Deo dicenti illam veritatem, quia in ordine ad talem assensum illa dico ita se habent ut vnum sine alio non possit mouere ad illum assensum, neque ad aliquid eius, quod etiam proportionale est in habitu à quo talis actus elicatur, atque idem est in actibus voluntatis.

8. Quod secundò principaliter ostendo discurrendo per singulos modos supra positos, nam primus in *num. 4.* qui erat de partibus integrantibus, & generaliter est à me impugnatus, tractando de visione beata. Et praeterea non potest ad praesentem materiam accommodari, quia si ibi sunt duae entitates partiales integrantes vnam, ergo necesse est, ut quaelibet earum attingat ad obiectum materiale, & formale; ergo impertinens est earum multiplicatio. Assumptum declaratur, quia quaelibet earum per se sumpta est distincta speciei ab aliis entitatibus aliorum actuum, & non differunt per obiectum materiale tantum, quia circa illud materiale possunt esse actus diuersarum rationum: ergo necesse est, ut per formale aliquod distinguantur, & è contrario ipsum motuum, seu ratio amandi qua tale est, non attingitur nisi tendendo in aliquod obiectum materiale ratione illius; ergo necesse est vtramque per se attingere eandem rationem formalem obiecti; nam ab illa sumitur omnis species actus interioris. Si secundum; ergo vnaquaeque illarum partium habebit suum obiectum formale distinctum: ergo in toto illo actu non erit vna ratio volendi obiectum, quod est contra suppositionem. hinc enim agimus comparando praecise materiale obiectum ad primum formale, & praeterea potius illi dicendi essent duo actus, quam duae partes eiusdem actus, ut latius ex sequente sectione constabit.

9. Secundus autem modus de compositione essentiali ex parte materiali, & formali in primis est inauditus in qualitativis, & in omnibus formis, & consequenter ponendus esset in omnibus habitibus intellectus, & voluntatis, & in actibus virtutis infusae. Et vterius consequenter esset dicendum eundem actum, vel habitum fidei quoad materialem partem manere in haeretico, non verò quoad formalem, & illam priorem esse acquisitam, & naturalem; posteriorem verò infusam, & supernaturalem. Et nihilominus componere vnam speciem actus, vel habitus infusi, quod multi concedunt; imò inde putant oriri facilitatem illam credendi, quae manet in haeretico, aut bene operandi, quae manet in peccatore; quia scilicet in illo manet habitus fidei, & in hoc habitus virtutum infusarum quoad materiale; sed haec omnia mihi videntur per se satis absurda, alioquin idem esset dicendum de charitate, & lumine gloriae, ac visione beata.

10. Ratione praeterea ostendo falsitatem praedicti modi, quia illa pars, quae dicitur materialis in tali actu, cum sit realis, & physica, necesse est, ut ex se habeat propriam, & determinatam speciem, in qua non constituatur per alteram partem formalem, sed per habitudinem intrinsecam, quam ipsa dicit ad obiectum, sicut in substantiis physicis materia necessario ex se habet propriam suam speciem materiae vltimam in ea ratione; haec autem species non potest sumi ex solo obiecto materiali. nam circa hoc obiectum materiale versantur intellectus, & voluntas; & vtraque ex his potentis potest pluribus actibus, & sub diuersis rationibus versari circa illud ma-

teriale obiectum: ergo necesse est, ut illud quod dicitur materiale, in actu intellectus, & in actu voluntatis inter se distinguantur; quia in actu intellectus, & voluntatis nihil est physicum, & reale eiusdem speciei; ergo in illis partibus materialibus necesse est, ut praeter habitudinem ad materiale obiectum vna tendat per modum voluntatis, altera per modum intellectus; vna per modum inclinationis, altera per modum representationis; ergo vna attingat obiectum sub ratione boni aliquo modo praecise, & ex vi sua, & suae indiuisibilis habitudinis ad obiectum; ergo necesse est, ut attingat materiale illius sub aliquo formali.

Responderi potest has duas partes materialis in eo casu non distingui ex obiectis, sed se ipsis. Vnde fit, ut altera ex se sit apta ad componendum actum intellectus, altera ad componendum actum voluntatis. Sed hoc nec verè, nec consequenter dici potest. Primum patet, quia illae duae partes verè participant rationem actus intellectus, & voluntatis, & fiunt à suis potentiis cum habitudine ad obiectum; ergo essentialiter includunt hanc habitudinem; est ergo eadem ratio de his, & de omnibus actibus intellectus, & voluntatis. Secundum patet, nam tota haec opinio fundatur in distinctione, vel vnitatem actuum ex obiectis, & ideo circa vnum obiectum materiale dicit actum esse materialiter eundem, & circa varia obiecta formalia esse actus formaliter diuersos; ergo oportet ita generaliter sentire de omnibus actibus, & de omnibus partibus eorum, vel de nullis, aliàs facile etiam dici posset, sine fundamento affirmari talem compositionem in actibus, sed circa idem obiectum multiplicari actus, & seipsis distingui.

Praeterea vrger rationem factam contra praedictam sententiam; nam si consequenter loquatur, necesse est dicat, quòd sicut pars illa materialis actus potest separari ab hac, vel illa parte formali, & sub alia constitui, ita potest simpliciter separari ab omnibus, & sola manere circa obiectum materiale. Probat, nam illa opinio fingit hanc compositionem propterea quòd manente actu circa idem materiale obiectum, videtur tolli pars formalis, ut in illo vulgari casu de hoc assensu fidei, *Messias est venturus*, qui erat versus paulo ante Christi ortum, & postea cepit esse falsus; tunc enim videtur manere idem assensus illius propositionis quoad materiale, & amittere rationem formalem fidei infusae, quia illi non potest subesse falsum. Et idem est in voluntate quando actus amittit honestatem manente eadem inclinatione ad idem obiectum materiale. At verò si haec ratio, & exempla aliquid probant, concludunt manere illud materiale sine nouo formali, quia neque in vno assensu adhibetur noua ratio credendi, neque in actu voluntatis noua ratio amandi; sed simpliciter tendunt illae potentiae in illa obiecta sicut antea; ergo necesse est in ipsamet parte materiali intrinsecè, & essentialiter includi habitudinem ad aliquod formale obiectum, quod sit prima ratio attingendi illud materiale, quia neque mente concipi potest quòd maneat assensus propositionis, nisi sub aliqua ratione veritatis: aut quòd maneat inclinatio voluntatis actualis, nisi sub aliqua ratione bonitatis; ergo habitudo ad materiale non separatur à prima ratione formali, quod est intentum; nam si aliqua postea superadditur, erit secunda, & accidentalis, de qua supra.

Sed

13. Sed responderi potest, in illo materiali obiecto includi aliquam rationem formalem, tamen illam non esse specialem, sed communem rationem boni, quia non accidentaliter, sed per se contrahitur per speciales rationes boni honesti, vel alterius. Sed hoc non rectè dictum est, quia quando ratio boni ut sic, est primum motuum attingendi obiectum materiale in ratione obiecti, est ratio specifica, & vltima, sicut supra dicebamus *sect. 1. num. 14.* de actu honestè viuendi, ut sic; & ita tunc non constituitur pars materialis alicuius actus, sed integra quaedam voluntas, & appetitio; & ita iam tunc verificatur conclusio nostra; quando verò specialis bonitas honesta, vel alia similis est prima ratio volendi, tunc non mouet bonitas in communi, ut sic, sed solum ut inclusa in tali bonitate, & ideo non dat speciem vltimam, nec formalem, nec materialem, sed ad summum gradum quandam genericum; aliàs quot differentiae subalternae bonitatis obiectiuae possent praescindi; & abstrahi in bonitate specifica, tot partes physicae, & essentialis essent distinguendae in actu voluntatis, quod est ridiculum, & praeterea superfluum, quia ab illa parte formali ipsius actus, quae attingit talem specificam rationem boni, inseparabile prorsus est, quod attingat communem rationem boni ibi inclusam. Sicut etiam in exemplo alio de assensu fidei, si attingit obiectum propter auctoritatem Dei dicentis, necesse est ut attingat etiam propter rationem communem, scilicet testificantes ut sic, à qua ratione communi non potest sumi materialis aliqua entitas, sed tantum generica ratio.

14. Atque hinc obiter intelligitur in illo secundo modo explicandi in *n. 9.* falso dici in haeretico manere fidem infusam quoad materiale; quia illa fides, quae in eo manet, inclinat ipsum non ad materialem assensum tantum, quod est impossibile, sed ad formalem assensum fidei humanae, ad quem non posset dare facilitatem solus habitus infusus manens quoad materiale: illa ergo facultas aliunde prouenit, scilicet ex eo quòd plures actus facimus fidei humanae, quam diuinae; & ideo manet habitus acquisitus fidei humanae; & per ipsam haereticum acquiritur aliquis habitus erroris. Denique species antea acquisita, & communis vsus operandi circa illas materias, iuuat ad illam facilitandam. Et idem proportionaliter est de peccatore quoad virtutes infusas; nam illa facultas, quam experitur, potissimum oritur ex appetitu sensitivo, in quo non sunt virtutes infusae principaliter, & moderatio passionum ex habitibus acquisitis oritur. Sequitur etiam hinc in illo casu de assensu Christi venturi in *num. 12.* non manere materiale sine formali; sed si ille assensus erat antea fidei infusae, etiam postea manet; necesse est tamen, ut semper sit verus, quia ut antea esset fidei infusae, oportebat ferri in illud obiectum materiale, ut abstraheret aliquo modo à circumstantia praesentis temporis, & non limitaret ad tempus futurum includendo negationem praesentis, sed solum indicaretur Christum aliquando esse venturum; & hoc sensu vera est propositio etiam post Christum natum. Si autem ille assensus daretur in priori sensu, non poterat esse fidei infusae, neque certus, quia non costabat ex testimonio diuino vno, vel altero die ante Christi ortum, eum nondum venisse, & ideo erat solum quaedam fides humana, quae potest de vera in falsam transferri. Nullum ergo exemplum est, quod cogat ad distinguendum hoc materiale à formali in ipso actu.

Et confirmari posset hic totus discursus retorquendo tertiam rationem dubitandi in principio argumenti propositam; nam sequitur ex dicta opinione eandem partem materialem actus posse informari simul pluribus formis specie distinctis in suo ordine, nam ideo ponunt hanc distinctionem, ut possit idem actus fieri ex pluribus motiuis proximis simul. Consequens autem est planè monstruosum, & repugnat essentiali compositioni, qualis haec esse dicitur. Atque hinc possent multiplicari argumenta, quae fiunt de materia informata pluribus formis specificis, & vltimis. Praeterea possent ferè similia argumenta fieri de altera parte actus, quae dicitur esse formalis, quia si illa est entitas physica, & partialis actus voluntatis, necesse est ut per ipsam attingat non solum formale, sed etiam materiale obiectum; ergo in illa reperitur quidquid est necessarium ad integrum actum, & alia est superflua. Consequentia nota est; antecedens probatur primò exemplis, nam si in assensu fidei infusae est aliqua pars, quae nititur Deo dicenti, necesse est, ut det illi credulitatem: ergo in aliqua re, ergo oportet, ut illa pars attingat aliquid tanquam dictum, & reuelatum à Deo. Idem est de actu voluntatis, est enim inclinatio quaedam in obiectum suum, & ideo non potest intelligi, ut aliqua res in voluntate existens tendat in aliquod formale, quin ratione illius tendat in aliquod materiale, siue haec re ipsa, siue ratione distinguantur in obiecto. Patet consequentia, quia nihil aliud est esse obiectum formale in huiusmodi actibus, quam esse motuum, seu rationem tendendi in aliquid, tum etiam, quia non potest intelligi motus, quin ad aliquem terminum tendat.

16. Dices, partem illam formalem actus terminari ad honestatem obiecti, v.g. temperantiae, & terminari simul ad ipsam honestatem non tantum ut rationem volendi actionem externam, sed etiam, ut rem amatam; atque hoc modo dari aliquod materiale respectu illius. Hoc tamen totum comparari ad actionem externam, ut motuum formale. Sed hoc non est ad rem, & impugnari potest ferè eisdem argumentis, quae facta sunt de altera parte materiali. Nam quando honestas temperantiae, vel alia similis praecise, & absolute amat, propter se ipsam; quod fieri potest, quia ipsa est bona, & amabilis, tunc non constituit partem alicuius actus, sed quendam specialem actum integrum, & perfectum in sua specie, & distinctam realiter ab omni actu, quo amatur haec, vel illa actio temperata. At verò quando actus interior versatur circa hanc determinatam naturam, vel actionem, non habet actum, quòd tendat abstractè, & in communi in honestatem, sed solum in hanc honestatem huius actus, seu in ipsum actum propter suam honestatem per modum vnus obiecti adaequati: non est ergo alia habitudo illius actus ad hanc honestatem, & ad illam in hoc obiecto, seu in hac materia; ergo superflua est omnis alia pars materialis, quae fingitur in actu.

17. Atque hinc à fortiori probatum relinquatur contra tertium explicandi modum positum in *n. 6.* hanc habitudinem ad obiectum formale non esse modum accidentalem superadditum actui, nam ostensum est ita intrinsecè, & essentialiter includi in visceribus ipsius actus, ut non possit ab illo distingui, etiam ut pars essentialis; multo ergo minus distingui poterit, ut quid accidentale. Dices posse in essentia actus includi habitudinem ad aliquod obiectum formale, & nihilominus dari

8. Secundo im-  
probat  
eueritudo se-  
sus supra al-  
latos.

9. Eueritudo  
sefus in n. 5.  
positus.

10. Eueritudo  
vterius.

13. Quid non-  
nulli respō-  
deat ad pro-  
ximam ra-  
tionem.  
Refelluntur.

11. Euaasio.

Non vera  
euaasio.

Non confe-  
quenter dara.

12. Vrgerur ra-  
tio facta  
n. 10.

15. Confirman-  
tur nunc di-  
cta retor-  
quedo 3. ra-  
tionem in n. 1.

16. Euaasio.

Præcluditur.

17. Expeditur 4.  
sensus posi-  
tus num. 6.

Effugium.

dari



Remouetur.

dari modum superadditum quo attingat aliud formale, quod sit accidentale respectu alterius, & ita poterit ille modus esse accidentalis. Respondetur, licet hoc totum demus non esse contra conclusionem nostram, quia si respectu actus quoad essentiam eius, datur aliquod obiectum formale, illud erit primum & intrinsecum respectu talis actus, & de hoc loquuti sumus in conclusione. An verò præter illud possit dari aliud, pertinet ad quæstiones infra tractandas. Ex quibus fortasse constabit non posse dari secundam rationem formalem, quæ specificet actum accidentaliter ex parte obiecti; quia illa esse non posset nisi circumstantia aliqua, vel finis extrinsecus; circumstantia autem ut talis est, non potest dare nouam speciem bonitatis actui interiori, ut infra ostendam. Finis autem licet possit dare bonitatem accidentalem, non tamen intrinsecam per modum inharerentem, sed solum per denominationem extrinsecam, ut dicitur *disputatione 6.* An verò in eodem obiecto possit esse duplex ratio formalis respectu eiusdem actus primaria, & essentialis, dicam *seff. sequente.* Satis ergo ex his constat, tendentiam actus voluntatis in obiectum materiale sub primo formali esse ex natura rei indiuisibilem, & indistinctam.

18. 2. Assertio. Suadetur autem.

Ex quo concludo, & dico secundò, bonitatem actus interioris sumptam ex obiecto esse differentiam specificam ipsius actus interioris quoad physicam, & intrinsecam entitatem eius. Hæc, ut existimo, est expressa sententia D. Thomæ 1.2. q. 19. art. 1. Vbi hoc sensu dixit differentias boni, & mali esse per se, & essentielles in actu voluntatis. Vbi Conrad. ita hoc intellexit, & sequitur, & idem D. Thomas *quæst. 54. art. 3.* Consequenter dicit bonum, & malum, seu virtutem, & vitium distinguere specificè, & essentialiter habitus voluntatis. Et ibi docet esse eandem rationem de actibus, quæ est de habitibus. Idem 1. p. *quæst. 48. art. 1. ad 2. & 3.* & alibi, ut ostendam tractando de malitia. Item Gabriel expressè in 3. d. 23. *quæst. 1. notab. 4.* vbi refert Ocham, Almain. *tract. 1. moral. cap. 13.* quatenus dicit bonitatem actus nihil esse nisi actum ipsum.

19. Itè ratione.

Ratione patet ex dictis, quia bonitas honesta obiecti potest esse prima ratio volendi illud; ergo vel voluntas primò inde mouetur, vel non; si non inde primò mouetur, non eliciet actum bonum ex obiecto, nec de illo nos loquimur, nam ut talis actus sit bonus, oportebit addere vel circumstantiam aliam, vel finem bonum, unde bonitatem sumat. Si autem voluntas primò mouetur ab illo motiuo: ergo actus ille accipit inde primam speciem essentialem suam, & entitativam, ratione cuius est actus virtutis, & honestus ex obiecto, itaut quamuis ex nullo alio capite habeat bonitatem, dummodo nec malitiam aliunde habeat, sit ille actus simpliciter bonus, & virtutis, quia tendit in honestum primò, & per se, qua honestum est. Solum superest probandum primum antecedens assumptum, quod per se satis est notum, quia qualibet ratio boni est per se sufficiens ad mouendam voluntatem: ergo multo magis ea quæ est suprema, & perfectissima, scilicet honestas; quis enim opinari potest posse voluntatem præcisè amare aliquid quia delectabile est, & non quia honestum est? Unde confirmari potest hæc veritas exemplo virtutum moralium quoad habitus, nam illæ ideo sunt virtutes essentialiter, quia inchoant primò, & per se

Confirmatur exemplo.

ad honestum, ut sic: ergo idem est de actibus illis proportionatis. Idem seruatur in actibus, & habitibus intellectualibus. Item in charitate, & virtutibus Theologicis; imò ex hoc principio sumenda est totalis distinctio virtutum infusarum, & acquisitarum, & actuum earum per habitudinem ad honestates diuersorum ordinum.

Ad primam rationem dubitandi in *num. 1.* positam, responderet ex dictis de *esse morali*; nam licet hoc *esse*, ut formaliter dicit denominationem moralitatis, non sit *esse physicum* intrinsecum, sed denominatio extrinseca, tamen illud *esse*, in quod cadit hæc denominatio, potest esse physicum, & intrinsecum. Et hoc modo esse virtutis in actu voluntatis, est *esse morale*; & hoc sensu dixit aliquando D. Thomas *esse morale* per se conuenire actui interiori, ut in 2. d. 40. q. 1. art. 1. Alibi verò dicit *esse morale* comparari ad *naturale*, sicut quale ad substantiam, ut q. 2. de malo art. 6. ad 3. Sed ibi intelligendus est vel de *esse morali* primo modo pro denominatione ipsa, vel indefinitè, seu permissiuè, pro aliquo *esse morali*, quod est malitia, de qua ibi agebat D. Thomas; abfolutè tamen, & vniuersaliter non est necesse, *esse naturale* esse quid distinctum ab *esse morali* in sensu dicto. Sed potiùs sicut voluntas includit *esse natura*; est enim natura quædam essentialiter, ita actus eius in sua naturali entitate includunt specificationem moralem.

Ad secundum supra responsum est, actum ex obiecto bonum non posse amittere illam bonitatem sine sui mutatione. An verò posset aliunde fieri malus accidentaliter, infra dicitur. Tertium argumentum petit sequentem dubitationem.

SECTIO III.

Virum idem actus voluntatis possit habere plures bonitates specie diuersas ex proximo obiecto sumptas.

Primò certum est quæstionem præsentem non habere locum quando actus interior vnus tantum habet obiectum materiale, & formale; quia tunc non est vnde sumatur bonitatis distinctio, seu pluralitas. Et ideo necesse est, ut tunc actus habeant vnã bonitatem ex obiecto, quidquid sit de circumstantiis, & sine, de quibus infra. Procedit ergo quæstio, si quando contingat circa plura obiecta actum versari. Quod tripliciter contingere potest, primò quòd obiectum tam materialiter, quam formaliter sit distinctum. Secundò quòd obiectum sit materialiter vnus, formaliter autem plura, id est, quòd sit vna res pluribus motiuis, seu rationibus amata. Tertio quòd obiecta sint materialiter plura, seu in esse entis specie diuersa; formaliter autem sint vnus, seu quòd ratio amandi illa, sit eadem. Ex his autem modis primus, non habet controuersiam; nam constat ex illis obiectis sumi plures bonitates non tamen in eodem actu, sed diuersis, quia non est vnde tunc actus habeat vnitatem, cum neque in obiecto materiali, nec in formali sit conuenientia. De tertio modo dicemus *seffione sequenti.* Secundus ergo hæc superest disputandus. In quo nihil dicendum est de pluralitate numerica, quia si in vno actu vna est bonitas specifica respectu obiecti, necesse est, ut vna sit etiam bonitas numerica, quia neque ex parte actus, neque ex parte obiecti habet vnde multiplicetur, aliunde verò si bonitates fuerunt plures in specie, erunt numero distinctæ,

20. Ad 1. in n. 1.

21. Ad 2.

Ad 3. quid.

1. Excluditur alienus casus ab hac q.

Triplex alius proponitur.

Primus casus expeditur.

Tertius remittitur. Secundus exponitur tractandus.

distinctæ, ut ex Metaphysica constat; ergo tota quæstio reuocatur ad specificam pluralitatem, ut in titulo proposito est.

Ratio dubij esse potest, quia D. Thomas 1.2. *quæst. 1. art. 3. ad 3.* docet humanum actum vnus in *esse natura* posse esse simul in pluribus speciebus moralibus; ergo idem actus voluntatis quamuis sit vnus in se in *esse natura* ratione vnus obiecti voliti, poterit esse in pluribus speciebus bonitatis moralis propter plures rationes volendi tale obiectum. Secundò, quia non est inconueniens eandem rem sub diuersis rationibus formalibus constitui in diuersis speciebus qualitatis, seu accidentis; ergo multo minus id erit inconueniens in actibus moralibus, qui faciliùs varietatem recipiunt. Antecedens patet, nam iuxta communem modum sentiendi idem calor sub vna ratione est patibilis qualitas, & sub altera est in specie potentia. Tertio, quia videtur hoc experimento cognosci, quòd voluntas interdum moueatur ad amandum rem aliquam ob plures rationes boni simul in ea inuentas, & consideratas, à quibus interdum ita mouetur, ut vna, vel altera per se considerata non fuerit sufficiens ad afficiendam voluntatem, & tamen omnes simul tandem illam inducunt; ergo signum est illum motum voluntatis procedere simul ex multis motiuis formaliter diuersis: habet ergo ab illis plures bonitates. Neque enim videtur conuenienter dici multiplicari tunc actus voluntatis, tum quia multis videtur non posse voluntatem simul efficere plures actus non subordinatos; tum etiam, quia esto non sit impossibile, est tamen superfluum, & contra experientiam, ut apparet; nam quando aliquis diligit amicum considerando plures perfectiones eius, quantumuis diuersas, ut quòd sit nobilis, studiosus, doctus, non diligit illum pluribus amoribus, sed vno, qui ex omnibus illis rationibus excitatur; cuius signum esse potest, quia tunc voluntas feruentius amat; ergo tota illa causalitas applicatur ad vnum actum, nam si distraheretur in plures, remissius amaret, cum in vnum non coniungeretur: ac denique, quia si essent singuli actus propter singulas rationes, vnusquisque excitaretur sine alio propter suum motiuum: contingit autem non ita esse, ut in argumento sumptimus.

1. Ratio dubitandi circa 2. casum.

2. Ratio.

3. Ratio.

Occurritur tacito effugio.

3. Arguitur in contrarium primò.

Secundò arguitur per dilemma.

Vna pars dilemmatis.

manam, quæ in illa fundatur, quod perinde est iuxta supra tractata. Secundum etiam dici non potest, primò quia si bonitates illæ specie differunt, etiam entitates, quia sunt idem; ergo erunt entitates totaliter distinctæ, & non partialiter, atque ita erunt plures actus, & non vnus compositus ex multis partibus. Probat hanc vltima consequentia, tum quia fingi non potest quismam sit modus compositionis ex his partibus, quia nec potest esse per modum actus, & potentia, seu materia, & formæ; iam enim generaliter ostensum est hanc compositionem non reperiri in his qualitibus; & in his de quibus agimus, non potest ratio assignari, ob quam vna pars magis sit per modum potentia, vel actus, quam alia; quia vtraque æquè primò tendit in obiectum propter suam rationem, & neutra ordinatur ad obiectum alterius, ut ad finem, neque ab altera imperatur. Neque etiam potest esse illa compositio per modum integritatis cuiusdam, seu continuationis ob rationes, quas *seff. præcedenti* feci, quæ hinc etiam maxime vrgent, tum quia iuxta communem Philosophorum sententiam, quæ specie differunt, ut sic, non possunt continuari, tum etiam, quia in ipsis motiuis nullus est nexus, vel continuatio. Vnde ex parte actus non potest assignari aliquod continuatum, quia ex parte obiecti nihil est, quod illi respondeat. Tandem, quia si illa motiua essent in materiis diuersis, differentia ex illis sumptæ constituerent actus omnino realiter distinctos; sed quod coniungantur in eodem obiecto materiali nihil refert ad vnitatem actus, quia, ut ostensum est ex obiecto materiali, ut sic, non sumitur entitas actus, neque habitudo ad obiectum materiale, & formale distinguuntur ex parte actus. Quod etiam ab inconuenienti confirmari potest, quia aliàs actus amoris, amicitia, & concupiscentia Dei substantialiter esset, ac realiter vnus, & idem, quia illa motiua diligendi in eadem re coniunguntur.

Altera pars vrgetur multipliciter.

Primò.

Secundò.

Tertio.

4. Duplex quæstionis sensus.

5. Resolutio in quæstio in priori sensu.

Statuitur principium quo probetur resolutio.

Duobus modis intelligi potest vnus actum versari circa eandem rem sub diuersis motiuis proximis, & immediatis. Primus modus est, quòd illa diuersa motiua sumantur ut plura, & diuersa, & ut integra in sua specie; & consequenter quòd actus sumat ab illis diuersas species bonitatis ex natura rei distinctas. Secundus modus excogitari potest, si illa omnia motiua concurrant per modum vnus, & tanquam partes cõponentes vnus bonum simpliciter perfectum, à quo sumat actus vnus tantum speciem bonitatis diuersam ab illis, quæ sumi possunt ex illis motiuis per se sumptis, easque velut in virtute, & eminenter complectentem.

Circa priorem modum mihi videtur clara resolutio ex dictis, nimirum non posse vnus, & eundem actum voluntatis habere simul duas bonitates ex natura rei distinctas; & consequenter non posse tendere in vnus obiectum materiale sub pluribus rationibus, seu motiuis proximis, ut plura sunt, & omnino distincta. Hoc conuincunt (ut existimo) rationes secundo loco factæ in *num. scilicet 3.* Quæ amplius possunt ex principiis Metaphysicis in hunc modum confirmari. In primis sumo illum actum non posse esse vnus per compositionem ex pluribus partibus realiter distinctis. Quod satis probatur rationibus hinc factis, & in superiori seff. Rursus in indiuisibili entitate nunquam reperiuntur duæ rationes formales, seu differentia specificæ vltimæ ex natura rei distinctæ, ita ut vtraque sit essentialis, & prima

maria in tali entitate; sed quando contingit, vt inueniantur in vna re duæ rationes formales à parte rei distinctæ aliquo modo, necesse est, vt altera sit essentialis tali entitati, altera sit modus eius. Vel si vtræque sit essentialis, supponit aliam tertiam primariam, & essentialem tali entitati. Nam in calore, exempli gratia, est & ratio caloris, & ratio calefactionis seu dependentiæ, & iuxta communem sententiam, ratio similitudinis. Ex quibus sola ratio caloris est essentialis illi entitati; aliæ verò rationes sunt quidam modi qui per se non valent constituere entitatem, sed solum modificant entitatem constitutam. Vnde fit, vt illa entitas nunquam possit in rerum natura reperiri absque ratione caloris; possit autem esse sine ratione calefactionis, aut similitudinis, quia prima ratio cum sit essentialis, est inuariabilis, & ideo è contrario, non possunt posteriores rationes modificantes, esse absque priori entitatiua. Hæc verò potest esse sine hoc vel illo modo.

6. Ratio propositi principij.

Ratio autem à priori huius principij est, quia essentia rei omnino est idem cum entitate rei, vel potentiali, si de essentia abstractè loquamur, vel actuali, si loquamur de essentia existente: ergo prima ratio formalis, quia est essentialis vnique entitati, nullam realem compositionem facit cum illa; ergo non potest hæc ratio multiplicari in eadem entitate; ergo si in vna entitate dicantur reperiri plures rationes formales ex natura rei distinctæ, & facientes compositionem à parte rei; necesse est, vt vna tantum earum sit essentialis, quæ necessariò erit immutabilis manente tali entitate; aliæ verò erunt extra essentialiam, saltem vt modi talis entis, qui variari possunt circa talem entitatem. Ex hoc ergo principio concludo in vno actu interiori non posse simul esse duas bonitates obiectiuas ex natura rei distinctas, quia non potest vtræque earum esse essentialis illi actui, quia vnusquisque rei essentia, vna tantum esse potest, sicut & entitas; quia, vt dictum est, essentia, & entitas non componunt, nec distinguuntur in re; item quia in tali actu esset separabilis vna bonitas ab altera, & è contrario, quia & distinguerentur ex natura rei, & neque ex parte obiectorum, neque ex natura sua haberent inter se necessariam connexionem, neque vna magis aliam supponeret, quam è conuerso, cum vtræque per se tendat in suum obiectum absque eorum ordine inter se. Hoc autem repugnat rationi essentiali, vt ostensum est; ergo neutra earum esset de essentia talis actus, quod est contra dicta. Et præterea oporteret vtrique earum supponi aliam rationem essentialem tali actui, quæ satis etiam à nobis est exclusa.

Concluditur resolutio ex alto principio.

7. Quorundam responsio expugnatur Primò, Secundo.

Nec dici potest vnã ex his rationibus esse essentialem actui, aliam verò modum eius. Primò, quia non est maior ratio de vna, quàm de alia, quia vtræque tendit in suum obiectum formale sine ordine ad alterum. Deinde, quia ostensum est esse mutuo separabiles, quod repugnat rationi essentiali & modificanti: quia licet res possit separari à modo, non tamen è contrario. Tertio propter illud principium Metaphysicum, quod longum esset exponere, scilicet, quòd illa ratio, seu differentia, quæ per se sufficiens est ad constituendam primò entitatem, numquam est modus alterius, quia istæ duæ rationes sunt primò distinctæ, & quia eadem differentia semper constituit eodem modo. In præsentem autem qualibet ratio formalis talis obiecti, & differentia ab illo

Tertio,

sumpta est per se sufficiens ad constituendam entitatem cuiusdam actus voluntatis, v. g. iustitiæ, aut misericordiæ, &c. quæ esset in tali actu, si ex illo solo motiuo fieret; ergo etiam si simul moueatur voluntas à pluribus motiuis huiusmodi, à nullo eorum sumitur differentia, quæ constituat modum actus, sed quæ constituat propriam entitatem actus; ergo erunt illi duo actus distincti, & non vnus habens plures bonitates, & hæc rationes probant similiter in actibus intellectus. Propter quod existimo certum non posse vnum, & eundem actum esse simul fidei, & scientiæ, vt ex instituto traditur disp. 3. de fide sect. 9. Eadem etiam rationes probant de habitibus; nunquam enim reperietur vnus habitus qui simul sit in duplici specie virtutis, quod non prouenit nisi ex principiis positis. Probant etiam factæ rationes non posse simul vnum actum esse in specie naturali, & supernaturali, quæ sit vera species intrinseca; & realis. Et ex his exemplis potest etiam conclusio, velut inductione quadam confirmari.

Ex rationibus autem in contrarium factis n. 2. duæ primariò procedunt contra hunc sensum. Ad quarum primam facillè respondetur D. Thomam ibi locutum esse de actibus externis, in quibus moralis species semper est accidentaria, & ideo nihil obstat quominus vnus actus in esse naturæ sit in pluribus speciebus moris. Et hoc colligi potest ex principio illius solutionis, vbi D. Thomas aliter loquitur de actu interno. Vel certè, si velimus illa verba extendere ad actus voluntatis, non est necesse intelligi de speciebus sumptis ex obiecto, sed absolute de speciebus moralibus, siue sumantur ex obiecto, siue ex circumstantiis, aut sine, nam hoc modo, (vt infra dicam) non repugnat vnum actum habere plures bonitates, vel species.

Ad secundam rationem respondetur nunquam in eadem entitate reperiri duas rationes formales à parte rei distinctas essentialis vni, & eidem entitati, sed si aliquando à nobis distinguuntur, est per rationem tantum, & conceptus inadæquatos, quomodo distinguimus intellectum à memoria; hic autem agimus de rationibus distinctis à parte rei, quæ in præsentem non possunt se habere, vt essentia, & modus, vt declaratum est.

Tertium argumentum in eod. n. 2. tangit alterum modum, seu sensum questionis in n. 4. adducti, in quo videtur magis dubia resolutio: nam omnia adducta in illo argumento videntur persuadere fieri posse, vt intellectus simul consideret in obiecto plures rationes obiectiuas, ex quibus veluti conficiat dignitatem quandam, pulchritudinem, aut existimationem illius obiecti, ratione cuius iudicet esse diligendum, vt quid optimum, & excel-lens; & quod tunc voluntas possit vno motu tendere in illud obiectum sic propositum sub illa adæquata ratione, à qua non sumet plures species bonitatis, v. g. iustitiæ, misericordiæ, &c. Sed vnã ab illis distinctam, & superiorem illis; quomodo verisimile est Christum Dominum fuisse operatum. Et potest adiungi ratio, seu coniectura, quia virtutes inferiores multipliciter, & diuisim operantur; superior autem virtus solet operari vnità: ergo licet actus particularium virtutum tendant in singulas rationes bonitatis, vt motiua integra, & totalia, poterit etiam dari virtus superior, quæ omnia illa complectatur per modum vnus, sicut Angelus intelligit omnia vno actu, quæ respectu inferioris sufficerent ad multiplicandos actus.

8. Ad 1. rationem in n. 2.

9. Ad 2. ibid.

10. Resumitur 3. arg. in n. 2. & additur noua coniectura.

In

11. Instatur cõtra prædictã coniecturã.

Confirmatur.

12. Vnum pronuntiatu pro decisione.

Declaratur.

In contrarium est, quia licet hæc excellentia, & vniuersalitas virtutis fortasse non sit absolute impossibilis, tamen respectu humanæ voluntatis operantis connaturali modo videtur excedere capacitatem eius; alioquin superflua esset distinctio specialium virtutum huiusmodi in voluntate; nam sufficere posset vna, quæ per modum vnus complecteretur omnes rationes honestatis, nam illa etiam posset elicere actus speciales circa singulas rationes honestatis, quamuis essent illi inadæquati; sicut Angelus per eandem speciem, qua potest plura intelligere, potest efficere actum inadæquatum circa vnã rem tantum. Confirmatur, quia aliàs posset etiam voluntas simul vno actu velle obiectum propter rationem naturalem, & supernaturalem componendo ex illis vnum integrum obiectum vndique bonum, ac perfectum; est enim in hoc eadem ratio. Consequens videtur falsum, quia talis actus nec naturalis esse potest, nec supernaturalis. Simile argumentum sumi potest ex actibus intellectus, nam si hoc potest facere voluntas, eadem ratione poterit intellectus vno actu assentiri veritati propter motiua diuersarum rationum, quatenus illa simul sumpta videntur constituere vnum obiectum aut clarius, aut certius; poterit ergo idem assensus intellectus fundari in diuina auctoritate, & principiis euidentibus, vel etiam in auctoritate humana; atque ita in vna specie assensus complectetur, quidquid est scientiæ, & fidei diuinæ, & humanæ; quod tamen omnino falsum est, vt suppono ex materia de fide.

In hac re, quæ mihi dubia videtur dicendum in primis censo regulariter, ac ferè semper, cum voluntas operatur propter plura motiua in obiecto inuenta, & formaliter diuersa elicere plures actus habentes bonitates specie diuersas; quia licet videtur voluntas simul propter illa omnia motiua interiori operari, re tamen vera actus voluntatis non sunt in eodem indiuisibili instanti, sed vnus post alium, quamuis velocissimè. Quod potest ex parte intellectus suaderi, quia non potest facillè simul in eodem instanti considerare in eodem obiecto, seu actione plures rationes honestatis obiectiuæ, præsertim cum ad iudicandum de qualibet earum sape sit necessaria perfecta attentio, & collatio plurium rerum. Fit ergo hæc consideratio intellectus, regulariter loquendo, per velocissimam actuum successionem; ita ergo fiet in voluntate, quia hæc non mouetur actualiter, nisi ab illo obiecto, quod actualiter consideratur. Vel certè, quia licet contingat interdum voluntatem in eodem instanti moueri ex pluribus rationibus honestis actu consideratis, nihil repugnat, quòd plures actus simul efficiat; imò ita necessariò operabitur, si illas rationes sumat, vt prorsus distinctas, sicut dictum est; nam in eo casu etiam intellectus habebit plures actus, quibus illas bonitates considerat, quia diuersis rationibus, & mediis de illis ferret iudicium: erunt tamen illi actus tunc aliquo modo imperfecti, quia virtus diuisa in plura, minor est in singulis; sentit tamen aliquo modo per modum vnus, quia circa eandem rem versatur: & ex hac parte erit maior quædam facilitas ad sic operandum. Nec refert, quòd fortasse voluntas non operaretur ex vno solo motiuo, nisi plura concurrerent, quia hoc pendet ex libertate voluntatis, & ita potest accidere siue voluntas vno actu, siue pluribus moueatur.

Suarez in primam secunda D. Thom.

13. Alteru pronuntiatum.

Modus prior verificandi hoc pronuntiatum.

Modus posterior.

Adde vterius, & dico secundo, interdum posse voluntatem moueri vno actu ad vnum obiectum materialiter, vt affectum pluribus bonitatibus in eo consideratis, si ex omnibus illis intellectus quasi conficiat vnã rationem boni ab omnibus distinctam, & quasi ex omnibus compositam: quod videtur facere posse altero, & duobus modis. Primus est per modum confusæ cognitionis, vt si post distinctam considerationem singularum bonitatum absolute iudicet hanc rem esse optimam, & honestissimam sumendo veluti rationem communem omnibus illis bonitatibus, & pluri æstimando illam ex aggregatione plurium; in hoc enim modo operandi nulla est repugnantia; imò videtur valde vfitatus, & accommodatus modo operandi hominum. Secundus modus est per modum totius integralis, vt si intellectus consideratis pluribus bonitatibus in eadem re, apprehendat ipsam vnionem earum per modum cuiusdam excellentis bonitatis, sicut in corporalibus, licet pulchritudo constet ex perfectionibus specie diuersis, qualis est color, quantitas, &c. Nihilominus ex omnibus his intelligitur consurgere vna bonitas, quæ mouet affectum ad vnum amorem. Et in anima ipsa integra iustitia, quæ ex infusione gratiæ, & donorum consurgit, & vna integra pulchritudo animæ, quæ vnum amorem excitat, quamuis ipsa ex variis virtutibus consurgat. Et ratio est, quia quæ sunt plura in vno genere, possunt esse vnum in alio: quod maxime verum habet in ordine ad apprehensionem, & motum animi, nulla est ergo in hoc repugnantia, & ad summum hoc probant argumenta, quæ pro hac parte facta sunt num. 10. reliqua verò solum procedunt quando illæ rationes ita sunt distinctæ, vt non possint per modum vnus componi in ordine ad eundem actum.

SECTIO IV.

Vtrum actus voluntatis habeat vnã bonitatem in ordine ad plura obiecta materialia, ad quæ tendit sub eadem ratione honestatis.

Questio hæc intelligi potest vel de eadem bonitate in specie, vel vna numero, & de vtroque sensu breuiter dicam. Et de bonitate specificâ primò est vulgaris opinio Nominalium, actus virtutis circa obiecta diuersa materialiter esse specie diuersos, etiam si ratio honestatis sit eadem in obiectis. Quod necesse est sentire omnes, qui existimant substantiam actus voluntatis sumi ex materiali obiecto, & bonitates tantum esse modos, vel formalitates illius: nam si species substantialis actus sumitur ex habitudine ad materiale obiectum; ergo variato illo obiecto essentialiter, & specificè in esse entis, necesse est variari etiam actum. Quod sic potest confirmari, quia actus voluntatis circa idem materiale obiectum diuerso tempore facti differunt numero; & similiter actus circa obiecta materialia specie diuersa; magis enim distat amor Angeli ab amore hominis, quam amor vnus hominis ab amore alterius; ergo si hi differunt numero, necesse est, vt illi differant specie, quia post distinctionem numericam nulla est proximior, & minor specificâ.

1. Quoad distinctionem specificã qui dicant sumi ex distinctione materiali obiectorum.

Confit.

2. Assertio cõtraria neg.

Dicendum est tamen solam materiale distinctionem obiectorum non satis esse ad distinctionem bonitatis specificã actus voluntatis, atque ita actus habentes idem obiectu formale, habere vnã bonitatem

X



bonitatem in specie, etiam si circa res distinctas versentur. Hæc sententia sumitur ex D. Thoma. 1. 2. *quest. 19. artic. 5. & 6.* & clariùs 2. 2. *quest. 25. artic. 1.* & in eius schola est receptissima sententia. Quæ potest in primis suaderi, nam eiusdem rationis est bonitas temperantiæ, aut misericordiæ in voluntate, qua seruat medium illarum virtutum, siue materia comedendi sint carnes, siue aliæ res, & siue subueniatur proximo, dando illi argentum, vel aurum, vel triticum: quia hæc, & similia sunt per accidens ad honestatem virtutis, quin potius accidere potest, vt circa plures ex his materiis versetur vnus actus non solum specie, sed etiam numero, & indiuisibilis in sua substantia, & entitate, & consequenter in sua intrinseca bonitate, vt si quis vno motu voluntatis velit se gerere temperatè in toto prandio, quantum diuersis rebus constet, aut velit bona sua distribuere pauperibus etiam si multiplicia sint, & clarè, ac distinctè sibi proposita. Ratio verò sumenda est ex contrario fundamento oppositæ sententiæ; nam actus interior voluntatis non habet substantiam suam à materiali obiecto voluntatis per se præcisè, ac formaliter, sed habet vnicam simplicem speciem ab obiecto sub tali ratione formali intento: ergo vbi in obiecto est eadem ratio formalis, erit in actibus eadem bonitas; conueniunt enim tales actus in bonitate, quæ conuenientia non potest esse nisi specifica, cum sumatur ex vltima differentia, & specifica ratione obiecti; cumque ex obiecto materiali, vt sic, nihil sumatur, in quo possint specie differre. Denique obiectum formale vt sic, quasi contrahit materiale, & ideo sola materialis diuersitas non sufficit ad distinctionem specificam bonitatis.

Neque contra hoc obstat coniectura superius adducta, quia in numerica distinctione potest esse latitudo, & maior, aut minor cõuenientia, & similitudo inter ipsa indiuidua, vt eodem argumento conuinci potest, nam magis inter se disconueniunt bonitates sumptæ ex obiectis materialibus solo numero differentibus, quàm bonitates, quæ sunt in ordine ad idem obiectum materiale numero in diuersis actibus elicitis diuersis temporibus, aut à diuersis hominibus; & nihilominus certissimum est illam non esse differentiam specificam, & in aliis accidentibus respectiuis id non reperitur.

Dico autem conclusionem intelligendam esse quando obiectum formale est omnino idem respectu omnium materialium; nam si aliquo modo varietur, vel in se, vel in modo, (vt sic dicam) informandi obiectum materiale, poterit sufficere ad distinctam bonitatem actus, licet forè non distinguat virtutis habitum. Exemplum est in adoratione, seu latria absoluta, vel respectiua, quæ iuxta probabilem sententiam specie differunt in actibus, quamuis in eadem excellentia obiecti fundetur; quia adoratio absoluta respicit illam excellentiam in se, & vt intrinsecè afficientem personam; respectiua verò solum attingit illam per quandam habitudinem extrinsecam; atque idem multi existimant de amore Dei, & proximi, & de intentione finis, & electione medijs propter bonitatem finis, de quo postea. Atque ad eundem modum idem obiectum bonum sub diuerso statu, & habitudine propositum, potest variare actum, & bonitatem eius. Sic enim bonum absolute propositum excitat amorem, seu simplicem voluntatem; consideratum verò vt abiens, & prosequendum excitat desiderium,

& intentionem, vt in 1. 2. D. Thomas tractat, & ratio omnium est, quia hæc diuersitas sufficit causare diuersum modum operandi voluntatis, & ideo respectu actuum induit aliquo modo diuersam rationem formalem obiecti, de quo latius alibi.

Circa secundum sensum questionis de vnitare numerica possunt excogitari varij modi dicendi. Primus est tot multiplicari bonitates in actibus, quot sunt obiecta materialia distincta. Sed hoc ita absolute sumptum non potest esse verum. Quis enim dicat quatuor actus, vel bonitates elicere eum qui vult, aut quatuor numos argenteos in eleemosynâ dare, aut quatuor hominibus subuenire, quod in actibus malis certum est. Non enim centum peccata committit, qui centum furari vult. Alius modus dicendi esse potest circa hæc obiecta esse vnum actum, compositum tamen ex tot partibus, seu bonitatibus partialibus, quot sunt obiecta materialia. Sed iam sæpe improbauit hanc compositionem in his actibus, quæ certè maximè est superflua in ordine ad hæc obiecta materialia inter se omnino discreta.

Dicendum est ergo quando res materialiter diuersæ (licet in se sint distinctæ) tamen voluntati simul proponuntur per modum vnus obiecti adæquati, & sub vna ratione boni, tunc tantum esse in actu voluntatis vnam numero bonitatem simplicem, & indiuisibilem in sua entitate. Probatur, quia hæc bonitas actus est substantialis eius entitas, & tendentia in obiectum; sed tunc voluntas vnico impetu, & inclinatione tendit in totum illud obiectum per modum vnus; ergo realiter est in voluntate vnicus simplex actus; ergo vnica eius bonitas ex obiecto. Et confirmatur à sufficiente enumeratione, quia ibi non sunt plures actus, nec compositio ex pluribus partialibus actibus propter rationes factas; ergo est vnica simplex entitas actus; ergo est vna numero & simplex bonitas.

Vnde infero, quocumque alio modo varietur hoc obiectum materiale, siue in toto, siue in parte, variari totum actum voluntatis quoad indiuiduam entitatem eius, & bonitatem, quia in voluntate creata non potest intelligi denuo aliquid velle, quod antea volebat; aut aliquid non velle quod antea volebat, nisi facta aliqua mutatione in ipsa, & in actu eius: si ergo in obiecto, seu re volita aliqua mutatio fit, necesse est, vt fiat in actu, quia tunc voluntas aliquid de nouo vult, vel non vult; ergo fit mutatio in toto actu. Patet consequentia, quia non potest fieri mutatio in parte eius, non enim habet partes entitatiuas, vt dixi; neque etiam fieri potest in aliquo modo, vel ratione formali accidentali, quia per suam entitatem simplicem, & indiuidualem tendit in totum illud obiectum; necesse ergo est, vt mutatio fiat in toto actu, & hoc sensu dici potest bonitatem actus quoad vnitatem numericam sumi, seu pendere ex obiecto materiali eodem numero, nam ab illo determinatur voluntas ad hunc singularem actum adiunctis alijs conditionibus: oportet autem per obiectum materiale intelligere non vnam tantum, vel alteram rem, sed totum illud in quod per modum vnus adæquatæ materiæ voluntas hic & nunc versatur, vt magis declarabitur ex his, quæ sequente disputatione dicemus.

5. Quoad distinctionem numericam, Primus dicendi modus, Reicitur.

2. Modus etiam improbat.

6. Verus modus.

Suadetur.

Confirm.

7. Corollarium ex dictis.

Ostenditur.

Suadetur primò.

Secundò.

3. Satisfit confirmationi in 2. 1.

4. Restrigitur assertio.

DISPUTATIO V.

De bonitate actus interioris ex circumstantiis.



ONDISTINGVIMVS hic, vt sæpe admonui, circumstantias à fine extrinseco, de quo *disputatione sequenti*, & supponimus omnes distinctiones circumstantiarum supra traditas *tract. 2. disput. 5.* Præcipue tamen in tota hac disputatione aduertendum est circumstantias, quæ possunt ad bonitatem actus interioris conferre, interdum sumi posse ex parte obiecti, interdum ex parte ipsiusmet actus interioris, & priores vocabo semper obiectiuas, posteriores verò circumstantias ipsius actus.

SECTIO I.

Vtrum actus interior, vt sit simpliciter bonus, requirat bonitatem aliquam ex circumstantiis.

1. Arguitur pro affirm. parte.

Ratio dubij pro parte affirmatiua est, quia, teste Aristotele, humanus actus versatur circa singula: ergo nõ potest esse humanus actus ex obiecto bonus, nisi habeat in particulari circumstantias bonas, quia bonum ex integra causa; ergo non potest esse simpliciter bonus, quin à circumstantiis habeat bonitatem: sicut enim non potest esse substantia creata sine accidentibus; ita neque actus humanus sine circumstantiis: sicut ergo non potest esse substantia perfecta, nisi ab accidentibus sibi debitis habeat perfectionem aliquam, ita neque actus voluntatis potest esse simpliciter bonus, nisi à proprijs circumstantiis habeat bonitatem. Vnde multi Theologi actum ex obiecto bonum, & carentem bonitate circumstantiarum, dicunt non esse simpliciter bonum, neque honestum, sed tantum secundum quid, scilicet ex genere, vt loquitur Magister in 2. d. 30. & ibi Bonauentura *dubio 5. circa textum*, & ibi Scotus, & *distinct. 40. & quodlib. 18.* Gabr. *ibi. & in 3. d. 23. Henr. quodlib. 13. q. 10.* Fauet D. Th. 1. 2. q. 28. art. 4.

2. Arguitur pro neg.

In contrarium autem videtur fieri non posse, vt actus interior habeat bonitatem ex circumstantiis, nam D. Thomas 1. 2. q. 19. art. 2. docet habere illam ex solo obiecto. Quod potest etiam ratione probari, quia actus interior non habet à circumstantiis substantialem, & (vt ita dicam) entitatiuam bonitatem, quia hæc tota sumitur ex habitudinè actus ad obiectum, nam tota entitas actus interioris habet hanc habitudinem. Rursum neque potest habere à circumstantiis augmentum huius bonitatis, quia neque hoc augmentum potest esse extensiuum, quia huiusmodi genus augmenti non habet locum in actibus internis, vt sæpe dixi, neque etiam intensiuum, quia hoc ad summum saluari potest in circumstantia, *Quomodo*, quæ se tenet ex parte actus ipsius, non verò in alijs circumstantiis, quæ non intendunt ipsum actum; præsertim in circumstantiis obiectiuas, ex quarum additione poterunt quidem multiplicari actus interni, per quos voluntas in illas circumstantias tendat, nõ tamen videtur augeri bonitas vnus, & eiusdem actus. Nec denique potest hoc augmentum esse solum per denominationem extrinsecam, & moralem affirmationem, quia, vt supra dixi, hæc denominatio in præsentem solum habet locum per informationem, seu imperium

Suarez in primam secunda D. Thom.

vnus actus ab alio. Hic autem modus denominandi pertinet ad circumstantiam finis, non verò ad alias, de quibus nunc agimus.

Dicendum primò, vt actus voluntatis sit bonus simpliciter, non necessariò requirit obiectiuas circumstantias proprias, à quibus accidentalem bonitatem, seu augmentum bonitatis accipiat. Declaratur & probatur, nam, vt Scotus notauit *locis citatis*, & Gabr. in 2. d. 40. notab. 1. Conrad. q. 19. art. 2. Aliud est actum non habere circumstantias malas, aliud verò habere cõditiones debitas tali actui, & obiecto ad honestatem eius; aliud denique habere proprias circumstantias bonas, à quibus accipiat augmentum bonitatis. Primum est absolute necessarium, vt actus sit bonus simpliciter; non quia inde actus habet aliquam bonitatem, quia ex negatione actus mali, vel circumstantiæ malæ præcisè sumpta, nulla bonitas accrescit, sed quia *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Vnde fit, illud etiam, quod secundo loco est positum esse necessarium, vt actus interior sit bonus simpliciter, tamen, vt supra dictum est, conditiones illæ, quæ sunt simpliciter necessariae ad honestatem obiecti, non sunt circumstantiæ, sed pertinent ad specialè, & specificam honestatem; & ideo quâuis ex talibus cõditionibus obiecti accipiat honestatè, illa non potest dici ex circumstantiis sumpta, sed ex obiecto.

Iam ergo probatur conclusio quæ proprie procedit in tertio membro supra posito. Primò inductione: nam vt actus sit bonus, necesse non est ex tempore, aut loco habeat specialem aliquam conformitatem, sed satis est, quòd in his circumstantiis nulla sit deformitas, aut conditio improporionata actui; & idem facillè intelligitur in circumstantia *quis, circa quid, & quibus auxilijs*, nam neque in persona operante, neque circa quam fit operatio, neque in instrumento actionis, necessaria semper est huiusmodi specialis conditio specialiter aliquid conferens ad bonitatem, præter id quod est necessarium simpliciter ad essentiam actionis. In circumstantia autem *quid, & quo modo* facilius, ac frequentius reperitur aliquid quod possit conferre ad augmentum bonitatis, quia quantitas obiecti sæpe recipit magis, & minus, & similiter modus actionis; tamen neque hoc est simpliciter necessarium, vt patet de actu circa obiectum omnino simplex, qualis est amor Dei. Item in alijs actibus possit intelligi minima quedam materia, aut determinatus operandi modus simpliciter necessarius ad honestatem actionis, qui iam non habet rationem circumstantiæ, sed conditionis essentialis. Et hinc est facilis ratio conclusionis, quia cum hæc circumstantiæ sint præter rationem obiecti, nihil repugnat dari obiectum nudum, & absque vlla ex his circumstantiis: ergo si voluntas circa illud versatur, habebit bonitatem ex obiecto absque bonitate ex circumstantiis; ergo facit actum simpliciter bonum. Patet consequentia, quia talis actus habebit bonitatem specificam sine vlla malitia; quia licet circumstantiæ tales sint, vt non dent bonitatem, possunt tamen esse impertinentes, quæ non dent malitiam; ergo relinquunt actum simpliciter bonum. Et ita non procedit contra hanc assertionem, prior ratio dubitandi, neque autores ibi citati loquuntur in particulari de actu interiori, sed in communi, vel de exteriori. Quòd si loquantur de interiori, intelligendi sunt quando deest actui aliqua conditio necessaria ad honestatem simpliciter; quòd verò fieri possit, manente eodem actu interiori, postea dicemus.

3. Assertio negatiua.

Præmittitur triplex membrum assertionis.

4. Assertio probatur quoad 3. membrum in quo procedit. 1. Inductione.

2. Ratione.

Ad argum. in num. 1.

5. Afferio bipartita.

Ostenditur prior pars.

Confir.

Ostenditur posterior.

6. Quo pacto verificatur.

Dicendum secundò interdum posse actum interioriorem habere aliquam bonitatem ex circumstantiis obiectiis propriè sumptis, quamvis respectu eiusmodi actus semper induant rationem obiecti individualis (vt sic dicam.) Prior pars est communis sententia, & per se clara, nam certum est velle dare centum in eleemosynam, esse meliorem actum, quàm velle dare decem. Quod augmentum bonitatis non est de essentia specifica talis actus, & sumitur ex circumstantia *quid*, & idem est in aliis. Ratio est, quia ex huiusmodi circumstantiis potest obiectum fieri dignius, & conformius rationi: ergo, & actus poterit inde habere maiorem bonitatem, quàm ratio specifica præcisè sumpta postulet. Confirmatur, nam hac ratione duo actus eiusdem speciei ex obiecto possunt esse inæquales in bonitate stante eadem intentione, & libertate ex parte operantis; prouenit ergo illa inæqualitas ex circumstantiis obiecti. Posterior autem conclusionis pars sumitur ex D. Thoma citato in posteriori ratione dubitandi *num. 2.* & illam etiam ad summum probat ratio ibi facta, quæ nunc sufficit, quia maior intelligentia huius partis pendet ex *sektion. sequenti, num. 8.* vbi explicabimus duo alia dubia, quæ hic peti possunt, scilicet, quid sit in actu voluntatis hæc bonitas sumpta ex circumstantiis; & an sumatur tantum huiusmodi bonitas ex circumstantiis augmentibus bonitatem intra eandem speciem, vel etiam ex iis, quæ addunt nouam speciem bonitatis.

Vltimò dicendum in actu interiori semper reperiri aliquam circumstantiam ex parte ipsius actus, quæ conferat illi bonitatem aliquam. Hæc conclusio præcipuè verificari potest in circumstantia *quomodo*, nam semper in actu aliqua est intensio, ratione cuius habet actus aliquam bonitatem, quæ potest dici accidentalit, quatenus sine illa posset seruari illa species. Solum posset quis fingere dari minimum in intensioe huiusmodi actus, & consequenter in tali actu minimo nullam esse specialem bonitatem ex hac circumstantia, sed fortasse neque physicè verum est, vel saltem non moraliter, quod nobis est satis. Potest autem hinc colligi huiusmodi bonitatis augmentum non oriri ex ipsa ratione bonitatis, sed solum ex naturali modo operandi ipsius voluntatis, quæ licet liberè operetur, tamen supposito quòd operari vult, nunquam adhibet minimum conatum. Idem dici solet de circumstantia *quando*, provt spectat ad intrinsicam durationem ipsius actus, quod eadem proportionem explicandum est. Quomodo autem hæc circumstantia augeat bonitatem, dicemus infra, quia longiorem petit quæstionem. De aliis autem circumstantiis, non solum necessarium non est, vt augeant bonitatem ex parte actus interioris, sed etiam rarè contingit, vt in *sektione 3.* latius patebit.

Ad rationes dubitandi satis patet ex dictis.

SECTIO II.

Quomodo in voluntate esse debeant circumstantia obiectiua, vt conferant bonitatem actui interiori, & qualis sit illa bonitas.

1.

Certum est, vt circumstantia conferat bonitatem, necessarium esse, vt sit voluntaria.

In hoc enim omnes Doctores conueniunt, quia tota honestas humani actus pendet ex voluntate, & ideo, quod voluntarium non est, non potest dare, neque augere bonitatem ipsius voluntarij. Item mala circumstantia obiecti non dat malitiam voluntati nisi sit voluntaria; & ideo ignorantia inuincibilis excusat, vt hic D. Thomas ad tertium docet: ergo multo magis requiritur hoc voluntarium ad bonitatem. Patet consequentia; quia bonum est perfectius, & integram causam ad perfectionem requirit: & quia sicut effici-mur mali voluntate, ita & boni saltem loquendo de bonitate actuali.

Difficultas autem est, quale esse debeat hoc voluntarium; an scilicet sufficiat, aut indirectum, aut voluntarium in alio, vel certè requiratur voluntarium directum, & in se, ita vt circumstantia bona non augeat bonitatem actus interioris, nisi in se sit præuisa, & intenta. Aliquibus enim videtur nimis rigorosum hoc posterius requirere; & ideo existimant sufficere quoddamque voluntarium; quod potest probari primò, quia si quis, voluntariè omittat actum contrarium præcepto, etiamsi id directè non velit positio actum, aliquam laudem meretur; ergo illud voluntarium indirectum sufficit ad aliquam bonitatem moralem; ergo similiter sufficere poterit in circumstantia obiecti. Primum antecedens patet ex illo Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus;* hoc enim aliquam laudem continet, & potest fieri sine positio actum, nam si quis passus iniuriam à proximo, & tentationem patiens de sumenda vindicta, sciens, & videns se se contineat per solam suspensionem actus, satis voluntariè implet præceptum, & non paruam difficultatem vincit; est ergo ibi aliqua bonitas cum solo voluntario indirecto. Secundò quòd saltem sufficiat voluntarium in alio, videtur exemplo declarari, nam si quis prævideat ex actione sua, v. g. lectione, fore consequendum magnum animarum fructum, & cum hac scientia simpliciter velit illam actionem, etiam si directè non intendat illum fructum; nihilominus illa voluntas erit melior, quia re vera est virtualis voluntas illius effectus; nam si effectus esset malus, id satis esset, vt virtualiter volitus censeretur; cur ergo non erit idem de effectu bono? Item quia, moraliter loquendo, ille effectus voluntati, & actioni meæ tribueretur; ergo illa voluntas ratione talis effectus erit digna maiori laude, quia vnumquodque bonum, eo modo quo volitum est, confert ad laudem, & honestatem. Tertio, quia aliàs nunquam poterit actus interior à circumstantiis mutantibus speciem habere bonitatem; quia si illæ circumstantiæ sint per se, & directè intentæ, non dabunt bonitatem priori actui, sed nouum actum constituent, iuxta principia posita disputatione præcedente: ergo si non sufficit voluntarium indirectum, nullo modo poterunt dare bonitatem priori actui. Consequens autem est contra communem modum sentiendi omnium, & præsertim contra D. Thomam 1. 2. *quæst. 18. artic. 10. ad 3.* vbi dicit circumstantiam interdum constituere actum in specie boni, & mali. Item quia ieiunium factum ex voto, censetur melius simpliciter, & similiter voluntas illius, cum tamen illa circumstantia mutet speciem. Denique, quia circumstantiæ mutant speciem, dant malitiam actui interiori; ergo & bonitatem,

Certum in hac quæst. circumstantias debere esse voluntarias.

2. Dubium verò quo genere voluntarij.

1. Sententia probatur primò.

Secundò.

Tertio.

bonitatem, quia priuatiuè opposita versantur circa idem.

3. 1. Afferio contra præcedentem sententiam.

Probatur.

Contraria tamen sententia multo magis probatur. Et primò statuo circumstantiam obiectiuam, vt conferat bonitatem actui, debere esse præscinditè, & consideratam, non tantum materialiter, vt talis est, sed etiam formaliter in quantum aliquo modo honesta est, vel ad honestatem confert. Probatur, quia nisi sit ita considerata, nullo modo poterit esse volutaria, vt est honesta, quia nihil volitum, quin præcognitum; ergo nec poterit dare honestatem actui interiori. Probatur ex fundamento posito in initio *sektionis*; & quia hæc circumstantia non concurrat ad bonitatem actus, nisi cum obiecto, & aliquo modo per modum obiecti. Dices satis esse quòd poterit considerari, licet non fuerit actu considerata, sicut in malis dici solet: sed hoc non rectè dicitur, quia ex his, quæ possumus præcisè non laudamur, neque habemus bonitatem moralem, sed ex his, quæ agimus. Vnde posse considerare bonum, & non considerare, potius pertinet ad imperfectionem, quàm ad bonitatem; quare negatio actionis, vt sic & præcisè sumpta in vniuersum non avertit bonitatem, vt infra dicam: multo tamen minus quando actio, quæ negatur, vel est bona, vel de se est principium bonitatis, eiusmodi est ipsa consideratio. Confirmatur ex differentia inter bonitatem, & malitiam; malitia enim interdum imputatur propter inconsiderationem, quia ipsa inconsideratio est etiam culpabilis; at verò inconsideratio circumstantiarum, & bonitatis earum non est laudabilis, sed vel est mala, vel ad summum indifferens, quando non est simpliciter necessaria ad prudenter iudicandum: ergo non ita potest sufficere inconsideratio ad bonitatem, sicut ad malitiam. Præterquam quòd eum ad malitiam sufficiat defectus, rectè intelligitur ex defectu oriri posse, qualis est inconsideratio; bonitas autem requirit causam perfectam, quia in perfectione consistit; & ideo inconsideratio honestæ circumstantiæ, vt sic, non potest ad honestatis augmentum deseruire.

Confirmatur.

4. 2. Afferio.

Eius ratio prima.

Dicendum secundò. Vt circumstantiæ obiecti conferant actui interiori bonitatem, necesse est non solum, vt sint præuisæ, sed etiam vt sint in se aliquo modo volitæ, & intentæ quatenus honestæ sunt. Hoc sumo ex D. Thoma, & aliis supra citatis, ad probandum obiectum honestum non conferre actui bonitatem nisi sit volitum, & intentum, vt tale est, & alia D. Thomæ testimonia infra referam. Prima ratio conclusionis sumitur ex dicto principio, quòd obiectum honestum debet esse, vt sic, intentum, vt actus ex tali obiecto sit honestus; ergo similiter circumstantia obiecti honesti debet esse, vt sic, intenta, vt actus ex illa habeat honestatem. Probatur consequentia tum à paritate rationis; tum etiam, quia huiusmodi circumstantia non confert actui interno honestatem, nisi in quantum augeat bonitatem obiectiuam totius obiecti, atque ita pertinet ad integritatem obiecti individualis, vt supra dicebam.

5. Secunda ratio.

Secunda ratio, quia actus interior voluntatis duobus modis intelligitur habere bonitatem, vel malitiam à circumstantiis. Primò realiter per physicam tendentiam, vel habitudinem actus ad talem circumstantiam. Secundò solum per quandam moralem imputationem, quomodo dicitur occidere, qui non defendit, cum teneatur: sed bonitas non attribuitur actui per solam imputationem. Suarez in primam secundæ D. Thom.

nem; ergo per veram, & realem tendentiam, & habitudinem voluntatis ad talem circumstantiam; hæc autem habitudo non est nisi per actum quo voluntas velit illam circumstantiam, vel obiectum; & hoc ipsum est illam in se directè intendi. Minor, in qua est vis argumenti, sic declaratur; & probatur; nam duo sunt, quæ possunt attribui moraliter voluntati, vnum negatio, vel omisio; aliud positius actus. Primum non sufficit ad bonitatem, quia in sola negatione non consistit bonitas, quia nullam perfectionem, vt sic, avertit. Secundum verò non attribuitur moraliter voluntati; nisi quando intercedit præceptum aliquod, ratione cuius tenebitur homo aliquid agere, vel omittere, ne alius effectus sequeretur, vt constat ex supra tractatis de voluntario, quod habet locum in malis, non in bonis; quare mali effectus imputantur homini hoc modo, non tamen boni; oportet ergo, vt in se sint voliti, vt homo illos efficiendo, fiat bonus: & idem est de cæteris circumstantiis.

Tertia ratio, quia in his circumstantiis non sufficit voluntarium merè indirectum, quod est per negationem actus voluntatis, cum posset illum habere stante aduertentia; quia hæc carentia actus, vt sic, non ponit perfectionem in voluntate. Vnde nec bonitatem; nam hæc duo conuertuntur: Item quia ex vi talis negationis actus, ad summum potest esse indirectè voluntaria carentia alterius actus materialiter sumpta. Hoc autem non satis est ad honestatem voluntatis, quia circa illudmet materiale obiectum posset versari voluntarium indifferens, vel etiam malum; ergo illud voluntarium indirectum, vt sic, non potest afferre bonitatem formalem. Exemplo declaro vim argumenti, nam non occidere proximum, licet de se possit esse obiectum bonum, tamen materialiter sumptum potest etiam amari actu indifferenti, vel malo, vt si quis vellet non occidere proximum ex timore infamiæ, est actus ex obiecto indifferens; & ex alio motiuo malo, erit malus: ergo indirectè velle hoc obiectum per solam negationem actus voluntatis, de se non est magis determinatum ad hoc, quàm ad illud motiuum: ergo solum intelligitur versari circa illud materiale, vt sic: ergo illud vt sic, non sufficit ad actualem honestatem, quare egregiè D. Thomas 2. 2. *quæst. 69. artic. 1. ad 2.* dixit, illam partem iustitiæ, quæ est declinare à malo, non esse merè negatiuè, aut priuatiuè intelligendam, sed provt includit actum voluntatis positiuum, quo aliquis vult non facere malum, quia per solam (inquit) negationem mali actus vitabit quis poenam, nihil tamen merebitur, nec iustitiam, aut bonitatem habebit. Huiusmodi ergo voluntarium indirectum per negationem actus non sufficit ad honestatem.

Rursus neque etiam sufficit voluntarium in alio, quod etiam dici solet voluntarium indirectum per actum positiuum terminatum tantum ad aliud obiectum directè volitum: quia hoc etiam voluntarium indirectum nunquam imputatur, nisi ratione alicuius priuationis actus, quæ deberet inesse, & non inesse, scilicet quia deberet voluntas non versari circa vnum obiectum, ne aliud sequeretur; quod, vt dixi, non habet locum in bonis. Deinde quia velle obiectum in se habens honestatem, non propter honestatem, sed propter delectationem, non est satis ad honestatem actus, vt sæpe dictum est; & tamen ibi videtur honestas volita in alio, scilicet in ipso obiecto materiali: ergo si

6. Ratio bimembris cuius 1. membrum excluditur tripliciter. Primò. Secundò.

Tertio.

7. Membrum alteri eiusdem rationis multipliciter excluditur. Primò.

Secundò.



ibi non sufficit, multominus in aliis effectibus, vel circumstantiis. Vis argumenti patet recepto exemplo; nam si coniux velit actum maritalem ob solam delectationem, ibi videtur virtute velle legitimam procreationem filiorum, & tamen ille actus nullam habet honestatem ex obiecto, sed potius malitiam venialem; ergo idem est de reliquis. Præterea potest in hoc membro fieri eadem proportionalis ratio, quæ in priori *in num. preced.* quia hæc voluntas indirecta in alio tantum materialiter attingit illud etiam secundum moralem attributionem, quia ex se nullum determinat motuum; ergo, vt sic non sufficit ad honestatem specialem inde sumendam. Vltimò quia huiusmodi effectus, vel circumstantia volenda in alio, est in se directè præuisa, vel non. Si non, iam ostensum est, non posse dare honestatem; si verò est directè præuisa, interrogo cur non sit directè volita. Nulla certè ratio reddi potest, nisi quia voluntas non vult: cur ergo in hoc dicitur voluntas bene facere, aut cur hoc deseruiet illi ad augmentum bonitatis.

Tertio.

Quarto.

8.

Quid sit bonitas ex circumstantia in actu interiori.

Ex his intelligitur, quod præcedente *scilicet in fine num. 5.* in hanc remissi, quid scilicet sit hæc bonitas ex circumstantia in actu interiori: nam qui putant sufficere ad hanc bonitatem *voluntarium indirectum*, solum dicunt consistere in quadam morali imputatione, non quòd aliquid ponat in actu. Nobis necessariò dicendum est, esse ipsam realem entitatem actus, vt directè, & realiter terminatam ad talem circumstantiam, quia sine hac reali, & physica tendentia non potest intelligi talis circumstantia verè, & realiter volita, sed tantum permiffa; sola autem permiffio non facit bonum permittentem, quia nec permiffio mali; si præcisè maneat in ratione permiffionis, constituit malum permittentem, nisi quando intercedit aliquod præceptum prohibens talem permiffionem, vel præcipiens impedire effectum, vel circumstantiam, ratione cuius præcepti illa permiffio transfertur in rationem *voluntarij indirecti* secundum communem æstimationem moralem, & imputationem, quod non habet locum in bonis; & ideo oportet, vt bonitas ex circumstantia participetur à voluntate, vt volente directè per actualem, & realem tendentiam in illam.

9.

An dicta bonitas re distingatur ab ipso actu interiori.

Resolutio auctoris.

Vnus modus eam accipiendi.

Alter modus.

Vltimò verò interrogari potest primò, vtrum illa realis tendentia sit aliquid in re distinctum à substantia actus tendentis in obiectum. Aliqui enim existimant esse vel modum realem physicum, vel entitatem partialem. Quod facile impugnari potest ex principiis positis disputatione præcedenti. Dicendum ergo est non esse aliquid distinctum in re, sed esse ipsam entitatem actus indiuisibilis, quæ talis est vt in indiuiduo non solum attingat obiectum nudum, sed etiam talem circumstantiã ipsam afficientem. Quod potest intelligi duobus modis. Primò, quòd actus ita directè attingat vtrumque, vt illa respiciat quasi duo partialia obiecta æquè primò constituentia integrum obiectum, vt cum vno actu volo succurrere tribus pauperibus: non enim fingendum est in illo actu esse vnã partem, quæ terminatur ad vnum pauperem, & aliam, quæ ad alium; sed totus ille actus terminatur ad totum obiectum, & ad singulas personas illius, vt ad partes eius. Secundo modo, vt voluntas tendat in obiectum quatenus est tanta bonitate affectum ex coniunctione omnium circumstantiarum, quas veluti in obliquo attingit, vt si quis velit orationem factam in Ecclesia, considerans illam orationem, vt meliorem, & gratio-

rem Deo ex illa circumstantia, quamuis per actum voluntatis non rectè tendat in illam circumstantiam loci, sed in orationem vt sic propositam, id satis est, vt ex circumstantia habeat bonitatem, quia iam attingit illam, vt reddit obiectum obiectiuè melius, nam inde fit, vt actus etiam ipse sit melior.

Et hinc intelligitur quod supra dicebamus, has circumstantias obiectiuas in tantum conferre ad bonitatem actus interioris, in quantum aliquo modo constituunt obiectum indiuiduale illius. Sicut enim indiuiduum in re ipsa non distinguitur à natura specifica, ita etiam hæc bonitas ex hac circumstantia non distinguitur à bonitate specifica. Quare non mihi displicet modus loquendi aliorum, qui dicunt has circumstantias, licet dicantur accidentia respectu rationis specificæ, tamen respectu indiuidui esse quasi substantialia principia: quia suo modo concurrunt ad indiuidualem cõstitutionem talis actus, quod est verum in actibus bonis, & in quibuscumque aliis quoad speciem, & entitatem positiuam actus; quoad speciem verò malitiæ, vel augmentum eius, non est verum, vt suo loco dicemus.

Atque hinc etiam fit eundem numero actum non posse esse magis, vel minus bonum ex his circumstantiis obiectiuis, quamuis esse possit ex circumstantiis, quæ immediatè afficiunt ipsum actum interiori, vt postea dicemus. Ratio verò est, quia hic actus interior est indiuisibilis, vt attingens obiectum cum his circumstantiis, vt dixi; ergo non potest minui, seu diuidi secundum eam habitudinem, quam habet ad tale obiectum cum circumstantiis; alioqui posset pars eius tolli, & pars manere; quomodo ergo dicebatur indiuisibilis: Et eadem ratione augeri non potest per additionem aliquam, quæ cum illo faciat compositionem, quia, vt sæpe dixi, nulla talis compositio reperitur in his actibus; quomodoque ergo voluntas plura, vel pauciora amplectitur in obiecto, mutat totum actum, aut addit nouum. Vnde sub eadem specie potest vnus actus esse melior alio ex his circumstantiis: non tamen idem actus potest in indiuiduo esse magis, vel minus bonus ex hoc capite.

Secundò hic vulgaris quæstio fieri potest, & solui, scilicet, quia videtur posse actum voluntatis habere infinitam bonitatem ex aliqua circumstantia, v. g. ex circumstantia *Quid*; Pater sequela, quia si quantitas obiecti auget bonitatem actus; ergo si in obiecto ponatur infinita quantitas, erit in actu infinita bonitas. Verbi gratia, velle subuenire vni pauperi est aliquid bonum, velle subuenire duobus, est maius; ergo si quis affectu velit subuenire infinitis hominibus, vel infinitas diuitias elargiri, habebit inde actus infinitam bonitatem. Solet communiter responderi, non bene colligi, quia cum peruenitur ad infinitum, non possunt esse cætera paria; vel quia obiectum infinitum magis confusè proponitur, & concipitur per modum vnus, vel quia voluntas non potest æquali efficacia in illud tendere, sed ad summum affectu quodam conditionato, quia illud obiectum non potest proponi, vt possibile.

Hæc tamen non satisfaciunt, quia nihil repugnat hæc omnia sumi cum æquali proportione, scilicet quòd quælibet quantitas finita proportionaliter etiam confusè, & per modum vnus; nam etiam maior quantitas sic proposita auget bonitatem actus; ergo etiam infinita quantitas sic proposita, proportionaliter augetur; vel è contrario, si quantitates finitæ proponantur distinctè, & clarè; fieri etiam potest per scientiam superior-

10.

1. Corollar. ex dictis.

11.

2. Corollar.

12.

2. Quæstion. cula.

Quorundam dissolutio.

13.

Arguitur contra hanc dissolutionem.

rem, vt infinita quantitas eodem modo proponatur, & cognoscatur. Similiter ex parte voluntatis seruati potest proportio ex modo affectus, scilicet quòd circa quantitates finitas, & infinitam non sit simpliciter efficax affectus, sed solum quantum est ex parte operantis, nam hic idem affectus erit melior ex maiori quantitate obiecti, vel è contrario circa aliquod infinitum, potest etiam voluntas efficax dari. Vnde totum argumentum vrget optimè in Christo Domino, qui potuit habere pro obiecto cuiusdam voluntatis efficacis infinitam satisfactionem distinctissimè, & clarissimè propositam; nam licet ad satisfaciendum, vel finire, vel finire non oporteat habere ipsam satisfactionem pro obiecto, sed satis sit exercere actum pœnalem cum omnibus conditionibus requisitis ad satisfaciendum; nihilominus non repugnat tendere directè in ipsam satisfactionem, vt in obiectum quoddam, quod cum sit bonum, dabit actui interiori bonitatem; ergo quo fuerit maior satisfactio posita in obiecto, erit maior bonitas in actu: ergo si illa fuerit infinita, vt fuit in Christo, habebit actus voluntatis infinitam bonitatem; quia neque ex parte intellectus aliquid deest, cum sit clarissima, & distinctissima propositio; neque ex parte voluntatis, cum sit efficax & operatiua, & re ipsa habeat effectum.

Tamen ex principiis positis facile respondetur. Solum enim concluditur illum actum in ea specie habere indiuidualem quandam entitatem meliorem, quàm sit quælibet alia, quæ versetur circa obiectum finitum, cæteris paribus. Hæc autem perfectio non indicat infinitatem simpliciter, quia tota entitas illius actus simpliciter finita est tam essentialiter, quàm intensiue; extensiue autem nullam in se habet quæritatem, seu quantitatis modum cum indiuisibilis sit, & ideo nullo ex capite potest esse infinita simpliciter secundum quid tamen, & obiectiuè potest dici infinita, quia attingit obiectum infinitum, & quia excedit ex hoc capite, & cæteris paribus quemlibet actum intra illam speciem, & illud obiectum constitutum, etiam in infinitum crescat, & multiplicetur. Quomodo amor Dei dicitur infinitus respectu amoris cuiuscumque creaturæ, & de visione Dei idem diximus suo loco.

Dices saltem concedendum esse illum actum æquiuale infinitis actibus, quia faciendo comparisonem inter finita obiecta, voluntas dandi decem aureos in eleemosynam æquiuale decem actibus circa vnum aureum; ergo similiter, &c. Respondetur hanc comparisonem, seu æquiualentiam vix posse intelligi in quo consistat, saltem secundum physicam entitatem, quia omnes illi actus in indiuiduo habent suam propriam, & indiuidualem perfectionem; quare non apparet quomodo vnus actus possit æquiuale multis formaliter & entitate sua. Quoad effectum autem, & quoad efficaciam dandi eleemosynam, concedo vnum actum æquiuale multis; & eodem modo in actu circa infinitum si sit absolutus, & efficax, vt fuit in Christo Domino, concedo habere effectum infinitum: & hoc modo æquiuale infinitis actibus; si verò sit actus inefficax, propriè non poterit habere huiusmodi modum efficiendi, siue sit circa obiectum finitum, siue circa infinitum. Denique si comparatio sit moralis, v. g. si dicatur vnus actus æquiuale multis in merito, non videtur mihi necessarium vnum actum volendi dare centum, esse æquè merito-

Deinde consideratis in ratione meriti.

rium centum actibus dandi vnum, quia licet quantitas obiecti sit æqualis, tamen multitudo actuum potest multum ad meritum conferre. Et idem maiori ratione dicendum est, quando illa multitudo actuum obiectiuè tantum sumitur, nam si quis habeat in principio diei vnum actum voluntatis, quo velit illa die exercere centum actus patientiæ, non tantum meretur illo vnico actu, quantum postea exercendo illos centum actus, quia obiectum non transfundit in actum totam bonitatem, quam in se habet; quia non est forma intrinseca, sed solum terminus extrinsecus; & ideo amor Dei non est tam bonus, sicut ipse Deus. Et ibi etiam procedit alia ratio, quia ipsa multiplicatio actuum auget bonitatem, & meritum.

Denique hinc etiam interdum fieri potest, vt in obiecto non proponatur determinata quantitas, & tamen in actu sit determinata bonitas. Vt, v. g. si quis velit dare in eleemosynam quidquid habet in manu, nesciens quanta sit illa quantitas, tunc voluntas illa habere debet certam, & determinatam bonitatem, quia est indiuidua entitas simul tota existens in re. Vnde Deus scit quanta bonitas sit illa in illo actu, quantumque meritum illi respondeat: quia licet quantitas obiecti, vt proposita, & cognita sic operanti, sit incerta, tamen habitudo ad illud sic propositum, est certa, & indiuisibilis; & ideo in ratione obiecti, & termini talis habitudinis est quid sufficienter determinatum ad conferendam tantam bonitatem, quæ reuera tunc non pendet ex determinatione quantitatis, quam obiectum habet in re, quia illud est respectu operantis casuale, & contingens: solum ergo ex hoc pendet, quòd tali modo operandi talis bonitas respondet ex vi talis actus voluntatis, qui necessariò sit operando tali modo.

Ex dictis est facilis responsio ad rationes dubitandi *in num. 2.* Ad primam responsum iam est negando assumptum; ostensum est enim *num. 6.* solum carentiam actus mali non sufficere ad bonitatem, nisi ad sit positiua voluntas non operandi malè. Ad secundam respondetur, voluntatem causæ si terminetur ad illam, vt causa est, seu quatenus virtute continet effectum, vt sic, sumere quidem bonitatem ex virtuali illa voluntate effectus, quia illa voluntas virtualis effectus tunc non est solum per interpretationem, seu imputationem moralem, sed per formalem voluntatem tendentem ad effectum, vel in se, velut contentum in virtute causæ. Voluntas autem rei, quæ est, vel esse potest causa, vel occasio alterius effectus, si nullo modo terminetur ad illum effectum, nec est, nec dici potest virtualis voluntas eius, sed tantum permiffio eius. Cuius signum est, quia illa eadem omnino voluntas posset manere, licet inuincibiliter ignoraretur talis effectus.

Tertium argumentum est difficilius, & petit specialem difficultatem, an scilicet actus voluntatis habens vnã speciem bonitatis, possit habere alias quasi superuenientes à circumstantiis: nam argumenta ibi facta videntur partem affirmantem persuadere. Et videtur fauere Tridentinum *sess. 14. cap. 5. & canone 7.* quatenus docet inueniri posse in actibus moralibus circumstantias mutantem speciem. Nec refert, quòd loquatur de actibus malis, nam, vt dicebam in ipso 3. argumento, videtur esse eadem ratio de bonis, cum opposita debeant fieri circa idem. Item in exemplo potest ostendi, quia velle dare eleemosynam

16.

Bonitas determinata in actu sumi potest ex obiecto indeterminato.

17.

Ad 1. arg. in num. 2.

Ad 2.

18.

Vigetur 3. argum. positum in eodè num. 2.

pauperi sacerdoti, est actus melior ex illa circumstantia personae circa quam; non est autem melior, nisi per additionem bonitatis specie distinctae, quia illa circumstantia pertinet ad aliam virtutem, scilicet religionis, cum tamen actus quoad substantiam suam pertineat ad misericordiam.

19. Nihilominus opinor has omnes circumstantias obiectivas, quatenus tales circumstantiae sunt, nunquam conferre actui interiori distinctam speciem bonitatis; & quoad hoc potest illa sententia esse vera, quae docet circumstantiam, ut sic non dare speciem actui interiori, quod significat D. Thomas 1.2. quae. 18. artic. 5. & 10. & quae. 19. art. 2. & quae. 72. art. 9. & quae. 2. de malo artic. 6. Quibus locis licet in communi loquatur de actibus bonis, & malis, tamen, ut infra dicam, in malis non oportet verificari quoad id, quod est negativum, vel privativum in actu, sed quoad speciem positivam, per quam ferè semper D. Thomas explicat specificationem illorum actuum.

Decisionis ratio. Ratio nostrae opinionis est, quia illa circumstantia, quae mutat speciem, non potest dare bonitatem actui interiori, nisi per se sit intenta, & directè secundum suam honestatem: si autem hoc modo intendatur, constituit propriam, & entitativam speciem actus suae virtutis, quae non potest coalescere in eandem entitatem cum alio actu alterius virtutis specie distinctae, ut ex dictis disputatione praecedente facile probari potest. Praeterea si honestas obiecti praecise sumpti, & honestas circumstantiae mouent voluntatem; ergo sunt ibi duo motiva specie distincta. Vel ergo aequè proximè, & immediatè mouent, & sic constituent duos actus, sicut specie, ita & re distinctos, & adinuicem, & mutuo separabiles, quia potest voluntas ex vno illorum operari, & non ex alio, & è conuerso. Si autem non aequè proximè mouent, vnum habebit rationem motiui proximi, & alterum rationem finis remoti; & ita non specificabit, ut circumstantia, sed ut finis, & obiectum. Tandem in superioribus diximus non posse vnum actum interioriorem habere duas bonitates specie diuersas intrinsecas, & reales ab eodem materiali obiecto sub diuersis motiuis, seu honestatibus obiectiuis in illo existentibus; ergo multominus poterit has duas bonitates specie distinctas ab obiecto & circumstantia mutante speciem sortiri. Probatum consequentia, quia tunc in illo obiecto, non solum inueniuntur diuersa motiua per se sufficientia ad distinctionem actuum, sed etiam in illo materiali obiecto est aliqua diuersitas, quatenus vnum includit conditionem, & circumstantiam, quam non includit aliud.

20. Ad D. Thomam responderetur, in hoc loco, & aliis huius quae. 18. locutum esse in communi de bonitate, & malitia formali, vel obiectiva, & abstrahendo ab actu interiori, vel exteriori: quare non est necesse omnia quae dicit verificari de actibus internis quoad bonitatem formalem, sed singulis rebus applicanda sunt iuxta earum capacitatem. Aliis verò locis agit de actibus ex obiecto, seu formali motiui actus, ut locis supra citatis, & in 1.2. quae. 72. art. 9. & 2.2. quae. 53. artic. 2. ad 3. & quae. 92. art. 2. Ad Tridentinum fateamur in actibus malis sumi posse distinctam speciem malitiae à circumstantia mutante speciem, vel addeute illam, licet non sit per se intenta, nec habeat rationem finis, seu motiui. In quo est magna differentia inter bonitatem, & malitiam, quia ad bonitatem necessarium est voluntarium directum, ad malitiam verò sufficit indirectum: neque est

necessaria habitudo, seu tendentia realis, ac physica voluntatis in talem circumstantiam, sed sufficit moralis imputatio. Vnde licet malitia, & bonitas versentur circa idem, non tamen eodem modo circa vnum. Ad exemplum adductum responderetur illud esse verum per concomitantiam actuum bonorum, si altera bonitas sit per se intenta, ut finis remotus, altera ut proximus. Vel denique interdum accidere potest, sicut in superioribus dixi, quod ex coniunctione circumstantiae sufficientis ad dandam nouam speciem bonitatis, alia bonitas obiectiva etiam in propria specie censeatur melior, & maioris aestimationis, ut quod ieiunium praecipuum non solum in ratione obedientiae, sed etiam in ratione temperantiae melior sit, & hoc modo habebit actus ab illo obiecto tali circumstantia affecto, maiorem bonitatem, tunc tamen illa circumstantia propriè non concurrat, ut mutans, vel addens speciem, sed ut augs bonitatem intra eandem speciem.

2 I. Vltimò ex dictis à fortiori inferetur, actum qui versatur circa idem obiectum indifferens, nunquam posse habere bonitatem à circumstantia ut circumstantia est, sed necessarium esse, ut sit intenta, aut per modum finis, aut per modum proximi obiecti, & motiui. Quod planè docet D. Thomas locis citatis, & probatur rationibus factis, quia ut actus interior fiat bonus ex tali circumstantia, necesse est, ut honestas obiectiva, quae in illa existit, vel resultat illa posita, sit per se intenta per actum bonum; ergo debet intendi per modum finis vel remoti, vel proximi, qui coincidit cum obiecto. Denique propter hoc dictum est circumstantiam necessariam ad primam bonitatem actus, non esse propriè circumstantiam, sed conditionem essentialem actus moralis, neque in hoc occurrit noua difficultas.

SECTIO III.

Quomodo circumstantiae actus interioris, quae immediatè ipsum efficiunt, debeant esse voluntariae, ut dent bonitatem: & quae sit talis bonitas.

Ratio dubij esse potest, quia videtur necessarium has etiam circumstantias intendi per modum obiecti per se, & directè voliti; nam D. Thomas 1.2. quae. 19. art. 2. absolute negat actum interioriorem habere bonitatem à circumstantia ut sic, sed ab obiecto solum; ergo quidquid dat bonitatem huic actui ex quocumque capite, oportet, ut induat rationem obiecti, saltem individualis, scilicet quoad hoc, ut sit in se, & directè volitum obiectiue. Confirmatur primò à paritate rationis, nam si in circumstantiis obiecti hoc est necessarium, cur non in aliis. Rationes enim factae sèc. praecedente aequè videntur hinc procedere, scilicet, quia bonum ex integra causa; & quia bonum non est per solam imputationem, sed per realem tendentiam voluntatis. Confirmatur secundò, quia haec circumstantiae non conferunt actui malitiam, nisi sint voluntariae saltem indirectè, vel in alio. Hac enim ratione, qui habet votum castitatis, si omnino est illius voti oblitus, quamuis contra castitatem peccet, non habet malitiam ex illa circumstantia quis, quia tunc neque indirectè est voluntaria; ergo ut der bonitatem requiritur voluntarium directum, & in se; quia magis ad bonitatem, quam ad malitiam necessarium est.

2 I. Corollat. in hac sect.

I. Arguitur debere esse directè volitum.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

In

2. Arguitur id ad oportere. In contrarium autem per extremum videtur nullum voluntarium etiam indirectum requiri, ut haec circumstantiae conferant bonitatem. Quod probatur breuiter inductione. Nam qui bene operatur omnino ignorans statum suum, scilicet, An sit in gratia, vel in peccato, si sit in gratia mereatur. Vnde necesse est ut ex illa circumstantia quis, accrescat actui aliqua bonitas, & tamen illa circumstantia non est voluntaria vilo modo, cum omnino sit ignorata. Idem videre licet in circumstantia quando, quoad durationem intrinsecam; nam homo ferè semper ignorat quantum duret in actu suo interiori; & nihilominus illa duratio tantum auget bonitatem, quantum ipsa est. Idem est de circumstantia quomodo, quoad intentionem. Et in his omnibus, ut minimum est certum tales circumstantias non esse obiectiue, & per se intentas, quia neque consideratae sunt, neque cognitae: ergo non sunt voluntariae directè; sed in bonis nullum est voluntarium indirectum, quia hoc vel tantum est per priuationem actus, vel per imputationem ratione prohibentis praecipiti, ut supra argumentabar; ergo nullo modo sunt voluntariae. Idem argumentum fieri potest de circumstantia quomodo, quantum ad libertatem maiorem, vel minorem: haec enim auget bonitatem, & tamen non est per se volita, nec cogitata maior libertas. Atque huc spectat circumstantia quibus auxilijs; interdum enim actus interior est magis, vel minus bonus, quia fit cum maiori, vel minori auxilio gratiae, quod tamen totum sit homine ignorante, & praeter voluntatem saltem quoad antecedentia auxilijs.

3. 1. Obseruatio pro decisione. In hac quaestione primò omittamus circumstantias quid, & circa quid, & circumstantias loci, & temporis extrinseci; nam duae priores continent obiectum ipsum, & ideo nunquam circumstantiam actum interiorè ex parte ipsius, sed solum ex parte obiecti; duae autem posteriores, quamuis videantur posse efficere intrinsecè ipsum actum; nam actus etiam interior fieri potest, aut in Ecclesia, aut extra: & in die festo, vel alio; tamen haec circumstantiae respectu ipsius actus semper sunt indifferentes, nisi transeant in rationem obiecti. Cuius signum sufficiens est; quia si conditiones harum circumstantiarum omnino ignorentur, nihil possunt ad honestatem actus conferre. Ratio autem esse videtur, quia haec circumstantiae sunt valde extrinsecae, praesertim respectu actus interioris, & ideo nisi terminent aliquo modo ex parte obiecti habitudinem talis actus, nihil ei conferunt. Superest ergo dicendum de circumstantia quis, & quomodo. Sub qua comprehendimus circumstantiam quibus auxilijs, & circumstantiam quando, prout dicit intrinsecam durationem actus. In quibus nulla est differentia de circumstantiis mutantibus, vel non mutantibus speciem, quia, ut videbimus, omnes haec circumstantiae ad summum possunt augere intra eandem speciem quatenus intrinsecè actum efficiunt.

4. 2. Obseruatio. Est autem secundò obseruandum, quod supra dictum est, in actu interiori aliud esse bonitatem actus, aliud verò moralitatem: nam bonitas sumitur ex habitudine ad obiectum, seu finem; moralitas ex libertate. Vnde fit posse actum augeri, vel minui ex circumstantiis quoad moralitatem, & non quoad bonitatem, quia idem actus secundum eandem habitudinem ad obiectum potest esse magis, vel minus liber propter maiorem, vel minorem aduertentiam, aut antecedentem inclinationem. Vnde quia bonitas actus non at-

tribuitur operanti ad laudem, vel meritum, vel alias similes proprietates morales, nisi quatenus habet libertatem, vel moralitatem coniunctam; fieri potest, ut licet ex circumstantiis non augeatur bonitas actus in se realiter, ac physice, augeatur quodammodo respectu operantis secundum moralem aestimationem, vel imputationem.

Vltimò aduertendum, aliud esse loqui de rectitudine, & honestate actus interioris propriè sumpta, quatenus dicit rationem virtutis, quae bonum facit operantem: aliud esse loqui de proprietatibus quibusdam moralibus, quae oriuntur, seu fundantur in honestate ipsius actus, adiunctis aliis conditionibus personae operantis, & modi operandi, quales sunt laudabilitas actus, meritum, seu valor moralis, quem habet actus ad aliquos effectus; quae proprietates sunt aliquo modo perfectiones ipsius actus, & dignitates quaedam morales, & ut sic dici possunt, late loquendo, quaedam morales bonitates; propriè tamen non sunt bonitas illa formalis, de qua agimus; quia illae, ut sic, non faciunt formaliter operantem bonum, & honestum, sed supponunt potius, & honestatem consequuntur.

Resolutio tituli quoad circumstantiam Quis.

His positis de circumstantia quis duo breuiter dicenda sunt: vnum est non augere rectitudinem, & honestatem actus interioris, nisi transeat in rationem obiecti; ut sit directè voluntaria modo exposito sectione praecedente. Probatum, quia haec circumstantia personae non est intrinseca ipsi actui interiori, nec per se spectat ad modum operandi moralem, qui ex cognitione intellectus, & facultate voluntatis pendet: sed est extrinseca actui interiori: ergo per se ipsam non potest dare honestatem, & rectitudinem; ergo solum, ut terminus alicuius habitudinis actus ad ipsam; ergo solum per modum obiecti, quia actus non habet immediatam habitudinem, nisi ad obiectum, vel ad ea, quae illud componunt. Confirmatur primò, quia haec honestas nunquam est in actu voluntatis, nisi sit voluntaria, ut probant, quae adduximus sectione praecedente: ergo oportet, ut sit voluntaria, aut per modum actus, aut per modum obiecti, sed circumstantia quis, non potest esse voluntaria per modum actus, ut per se constat, quia est omnino extra actum, & extra modum eius: ergo per modum obiecti. Tandem hoc etiam confirmat signum supra num. 3. adductum de vbi, & quando, quia si haec circumstantia quis, ignoretur, nullam conferet bonitatem; quia nec malitiam conferre potest: signum ergo est debere esse voluntariam, & non indirectè, ut probat ratio dubij facta in principio, num. 1. nec per modum actus, ut dictum est; ergo directè per modum obiecti. Neque in hoc est noua difficultas, quia facile intelligitur posse operantem se ipsum respicere, ut obiectum suae voluntatis, & velle dignitatem, seu conditionem suae personae ad opus applicare.

7. Secundò dicendum, posse actum interioriorem habere ex circumstantia quis, aliquem valorem, seu dignitatem moralem, licet talis circumstantia non sit voluntaria, sed solum operatio ipsa. Patet exemplis, nam idem actus fidei, vel amoris est meritorius si sit à persona grata, non verò ab existente in peccato. Ut autem hoc habeat actus, sicut non pendet à cognitione, ita nec à voluntate operantis, quae circa illam circumstantiam

3. Obseruatio.

6. 1. Assertio. Probatum.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

2. Assertio.

Ostenditur exemplis.



stantiam versetur. Nam licet quis omnino non cogitet de merito, nec de statu suæ personæ, an sit grata, imò quamvis hæc prorsus ignoret, reuera merebitur suis actibus coram Deo. Sicut ergo ad merendum non est necessarium, quòd ipsum meritum, ut sic, sit voluntarium, & intentum, sed tantum quòd honestas actus meritorij sit intenta, ita non est necesse, quòd voluntas intendat suum actum esse formatum per gratiam personæ operantis, sed solum, quòd re ipsa ita sit, supposita alioqui honestate actus. Vnde iuxta opinionem D. Thomæ, idem actus contritionis, prout natura antecedit gratiam tanquam dispositio, non est meritorius de condigno: & tamen in eodem instanti, statim, ac persona sit grata, fit ille meritorius de condigno gloriæ; & tamen illa gratiæ infusio non est cogitata, aut cognita, nec in se voluntaria, sed à Deo solo provenit. Hoc etiam confirmat exemplum Christi Domini, cuius opera habuerunt infinitum valorem moralem ex conditione personæ, non ratione voluntarij, sed ratione infinite dignitatis ipsius personæ, quæ per se ipsam informabat ipsos actus. Quinimo si illa dignitas personæ solum contulisset valorem per modum obiecti voliti, reuera non dedisset valorem infinitum, quia actus ex habitu ad obiectum infinitum non habet bonitatem infinitam; quia ipsa habitudo finita est, ut patet in amore Dei, & in actibus, quibus Beata Virgo offerebat filium suum, & totam dignitatem personæ eius pro salute hominum; nam ille actus obiectivè respiciebat infinitam dignitatem personalem Christi Domini: ex quo neque infinitam dignitatem, nec infinitum valorem habebant. Actus ergo Christi habebant infinitatem ex dignitate personæ, non ut ex obiecto, sed ut ex forma morali per se ipsam immediatè informantem, & dignificantem tales actus, non quia voluntaria est, sed quia talis est. Vnde existimo cæteris paribus eundem valorem habitura opera Christi, etiamsi ipse suam unionem hypostaticam ignoraret; quia etiam tunc opera illa essent Dei, & consequenter re ipsa Deificata per unionem; quia hoc non pendet ex cognitione, vel scientia operantis; & tamen operum valor inde sumitur.

8. **Accedit ratio pro conclusionem.**

Ratio à priori sumenda est ex differentia inter hunc valorem moralem & rectitudinem, seu honestatem actus; quia per honestatem fit homo rectus, & studiosus, quod intrinsecè pendet ex cognitione, ac voluntate, quia voluntate efficiuntur boni, aut mali; at verò dignitas, seu valor operis formaliter non constituit bonum, & studiosum, sed resultat potius ex honestate operationis adiunctis aliis conditionibus & circumstantiis. Vnde solum pendet à voluntate in quantum honestas in qua fundatur. Et ideo ad hunc valorem non est necessaria voluntas omnium circumstantiarum, & conditionum, quæ ad illum requiruntur, sed solum voluntas obiecti honesti. Declaratur, nam sicut posito actu libero, potest ex illo naturaliter resultare, v.g. habitus, vel aliquid simile sine nova scientiâ, aut voluntate operantis, ita potest ad illum consequi proprietas aliqua moralis, quamvis ipsa non sit intenta per se, hæc voluntaria in se; & huiusmodi est hic valor ad merendum, vel satisfaciendum: ad hunc ergo conferre potest conditio personæ operantis, absque nouo voluntario.

9. **x. Assertio.**

**Resolutio quoad circumstantiam, Quomodo.**  
Secundo loco agendum est de circumstantia

quomodo, quæ distingui potest, nam quædam est physice, & realiter attingens actum voluntatis, ut est intentio. Alia solum moraliter pertinens, ut est maior aduertentia, maior passio antecedens. Dicendum est ergo primò ex circumstantia quomodo, quoad intensionem augeri bonitatem actus physice, & naturaliter. Probatur ex dictis, quia in actibus ex obiecto bonis, de quibus agimus, bonitas est ipsa entitas actus; sed per intensionem augetur realiter hæc entitas in ordine ad idem obiectum: ergo augetur intrinsecè, & realiter ipsa bonitas actus. Patet consequentia, quia sicut primus gradus dicit habitudinem ad tale obiectum, & ita bonus est, ita secundus, & tertius, & omnis alius similem dicit habitudinem; ergo quilibet gradus per se ipsum, & intrinsecè est realiter habens maiorem bonitatem, quod totum augmentum manifestè est intra eandem speciem, cum sit in ordine ad idem formale obiectum. Vnde eo modo, quo quis opinatus fuerit de hoc augmento intensionis quoad entitatem, etiam opinari debet quoad bonitatem, quòd scilicet fiat per additionem, vel per maiorem radicationem, vel per vtrunque simul.

Atque ex hac ratione intelligitur veritatem hanc non discordare à D. Thoma dicente, actum interiorum tantum sumere suam bonitatem ex obiecto; nam hæc bonitas, quæ sumitur ex intensione, etiam sumitur ex obiecto; quia sicut absoluta entitas actus dicitur bona ex obiecto, quamvis per suam entitatem bona sit, quia illa entitas respicit obiectum tanquam terminum suæ habitudinis, & specificationis; ita idem actus secundum totam intensionem suam, quæ nihil aliud est, quàm quædam integritas entitatis eius, & est in se magis bonus per illam entitatem, quàm per intensionem acquirit, & tamen totam bonitatem habet ex obiecto, quia etiam terminus habitudinis, quam totus ille actus secundum totam entitatem, & omnes gradus habet, est idem obiectum; licet enim non requiratur in actu tantam, vel tantam intensionem, tamen secundum totam honestatem suam diligibile est tota illa intensione; & ita ex honestate illa obiectiva sumitur honestas formalis in tota illa intensione.

Sed quæres, vtrum actus ex obiecto bonus, possit fieri malus ex intensione actus, nam si hoc fieri potest, falsum erit intensionem, ut sic, per se conferre ad honestatem. Videtur autem id accidere posse, quia sicut in aliis circumstantiis virtus consistit in mediocritate, ita etiam in intensione: ergo ex nimia intensione potest actus fieri malus, etiamsi cætera non mutantur, ut si proximus tanta intensione diligatur, sicut Deus. Et ratio esse potest, quia sicut vnu obiectum est melius alio, ita secundum rectam rationem videtur maiori intensione appetendum, quàm aliud; ergo si minimum bonum maxima intensione ametur, erit actus inordinatus. Vnde de ipsa iustitia dicit Scriptura Eccles. 7. 17. *Noli esse iustus multum.*

Respondetur non posse actum priuari bonitate, quam habet ex obiecto propter intensionem tantum; imò fieri non posse, quin ex eo capite bonitas semper augetur. Quia ratio facta num. 9. formaliter, & vniuersaliter concludit; necesse est enim intensionem actus tendere in idem obiectum formale, à quo solo pendet hæc bonitas. Item quia quodlibet bonum honestum, ut sic, secundum rectam rationem diligi potest toto conatu, quem voluntas adhibere potest, quia totus ille est proportionatus tali obiecto, & ex natura rei,

Satisfit exemplo allato n. preced.

rei, non est prohibitus, nec per se loquendo impedit aliquod bonum debitum rationali naturæ. Vnde in exemplo posito, diligere proximum tanta intentione, sicut Deum, non est malum; imò habitus charitatis de se est æquè intensus respectu vtriusque, & de se inclinatur ad eliciendum omnem actum secundum omnem latitudinem, & efficaciam suam; minori ergo bono non debetur minor intentio actus, sed actus minus nobilis secundum substantiam; sicut in naturalibus nobiliori formæ non semper debetur dispositio magis intensa; sed solum melior dispositio in specie, vel alia ratione, licet in intentione possit esse æqualis. Dixi autem actum non amittere bonitatem, quam habet ex obiecto propter intentionem, nam aliud est inquirere, an ex accidenti possit illi coniungi aliqua malitia occasione intensionis, ut si ex nimio affectu ad actum non præceptum, etiam bonum omittat præceptum; sed hoc etiam habere potest locum in actu remisso in substantia ipsius actus, de quo dicemus postea.

13. **Quæstio altera.**

Sed adhuc quæret aliquis an eadem proportionem augetur bonitas actus, qua augetur gradus intensionis, ita ut actus, ut quatuor, æquiualeat quatuor gradibus, ut vnum. Respondetur comparationem fieri posse vel physice, & in genere entis, vel in ordine ad effectus morales, ut sunt meritum, &c. Priori modo pendet comparatio ex quæstionibus physicis. Vtrum gradus intensionis sint omnino eiusdem rationis, & æqualis latitudinis, & quomodo in eis sumenda sit: quæ non sunt nobis disputandæ: videantur dicta in Metaph. Solum est illa regula seruanda, ita esse loquendum de bonitate; sicut de entitate, & ad minimum videtur certum, actum duplo intensiorem æquiualeare imperfectione duobus actibus remissis æqualibus: superare etiam in physica efficacia in ordine ad habitum, quia intendit illum, quòd non possunt facere actus remissi; si iam habitus sit intensus vsque ad latitudinem vniuersi cuiusque. Probabile etiam est actum intensiorem excedere in perfectione indiuiduali suæ entitatis secundum illos gradus, in quibus superat actus remissiores. Et propterea non possunt actus remissi; licet in infinitum multiplicentur, ad illam perfectionem, & bonitatem attingere.

Resoluitur in vno sensu physico.

14. **Resoluitur in sensu morali.**

At verò iuxta secundam comparationem moralem dicendum est, secundum variam æstimationem, & considerationem posse vnum actum intensum aliquando superare plures remissos, interdum verò plures remissos superare intensum. Nam si in vno solo actu intenso tot sint gradus bonitatis intensi, quot sunt extensi in multis actibus; videtur valde probabile illum vnum actum pluris valere moraliter, quàm omnes alios simul sumptos, quia in numero ponitur æqualitas: & alioqui probabile est gradus intensionis habere maiorem quandam perfectionem indiuidualem. Et præterea ipse actus intensus maiorem difficultatem moralem habet in quantum sit per modum vnius maioris imperus. Vnde etiam aptior est ad perficiendam voluntatem. Nihilominus tanta potest esse multitudo remissorum actuum, ut moraliter excedat vnum intensum: nam in ordine ad morales effectus, multitudo multum confert; imò interdum fieri potest, ut actus plures imperfectiores in bonitate specifica superent in merito, & in valore actum essentialiter perfectiorem; sicut è contrario fieri potest, ut furtum in magna quantitate sit maius

peccatum quoad demeritum, quàm vnum homicidium, licet quoad essentialem malitiam sit semper inferioris speciei: ergo multo magis poterit intentio multitudine actuum compensari, præsertim quia in ipsa multiplicatione actuum est quædam moralis difficultas ad perseverantiam pertinens, quæ potest augere æstimationem moralem; sic enim facilius est vno momento superare grauem tentationem, quàm frequenter, & continuè vincere plures leuiiores. Non igitur potest generalis regula tradi, sed omnia pensanda sunt, nam ex vtroque capite potest esse excessus.

Secundò dicendum est, ut actus voluntatis angeatur ex intensione, non esse necessarium, ut ipsa intentio sit voluntaria per modum obiecti, sed satis esse quòd sit voluntaria per modum actus. Probatur, nam in primis, ut voluntas intensus, & remissus operetur, non oportet, ut intellectus directè cogitet de intentione, quin potius stante eadem omnino directa cognitione obiecti potest voluntas intensus, & remissus operari, ut videtur ipsa experientia notum, & ratione, quia scilicet proposito obiecto voluntas est libera ad operandum, & non operandum; ergo etiam est libera ad intensum, & remissum operandum, quia hæc eiusdem rationis sunt. Item quia si voluntas potest operari circa obiectum, sic præcisè propositum directè absque reflexione supra intensionem actus; ergo aliquid determinatè potest operari; ergo cum aliqua intensione, quia non potest actus fieri sine aliqua intensione; ergo cum maiori, vel minori intra latitudinem efficacitatis ipsius, quia non est maior ratio de vna intensione, quàm de alia. Tandem actus voluntatis semper in re habet determinatam intensionem, quam non potest determinare intellectus, quia non cognoscit quanta sit in re; ergo gradus intensionis non determinatur in actu voluntatis: potest ergo esse intentio maior, vel minor in actu voluntatis, quamvis non sit directè obiectivè voluntaria, sed tunc augetur bonitatem actus. ergo, ut hæc circumstantia augeat, non est necessarium directè voluntarium per modum obiecti, sed solum per modum actus. Probatur minor, quia in illo actu aucta est entitas voluntaria, & libera in ordine ad idem obiectum honestum: ergo aucta est bonitas, iuxta dicta in precedente conclusionem. Secundò est euidentis ratio, quia, ut actus voluntatis absolutè, & quoad substantiam sit bonus ex obiecto, non est necesse, ut sit voluntarius per modum obiecti propositi reflexè, ut per se est euidentis, alioqui & procedendum esset in infinitum, & actus interior non esset per se bonus, sed tantum per denominationem ab alio, sicut exterior; quod supra ostensum est esse impossibile: ergo idem dicendum est de tota intensione actus. Probatur consequentia, quia intentio non est distincta à substantia; & entitate actus, sed est quædam integritas illius. Vnde in actu intenso non potest assignari aliquid quod per se sit voluntarium, & aliquid quod sit voluntarium per aliud; sed vnusquisque gradus per se est voluntarius, & quælibet pars, imò quodlibet indiuisibile cuiuscumque gradus; quia eadem est ratio de omnibus, quia omnia sunt à voluntate per modum actus elicitæ totaliter, aut partialiter. Vnde intelligi non potest quòd substantia actus sit bona hoc ipso quòd est voluntaria per modum actus, quin tota intentio sit eodem modo bona cum eodem voluntario.

Et hinc primò colligitur facilè differentia inter hanc

15. **Assertio.**

Suadetur primò.

Secundò.

16.

Vnum collat. ex dictis.

hanc circumstantiam & supra tractatas. Nam alia non conferunt ad bonitatem per se ipsas dando actui entitatem, sed solum, vt terminantes habitudinem actus ad ipsas. Et ideo necesse est, vt sint voluntaria per modum obiecti. At verò intentio dat actui ipsam entitatem, per quam voluntas tendit in obiectum voluntariè, & tantum esse debet eo modo voluntaria, quo ipse actus. Hinc secundò facile soluitur ratio dubitandi quantum ad hoc spectat; nam præter voluntarium directum, & indirectum obiectiue quod in illa ratione proponitur, datur voluntarium per modum actus, quod reducitur ad voluntarium directum; & virtualiter reflexum; reperiturque in solo actu elicito à voluntate, vt supra dictum est. Et consequenter in tota intentione eius, quia tota est à voluntate elicita. Ad hoc autem voluntarium non est necessaria directa cognitio ipsius actus, vel intentionis eius in se ipso, sed sufficit practica cognitio obiecti, per modum diligibilis. Et hæc pars confirmari etiam potest rationibus factis in priori parte, præsertim illa, quod intentio actus tantum præcisè auget bonitatem, quantum ipsa in re est: & tamen sæpe ab operante non cognoscitur præcisè quanta sit; & consequenter nec directè intenditur per modum obiecti, non est ergo hoc necessarium; neque vllum Theologorum inuenio, qui contrarium docuerit, nec rationem probabilem, quæ id suadeat.

17. 3. Affectio bipartita.

Declaratur prior pars.

Declaratur posterior.

18. Instantia bimembri.

Dicendum tertio. Circumstantia quomodo, quæ consistit in morali modo operandi liberè, & modo humano, non auget physicè, & intrinsecè bonitatem actus, sed potest augere morales proprietates eius in ordine ad operantem, scilicet, vt illi tribuatur ad maiorem laudem, vel meritum. Vtrumque facile est ex principiis positis. Primum, quia actus omnino idem quoad entitatem, & habitudinem ad obiectum potest magis, vel minus liberè exerceri absque sui mutatione, solum ex maiori aduertentia rationis: vel quia procedit ex maiori, vel minori antecedente inclinatione; ergo hic modus operandi non variat intrinsecè bonitatem actus; nam hæc consistit in ipsa habitudine actus ad suum obiectum. Vnde dicebamus supra eundem actum charitatis, qui priùs liberè fiebat, si postea necessariò continuetur, retinere eandem bonitatem, licet non retineat eandem moralitatem: ergo multo magis potest actus fieri magis, vel minus liberè cum eadem intrinseca bonitate, sicut habitus virtutis æquè intensus æquè bonus est, siue sit liberè acquisitus, siue omnino ab extrinseco datus. Secunda autem pars constat, quia ad meritum, vel laudem, aut similes proprietates non tantum confert bonitas actus, sed etiam libertas; quia hæc proprietates cum sint morales, non consequuntur actum tantum, vt est quoddam ens, sed etiam vt actus moralis est; ergo aucta moralitate actus, possunt & ipsæ augeri. Item quia aliud est actum esse bonum; aliud verò attribui operanti: nam illud prouenit ex obiecto, & habitudine ad illud; hoc verò ex modo operandi, qui includat libertatem. Potest autem idem actus magis, vel minus attribui operanti ad laudem, & meritum ex diuerso modo, quamuis intrinseca habitudo ad obiectum eadem sit, præsertim, quia etiam ille modus operandi pertinet ad perfectionem hominis, & operationem eius, quatenus humana est.

Dices. Ego diuina gratia diminuit meritum, vel laudem operationis, quia inclinando voluntatem minuit libertatem eius. Vnde tanto magis

minuet, quanto vehementior fuerit gratiæ excitatio. Vnde fiet opera Christi Domini esse ex hoc capite minori laude digna, quia esto fuerint libera, saltem fuerint minus libera, cum eius voluntas esset ad bonum determinata. Responderetur ad priorem partem simpliciter negando sequentem, quia, vt supra indicaui agendo de voluntario, gratia ita inclinatur voluntatem, vt illuminet intellectum, & quoniam ex utroque capite pendet libertas, potest magis ex cognitione, & illuminatione augeri, quam ex inclinatione minui. Accedit quòd licet ex eo capite aliquo modo minuatur indifferentia, augetur tamen perfectio operis. Et idem maiori ratione dicendum est in Christo, quamuis negari non possit, quin aliquo ex capite, & secundum quid diminuatur proprietates morales ex hac parte. Nam in Christo Domino non habuit locum laus illa Ecclesiastici 31. Qui potuit transgredi, & non est transgressus; & in quocumque opere gratiæ minus habet homo, quod sibi attribuat, iuxta id 1. Corinth. 1.4. Quid gloriaris, quasi non acceperis? & illud, Non ego, sed gratia Dei mecum.

Ad 1. membrum.

Ad 2.

19. 4. Affectio.

Probat ex parte intellectus.

Vltimò dicendum est ad huiusmodi augmentum non esse necessarium voluntarium indirectum per modum obiecti, sed sufficere per modum actus. Declaratur, & probatur, quia hic modus operandi ex duobus pendet, ex perfecta aduertentia intellectus, & facultate voluntatis. Ad primum nullum voluntarium requiritur: nam si intellectus plenè aduertat, etiam si aduertentia sit prorsus naturalis, & antecedens prorsus voluntarium, potest ex illa oriri actus perfectè liber, & voluntarius. Atque ita contingit in operibus gratiæ, quando intellectus præuenitur, & illuminatur ante omnem concursum voluntarium: atque idem potest accidere in operibus nature. Ratio autem est, quia aduertentia intellectus non est principium libertatis voluntatis, eo quòd ipsamet aduertentia sit libera, vel voluntaria: nam actus intellectus natura sua antecedit actum voluntatis, cum tamen liber esse non possit, nisi per denominationem, à voluntate. Neque etiam confert aduertentia ad libertatem, vel bonitatem actus voluntatis tanquam forma intrinseca efficiens ipsum, neque tanquam terminus, seu obiectum, ad quod tendat directè actus voluntatis, sed solum tanquam applicans obiectum, & ostendens quid bonitatis, vel malitiæ in illo sit: ad hoc autem munus nihil refert quod ipsa aduertentia sit voluntaria, sed solum quòd in suo genere sit perfecta, id est, quod perfectè manifestet obiectum secundum omnes rationes, quæ possunt voluntatem inclinare, aut retrahere.

20. Probat etiam ex parte voluntatis.

Alterum principium erat facultas voluntatis, in qua etiam est influxus positinus, in quo consistit ratio voluntarij, de quo iam dictum est per se esse voluntarium, & hoc sufficere: nam hic influxus, seu conatus in re coincidit cum intentione. Est præterea indifferentia voluntatis, quæ consummatur per potestatem non operandi, à qua actus denominatur liber; & de hac constat non oportere, quòd sit obiectiue voluntaria, vt actus denominetur liber, vt inde habeat laudem, & meritum: ergo nec etiam vt sit magis liber, & magis laudabilis, est necessarium huiusmodi voluntarium, sed sufficit, quòd in re ipsa hæc potestas, seu indifferentia voluntatis sit maior, & quòd cum illa sic existentè se applicet ad volendum. Consequentia patet à paritate rationis, & ex omnibus dictis de intentione, quæ hic applicari possunt.

possunt. Antecedens constat, quia aliàs procedendum esset in infinitum, vel sistendum esset in aliquo actu necessario, à quo non possunt subsequentes actus habere, quòd liberi sint. Probatur, quia si ad libertatem, & laudem actus necesse est, quòd ipsa libertas sit obiectiue propolita, & directè volita, quæro de illo actu, quo volita est, vtrum sit liber, necne? Si non est liber, erit necessarius; ergo actus volitus, seu imperatus ab illo, non poterit ex eo capite esse liber. Si autem est liber, peto vterius vtrum eius libertas sit directè volita per alium actum; nam si hoc affirmetur, iterum rogabo de illo, & procederetur in infinitum. Si autem negetur, concludimus ad actum liberum non esse necessarium libertatem esse obiectiue, & directè, volitam, & ita sistendum erit in primo actu libero. Ratio autem à priori sumenda est ex dictis supra de libertate, nam hæc denominatio non sumitur ab intrinseca entitate actus sola, neque ex habitudine ad obiectum, sed à potentia, quæ ita voluntariè se determinat, vt possit suspendere suum influxum: & ideo ipsa intrinseca ratio voluntarij cum potestate voluntatis sufficit ad hunc modum operandi, & proprietates morales, quæ ex illo resultant, vt à fortiori constat in malis actionibus.

Resolutio quoad circumstantiam, Quando.

21. 1. Affectio. Suadet.

Instantia remouetur.

22. 2. Affectio.

Declaratur.

Tertio loco dicendum est de circumstantia quoad durationem intrinsecam. De qua dicendum primò ex hac circumstantia non augeri intrinsecam, & realem bonitatem actus voluntatis: Probatur, quia dictum est hanc bonitatem nihil aliud esse, quam entitatem actus tendentis ad tale obiectum: sed hæc entitas non augetur; nec variatur ex vi huius durationis; suppono enim huiusmodi actum esse entitatem permanentem, quæ tota simul potest incipere, & durare; nam in his rebus duratio etiam est permanens, & indiuisibilis, id est, carens successione; ergo ex vi illius non potest fieri augmentum intrinsecum, & reale in bonitate actus; nam hoc intelligi non potest sine successione, & mutatione aliqua in ipsa entitate actus. Dices, in hac duratione potest augeri, vel minui entitatem actus, si potentia magis, vel minus conetur. Responderetur illud augmentum non pertinere ad circumstantiam durationis, sed intentionis; hic autem loquimur præcisè ex vi durationis eius, quod incipit esse, & idem permanet; nam si aliquid ei addatur, illud vt sic, non diceretur propriè durare, seu permanere, sed superaddi, quamuis illud postea durare possit; & tunc de illo erit eadem ratio.

Dicendum secundò hanc durationem, si modo nostro intelligendi, super coexistentiam ad nostrum tempus maior sit, non nihil conferre ad dignitatem, vel proprietates morales, quatenus illamet bonitas actus tribuitur operanti ad maiorem laudem, vel meritum, quo plus illam conseruat, & in ea durat. Declaratur, nam duratio rei metaphysicè, & realiter considerata, simul cum re incipit, nam vel est existentia eius, vel cum illa necessariò proportionaliter coniuncta: si ergo consideretur actus voluntatis prout in primo instanti factus, in illo habet totam durationem suam, & sic nihil addit moraliter duratio illi actui: quidquid sit de physica, seu metaphysica distinctione, quia est omnino necessaria in primam secundam D. Thom.

riò coniuncta cum illo. Potest autem vterius considerari, vt perseverans, seu coexistens alicui tempori necessariò, & vt sic, dicitur augere moralitatem, & æstimationem actus. Quod videtur manifestum ex communi consensu sapientium; quia melius esse putant longiori tempore in eodem actu amoris Dei, vel orationis durare, quam breui; eadem autem ratio est de comparatione temporis ad instans. Item, quamuis Deus rem conseruando, in ea nihil nouum efficiat, præter id, quod fecerat producendo, sed solum in eadem actione perseveret, nihilominus maius est beneficium conseruationis, quam productiuis, vt per se videtur notum: ergo similiter, licet voluntas conseruando suum actum nihil efficiat nouum præter id, quod fecerat producendo, nihilominus id est maius Dei obsequium, moraliter loquendo. Ratio verò à priori est, quia licet in illa perseverantia non fiat res noua, & tamen continuum quoddam exercitium libertatis, ratione cuius ille actus magis, ac magis tribuitur operanti, in quo est quadam moralis distinctio, & successio in hoc quòd semper potest voluntas suspendere actum, quem conseruat; & ideo in hoc meretur maiorem laudem.

Confirm.

Ratio eius à priori.

23. Nominaliù obiectio.

Sed contra conclusionem hanc, & vltimam rationem insurgunt Nominales, dicentes actum liberè à voluntate elicatum pro aliquo tempore non liberè, sed necessariò conseruari, & ideo pro illo tempore nec physicè, nec moraliter augeri bonitatem actus; transacto verò illo tempore quod vocatur continuationis necessaria; si vterius conseruetur; iam id liberè fieri, & inde moraliter augeri. Quod argumentum fuit ab illis inuentum ad vitandum commune sophisma de infinito augmento meriti, vel demeriti, de quo postea. Ita Gregor. in 2. dist. 3. quest. 1. art. 2. ad 4. latè Almaynus quest. de libero voluntario art. 7. 2. opinione. arg. 3. idem indicat tract. 2. moralium. cap. 9.

Hæc verò opinio duobus modis potest intelligi. Primò quòd illa necessaria continuatio intelligatur per indeterminatum tempus. Et hoc quidem sensu, quidquid aliqui dicant, nullum habet in Theologia errorem, quia etiam si illa opinio admittatur, nihilominus fatendum est, post primum instans merendi, vel peccandi, in quolibet instanti signato posse hominem desistere à peccando, & penitere, &c. Quia ante quolibet instans signatum potest voluntas desistere ab illo actu; quia post tempus indeterminatum potest voluntas desistere ab illo actu, quia tempus indeterminatum non potest claudi inter duo instantia signabilia. Et in hoc sensu habet in Philosophia aliquod fundamentum hæc opinio, scilicet, quòd res permanens non potest in eodem instanti desinere, in quo incipit, & in aliquo actu id videtur necessariò admittendum, scilicet quando actus voluntatis incipit esse coexistendo tempori, & non instanti nostri temporis: absolute tamen id non est necessarium propter rationes quas statim insinuabo. Neque repugnat rem permanentem vno solo instanti nostri temporis durare, quod sit, & primum, & vltimum sui esse; nam ista duo non inuoluunt repugnantiam, neque ille modus desinendi repugnat rei permanenti. Neque est cur Deus, v.g. necessaretur ad conseruandam rem aliquo tempore, quam in instanti produxit; verum licet in hoc sensu admitteretur hæc opinio, negandū nõ esset, quin in quolibet instanti signato moraliter augeatur actus quadoquidem liberè conseruatur; & ita

24. Quo sensu dicta obiectio admitti possit.

Non tamen multum facit ad rem.



& per accidens ad bonos mores; imò interdum fieri posset sine aduertentia hominis Deo varian- te influxum suum.

33. Quorundam solutio.

Nonnulli vt fugiant hanc difficultatem negant in multis actibus æqualibus in intentione, & aliis conditionibus esse maius meritum præmij essen- tialis, quàm in vno; & consequenter idem negant de actu magis, vel minus durante: & ita ad difficultatem negant sequelam argumenti, quia neque ex multitudine, neque ex duratione cre- scit hoc meritum quoad essenziale præmium; concedunt tamen posse augeri quoad accidenta- les, vel quoad varios titulos eiusdem præmij es- sentialis. Sed hi incidunt in maius inconueniens, & non soluunt difficultatem; negare enim actum amoris Dei, v. g. esse meritorium vitæ æternæ solum, quia in operante alius similis, vel æqual- is præcessit, plus est, quàm falsum, & à sana doctrina alienum. Item quia si est inconueniens admittere maius meritum in multis actibus, quàm in vno æqualis temporis, quo modo non est ma- ius inconueniens in vtroque, scilicet in multi- tudine actuum, & in maiori perseverantia eius- dem actus negare maius meritum, quàm in vno solo actu minoris durationis. Quòd verò non expeditur difficultas, patet, quia si augetur præ- mium accidentale de eodem inferam maius re- spondere multis actibus, quàm vni æquè duran- ti, vel ratione solius durationis debere infinitè augeri illud præmium accidentale. Similiter con- cedendum erit, aut in pluribus actibus esse plu- res titulos meriti, quàm in vno æquè durante, aut hoc ipso, quòd idem actus aliquo tempore durat, deberi illi præmium essenziale infinitis ti- tulis æqualibus respondentibus singulis instanti- bus, quòd per se est absurdum. Et inde sequitur non posse Deum ad æqualitatem præmiare actum durantem pro aliquo tempore si velit dare distin- cta præmia pro singulis titulis meriti.

Disti auto- res incidunt in maius in- commodū.

Nec soluant dubium.

34. Aliorum so- lutio.

Alij, vt hæc omnia argumenta tollant, ne- gant durationem actus vt sic quidquam conferre ad meritum, si cætera sint paria in cognitione & operatione voluntatis. Sed hi plus concedunt, quàm in argumento sit illatum: quia ex hoc non solum sequitur aliquam multitudinem actuum posse in valore morali superare durationem, sed etiam sequitur semper superare, etiam si duratio vnus actus sit integri diei, & duo actus sint tantum duarum horarum, quia illa duratio nihil addit. Consequens autem videtur absurdum; & argumenta quibus probauimus conclusionem in numer. 26. & 27. satis improbant hanc senten- tiam.

35. Vera respō- sio ad dictā instantiam in n. 32.

Suppositis ergo his tribus veritatibus, prima quòd duratio auget; secunda, quòd multitudo actuum etiam auget; tertia quòd sola duratio non auget infinitè: non video quomodo possit negari sequela argumenti, neque ex consequente sequitur inconueniens aliquod; nam in interrup- tione duo intelligi possunt. Vnum est, cessatio ab actu, & hoc per se non confert, neque auget bonitatem, aut meritum; sed potius de se mi- nuir: & per se loquendo hoc non est neces- sarium ad multiplicandos actus; nam potest vol- untas liberè ab vno actu immediatè transire ad alium absque alio medio. Aliud est libera produ- ctio noua noui actus, & hæc per se potest con- ferre magis, quàm sola conseruatio eiusdem actus ex fundamento supra posito, quòd hæc produ- ctio ex vi ipsius substantiæ actus, vt abstrahit à duratione & perseverantia, habet suum certum

valorem, qui non est separabilis ab ipsa, nec augetur, nec minuitur per perseverantiam, sed est totus simul. Deinde potest moraliter explicari, quia quando voluntas repetit actum, maiori quodam dominio, & libertate operari videtur: nam postquam iam est ad actum determinata, ipsa continuatio quasi naturaliter sequitur, & libertatis vsus magis videtur necessarius ad suspen- dendum actum, quàm ad durandum in illo. Imò ipsemet actus videtur aliquo modo inclinare ad suam conseruationem; & ideo in noua actus produ- ctione est nouum exercitium libertatis omni- no distinctum; quare mirum non est, quòd ex hac parte augetur valor moralis.

Explicatur magis.

DISPUTATIO VI.

De bonitate actus interioris volun- tatis ex fine.



INIS quatenus voluntatem mouet, & excitat, ad obiectum voluntatis pertinet; quatenus verò interdum esse solet extra substantiam, actus, inter circumstantias numeratur, & ideo postquam de bonitate ex obiecto, & cir- cumstantiis dictum est, commodè explicanda se- quitur bonitas ex fine sumpta, de qua re tractauit D. Thomas 1. 2. q. 18. per varios articulos, & q. 19. art. 7. & 8. quos omnes in hac disputatione expo- nemus.

SECTIO I.

Virum bonus finis sit necessarius vt actus vo- luntatis sit bonus.

PRImò supponendum est duobus modis versari voluntatem circa finem. Vno modo propter se, alio modo circa alia propter ipsam; & hoc modo distingui solet in genere duplex motus volun- tatis in finem, scilicet intentio, & electio, com- prehendendo tamen sub intentione simplicem voluntatem, & amorem, seu desiderium finis pro- pter se ipsum, & sub electione comprehendendo vsus, & quemcumque alium actum, qui versatur circa aliquod obiectum propter extrinsecum finem.

1. Notatio 1. pro resolu- tione.

In quo est secundò aduertendum duobus modis posse actum voluntatis versari circa aliquid pro- pter finem extrinsecum. Vno modo in intentione diligendo, seu eligendo medium propter finem, ita vt tota ratio, & proximum motuum talis actus sit ipse finis. Secundo modo fieri potest, vt ipse finis solum remotè terminer actum, qui refertur in ipsum, ita vt voluntas proximè velit aliquod obiectum propter bonitatem intrinsecam illius; & præterea referat illum actum in vltiorem fi- nem; inter quos actus est differentia; nam in prio- ri licet finis videatur extrinsecus respectu ma- teriæ volitæ, seu medijs electi, tamen respectu ipsius voluntatis se habet, vt obiectum forma- le proximè mouens ad talem actum; at verò in posteriori actu, finis non est obiectum for- male, nam supponit aliud motuum formale pro- ximum, sed solum est veluti causa extrinseca mouens remotè, & applicans voluntatem, & vt breuibus terminis vtamur, priorem actum vocabi- mus

2. Notatio 2.

mus semper putam electionem; posteriorem verò vocabimus actum ordinatum ad finem extrinse- cum, nam sub hac ratione se habet, vt electio, vel vsus, quamuis participet etiam rationem inten- tionis, quatenus versatur circa aliquod obiectum bonum propter se ipsum.

3. Notatio 3.

Ex quo potest tertio aduerti interiorem actum voluntatis, de quo solum nunc agimus, interdum esse tantum elicited ab illa, vt est, v. g. prima in- tentio, seu primus amor finis; interdum verò est simul elicited, & imperatus, nam imperatus tan- tum nullus esse potest in actibus internis, de qui- bus agimus, sed illud est proprium externorum, nam actus interior voluntatis debet esse elicited ab illa; quia verò sicut voluntas potest velle actus aliarum potentiarum, ita etiam potest velle suos per alios actus distinctos, ideo sicut potest impe- rare actus elicitedos per alias potentias, ita etiam & elicitedos per seipsam, & hoc modo potest dari in ipso actus simul elicited, & imperatus, qui neces- sariò supponit alium purè elicitedum.

4. Notatio 4.

Vnde etiam fit dupliciter posse esse actum vo- luntatis imperatum ab ipsa, scilicet vel virtualiter tantum, vel etiam formaliter. Formaliter voco eum quando actus est directè, & formaliter volitus per alium actum, vt cum volo dolere de peccatis, aut volo amare Deum; virtualiter autem cum actus vnus excitatur ex vi alterius, quia includit virtua- lem voluntatem illius, & hoc modo omnis electio dici valet imperata ab intentione efficaci, quia posita tali intentione ex vi illius applicatur vo- luntas ad electionem, etiam si non habeat forma- liter hunc actum, volo eligere, quia satis est quòd hic actus virtute in intentione efficaci includa- tur, nam qui intendit finem, vult illum conse- qui, & consequenter virtute vult applicare me- dia, atque adèd eligere illa, atque hoc modo omnes actus circa finem reuocabimus ad elici- tos, & imperatos; & elicitè proprie sunt, qui ver- santur circa ipsum finem propter se, imperati ve- rò sunt omnes qui versantur circa alia propter finem.

5. 1. Pronun- tium certum in præsentì quæst.

His positis nonnulla sunt certa in hac quæstio- ne. Primum erit, intentionem finis, vt bona sit, re- quirere bonum finem eo modo, quo ipsa est pro- pter finem. Hoc constat ex dictis disputat. 4. nam respectu actus, talis finis, & obiectum coincidunt; sicut ergo, vt actus sit bonus requirit honestum obiectum, ita intentio honesta requirit finem ho- nestum, & hoc est habere bonum finem, & esse propter illum, & hanc conclusionem posuit D. Thomas 1. 2. q. 19. art. 7.

6. 2. Pronun- tium.

Secundò est certum, actum purè electionis, vt bonus sit requirere honestum finem, vt sic, quòd etiam sumitur ex D. Thoma eo loco, & constat eadem ratione, quia respectu talis actus, finis se habet, vt motuum, & obiectum formale; ergo, vt actus sit bonus ex illo, oportet, vt motuum sit honestum. Confirmatur, quia ille actus ex ma- teriali obiecto non habet honestatem, quia sup- ponimus non tendere in illud propter bonitatem, quæ in ipso est, ideo enim est pura electio. Di- ctum est autem supra actum non accipere boni- tatem ab obiecto honesto, nisi tendat in illud pro- pter honestatem eius; ergo vt talis actus sit bonus, oportet vt saltem ex fine habeat honestatem. Vnde confirmatur tandem, quia si finis ille sit malus, actus est malus, si indifferens, saltem ex illo fine non est bonus; ergo vt ipse sit bonus, necesse est habere finem bonum.

7.

Tertio colligitur hinc, vt certum, quoties actus versatur circa obiectum indifferens, & Tertium. ordinat illud in vltiorem finem, requirere bo- num finem, vt bonus sit. Hoc patet, quia non ha- bet aliud caput vnde sumat bonitatem. An verò illud sufficiat, postea dicam.

Quartò est certum, quando actus voluntatis versatur circa obiectum, vt honestum; vt sim- pliciter bonum sit, necessarium esse vt non ordi- netur ad malum finem. In hoc etiam omnes con- ueniunt cum D. Thoma loco citato, estque com- munis doctrina Sanctorum, vt videre licet apud Ambrosium libro secundo de Iacob, & vita beata cap. 4. Augustin. 2. de moribus Ecclesie cap. 13. & præfatione in Psalmum 31. & libro de opere mona- chorum cap. 26. vbi ita exponit illud Matthæi 6. Attendite ne iustitiam vestram faciatis, &c. Et lucerna corporis tui est oculus tuus; vbi nomine ocu- li intentionem finis intelligit, quòd etiam Cas- sianus præstat collat. 1. capit. 22. Quamuis collat. 2. capit. 2. per oculum discretionem intelligat, sic etiam ad hoc propositum exponit Gregorius 1. moralium cap. 23. & sequenti, illud Ecclesiastici 1. Va peccatori ingredienti terram duabus visis, & illud Psalmi 77. Cor autem eorum non erat rectum cum eo, de quo videri potest Chrysostomus homilia 23. ad populum; consentit Aristoteles 2. Ethicorum ad Eudemum in fine. Qualis vnusquisque est, ex electione iudicamus, non quid, sed cuius gra- tia fiat expendentes; idem latè 7. Politicorum ca- pit. 13. Et is curam appetitus suscipere oportet gra- tia mentis, & curam corporis gratia anime. Ratio est illa communis, quia bonum ex integra causa. Item quia motio in finem est aliquo modo for- ma, & dans speciem aliquo modo, & denomi- nationem actui morali, vt infra dicam, omit- to nunc tractare, vtrum intentio proprii ho- nesti obiecti, vt sic, necessariò excludat malum finem, nam de hoc occurrit proprius locus di- sputatione 8.

8. Quartum.

His ergo stabilitis solum dubitari potest, vtrum actus habens honestum obiectum, vt sit bonus simpliciter, requirat finem bonum extrin- secum. Quidam Theologi exultimant esse neces- sarium, vt actus præter obiectum bonum referatur ab operante ad vltimum finem bonum, sine qua relatione negant actum esse absolute bonum, & quidam ex eis dicunt esse malum. Alij verò neque bonum, neque malum, sed indifferen- tem; quæ opinio, vt minimum limitanda est ad illos actus, qui habent obiectum distinctum ab ipso vltimo fine; nam illi qui versantur circa ipsum vltimum finem, vt proximum obiectum, vt amor Dei propter se ipsum, non possunt re- ferri in alium finem quia nullum possunt ha- bere meliorem, quàm suum proprium obiectum, & hoc modo tribuitur hæc opinio Sco- to in 2. d. 41. quæst. unica, & in 3. d. 37. quæst. 1. vbi docet nisi præcedat aliquod bonum vel- le circa vltimum finem, non posse esse bonum velle circa alia obiecta. Vnde concludit si in pura lege naturæ non teneretur homo aliquan- do amare Deum absolute, etiam non posse te- neri ad bene operandum. Eandem opinionem tenet Gregorius in 2. d. 18. & 38. Almaynus tractatu 1. moralium cap. 2. & inclinatur Bonauent. in 2. d. 41. articulo. 1. quæst. 3. Fundamentum sumi potest vel ex illo 1. ad Corinth. 10. Quicumque facitis, omnia in gloriam Dei facite; sicut ergo te- netur homo eligere Deum super omnia; ita te- netur omnia opera sua in eum, vt in vltimum finem referre; ergo actus carens hac relatione, Y 3 caret

9. Quid sit du- bium in præ- senti quæst. 1. Opinio.

Eius funda- mentum.

Confirm.

caret circumstantia necessaria ad bonitatem simpliciter. Confirmatur; nam ut actus circa creaturam sit bonus simpliciter, oportet, ut non sit per modum fruitionis, sed per modum usus, iuxta doctrinam vulgarem Augustini, de qua D. Thomas 1.2. quest. 10. ergo necesse est, ut ametur creatura per ordinem ad ultimum finem, nam hoc est illa vti.

10. Dicta opinio variè accipitur à suis autoribus.

Non conueniunt autem hi autores in explicanda hac relatione, qualis scilicet esse debeat; Gregor. contentus est relatione habituali, quam in hoc ponit, quòd ex præcedentibus actibus circa ultimum finem, acquisitus, seu comparatus sit habitus, à quo dicit cæteros actus habitualiter referri, sed, ut rectè notauit Almainus, hic habitus impertinens est ad subsequentes actus circa alia obiecta, nisi ipse proprium suum actum eliciat, quia alij actus non possunt esse elicitii à tali habitu; cum non contineantur sub obiecto illius; neque etiam possunt esse imperati, quia habitus non imperat actum nisi mediante proprio actu. Scotus verò solum videtur requirere, quòd præcesserit aliquis actus circa ultimum finem, ut patet ex locis citatis; sed, ut infra latius dicam, ex hoc præcisè nihil bonitatis communicatur sequentibus actibus, nisi ille prior actus per se, vel per virtutem aliquam influat in posteriores actus, quia alioqui nulla erit dependentia; neque causalitas vnius actus ab alio, sed sola temporis successio, quæ impertinens est ad bonitatem actus. Alij verò requirunt, ut saltem in principio cuiusque actionis actualiter referatur in ultimum finem, quamuis in progressu actionis possit tantum virtualiter manere in continuatione ipsius operis; sed quamuis, ut infra dicam, hoc possit sufficere ad virtuales relationem, tamen valde rigorosum est hominibus hanc obligationem in cunctis operibus suis imponere.

11. Autoris decilio.

Dicendum est ergo, ad bonitatem actus voluntatis sufficere honestum obiectum, esto ab operante non referatur in vltiorem finem, ita sentiunt communiter discipuli D. Thomæ; & sumitur ex ipso in 1. 2. quest. 19. artic. 10. ad primum, dicente. *Quicumque vult aliquid sub ratione quamcumque boni honesti, habet voluntatem conformem diuine in ratione volendi; & ideo bene operatur, & ita explicat doctrinam illius articuli; & præcedentis. Idem D. Bonauentura supra, solum enim requirit relationem in vltimum finem intrinsecam & innatam ipsi operi bono absque alia relatione operantis, nam hoc modo diximus supra tractatu 1. actus omnes honestos tendere in Deum natura sua, ut in vltimum suum finem, quæ tendentia non confert actui distinctam bonitatem præter illam, quam sumit ex obiecto, nisi fortè distinctæ rationis secundum rationem genericam, & specificam, ut potest sumi ex D. Thoma 1. 2. quest. 18. artic. 7. quem latius infra exponam; hanc etiam sententiam latè confirmat Sorus libro 2. de natura & gratia cap. 20. & lib. 3. cap. 4.*

12. Eius fundamentum.

Fundamentum est, quòd actus habens obiectum bonum habet ex illo specificam bonitatem, ut supra probatum est, sed ex carentia vlterioris finis non habet semper malitiam; ergo sine illa relatione manebit actus bonus simpliciter. Probat consequentia, quia illa res est bona simpliciter, quæ habet omnia sibi debita secundum speciem, & individuum. Vnde Scotus non consequenter loquitur concedens actum ex carentia huius finis non habere malitiam, & negans esse

bonum, cum habeat bonum obiectum, cum enim dicitur *bonum consurgere ex integra causa*, non est intelligendum ad actum bonum simpliciter necessarium esse omne id, quod conferre valet bonitatem, alioqui non est bonus actus, nisi optimus; requiritur ergo, & sufficit integra causa perfectionis, & bonitatis debita speciei, vel in individuo; ergo. Probat minor propositio, quia nullum extat præceptum obligans hominem ad huiusmodi relationem, vel actualem, vel virtualem ex proprio ipsius hominis actu circa vltimum finem faciendum, nam hoc præceptum non est naturale, nulla enim sufficienti ratione conuinci potest. Item satis est homini operari semper iuxta rationem rectam circa obiecta, quæ illi proponuntur, & plus ab ipso exigere ex præcepto, præsertim naturali, superat humanas vires. Item infidelis, qui verum Deum ignorat, potest aliquando bene operari iuxta sanam doctrinam. Item puer veniens ad usum rationis non tenetur statim in primo usu rationis Deum in se ipso diligere, sed in his, quæ ipsi occurrunt bene moraliter se gerere, & hoc ipso virtualiter censetur conuerti in Deum: nullum ergo est tale præceptum naturale, neque etiam est posituum humanum, aut diuinum; neutrum enim ostendi potest, & humanum quidem superaret potestatem humanam, tum quia esset de re difficillima, tum quia esset de re interna, diuina autem præcepta positiua nulla sunt, præsertim in lege gratiæ, nisi fidei, & Sacramentorum; in citatis autem num. 9. verbis Pauli, *Omnia in gloriam Dei facite*, vel non habetur præceptum, sed consilium, vel solum præcipitur, ita semper operari, ut omnia opera nata sint cedere in gloriam Dei, & apta, ut referantur in ipsum, atque adeò quòd ex se in illum tendant, quòd habent cuncta honesta hoc ipso, quod honesta sunt, & eodem modo tenemur cuncta referre in vltimum finem, & præterea nihil facere, quod non tendat aliquo modo in ipsum.

Satisfit contrario fundam. in n. 9.

SECTIO II.

Qualis sit bonitas, quam actus pura electionis habet ex fine honesto.

DE actu voluntatis circa finem in se ipso nihil superest dicendum, præter ea, quæ dicta sunt de obiecto; nam respectu talis actus finis, & obiectum idem sunt, & eadem ratione ferè posset omitti præsens quæstio, quia in virtute est in superioribus definita; verum, ut satisfaciamus omnibus, & quædam propria exponamus, tractanda est. Dicunt ergo quidam autores speciem illam bonitatis, quam sumit pura hæc electio, ex fine non esse essentialiam, sed accidentalem illi actui, quo voluntas vult tale medium propter talem finem. Fundamentum huius sententiæ esse potest primò. In illo actu distinguendum est obiectum à fine, nam obiectum est intrinsecum actui; finis autem extrinsecus; ergo talis actus aliam speciem habet ab obiecto, aliam à fine: ergo illa prior essentialis est, & altera accidentalis; quia, ut diximus superius, non possunt esse duæ species essentielles in eodem actu. Item diximus speciem ex obiecto esse essentialiam, cuius signum etiam est, quòd vna est prorsus inseparabilis, altera verò mutari potest.

I.

1. Sententia. Arguitur pro illa primò.

2. Secundò.

Secundò potest videri hoc difficile argumentum, quia quando mediū, quod eligitur, est alioqui bonum, & honestum ex obiecto, ut quando eligitur elemosyna

elemosyna ad satisfaciendum pro peccatis, tunc ipsa electio habet primariam speciem ex obiecto, ex fine verò accidentariam, ut in dicto exemplo, actus elemosynæ semper est in specie misericordix, quòd verò ordinetur ad satisfactionem, aut ad alium finem, est ei accidentarium; ergo idem erit in quocunque medio, esto sit ex obiecto indifferens, nam hoc non variat rationem, & modum specificandi.

3. Tertiò.

Tertiò. Sicut medium ordinatur ad finem; ita finis per media comparatur, sed respectu intentionis finis accidentarium est, quòd per hæc, aut illa media comparatur. Vnde quamuis hoc possit variare accidentaliter bonitatem intentionis, non tamen substantialiter; vnde si intentio finis sit indifferens, non fiet essentialiter bona, etiamsi per honesta media quaratur. Ergo idem est de conuerso de electione mediorum respectu finis. Et confirmatur, ac declaratur; nam in voluntate medicinæ aliud est amare medicinam ipsam in se, aliud amare vtilitatem eius ad sanitatem; ergo etiam in actu vna ex his rationibus est essentialis, altera accidentalis, nam ex natura rei illa duo distinguuntur, sicut in assensu scientiæ distinguuntur assensus conclusionis ab assensu principiorum propter quæ illi assentimur.

Confirm.

4. Quartò.

Quartò. Electio eiusdem finis ex medio ipso habet maiorem, vel minorem bonitatem; ergo non totam recipit à fine; ergo nec totam entitatem, quia, ut dictum est, bonitas actus nihil est nisi entitas eius; ergo illa entitas, quam habet electio ex medio, est prima, & essentialis in ipsa; altera ergo erit accidentalis. Confirmatur, nam stante eodem fine voluntas eligit hoc medium potius, quàm illud, propter proprias conditiones talis medij, scilicet, quia est suauius, aut facilius, &c. ergo non est finis tota ratio illius electionis, seu voluntatis propter versatur circa tale medium, cum non sit tota ratio illius comparatiuæ electionis; ergo supponit voluntatem affectam ad rem, quæ est medium, & solum mouet ad ordinationem eius in talè finem. Est ergo illius specificatio accidentalis, qualis autem sit hæc accidentalis species explicatur vno è tribus modis *disp. 4. tractatus de obiecto*. Primus est, quòd voluntas illius rei, quæ est medium, entitas sit quadam partialis, cui adiungitur altera, qua voluntas amat relationem illius obiecti in tale finem, quæ dicitur accidentaliter aduenire alteri, quia illi adesse potest, & abesse, nam voluntas potest nunc velle hanc relationem in hunc finem, ut postea dicam, manente eadem voluntate circa rem, quæ est medium. Secundus modus est, quòd voluntas medij in se sit quidam actus voluntatis; bonitas verò ex fine desumpta, sit modus quidam extrinsecus eius. Tertius, quòd illa bonitas & specificatio ex fine solum sit determinatio extrinseca, & ratio quædam moralis.

Confirm.

5. Afferitur auctoris.

Dicendum tamen actum puræ electionis, ut sic, habere primam suam, & substantialem, & physicam speciem ex fine, vnde si finis ille honestus sit, & propter illum quatenus talis est, proxima intentione eligatur medium; prima bonitas talis electionis est ex fine, & illa est intrinseca, & essentialis tali electioni, atque adeò inuariabilis in tali actu. Hæc sententia, ut existimo, est expressa D. Thomæ 1. 2. quest. 18. arr. 6. vbi *solutione ad 2. ait*, licet ordinari ad talem finem accidat exteriori actui, non accidit interiori actui voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale; & *solutione ad 3. dicit*, quamuis in actibus

Probat ex D. Thoma.

externis sit diuersitas specifica, in interiori non esse, si illi sub eodem fine amentur; & 1. *contra gentes cap. 76. ratione prima dicit* finem comparari ad medium, sicut rationem formalem obiecti ad materialem, & ideo vnam esse tendentiam voluntatis, quia idem est actus in obiectum, & in rationem formalem eius, quam doctrinam sæpe repetit, applicando illam ad finem, & medium, ut sic, ut videre licet in *quest. 12. art. 4. & quest. 2. de malo artic. 2. præsertim ad 4. & 5. & in 2. d. 38. quest. 1. artic. 4. ad 1. Denique in eadem 1. 2. quest. 19. artic. 2. ad 1. dicit* actum voluntatis nunquam habere accidentalem speciem à fine, nisi quatenus finis ordinatur ad finem, & intentio ad intentionem; ergo quatenus medium, ut medium ordinatur ad finem, & pura electio est, sub hac intentione non habet accidentalem speciem à fine, sed essentialiam.

Atque ex his locis D. Thomæ sumo duas præcipuas rationes huius veritatis. Prima est. Actus voluntatis nullam speciem sumit ab obiecto, nisi sub aliqua ratione boni, ut supra latè ostensum est; aut ergo amat voluntas rem illam, quæ est medium, solum sub ea ratione boni, quæ est in fine, aut sub aliqua alia, quæ est in ipso medio; si dicas primum; ergo ille actus solum habet vnam speciem sumptam ex bonitate finis; ergo illa necessariò erit essentialis, quia etiam ostensum est necessariam esse aliquam specificationem essentialiam cuiuslibet entitati; ergo vbi non est nisi vna, erit essentialis. Si verò dicas secundum, iam non illa est pura electio, de qua tractamus, sed est quædam particularis intentio extrinsecus ordinata ad vltiorem finem, de qua postea dicturi sumus. Probatur consequentia, quia secundum eam rationem, secundum quam res, quæ amatur, non amatur ob bonitatem finis, sed ob aliam, quæ in ipsa est, iam non amatur ob aliud, sed propter se; ergo, ut sic, amatur ut finis proximus; non est ergo illa pura electio. Dices amari propter vtilitatem ad finem, quæ in ipso medio, est aliquid distinctum à bonitate finis, quod patet, nam vtilitas medicinæ ad sanitatem, amari valet siue sanitas ametur ob bonitatem honestam, siue ob delectationem, siue aliam vtilitatem. Sed hoc

6. Prima ratio pro eadem affect.

Effugium.

Præcluditur.

in primis non dicitur, consequenter iuxta sententiam citatam, nam, ut in argumentis propostis vidimus, ipsa res, quæ est medium, & vtilitas eius, ut sic, distinguitur ab vtilitate medij, & amore eius, ut sic, deinde, ut supra tractatu primo docui, vtilitas, ut sic, non facit rem amabilem, nisi supponat amatam rem, ad quam est vtilitas, vtilitas enim, in genere loquendo, nihil est aliud, quàm virtus ad cauendum aliquo modo effectum; vnde non habet rationem conuenientis, aut disconuenientis, nisi quatenus effectus ipse conueniens, vel disconueniens est; ergo in medio vtili, ut sic, tota ratio conuenientix in ordine ad appetentem sumitur ex fine; ergo amare vtilitatem medij, & amare illud ob finem, non sunt duo, sed vnum, & idem.

Secunda ratio, quæ ex D. Thoma, & ex dictis in citatis locis sumitur, est quia medium, ut medium, & finis comparatur, ut materiale, & formale; sed in voluntate idem est indiuisibilis motus, quo tendit in materiale, & formale obiectum; ergo in actu electionis puræ, eadem est indiuisibilis ratio, & specifica differentia, propter quam attingit rem, quæ est medium, ut materiam & finem, propter quem eligitur, ut formalem rationem

7. 2. Ratio.



tionem obiecti; est ergo vna species bonitatis inde sumpta prima, & substantialis in tali actu. Maiorem propositionem saepe, & expressè docet D.Thomas iam citatus, vt constat ex dictis in ratione prima, quia tota ratio conuenientiae, & appetibilitatis medij, est bonitas finis. Minor propositio late probata est supra *disput. 4.* tractando de bonitate ex obiecto, nam rationes ibi factae de obiecto materiali, & bonitate ipsi intrinseca, eadem proportione applicari possunt ad medium, & finem, nam in actibus intellectus, & voluntatis nihil refert, quòd formalis ratio obiecti in re ipsa sit extrinseca materiae, circa quam versatur actus, dummodo ab ipsa potentia non attingatur nisi sub ea ratione; nam hoc satis est, vt inde sumat suam primam speciem, vt pater de intellectu in actibus fidei, in quibus testimonium dicentis factis extrinsecum est veritati creditae, & tamen respectu assensus intellectus, est quasi forma specifica, & idem est in actibus voluntatis, vt pater de amore proximi propter bonitatem Dei, & de voluntate adorandi adoratione respectiua propter extrinsecam excellentiam; idem ergo est de medio & fine.

8. Ratio.

Vnde possumus tertio argumentari discurrendo per singulos modos, quibus contraria opinio asseritur, & improbando illos; sed quia hoc late egimus tractando de obiecto *disput. 4.* non oportebit eadem repetere, sed vnusquisque poterit ea applicare, solum declaratur breuiter. Nam haec specificatio, & bonitas electionis ex fine non potest consistere in sola denominatione extrinseca; nam ipsamet electio per se ipsam est intrinsecè electio, & non per denominationem ab alio actu; ergo intrinsecè in sua entitate includit aliquem respectum ad finem, praesertim cum ostensum sit respicere illud, vt formale obiectum. Neque etiam intelligi potest haec specificatio, vt partialis entitas, vel realis modus additus alicui alteri entitati, quia nulla fingi valet talis entitas, quae supponatur in illo actu ante relationem ad finem, quia ostensum est, illum actum nullum habere respectum ad medium electum sistendo in illo, sed solum sub ratione finis; quicquid autem in illo actu excogitari potest necessariò dicitur habitudinem ad medium electum; ergo & ad finem.

9. Ratio ex Arist.

Vltimò sumi potest haec veritas ex Aristotele, nam electio ob honestatem alicuius finis est actus elicitus à virtute respiciente illum finem; ergo pertinet ad talem virtutem, seu bonitatem. Antecedens constat ex *lib. 6. Ethicorum cap. 2. & lib. 2. Ethicorum ad Eudemum, circa finem, & declaratur, nam qui ex solo affectu misericordiae, & nullo ex alio motiuo lucratur diuitias, vt eleemosynam faciat ex vi solius virtutis misericordiae, habet tam voluntatem dandi eleemosynam, quam voluntatem lucrandi diuitias: vtraque ergo voluntas est actus elicitus ab illa virtute; neque fingi potest quis alius habitus ibi concurrat ad eliciendum posteriorem actum; dici enim non potest ibi concurrere habitus, quo amandum diuitiarum absolutè, & propter se, quia nullus talis affectus est in homine sic operante. Prima verò consequentia constat ex differentia inter actum elicitum à virtute, & imperatum, nam elicitus dicitur, qui secundum substantiam, & entitatem suam fit à virtute; imperatus verò qui ab vna virtute refertur in suum finem, cum tamen ab alia substantialiter fiat, vt magis ex sequentibus dubiis constabit.*

10. Ad primam rationem in contrarium respon-

detur respectu electionis, de qua agimus, obiectum formale non distingui à fine; materiam autem circa quam versatur actus, distingui ab eo, sicut obiectum materiale à formali, & ideo non oportet, vt à tali obiecto sumatur aliqua species prior illa, quae sumitur à fine. Vnde licet huiusmodi finis possit esse extrinsecus tali materiae, vel actioni exteriori, tamen respectu actus interioris electionis, est intrinsecus, vt rectè D.Thomas dixit, quia est obiectum formale; quapropter species inde sumpta inuariabilis est in tali actu electionis; nam licet voluntati lucrandi diuitias accidentarium sit, quòd fiat propter eleemosynam, vel propter captandum honorem, & ideo possit voluntas nostra ab vno actu in alium mutari, tamen illi speciali actui, quo amantur diuitiae praesertim propter eleemosynam, non accidit ille finis, neque species misericordiae, vnde non potest illemet actus mutari, & fieri ex alio motiuo; sed quando voluntas hoc modo mutatur, variat totum actum.

Ad 1. arg. in num. 1.

11. Ad 2. arg. in num. 2.

Ad secundam respondetur, formaliter loquendo, doctrinam datam procedere semper in omni vera, & pura electione, siue materia circa quam versatur sit indifferens, siue honesta propria aliqua honestate, quae est obiectiua respectu illius, nam si illa non intendatur formaliter, sed tantum eligatur realiter propter finem extrinsecum, electio habebit vnā tantum speciem essentialē ex fine; si autem medium ex se honestum ametur propter propriam honestatem, & praeterea ordinetur in vltiorem finem, tunc ille actus non est propria electio, de qua agimus, & ideo non est de illo similis ratio; quid autem de illo dicendum sit, aperiunt dubio sequenti, vbi priorem partem huius solutionis magis declarabimus.

12. Ad 3. in n. 3.

Ad tertiam de habitudine inter finem, & media, respondetur tollendam esse æquiuocationem de intentione; nam intentio proprie dici solet actus determinatus ad finem, vt ad obiectum, quod per se primò amatur in ordine ad consecutionem, vnde fit, vt in virtute, vel in confuso includat aliquo modo media, vt volita, quatenus necessaria esse possunt ad consequendum finem, nam qui efficaciter vult finem consequi, ibi implicite vult adhibere media necessaria, & consequenter virtute etiam vult eligere illa, tamen ille actus, vt sic, non est electio, sed natura sua est prior illa, neque etiam accipit bonitatem, vel malitiam à medio, vel electione medij, vt supra latius, sed à bonitate finis, nam cetera, vel non pertinent proprie, & formaliter ad illum actum, vel eo modo quo pertinent, est tantum materialiter.

13. Progredditur responsio.

Alio verò modo sumi potest intentio prout includitur, seu participatur in electione ipsa, nam qui eligit medium propter finem, per illud medium tendit in finem, & hac ratione dici potest per illummet actum aliquo modo intendere finem, quo sensu viderit locutus D. Thomas 1. 2. *quest. 12. art. 4.* Et in hoc sensu idem est secundum rem tendere in finem per tale medium, & velle, seu eligere tale medium propter talem finem; nam licet his verbis videatur diuersa habitudo significari, tamen illud solum est secundum rationem & inadæquatam modum concipiendi notum; imò si res absolutè consideretur, finis proprie non dicitur habitudinem ad media, sed est terminus habitudinis mediorum ad ipsum, & ideo intentio eius est causa electionis mediorum, & inde per quandam denominationem extrinsecam concipi

concipitur à nobis sub hac denominatione rei consequendae per media, vnde in omni motu, & termino eius potest quid simile considerari, & hinc fit, vt licet electio possit illis duobus modis à nobis concipi, & significari scilicet medij ad finem, & finis per medium, tamen specificatio essentialis sumitur ex fine, quia in re ipsa ille est terminus talis habitudinis, & comparatur ad medium, vt forma ad materiam, sicut dictum est.

Ad confirm. in eod. n. 3.

14. Retoluitur 4. arg. in n. 4. positum.

Ad confirmationem illius tertij argumenti respondetur absolutè etiam in ordine ad diuersos actus fieri posse, vt aliud sit velle rem, quae est medium, & aliud velle vtilitatem eius, tamen in hoc actu purae electionis non possunt haec duo separari ab eadem indiuisibili specie entitate, quia, vt saepe dictum est, comparantur illa duo, vt materiale, & formale.

Quartum argumentum petit comparationem inter diuersas electiones, quae primò possent fieri inter intentionem, & electionem eiusdem bonitatis, an sint actus specie distincti, necne. Sed haec quaestio communis est omnibus actibus bonis, & malis, & praeterea omnibus illis, in quibus diuersa materialia obiecta propter eandem rationem formalem amantur, quae ratio formalis in vno materiali obiecto reperitur intrinsecè, in alio verò tantum per denominationem extrinsecam, vt sunt amor Dei, & aliquis amor proximi, de quibus 2. 2. *quest. 25. art. 1.* adoratio prototypi, & imaginis, de quibus 3. p. *quest. 25.* de intentione verò, & electione 1. 2. *quest. 12. & 13.* Quicquid tamen sit de specifica distinctione, constat, per se loquendo, maiorem bonitatem esse in intentione finis, quam in electione medij propter finem, iuxta regulam posterioristicam, propter quod vnusquisque tale, &c. nam finis simpliciter est dignius obiectum. Eadem autem comparatio duplex fieri potest inter diuersas electiones propter eundem finem, de quibus quod specificam rationem attinet, idem iudicium ferendum est, quod de actibus ex obiecto bonis supra dictum est, qui in materiali tantum obiecto differunt, & conueniunt in formali; nam similiter respectu electionum si media sint tantum materialiter diuersa, & prorsus dicant eandem habitudinem ad finem, electiones non propterea differunt specie, quia idem habent obiectum formale; nihilominus tamen negandum non est, quin vna electio possit esse melior alia intra eandem speciem, quia licet finis sit idem in se, tamen iuxta capacitatem, & proportionem mediorum potest illis maiorem, vel minorem bonitatem conferre, quod in omni sententia necessariò asserendum est, siue haec bonitas dicatur essentialis electioni, siue accidentalis, quia augmentum eius est intra eandem speciem electionis, vt electio est, atque adeò in ordine ad finem.

15. Expeditur confirmatio in eod. n. 4. per triplicem modum electionis vnus medij prae altero. 1. Modus.

16. 2. Modus.

In confirmationem illius argumenti petitur de comparatione, seu electione vnus medij prae altero, an oriatur ex fine, vel ex ipso medio. Ad quod respondetur interdum oriri ex fine, interdum ex sola libertate voluntatis; aliquando verò posse fundari in ipso medio. Primum contingit, quando ipsa media, vt media sunt, sunt inaequalia, quia scilicet, vnus magis confert ad finem, quam aliud, ita vt si vnus est facilius, vel incun- dius, totum hoc conferat vel ad maiorem, vel ad breuiorem, aut certiorē consecutionem finis, tunc enim finis quantum est de se mouet ad eligendum vtilius medium.

Secundum contingit, si accidat media prorsus

esse aequalia tam in vtilitate ad finem, quam in absolutis conditionibus suis, & in omnibus rationibus boni, & mali, tunc enim, vt verior est sententia, voluntas pro sua libertate potest eligere vnus omnino alio, quod nihil obstat, quominus tota specificatio talis electionis sumatur à fine, quia finis non mouet necessitando, & idem ferè reperietur in actibus bonis ex obiecto, seu in intentione ipsa, nam stante eadem motione, seu propositione obiecti, potest voluntas vel exercere actum, vel non exercere, & nihilominus quando exercet, tota specificatio sumitur à formali obiecto, & idem à fortiori dicendum est, si voluntas eligat medium minus vtile pro sua libertate. Tertius modus potest contingere quando media, vt media, sunt aequalia in vtilitate; tamen vnus excedit in aliqua alia ratione boni, quae licet non conferat ad finem, est tamen per se appetibilis, & tunc etiam electio talis medij, si sit pura electio ex libertate voluntatis, supponit tamen voluntatem affectam ad illam rationem boni, quae in tali medio excedit, ratione cuius affectus virtualiter, vel formaliter existentis in voluntate inclinatur magis voluntas ad hoc medium, quam ad aliud, quomodo etiam potest accidere, vt ex passione eligatur vnus medium potius, quam aliud, vel etiam ex habitu, vnde etiam ex hoc capite non mutatur specificatio, sed solum adiungitur quaedam libertatis determinatio.

3. Modus.

SECTIO III.

Vtrum actus ex obiecto bonus possit habere bonitatem aliquam ex fine extrinseco.

Tribus modis contingere potest actum voluntatis versari circa honestum obiectum in ordine ad vltiorem finem. Primò volendo tantum materialiter illud obiectum, quod in se est aliàs honestum, non tamen volendo illud propter talem honestatē, imò nec per se volendo honestatē ipsam obiectiuam, sed solum per accidens. Exemplum est, si quis vellent abstinere à pretioso cibo solum, vt habeat, v. g. eleemosynam, & largiatur; est enim illud medium obiectiuè honestum intra latitudinem temperantiae; tamen per illum actum, neque est volitum propter illam honestatem, neque illa honestas per se, seu in se volita. Et ratio est, quia illud medium non est vtile ad illum finem ratione illius honestatis, sed praesertim ratione illius materiae, & de hoc actu nulla est difficultas, quin solum habeat honestatem à fine, & non ab obiecto; tum quia est pura electio, tum quia quod est per accidens in obiecto volito vt sic, non specificat voluntatem, vt supra dictum est, & euidentius patebit ex puncto sequenti.

1. Punctum in hac q. resoluitur.

2. Punctum exponitur.

Secundò fieri potest, vt obiectum honestum non sit quidem volitum propter suam honestatem, eius tamen honestas sit in se, & per se volita propter alium finem, vt propter rationem proximam volendi, quod in primis potest in aliis rationibus boni explicari; nam si aliqua actio delectabilis, ratione suae delectationis sit vtilis ad aliū finem, salutem, v. g. vel studium, tunc non solum materialiter illa actio, sed etiam eius delectatio potest in se, & per se amari, non tamen propter se, sed praesertim propter aliud bonum ad quod est vtilis. Simile autem est in bonis honestis aliquando, nam vnus potest esse vtile ad aliud, non solum ratione suae materiae, sed etiam ratione

ratione suae honestatis, & tunc potest quidem honestas vnus obiecti, vel actus in se amari, licet non ametur propter se praecise, sed propter alium finem. Exemplum sit, si quis intendat beatitudinem consequi, & ideo velit meritorios actus efficere, & propterea eligat exercere amorem Dei, tunc haec voluntas electionis habet pro obiecto exercitium amoris Dei, quatenus meritorium est, & ideo per se, directeque vult honestatem eius, quia ille actus meritorius est ratione suae honestatis, non tamen vult illum propter honestatem eius, sed propter gloriam obtinendam.

3. Deciditur ex communi sententia.

De huiusmodi ergo actu omnes etiam ferè conueniunt habere bonitatem essentialem, & primam ex fine, non autem ex obiecto materiali, neque ex honestate eius; ita potest sumi ex D. Thoma 1.2. *quest.* 18. *art.* 6. vbi Conrad. & Caietanus *art.* 4. & 6. idem sentiunt. Idem D. Thomas 3. *contra gentes cap.* 13. 8. vbi significat abstinentiam factam in honorem Dei habere bonitatem religionis, non tamen temperantiae, vbi Ferrar. in quadam responsione 2. ad quoddam literale dubium, idem indicat, similiter Almain. *in* 3. *d.* 23. *p.* 1. vbi dicit ex Ochamo, & Martino, si quis velit perferre mortem propter castitatem, illum non esse fortitudinis actum, sed castitatis; verum est haec, & similia verba intelligi posse iuxta prius punctum. Item Ochamus *quest.* 1.2. *art.* 2. *d.* 3. *art.* 3. *p.* 1. illius conclusionis secundae. Martinus *tractatu de temperantia quest.* 1. Et ratio colligitur ex dictis, quia finis tunc se habet, vt obiectum formale proximum talis actus, & omne aliud se habet, vt obiectum materiale; ergo finis tantum specificat; nam dictum est bonitatem sumi ex formali obiecto, & honestatem obiecti non causare bonitatem in actu, nisi sit volitum obiectum propter ipsam. Et confirmatur, nam talis actus elicitur à virtute, quae respicit illum finem, vt colligi potest ex D. Thoma 3. *p. quest.* 8. *art.* 2. *ad primum*, vbi tractat de voluntate detestandi peccatum & ex generali ratione, quia eadem facultas, & idem habitus inclinatur in finem, & in medium ad finem, vt tale est, sicut eadem grauitas inclinatur ad centrum, & motum in illud; sed per illum actum, de quo agimus, amatur totum materiale obiectum, & honestas eius, vt medium ad finem praecise; ergo est elicitus à virtute tendente in illum finem, ergo habet speciem substantialem bonitatis suae ab illo fine, quia, vt supra dixi, ille actus est elicitus à virtute, qui ab eo proximè sit secundum substantiam suam.

Eius ratio.

Confirm.

4. Illatum ex proximè dictis.

Et hinc consequenter concluditur illum actum nullo modo esse à virtute, quae versatur circa illud obiectum propter honestatem eius, & consequenter nullam inde habere bonitatem. Prima sequela patet, quia ille actus non potest simul esse elicitus ab alia virtute, quia non potest idem actus proximè elici à duabus virtutibus, quia non potest aequè primò constitui in duabus speciebus inter se non subordinatis, vt supra ostendimus, neque etiam potest esse imperatus à tali virtute, quia virtus non imperat actum, nisi medio alio actu elicitio; sicut voluntas non imperat exteriorum actum, nisi eliciendo interiorum. Et ratio est clara, quia hoc imperium est vitale, & ideo oportet vt sit per actum vitae, potentiae operantis, quia hoc imperium non est per immediatam efficientiam facultatis, vel virtutis imperantis, alias non distingueretur ab elicitio; esset ergo efficiendum medio actu elicitio; at in casu, de

quo agimus, nullus praecessit actus elicitus virtutis respicientis obiectum secundum se, nam ille actus in intentione processit ab intentione finis, vt in exemplo supra posito ante illam voluntatem exercendi amorem Dei ob meritum nullus praecessit actus elicitus à charitate à quo posset illa voluntas imperari, sed praecessit solum intentio propriae beatitudinis quae est actus spei. Denique hic possunt applicari rationes omnes, quibus supra probatum est non posse vnum actum voluntatis habere simul duas species bonitatis à duobus obiectis formalibus proximis: nam in casu, de quo agimus, finis est vnum proximum obiectum formale, & ideo honestas medij non potest etiam concurrere, vt formale obiectum, sed solum vt materiale, neque etiam in hoc inuenio autores contradicentes, neque difficultates alicuius momenti.

5. Instantia.

Solum enim potest obici, quod ille finis additus non tollit ab obiecto honestatem eius, neque etiam impedit, quin illud obiectum ametur, vt honestum est; cur ergo non habeat actus inde specialem bonitatem. Respondetur, licet tunc finis ab obiecto ipso secundum se non tollat honestatem, tamen respectu operantis facit, vt non moueat illum, sed sola honestas finis, v.g. cum dicitur illud obiectum amari vt honestum, aequiuocatio esse potest, nam si illud reduplicet proximam rationem amandi falsum est; si verò designet rem directe, & per se amatam verum est, non tamen id sufficit ad fumendam inde speciem. Vrgebis. Nam voluntas pro sua libertate potest ex vtraque ratione moueri, & operari simul. Respondetur, si proximè ab vtraque moueatur, non efficiet vnum, sed duos actus; si autem ab vna proximè, & ab alia remotè, iam erit tertius modus operandi, de quo dicemus modò.

Diluitur.

6. Replica tollitur.

Tertio modo potest voluntas ferri in obiectum honestum propter bonitatem eius intrinsecam, ordinando totum actum suum in vltiorem finem honestum, vt in dicto exemplo, qui elegit amare Deum ob merendum, & ex vi huius electionis statim exercet amorem Dei, iam in illo amore amat Deum propter se ipsum, & bonitatem eius, huiusmodi enim amorem elegit, & talem exequitur, qualem eligit, quia hoc est de ratione efficacia electionis; ille ergo amor, & est propter honestatem obiecti sui, & est etiam electus propter merendum.

7. Punctum proponitur.

De hoc ergo possunt esse duae extremae opiniones. Prima, quod talis actus habet bonitatem ex fine solum, & ex obiecto nullam, ad quod potest citari D. Thomas *in illo art.* 6. nam vniuersaliter dicit finem dare speciem actui interiori, atque ita quoslibet actus habentes eundem finem habere eandem speciem bonitatis, etiam si in obiecto differant. Fauent etiam huic opinioni, qui dicunt bona opera, quae ex aequali intentione, & relatione charitatis procedunt, esse aequè meritoria, quantumcunque ex obiectis videantur inaequalia, quomodo interpretantur; quod Christus dicit *Marc.* 12. de muliere, quae obtulit duo minuta, plus scilicet aliis obtulisse, quia ex relatione, ac maiore charitate fecit, & quod ait Augustinus *libro de bono coniugali cap.* 19. & 23. Coniugium antiquorum Patrum fuisse aequè bonum, ac virginitas, est nouae legis, quia ex eadem intentione. Significatur ergo in hac sententia in huiusmodi actibus nihil esse bonitatis, nisi quae ex fine desumitur. Et ratio adhiberi potest, quia etiam respectu talis actus finis, est formale, reliqua verò

verò vt materialia. Et confirmatur, quia vnus actus non potest simul esse in duabus speciebus, sed hic actus de quo agimus, habet aliquam speciem ex fine; ergo ex obiecto nullam habet; ergo nec bonitatem. Deinde si finis ille malus esset, & daret tali actui illam speciem, nullam in illo relinqueret bonitatem, neque speciem ex obiecto; ergo idem est, si finis sit honestus distinctae speciei.

8. Secunda opinio esse potest, illum actum habere bonitatem ex obiecto, ex fine autem nullam, prior enim pars videtur ex terminis nota supposita declaratione data *in num.* 6. nam hic actus, de quo agimus, in hoc differt à primo, & secundo numeratis *in* 1. & 2. *puncto*, quod tendit in honestum propter bonitatem eius; ergo in hoc etiam differt à ceteris actibus, quod ab hoc obiecto sumit propriam bonitatis speciem. Probatur consequentia, quia tunc illud obiectum formaliter concurrir in ratione finis proximi; ergo specificat; tum etiam, quia si illud obiectum eodem prorsus modo solum concurreret, daret speciem suam: sed ordinatio in vltiorem finem nihil tollit de bonitate, vel causalitate eius; tum etiam, quia ille actus imperatur ab alio actu respiciente finem, vt habeat in propria specie suam bonitatem, vt supra explicatum est, sed illam habere non potest nisi ab obiecto suo; ergo haec pars indubitata videtur. Altera verò probanda est, retorquendo argumenta prioris sententiae *in num.* 7. quia vnus actus tantum esse potest in vna specie, & quia supposita specificatione ex obiecto non potest satis intelligi, aut explicari quid addat actui tali relato in vltiorem finem illa ratio. Item quia ille actus, vt terminatus ad suum obiectum habet rationem intentionis, vel amoris boni propter se ipsum; ergo vt sic, non potest habere rationem electionis, nam quamuis probabile sit eundem numero actum respectu diuersarum rerum posse simul esse intentionem, & electionem tendendo in vnam propter se, & in aliam propter aliud; tamen respectu vnus, & eiusdem rei, seu materialis obiecti non potest idem actus esse intentio, & electio, quia non potest voluntas amare vno actu eandem rem propter se, & propter aliud, vt supra dictum est; ergo talis actus solum habet bonitatem per modum intentionis, & non per modum electionis; ergo ex obiecto, & non ex fine.

Ostenditur posterius.

9. Dicendum primò. Illum actum esse simul bonum ex obiecto, & bonitatem aliquam ex fine participare; haec est sententia D. Thomae frequenter repetita; nam 1.2. *quest.* 18. *art.* 4. in genere dicit actum humanum posse simul habere bonitatem ex obiecto, & fine, & *art.* 6. idem specialiter dicit de actu exteriori; sed, vt bene Caietanus exposuit, doctrina illius articuli non est limitanda ad actus aliarum facultatum à voluntate, sed extendenda ad actus imperatos eiusdem bonitatis, etiam si simul sint elicitio. Idem D. Thomas 2.2. *quest.* 85. *art.* 5. dicit actum vnus virtutis ordinatum ad finem alterius participare speciem eius; idem *quest.* 147. *art.* 2. *ad* 2. & *quest.* 154. *art.* 10. & 3. *p. quest.* 85. *art.* 2. *ad* 1. & alia loca statim adnotabo. Idem Alexander, 2. *p. q.* 96. *membra.* 2. *art.* 1. Caietanus *hic*, & alij.

10. Conuincitur quoque assertio argumentis factis, & sic declaratur, quia huiusmodi actus, de quo agimus, simul est elicitus vna virtute, & imperatus ab alia, vt constat ex supradictis exemplis; ergo necesse est vt participet bonitatem à

virtute elicente, quia non potest virtus elicere actum nisi sibi similem, vel illis, à quibus genita est, quia sicut non potest virtus ferri extra obiectum suum, ita non potest elicere actum, nisi qui aliquam speciem sumat ab obiecto suo. Rursus quicumque actus imperatur ab actu bono, vt sic, participat aliquo modo bonitatem eius, si aliunde non habeat repugnantiam; sic etiam actus exterior est bonus, quia imperatur ab actu bono, vnde ad eandem speciem reuocatur; ergo etiam actus voluntatis quatenus imperatus ab alio actu bono participat bonitatem eius. Quod confirmatur, nam actus indifferens ex obiecto, & specie sua, si in individuo fiat ex imperio boni actus, per quem refertur in bonum finem, est simpliciter bonus; ergo actus imperans communicat bonitatem actui imperato; ergo communicabit illam, etiam si talis actus imperatus aliàs sit ex obiecto bonus, nam bonitas non repugnat bonitati.

Confirmatur.

Dicendum secundò. In tali actu bonitas ex obiecto, est essentialis, & substantialis, altera verò ex fine tantum accidentalis. Haec sumitur ex D. Thoma 1.2. *quest.* 19. *art.* 2. *ad* 1. vbi cum docuisset actum interiorum à voluntate elicitorum habere ex solo obiecto bonitatem vtique substantialem, & essentialem, in solutione ad primum dicit ex fine non habere bonitatem, nisi ex accidenti, quatenus finis ordinatur ad finem, & intentio ad intentionem, & *quest.* 13. *art.* 1. dixit, si quis exerceat actum fortitudinis propter Dei amorem, illum actum materialiter esse fortitudinis, formaliter verò charitatis; statim verò explicat illud *materialiter*, id est, substantialiter, quia ille secundum substantiam suam substernitur alteri relationi, & dicitur comparari ad illam veluti materialiter; idem constat ex eodem D. Thoma 2.2. *quest.* 32. *art.* 1. *ad* 2. & *in* 4. *d.* 14. *quest.* 1. *art.* 1. *questiuncula* 3. *ad* 5. & *quest.* 3. *art.* 1. *questiuncula* 3. & *distinct.* 16. *quest.* 3. *art.* 1. *questiuncula* 2. *ad* 3. vbi disertè dicit ex fine operantis non accipere actum propriam speciem, sed quasi communem, secundum quod actus imperatus inducit speciem virtutis imperantis praeter eam, quam habet ab homine elicente: in eadem sententia est Caietanus 1.2. *q.* 19. *art.* 6. nec dissentit Conrad. *ibi*, quamuis soleat in contrarium citari.

11. 2. Assertio bipartita. Probatur ex D. Thom.

Ratio autem conuincit, nam prior pars de specie substantiali ex obiecto probati potest ex omnibus supra dictis de specificatione obiecti. Item quia probatum est supra actum habere speciem substantialem ab ea virtute, à qua elicitur, quia ab ea proximè, & per se fit; sed hic actus elicitur à virtute respiciente obiectum; imperatur enim ab alia, quae respicit finem; ergo habet speciem substantialem ex obiecto. Item quia proximè, & per se respicit obiectum materiale sub proprio, & intrinseco formali. Tandem, quia haec species est inuariabilis in tali actu, voluntas enim dandi elemosynam propter honestatem illius obiecti, semper est in specie misericordiae, siue referatur in finem poenitentiae, siue religionis, siue in quodcumque aliud bonum. Atque hinc ferè probata manet altera pars, quia relatio in vltiorem finem accidit tali actui, & potest adesse, & abesse; item quia imperium respectu substantiae actus imperati est quid extrinsecum, & accidentale per modum cuiusdam dependentiae à causa extrinseca, sine qua posset actus conseruari à causa elicente, praesertim in actibus voluntatis, qui per se sunt voluntarij; atque haec pars euidentius constabit ex sequenti dubio.

12. Ratio multiplex pro priori parte. Prima.

Secunda. Tertia.

Solum



13. Obiectio contra nunc tradita, ex verbis D. Tho.  
Solum occurrit hic literale dubium propter articulum septimum quaestionis 18. in 1. 2. D. Thomae satis obscurum; docet enim quando actus sumit bonitatis speciem ex obiecto & sine remoto, speciem sumptam ex obiecto esse ultimam; quae verò sumitur ex fine remoto esse genericam, seu subalternam; non ergo est accidentalis, vt diximus, sed essentialis, quamuis communis, & generica, & auget difficultatem, quod dicit 2. 2. *quaest. 1. 1. art. 1. ad 2.* speciem sumptam ex obiecto contineri sub specie sumpta ex fine, sicut speciem sub genere, & adhibet vulgatum exemplum de furto factio propter mœchiam, & in hæresi propter superbiam. Vnde videtur loqui de fine omnino extrinseco, & per accidens.

14. Respondetur ad prius testimonium, duo docere D. Thomam in illo articulo. Vnum est quando finis est omnino extrinsecus obiecto, & additur ex sola relatione operantis, tunc ex obiecto, & sine duas species sumi non per se, sed per accidens subordinatas, & in hac parte confirmat D. Thomas doctrinam à nobis traditam. Secundò dicit, quando finis, & obiectum sunt per se ordinata, tunc speciem ex obiecto comparari ad speciem ex fine, sicut speciem ad genus, & hæc pars per se est difficilis in omni sententia, & ratio est, quia tam obiectum, quam finis dat suam speciem ultimam. De obiecto D. Thomas id docet *in citato loco 1. 2. De fine etiam constat, quia respectu intentionis, habet finis rationem obiecti, & idem est respectu electionis quatenus ordinatur ad ipsum, quod adeò verum est, vt licet contingat finem esse rationem aliquam vniuersalem, vt est in exemplo D. Thomae, intentio fortiter operandi, nihilominus illa ratio respectu intentionis habet rationem obiecti dantis ultimam speciem, sicut supra dictum est *disp. 4. sect. 1. num. 14.* de hoc actu, *Volo honestè viuere;* quocirca Conrad. *ibi,* quem aliqui sequuntur, exponit D. Thomam loqui de pura electione, quæ ex obiecto non habet aliam speciem, præter eam, quam sumit ex fine, & hanc dicit contineri sub intentione eiusdem finis tanquam speciem sub genere, non propriè, & in rigore, vtendo his vocibus, sed eo modo, quo ratio quælibet particularis, & vniuersalis possunt comparari, sicut genus, & species, quia intentio est veluti quid vniuersale respectu variarum electionum. Sed non placet expositio, tum quia est nimis violenta, & præter proprietatem verborum; tum etiam, quia apertè D. Thomas loquitur de voluntate; quæ ex obiecto habet speciem aliquam distinctam ab ea quam habet ex fine, vt patet ex priori parte illius articuli, & ex alio loco *in 2. 2.**

15. Aliorum expositio.  
Secundò dici potest D. Thomam loqui de fine, & obiecto per se ordinatis, ita vt vtrumque sit per se amabile, & sufficiens ad dandam speciem bonitatis, quod in obiectis bonis maximè contingit, quando illa duo non solum se habent, vt finis, & medium, sed etiam quasi totum & pars, seu tanquam bonum vniuersale, & particulare, vt se habent intentio religionis, & electio huius, vel illius religionis, & exemplum D. Thomae eiusmodi est; si quidem intentio fortiter agendi, & voluntas aggrediendi pericula belli hoc modo componantur, nam hoc obiectum intrinsecè claudit in se honestatem fortitudinis; quando ergo finis, & obiectum se habent hoc modo, dicuntur tribuere speciem genericam, & specificam; sed est vltimò aduertendum duobus modis posse tendi finem, & obiectum. Primò diuersis actibus formaliter tendendo altero in finem, altero

in obiectum, quorum vnus imperat alium, seu manat ab alio; quando fit isto modo, non potest in proprietate intelligi quòd species ex fine & obiecto comparantur, vt species, & genus, vt concludit ratio in principio facta; & præterea, quia tunc accidentarium est actui circa obiectum particulare, quòd supponat formalem intentionem finis vniuersalis, posset enim per se fieri ex vi proprii obiecti tantum, & tunc tandem haberet speciem, & idem genus essentialis. Si ergo D. Thomas exponatur de hac electione, & intentione, necessariò dicendum est loquutum esse de genere, & specie non logicè, sed moraliter & latè, quia illa intentio comparatur vt vniuersale quid ad aliam voluntatem; ac si quis dicat scientias particulares contineri sub habitu principiorum, sicut species sub genere. Secundò autem modo intelligi potest huiusmodi finem, & obiectum eodem actu amari, quia talis finis vniuersalis non amatur vt in se abstractè, & præcisè propositus, sed tantum vt contentus in obiecto particulari, & tunc ille actus ex obiecto bonus non refertur ad illum finem speciali relatione operantis, sed ipse natura sua tendit in illum, & ideo bonitas tunc sumpta ex fine, & obiecto, non sunt re distinctæ, sed ratione tantum, & illa quæ est ex fine, est veluti generica, & alia vt specifica, sicut bonitas iustitiæ comparatur ad bonitatem iustitiæ commutatiuæ, in hocque sensu cessat omnis difficultas, neque est contra doctrinam datam, quæ procedit de specie sumpta ex speciali intentione, & relatione operantis.

Alterum D. Thomæ testimonium minorem habet difficultatem, quia non dicit D. Thomas determinatè illa duo comparari, vt speciem, & genus, sed sub disunctione dicit speciem ex obiecto, & sine se habere velut speciem ad genus, vel, vt effectum ad causam; quæ doctrina est vniuersaliter vera; nam quando illa duo propriè sumuntur ex propria relatione, & imperio operantis, tunc comparantur, vt effectus & causa; quando verò relatio in finem est quasi intrinsecè innata in ipsamet obiecti bonitate, tunc comparantur vt genus, & species; nos autem loquuti sumus priori modo, non repugnant autem comparari, vt effectum, & causam, & dare speciem accidentalem; quia illa causa vel est finalis remota, vel imperans, & hæc in moralibus dant speciem accidentalem.

Ad fundamenta prioris sententiæ D. Thomæ satis dictum est, de illa verò sententia, quòd actus relati in eundem finem, sunt æquales in bonitate, vel merito, etiam si in obiecto sint inæquales, dico esse incredibilem, & improbabilem, & de bonitate quidem patet ex dictis; de merito autem, in materia *de gratia* dicendum est, & nunc sufficiens ratio sit, quòd meritum in bonitate fundatur, imò addo hoc non solum esse verum, quando actus ordinantur in finem & habent proprias bonitates ex obiectis, sed etiam si sint puræ electiones, nam, vt supra dixi *sect. 2. num. 14.* in eis etiam potest esse inæqualitas propter maiorem proportionem, vel coniunctionem cum fine, quæ est etiam aperta doctrina D. Thomæ *1. 2. quaest. 19. art. 18.* igitur in Euangelio non est laudata solum à Christo eleemosyna illius vetula propter intentionem, sed etiam propter obiectum, cuius quantitas non absolutè, sed respectiue consideranda est iuxta facultatem dantis, quòd satis explicauit Christus Dominus; *Omnes enim, inquit, ex eo quòd abundabat illis, miserunt, hac autem de penuria sua omnia,*

Dicta expositio in vno sensu accepta est minus propria.

16. Respondetur ad posterio-rem locum D. Tho. in 1. 1.  
In altero sensu magis propria est.

17. Satisfit ad ductis pro 1. opinione in num. 7.  
Satisfit ad ductis pro 1. opinione in num. 7.

18. Respondetur ad prius testimonium, duo docere D. Thomam in illo articulo. Vnum est quando finis est omnino extrinsecus obiecto, & additur ex sola relatione operantis, tunc ex obiecto, & sine duas species sumi non per se, sed per accidens subordinatas, & in hac parte confirmat D. Thomas doctrinam à nobis traditam. Secundò dicit, quando finis, & obiectum sunt per se ordinata, tunc speciem ex obiecto comparari ad speciem ex fine, sicut speciem ad genus, & hæc pars per se est difficilis in omni sententia, & ratio est, quia tam obiectum, quam finis dat suam speciem ultimam. De obiecto D. Thomas id docet *in citato loco 1. 2. De fine etiam constat, quia respectu intentionis, habet finis rationem obiecti, & idem est respectu electionis quatenus ordinatur ad ipsum, quod adeò verum est, vt licet contingat finem esse rationem aliquam vniuersalem, vt est in exemplo D. Thomae, intentio fortiter operandi, nihilominus illa ratio respectu intentionis habet rationem obiecti dantis ultimam speciem, sicut supra dictum est *disp. 4. sect. 1. num. 14.* de hoc actu, *Volo honestè viuere;* quocirca Conrad. *ibi,* quem aliqui sequuntur, exponit D. Thomam loqui de pura electione, quæ ex obiecto non habet aliam speciem, præter eam, quam sumit ex fine, & hanc dicit contineri sub intentione eiusdem finis tanquam speciem sub genere, non propriè, & in rigore, vtendo his vocibus, sed eo modo, quo ratio quælibet particularis, & vniuersalis possunt comparari, sicut genus, & species, quia intentio est veluti quid vniuersale respectu variarum electionum. Sed non placet expositio, tum quia est nimis violenta, & præter proprietatem verborum; tum etiam, quia apertè D. Thomas loquitur de voluntate; quæ ex obiecto habet speciem aliquam distinctam ab ea quam habet ex fine, vt patet ex priori parte illius articuli, & ex alio loco *in 2. 2.**

19. Aliorum expositio.  
Secundò dici potest D. Thomam loqui de fine, & obiecto per se ordinatis, ita vt vtrumque sit per se amabile, & sufficiens ad dandam speciem bonitatis, quod in obiectis bonis maximè contingit, quando illa duo non solum se habent, vt finis, & medium, sed etiam quasi totum & pars, seu tanquam bonum vniuersale, & particulare, vt se habent intentio religionis, & electio huius, vel illius religionis, & exemplum D. Thomae eiusmodi est; si quidem intentio fortiter agendi, & voluntas aggrediendi pericula belli hoc modo componantur, nam hoc obiectum intrinsecè claudit in se honestatem fortitudinis; quando ergo finis, & obiectum se habent hoc modo, dicuntur tribuere speciem genericam, & specificam; sed est vltimò aduertendum duobus modis posse tendi finem, & obiectum. Primò diuersis actibus formaliter tendendo altero in finem, altero

in obiectum, quorum vnus imperat alium, seu manat ab alio; quando fit isto modo, non potest in proprietate intelligi quòd species ex fine & obiecto comparantur, vt species, & genus, vt concludit ratio in principio facta; & præterea, quia tunc accidentarium est actui circa obiectum particulare, quòd supponat formalem intentionem finis vniuersalis, posset enim per se fieri ex vi proprii obiecti tantum, & tunc tandem haberet speciem, & idem genus essentialis. Si ergo D. Thomas exponatur de hac electione, & intentione, necessariò dicendum est loquutum esse de genere, & specie non logicè, sed moraliter & latè, quia illa intentio comparatur vt vniuersale quid ad aliam voluntatem; ac si quis dicat scientias particulares contineri sub habitu principiorum, sicut species sub genere. Secundò autem modo intelligi potest huiusmodi finem, & obiectum eodem actu amari, quia talis finis vniuersalis non amatur vt in se abstractè, & præcisè propositus, sed tantum vt contentus in obiecto particulari, & tunc ille actus ex obiecto bonus non refertur ad illum finem speciali relatione operantis, sed ipse natura sua tendit in illum, & ideo bonitas tunc sumpta ex fine, & obiecto, non sunt re distinctæ, sed ratione tantum, & illa quæ est ex fine, est veluti generica, & alia vt specifica, sicut bonitas iustitiæ comparatur ad bonitatem iustitiæ commutatiuæ, in hocque sensu cessat omnis difficultas, neque est contra doctrinam datam, quæ procedit de specie sumpta ex speciali intentione, & relatione operantis.

Alterum D. Thomæ testimonium minorem habet difficultatem, quia non dicit D. Thomas determinatè illa duo comparari, vt speciem, & genus, sed sub disunctione dicit speciem ex obiecto, & sine se habere velut speciem ad genus, vel, vt effectum ad causam; quæ doctrina est vniuersaliter vera; nam quando illa duo propriè sumuntur ex propria relatione, & imperio operantis, tunc comparantur, vt effectus & causa; quando verò relatio in finem est quasi intrinsecè innata in ipsamet obiecti bonitate, tunc comparantur vt genus, & species; nos autem loquuti sumus priori modo, non repugnant autem comparari, vt effectum, & causam, & dare speciem accidentalem; quia illa causa vel est finalis remota, vel imperans, & hæc in moralibus dant speciem accidentalem.

Ad fundamenta prioris sententiæ D. Thomæ satis dictum est, de illa verò sententia, quòd actus relati in eundem finem, sunt æquales in bonitate, vel merito, etiam si in obiecto sint inæquales, dico esse incredibilem, & improbabilem, & de bonitate quidem patet ex dictis; de merito autem, in materia *de gratia* dicendum est, & nunc sufficiens ratio sit, quòd meritum in bonitate fundatur, imò addo hoc non solum esse verum, quando actus ordinantur in finem & habent proprias bonitates ex obiectis, sed etiam si sint puræ electiones, nam, vt supra dixi *sect. 2. num. 14.* in eis etiam potest esse inæqualitas propter maiorem proportionem, vel coniunctionem cum fine, quæ est etiam aperta doctrina D. Thomæ *1. 2. quaest. 19. art. 18.* igitur in Euangelio non est laudata solum à Christo eleemosyna illius vetula propter intentionem, sed etiam propter obiectum, cuius quantitas non absolutè, sed respectiue consideranda est iuxta facultatem dantis, quòd satis explicauit Christus Dominus; *Omnes enim, inquit, ex eo quòd abundabat illis, miserunt, hac autem de penuria sua omnia,*

omnia, quæ habuit, misit. Augustinus similiter non loquitur de sola intentione charitatis, nec negat voluntatem virginitatis esse simpliciter meliorem ex obiecto, voluntate matrimonij, etiam si contingat haberi propter eundem finem, imò id sæpe affirmat in eodem libro, sed dicit tantum posse superare intentionem coniugij in fine, seu ratione volendi, vt excedat voluntatem virginitatis, vt si fiat ex intèntione obedientiæ, vel intentione procreandi Christum, quæ erat in antiquis Patribus. Ad rationem ibi positam iam declaratum est, quomodo idem actus possit participare duplicem speciem, & magis patebit ex dubio sequenti. Argumenta secundæ sententiæ admittimus omnia quæ probant priorem partem, quæ autem in secunda parte adducta sunt, petunt sequentem quaestionem.

Quid ad argum. 2. opinionis in num. 8.

SECTIO IV.

Quid sit bonitas accidentalis ex fine in actu interiori voluntatis.

1. Opinio in hac quaest.

Suadetur 1.

Secundò.

Confir.

Tertiò.

2. Opinio verior.

1. Vo possunt esse modi dicendi. Prior est hanc bonitatem esse rem aliquam, vel realem modum intrinsecè superadditum actui bono ex obiecto, ratione cuius tendit in finem. Cui sententiæ fauere videtur D. Thom. *1. 2. q. 18. art. 4. ad 2.* dicès, quòd licet finis sit causa extrinseca, tamen relatio in finem inhæret actioni, & potest suaderi primò, quia actus voluntatis sic bonus, verè, ac propriè est propter finem illum, à quo sumit hanc bonitatem; ergo reuera tedit in illum; ergo ab illo accipit aliquem modum, vel specificationem intrinsecam, & realem respectu cuius ille finis se habet, vt ratio formalis specificans. Secundò, quia omnis bonitas voluntatis oportet, vt sit aliquid reale, alioqui vel nihil erit, nisi denominatio extrinseca, vel relatio rationis; hæc autem non possunt habere rationem formalis bonitatis, quia per hæc non efficiuntur boni, sed rebus actibus, quibus aliquid volumus. Et confirmatur, nam si hæc bonitas solum esset denominatio quædam, nihil magis referret ad virtutem, vel meritum, quàm bonitas exterioris actus; hoc autem videtur esse contra rationem bonitatis interioris voluntatis, quia bonitas voluntatis debet esse intrinseca, & in hoc differat ab aliis exterioribus actibus. Tertiò; nam si hæc bonitas est denominatio, peto à quo actu sumenda sit; aut enim ab intentione ipsius finis, & hoc non, alioqui eadem ratione dicendum esset omnem electionem esse bonam tantum per denominationem extrinsecam ab intentione finis, quia ab illa manat, & imperatur eodem modo; aut ab actu imperante, qui respiciat directè actum imperatum interiorem, & obiectum. Et hoc etiam non videtur dici posse, aliàs numquam hæc bonitas ex fine reperiretur in actu voluntatis, nisi quando voluntas reflectitur per vnum actum supra alium, quòd videtur falsum; nam si quis velit dare eleemosynam propter satisfactionem, ibi bonitas est accidentalis ex fine, & tamen nulla est reflexio actus interioris supra alium, sed tendentia directæ in exteriorem actum.

2. Secundus modus dicendi est actum interiorem voluntatis solum dici bonum ab extrinseco fine per denominationem extrinsecam ab alio actu eiusdem voluntatis, à quo aliquo modo imperatur; loquor autem de actu aliàs bono ex obiecto, nam solum respectu illius est propriè hic finis extrinsecus, & bonitas ex illo sumpta accidentalis est. Hæc sententia mihi verior videtur, quam indicauit Caietanus *2. 2. q. 44. art. 4.* dicens hanc bonitatem esse extrinsecum modum actus; sumitur Suarez in primam secundæ D. Thom.

etiam ex eodem Caietano *1. 2. q. 20.* tribus primis artic. iuncta doctrina eiusdem *in 1. 2. q. 18. art. 6.* nam ibi dicit omnem bonitatem ex fine per se primò esse in interiori actu, in exteriori verò per denominationem ab illo; hic autem dicit actus imperatos à voluntate, vt sic, quoad hoc numerandos esse inter actus exteriores, quamuis alioqui sint elicit, potest etiam hæc sententia sumi ex eodem D. Thoma *1. 2. q. 13. art. 1.* Clarius ex *quaest. 2. de malo art. 4. ad 9.* Item ex omnibus locis, in quibus docet huiusmodi finem non esse obiectum, sed circumstantiam etiam respectu interioris actus voluntatis.

Atque hinc sumi potest ratio à priori huius sententiæ, quia huiusmodi finis nullo modo est obiectum nec materiale, nec formale illius actus, qui denominatur accidentaliter bonus ex tali fine; ergo in illo actu nulla est intrinseca tendentia, vel habitudo ad talem finem. Patet consequentia; quia interior actus solum habet intrinsecam habitudinem, & tendentiam ad obiectum; item quia si hoc modo tenderet in illum finem, esset volendo illum, vel propter illum tanquam ad rationem obiectiuam: si ergo ille finis non est obiectum, neque in actu esse potest intrinseca tendentia in illum: ergo bonitas illa ex fine non potest esse aliquid intrinsecum in tali actu, quia necessariò dicere deberet habitudinem, & tendentiam in illum finem. Superest probandum primum antecedens, quòd primò declaratur exemplo. Nam quando aliquis vult amare Deum propter meritum; licet illa voluntas prior habeat pro obiecto amorem Dei, tamè ipse amor, qui ex vi illius exercetur, solum habet Deum pro materiali obiecto, quia solum Dei amor est; similiter, quamuis bonitas meriti vt sic, sit formalis ratio obiectiua prioris voluntatis, non tamen ipsius amoris Dei; nam si est verus amor charitatis, solum amat Deum propter bonitatem ipsius: ergo respectu huius actus ille finis non se habet vt obiectum, sed vt causa mouens remotè, vt significauit D. Thom. *1. 2. q. 18. art. 4.* Ratio autem est, quia vnus actus vnus tantum habet materiale obiectum, & formale; quando ergo hoc est intrinsecum, totum id, quòd extrinsecè est, non habet rationem formalis obiecti.

Secunda principalis ratio confici potest ex longo discursu supra posito *disp. 4. sect. 3.* de specificatione ex obiecto, & de pura electione, quia id, quòd dicitur intrinsecè addi actui ex fine, nõ potest esse partialis entitas, nec modus realis intrinsecè illi inhærens. Primò constat ex rationibus supra factis, quæ hic breuiter vrgeri possunt. Nam si ibi sunt duæ entitates. Vna est, v. g. penitentia; alia est misericordiae elicientis, quia suppono obiectum, & finem ad virtutes diuersas pertinere; ergo non erunt duæ partiales entitates, sed duo actus distincti. Cur enim, aut in quo vnirentur? aut cur non generaret vnum habitum similiter compositum ex duplici virtute? Item reuera illa entitas, quæ specificaretur ex fine penitentia, non esset imperata, sed elicita à virtute penitentia; esset ergo ille actus elicitus à duplici virtute secundum partes diuersas, quæ omnia absurda sunt.

Alteram verò pars de modo intrinseco, facile etiã excluditur ratione proximè facta, & quia si daretur talis modus, ille haberet propriam speciem à fine, quem respiceret vt obiectum proprium, finis autem, qui ita habet rationem obiecti, est per se sufficiens ad constituendū propriū actum distinctum ab omni alio; numquã ergo dat accidentalem modum alteri actui. Quòd ita potest etiam intelligi, quia

3. Eius ratio à priori.

4. Ratio, seu dilemma.

Eius prior excluditur.

5. Posterior pars excluditur etiam primò.

Secundò, quia

Tertio.

quia si ille esset modus intrinsecus accidentalif- que actus, supponeret substantiam eius, & super- ueniret illi; hoc autem esse non potest respectu finis, quia omnis tendentia intrinseca voluntatis in finem est prior quocumque actu imperato ex tali fine. Vltimo est apud me sufficiens ratio, quia hæc denominatio sufficit ad omnia quæ possunt conuenire huic actui; & ex vi imperij voluntatis, vt sic, nihil aliud necessariò additur actui imperato præter substantiam eius, quam habet ex propria facultate, & obiecto eius; ergo nihil aliud fingendum est, neque est necessarium. Maior patet, quia hoc ipso quòd intelligitur actus ex obiecto bonus, & imperatus ab alio etiam bono tendente in bonum finem extrinsecum, & ordinante actum imperatum in illum, intelligitur sufficienter bonitas intrinseca vtriusque actus, & extrinseca informatio, vel denominatio vnius ab alio. Minor verò patet in actibus externis à voluntate imperatis, quia ab illo imperio denominantur boni, etsi nihil in eis ponat præter substantiam eorum, & ratio est, quia hoc imperium non consistit nisi in quadam efficientia, fortasse non physica, sed moraliter per consensionem, & subordinationem potentiarum eiusdem animæ; hæc ergo ratio imperij nihil ponit in actu imperato, nisi dependentiam quandam, quasi applicationem ad opus, ratione cuius vnus actus denominatur ab alio, & refertur in finem suum; ergo idem est iudicium de bonitate solum fundata in hoc imperio.

6. Ad 1. argum. in 7. 1.

Ad primum argumentum in principio factum, respondetur finem extrinsecum respectu actus imperari, & extrinsecum ordinari in ipsum non habere rationem obiecti, nec materialis, nec formalis, sed circumstantiæ, seu causæ remotæ mouentis, & applicantis voluntatem ad talem actum medio actu intentionis, seu electionis, vt satis significauit D. Thomas 1. 2. q. 18. art. 4. distinguens finem ab obiecto, & dicens à fine sumi bonitatem, vt à causa bonitatis, & q. 19. art. 2. ad 1. dicens respectu actus voluntatis, finem habere rationem obiecti, præterquam cum finis ordinatur ad finem, & intentio ad intentionem; quapropter in actu sic ordinato non oportet intelligere intrinsecam tendentiam in talem finem, sed solum dependentiam ab alio actu respiciente illum finem; & hoc modo dicitur esse propter finem denominatione extrinseca, sicut actus exterior; quapropter ille actus non propriè habet rationem electionis, sed potius medij eliciti, & quasi vsus passiu.

7. Ad 2. ibid.

Ad secundum respondetur ex actu imperante, & imperato, vt sic, quodammodo componi actum moraliter vnum, sicut ex actu interiori, & exteriori, & hoc modo dicitur ille actus meritorius, & formaliter bonus, & efficere hominem bonum; sed hoc totum habet ratione actus imperantis, actui autem imperato, vt sic conueniunt hæc per denominationem extrinsecam seclusa bonitate, quam talis actus potest habere ex suo obiecto, nam vt sic, habet rationem actus interioris eliciti à voluntate, & in hoc est differentia inter illum, & exteriorem, per quod responsum est ad confirmationem.

Ad confirm. ibid.

8. Vnus modus quo satisfit argumeto 3. in eodem 7. 1.

Tertium argumentum petit, quis sit actus voluntatis, à quo sumitur hæc denominatio, ad quod respondetur denominationem hanc posse sumi duobus modis in argumento insinuat. Primus, & clarior est, quando intercedit formale imperium vnus actus voluntatis ab alio scilicet, quia vnus actus cadit in obiectum formaliter volitum sua propria ratione, & motiù, qui modus operandi

faciliùs contingit quando actus imperatus est verè interior, vt cum volo amare, dolere, &c. Et tunc facilis est responsio ad argumentum, nec difficultatem vllam habet, quòd voluntas huiusmodi reflexionem facile faciat; quando autem actus imperatus est exterior, vt elemosyna, ieiunia, &c. tunc frequenter potest accidere, vt ab eodem actu electionis efficacia, quæ immediatè fit propter finem operantis, imperetur etiam talis actus exterior, & tunc in actu interiori nulla erit bonitas sumpta ab alio actu exteriori, vt ab obiecto, vt supra dictum est, & consequenter neque actus exterior, vt actus est, denominabitur bonus, nisi bonitate sumpta ex fine media electione; aliquando verò potest actus exterior, & propter se, & propter extrinsecum finem imperari immediatè, & tunc erunt in voluntate duo actus se se concomitantes, & eundem exteriorem actum dupliciter denominantes; tandem potest interdum voluntas per electionem factam ob finem extrinsecum imperare totum actum alterius virtutis, vt compositum ex exteriori, & interiori, vt quando ex intentione merendi impero mihi actum misericordie, non tantum externum, sed etiam voluntatem miserèdi, quia etiam illa est aptum medium ad talem finem; & tunc eadem est ratio de tali actu, quæ de medio interiori: quando autem voluntas operetur vno, vel alio modo, non potest facile discerni, nisi in his, qui magna animaduersione, & reflexione operantur; potest autem coniectura sumi cõsiderata ratione finis, & mediõrum, seu actuum, & proportionem eorum inter se.

9. Alter modus.

Alter modus, quo potest hoc imperium, seu relatio in finem excogitari est ex vi solius intentionis immediatè transeundo ad eliciendum actum alterius virtutis, omiſsa formali electione media: vt si quis habeat intentione bene merendi coram Deo, & consular de mediis, seu modo, & iudicet amorè Dei propter se ipsum & super omnia esse aptissimum ad illum finem consequendum, potest, vt videtur, voluntas pro libertate sua statim elicere amorè Dei propter se ipsum, in quo apparet magna differentia inter actum exteriorem, & interiorem, nam exterior pèdet omnino à formali applicatione voluntatis, & ideo quamuis voluntas intendat finem, & intellectus iudicet motionem manus esse aptum medium ad illum finem, numquam manus mouebitur, donec voluntas eligat, & vtatur illa: at verò voluntas potest se ipsam determinare immediatè ad actus suos, & accidentarium est, quod per vnum actum determinetur ad alium quoad exercitium, & ideo si ex parte intellectus sit obiectum sufficienter propositum, potest immediatè exire in actum elicitem ante actum formaliter imperantè, & fortè hic operandi modus frequentissimus est.

SECTIO V.

Qualis relatio in finem requiratur ad hanc bonitatem.

Ratio dubij est, quia solent distingui variae relationes, interpretatiua habitualis tantum, id est, ex solo habitu procedens; habitualis procedens ex præcedenti actu solum quia præcessit; virtualis, ex præcedenti actu media virtute relicta, & durante, ac influente; & actualis, quæ est per actualem intentionem talis finis, seu actuale imperium, & de singulis sunt opinioniones.

1. Opinio relictur multipliciter.

Prima ergo affirmat sufficere intentionem interpretatiua, quæ tunc esse censetur, quando homo est ita affectus, & dispositus, quòd si talis finis in suam

Primò.

suam cogitationem veniret, actum suum in vllum referret. Sed hunc dicendi modum apud nullum scriptum inuenio, neque habet fundamentum, aut probabilitatem, quia illa conditionalis nihil ponit in esse, imò nec cognosci potest, nisi à solo Deo.

Secundò.

Item quia similis dispositio non sufficit ad culpam, non enim, vt sape apud Augustinum legitur, iudicabit nos Deus per ea quæ faceremus, si hæ, vel illæ occasiones occurrerent, aut si tales cogitationes in nobis excitari permitteret, sed per ea, quæ facimus, imò ad magnam Dei gratiam pertinet, quando hominem præuenit, & non permittit in eam cogitationem incidere, cum qua scit fore peccatum; ergo multo minus sufficit illa dispositio ad bonitatem, quæ perfectiorem voluntatem requirit. Denique actus ille ex vi illius dispositionis operantis non habet bonitatem intrinsecam ex fine, quia non tendit in illum per se ipsum, & suam intrinsecam entitatem, neque etiam habet bonitatem extrinsecam, quia nullo modo refertur in talem finem ab aliquo extrinseco principio; ergo nullo modo.

Tertio.

2. Opinio de relatione habituali.

Secunda sententia est; sufficere relationem habitualement, id est, quæ censetur esse in operante per solum habitum virtutis, à quo censetur intrinsecè informari virtutis actus, præsertim à gratia, & charitate, pro hac opinione referri potest Soto lib. 3. de natura, & Gratia c. 4. concl. 2. qui citat Caiet. 1. 2. q. 109. art. 9. videtur fauere q. 21. art. 4. & aliqui ex Scholasticis infra citandis.

3. Probabilis est, sed non in sensu hie intento.

Sed oportet aduertere aliud esse loqui de bonitate propriè sumpta; aliud de ratione meriti. Item aliud esse loqui de circumstantia, seu dignitate personæ operantis; aliud verò de circumstantia finis, de qua nunc agimus; quòd autem artinet ad meritum, probabilis sententia est habitualement dignitatem personæ operantis, præsertim illam, quæ est per gratiam, & charitatem, multum conferre ad rationem, vel augmentum meriti, præsertim si ex parte actus sit sufficiens bonitas; tunc autem non concurrat habitus, vt principium dans actui bonitatem ex fine, sed vt circumstantia personæ dignificans illam, & consequenter conferens ad valorem moralem actus, vt supra dictum est.

4. In sensu nunc intento improbat.

At verò agendo propriè de bonitate, quæ ex fine operantis redundat in actum eius, dicendum est sine dubio ad illam non sufficere habitum virtutis, vt planè docet D. Thomas in 2. d. 38. q. 1. art. 1. ad 4. & d. 40. q. 1. art. 5. ad 6. & idem sentit Caietanum 1. p. q. 63. art. 6. & idem Durand. d. 40. q. 2. num. 11. Scotus d. 41. Adrian. quodlibeto 10. art. 3. ad 4. & probatur, quia habitus non confert bonitatem, nisi aut eliciendo, aut imperando; ergo si neutro modo concurrat, nullam confert bonitatem; ergo sola existentia, seu concomitantia eius in subiecto non satis est, vt det bonitatem, quia potest illi adesse, & neutro ex dictis modis concurrere. Antecedens patet, quia habitus tantum est causa extrinseca actus; ergo solum media sua causalitate potest concurrere ad bonitatem eius.

1. Argum. contra hanc opinionem.

Et confirmatur, quia habitibus, vt sic, nec mere- mur, nec demeremur, nisi influant in opus; non potest autem intelligi alius modus influxus præter dictos. Confirmatur secundò, quia aliàs in homine iusto, quilibet actus virtutis haberet bonitatem omnium virtutum, vel saltem plurimarum, quia in illo homine sunt habitualiter omnes virtutes, & quilibet actus virtutis, est referibilis in finem omnium, vel saltem plurimarum. Tandem quamuis infidelis, & peccator careat virtutibus, & habeat plures habitus vitiorum, non pro-

Confirm. 1.

Confirm. 2.

2. Argum.

Sumus ergo primam secundam D. Thom. suam

pterea refert actus suos etiam malos, vel indifferentes ad finem, seu obiecta talium vitiorum, neque inde accipiunt opera eius aliquam malitiam; ergo idem est à fortiori de actibus bonis.

5. Opinio de alio modo relationis habitualis.

Tertia sententia est sufficere ad hanc bonitatem relationem habitualement relictam moraliter ex aliquo actu præterito, etiam si postea nihil influat in actum, sed moraliter illum denominet. Quam sententiam videntur interdum insinuare Scholastici in 2. d. 41. præsertim D. Bonaventura art. 1. q. 3. & Gabr. q. unica art. 3. dubio 2. Fundamentum esse potest, quia si prior relatio talis fuit, quæ subsequenter actum comprehenderet, planè censetur perseuerare quandiu non datur retractatio, quod erit quotiescumque subsequens opus non repugnat priori fini, sed est illi consentaneum. Confirmatur, quia in omni bono opere ex obiecto, operatur homo propter se ipsum proximè, quia operatur propter conuenientiam ad rationem, seu naturam rationalem; ergo si priùs se ipsum, & omnia sua retulit in Deum, id satis erit, vt cætera opera virtute referantur in ipsum. Et idem argumentum fieri potest de actibus indifferentibus, in quibus speciale esset inconueniens hoc non admittere, quia aliàs quamplurimi malè fierent ex defectu relationis in finem.

Eius fundam.

Confirm.

6. Displicet dicta opinio.

Impugnatur.

Sed nihilominus hæc sententia mihi non probatur, sicut neque aliis Theologis dicta d. 41. præsertim Ægidio q. 1. art. 2. & Scorò q. 1. & quodlibeto 17. art. 2. nec Bonau. & Gabr. aperte contradicunt, sed confusè loquuntur de relatione virtuali, quod in Caiet. & aliis autoribus notandum est. Probatur autem illam relationem non sufficere, quia aliud est relationem in finem obiectiue cadere in aliqua opera, aliud effectiue, seu imperatiue; illa autem relatio, quæ præcessit, quamuis cadat obiectiue in sequentia opera, non sufficit, quia fieri potest, vt omnia illa respiciat, vt materiale obiectum, vt cum aliquis in principio diei, aut vitæ opera illius temporis refert in Deum; tamen hoc non est satis, vt talia opera sint effectiue, seu imperatiue ab illa relatione, quia ad priorem respectum sufficit, quòd illa opera aliquo modo represententur obiectiue in intellectu, quando fit illa relatio, ad posteriorem autem oportet, vt quando fit ipsum opus, ad illud excitetur operans aliquo modo ex vi illius relationis, quia efficientia, neque potest intelligi sine aliquo influxu; hic autem totus influxus consistit in hac excitatione, seu applicatione ad opus: vt autem intentio det operi bonitatem aliquam, non sufficit habitudo ad aliud, vt ad obiectum, vt per se notum est, quia actus nec physicè, nec moraliter informat obiectum, vt obiectum, sed potius è contrario; vnde etiam alienos actus possumus, vt obiectum respicere, & referre in Deum, & non inde accipiunt bonitatem; requiritur ergo causalis relatio, quæ aliquo modo sit per modum imperij: actus autem, qui præcessit omnino, & neque in actu, neque in memoria, neque alio simili modo manet, nullo modo concurrat causaliter ad præsentem actum, sed ita operatur homo, ac si nullo modo illum habuisset; ergo ex illa relatione præterita nullam bonitatem habet præsens actio. Atque hoc confirmat vulgatè exemplum de eo, qui retulit omnia opera sua in prauum aliquem finem, vt in idolum, quia non est necesse malitiæ illius relationis redundare in omnia opera sequentia, etiam si retractata non sit.

Confirm.

7. Opinio de relatione actuali.

Propter hæc, est quarta sententia, quæ requirit actualement relationem ad hanc bonitatem per formalem intentionem, vel actum imperatum, quam



Eius probatio. Eneruatur hæc probatio.

significat Durandus in 2.d.40.q.2.m.7. & 11. quamquam non satis rem explicet. Probatur autem, quia secluso actu, & relatione præterita, ac ipso habitu, nihil remanet, quod possit sufficere. Dices fat esse virtutem aliquam ex priori actu relictam, sed inquiri, quid sit illa virtus, aut enim est aliquid in voluntate, vel in intellectu; non primum, quia in voluntate tantum sunt aut habitus, aut actus; sed non est habitus, vt dictum est: si autem est actus, erit actualis, & non virtualis relatio, atque eodem argumento probari potest non esse in intellectu, quia neque potest esse habitus, neque actus, præsertim, quia hæc virtus debet mouere voluntatem quoad exercitium ex parte ipsius potentia: intellectus autem numquam mouet nisi ex parte obiecti quoad specificationem.

8. Opinio auctoris de relatione virtuali.

Nihilominus dicendum est sufficere relationem virtutalem ex vi intentionis, seu imperij relicti; & virtute permanentis, vt ex fine habeat operatio humana aliquam moralitatem, & laudabilitatem; est enim hæc expressa sententia D. Thomæ 3. contra Genes cap. 138. ratione 3. vbi dicit. *Voluntas præcedens actum virtute manet in tota consecutione actus, & ipsum laudabilem reddit etiam cum de proposito voluntatis propter quod actus incipit in executione operis non cogitatur;* idem q. 2. de malo. art. 8. argumento 11. cum solutione, & q. 2. de Virtut. art. 11. ad 2. & sumitur etiam ex 2. 2. q. 83. art. 13. Vbi agens de ratione dicit posse imperatoriam esse, & meritoriam sine intentione actuali, quando fit sine culpa, & reuera Bonauentura, Gabriel, Ægidius, & ferè alij antiqui Scholastici hoc in sensu loquuntur.

9. Probatur hæc relationem esse frequentem.

Ratio autem est, quia in primis negari non potest, quin hic modus operandi non solum fit homini possibilis, sed etiam valde frequens, sic enim mercenarius tota die dicitur operari pro mercede, etsi non semper cogitet de mercede; & qui iter agit, verè dicitur deambulare, vt ad terminum viae perueniat. Similiter in materia de Sacramento nihil est certius, quam intentionem virtutalem sufficere ad consecrandum Sacramentum, etiam si formalis non adfit. Item quia quando vnus homo per alium operatur, præbendo illi suum consensum, & mandatum, quando non retractat dicitur virtute operari, quidquid alius operatur, quia virtus prioris consensus censetur manere in scriptura; vel mandato; sic ergo fieri potest in his, quæ homo per se ipsum operatur ex vi prioris consensus. Præterea est huius rei argumentum quod homo operetur ex vi prioris intentionis, quia statim, ac illam mutat, cessat ab operando; ergo signum est operari ex aliquo influxu præcedentis voluntatis: quo modo autem hoc sit possibile, statim explicabo.

10. Deinde probatur hæc sufficere. Primò. Secundò.

Quod autem hic modus operandi sufficiat ad dictam moralitatem patet in primis ex communi sentiendi modo omnium hominum, & quia plus ab homine exigere est plusquam humanum. Item quia longè diuerso modo moraliter operatur, qui ex intentione honesta se applicuit ad opus de se indifferens, & postea in illo perseverat cessante actuali cogitatione illius finis, quam alius, qui per voluntatem omnino indifferentem ad idem opus se applicuit, nam hic sæpe censebitur otiosè loqui, & operari, ille autem studiosè, vt homo. Denique ad hanc denominationem sufficit dependentia moralis, & causalitas vnus actus ab alio, vt dictum est: hæc autem tunc intercedit mediata, vel immediata, quia operatio verè procedit aliquo modo ex influxu prioris intentionis;

Tertiò.

vnde etiam refertur aliquo modo in finem eius, & ex hac parte habet aliquam bonam circumstantiam, scilicet finis, quæ sufficit ad prædictam denominationem, si aliunde nulla sit malitia.

Vt autem ad difficultatem propositam in num. 7. respondeatur, addendum est tribus modis posse accidere, & explicari hanc relationem. Primus est si duret idem numero actus imperatus, & actus interior imperans interruptus sit, vt, v.g. in oratione vocali, si quis caput orare intentione implendi præceptum, & in discursu orationis naturaliter distrahitur; nihilominus implet præceptum, & tota illa oratio dicitur esse virtute à priori intentione, cuius virtus manet in ipso opere; & potentia exequens semper manet applicata ex vi illius prioris intentionis, siue hæc applicatio consistat in sola actione exterioris potentia, siue etiam in aliquo interiori vsu voluntatis, & consequenter in aliqua etiam attentione intellectus, quamuis aded simplici, & remissa, vt sit imperceptibilis, sic enim sæpe homo attendit, & tamen si postea reflectatur, non potest iudicare, nec cognoscere se attendisse.

11. Modus explicandi relationem virtutalem.

Secundus modus est, quando est varietas in ipsis actionibus, & in voluntatibus etiam, seu electionibus, tamen sine totali cessatione, sed immediate transeundo ab vna electione, seu intentione ad aliam, vt quando aliquis intentione dicendi sacrum, se præparat, domo exit, incipit indui, &c. Et tunc etiam est facile intelligere quomodo maneat virtus prioris intentionis; manet enim in proxima voluntate, seu electione, & per illam imperat alia, & sic consequenter, & hos duos modos explicui latius in materia de Sacramento.

12. Modus.

Tertius videtur difficilior, quando omnino interruptur formalis intentio, & omnis actus, vel voluntas ab illo manans, vt quando intercedit somnus, & postea incipit denuo operari, vt est vulgatum exemplum in eo, qui intentione implendi votum, multis diebus peregrinatur; qui tamen non quotiescumque euigilat, recordatur voti sui, nec repetit intentionem implendi illud, & in hoc casu, & similibus existimo virtutem prioris intentionis applicari media apprehensione, & iudicio intellectus. nam in prædicto casu statim, ac homo euigilat, apprehendit, & iudicat sibi esse iter agendum, neque inquit rationem bonitatis, aut conuenientia, sed ex vi prioris deliberationis iudicat hoc sibi expedire, & esse agendum, & inde statim mouetur ad electiones, vel actiones, quæ statim occurrunt, & tunc merito dicitur operari virtute prioris intentionis, quia tota efficacia inde oritur, nam licet intellectus ex se non possit voluntatem mouere nisi obiectiue, & quoad specificationem; tamen virtute prioris voluntatis potest mouere efficaciter, & quoad exercitium; hæc autem motio tanto erit melior, & moraliter laudabilior, quanto in obiecto, seu actu proposito considerata, vel iudicata fuerit aliqua ratio boni magis accedens ad bonitatem prioris intentionis, fieri enim interdum potest, vt illa prima apprehensio, per quã incipit progredi in opere interrupto, sit tantum de aliquo obiecto agendo sub communi ratione conuenientis, aut expedientis, seu iam deliberati, vel simpliciter agendi, & tunc formalis intentio est valde indifferens intrinsecè, solumque per denominationem extrinsecam potest ita bona denominari, vt neque censeatur otiosa, interdum verò potest illud primum obiectum repræsentari saltem, vt honestum, vel prudenter deliberatum, aut sub alia ratione magis speciali, scilicet, vt pertinens ad cultum

13. Modus.

cultum Dei, vel quid simile, & tunc intrinsecè habebit aliquam bonitatem non ex fine, sed ex obiecto, quod actu proponitur; per denominationem autem ex fine habebit speciem ad illum pertinentem, quale est implere votum, vel quid simile, & ita satis responsum est ad difficultatem positam in num. 7.

DISPUTATIO VII.

De malitia.



RÆTER alias differentias inter bonitatem, & malitiam, vna est, quod voluntas humana non potest fieri actualiter bona sine operatione à se elicita, vt supra dictum est; potest autem fieri mala sine vilo actu per voluntariam carentiam actus debiti; huiusmodi enim voluntarium dari potest, vt supra tract. 2. disp. 1. sect. 5. dictum est, & ad malitiam sufficit propter imperfectionem eius, vt latius tradi solet 1. 2. q. 71. art. 5. & q. 72. art. 6. Vnde fit duplicem esse malitiam, vna est quæ proximè denominat actum malum, & per illum, voluntatem; altera, quæ voluntati proximè inest, & illam malam denominat. Quoniam igitur hîc de actibus agimus, prior malitia est propria præsentis disputationis, & ideo prius de illa disputabimus, & potest illa generali nomine vocari malitia commissiõnis; in fine tamen aliquid de posteriore addemus, quando carentia actus ex ipso actu facile cognoscatur; de malitia autem actus disputari possunt omnia quæ de bonitate dicta sunt; tamen quia suppositis dictis erunt breuiora, omnia comprehendam sub hac vnica disputatione, explicando prius absolute rationem malitia, postea verò de obiecto, circumstantiis, & sine pauca tractabimus.

SECTIO I.

Utrum sit aliquis actus voluntatis ex se, & natura sua malus etiam seclusa extrinseca prohibitione.

1. Præmittuntur quædam ad dubitationem præsentem.

Dubitandi ratio.

PRIMò, quod in voluntate humana sint actus mali, per se notum est, & D. Thomas satis hoc disputat 1. 2. q. art. 2. Quod autem omnes actus mali sint prohibiti aliqua lege, saltem diuina, est certum, quia hoc ad perfectionem spectat diuinæ prouidentia. Rursus certum est apud omnes Theologos aliquos actus esse malos solum, quia prohibiti sunt, tamen ad explicandum exactè rationem malitiæ oportet in vniuersum explicare quomodo se habeat ad prohibitionem quantum à lege pendat; & consequenter, quantum possit esse intrinseca humanis actibus, quia in hoc potissimum apparet tota difficultas tractanda. Est autem ratio dubij, quia nullus actus voluntatis potest ex vi suæ entitatis positia habere malitiam, sicut bonitatem; ergo tantum potest illam habere, in quantum deficit à regula voluntatis, quæ est lex; ergo non potest intelligi actus malus sine lege extrinseca prohibente. Antecedens supponitur, quia malum, vt malum, non potest esse differentia specifica, & posituum ens. Confirmatur, quia non potest intelligi malitia actus sine obligatione non faciendi, sicut neque è contrario intelligi potest malitia in carentia actus, nisi sit obligatio operantis in primam secundæ D. Thom.

di; sed omnis obligatio oritur ex lege extrinseca præcipiente, vel prohibente; ergo sine hac nulla est malitia; ergo sicut talis lex non est intrinseca actui, ita neque vlla malitia. Antecedens videtur ex terminis notum, quia nemo peccat omittendo, quod tenetur facere, neque è contrario, & potest etiam explicari, quia nemo peccat nisi volendo malitiam; non autem vult illam directè, quia nemo intendens ad malum operatur; ergo indirectè; ergo oportet, vt intercedat obligatio cauendi illam, quia hoc voluntarium indirectum, moraliter loquendo, non est nisi vbi intercedit aliqua obligatio.

Propter hæc quidam dixerunt nullum esse actum voluntatis ita malum, quin possit esse non malus, quamuis liberè, & humano modo fiat, quia putant omnem malitiam pendere ex prohibitione extrinseca saltem diuina, quam putant esse liberam, quia pendet ex voluntate Dei, quæ libera est in omnibus effectibus ad extra, quorum vnus est prohibitio, seu præceptum, ita Nominales ferè sentiunt, Ochamus in 2. q. 19. ad 3. & 4. Gerson alphabeta 6. lit. E. & tractatu de vita spiritali, sectione 1. & alios refert Almaynus tract. 3. moralium c. 15. & ferè consentit Scotus in 4. d. 26. q. 1. qui tamen excepit ordium Dei; videtur etiam fauere D. Thomas 1. 2. q. 71. art. 6. ad 4. Vbi explicans illam distinctionem Theologorum de actibus malis, quod quidam sunt mali, quia prohibiti; alij verò prohibiti, quia mali, dicit esse intelligendam respectu legis positia, significans respectu æternæ, & diuinæ legis omnes esse malos, quia prohibitos; quod etiam sentit D. Bonauentura in 2. d. 35. dubio 4. circa literam. Fauet August. 2. de peccatorum meritis, & remissionibus c. 16. dicens, neque præceptum erit, si quid erit nisi iubeatur, vt non sit. & infra, Quomodo per diuinam misericordiam dimittitur, si peccatum non est, aut quomodo per diuinam iustitiam non prohibetur, si peccatum est. Denique lib. 2. 2. contra Faustum c. 27. præceptum definit per hoc, quod sit contra legem; idem Ambros. libro de paradiso c. 6. dicens. Quis est peccatum nisi diuina legis præuicatio, imò videtur id docere Paulus ad Romanos 4. Vbi non est lex, neque præuicatio; & cap. 5. Peccatum non imputabatur, cum lex non esset; & ideo 1. ad Corinth. 15. Virtus, inquit, peccati lex.

2. Opinio negans.

3. Opinio extremè cõtraria.

Alij verò absurdum existimant, negare aliquos actus ita esse malos, quin habeant inseparabilem malitiam etiam de potentia absoluta, si liberè, & humano modo fiant, & nihilominus propter argumenta facta concedunt non posse esse malos sine prohibitione saltem diuina; vnde concludunt hanc prohibitionem non esse Deo liberam, sed necessariam, quia licet Deus ad extra se nihil simpliciter necessariò velit; tamen supposita libera voluntate circa vnum non est inconueniens, vt sit necessarium velle aliud, quia hæc non est necessitas simpliciter, sed ex libera suppositione; sic ergo inquirunt hoc ipso, quod Deus vult creare hominem, & illum liberè vult, & per rationem operari, & cum illo ad hoc concurrere, necessarium est, vt illi prohibeat hos actus habentes ita coniunctam malitiam, tum quia facta dicta suppositione necesse est, vt habeat Deus prouidentiam hominis, cuius hæc est pars potissima, tum etiam, quia absolute necessarium est, vt huismodi actus Deo displiceat; ergo necesse est, vt repugnet voluntati eius; ergo & prohiberi; nam hæc duo idem sunt, hanc verò opinionem sic explicatam apud nullum scriptorem inuenio.

Alij distinctione vtuntur cum Gregor. in 2. d. 34. q. 1. art. 2. Gabr. d. 35. q. 1. art. 1. Almaynus tractatu 3. cap. 16.

3. Opinio distinctione utens.

cap. 16. quos sequitur Corduba libro 3. quast. q. 10. ad 2. hi enim aurores concedunt aliquos esse actus intrinsecè omnino malos ac necessariò, etiam de potentia absoluta; distinguunt autem duplicem legem, aliam indicantem, aliam præcipientem. Prima explicatur tantùm per verbum indicatiui modi, hoc est faciendum, vel non est faciendum; alia per verbum imperatiui, fac hoc, vel non facies. Prima tota est in intellectu, & non pendet à voluntate; consistit enim in iudicio indicante rem ipsam prout est. Secunda verò pendet à voluntate quatenus vult imponere hanc, vel illam obligationem. Vnde prima non pendet ex iurisdictione, vel potestate superioris, sed ex re ipsa. Secunda verò requirit potestatem, & iurisdictionem; dicunt ergo omnem actum malum requirere priorem legem, non autem posteriorem.

5. Prædicta distinctio im merito improbat à nonnullis.

Hæc distinctio à nonnullis improbat, quia improprie vtitur Gregor. voce legis, proprie enim non significat nisi imperium; si tamen res vera est, non esset de voce multum contendendum, præsertim, quia dictamen rectæ rationis non admodum improprie per se se dicitur habere rationem legis respectu voluntatis, præsertim in voluntate, quæ non est sibi regula suorum actuum, neque est natura sua determinata ad honestum; nam reuera tale dictamen est regula, & mensura talis voluntatis: non ergo adeò improprie dici potest lex respectu illius, neque hæc significatio huius vocis est admodum inusitata, August. enim lib. 22. contra Faustum resp. 27. sub disiunctione dixit. Lex æterna est ratio diuina, aut voluntas Dei, & D. Thomas loco supra citato videtur certè hoc modo vti nomine legis, vt patet ex fine illius solutionis, dicit enim omne peccatum esse malum, quia prohibitum, & subdit; ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, iuri naturali repugnat; vbi non dixit, ideo esse inordinatum, quia iuri naturali repugnat, sed è contrario, quia est inordinatum, ideo iuri naturali repugnare. quod solum est verum sumendo ius naturale pro ipso dictamine rationis, sed quidquid sit de voce legis, nos loquamur de voluntate prohibente, & de iudicio dictante.

6. 1. Assertio.

Fulcitur auctoritate.

Dicendum primò, aliquos actus voluntatis esse, & ex vi suorum obiectorum esse malos ante omnem voluntatem prohibentem & independentem ab illa quoad rationem malitiæ. Hæc conclusio sumitur ex D. Thoma 1. 2. q. 100. art. 1. & 8. hoc enim sensu definit quosdam actus ita esse malos, vt nulla Dei dispensatione fieri possent, vt non sint mali, & ita sequitur Caictanus ibi, & Soto 2. de iustitia q. 3. art. 10. Victorja relectione de homicidio. Richard. in 3. d. 37. art. 1. q. 5. & ibi Gabr. q. 1. art. 2. & Scot. q. 1. absolute hoc admittit, licet in particulari iudicio de his actibus differat à sententia D. Thomæ, quod non est huius loci; consentit etiam Durandus in 1. d. 47. q. 4. Sumitur etiam ex Augustino 1. de libero arbitrio cap. 3. dicente adulterium non esse malum, quia prohibitum, sed è contrario, & idem dicit de mendacio glossa Leuit. 19.

7. Probatur inductione.

Vnde probatur primò inductione, quia odium Dei ita est malum, vt si liberè, & humano modo absque ignorantia fiat, non possit non esse malum, quod videtur ita ex terminis notum, vt non indigeat probatione, nam rationi propositum statim repugnat, idem est de hoc actu, volo agere contra conscientiam, contra rectam rationem, contra præceptum superioris. Nam huiusmodi actus non potest mente conipi, quin malus sit, quod argumentum latè

prosequitur Almaynus supra. Potest etiam hæc inductio extendi ad ipsam diuinam voluntatem, respectu cuius quædam sunt ita mala, vt non possit Deus ea velle, qualia sunt velle mentiri, velle non implere promissum, &c. Quod non prouenit respectu illius ex voluntate prohibente; ergo ex eo prouenit quòd talis voluntas per se mala est.

Ratio autem à priori est, quia voluntas sumit bonitatem, vel malitiã suam ex obiecto; est autem aliquod obiectum ex se disconueniens naturæ rationali, vt sic, absque voluntate superioris prohibentis, vt supra latè dictum est; ergo talis voluntas per se se est mala ex vi voluntariæ tendentiæ in tale obiectum ante voluntatem prohibentem. Confirmatur, & declaratur primò, quia in cæteris rebus, & naturis, quædam sunt natura sua disconuenientia naturis rerum ante omnem voluntatem, vt calor ex se est disconueniens aquæ, similiter in aliis rationibus boni, & mali, v. g. delectabilis, aut contristantis vnumquodque est ex se tale natura sua sine respectu ad voluntatem extrinsecam; ergo idem esse poterit in natura rationali vt sic, & in ratione boni honesti, aut mali contrarij. Tandem, quia sicut in speculatiuis quædam sunt principia per se nota, quæ non pendunt ab extrinsecò vt vera sint, ita etiam in practicis, qualia sunt, vel illa generalia, honestum est faciendum, turpe vitandum; vel particularia, non est mentiendum, nemini est facienda iniuria, &c. Hæc ergo iudicia semper sunt vera independentem ab omni extrinsecò; ergo & voluntas ab illis discordans semper est mala independentem etiam ab omni extrinsecò. Nam illa veritas sumitur suo modo ex confirmatione ad oppositum rectum, vel non rectum; vnde si fingeremus hominem inuincibiliter ignoratè Deum, & omnem superiorem voluntatem prohibentem mendacium, vel adulterium, rectè autem vtemem naturali iudicio in rebus agendis, intelligeremus illum posse bene, vel malè agere; & à voluntate mentiendi, vel adulterandi in tali homine esse inseparabilem malitiã.

Dicendum secundò, nullum posse esse voluntatis actum malum, quin sit contra dictamen rationis iudicantis malitiã actus, vel obiecti, qui est sensus autorum tertiar sententiæ, & per se constat, quia non potest actus voluntatis esse malus, quin sit illi voluntaria aliquo modo malitia, non erit autem voluntaria nisi sit aliquo modo ratione iudicata, vel in actu ipso, vel in obiecto, quod perinde est; nec disputo modò, an hoc dictamen debeat, & possit haberi, nam de hoc satis dictum est supra in materia de voluntario disp. 4. sect. 3.

Atque ex his sequitur primò quid sit iudicandum de hac conditionali, si Deus non prohiberet odium sui, non esset malum; quidam enim dicunt vtrumque sequi, nam & esset malum, quia esset de turpi obiecto, & non esset malum, quia non esset prohibitum à Deo, ita respondet Medina 1. 2. q. 18. art. 1. & q. 19. in principio, & q. 100. art. 8. tamen si sit sermo de prohibitione non vt spectat ad naturale iudicium, sed ad voluntatem diuinam, qua vt superior vult obligare hominem, vt hoc faciat, vel non faciat, dicendum est conditionalem hanc esse veram, licet Deus non prohiberet, actus esset malus, & aliam partem omnino esse falsam, neque sequi contradictionem, quia obiectum ipsum per se sufficit vt actus sit malus; illud autem non mutatur etiam si tollatur prohibitio. Deinde illud antecedens non est ideo impossibile, vt implicet contradictionem; non est ergo impossibile vt ex illo sequantur contradictoria. Antecedens

8. Probatur à priori.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

9. 2. Assertio.

10.

1. Corollar. odium Dei fore malum, esto nõ prohiberetur.

Id probatur quando non daretur prohibitio prædicta.

denus in primis patet; si intercedat ignorantia talis prohibitionis, vt supra in exemplo positum est, nam respectu ignorantia perinde est, ac si in re non esset prohibitio. Deinde patet ex re ipsa, quia voluntas, qua Deus hoc prohibet, vel intelligitur esse naturalis quædam displicitia talis obiecti, vel actus; & hæc in primis supponit malitiã iam in actu, vel obiecto; ergo si per possibile, vel impossibile præscindamus hanc displicitiam, vt non sit, erit in tali actu malitia, & deinde non constat Deum ex necessitate habere naturalem displicitiam, saltem quoad exercitium, quia nihil est, quod necessitet ad hoc diuinam voluntatem. Denique ille simplex affectus, vt sic, per se non sufficit ad rationem legis prohibentis, sicut neque è contrario simplex affectus complacentiæ in bonum non sufficit ad rationem legis præcipientis, vt patet in actibus consiliorum, & deinde non constat aliqua voluntas efficax, non qua Deus velit talem actum non fieri, sed qua velit teneri inferiorum ad talem actum non faciendum; hæc autem voluntas nulla ratione probari potest conuenire Deo necessariò etiam supposita voluntate creandi hominem, nam licet sit consentaneum diuinæ sapientiæ & prouidentia gubernare creaturam rationalem, leges, & præcepta ei imponendo per voluntatem suam; tamen non est ita hoc necessarium, vt contrarium implicet contradictionem; sicut etiam est consentaneum, vt retribuat præmia pro bonis actibus, & pœnas pro malis, & tamen sine contradictione potuisset Deus nolle punire talem actum malum; sic ergo posset etiam hominem relinquere, vt sua ratione regeretur nullam specialem obligationem per voluntatem suam illi imponendo, nam hic etiam est quidam moralis effectus ad extra, qui non habet necessariam connexionem cum alio effectu, neque cum voluntate diuina. In hoc ergo sensu nullam inuoluit contradictionem illa conditionalis; sed vera est pars affirmatiua, quòd licet nulla esset externa prohibitio talis actus esset malus.

11. Quid quædo talis prohibitio nõ extaret, sed solū dictamen rationis.

Alio verò sensu potest intelligi de dictamine rationis diuinæ, vel humanæ, & hoc modo per locum intrinsecum sequitur, si talis actus non iudicaretur malus recta ratione non futurum malum, quia non potest esse malum in actu, nisi sit voluntarium: non potest autem esse voluntarium, nisi aliquo modo sit recta ratione iudicatum, & quia nostra ratio est quædam participatio rectæ rationis, quæ in Deo est, ideo etiam rectè sequitur, si in Deo non esset æterna lex indicans malitiã actuum, cui voluntas nostra repugnaret, non posse in actibus nostris esse malitiã, quia ablata diuina ratione, necesse est nostram auferri: Si autem sub conditionali fingamus manere in nobis dictamen rectæ rationis indicans malum, & per impossibile non esse in Deo, illud sufficeret ad malitiã, quia illud sufficit vt voluntas voluntariè tendat in turpe obiectum.

12. 1. Corollar. circa illam causalem, omnis actus est malus quia prohibitus, vt sit, aut nõ sit vera.

Secundò intelligitur ex dictis, quid dicendum sit de hac causali locutione, Omnis actus voluntatis est malus, quia prohibitus saltem lege æterna; nam si intelligatur de lege proprie imponente obligationem per voluntatem legislatoris, non est simpliciter necessaria de potentia absoluta, vt ex dictis patet, nec de facto etiam est vera, si intelligatur de prima radice, & causa malitiæ, vt etiam patet ex dictis; potest autem de facto verificari intellecta de causa sufficienti ad malitiã, nempe dictamine intellectus, seu lege æterna, nam licet,

nulla alia esset, hæc satis esset, vt voluntas nostra agens contra illam legem esset mala, & hoc modo possent intelligi quædam testimonia Augustini, Ambrosij, & D. Thomæ supra adducta in num. 2. nam de facto ita est, quòd omnis actus malus est contra legem Dei, & per illam tanquam per sufficientem rationem, & clariorem notificatur; si verò intelligatur solum de lege dictante prout est in ratione, facilius verificaretur propositio de inesse, quàm causalitas, est enim voluntas mala agens contra dictamen rationis; tamen non ita proprie dici mala videretur, quia agat contra dictamen rationis, sed quia voluntariè tendit in malum obiectum, quod non est malum, quia ratione ostenditur, sed potius ideo ratione ostenditur, quia ipsum malum est, vt in principio huius materiæ dicebam; potest autem aliquo modo verificari illa causalitas. Primò loquendo de ratione diuina in quantum est prima mensura, & primum exemplar rerum omnium, de ratione autem nostra, in quantum est necessaria conditio, & consequenter aliquo modo causa omnium actuum voluntatis; de vtraque verò proprie ex parte obiecti, non ex parte actuum intellectus, est enim voluntas mala, quia discordat ab obiecto, prout per rectam rationem proponitur.

13.

3. Corollar. quo sensu dicitur aliqui actus intrinsecè mali.

Tertiò intelligitur ex dictis, quomodo dicantur aliqui actus intrinsecè mali, non enim tales sunt, quia malitia sit intrinseca, & physica entitas eorum de quo postea in sect. 3. neque etiam fortasse, quia non possit entitas physica actus poni in rerum natura, sine illa malitia, sed dicuntur tales, quia non possunt liberè, & humano modo fieri circa tale obiectum moraliter, & absque ignorantia propositum, quin habeant coniunctam, & innatam malitiã, itaque repugnat talis actus moralis sic factus esse bonos, aut manere indifferentes, & ideo merito dicuntur mali intrinsecè. Sed inter hos est aduertenda quædam varietas, & latitudo, nam quidam habent adiunctam malitiã ex vi directæ, & physica tendentiæ in obiectum, quod contingit quando vel obiectum habet omnino immutabilem conditionem illam ex qua oritur turpitudine, vt est in odio Dei, aut quando in ipso obiecto directè voluto proponitur illa conditio, ex qua oritur illa turpitudine, vt est in voluntate mentiendi, furandi, &c. Aliquando verò non adiungitur malitia ex vi directæ vel physica tendentiæ, sed tantum ex indirecta: vt cum aliquis vult hanc rem accipere, vel ad hanc mulierem accedere, & in obiecto voluto non ponit conditionem non suã, vel alienã; inter quos est differentia; nam hic posterior actus potest conseruari totus sine malitia, si in obiecto mutetur conditio, quia ex illa mutatione in obiecto non sequitur mutatio in actu, quia non tendebat directè in illam conditionem: potest autem sequi mutatio moralis, quia moraliter mutatur obiectum; in alio verò actu non potest mutari obiectum, quin mutetur actus propter directam tendentiã, & ideo non potest eo manente auferri malitiã, nisi fortè interueniente ignorantia; si tamen tam patens sit malitia, vt non possit ignorari, vt fortasse est in odio Dei, non poterit ille actus esse humanus, quin sit malus; & ideo fortè Scotus dixit hunc actum esse specialiter intrinsecè malum, de quo nonnulla in sect. 3.

14.

Ad ratione dubitandi in num. 1.

Vltimò patet ex dictis responsio ad rationem dubitandi in principio positam; cum enim dicitur, omne malum debere esse contra prohibitionem, vel contra debitum, si intelligatur de intrinsecò



trinseco debito naturæ rationali, vt sic, est verum quod assumitur, & ex illo debito nascitur iudicium rectæ rationis, prohibens iudicando conuenientiam naturæ, & malitiam contrariam, non imponendo nouam obligationem; & hoc satis est ad omnia, quæ ibi assumuntur, neque est necessaria alia maior prohibitio exterior, vt dictum est, quamuis de facto semper hæc concurrat ex perfectione diuinæ prouidentia. Ad testimonia iam responsum est in num. 12. & possunt etiam non malè exponi de lege indicante.

## SECTIO II.

*Vtrum malitia actus voluntatis proximè sit in ipso actu voluntatis.*

1.

**N**on inquit, vtrum sit propriè per identitatem, vel per propriam inhærentiam, sed quocumque modo sufficiat, vt actus ipse intelligatur esse qui primò, & proximè denominatur ab hac malitia formaliter. In qua re possunt esse duæ opiniones, quæ mihi non probantur. Prima est hanc malitiam solum esse in actu exteriori, ab eoque denominari interiori malum, quatenus causa eius est, quam opinionem consequenter tenent de malitia omnes supra citati, qui simile docuerunt de bonitate, & maiori ratione existimant hoc habere locum in malitia, quia de ratione boni est, vt per se tendat in honestum propter honestatem quod solum videri conuenire actui interiori; de ratione autem mali non est, quod per se tendat in turpe propter turpitudinem; id enim neque possibile est, ne dum necessarium; sufficit ergo, quod quocumque modo sit dissonum, & disconueniens rationi: hoc autem per se conuenit actui exteriori, interiori autem non nisi quatenus est causa eius, vnde fit etiam, vt actus exteriores per se primò prohibeantur, vt homicidium, interiores autem, scilicet voluntas occidendi solum ratione exterioris.

2.

Reprobatur dicta opinio.

Hæc sententia est sine dubio contra D. Thomam 1.2. *101a quest.* 18. & 19. qui eodem modo loquitur de bonitate, & malitia, & tribuit eam actibus interioribus; imò *quest.* 20. addit in actibus exterioribus non aliter esse malitiam, quam bonitatem, scilicet primòdialiter, seu obiectiue; formaliter verò esse in actibus internis, quod etiam optimè docet *quest.* 2. de malo art. 3. & 3. contra gentes cap. 10. Et potest breuiter ostendi facta partitione, quæ supra etiam tradita est de bonitate, nam actus interiores mali, quidam versantur circa obiecta, quæ non sunt humanæ actiones, sed res aliæ, vt odium Dei, inuidia proximi, & de his constat malitiam eorum non posse esse in actibus externis, cum ad eos nullam dicant habitudinem; neque in solis obiectis propter rationes ibi factas, quia obiectum non est forma formaliter denominans interiori actum, sed terminus habitudinis actus ad ipsum. Item quia obiectum, vt supponitur actui, tantum per se est in apprehensione, & vt sic non denominat hominem malum, imò neque habet malitiam realiter existentem eo modo, quo existere potest; sed hæc fit, quando voluntas tendit in illud obiectum: tres igitur alij sunt actus mali, per quos tendit voluntas in exteriores actus, non tamen exequendo, neque efficaciter ad illos mouendo, sed amando, desiderando, vel etiam eligendo ante realem executionem, & de his eadem ferè est ratio, quæ de præcedentibus, quia respectu talium actuum

interiorum, externi solum comparantur, vt obiecta, & non vt effectus, vnde ipsi interni statim, ac sunt, incipiunt esse mali, cum tamen exteriorum malitia in re ipsa non sit, donec executioni mandentur, sed in apprehensione tantum. Denique quia talis actus exterior, neque physicè, neque moraliter est forma interioris ipsam formaliter informans, ac denominans. Dices. Actus malus, qui fuit, etiam si iam non sit, est forma denominans hominem malum; ergo etiam actus exterior futurus antequam sit poterit esse forma denominans interiori malum. Respondetur non esse similem rationem, nam actus peccati dum est, seu fit, denominat hominem actu peccantem, quia est forma eius; postquam verò præterit, in tantum potest denominari hominem malum, in quantum sub aliqua consideratione morali perseverat; actus verò exterior futurus nullo modo est per se ipsum forma denominans actum interiori, sed solum obiectum, imò ad malitiam talis actus interioris impertinens est, quod actus exterior fit aliquando futurus, non enim habebit minorem malitiam, etiam si nunquam sit futurus.

Instantia remouetur.

Alij denique actus sunt interiores, quibus voluntas actualiter vtitur in mouendis membris externis ad actus malos, & de his solis videtur posse loqui prædicta opinio: tamen reuera est eadem ratio de illis, nam quicquid fit, an exteriores actus in se habeant suam malitiam, quod postea suo loco *disp.* 10. videndum est; tamen negari non potest, quin etiam isti interiores habeant suam internam malitiam, à qua mali denominantur, quia etiam hi respiciunt actus exteriores malos, vt obiecta sua; ergo si hoc sufficit in reliquis ad interiori malitiam, in his etiam sufficit. Probatur consequentia, quia etiam si addatur causalitas, hæc non impedit malitiam, sed si quid deberet efficere potius augeret, re tamen vera non mutat moraliter actum interiori, nam si ille sit æqualis, erit æquè malus, siue actus exterior sequatur, siue fingatur impediri à Deo saltem. Item talis actus voluntatis est per se valde disconueniens homini, vt rationalis est, vnde non est minus prohibitus, quam exterior. Item stante actu exteriori æquali, potest esse maior malitia in interiori, propter maiorem intensiorem, & conatum, tamen ad malitiam non refert, quod malus actus non tendat in obiectum turpe, propter turpitudinem, quia saltem necesse est, vt tendat in illud, volendo aliquo modo ipsam turpitudinem, & hoc fit potius interiori actui, quam exteriori.

3. Progreditur discursus impugnationis.

Secunda opinio est, malitiam interioris actus esse intra ipsam voluntatem, inesse tamen immediatè ipsi potentia, non verò in actu, quamuis in potentiam resultet per actum, & ideo denominet ipsum actum malum. Fundamentum esse potest. Primò, quia hæc malitia est potius ab actiua voluntate, quam à receptiua, est enim voluntas mala, non quia recipit, sed quia malè agit, nam in tantum fit mala, in quantum, est libera, non est autem libera ad recipiendum, sed ad agendum. Vnde cum prius natura efficiat, quam recipiat, recipit enim, quia agit, in illo priori, in quo intelligitur agens præter rationem, statim intelligitur malè priusquam recipiat actum; ergo illa est, quæ immediatè intelligitur affici malitia, & non actus. Probatur consequentia, tum quia actus, vt sic, non agit, sed fit potius, & ideo ipse vt sic, non habet vnde fit malus, tum etiam, quia

4. 2. Opinio.

1. Fund. huius opinionis.

Explicatur magis.

5. Fundam.

si voluntas prius natura intelligitur mala, quam affecta actu, non potest per actum formaliter recipere malitiam, & ideo non dicitur voluntas mala, quia malum agit, quia quidquid fit, hoc ipso quod fit bonum est, sed quia malè agit, quod sancti dicunt voluntatem fieri malam non agendo, sed deficiendo; ille ergo defectus est immediatè in voluntate: potest autem hoc explicari in hypothesi, si voluntas per se ipsam sine actu elicitio medio liberè moueret membra exteriora ad actum malum, non esset minus mala, quam modò est, & tunc malitia non maneret in actione exteriori, sed in ipsa voluntate maneret; ergo idem est modò dicendum de voluntate comparata ad suum actum elicitum, quem immediatè per se ipsam facit.

Secundò potest aliter fundari hæc sententia, quia hæc malitia consistit in deformitate ad legem, seu rectam rationem, seu naturam rationalem, vt sic; hæc autem deformitas propriè, & per se conuenit voluntati, cui erat debita contraria conformitas, nam actui, vt sic, non debetur, sed sola habitu ad obiectum suum; ergo non in actu, sed immediatè in voluntate est; ergo malitia quamuis resultet ex actu, non in ipso, sed in voluntate est immediatè; eo modo, quo relatio paternitatis ex generatione resultat, non est tamen immediatè in illa, sed in principio, vel potentia generandi, vnde sicut transacta generatione manet paternitas, ita transacta actu humano manet eadem malitia, seu deformitas in voluntate.

6. Reicitur prædicta opinio, &amp; vera statuitur.

Eius ratio ostensua.

Accedunt alie rationes pro eadem vera opinione.

7. Impugnatur deinde 2. opinio iuxta vnum eius sensum.

Hæc verò opinio etiam repugnat D. Thomæ 1.2. *questionibus* 18. & 19. vbi eodem modo loquitur de bonitate, & de malitia, & art. 1. *ipsius questionis* 18. ex professo probat actum esse malum, non quia oritur ex malitia, vel quia ex illo resultat in voluntate, sed quia ipsemet caret plenitudine essendi, & art. 1. & 2. *quest.* 19. probat actum sumere malitiam ex obiecto, & *quest.* 72. *artic.* 1. ad 2. dicit peccatum esse actum debito ordine priuatum, & eadem ferè est Theologorum omnium sententia, vt in sequentibus videbimus, imò omnes homines ita sentiunt, & scriptura ita loquitur hominem peccare non tantum malè agendo, sed etiam efficiendo actus ipsos in se malos. Ratio verò ostensua esse potest, quia voluntas fit mala volendo malum; ergo actus ille quo vult malum, est etiam ipse malus; ergo malitia eius est in ipso, quatenus in ipso est aliquo modo tendentia in id, quod est malum, sicut actus est bonus, quia est tendentia in bonum. Vnde etiam hinc vrget illa ratio, quia aliàs etiam volita esset malitia cum sit contraria, seu priuatiue opposita; hæc autem versantur circa idem. Item sicut interior actus proximè est capax bonitatis, ita & malitia. Tandem eadem est proportio actuum, & habituum; sed habitus non sunt vitiosi vitio immediatè existente in voluntate, sed in se ipsis habent defectum, ratione cuius constituunt voluntatem habitualiter vitiosam: ergo multo magis, &c.

Sed specialiter ostendo falsitatem huius sententia, distinguendo duos modos extremè oppositos, quibus affirmari potest, quique in fundamento eius insinuantur. Vnus est, quod malitia ordine naturæ antecedit actum in ipsa voluntate, alter est, quod ordine naturæ sequatur, & resultet ex actu. Tertius enim, scilicet quod sit omnino simul, & comitetur actum, excogitari non potest, nisi dicendo malitiam esse in ipso actu, quod in-

tendimus; nam si esset simul cum illo, & non esset in illo, neque ex illo, neque esset causa illius, sanè omnino per accidens comitaretur illum, vnde non denominaret illum; sicut dici solet de actu, qui omnino concomitanter se habet ad omissionem, vel de actu bono, qui simul habet actum malum solum concomitanter; prior ergo modus qui in primo argumento indicatur, est plane falsus, nam voluntas dupliciter potest intelligi prior natura suo actu. Primò vt antecedit non solum actum in facto esse, sed etiam in fieri, id est, actionem & influxum suum; & vt sic, solum intelligitur existere in actu primo; ergo vt sic nondum habet malitiam. Probatur consequentia, quia nondum intelligitur exercere libertatem suam, sed adhuc esse indifferens ad bonum, & malum. Secundò concipi potest, vt prior natura suo actu in quantum ordine naturæ actio antecedit terminum, & sic, etiam si demus in illo priori iam esse malitiam in voluntate, non esset in illa immediatè, sed in actione ipsa per quam fit mala, quia illa est defectuosa, & tendit ad terminum, & obiectum inordinatum: & præterea falsum est in illo priori voluntatem iam esse malam, seu fieri malam, quia voluntas non fit mala nisi volendo; non vult autem formaliter nisi per actum, qui est terminus actionis suæ, vt suppono ex dictis: per actionem autem dicitur volens in fieri solum.

8.

Impugnatur altera eiusdem sensus.

Item quoad hoc eadem est ratio de bonitate, quæ de malitia; nam etiam voluntas fit bona efficiendo actum bonum, quæ tamen bonitas est in fieri in actione, & in facto esse in actu; absolute tamen voluntas constituitur bona per actum, quia per illum fit absolute volens quod honestum est. Atque ex hoc exemplo bonitatis constat esse sophisticata omnia ea quæ in primo argumento *num.* 5. adducuntur, nam etiam homo fit bonus per actionem liberam, quamuis actus liber non possit consistere in sola actione, loquendo de prima actione libera per immediatam emanationem à potentia libera; & vtrumque sumi potest ex Concilio Tridentino *sessione* 6. *canone* 4. & *can.* 11. estque per se euidentis, quia non potest talis actio esse libera, nisi sit vitalis, & immediatè ab appetitu vitali: non potest autem esse huiusmodi, nisi sit immanens in ipso; est ergo de ratione eius, vt informet suum principium; donec ergo vtrumque intelligatur habere, non potest intelligi voluntaria; ne dum libera, imò si aliquid esset separabile ab ipsa quatenus voluntaria est, magis esset affectio, quam receptio; ergo impossibile est intelligere voluntatem fieri malam per actionem, vel actum prius natura, quam recipiat illam seruata proportione. Vnde impertinens est illa hypothesi *in fine num.* 5. *si voluntas efficeret actum externum liberum sine actu elicitio medio*, &c. tunc enim per se ipsam fieret volens, non per actum externum, & ita etiam per se ipsam fieret mala, non vt potentia est, sed vt intelligeretur liberè terminata ad obiectum, sub qua ratione ipsa tunc esset suus actus, sicut nunc philosophamur de voluntate diuina; semper ergo, formaliter loquendo, hoc verum est, quod per illud intelligitur voluntas fieri mala, per quod intelligitur actu volens malum.

9.

Impugnatur quoque alter sensus eiusdem 2. opinionis positus in n. 8. quod

Atque hinc facile impugnetur alter modus extremè oppositus, nam eo ipso quod voluntas intelligitur volens tale obiectum, intelligitur iam praua antequam aliquid ex illa intelligatur resultans, & contra hoc procedit optimè illa ratio,

Primò.

quòd quiddam postea resultat, est omnino per accidens, & præter libertatem, seu post perfectum iam, & consummatum actum liberum propter quod sæpe in superioribus dixi has relationes conuenientie, vel disconuenientie proprie sumptas, vt sunt relationes resultantes, esse impertinentes, quia vel nullæ sunt, vel supponunt actiones bonas, vel malas, vt inde resultent. Præterea nihil potest resultare in voluntate ex actu malo, quod rationem malitiæ habere possit nisi sit in ipso actu; nam vel est aliquid positium, & hoc non, quia, vt suppono, malitia actus, non est habitus vitiosus, qui generari potest, nam licet non generetur per possibile, vel impossibile, actus manebit malus, & illo manente, potest tota malitia actus deleri: aliud autem positium nec cogitari potest; priuatio autem esse non potest, quia nulla est forma positua in voluntate, qua priuatur ratione actus mali; quod autem quidam dicunt priuari conformitate ad legem, ostendam inferius non fieri per aliud, quam per ipsum actum malum formaliter. Quare, &c.

IO. Cõclusio autoris in hac sect.

Dicendum est ergo actum voluntatis interioris fieri, & denominari malum ab aliquo defectu, qui in ipso est, & ab ipso formaliter voluntatem denominari malum, quod satis probatur est ex dictis contra alias opiniones, quarum fundamenta soluta sunt; tota verò huius rei difficultas consistit in explicando illo defectu, qui est in actu, ratione cuius est malus quod sequentibus sectionibus agendum est.

SECTIO III.

Virum malitia actus interioris sit aliquis modus realis posituus, & physicus in ipso.

I. Arg. pro affirm. parte.

Videtur ita esse primò, quia bonum, & malum opponuntur contrariè, teste Aristotele 2. Ethicorum cap. 8. vbi de vitio, & virtute loquitur, & disputat de propria contrarietate, vt à priuatiua positione distinguitur, vt patet ex capite de oppositis; quæ autem sic opponuntur, positua sunt in vtroque extremo, nam in eo distinguuntur à priuatiuè oppositis; ergo. Secundò in naturalibus ita contingit, vt non sola priuatio, sed positua forma vt talis est fit mala alicui subiecto, vt aquæ non solum est mala priuatio frigoris, sed etiam ipsamet calor quatenus est forma repugnans naturæ eius; & homini, vt sensitiuus est, non solum est malum priuatio delectationis, sed dolor ipse posituus, &c. ergo similiter respectu rationalis naturæ, vt sic, non solum est mala priuatio iustitiæ, seu honestatis, sed etiam actus ipse posituus, quo tendit in obiectum malum, nam illamet positua tendentia tam est contraria naturæ rationali, vt sic, quàm est terræ contrarius motus sursum. Tertio hoc ipso quòd intelligitur in voluntate forma, per quam fit formaliter voluntas difformis legi, intelligitur voluntas prauè affecta, sed per actum posituum, vt talis est, physicè fit formaliter voluntas difformis legi; ergo per illum actum, vt sic, constituitur mala; ergo ille actus est malum voluntatis. Minor probatur, nam lex dicit, v.g. Non concupisces; ergo voluntas per actum quo concupiscit fit difformis legi. Confirmatur; nam illud propria ratio cuiuscumque rei est, per quod intelligitur constitui in tali esse, quacumque alia ratione præcisè per

Confirmatur.

intellectum priuatiua, vel positua; sed hoc ipso, quòd voluntas intelligitur habere actum proprium, quem lex prohibet, intelligitur malum morale in voluntate, etiam si præcindatur omnis alia priuatio; ergo ratio huiusmodi in illo posituo actu consistit. Vltimò est præcipua difficultas, quia nulla priuatio fingi potest, in qua consistit hæc malitia, vt latius videbimus sequenti sectione.

Propter hæc argumenta aliqui Theologi docent malitiam morale actus interioris, præsertim quando est intrinsecè malus, esse differentiam quandam, seu modum quandam posituum, & physicum ipsius actus. Hæc opinio solet tribui Scoto in 2. d. 7. & 41. quæst. unica, & quodlibeto 18. art. 1. Quibus locis videtur distinguere duplex malum posituum, & priuatiuum; sed reuera non habet fundamentum in Scoto in quo est cauenda duplex æquiuocatio, nam priori loco agens de actibus indifferentibus dicit interdum carere omni honestate, non tamen simpliciter debita, aut necessaria ad bonos mores, & hos actus vocat priuatiuè malos; non quia reuera mali sunt, sed quia reuera non sunt boni; malos autem contrariè appellat, quando carent bonitate debita, & necessaria, quod est proprie esse malum. Altera æquiuocatio est, quòd in dicto quodlibeto agens de circumstantiis, dicit interdum esse malas propter contrarietatem, interdum propter priuationem, quod non est dicere malitiam ipsam esse aliquid posituum, vel priuatiuum, sed conditionem obiecti, ex qua malitia oritur, interdum esse positiuam, interdum priuatiuam. Insinuat autem hanc sententiam Almainus tractatu 1. moralium cap. 13. & 14. & tractatu 13. cap. 18. quamuis non satis explicet.

4. Argum.

2. Hæc opinio immeritò tribuitur Scoto.

Primus ergo, qui hanc sententiam ex professo docuit, & declarauit, fuit Caietanus 1. 2. quæst. 18. art. 5. qui distinguit duplex malum; aliud vocat verè, proprie, & simpliciter malum; aliud verò quod est genus, vel differentia entis moralis. Primum dicit consistere in priuatione, & formaliter esse nihil. Secundum verò formaliter esse ens, & consistere in differentia positua actus vitiosi, per quam est contrarius actui bono, & vtrumque malum coniungi cum actu voluntatis malo; nam & habet priuationem boni honesti spectantis ad rectam rationem & habet differentiam positiuam, qua tendit in illud; additque Caietanus Deum non esse causam prioris malitiæ, bene tamen secundæ. Hanc doctrinam repetit latius 1. 2. quæst. 71. art. 6. & 72. art. 1. & tribuit eam D. Thomæ, afferens duo testimonia. Primum ex 1. parte quæst. 48. art. 1. ad 2. & 3. Alterum ex 3. contra Gentes c. 19. Et potest hæc sententia iuari alia communi distinctione Theologorum, quòd in actu malo, & est malum conuersionis, & malum auersionis; & priori dicunt respondere pœnam sensus, quæ positua est; posteriori verò pœnam damni, quæ est priuatiua, quæ videtur desumpta ex Augustino lib. 2. de libero arbitrio cap. 19. & lib. 3. cap. 1. imò fundari potest in illo Ierem. 2. Me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas veteres, &c. Sunt ergo in actu malo duo mala, quæ Caietanus distinguit, vnum priuatiuum, quod auersionis nomine significatur; alterum posituum, quod significatur nomine conuersionis, indicatque D. Thomas illa quæst. 72. art. 6. ad 2.

3. Eius primus autor Caietanus.

Hanc sententiam sequuti sunt recentiores Thomistæ, quâquam non in omnibus eam approbent, nam reuera, quod de Deo dicitur est intolerabile, nam

4. Reicitur & expugnatur Caietani opinio.

nam illud malum posituum, quod Caietanus ponit, verè & proprie est malum culpæ, imò ipse significat tanto magis hoc participare rationem mali, quanto magis est directè voluntarius actus posituus, quàm qualibet negatio, vel priuatio illum consequens; si ergo absolute cõcedit Deum esse autorem huius mali, absolute debet concedere Deum esse autorem mali culpæ, quod quàm falsum sit, & per se se satis constat, vt suo loco tractandum inferius agendo de peccatis. Vnde nec consequenter loquitur Caietanus vocans malum priuatiuum, malum simpliciter, & negans de hoc posituum; quod tamen dicit verè esse malum morale, nam esse malum morale non dimiuit rationem mali, sed potius auget: vel ergo illa differentia positua est vera malitia, vel non; si non, ergo simpliciter non est malitia, quia esse tale, & esse verè tale, idem sunt: si autem est vera malitia, erit proprie, & simpliciter tale, quia esse morale non est conditio diminuens; si ergo Deus illius est autor, sanè est autor mali simpliciter, & absolute, & vt alia omittam, falsò imponit D. Thomæ, contra expressa verba eius in eisdem locis, quibus illum citat; nam prima parte dicit hoc quod est malum, & bonum, specificare actus morales, tamen addit bonum per se, malum autem in quantum est remotio debiti finis; vnde concludit malum, quod est differentia in moralibus non esse differentiam constitutiuiam eius, nisi ratione boni, in quo fundatur malitia, in tertio autem contra Gentes expressè dicit malum, quod est differentia in moralibus, non esse aliquid, quod in se malum sit, sed bonum; huiusmodi tamen est malum in quantum priuatur ordine rationis, quod est hominis bonum, & supra malum morale est genus, & differentia, non eo quòd est priuatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem, & alia multa ibi dicit, quæ Ferrar. aduertit, vbi etiam congerit alia D. Thomæ loca, & alia in sequentibus ego afferam. Tandem illa expositio conuersionis, vel auersionis, nihil fauet Caietano; nam, vt omittam alias expositiones, quæ in materia de peccatis traduntur, per conuersionem significatur malitia, quam habet actus ex obiecto proximo, vel circumstantiis; nomine verò auersionis, malitia, quam habet in ordine ad Deum, & vltimum finem, de quibus an re ipsa, an ratione distinguitur, non est disputandum hoc loco, satis sit vtrumque esse malitiam morale, & de vtraque disputari posse; an consistat in positiuo, vel in priuatiuo, nam malitia conuersionis (in altera enim nulla est difficultas) non ideo sic appellatur, quia positua sit, sed quia comitatur conuersionem voluntatis ad obiectum suum, & hoc modo ait D. Thomas in conuersione esse auersionem à regula rationis; lege illum citata q. 71. art. 6. ad 5. & 72. art. 7.

Vt ergo quæstionem expediamus, aduertendum est, sicut in superioribus distinximus, dupliciter rem aliquam posse dici bonam, scilicet vel absolute, & in se; vel respectiue, seu alteri, ita etiam distingui posse malum; potest enim res dici mala, vel quia in se est, seu quia in se habet malitiam, vel quia alteri est mala tanquam praua affectio, seu disconueniens illi. Dicendum primò. Actus voluntatis non est in se, & absolute malus respectu suæ physicæ, & posituæ entitatis præcisè sumptæ. Hæc conclusio sumitur ex D. Thoma 1. 2. q. 18. art. 1. qui probat actum esse malum non ratione sui, sed quia caret plenitudine

Falsò imponit illam D. Thomæ.

5. Prænotatio ad verè opinionem.

1. Assertio.

essentia, & aliis locis infra citandis; & est communis Doctorum in 2. d. 34. 35. & 40. Capreolus d. 37. quæst. 1. art. 3. & Dried. 1. de gratia, & libero arbitrio, tractatu 4. cap. 1. Actus, (inquit,) voluntatis non est malus, quia secundum se malus sit, sed quia malus est rationali menti; & fortasse in hoc sensu dixit Gregor. in 2. d. 34. malum morale non esse aliquid incomplexè significabile, quia non est actus ipse secundum se, sed est actum fieri cum tali cognitione, libertate, &c. Quæ sententia à Caietano, & aliis reicitur 1. 2. quæst. 71. art. 6. Et meritò, nam quod ad vocem attinet, quiddam hoc malum sit, potest simplici voce significari, vel in genere, vt nomine vitii, vel peccati; vel in specie, vt nomine fornicationis, furti, &c. Et quod attinet ad rem, vel conceptum, etiam hoc malum est aliquid vnum, siue illud sit compositum, siue simplex, quod vno conceptu potest concipi, & significari.

6. Probatur ex Partibus.

In hoc tamen verum habet hæc sententia, quòd actus absolute, & secundum se sumptus, non potest dici malus ratione solius physicæ entitatis, quod possumus confirmare ex communi sententia omnium Patrum, qui non solum de actu voluntatis, sed in vniuersum de omni re, & natura, ita sentiunt, quorum paucas sententias notabo, quia sunt fundamenta huius materiæ. Primus, & præcipuus autor est Dionysius, cap. 4. de diuinis nominibus, inquit: *Essentia, omnis actio, omnis habitus, & vno nomine, quicquid est, ex pulchro, & bono est, & quatenus tale bonum est; vnde concludit, malum non esse aliquid eorum, quæ sunt, quod probat, tum quia boni est in lucem proferre, & conseruare, mali interimere, & perdere, tum etiam quia, aliis sibi aliquid malum esset, tum denique, quia nihil intendens ad malum operatur, & inferius: nullam essentiam esse malam, quatenus essentia est, & natura, & quatenus illi non deest naturalis constitutio, & conuenientia, aptæque compositionis ratio, & inferius dicit demones non esse malos quatenus inest eis motus quidam appetitus, sed quatenus in naturali actione imbecilles sunt, seu quia priuantur bonis, quæ ipsis accommodata sunt, & alia similia multa ibi habet. Augustinus in omnibus imitatur Dionysium 11. de Ciuitate cap. 9. Mali nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit, & loquitur de malo culpæ; idem in Enchiridio. cap. 11. inter alia, Res in quantum quedam natura sunt, mala esse non possunt; & cap. 24. dicit peccatum esse primum creaturæ rationalis malum, id est, prima priuatio boni, & lib. 3. confess. cap. 7. & lib. 7. cap. 5. vsque ad 16. & lib. 1. contra aduersarios legis, & Prophet. cap. 5. & de vera religione c. 40. & lib. 2. de moribus Manicha. & libro de natura boni, & 2. de libero arbitrio cap. vlt. vbi in specie disputat de peccati malitia, quam dicit, vt sic est, nihil esse, & non à Deo, quo modo exponit tractatu 1. in Ioan. illud; sine ipso factum est nihil, id est, peccatum, quod nihil est, quia (inquit,) idolum nihil est in mundo, ad Corinth. 8. vnde lib. 83. quæstionum quæst. 7. dicit nomen mali sumptum esse ex priuatione speciei, idem latè 12. de Ciuitate in principio; hos Patres sequutus est Anselm. libro de Concord. præci. & liberi arbitrii cap. 1. in fine, & 1. de conceptione Virginis cap. 27. latius, & ex professo libro de casu diaboli cap. 7. vbi distinctè agit de essentia substantiæ, accidentis, & motus, vel conuersionis voluntatis; & in omnibus ait malum consistere in absentia boni, vbi debet, & expedit esse bonum; & hæc sunt præcipua loca huius materiæ, & ad hæc ferè accedit Fulgent. libro de fide ad Petrum cap. 25. alij verò Patres directè loquuntur contra*



contra Manichæum ponentem quandam primam naturam per se malam, & increatam; obiter verò fauent huic sententiæ, vt videre licet in Leone Papa epistola 93. cap. 6. Hieron. *Matth.* 27. & *Isai.* 18. & *Amos* 3. Gregor. 36. *moralium. cap.* 24. aliàs 32. & *super* 1. *Regum* lib. 1. cap. 14. circa principium; Res quidem (inquit) aliquid esse habet, peccatum verò nullum; peccator ergo peccando ad nihilum tendit. Bernard. etiam *homil.* 6. *Aduentus*, Iustinus *quæst.* 46. & 73. dicit malum non esse nisi peruersionem, vel euerfionem boni. Epiphani. *heresi.* 24. & 66. Nilfenus *oratione Catechum.* cap. 5. 6. & 7. & *homil.* 2. in *Cant.* Basil. *homil.* 9. quòd Deus non est autor malorum; inter alia, mali essentiam statuere non possumus, nam malum boni priuatio est; & in *constit. monast.* cap. 3. *Vitium nihil aliud est, quàm de seruo virtutis.* idem Chrysof. *hom.* 2. in *Acta circa finem*, & *oratione* 38. Damascen. 2. *de Fide* cap. 4. *Nihil aliud quippiam est malum, quàm boni priuatio, sicut tenebre luminis, & agit de malo culpæ, idemque repetit libr.* 4. cap. 2.

7. Probatur deinde ratione.

Ratione verò probatur conclusio, quia actus voluntatis quatenus in se absolute consideratus, vel intelligitur habere totum id, quod sibi debetur ratione suæ speciei in genere entis, atque id solum; vel intelligitur carere aliquo sibi debito, vel habere aliquid vltra id quod sibi debetur: si primum, vt sic, non potest intelligi, quòd sit malum absolute, quia hoc ipso, quòd habet aliquod esse, secundum illud habet aliquam perfectionem, neque enim intelligi potest esse reale sine perfectione aliqua, nam hoc saltem modo bonum cum ente conuertitur; sed nulla res est in se mala, propter quod præcisè habeat perfectionem sibi debitam, imò in hoc maxime consistit vniuscuiusque rei bonitas; ergo ex illo titulo præcisè non potest actus voluntatis, neque alia res dici in se mala. Rursus non est necesse, vt actui voluntatis addatur aliqua res positiua distincta ab entitate sibi debita; imò licet hoc habeat locum in aliis rebus, non tamen in his actibus, qui non sunt subiecta, neque in se recipiunt alias entitates, sed sunt vltimi actus; ergo solum superest aliud caput, vt possit actus dici malus, ex carentia scilicet perfectionis debitæ, & hæc assertio magis ex inferiori constabit.

8. 2. Assertio.

Probatur auctorit.

Dicendum secundò. Actus voluntatis non est hoc modo moraliter malus ratione solius physice entitatis, seu specificationis, sed oportet addere ei priuationem aliquam, vel negationem, aut moralem aliquam rationem. Hæc conclusio sumitur ex Patribus citatis *num.* 6. præsertim ex Dionysio, & aliis, qui requirunt priuationem aliquam ad quocumque malum, & sine dubio est D. Thomæ, præsertim 3. *contra Gentes* cap. 9. vbi inter alia dicit peccatum esse malum hominis, quatenus priuat ordine rationis, quod est hominis bonum, & ibidem docet formam aliquam esse malam alicui subiecto, *Quatenus est illi improporionata, & disconueniens*, quam improporionem, & disconuenientiam dicit consistere in priuatione. Item sumitur ex *quæstione de malo art.* 2. & *art.* 9. ad 2. & ex 1. 2. *quæst.* 54. *art.* 3. 9. 72. *artic.* 1. ad 2. 71. *art.* 1. in *corpore*, & ad 2. & alibi. Bonauent. in 2. d. 42. *quæst.* vltima, dicit conuersionem non esse malam, nisi ratione alicuius inordinationis; idem ferè Scotus in 2. d. 34. *art.* 1. & in 4. d. 26. *quæst.* 1.

9. 1. Ratio pro eadem asser.

Ratione potest primò probari ex dictis, quia forma, quæ secundum se, & absolute sumpta bona est, non videtur posse esse mala alicui subiecto, ratione suæ bonitatis præcisè sumptæ; ergo, vt sit illi mala, oportet aliquid aliud in ea

addi præter bonitatem eius inconsideratæ; sed in actu voluntatis præcisè ratione suæ entitatis sumpto, solum consideratur bonitas, & perfectio eius; ergo ratione eius præcisè non potest esse malus voluntati; quod argumentum magis vrget in hoc actu, quàm in aliis qualitatibus; nulla enim qualitas est, quæ licet alicui subiecto sit mala, & disconueniens, non sit bona alteri, quia semper respicit aliquod subiectum vt proprium, cum quo habet proportionem, & ad quod ordinatur, vt perfectio eius, vel ab eo manat, vt à connaturali principio. At verò actus voluntatis humanæ, quatenus præcisè est tale ens physicum, nulli alteri subiecto bonum est, & hanc voluntatem respicit, vt proprium subiectum, & ab illa oritur tanquam à connaturali principio; ergo sub hac præcisà ratione non est malus homini, sed oportet, vt sit bonus aliquo modo.

10. 2. Ratio.

Secundò principaliter probatur, quia si in actu voluntatis præcisè consideretur totum id, quod est reale, potest inesse voluntati, & ab illa fieri absque malitia morali; ergo signum est hanc malitiam non consistere in sola physica entitate, alioqui essent inseparabilia. Antecedens etiam est notum in omnibus actibus, qui ex malis possunt fieri boni, aut non mali ex sola physica, vel morali mutatione obiecti, sine mutatione ipsorum, vt sunt omnes illi, qui sunt mali tantum, quia prohibiti, & illi etiam qui licet ex se mali sint, non tamen directè tendunt in eam conditionem obiecti; in qua fundatur malitia, vt in 1. *sect. num.* 13. magis declaratum est, de aliis verò actibus, qui magis sunt intrinsecè mali, & directè tendunt in priuata obiecta, & in conditiones eorum, in quibus malitia fundatur, probari potest antecedens assumptum ex illo Dionysij, *Quia nemo intendens ad malum operatur*, nam tota ratio, seu specificatio positiua actus voluntatis, sumitur ex obiecto formali, seu motiuo; sed hoc nunquam est malitia actus, vel obiecti, sed est ratio aliqua boni; ergo ex vi illius præcisè sumptæ non erit malitia in actu. Quod potest confirmari duobus modis, primò ex differentia inter bonum honestum, & malum illi oppositum, voluntas enim non solum tendit directè in bonum honestum, sed etiam quia bonum est, & ideo, & actus habet honestatem ex vi directæ tendentiæ in tale obiectum, & omnes actus, qui in idem obiectum sic tendunt, sicut habent eandem honestatem, ita etiam eandem speciem positiuam: actus autem mali licet tendant in turpe obiectum, non tamen, quia turpe est, sed semper illud induunt sub aliqua ratione alia; vnde fit, vt actus tendentes in idem obiectum turpe, & habentes malitiam eiusdem rationis, habeant speciem physicam, & positiuam valde diuersam; si motiuum, seu ratio boni, sub qua appetuntur, sint diuersa. Exemplum est facile, si duo velint subripere aliena, alter propter honorem, alter propter delectationem, malitia iniustitiæ eadem est, motus autem voluntatis, & affectio positiua valde diuersa.

11. Euasio vna præcluditur.

Sed fortassè responderi posset, argumentum concludere, malitiam non esse primam speciem positiuam actus, non tamen non esse aliquem modum positiuum illi superadditum. Sed hoc facile potest ex dictis in superioribus impugnari; quia hic modus non potest esse intentionis, quia tota intentio actus habet eandem specificationem, idemque motiuum in obiectum, neque etiam per modum extensionis, nam hæc satis in *disputat.* 4. reiecta sæpe est in actibus voluntatis, &

Euasio altera.

& hic euidentiùs non habet locum, quia hæc malitia non adiungitur actui propter nouam aliquam directam tendentiam in obiectum, sed propter indirectam secundum moralem quandam rationem, vt magis statim patebit. Dices, quamuis argumentum concludat, actum ex vi solius specificationis non esse malum, non tamen ex vi talis indiuiduæ entitatis, saltem in aliquibus actibus, à quibus est omnino inseparabilis malitia, si non ratione motiui, saltem ratione obiecti mali; quamuis enim voluntas non possit amare malum solum, quia malum est, tamen sub aliqua ratione inferioris boni potest directè amare ipsam malitiam honestati contrariam, vt offensionem Dei vt sic, recessum à recta ratione, & similia, quæ nunquam possunt sine culpa, & malitia amari ex vi materialis obiecti, in quod voluntas directè, & physicè tendit; ergo saltem hi actus erunt mali ex vi physice tendentiæ.

12. Eius responsio quæ dari potest, impugnatur.

Nec videtur satisfieri si dicamus hos etiam actus, si absque libertate fiant, non habere malitiam, & tamen habere eundem positium ordinem ad obiectum, possunt autem sine libertate fieri; imò in amentibus possunt esse actus omnino eiusdem rationis quoad physicam entitatem, quia amentes possunt apprehendere illam inferiorem rationem boni, sub qua talis actus fit, & in motibus primò primis possunt esse huiusmodi actus omnino eiusdem rationis absque malitia.

13. Sufinetur tamen data responsio.

Sed hoc, vt dicebam, non videtur posse satisfacere, quia dici potest huiusmodi actum non liberè factum, esse quidem malum, non tamen imputari ad culpam ex defectu libertatis, quod videtur posse sumi ex D. Thomæ *quæst.* 2. *de malo artic.* 2. & ex his, quæ supra dicebamus, scilicet amorem Dei necessarium, esse bonum, non tamen tribui operanti ad meritum, & laudem ex defectu libertatis.

14. Explicatur.

Sed nihilominus responsio data non est mala, quæ magis declaratur per hanc conditionalem; nam si per possibile, vel impossibile homo, qui habet talem actum, inuincibiliter ignoret, seu inuoluntariè non consideret esse turpe, & inhonestum, sic tendere in tale obiectum, actus ille non erit malus moraliter, non solum quia non imputabitur, sed quia in se non habet malitiam, & tamen retinet totam physicam entitatem specificam, & numericam; ergo signum est non in hac malitia præcisè consistere. Maior propositio constat, quia moralis malitia actus voluntatis non potest intelligi sine auersione, seu recessu à recta ratione per ipsum actum voluntatis; hæc autem esse non potest interueniente ignorantia, quæ non solum liberum, sed etiam voluntarium tollit, quod potest rectè explicari iuxta quandam opinionem Nominalium, dicentium etiam hunc actum, *Volo agere contra legem*, posse esse non malum de potentia absoluta, si ipse non sit prohibitus, sed tantum obiectum eius; quamuis enim hæc opinio falsa sit seclusa ignorantia, tamen rectè declarat non esse omnino impossibile illam ignorantiam, atque adeò moralem deordinationem actus non consistere in sola tendentia in obiectum directè voluntaria, sed necessariò includere recessum à lege, seu recta ratione indirectè voluntarium in ipsum actum, qui recessus non est in illo aliquid physicum, sed morale.

15. Vltima tandem confirmatio esse potest, quia hoc modo rectè intelligitur, quomodo actus vo-

luntatis, quamuis sit malus homini simpliciter, nihilominus procedit intrinsecè à voluntate hominis secundum aliquam inclinationem naturalem eius, quæ non est mala, sed bona homini, scilicet, quia actus ille quatenus positiue procedit ab homine per physicam efficientiam, ex hoc præcisè non est malus, & tendit ad aliquid naturæ conueniens, seu sub ratione conuenientis. Hinc etiam faciliùs expeditur illa communis difficultas, quomodo actus malus sit à Deo, nam solum efficitur à Deo, quatenus aliquid physicum, & reale est, & vt sic præcisè non est malus, de quo infra in materia de peccatis.

Ad rationes dubitandi positas n. 1. Ad primam de oppositione variè respòdet D. Thomas variis in locis, scilicet vel Aristotelem in eo capite posuisse exempla non ex propria sententia, sed antiquorum, vel locutum esse de contrarietate late sumpta; vel certè, quod verius est, malum opponi contrariè bono, non ratione malitiæ præcisæ, sed ratione eius, in quo fundatur malitia; sicut verum, & falsum potest dici opponi contrariè, non ratione veritatis, & falsitatis præcisæ, sed ratione affirmationis & negationis, in quibus fundantur. Sic Dionys. *cap.* 4. *de diuinis nominibus*, dicit malum non pugnare contra bonum, nisi virtute alicuius boni, quia secundum se est impotens, & indifferens, & D. Thomas 3. *contra Gemes cap.* 9. *malum* (inquit) non repugnat positiue bono, nisi ratione alicuius bonitatis; & *quæst.* 1. *de malo artic.* 1. ad 2. 3. & 4. dicit malum, vt sic, opponi priuatiue bono; contrariè verò ratione alicuius boni, quod necesse est manere in eo quod denominatur malum. Idem *quæst.* 3. *de potentia art.* 6. ad 2. & in 2. ad 40. *artic.* 1. ad 5. Ad secundam Anselmus *lib. de casu diaboli cap.* 26. in hoc ponit differentiam inter mala naturalia, & moralia, quòd in priori malo, quod ipse vocat *incommoditatem*, interdum malitia nihil reale est; vt cæcitas, interdum verò est aliquid, vt dolor; in posteriori autem malo, quod ipse vocat *iniustitiam*, semper dicit malitiam esse nihil, quod fortassè dixit propter moralitatem indirectè voluntariam, quæ in omni actu malo necessariò includitur, nihilominus, absolute loquendo, ego responderem, etiam in naturalibus formam positiuam non esse malam ratione positiui, vt sic, nisi quatenus includit aliquam priuationem, vel negationem; quæ autem hæc sit explicabo commodiùs post sectionem sequentem. Ad tertiam iam declaratum est solam physicam tendentiam non sufficere ad rationem mali moralis; quid verò vterius addendum sit, superest explicandum, in gratiam vltimi argumenti.

Vltima ratio pro assertione 2.

15. Ad 1. argum. in num. 1.

Ad 2. argum. ibid.

Ad 3. argum.

SECTIO IV.

Utrum malitia moralis actus voluntatis præter entitatem addat rationem moralem positiuam, vel tantum priuatiuam.

Ratio dubij est, quia nulla priuatio potest intelligi in actu voluntatis, quæ compleat rationem malitiæ, nam ista esse deberet carentia honestatis debitæ actui, sed actui malo nulla honestas debetur, nã potius repugnat speciei talis actus; ergo. Maior patet, quia malitia non consistit in negatione rei non debitæ, non est enim homo malus si caret bonitate sibi non debita: sicut nec dicitur res imperfecta eo quòd non habet perfectionem sibi

1. Ratio dubitandi pro vtraque parte.

A A non

non debitam; in contrarium est, quia omnes Sancti citati, requirunt negationem aliquam, seu priuationem ad rationem mali.

2. In hac re est multorum opinio, consistere hanc malitiam in quadam positua ratione, seu relatione morali, quam, vt explicem, distinguamus varias moralitates, quæ possunt esse in actu voluntatis. Prima est, & communissima ratio liberi, seu deliberati actus, de qua nulla est controuersia, nam ex hac denominatione, vt sic, non sumitur denominatio boni, vel mali, quia de se est indifferens, & communis, neque hæc ipsa denominatio excludit omnem negationem, vel priuationem; requirit verò tale obiectum, quod non valeat voluntati necessitatem inferre, & in voluntate requirit potestatem ad suspendendum actum. Secunda denominatio est, qua actus voluntatis dicitur difformis legi, seu rectæ rationi, quæ in actu nihil reale ponit præter entitatem physicam eius, & dictamen rectæ rationis vel actuale, vel quod in esse deberet; inde enim resultat illa denominatio, vel relatio, & in hac multi ponunt rationem malitiæ, & consequenter loquuntur, nam bonitatem ponunt in conformitate contraria. Et potest hoc confirmari ex illa definitione peccati, est dictum, vel factum contra legem Dei: nam idem est esse contra legem, & contra rationem; illa autem contrarietas consistit tantum in prædicta contrarietate, quia scilicet voluntas facit, quod ratio negat esse faciendum, & huius etiam signum est, quod stante eodem actu voluntatis, & mutato dictamine intellectus mutatur malitia, solum quia mutatur illa difformitas; ergo signum est in illa consistere malitiam, sicut à simili ex veritate, & falsitate confirmari potest. Tertio potest in actu voluntatis malo considerari disconuenientia quædam, ac disproportionio quam habet cum natura rationali, vt sic, & in hoc ponunt alij huiusmodi malitiam, & differt hæc opinio à præcedenti, solum in hoc quod illa videtur considerare difformitatem inter actus ipsos intellectus, & voluntatis, hæc autem inter actum voluntatis, vt hæc, & nunc tendentis in tale obiectum propositum, & ipsam naturam hominis, vt homo est, vt latius supra disput. 4. sect. 2. tractando de obiectiua bonitate, & hoc modo videtur valde probabilis hæc opinio, quia, sicut supra dicebam, bonitas respectiua, seu respectu alterius, solum addit conuenientiam; ergo malitia etiam respectiua, qualis est hæc, de qua agimus, addit solum disproportionem, & disconuenientiam inter formam, seu actum, & hominem, cui talis actus dicitur malus: sicut in naturalibus calor vt sit malus aquæ, solum addit disproportionem cum natura aquæ; hæc autem videtur esse quid posituum, sicut dicitur esse relatio inæqualitatis, vel dissimilitudinis. Quarto potest in actu voluntatis considerari voluntarium illud indirectum, quo voluntas vult recedere à recta ratione per actum ipsum, quo voluntas conuertitur ad obiectum prauum, seu dissentaneum rationi, nam illud voluntarium æquiuale moraliter actui positiuo, quo voluntas directè velle posset illam deordinationem; ergo rectè dicitur esse in actu moralis quædam ratio positua.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

5. Auctoris resolutione.

Hæc quæstio non videtur magni momenti, nam cum hæc moralitas non addat actui veram, & physicam realitatem, sine magno incommodo videtur posse concipi per modum positui, aut pri-

uatiui; nihilominus simpliciter dicendum est malitiam moralem actus interioris non consistere in sola aliqua ratione positua morali, sed includere priuationem, seu negationem aliquam. Hæc est communis sententia, quæ sumitur ex D. Thoma 1. 2. quæst. 18. artic. 1. & artic. 8. ad primum, & quæst. 20. artic. 1. & de potentia quæst. 3. art. 6. ad 12. & 1. part. quæst. 5. artic. 3. ad 2. & art. 5. ad 4. vbi adducit Augustinum libro de Natura boni cap. 3. & 4. dicentem modum, speciem, & ordinem in quantum talia sunt, bona esse, dici autem mala, quia vel minora sunt, quam esse debuerunt, vel quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt. Denique 2. 2. quæst. 118. art. 5. & quæst. 162. artic. 6. dicit peccatum quatenus malum est in quadam corruptione consistere; idem probant loca superius adducta sect. præced. num. 8. & sequitur Capreolus in 2. d. 35. præsertim ad 2. & 6. contra primam conclusionem, Ferrar. 3. contra Gentes capit. 9. Caietan. etiam supra admittit in malis actibus aliquam priuationem, Altius lib. 2. summa tractatu 26. cap. 3. Alenf. 2. part. quæst. 100. memb. 1. Henr. quodlibet. 1. quæst. 25. Marfil. in 2. quæst. 21. artic. 1. & alij sectione præcedenti citati, & colligitur etiam ex sententiis Patrum ibidem adductis, quia non solum negant malitiam esse rem aliquam, sed etiam affirmant constitui negatione aliqua, seu priuatione, vt maxime videre licet in Dionysio, Augustino, & Anselmo, fauet etiam Aristoteles 7. Physicorum textu 17. capit. 3. dicens virtutem esse perfectionem quandam, vitium verò esse corruptionem, atque remotionem virtutis.

Ratione declaratur primò in generali; quia quamuis moralis ratio non addat nouam entitatem intrinsecam actui, tamen vt intelligatur esse per modum rationis posituæ, necesse est, vt oriatur ex denominatione ab aliqua forma positua (etiam si illa sit tantum extrinseca) siue realiter existente, siue quæ moraliter estimatur, ac si existeret; hæc autem nulla talis forma excogitari potest à qua actus denominatur malus.

Secundò in speciali hoc declaratur discurrendo breuiter per singulos modos supra positos in numer. 2. Primus verò de ratione liberi ibi iam expeditus est. Secundus, qui explicatur per difformitatem à ratione recta, dupliciter intelligi potest, vt in similibus supra dictum est disput. 4. primò intelligendo per rationem rectam non solum actum intellectus applicantem voluntati obiectum, & indicantem quale illud sit; & hoc modo quicquid sit de illa difformitate, an positiuum quid sit, an priuatiuum; tamen certum est non posse in ea, vt sic, consistere malitiam actus; tum quia dictamen rationis hoc modo solum concurrat, vt conditio necessaria, non vt forma actus voluntatis; tum etiam, quia actus voluntatis non est malus, quia talis iudicatur, sed è contrario; ideo verè iudicatur malus, quia talis est: tum denique, quia hæc difformitas est quid resultans ex concomitantia actuum. Secundo modo intelligere possumus per dictamen rationis legem, & hæc si propriè, & in rigore sumatur, non est per se necessaria ad malitiam saltem in omnibus actibus, vt constat ex dictis section. 1. huius disputationis; in quibus autem necessaria est, id est, in his, qui sunt mali, quia prohiberi, conformitas, vel difformitas cum lege in tantum pertinent ad rationem malitiæ, in quantum lex transit in rationem obiecti, cuiusque transgressio voluntaria est, nam oppositorum eadem

Probatur auctoritate.

4. Ratio 1. pro eadem.

5. Ratio, discurrens per quatuor notata in n. 2. De primo notato. De secundo.

eadem est ratio: ostendi autem supra conformitatem ad legem in tantum pertinere per se ad formalem bonitatem actus, in quantum subit lex rationem obiecti; eadem est ergo ratio malitiæ seruata proportionem, nam ad bonitatem necessarium est, vt sit formale, seu directum; ad malitiam verò satis est quod sit materiale, & indirectum; ergo difformitas à lege non potest consistere malitiam per modum cuiusdam relationis ad suum terminum, loquendo propriè de relatione resultante reali, aut rationis; ergo per modum habitudinis actus ad obiectum; ergo hic modus difformitatis coincidit cum vltimo, seu quarto posito ad finem num. 2. de voluntario indirecto circa legis transgressionem, seu rationis deordinationem; sed illud non consistit in ratione purè positua, vt ostendam num. 7. ergo.

6. Tertius modus erat de difformitate actus ad naturam rationalem, & in hoc verum quidem est hanc difformitatem complecti rationem turpitudinis, & malitiæ in ipso actu, vt rectè probat argumentum de conformitate, in qua bonitas consistit. Et ex malo naturali idem suaderi potest; calor enim est malus aquæ, quia est difformis naturæ illius, & motus sursum est malus terræ, quia repugnat naturali inelinationi eius: at non minus quodlibet vitium repugnat naturali, & perfectissimæ inclinationi naturæ rationalis. Dico tamen hanc disconuenientiam non esse aliquid positiuum, sed includere negationem, seu priuationem aliquam, quod expresse docuit Dionysius dicto cap. 4. vbi inter alias priuationes ponit ineptam dissimilium compositionem, & defectus naturalis constitutionis conuenientie, aptæque compositionis; & idem sentit D. Thomas locis supra citatis. Et ratione declaratur, quia in vniuersum, omnis dissimilitudo, contrarietas, & repugnantia in suo intrinseco conceptu includit negationem aliquam, sicut distinctio, seu multitudo includit in suo conceptu negationem vniuersionis; & contrarietas requirit impossibilitatem oppositarum formarum in eodem subiecto, quæ impossibilitas negatio quædam est; & sic etiam improportio, & disconuenientia dicit quandam ineptitudinem ad debitam compositionem, & in altero extremorum dicit carentiam propensionis ad aliud, & sic de aliis. Et hoc maxime verum habet in præsentia, quia hæc disconuenientia, quam habet actus malus ad naturam rationalem, provt intelligitur per modum cuiusdam relationis, non fundatur in sola entitate physica actus mali, sed provt includit moralem illam rationem, cuius ratione censetur indirectè voluntaria deordinatio, seu turpitudine ipsius actus, & obiecti; ergo si hæc ratio non est positua tantum, vt iam dicam, neque illa difformitas, seu disconuenientia potest esse ratio purè positua.

7. De vltimo ergo, seu quarto modo, dicendum in primis illudmet, voluntarium indirectum in tantum esse malum, in quantum est dissonum rationali naturæ, & vt sic, includere negationem aliquam. Deinde in omni indirectè voluntario necesse est aliquam negationem includi, quia cum non sit per solam directam tendentiam voluntatis, in tantum illi tribuitur, in quantum vel non exit in actum, cum exire deberet, vel in quantum vult aliquid repugnando, & quasi deuiando à regula, cui se conformare deberet; vel, quod ferè idem est, in quantum non tendit in

De quarto.

Suarez in primam secundam D. Thom.

obiectum eo modo, quo tendere deberet; ergo semper in huiusmodi ratione morali includitur aliquid priuatiuum. Denique voluntarium ipsum indirectum in conceptu suo includit carentiam voluntarij obiecti, & vt hoc ipsum voluntarium indirectum malum sit, includit disconuenientiam ad rectam rationem, seu rationalem naturam, quam etiam ostendimus non esse sine aliqua negatione præter actus malos, & quatenus voluntarium includit recessum à lege, vel à recta ratione, seu quatenus dicit inordinatam conuersionem ad obiectum delectabile, necesse est, vt aliquam negationem, vel priuationem includat, quod ex sequenti quæstione fiet clarius, in qua expediemus rationem dubitandi in principio huius sectionis positam.

Quid ad rationem vtriusque dubitandi in n. 1.

SECTIO V.

Virum malitia actus voluntatis dicat priuationem rectitudinis, seu honestatis debita.

1. Præcipua ratio dubij proposita in sectione præcedenti num. 1. propter quam laborant Theologi in explicando, si malitia hæc dicit priuationem, cuiusnam rei priuatio sit, & quid proximè priuet, in qua re est plurimum sententia, malitiam hanc non actum ipsum, sed voluntatem priuare aliqua perfectione, actumque dici malum, quia in voluntate inducit huiusmodi priuationem, ita Ochamus quodlibeto 3. quæst. 14. dubio 2. & quæst. 15. & quodlibeto 4. quæst. 1. Almaynus tractatu 1. moralium cap. 13. Gabr. in 2. d. 35. artic. 2. & Gregor. ibi quæst. unica, concl. 6. Quibus videntur interdum fauere Patres citati, præsertim Anselmus, qui ex professo probat actum non esse malum nisi quatenus minuit rationem naturæ, sicque in naturalibus multi censent motum sursum, v. g. non esse malum terræ, nisi quatenus priuat illam connaturali loco, & sic de aliis.

1. Sententia.

2. Ratio autem præcipua in præsentia est, quia malum non est pura negatio, sed esse debet priuatio, vt Dionysius supra docet, & ex terminis clarum est, quia carentia perfectionis non debita non est mala, neque enim homo malus est, quia caret angelica perfectione; ergo malitia requirit carentiam debitæ perfectionis; ergo rigorosam priuationem: at verò in actu ipso nulla talis priuatio intelligi potest; quod patet, quia illi actui nulla rectitudo, & honestas debita est, quin potius repugnat illi secundum speciem eius, præsertim si sit actus intrinsecè malus, sicut in naturalibus; in calore enim respectu aquæ nulla priuatio intelligi potest, quæ immediatè sit in ipso calore, & non in aqua, in qua proximè est carentia frigoris, nam licet in ipso calore intelligi possit carentia perfectionis, seu differentie constitutiue frigiditatis, tamen respectu illius illa carentia non est priuatio, sed mera negatio.

Eius potissima ratio.

3. Responsio communis ad rationem hanc ex Scoto supra citato, esse solet quod licet illi actui, vt constituto in tali specie, non debeatur rectitudo, & honestas, tamen illi præcisè considerato, vt actus humanus est, debita est honestas, & ideo respectu illius habet rationem moralis priuationis, in qua consistit malitia. Quod si obiicias, quia etiam respectu talis actus, vt sic, nullum est tale debitum, quia fieri potest, vt homo nihil teneatur operari; ergo nec tenebitur adhibere bonitatem actui suo, etiam vt actus humanus est.

Responsum ad prædictam rationem, quod non satis à quibusdam impugnatur.



Respondetur facile, quod licet absolute homo non teneatur operari; tenetur tamen si operatur ad recte operandum, & ideo supposito eum velle exercere actum humanum tali actu, ut humanus est, debetur rectitudo, sicut si non teneatur attendere ad res diuinas, tamen si vult orare tenetur attendere, quia illi actu debita est illa conditio; sed contra. Nam finge hominem, qui non possit bene operari, eo quod vel caret concursu necessario ad bonam operationem, vel quia prohibitus est simpliciter operari; ille etiam si exeat in operationem, non potest ullam rectitudinem illi adhibere; ergo nec debet, quia debitum supponit potestatem; ergo in tali actu non poterit esse malitia, quae priuatio sit honestatis debita sub illa ratione; & tamen actus erit malus. Sed ad hoc etiam facilis est responsio, primò, quia hic non agitur de debito legali tantum, sed etiam de debito connaturali, & ab intrinseco, ut ex *sección prima* constat, & hoc modo aliqua perfectio potest esse debita actu, licet homo hic, & nunc, non possit illam efficere; & ut illud debitum sit morale, satis est quod possit homo vitare actum, quando non potest debito modo illum facere, vnde etiam indebito legali hoc verum habet, ut in exemplo posito, si demus hominem non posse attentè orare, male faciet orando sine attentione, quia facit actum sine conditione debita, quam licet non posset adhibere, debent tamen potius omnino dimittere actum, quam sic facere, & ideo illa impotentia non excludit debitum conditionatum, & alia multa exempla sunt facilia.

4. Aliis ergo modis videtur amplius impugnari illa responsio communis, primò, quia si consideremus actum sub ratione generica secundum se, non magis debetur illi vna differentia, quam alia; ergo carentia vnius ratione alterius, quæcumque illa sit, non habet rationem propriam priuationis, quæ sit malitia: sicut in materia prima, quando est sub vna forma, non est propriè priuata, licet careat aliis; ergo etiam actu considerato secundum rationem genericam non inest priuatio, quæ sit malitia; si autem dicatur illud debitum non esse ex vi generis, sed ex vi subiecti, scilicet hominis, seu voluntatis; ergo priuatio non inest actu, sed subiecto, & voluntati. Deinde sequitur in omni actu malo contrario eidem virtuti esse priuationem, & malitiam eiusdem speciei, quod est falsum, ut patet in auaritia & prodigalitate liberalitati contrariis. Sequela patet, quia carentia rectitudinis debita eadem est, scilicet liberalitatis. Tertio è contrario sequitur, vel in vno actu malo esse infinitas malitias, vel nullam determinatè. Patet sequela, quia sæpe contingit illi actu, ut humano, nullam esse debitam determinatam speciem honestatis, quia si sit donatio, aut datio, satis erit si fiat ex obedientia, vel ex iustitia, vel ex misericordia, vel ex liberalitate; ergo vel sunt in actu omnes malitiae contrariæ, quod aperte falsum est, quia non omnes sunt debita; vel nulla determinatè, quod etiam videtur impossibile. Imò hinc vterius concludi videtur nullam honestatem esse debitam actu humano ut sic, saltè ut respicit proximum obiectum, quia si sit indifferens, hoc satis erit ad excusandam malitiam ex obiecto. Simile argumentum fieri potest, quia iuxta hunc modum explicandi omnis malitia actus esset æqualis formaliter, & in se, quia est totalis carentia honestatis debita, in priuatione autem totali formaliter non est inæqualitas. Tandem sequi videtur omnem malitiam consistere in omissione, vel absoluta, vel conditionata; non est ergo malitia priuatio alicuius perfectionis in ipso actu; ergo esse debet in voluntate, quia non est aliud proximus subiectum huius priuationis.

Sextò, Sed tunc vterius superest explicandum in hac sententia, ut initio dicebamus; cuius formæ sit hæc priuatio. Nam primò in anima, & voluntate est perfectio substantialis radicalis, & entitativa, & certum est hanc malitiam non esse priuationem huius perfectionis, quæ nec tollitur, nec minuitur per actum malum; quomodo dicunt Theologi cum Dionysio naturalia manere integra post peccatum.

5. Sed tunc vterius superest explicandum in hac sententia, ut initio dicebamus; cuius formæ sit hæc priuatio. Nam primò in anima, & voluntate est perfectio substantialis radicalis, & entitativa, & certum est hanc malitiam non esse priuationem huius perfectionis, quæ nec tollitur, nec minuitur per actum malum; quomodo dicunt Theologi cum Dionysio naturalia manere integra post peccatum.

6. Secundo est in voluntate perfectio habitus, seu virtutum, & in huius priuatione ponunt aliqui hanc malitiam; sed non rectè, præsertim tractando de malitia actuali, de qua sermo est, nam omnis priuatio habitus est posterior respectu ipsius malitiæ. Etenim si habitus sit acquisitus, illi in primis non est simpliciter debitum ad bonitatem, nec carentia eius honestatis constituit hominem malum. Item potest homo peccare, & non amittere huiusmodi habitum: si verò sit sermo de habitu infuso, in primis in actibus venialibus est malitia sine priuatione, vel diminutione huiusmodi habituum, & in puris naturalibus esset etiam malitia sine hac priuatione; ac denique licet nunc per peccatum mortale amittantur hi habitus, non tamen ideo peccatum habet tantam malitiam, quia homo priuatur his habitibus. Sed è contrario ideo inducit hanc priuationem, quia tantæ malitiæ est, non ergo consistit malitia actus in priuatione huius habitualis perfectionis.

7. Tertio. Est in voluntate perfectio actuum virtutis, & in huiusmodi priuatione ponunt aliqui hanc malitiam; dicunt enim actum esse malum, quia repugnat actu virtutis, & pro tunc reddit voluntatem incapacem eius. Quod si obiciat. Quia homo male operatur quando non teneretur operari bene. Vnde tunc carentia actus boni non est mala, quia ipse actus bonus non est debitus. Ergo neque actus erit malus, quia induit hanc carentiam. Responderi potest, quod in simili supra num. 3. dicebam, quamuis absolute non teneatur homo facere actum bonum, tenetur tamen ad non faciendum actum impossibilem bono; vel, quod idem est, ex suppositione, quod velit operari, teneri ad faciendum actum bonum, & non alium ei repugnantem. Sed hæc sententia mihi non probatur, & in primis contra eam, & responsum dari fieri possunt ferè omnia argumenta, quibus probabat hæc opinio priuationem hanc non esse in ipso actu; & illud maxime quia sequeretur omnem malitiam esse omissionis, quia quocumque homo peccat, vel per solam carentiam actus, vel per hoc solum, quod ponit impedimentum actu debito, tota illa malitia est omissionis. Deinde quia certum est hominem non tantum malè agere carendo actu bono, sed etiam amandò prauum obiectum, & hoc ipsum esse malum præcisè per intellectum alia carentia, quæ posterior est, quin potius, si rectè loquamur, non ideo actus est malus, quia repugnat actu bono, sed potius, quia malus est, ideo est incompossibilis cum actu bono.

8. Quarto. Præter hæc perfectiones, non sunt in voluntate aliæ perfectiones formales intrinsecè inhærentes illi, in quarum priuatione possit hæc malitia

Sextò.

5. Qua forma priuet peccati malitia. Primus dicitur di modus & verus.

6. 2. Dicendi modus reicitur.

7. 3. Dicendi modus.

Impugnatur.

8. 4. Dicendi modus.

malitia consistere; sunt tamen quædam, quæ dicuntur perfectiones extrinsecæ, ut sunt finis vltimus, lex, seu recta ratio, quæ est regula voluntatis. Dicunt ergo aliqui in illarum priuatione consistere hanc malitiam, quia voluntas tendendo in obiectum mali actus priuat se ipsam debito fine, seu regula rationis, ita enim in scriptura malitia actus humani describitur per recessum à Deo, vel per legis transgressionem, &c. & explicatur deinde, quia priuatio perfectionis potest per omnia genera causarum intelligi; sicut ergo voluntas priuatur forma, ita etiam potest priuari sine, vel regula. Hæc verò sententia, si nihil aliud addatur, intelligi non potest, quia non potest aliqua res priuari causa, vel perfectione extrinsecæ, nisi priuetur aliqua habitudine intrinsecæ ad rem illam, ut non potest effectus, v. g. priuari causa efficienti, nisi priuetur dependentia ab illa, nec causa finali, nisi priuetur, aut coniunctione illius, aut appetitu, vel inclinatione, vel capacitate illius. Et in præsentem interrogo, quid sit voluntatem priuari sine, aut regula rationis, vel lege, non enim potest dici priuari huiusmodi perfectionibus, quia in re non existant, neque quia voluntas ipsa secundum se non retineat eandem habitudinem, & capacitatem potentialem ad illas, nam licet homo actu peccet, adhuc in re ipsa Deus est vltimus finis eius, & voluntas habet eandem capacitatem ad illum, & lex & obligatio eius, adhuc perseverat, imò & dictamen rationis potest actu esse; quomodo ergo dicitur voluntas hominis priuari sola priuatione extrinsecæ? Ratio autem à priori est, quia sicut contraria opponuntur in ordine ad subiectum, neque potest intelligi formarum contrarietas nisi respectu subiecti; ita habitus, & priuatio opponuntur in ordine ad aliquod subiectum. Vnde priuatio definitur quod sit carentia forma in subiecto; subiectum autem non potest priuari nisi aliquo, quod se habeat per modum formæ respectu illius, & ideo nulla potest esse priuatio extrinsecæ rei, nisi quatenus illa est terminus alicuius habitudinis subiecti ad ipsam, qua habitudine immediatè spoliatur ipsum subiectum. Dices hoc verum esse in priuationibus physicis & propriis, non tamen in moralibus, sic enim dicitur filius priuari patre, & dominus sua, imò subiectum visum potest dici priuari visione; priuatio autem, de qua agimus, moralis est. Responderetur etiam in his non dici vnam rem priuari alia, nisi comparatur ad illam per modum formæ extrinsecæ denominantis, sub qua ratione altera comparatur per modum subiecti, quod non habet locum in præsentem, quia voluntas nullam denominationem recipit à sine, lege, vel recta ratione, qua immediatè priuetur propter actum malum. Deinde in omnibus illis exemplis, aut vna res dicitur priuari alia, quia priuatur habitudine ad ipsam, aut per mutationem alterius, ut filius dicitur priuari patre per mortem ipsius, quo fit, ut priuetur & consortio eius, & relatione ad ipsum; & similiter dominus priuatur re sua, vel quia priuatur potestate in ipsam, vel quia illa destruitur: at verò in præsentem, nec finis voluntatis in se mutatur, nec lex, nec recta ratio; ergo per mutationem horum non potest voluntas dici priuari illis; ergo per aliquam carentiam alicuius habitudinis, quæ sit in ipsa voluntate.

Refellitur.

Refutatio à priori.

Enasio.

Præcluditur.

9.

Vltimus ergo modus dicendi est, respectu le- Suarez in prima secunda D. Thom.

gis, seu finis esse in voluntate quandam habitudinem conformitatis ad ipsam, quæ non conuenit voluntati mediante actu, sed immediatè per se ipsam, si enim lex dicit, *Non occides*, voluntas nihil operando est conformis legi; non ergo per actum, sed per se ipsam. Hac ergo conformitate priuatur, quando vult occidere, quæ priuatio redundat quidem in voluntate per actum, proximè tamen, & immediatè est in ipsa voluntate, in qua erat conformitas, quia opposita sunt immediatè circa idem, quam sententiam sic oppositam videtur tenere Almaynus tractatu 1. moralium capit. 13. & tractat. 3. capit. 17. citans Ochamum quodlibet 3. quest. 15. & eam sequitur Pater Molina in 1. part. quest. 5. Mihi tamen non probatur, nec videtur satis posse intelligi, primò quidem, quia Sancti omnes ponunt malitiam in priuatione bonitatis, ut patet, præsertim ex Dionysio & Anselmo latissimè, & Augustino, quorum verba supra citauimus, section. 3. numer. 6. illa autem conformitas, ut ipsi etiam auctores concedunt, nulla bonitas est, quia per solam priuationem existit. Respondent illam conformitatem non esse quidem bonitatem, esse tamen conditionem necessariam, sine qua non potest bonitas esse, & hoc sufficere, ut priuatio eius sit mala moraliter; sed in primis Sancti in rigore loquantur de honestate, & de iustitia, cum docent malitiam esse iustitiæ priuationem, deinde cum opposita proportionaliter se habeant: sicut illa conformitas non est bonitas, sed conditio ad bonitatem; ita carentia eius non erit malitia; sed conditio ad malitiam, quia bonum, & malum opposita sunt, & reuera ita est, quod illa conformitas ad legem ad summum se habet, ut quædam bonitas obiectiua, quam si aliquis velit, ea voluntate fiet bonus, ut D. Thomas rectè explicauit 2. 2. quest. 79. artic. 1. ad 2. sic ergo è contrario carentia conformitatis non est, quæ facit malum nisi obiectiue; sed voluntas carendi illa conformitate, siue directa, siue indirecta sit, facit malum. Tandem aliàs sequitur malitiam moralem non minus esse formaliter in potentia executiua, quam in voluntate, quod isti auctores non concedunt. Sequela patet, quia etiam lex prohibet actum huius potentia, & fortasse primariò, ut patet in lege, *Non occides*. Illa ergo potentia carens actu lege prohibito est conformis legi, & hæc conformitas est etiam conditio necessaria ad bonitatem; ergo carentia huius conformitatis, quæ in potentiam redundat ex actu, erit etiam malitia moralis. Dicitur fortasse non esse malitiam, quia tantum est extrinsecè voluntaria per actum voluntatis; sed contra. Quia etiam illa carentia conformitatis, quæ in voluntate ipsa redundat ex actu solum est voluntaria per extrinsecam denominationem ab ipso actu; est ergo æqualis ratio.

10. Secundò, ac præcipuè ostendo hanc opinionem esse falsam hoc modo, nam in ea conformitate voluntatis ad legem duo possunt considerari. Vnum est relatio quædam resultans inter voluntatem, & legem. Aliud est fundamentum huius relationis, quod ex parte legis nihil aliud est, quam ipsa lex prohibens, ex parte voluntatis præter voluntatem ipsam nihil est nisi carentia actus prohibiti, neque auctores huius opinionis aliud affirmant, neque excogitari potest; sed malitia non potest consistere in negatione huius conformitatis ratione relationis, neque

Quintus modus dicendi.

Impugnatio 1. huius quinti modi.

Effugium.

Præcluditur 1.

Præcluditur 2.

Effugium alterum euerit.

10. Impugnatio 2. eiusdem 5. modi per dilemma.

neque ratione fundamenti; ergo nullo modo. Probatur prima pars minoris primò, quia, vt sæpe dixi, istæ relationes resultantes sunt impertinentes ad bonitatem, vel malitiam moralem, vnde hæc nec conditio necessaria ad bonum dici potest, maximè cum sit relatio rationis. Secundò, quia iuxta hanc sententiam malitia dicitur consistere in carentia eius, quod cadit sub legem: lex autem non prohibet hanc relationem, sed prohibet actum, seu quod idem est, præcipit carentiam actus. Tertio, quia relatio, vt sic, non potest auferri primò, & per se per negationem sui nulla facta mutatione in termino, vt constat ex Dialecticahic autem nulla fit mutatio in lege; ergo non potest illa relatio primò, & per se tolli à voluntate, per solam negationem eius, sed per ablationem fundamenti; ergo malitia non consistit primò in corruptione relationis, sed fundamenti; iam ergo probatur altera pars minoris, quia fundamentum huius relationis solùm est carentia actus; ergo non potest destrui per negationem aliquam; ergo non potest malitia consistere in negatione conformitatis huius fundamentalis, quæ nihil aliud dicit, quàm priuationem in vno extremo cum coexistentia alterius. Probatur prima consequentia, quia priuatio non potest formaliter destrui per aliam negationem, seu priuationem, sed per formam cui opponitur. Exemplo physico res fit manifesta, nam duo cæci sunt conformes in cæcitate, in quibus potest intelligi, & fundamentum, & relatio quædam similitudinis, quæ auferri non potest, nisi ab altero eorum tollatur, cæcitas autem, vt sic, non potest auferri formaliter per solam negationem cæcitatiss, sed per visum.

**I I.** Dices interdum posse auferri priuationem per aliam negationem capacitatis. Respondetur tunc non auferri priuationem quantum ad id, quod negatiuum est, sed quantum ad id, quod est positium, quod in præsentia non habet locum, nam capacitatis voluntatis semper eadem manet, & solùm tollitur ab illa priuatio, quantum ad negationem actus; ergo non tollitur per negationem, sed per ipsum actum; ergo hoc ipso, quòd malitia consistit in carentia conformitatis, non potest immediatè conuenire voluntati, sed medio actu: ergo non potest malitia esse negatio aliqua immediatè existens in voluntate ipsa, sed in actu, quia nimirum lex, quæ prohibet actum, non vt cumque illum prohibet, sed vt moralem, & vt includentem deordinationem à rectitudine, sub qua ratione ostendimus includere aliquam negationem.

**12.** Dicendum est ergo in hac quæstione malitiam dicere carentiam alicuius rectitudinis, & honestatis debitæ in ipso actu, hæc est communis sententia, quæ apertè sumitur ex D. Thoma 1. 2. q. 18. art. 1. & q. 20. art. 1. & 3. contra gentes cap. 7. & 9. & in 2. d. 37. q. 1. art. 1. ad 4. & 5. & in quæstionibus de malo q. 1. & 2. & Bonauentura in 2. d. 34. q. 9. vltima. Idem tenent Scotus, & Richardus citati; scilicet. præcedenti, Durandus in 2. d. 34. q. 2. vbi hoc explicat per negationem conformitatis ad naturam rationalem, Gabr. qui alios citat in 2. d. 55. art. 2. Ferrar. 3. contra gentes cap. 9. Petrus Soto in 1. d. 5. & 6. de peccatis. Probatur primò à sufficienti enumeratione, quia malitia includit negationem, & non immediatè in potentia voluntatis, vt etiam est ostensum, agimus enim solùm de malitia commissionis, neque etiam est in aliquo alio, vt per se notum est; ergo esse debet in ipso actu malo voluntatis; præsertim, quia supra ostendimus

Probatur 12. vltimus dicendi modus ac verus, eiusque assertio prima.

sum est in illo proximè esse malitiam. Rursus hæc carentia, vel malitia directè, & formaliter opponitur honestati, & rectitudini; ergo oportet, vt sit hæc negatio, & carentia rectitudinis & honestatis in ipso actu. Secundò explicatur sic. Nam voluntas sit mala in quantum conuertendo se ad obiectum delectabile, aut sibi placitum deserit obiectum honestum, & consequenter finem vltimum eius, ac rectam rationis regulam, sed non deserit per se ipsam; sed per actum; sicut non se conuertit per se ipsam, sed per actum: ergo in actu intelligitur, & positua conuersio ad obiectum malum, & virtualis quadam, seu implicita separatio ab obiecto bono, & recta intentione: sed hoc nihil aliud est in actu, quàm carentia rectitudinis, seu habitudinis ad debitum obiectum virtualiter voluntaria; ergo huiusmodi carentia rectitudinis in ipso actu intelligenda est. Tertio ipsemet actus malus est disconueniens naturæ rationali, & potest etiam dici difformis legi, sed non habet hoc præcisè ratione posituæ entitatis, vt supra ostendi; ergo propter carentiam aliquam rectitudinis, & honestatis quæ in ipso est.

**13.** Dicendum secundò. Hæc carentia si respectu ipsius actus secundum se consideretur habet tantum rationem negationis, respectu autem debiti voluntatis habet rationem priuationis moralis, & hoc satis est ad constituendam malitiam actus. Hanc conclusionem pono ad explicandam præcipuam difficultatem argumentorum à num. 3. positurum, quam sumpsit ex doctrina D. Thomæ q. 1. de malo art. 1. ad 1. Vbi distinguit duplex malum, aliud absolutum, & in se, aliud respectiuum, seu quod est malum alteri, prius dicit esse, quod caret perfectione sibi debita, posterius autem inquit, non est necesse, vt careat perfectione sibi debita, sed ei cui est malum; peccatum autem, vt supra dixi, non est in se absolute malum, sed respectiuè, id est, homini; non est ergo necesse, vt careat perfectione sibi debita absolute, & simpliciter, sed debita homini, seu voluntati, & ideo non oportet vt carentia illa sit priuatio respectu actus secundum se, sed satis est quòd sit negatio, nam actus sic negatus est quoddam malum disconueniens voluntati, sicut in naturalibus, vt calor sit malum aquæ, non oportet in eo intelligere aliquam carentiam, quæ prius ipsum aliquam perfectione calori debita, vt sic, sed satis est intelligere negationem perfectionis debitæ aquæ; & ratio est in promptu ex dictis, quia eo modo requiritur priuatio ad rationem mali quo ipsum malum est; ergo si res non est absolute mala in se, non est cur careat perfectione ei debita; ita verò est in præsentia; nam voluntati humanæ operanti humano modo circa talem materiam debita est talis perfectio operationis suæ, & ideo si illa careat in suo actu, priuata merito dicitur tali perfectione in sua operatione; & fortasse in idem redit, quod Scotus dicebat de actu vt humano, & vt constituto in hac, vel illa specie, non enim sensus est, vt in argumentis insinuabatur, quod actui secundum rationem genericam, vel rationem illius debeat potius vna differentia, quàm alia, sed quòd actioni humanæ ex debito ipsius subiecti deberet rectitudo, & quamuis hæc omnino repugnet tali actioni, quæ mala est, v. g. ex obiecto, tamen hoc ipsum est malum humanæ naturæ, quòd scilicet efficiat actum, cui rectitudo repugnat, arque eodem modo dici posset, quòd licet hæc rectitudo non sit debita tali actui debito absoluto, est tamen necessaria, & debita illi debito conditionato,

Secundò. Tertiò. Afferrio 2. Declaratur ex D. Thom.

to, id est, vt possit esse perfectio conueniens humanæ naturæ, & ideo absolute esse non potest forma conueniens illi, quia simpliciter non potest habere talem rectitudinem, & in hoc consistit difformitas eius, & malitia respectu voluntatis.

**14.** Et per hæc ferè satisfactum est difficultatibus in prima opinione positis, à num. 3. iam enim declaratum est, quomodo in hac carentia reperiatur ratio negationis, vel priuationis sufficiens ad rationem mali moralis; quomodo verò in hac malitia sit fumenda determinatio, & specificatio, dicturi sumus paulatim in sectionibus sequentibus, nunc satis sit dicere fumendam esse ex materia, vel obiecto, circa quod versatur actus; potest etiam attendi ratio debiti, semper enim aliqua determinata honestas est per se debita actui. Nam licet contingat ex motiuis extrinsecis posse plures honestates adhiberi, semper tamen attendenda est illa, quæ ex vi intrinseci obiecti debetur; quòd si contingat huiusmodi plures esse, & vnam non comparari ad aliam, vt genus ad differentiam, poterunt etiam malitiæ esse plures in eodem actu, neque enim hoc est inconueniens, in postea dicemus. Atque eodem modo expeditur alia difficultas de inæqualitate malitiæ posita num. 4. quinto loco, quia licet fortasse in ratione negationis quilibet actus malus careat omni honestate, vt sic negatio videatur æqualis, tamen in ratione priuationis non oportet, vt sit æqualis, quia debitum honestatis non est æquale respectu cuiuscumque actus; sed sicut vni debetur perfectior rectitudo specifica, quàm alteri, ita etiam deberi potest maior bonitas intra eandem speciem ratione circumstantiarum, de quibus statim dicemus; quo fortasse sensu dixit D. Thomas q. 1. de malo artic. 1. ad secundum, & 11. & 1. 2. quæst. 18. artic. 8. ad 1. malitiam moralem non esse priuationem totalem, quia non simpliciter priuat omni honestate, cætera sunt facilia, & erunt faciliora ex sequentibus.

**SECTIO VI.**

*Utrum malitia moralis sit sola ipsa negatio, vel priuatio, vel includat etiam entitatem actus positiuam.*

**I.** Hactenus diximus, solum positium non sufficere ad malitiam, sed debere necessariò in conceptu suo includere negationem aliquam, vel priuationem, nunc è conuerso explicandum est, an solum id, quod est priuatiuum, sit de intrinseca ratione malitiæ, vel includat etiam positium, ita vt sit aliquid ex vtroque compositum; hoc enim multis videtur impossibile, tum quia Sancti supra citati in sola, ac nuda priuatione videntur constituere rationem malitiæ, & mali; tum etiam, quia ex priuatione & positua entitate non potest componi vnum per se, cum sint tam diuersorum generum; malum autem, seu malitia dicit aliquid per se vnum; atque in hunc modum explicari solet communis sententia Theologorum, quos citauit scilicet. 3. & 5. scilicet quòd sola priuatio sit formalis malitia; entitas verò positua actus sit veluti materiale quid, in quo inest malitia, & ita videntur frequenter loqui de materiali peccati, cum dicimus Deum concurrere ad illud, non ad formale, sic etiam explicatur dictum Augustini, quod peccatum est nihil, scilicet quoad formale, nam quantum ad materiale aliquid est, sic denique loquitur D. Thomas 2. 2.

Malitia non videtur includere quippiam positiuum.

q. 118. art. 5. & q. 162. art. 6. & frequenter in materia de peccatis. Multi tamen Thomistæ, præsertim Ferrar. 3. contra gentes cap. 9. contendunt malum morale intrinsece constitui ex positiuo, & priuatiuo, & nihilominus esse vnum per se in suo genere compositum ex illis duobus: qualis autem sit hæc compositio, diuersimodè ab eis explicatur; Victoria enim, vt fertur, aiebat esse compositionem ex genere, & differentia; ita tamen, vt genus sit priuatiuum, & differentia positua, nam malum morale, vt sic; commune est priuationi, & posituæ formæ, & ideo non potest dicere rationem posituam; ergo priuatiuum; contrahitur autem ad talem rationem mali, quæ est in actu per positium ordinem, quem dicit ad tale obiectum. Sed hoc est apertè falsum, nam priuatiuum cum formaliter sit non ens, non potest per se contrahi, & constitui per differentiam realem, hoc enim sensu verum est, quod Aristoteles dixit 4. Physicæ textu 17. non entis nullas esse species. Deinde quia ostensum est differentiam positiuam realem, vt sic, non habere rationem malitiæ ex vi totius positui, neque ex vi generis, quod per se contrahit, nam vtrumque intelligi potest in actu sine malitia. Vnde alij potius è contrario dicunt compositionem quidem esse ex genere, & differentia, tamen actum positiuum habere rationem generis, priuationem verò differentia; sed hoc frequenter impugnat D. Thomas in hac materia, & de peccatis, vt latius ostendemus in sequentibus, differentiam specificam actus mali non posse esse priuationem, sed reale positiuum, quomodo etiam dixit Aristoteles lib. 1. de partibus animalium cap. 3. reale genus per se non diuidi per priuationem, quia actus, & potentia debent esse proportionata, maximè genus, & differentia, quæ in re ipsa non distinguuntur, cum tamen priuatio, vt sic, ex natura rei sit distincta à positiuo, eo modo, quo est; ac denique quia omnis talis priuatio, vel negatio fundatur in differentia aliqua positua, nam illa quæ fundatur in ratione generica, vt sic, non potest constituere determinatam speciem, sed potius communis est omnibus speciebus.

**2.** Alij ergo dicunt hanc compositionem esse ex actu, & potentia, seu subiecto, & forma, quia non potest hic aliud genus compositionis, vel vnionis excogitari; nam per se constat priuationem, & positium non posse ad componendum vnum conuenire per modum partium integrantium, neque alio genere compositionis. Sed tunc inquirendum superest in hac sententia, in quo contradicant priori opinioni, & communi; aut enim loquantur de malo morali in concreto, aut de malitia in abstracto. Priori modo nemo vnquam dubitauit, quin malum commissionis, de quo agimus, includat actum positiuum cum carentia rectitudinis; illum, vt materiale subiectum, hanc, vt formam; & ex vtroque componi vnum non omnino per accidens, seu per aggregationem, neque tam per se, vt est substantia vna, vel species constans ex genere, & differentia; sed aliquo modo vnum in genere mali, sicut album, & alia composita ex actu, & potentia; si verò sit sermo de malitia in abstracto, & difficile est explicatu, quomodo componatur ex actu, & potentia, & ex materiali, & formali, cum malitia, vt sic, tantum dicat rationem formalem mali, cumque quidquid est ibi materiale, sit quædam bonitas, quæ à Deo fit; ac denique cum ablata negatione nihil malitiæ prorsus relinquatur in entitate positua.

**3.** Alij potius esse compositionem tantum ex actu & potentia.

Refellit.



4. **Quaestio de re ipsa in praesenti sectione.**

Eius decisio.

Suadetur auctoritate.

Probat multiplicitatem. Primò. Secundò.

Tertiò.

Quartò.

5. **1. Quaestio de modo loquendi. Resoluitur.**

In hac ergo re vna quaestio potest esse aliquo modo de re, & duae, vel tres de nomine. Primò contronecti potest, vtrum respectu voluntatis, seu hominis sola priuatio habeat rationem mali, vel etiam actus ipse positius, & in hac dicendum est non solum priuationem, sed ipsam actum carentem rectitudine esse vnum quoddam malum hominis, ita vt neque actus positius per se priuatione seiuncta, habeat rationem mali, neque ipsa negatio per se, sed quatenus adiuncta actui, & vnum quid cum illo componens sit malum homini, haec, vt existimo, est sententia D. Thomae, vbique enim ita explicat rationem peccati, distinguendo semper in illo materiale, & formale, vt videre licet *locis citatis*, & 3. *contra Genes cap. 9. & quest. 2. de malo ar. 6. ad 3. & in 2. d. 24. quest. 1. ar. 2.* vbi in hoc sensu ait hoc malum non esse nisi bonum quoddam imperfectum, & fortasse hoc sensu dixit 1. 2. *quest. 18. ar. 8.* ad primum malum morale non esse puram, aut integram priuationem. Et ad hanc conclusionem probandam valere possunt argumenta facta *sect. 3. num. 1.* pro sententia Caietani, & facta *sect. praecedenti, in principio.* Item hoc videtur necessarium ad distinguendum propriè malum commissionis à malo omissionis; nam illud per se, & intrinsecè non dicit actum, hoc autem per se, & intrinsecè componitur ex actu. Item quia ostensum est supra *sect. 6. à num. 9.* hominem non fieri difformem legi prohibenti per solam negationem, sed per actum inordinatum; ergo totum hoc est quoddam malum hominis. Praeterea, quia hoc totum est disconueniens naturae rationali, non solum negatio ipsa, sed etiam actus substans illi sic, quod ita potest explicari exemplo physico, nam frigiditas remissa dici potest mala aquae, non tamen ratione positui, sed praecisè ratione negationis, quia disconueniens quidem est aquae carere intentione frigiditatis; tamen supposita hac imperfectione non est illi malum habere aliquos gradus frigiditatis, sed simpliciter hoc melius illi est, quam absolute carere frigiditate; non sic autem est in praesenti, nam voluntati non solum est malum habere actum inordinatum ratione negationis, sed etiam positui, vt coniuncti negationi, ita vt simpliciter melius sit, imò ad bonitatem necessarium, carere tali positui, quam habere illud coniunctum deordinationi; rectè ergo dicitur totum illud compositum esse vnum malum voluntatis, neque contra hoc video aliquam difficultatem alicuius momenti, imò ex hoc principio facilius expediuntur difficultates omnes in hac materia occurrentes.

De modo autem loquendi erit prima quaestio, vtrum hoc compositum ex priuatio, & positui debeat dici tantum vnum malum, vel etiam vna malitia. Ad quod breuiter dico respectu voluntatis totum illud dici posse vnam malitiam voluntatis, quia nihil aliud est malitia, quam forma malè afficiens subiectum; huiusmodi autem forma est actus & priuatio, nam re vera est turpido animae, & difformitas eius, sicut è contrario dicit D. Thomas 1. 2. *quest. 51. ar. 4. ad 1. & 1. p. quest. 5. ar. 5. ad 2. & 3. p. quest. 11. ar. 5. ad 3.* habitus, vel actus virtutis, non tam esse bona, quam bonitates quasdam, quia sunt formae bene afficientes voluntatem, neque repugnat id quod est forma respectu vnus ad alium comparari, vt potentiam, atque ita, quamuis actus malus sit forma voluntatis, potest ad inordinationem comparari, vt materiale ad formale.

Dices, ergo si ex his duobus componitur vna malitia, priuatio erit partialis malitia, & posituum similiter; quod tamen esse falsum probari potest iisdem argumentis, quibus supra *sect. 3. n. 4.* contra Caietanum vsi sumus. Respondetur negando simpliciter consequentiam, quia haec compositio non est ex partibus integrantibus, & homogeneis; vt necesse sit rationem totius in singulis partibus reperiri; sed est tanquam ex actu, & potentia; vnde solum sequitur id quod est posituum in actu talis esse naturae, & potentialitatis, vt si ei adiungatur priuatio, cum illa componat vnum quid malum, & disconueniens rationali voluntati, quod sine illa habere non potest; quocirca si haec duo non comparentur ad voluntatem, sed inter se, satis conuenienter dicitur totam malitiam actus esse priuationem, quia illa est quae facit illum esse difformem, & turpem, & sine illa nullam obliquitatem moralem habere, & hic est sensus communis opinionis, & auctorum omnium, quos supra citauimus.

Altera quaestio de nomine etiam erit, vtrum hoc compositum dicendum sit vnum per se, vel per accidens; dicendum est enim in genere entis realis physici, esse vnum per accidens, id est, includens aliquid quod est extra essentiam entis realis; tamen in genere entis moralis vel quasi artificialis dici potest vnum per se, quia illa duo ita coniunguntur ad constituendum vnum malum, vt habeant inter se aliquam vnionem actus, & potentiae, atque ita vt alterum sine altero nullo modo sufficiat ad rationem talis mali constituendam, quia, vt saepe dictum est, neque actus sine priuatione esset malus, neque talis priuatio sine actu, quia non est carentia rectitudinis absolute debita, sed debita tantum ex suppositione actus, seu in actu, si voluntas vult illum efficere.

Vnde facile expeditur alia quaestio, quam late tractat Caiet. 1. 2. *quest. 71. ar. 6.* Et existimo esse de nomine, quid scilicet sit magis de essentia peccati posituum, vel priuatiuum? ad quod ipse consequenter respondet, posituum esse magis essentiale, quia per se est magis directè voluntarium. Dicendum tamen est in genere entis physici, & realis, posituum esse magis essentiale actui, magisque inseparabile ab ipso, tamen in genere talis mali moralis, & formae, & quodammodo magis essentiale est priuatio, quam posituum, quia in vnaquaque re id quod est per modum ultimi actus, & formae, censetur constituere praecipue essentiam rei; quòd verò priuatio sit indirectè voluntaria, nihil refert, vt iam dicam *sectione sequenti.*

SECTIO VII.

*Vtrum actus malus sumat unitatem, & distinctionem specificam ex obiecto.*

Postquam in genere explicata est ratio malitiae, oportet consequenter exponere, quomodo ex obiecto, circumstantiis, & sine sumatur, hic ergo non est sermo de omnibus actibus, qui quacumque ratione etiam accidentaliter, & ab extrinsecò possunt esse mali, sed de illis tantum, qui ex obiecto mali sunt, huiusmodi enim plures ostendimus *sect. 1. huius disputationis.*

Est ergo prima sententia hos actus habere unitatem specificam ex praecipis, non ex obiectis, nam

6. Instantia. Diluitur.

7. Quaestio etiam de nomine expectatur.

8. Quaestio enodatur.

1. Sententiam nam

2. Improbatur.

3. Sententia etiam refellitur.

4. Sententia.

Eius fund.

nam actus malus est, in quantum praecipio repugnat iuxta illam definitionem; *Peccatum est dictum, vel conceptum, &c. contra rectam rationem, legemque Dei*; ergo illi actus mali erunt eiusdem specie, qui repugnauerint eidem praecipio; distinctae verò, qui diuersis praecipis repugnauerint. Quòd si obiciatur, quia interdum vnus actus furti, v.g. est contra diuersa praecipia legis naturae diuinæ, & humanae, & non propterea habet multiplicem malitiam. Respondetur illa praecipia tantum materialiter multiplicari, sententiam verò esse intelligendam de formali multitudine & distinctione praecipiorum, vt idem actus habeat plures malitias si sit contra praecipium temperantiae, & religionis, vt in eo, qui violat praecipium & votum ieiunandi.

Hanc sententiam D. Thomas improbat 1. 2. *quest. 72. ar. 6. ad 2. & quest. 2. de malo ar. 6. & merito.* Primò, quia si sit sermo de praecipio proprio, & in rigore imperante ex voluntate superioris, hoc non semper est necessarium ad unitatem, & distinctionem malitiae, vt constat ex dictis *sect. 1.* Si verò sermo sit de praecipio indicante, seu dictamina diuersa sequi malitias diuersas, tamen hoc non est, quòd distinctio malitiae sumatur ex dictamine rationis pro vt est actus intellectus, sed quia sumitur ex obiecto per rationem iudicato, quin potius ipsa dictamina ideo diuersa sunt, quia circa tales materias, seu res versantur quatenus naturae rationali conuenientes, vel disconuenientes sunt; vnde etiam in his, quae sunt mala, quia prohibita distinctio praecipiorum pro vt ad diuersas virtutes pertinet, ex materiis sub quibus versantur sumenda est; vnde etiam si contingat eundem materialem actum videri contrarium diuersis praecipis distinctarum virtutum, id semper est, quia includitur aliqua conditio diuersa in materia, vel obiecto talis actus; quamuis igitur quoad nos interdum possit haec distinctio per dictamina rationis explicari, tamen non potest haec esse prima radix distinctionis malitiae.

Est ergo secunda sententia dicens malitiam sumere distinctionem suam, vel unitatem, ex actu positui ad quem sequitur, quia est quasi proprietates fluens ab illo; proprietates autem omnes sumunt rationem suam ex essentia, vnde habent originem; sed haec sententia intellecta de actu positui interiori non est vera, quia ex eodem possunt sequi multae inordinationes diuersarum rationum, & è contrario quamuis actus positui sint specie distincti propter diuersa motiua, possunt habere malitiam eiusdem rationis ex materia in qua conueniunt, neque illud fundamentum verum est, quòd proprietates sumunt unitatem, vel distinctionem ex essentia ex qua manant, vt per se patet.

Tertia sententia est Scoti in 2. d. 35. Quòd malitia sumit unitatem, vel distinctionem ex honestate, quae priuat, quam aliis verbis refert, & non improbat D. Thomas 1. 2. *quest. 71. ar. 9. ad 1.* scilicet actum malum sumere suam rationem ex virtute, cui opponitur. Et fundamentum est, quia priuatio sumit unitatem, vel distinctionem ex forma, quae priuat, caritates enim sunt eiusdem specie, quia priuant forma eiusdem specie, esto contingat ex causis diuersis specie provenire, è contrario verò caritas, & sorditas sunt specie diuersae ex distinctione formarum; & ratio est, quia totum esse priuationis est carentia alicuius esse: ergo talis erit, quale fuerit illud esse, quo

priuat; vnde infert Scotus actum malum formaliter pro vt significatur ratione peccati proxime sumere speciem à priuatione, qua formaliter constituitur, radicaliter verò ab honestate opposita.

Hanc opinionem impugnant Thomistae his argumentis. Primò, quia ex illa sequitur actus malos oppositos eidem virtuti esse eiusdem specie, quia priuant eadem honestate, quod esse falsum constat ex vitiis extremè oppositis. Secundò, quia species moralis actus sumitur ex intentione operantis, quod de actibus etiam malis videtur saepe docere D. Thomas 1. 2. *quest. 72. ar. 3. & 6. & 2. 2. quest. 10. ar. 5. ad 1. & 3. p. quest. 88. ar. 4. & quest. 72. ar. 3. ad 2.* Tertiò, quia idem actus potest habere plures malitias etiam si sit vnus in specie. Quartò, quia quod nihil est, non potest dare speciem actui humano; haec autem priuatio nihil est. Quidquid autem sit de huius sententiae veritate, haec argumenta non concludunt, & à nobis soluenda sunt, quia possunt obici contra ea, quae supra sunt definita. Ad primum negatur sequela, quia non quaelibet malitia actus alicui virtuti contrarij priuat totaliter honestate illius virtutis, neque secundum omnem rationem eius, sed pro vt ad diuersos actus inclinare potest, ad quod applicari potest doctrina illa D. Thomae *quest. 1. de malo ar. 1. ad 2. & 11. & ar. 8. ad 1.* malitiam non esse priuationem totalem, vt in exemplo posito de vitiis extremè contrariis, eadem, v.g. liberalitas inclinatur ad dandum & retinendum cum mediocritate; prodigalitas ergo destruit illam quatenus inclinatur ad dandum, & ideo malitiae diuersae sunt, & priuant actibus honestatis diuersarum rationum, vel absolute, & simpliciter, vel secundum inadæquatos conceptus. Ad secundum re-

spondetur cum malum, vt malum, per accidens sit in rebus, saepe esse praeter intentionem operantis, & ideo in moralibus non oportere, vt sit per se intentum, imò, quòd sit semper indirectè voluntarium, vt supra dictum est, & ideo necesse non est actum malum, vt malum semper habere speciem ex re, vel motiuo per se intento ab operante; nec D. Thomas contrarium docet eisdem locis; sed agit de quibusdam circumstantiis, quae non dant speciem malitiae, nisi sint directè intentae, & volitae, de quibus dicam *sect. sequenti à n. 8.* Ad tertium cum malitia sit extra physicam rationem posituae entitatis, & suo modo sit in illa, vt in subiecto, sicut in subiecto multiplicatur accidentia, ita nihil obstat, quòd in eodem actu multiplicentur malitiae, in quo est magna differentia inter malitiam, & bonitatem ex obiecto desumptam, & ita docet D. Thomas *locis supra citatis*; addit tamen illud non esse plura, sed vnum peccatum, quod spectat ad modum loquendi, sicut vnus homo licet habeat artes specie distinctas dicitur vnus homo. Ad quartum dicitur vnumquodque tale specificatum habere quale ipsum est; ens autem priuatiuum, vt sic, non est reale, & ideo nihil mirum est, quòd specificetur à forma, quae nihil est reale.

Quarta opinio est malitiam actus, seu actum malum sumere speciem suam ex obiecto. Ita sentit D. Thomas 1. 2. *quest. 18. ar. 2. & 5. & quest. 72. ar. 1.* vbi vtitur illa ratione, quòd id specificat, quod cadit in intentionem operantis, & in eadem *quest. 72. ar. 2.* dicit peccatum non specificari ex auersione, quae est priuatio, sed ex conuersione, secundum quam est actus quidam, & haec opinio D. Thomae bene explicata vera est; in re tamen

5. Multipliciter impugnant aliqui hanc sententiam. Primò. Secundò.

Tertiò. Quartò.

Ad 1.

Ad 2.

Ad 3.

Ad 4.

6. Sententia & vera.

SECTIO VIII.

Utrum actus voluntatis sumat malitiam ex circumstantiis; & quomodo.

tamen non est contraria precedenti, sed magis explicat radicem actus mali, vt sic.

7. Itaque primò dicendum est actum malum, si consideretur, vt est volitio quædam, & species entis positua, specificari ab obiecto formali, & ex proximo motiuo, seu ratione volendi, quæ semper est aliqua ratio boni sub qua obiectum appetitur. Hæc sumitur ex D.Thoma *citatis locis*, præsertim 2.2.q.10.art.5. ad 1. & in 2. d.42. quæst.2. art.1. Et ratio est per se nota ex supradictis de specificatione actus boni, nam quoad hoc eadem est ratio de actibus malis, non quatenus malis, sed quatenus actus sunt, quo modo dicit aliis locis D.Thomas malum dare speciem in moralibus, quatenus retinet aliquid bonitatis.

8. Secundo dicendum est actum malum vt malus est, fumere malitiam & speciem eius ex obiecto quatenus difforme est, & disconueniens naturæ rationali; estque hoc modo volitum per talem actum directè, vel indirectè; hoc etiam intendit D.Thomas *citatis locis*, & facile patet ex supradictis *disp.2.* de bonitate, & malitia obiectiua, ideo enim velle furari malum pendet mediocritas, quia furari est malum obiectiuè; ergo formalis malitia talis voluntatis oritur ex materia obiectiua talis obiecti; ergo species vnius sumitur ex specie alterius, & ideo velle furari, & velle mentiri, habent malitias specie distinctas, quia illa obiecta habent disconuenientias formaliter diuersas. Confirmatur, nam supra ostensum est actum voluntatis non esse malum ex vi præcisæ conuersionis ad obiectum sub aliqua ratione boni, sed tunc fit malus, quando ipsa deordinatio obiecti censetur aliquo modo volita; ergo signum est malitiam redundare in actum ex turpitudine obiecti.

Denique quia oppositorum eadem debet esse proportionalis ratio.

9. Vltimò tandem dicendum est etiam verum esse actum proximè constitui in specie mali, & peccati per priuationem, & priuationem immediatè etiam & proximè fumere rationem suam ex positiuo, quo priuat, sic D.Thom. 1.2. quæst.72. art.1. ad 2. dicit peccatum non esse priuationem puram, sed actum priuatum debito ordine, & ideo magis fumere speciem ab obiecto, quam à bonitate opposita, qua priuat; & subdit, quamuis etiam si distinguatur peccata secundum oppositas virtutes, in idem redit. Idem habet 2.2.q.10. art.5. ad 1. addit tamen ex recessu à bono non tam sumi speciem, quam priuationem speciei. Vnde intelligi potest fumere D.Thomam speciem pro specie reali, & positua, vt sic, quo sensu in illa quæst.72. art.6. cum dixisset omissionem habere suam speciem, addit *largè tamen loquendo de specie prout negatio, vel priuatio speciem habere potest*; tamen in 2.2. quæst.118. art.5. dicit, quia in peccato actus est vt materiale; priuatio, vt formale, magis esse attendendam grauitatem, & rationem peccati ex priuatione alicuius boni, quam extendentia ad aliquod bonum. Ratio autem huius conclusionis est, quam adduxit Scotus, quia priuatio, vt sic, respicit proximè, & immediatè positiuum, quo priuat, tamen quia illud dicit ordinem ad obiectum, etiam hæc priuatio suo modo respicit obiectum, quod est prima radix bonitatis, & malitiæ moralis, & ita illa duo non sunt contraria, neque in hoc occurrit difficultas alicuius momenti.

In hac re omnes conueniunt humanum actum voluntatis fumere posse malitiam, vel augmentum malitiæ ex circumstantiis, idque duobus modis, vt notauit Scotus *quodlibeto* 18. scilicet, vel addendo positiuas circumstantias ratione repugnantes, vel omitiendo condiciones actui debitas secundum rectam rationem, quod latè etiam docuit Augustinus *lib.5. de Trinitate*, & Basilius in libro quodam de Baptismo, qui sic explicat illud *Genes.4.* iuxta septuaginta, *Nōme, si rectè offeram, non autem rectè diuidas, peccasti. Nam ille, inquit, rectè offert, qui Deo offert; non autem rectè diuidit, si prudenter non discernat circumstantias, quid & loci, & temporis*, &c. Ratio autem est, quia bonum ex integra causa, &c. prudentia autem, & recta ratio, vt actus bene fiat, non solum iudicat de obiecto, sed etiam de circumstantiis omnibus actus, & obiecti; ex quibus ferè semper pendet mediocritas, & honestas obiecti, vt hîc, & nunc appetendi; & ideo carentia debite circumstantiæ facit actum malum. Et eadem ratione plures circumstantiæ poterunt malitiam augere, quod etiam patet à contrario ex dictis de bonitate. Vnde etiam fit has circumstantias interdum augere intra eandem speciem quatenus magis rationi repugnant intra latitudinem eiusdem honestatis; interdum verò augere nouam speciem addendo, vt sumitur ex Concilio Tridentino *sess.14. cap.5. & Can.7.* quia possunt inducere nouam deordinationem à ratione, de qua re videnda sunt dicta de malitia obiectiua in *disp.2.* & regulæ ibi traditæ hîc sunt applicandæ. De his verò circumstantiis quando, & quomodo augeant peccata tractat fusè D.Thomas 1.2. quæst.72. & quæst.73. Et ideo non est hoc loco circa hoc immorandum, vide tractatum 5. *disp.1. sect.2. à num.5.* solum prætermitti non potest quædam generalis dubitatio, scilicet quale voluntarium requiritur, vt circumstantia conferat malitiam actui voluntatis, quod ad 2. partem tituli pertinet. Est et præcipua difficultas de circumstantiis mutantibus speciem; nam de aliis siue sint obiectiua, siue se teneant ex parte actus, certum est sufficere, quòd sint indirectè voluntariæ, & à fortiori patebit ex dicendis.

De aliis ergo est prima sententia dicens, vt circumstantia conferat nouam speciem malitiæ, necessarium esse, vt sit directè voluntaria, & in se, & vt inducat rationem motiui. Significat D.Thomas 1.2. quæst. art.6. & quæst.72. art.9. dicens circumstantiam non mutare speciem peccati, nisi variet speciem voluntatis. Vbi Caietanus in hoc æquiparat actum malum actui bono, & *sect. præcedenti*, retuli alia loca D.Thomæ, ex quibus idem sumi potest.

Hæc tamen sententia non potest esse vera loquedo de actu malo, vt malus est, & de specie eius, vt sic. Et in primis non est necesse tendere directè in malitiam ipsius circumstantiæ, nam hoc formaliter est impossibile; materialiter autem, est inordinatissimum, & rarissimum; cum tamen circumstantiam addere nouam speciem malitiæ frequentissimum sit. Deinde non est necesse intendere per modum motiui conditionem illam actus ex quo oritur talis malitia, vt constat primò exemplis, nam qui vult mæchari, non oportet, vt intendat iniuriam alterius, vt malitiam iniustitiæ incurrat,

1. Resoluitur, pars tituli vt certa. Suadetur autoritate.

2. Reicitur circa 2. partē tituli. Arguitur pro illa ex D. Thom.

3. Reicitur primò.

Secundò. incurrat, sed fat est, quod intendat delectationem suam in actu illo, qui re vera est alteri iniuriosus. Idem est de eo qui vult mæchari cum periculo homicidij, quamuis non intendat. Secundo à fortiori; quia etiam in ipso obiecto non est necesse talis intentionis modus ad contrahendam malitiam eius; atque hoc euidentius constabit ex dicendis contra sequentem sententiam; docetque hoc apertè D.Thom. *quæst.2. de malo art.6. ad 6.* & sumitur ex D.Thom. 1.2. quæst.20. artic.3. & quæst.73. art.8. Vnde in locis num. præcedente citatis, non potuit docere contrarium, sed loquitur de actibus peccatorum, non de specie malitiæ, & hoc modo dicit circumstantiam non variare actum peccati, nisi sit intenta. quæ expositio sumi potest ex eodem D.Thoma in 4. d.16. quæst.3. artic.3. quæstioncula 3. in corpore, & ad secundum; vnde aliis locis docet, quamuis in eodem actu multiplicentur malitiæ ex circumstantiis, vnum tamen esse peccatum, præsertim *quæst.23. de veritate art.7. ad 2. & 2.2. quæst.184. art.1. ad 2.* Verum est etiam aliquando vocare illa plura peccata, vt 1.2. quæst.76. art.4. ad 2. vbi homicidium factum ab ebrio, vocat plura peccata, fortasse quia exteriores actus multiplicentur. Aliter etiam dici potest D.Thomam fuisse loquutum de intentione formali, vel virtuali, directæ, vel indirectæ, nam in illa q.76. art.3. ad 2. dicit, quantum remanet in ignorante de voluntario, tantum remanere de intentione peccati.

4. Secunda sententia est requiri saltem, vt circumstantia dans speciem sit in se volita saltem, vt materiale obiectum, id docet Caietanus variis locis 1.2. quæst.72. & quæst.73. art.8. & 76. art.4.2.2. quæst.43. art.1.2. & 3. & quæst.57. art.4. & quæst.150. art.4. quibus locis variis modis explicat hanc sententiam, præcipuè videtur motus ob quandam difficultatem de circumstantiis generalibus, quam supra in fine num.1. proposui. Aliæ autem difficultates, vel rationes, quæ fieri possunt pro hac sententia vel procedunt ex fundamentis improbatas supra, nempe quòd malitia consistit in positio ordine actus voluntatis ad obiectum suum, vel certè solutæ sunt ex dictis, vt, v.g. quia id quod est per accidens, & præter intentionem, non dat speciem, nam in malis, vt sic, non procedit hoc, quia potius mala sunt per accidens in rebus.

5. Hæc ergo opinio generaliter sustineri non potest, vt probat Adrianus in 4. materia de Eucharistia quæst.3. & sumitur ex D.Thoma *locis nuper citatis*, & 2.2. quæst.99. art.2. & 3. & quæst.154. art.1. ad 2. Alenfi. 4.p. quæst.77. membr.3. Durando in 4. d.17. quæst.3. & probatur, quia peccatum factum ex ignorantia culpabili, est eiusdem speciei cum peccato ex scientia; ergo non requiritur ad contrahendam speciem malitiæ directæ voluntas, etiam circa materiale obiectum, quia interueniente ignorantia non potest esse talis voluntas. Responderet Caietanus antecedens esse verum de ignorantia culpabili iuris, quia illa non occultat materiale obiectum, & ita cum illa esse potest prædictum voluntarium directum; non verò id procedere de ignorantia facti, quæ occultat obiectum, sed hoc in primis est contra omnes autores. Deinde nulla ratione fundantur, quia quòd dat actui malitiam, non est materiale obiectum vt sic, sed deordinatio eius, quam aliquo modo voluntas amat, & complectitur, quæ deordinatio occultatur per ignorantiam; ergo si hoc non obstat, quo minus ab illa sumat actus malitiam ra-

tione voluntarij indirecti; nihil etiam obstabit, quòd materiale obiectum occultetur per ignorantiam culpabilem, dummodo maneat voluntarium saltem indirectum. Præterea id patet, nam qui in venatione emittit sagittam sine sufficienti diligentia, & occidit hominem, re vera est homicida, & tamen ibi interuenit ignorantia culpabilis facti, quæ tollit voluntarium directum; quia tamè non tollit indirectum, non tollit etiam malitiam. Responderet Caietanus illud non esse propriè homicidium, sed incautam venationem; at non bene, vt à posteriori patet, nam qui sic occideret, maneret irregularis, vt latè Nauarr. cap.27. num.230. Item teneretur restituere damna; ergo peccauit contra iustitiam, & non nisi in specie homicidij. Item quia fortasse in illo actu venationis non est alia malitia intra proprium obiectum, & quamuis sit alia, peccatum fit grauius ex hac circumstantia, & non intra eandem speciem, cum repugnet alteri virtuti specialii, & specie distinctæ. Vnde secundum omnes illa circumstantia est necessariò confitenda etiam iuxta opinionem docentem circumstantias aggravantes intra eandem speciem non esse de necessitate confessionis; ergo signum est illam esse circumstantiam mutantem speciem; ergo non solum interueniente ignorantia iuris vincibilis, sed etiam facti, peccata ex scientia, & ignorantia sunt eiusdem speciei, cæteris paribus, vt D.Thomas plane docet 1.2. quæst.76. art.3. & 4. & sumitur ex Aristotele 3. Ethic. cap.5. & 6.

Tandem est ratio à priori, quia modus voluntarij directi, vel indirecti, quamuis mutet physicam entitatem actus, tamen non sufficit ad variandam malitiam formaliter, si in obiecto, vel circumstantia sit eadem deordinatio à recta ratione, vt constat in peccato omissionis, & in vniuersum supra ostensum est deordinationem ipsius actus voluntatis magis esse indirectè voluntariam, quam directè; vnde Caietanus coactus argumentis tandem videtur descendere in hanc sententiam, ita tamen, vt dicat malitiam illam, quæ sumitur ex circumstantia tantum indirectè voluntaria, non esse simpliciter in tali specie, sed reductiue; sed hoc spectat magis ad quæstionem de nomine, quam de re; & non videtur necessarium, etiam quantum ad modum loquendi, quia illa est absoluta deordinatio, & defectus, ac priuatio talis rectitudinis; propriè ergo est in illa specie, solum quantum attinet ad materiam moralem, & ad incurrendas penas impositas propter peccatum talis speciei, potest peccatum ex ignorantia factum dici imperfectum in illa specie, quod solum procedit, quando lex habet aliquod verbum, quod indicat directam voluntatem, vt si quis præsumpserit; si temerariè attentauerit, vel similia, de quo lege Caietan. in summa verbo excommunicatio cap.28. & 81. & Nauar. cap.29. n.74.

Tertia ergo sententia, eaque recepta, est, satis esse circumstantiam indirectè voluntariam, vt det malitiam specie distinctam; quæ satis probata relinquitur ex dictis contra præcedentem, & ex differētia inter bonitatem, & malitiam sæpe tradita. Idem confirmari potest, quia cum malum contingat ex quocumque defectu quomodocumque voluntas illud amet, satis est, vt insitiat, & maculet voluntatem; neque potest intelligi, quòd voluntas quacumque ratione velit malum, quin malè faciat volendo; constat autem in malis dari voluntarium indirectum, quia semper intercedit obligatio vitandi illa.

Secundò.

Altera euasio Caiet.

Exploditur.

6. Ratio 2. & à priori contra prædictā 2. sententiā.

Caietanus in re tandè cōuenit.

7. 3. Sententia, & vera probatur.

Sed



8. Difficultas contra hanc sententiam.

Sed occurrit statim grauis difficultas, quæ maxime videtur Caietanum mouisse. Nam sequitur in quocumque peccato esse plures malitias specie distinctas, vt, v.g. in furto erit in primis malitia iniustitiæ, & præterea malitia inobedienciæ, quia est violatio præcepti diuini, vel etiam humani. Item malitia contra charitatem propriam, quatenus est mors animæ, & contra charitatem proximi, si sit scandalosus actus, & sic de aliis. Ad quam difficultatem communis responsio esse solet, proximam sententiam procedere in his circumstantiis, quæ sunt speciales, & specialibus virtutibus repugnant, & in his nullum esse inconueniens quod actus habeat plures malitias, si habeat plures circumstantias speciali modo rationi contrarias, quod docet D. Thomas q. 2. artic. 4. vt supra dictum est, & dicitur statim: alias verò esse circumstantias, quæ dicuntur generales, vt sunt inobediencia, & similes, atque in his non sufficere voluntarium indirectum, vt dent specialem malitiam, sed oportere, vt specialiter intendatur, sicut multi existimant de malitia scandalali, &c. Sed non est facile rationem differentiæ reddere, nam rationes factæ pro ipsa 3. opinio- ne æquæ in his circumstantiis videntur vrgere; nimirum, quod voluntarium directum, & indirectum, si cætera sint paria, non variant malitiam moralem. Item quod hæ circumstantiæ aggrauant, & non intra eandem speciem, quia in ipso obiecto difformitas contra vnam, vel aliam virtutem est valde diuersæ speciei. Vnde falsum etiam videtur, quod quidam dicunt ab his circumstantiis sumi malitiam quasi genericam, quia genus, & species debent esse per se ordinata, virtutes autem, quibus hæ malitiæ opponuntur non ita comparantur, sed vt species diuersæ.

Impugnatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

9. Positæ difficultati probabiliter succumbunt aliqui.

10. Limitatio circa proximè dicta.

Et ideo aliqui concedunt has etiam circumstantias quomodocumque voluntarias, dare propriam malitiam, quæ, speculatiuè loquendo, distincta est à malitia sumpta ex obiecto; moraliter autem non distingui, sed reputari per modum vnus, quia inseparabiliter & necessariò se consequuntur, & constituunt vnum peccatum; quod secus est, quando hæ circumstantiæ sunt directè intentæ, tunc enim illa intentio constituit peccatum omnino distinctum, qui modus dicendi est probabilis, sed limitari adhuc potest distinguendo dupliciter posse circumstantiam esse generalem, vno modo per modum generis, vt quod sit aliquo modo auersio ab vltimo fine, quod sit disconueniens, seu spiritualiter nocua operanti, & quod sit aliquo modo contra legem; & de his est verum tales circumstantias non dare specialem malitiam, nisi sint specialiter intentæ, quia tunc sumuntur, vt obiecta specialia, & aliis modis sunt solum voluntariæ per modum rationis genericæ. Aliæ verò sunt circumstantiæ generales, & vniuersales solum per quandam concomitantiam, quia scilicet vel simpliciter, vel vt in plurimum comitantur aliam malitiam obiectiuam, vt fortè est malitia scandalali; de quo in *disput. 10. de charit. sect. 2.* Et in his conceditur dari propriam malitiam, etiam si tantum sint indirectè voluntariæ. In quo tamen vltimo est addendum in his circumstantiis generalibus considerandum esse an ex vi illarum oriatur specialis obligatio ad vitandum actum, vel operandum sic, nam interdum, & sæpe non oritur, quia sufficit obligatio, quæ ex obiecto oritur, & tunc illæ non conferunt malitiam, non tantum, quia non sunt directè intentæ, sed etiam quia non censentur indirectè

voluntariæ, formaliter loquendo, sed tantum materialiter, vt v. g. si quis ex præcepto tenetur ieiunare, lex ipsa ponit illum actum intra virtutem temperantiæ, & illa est, quæ proximè obligat, non autem virtus obedienciæ, & ideo qui violat illam legem, non vult, etiam indirectè, formalem malitiam inobedienciæ, sed solum materialiter dicitur inobediens: vnde illa lex tunc solum aggrauat constituendo maiorem necessitatem in illo actu intra virtutem temperantiæ. Et ita facile est respondere ad omnia obiecta.

SECTIO IX.

Vtrum actus voluntatis accipiat malitiam ex fine.

IN actu malo considerare possumus speciem positiuam, & realem, & de hac philosophandum est quantum ad obiectum, & finem, eodem modo, quo dictum est de actibus bonis; illa enim doctrina generalis est ad omnem huiusmodi actuum specificationem, & ideo de illa nihil amplius dicam; modò tantum agimus de malitia, vt includit priuationem, de qua dicendum est actum interiorum interdum lumere malitiam ex fine, quod per se est notum, & quasi primum principium in moralibus, nam intentio finis est quæ maximè discernit morales operationes, & à fortiori patet ex dictis de bonitate.

Solum sunt notandæ nonnullæ differentiæ inter malitiam, & bonitatem. Prima est, quod actus solum sumit bonitatem ex fine per relationem in finem bonum: malitia autem dupliciter sumi potest. Vno modo per relationem in finem malum, propter eandem proportionalem rationem; altero per carentiam relationis in finem bonum, & debitum, iuxta sententiam D. Thomæ quod actus indifferens est malus ex sola carentia huius relationis, sicut etiam supra dictum est de reliquis circumstantiis; & ratio est illa generalis quod ad malitiam sufficit carentia perfectionis debitæ. Alius modus potest excogitari, quod actus fiat malus ex fine inproportionato, vt si malus actus referatur in Deum, imò Augustinus interdum videtur damnare actum, quando bonum maius ex obiecto ordinatur ad inferiorem finem, etiam si bonus sit, vt si spiritualia ministeria ordinentur ad speciale commodum; sed in priori actu malitia propriè non est ex fine, sed ex obiecto: in posteriori autem, vel nulla est malitia, vel si interdum inueniatur, est quia illud inferius bonum non refertur ad vltimum finem debitum, de qua re occurret iterum sermo *disput. sequenti.*

Secunda differentia est, quia finis bonus si non sit remotus, & imperans, sed proximum motiuum, dat primam, & essencialem bonitatem, & tunc actus nullam habet ex obiecto, etiam si aliàs bonum sit: at verò in actu malo, etiam si aliàs bonum sit, non impedit quominus actus præter malitiam ex fine habeat propriam malitiam ex obiecto, vt qui vult mentiri, vt proximum infamet, non solum habet malitiam iniustitiæ ex fine, sed etiam mendaciæ ex obiecto, & ratio est, quia vt obiectum det malitiam, non est necesse, quod sit formaliter intentum, sed satis est, quod sit materialiter volitum.

Atque hinc oritur Tertia differentia, scilicet quod actus ex obiecto bonus non habet bonitatem ex fine, nisi per denominationem ab alio actu;

1. Resolutio affirm.

2. 1. Differentia inter malitiam & bonitatem ex fine supra.

3. 2. Differentia.

4. 3. Differentia.

Questiuncula suborta deciditur.

actu; actus autem malus potest illam habere, & isto modo, & præterea immediatè per se ipsum, & ita potest habere duas malitias suo modo intrinsecas, vnam ex fine, & aliam ex obiecto. Sed quæret tunc aliquis, quæ illarum sit essentialis, seu quæ magis intrinseca, quod etiam quæri potest de omni specie malitiæ sumpta ex circumstantia, & obiecto. Respondetur cum malitia, vt sic, non sit de essentia actus, non est necesse aliquam illarum esse simpliciter essencialem, sed vnaquæque potest dici essencialem actu, vt constituto in tali specie, quomodo videtur loqui D. Thomas 1. 2. *quæst. 18. artic. 10.* dicens circumstantiam specificantem, sub hac ratione transire in rationem obiecti, vtraque verò potest dici accidere actu, vt constituto in alia specie, quod etiam potest sumi ex eadem 1. 2. *quæst. 88. artic. 5. & in 4. d. 16. quæst. 3. artic. 2. quasiuncula 3. & 4.* Quia verò obiectum est propinquius actu, & inseparabilius, ideo malitia, quæ ex illo sumitur, censi potest magis intrinseca, & quasi essentialis moraliter; quomodo in voluntate furandi propter mæchiam malitia furti est prima, & maximè intrinseca, quæ verò illarum maior sit, non potest certa regula assignari, nam pro ratione materiæ, & præceptorum, potest vna excedere, interdum verò alia; considerato tamen modo operandi, illa malitia, quæ ex fine est, grauior est, quia est magis directè intenta, quomodo exponi posset illud, quod ex Aristotele communiter refertur, *Qui furatur propter mæchiam, magis est mæchius, quam fur.* solum potest obici hoc eius testimonium, nam verba eius non sunt, quæ communiter circumferuntur, sed hæc, *qui lucrandi causa facit adulterium, & accipit pecunias iniustas, non intemperans esse videbitur.* In quibus verbis videtur excludere omnem malitiam ex obiecto, sed non possunt intelligi verba, vt sonant de malitia, sed de affectu positiuo, & quasi directè operantis, nam hic totus tendit in finem, & ideo maximè, atque simpliciter ab illo operans denominatur, quia ab intentione finis cætera pendunt, & species actus positiuæ ab illo desumitur, quomodo loquitur D. Thomas 1. 2. *q. 18. artic. 6.* Quia verò, vt sæpe dictum est, ad malitiam sufficit quodlibet voluntarium, hoc non impedit, quominus talis actus ex materiali obiecto habeat propriam malitiam, interdumque grauiorem, quamuis minùs intentam.

SECTIO X.

Vtrum sit aliqua malitia voluntatis in sola carentia actus, & quid illa sit.

1. Omissio debet esse voluntaria vt habeat malitiam.

2. De malitia omissionis per actum positiuum.

Explicata malitia actuum voluntatis facillimum erit exponere malitiam illam, quæ in sola priuatione, seu carentia actus debiti posita est, & omissio appellatur, quam certum est oportere esse voluntariam, vt rationem malitiæ moralis habeat, quia aliàs non erit, vt sic dicam, priuatio, seu carentia humana, vnde sicut bonitas, & malitia moralis supponit actum humanum, ita si aliqua est malitia per solam carentiam actus, necesse est, vt sit humano modo, & consequenter, quod sit voluntaria.

Rursus constat ex supradiictis, variis modis posse hanc carentiam esse voluntariam, scilicet vel per actum directum, vel omnino sine actu per suspensionem liberam. Et prior modus distinguipotest, nam interdum vnus actus potest directè

terminari ad carentiam alterius, vel interni, vel externi, vt quando volo studere tempore, quo debebam orare, & vterque horum modorum regulandus est per principia hæcenus tradita, nullam enim nouam difficultatem habent; nam licet hæc malitia ex parte obiecti, & præcepti, cui immediatè opponitur, sit omissionis; tamen re vera est malitia cuiusdam actus voluntatis, qui ex obiecto priuatiuo, vel ex circumstantia alterius obiecti, sit malus; nam qui vult non audire Missam tempore quo tenetur, habet pro obiecto illius actus, omissionem ipsam. Vnde habet inordinationem, & malitiam eiusdem modi cum aliis actibus malis ex obiecto, neque est ibi aliud malitiæ genus. Nam quod quidam dicunt, esse ibi duplicem malitiam, vnam in eliciendo vnum actum; alteram in omittendo alium, non est verum; sed est vna malitia magis voluntaria, quam si tantum esset indirectè volita; ac simili modo, quando aliquis vult operari vnum actum, omittendo aliud præceptum, actus non est malus ex obiecto, sed ex circumstantia *quid*, seu ex effectu securo ex alio actu, & ita hic actus etiam habet malitiam eiusdem rationis, & modi cum aliis actibus malis ex circumstantiis; nam quod ille effectus, seu circumstantia sit in re positiuum quid, vel priuatiuum, parum refert, & materialiter se habet ad rationem malitiæ; solum ergo superest altera malitia, quæ est voluntaria per solam suspensionem actus.

De qua dicendum est hanc malitiam nihil aliud esse, quam priuationem ipsam actus debiti. Probatur, quia non consistit in actu, nullum enim requirit nec formaliter, nec materialiter, vt declaratum est; ergo in priuatione sola consistit, non autem in priuatione habitus, seu habitualis perfectionis; tum quia non agimus de habituali malitia, sed de actuali; tum etiam, quia habitualis priuatio non potest esse per se voluntaria, & consequenter, nec per se mala, nisi in ordine ad actum, vel priuationem actus; ergo consistit in priuatione actus debiti, quæ per se potest esse voluntaria. Vnde fit hanc malitiam contrahi non posse, nisi eo tempore, pro quo obligat affirmatiuum præceptum; quando enim omissio est voluntaria per actum positiuum potest antecedere tempus illud, pro quo obligat præceptum affirmatiuum, quia voluntas potest tendere in tempus futurum vt in obiectum: at verò per meram suspensionem actus tantum potest respicere præsens tempus, in quo non elicit actum, & ideo, vt illa suspensio mala sit, oportet, vt præceptum pro illo tempore obliget.

Sed contra, quia potest voluntas habere hanc carentiam actus debiti voluntariam sine malitia saltem interueniente ignorantia; ergo malitia aliquid aliud est præter carentiam hanc; sicut supra de actu malo argumentabamur. Propter hæc fortasse Petrus Soto *lectione 6.* de ratione peccati distinguit in hoc ipso actu materiale & formale, & dicit carentiam actus esse materiale tantum, formale verò esse carentiam debite rectitudinis, seu deordinationem à recta ratione, veluti existentè in priori carentia actus, quod quidem mihi non omnino displicet; quauis difficilius explicetur, quam in actu positiuo, quia carentiæ talis actus nulla debetur rectitudo, nec ratione sui, quia non est capax eius, nec ratione subiecti, quia voluntas non debet rectitudinem carentiæ, sed actu. Facilius ergo dicitur carentiam illam posse considerari vel vt negationem tantum, seu vt physicam

3. De malitia omissionis per suspensionem omnino actus.

Quo tempore contrahatur hæc malitia.

4. Obiectio contra proximè resoluta.

Responsio probabilis, sed non facilis.

Facilior responsio.

physicam tantum priuationem, & ut sic, materia-  
liter se habet, neque induit rationem malitiae, &  
hoc tantummodo reperiri potest interueniente  
ignorantia, tum quia vel non est voluntaria, vel  
certe, quia stante illa dispositione, non est debitus  
contrarius actus, & ita illa non est carentia perfe-  
ctionis debita, tum etiam quia hinc fit, ut iam  
non includat deordinationem a recta ratione.

5. Sed obiici etiam potest, nam haec carentia non  
Instancia. priuat actu honesto; ergo non est malitia. Ante-  
cedens patet, quia solum priuat actu ad imple-  
dum praecipuum necessario; saepe autem potest  
affirmatiuum praecipuum impleri sine honestate  
actus. Respondetur primo, per se loquendo, ex  
Diluitur pri- intentione legis priuari actu ex obiecto honesto,  
mo. quia semper lex de se requirit aliquam honesta-  
tem obiectiuam, & consequenter actum hone-  
stum, quantum est ex parte legis; quod satis est,  
ut priuatio positua sit mala, quamuis per acci-  
dens ex parte operantis possit impleri lex sine  
actu simpliciter honesto, quod tamen numquam  
fiet sine transgressione alterius legis. Deinde di-  
citur, ipsa uel voluntariam carentiam priuari  
Secundo. debito ordine ad rectam rationem; & hoc etiam  
satis est, ut sit mala voluntati, quae tenetur vitare  
omnem deordinationem a recta ratione, tam in  
actu suo, quam in libera carentia eius.

DISPUTATIO VIII.

De qualitate diuisionis actus voluntatis  
in bonum, & malum, & membro-  
rum comparatione, &  
repugnantia.



XPlicato diuiso, & membris  
diuidentibus, duo supersunt de-  
claranda, scilicet sufficientia eius  
diuisionis, quod praestabimus dispu-  
tatione sequenti, & qualitas, seu  
genus eius, id est, an sit essentialis, seu acci-  
dentalis, seu, an sit generis in species, seu subie-  
cti in accidentia, ad quod explicandum praemi-  
tere, & exponere necesse est quanta sit repugnan-  
tia inter bonitatem, & malitiam, & an aliquo  
modo, vel ex diuersis capitibus possint in aliquo  
actu conuenire, vel simul, vel successiue.

SECTIO I.

Utrum idem actus voluntatis possit simul  
habere bonitatem, & ma-  
litiam.

I. Resolutio  
questionis  
sub aliis  
verbis.

HAec quaestio aliter proponi potest, & solet,  
scilicet, An idem actus possit simul esse bonus,  
& malus. Sub qua interrogandi forma omnes qui-  
dem ferè auctores conueniunt non posse, ut pa-  
ret ex D. Thom. in tota hac materia praesertim  
quaest. 14. art. 2. & quaest. 2. de malo art. 4. ad 2. Scotus  
in 1. d. 17. quaest. 3. Durandus in 2. d. 40. Bonau.  
d. 41. quaest. 1. & penultima. Aegydius d. 40. quaest. 1.  
& ibidem Albertus articulo ultimo. Almaynus tra-  
ctatu 1. moralium cap. 12. qui refert Gregorium  
in 2. d. 28. Vega, qui alios refert lib. 11. in Triden-  
tinum cap. 27.

Haec quaestio sic proposita habet aequiuocum  
sensum, nam si bonum, & malum sumantur pro ut

actum absolute, & simpliciter denominant, sic est  
per se nota dicta resolutio opposito illo principio  
Dionysij, Quod bonum ex integra causa, malum ex  
quocumque defectu; cuius sensus est, ut actus de-  
nominetur simpliciter bonus necessarium esse, ut  
habeat omnem debitam perfectionem sine defe-  
ctu ullo; e contrario uero, ut dicatur simpliciter  
malus, satis esse quod aliqua perfectione debita  
careat. Unde fit quod sicut est impossibile eun-  
dem actum simul habere omnem perfectionem  
debitam, & aliqua carere, quia hoc modo con-  
tradictorie opponuntur, ita etiam sit impossibile  
esse simul simpliciter bonum, & simpliciter ma-  
lum, & hoc etiam probat illa communis ratio,  
quod actus bonus est ille, qui est conformis re-  
cta rationi; malus uero, qui a recta ratione de-  
uiat: non potest autem utrumque horum simul  
eidem actui conuenire, magis quam eandem rem  
simul esse omnino similem alteri, & dissimilem;  
tamen ex hoc sensu non sequitur non posse simul  
in eodem actu coniungi bonitatem aliquam, &  
malitiam moralem, sicut quamuis non possit ea-  
dem res simul denominari frigida, & calida sim-  
pliciter, quia denominatur a potentiori, potest  
tamen calorem aliquem, & frigiditatem simul  
habere; sic ergo quamuis idem actus non possit  
simul ab eadem bonitate, & malitia simpliciter  
denominari, manet quaestio a nobis proposita, an  
possit simul habere aliquam bonitatem moralem  
coniunctam cum aliqua malitia, quam non inue-  
nio tam distincte ab autoribus disputatam.

Postumus autem ulterius supponere aliud, quod  
certum est, scilicet respectu eiusdem, seu ex eo-  
dem capite, non posse simul eundem actum ha-  
bere bonitatem, & malitiam, id est, si est bonus ex  
obiecto, non potest ex obiecto esse malus; & si-  
militer de circumstantiis, & sine, seruata propor-  
tione; quod distincte notauit D. Bonauent. supra.  
Et ratio est clara, quia hoc etiam includit aper-  
tam contradictionem, nempe quod idem secun-  
dum idem, sit conforme, & difforme rationi.

Restat ergo quaestio de eodem actu comparato  
ad diuersa, in quo generatim loquendo, potest  
esse duplex sententia. Prima affirmans posse  
actum esse bonum ex obiecto, & nihilominus esse  
malum ex circumstantiis, & sine, cui opinioni  
fauet D. Thomas 1. 2. quaest. 19. art. 4. Nam cum in  
corpore distincti fuerit quadruplicem bonitatem  
actus, subdit ad tertium posse in actu reperiri  
vnam sine alia. Idem in 2. d. 36. art. 5. ad 5. Quae  
tamen loca exponi possunt de actu exteriori, in-  
dicat etiam 2. 2. q. 20. art. 1. ad 2. & in 1. 2. q. 55.  
artic. 4. ad 5. ibi tamen Caietanus concedit posse  
nos male uti virtute fidei, & spei, & moralibus  
virtutibus acquisitis, quae possunt esse informes,  
non tamen charitate, & moralibus infusus, quae  
necessariò sunt formatae, quod quam sit conse-  
quenter dictum uidebimus postea. Idem Caieta-  
nus 2. 2. q. 33. artic. 2. ad 3. dicit posse actum vir-  
tutis habere propriam speciem substantialem ex  
obiecto, & nihilominus esse peccatum ob ali-  
quem defectum. Idem ferè 2. 2. quaest. 83. artic. 13.  
in fine, & tom. 1. opuscul. tract. 13. respons. 14. Scotus, &  
Almaynus tract. 1. moral. cap. 12. nullum agnoscunt  
actum ita bonum, qui non possit esse malus, seu ma-  
lus fieri praeter dilectionem Dei ex charitate, &  
Almaynus refert alios auctores pro hac sententia.  
Fundamentum esse potest, quia ad bonitatem re-  
quiritur uoluntarium directum, ad malitiam autem  
sufficit indirectum. Rursus bonitas, praesertim ex  
obiecto, consistit in posituo ordine, seu differentia  
ipsius

Praedicta  
verba in vno  
sensu plana  
sunt.

3. Praenotatio  
ad resolu-  
tionem que-  
stionis in  
sensu auro-  
ris.

4. 1. Sententia  
in sensu ex-  
posito affir-  
matua.  
Qui ei fa-  
ucant.

Eiusdem fun-  
damentum.

ipsius actus; ad malitiam uero sufficit negatio  
quaedam, quae moraliter considerata respectu sub-  
iecti habeat rationem priuationis, sed non repu-  
gnat actum directe tendere in bonum obiectum,  
& tamen indirecte esse uoluntatem alicuius cir-  
cunstantiæ indebitae, ut si quis uelit temperate  
comedere quantum ad mediocritatem, tamen in  
modo, uel in loco habeat indecentiam, quam non  
directe uelit, sed indirecte, & non satis conside-  
rate; atqui eadem ratione potest actus habere  
suum ordinem posituum cum negatione alicuius  
perfectionis debita uoluntati alio titulo, uel ra-  
tione, nam in hoc non inuoluitur repugnantia,  
sicut quod una res sit dissimilis vni, & similis al-  
teri, uel eidem secundum aliam formam, non est  
repugnantia ulla; si ergo fieri potest quod ille  
actus sit conformis rationi, ut dictanti de obiecto,  
& non tamen, ut dictanti de fine, uel circum-  
stantiis. Confirmatur, quia hoc non repugnat ex  
vi bonitatis, & malitiae, ut sic, ut patet in boni-  
tate, & malitia naturali, sanitate scilicet, & mor-  
bo; pulchritudine, & turpitudine, nam licet vna  
res non possit simul esse simpliciter sana, & in-  
firma, tamen cum est infirma, potest retinere  
aliquam perfectionem requisitam ad sanitatem;  
neque etiam repugnat ex speciali ratione boni-  
tatis, & malitiae moralis, quia neque assignari  
potest, nec uideri possibilis, quia cum haec su-  
mantur ex diuersis capitibus, non habent inter se  
formalem oppositionem nisi respectu eiusdem.

Confirm.

5. 2. Sententia.

Suadetur hec  
sententia.

Confirm. 1.

Secunda sententia esse potest, actum uoluntatis  
non posse simul habere veram bonitatem moralem  
cum aliqua malitia. Hanc significat D.  
Thomas dicta quaest. 19. artic. 2. ubi ait bonitatem  
obiecti sufficere ad bonitatem simpliciter actus;  
& ad secundum addit, Si uoluntas sit boni nullam  
circumstantiam posse illam reddere malam, & idem  
sentit ad 3. Et multi ex autoribus in principio  
sectionis citati uidentur loqui in hoc sensu,  
praesertim Bonauent. & uidetur fauere D. Au-  
gustinus in definitione uirtutis 2. libr. de libero  
arbitrio capit. 18. & 19. & 1. retractationum cap. 9.  
Vbi etiam dicit uirtutem esse maximum bonum,  
quia nemo ea male uti potest, sicut aliis  
bonis mediis, & reddit rationem, quia opus  
uirtutis est bonus usus aliarum rerum; nemo  
autem bene utitur male utendo, quod D. Tho-  
mas supra, praesertim quaest. 55. articulo 4. explicat  
de usu uirtutis, ut principio, nam ut obiecto,  
inquit, potest quis male uti uirtute, sed hoc non  
facit eam, uel actum eius malum: si autem actus  
a uirtute elicitus posset esse malus, iam posset  
quis male uti uirtute, ut principio. Nec satisfacit  
aliquis si dicat posse nos uti male uirtute,  
ut principio materialiter, ut sic dicam, non  
formaliter, quia licet per illam faciat actum ma-  
lum, non tamen ut malum, quia ab illa non ha-  
bet malitiam, nec habere potest, nam hinc iam  
fieret has uirtutes non esse maxima bona, ne-  
que esse magis simpliciter uirtutes, quam intel-  
lectuales, quod est contra omnes Philosophos,  
& ideo Aristoteles 2. Ethicorum cap. 6. definit  
uirtutem esse, quae bonum facit habentem, & opus  
eius bonum reddit, & August. 2. de moribus Ecclesiae  
cap. 6. uirtutem dicit esse, quae animam facit opti-  
mam. Quod argumentum maxime uirgere uide-  
tur in uirtutibus per se infusis, nam si acquisitis  
posset homo male uti, etiam infusis posset, & si  
infusis, etiam charitate. Quod repugnat ferè om-  
nibus Theologis, & Augustino praefatione in Psal-  
Suarez in prima secunda D. Thom.

num 31. dicenti, Num quid charitas permittit ali-  
quod malum fieri ei, quem diligit; quin potius Pau-  
lus 1. ad Corinthios 13. inquit, Charitas non agit  
perperam, id est, corrupte, & vitiose, & infra,  
non cogitat malum. Vbi Chrysostomus homilia 33.  
non dominantem tantum uitiis, sed nec consistere qui-  
dem in uniuersum uitia ferentem charitatem uides, nec  
solum non committit mala, sed prorsus non cogitat. Un-  
de etiam est illud ad Romanos 13. dilectio proximi  
malum non operatur. Prima sequela probatur, quia  
sicut uirtutes infusae tendunt in honestum, qua-  
tenus honestum est in suo ordine, & quatenus  
conforme rationi supernaturali, ita uirtutes acqui-  
sita tendunt in honestum sibi proportionatum, ut  
tale est. Unde D. Thomas particulam illam defi-  
nitionis uirtutis, quae nemo male utitur, aequaliter  
dicit conuenire utrisque uirtutibus, & si quid est  
difficultatis in prima opinionis rationibus aequè  
in utrisque locum habet; quod uero Caietanus  
ait non posse aliquem male uti uirtute formata,  
quia per ipsum malum amitteretur; non cogit,  
quia posset usus malus esse peccatum ueniale, &  
non mortale. Tandem confirmatur ultimo a po-  
steriori, quia aliàs sequitur eundem actum esse  
meritorium, & demeritorium coram Deo, nam  
omnis actus ratione bonitatis moralis habet ali-  
quod meritum, ut docet D. Thom. 1. 2. q. 21. art. 3.  
& 9. Si autem simul habet malitiam, est dignus  
poena. Consequens autem est falsum, ut constat  
ex August. 15. de Ciuitate cap. 7. imò etiam colligi-  
tur ex uerbis Christi Matth. 6. Attendite ne iusti-  
tiam uestram faciatis coram hominibus, &c. & infra,  
Amen dico uobis receperunt mercedem suam. Ex qui-  
bus habetur, quaecumque malitia adiungatur,  
tollit illius meritum coram Deo; ergo etiam tollit  
omnem bonitatem.

Confirm. 2.

6. Dubia qua-  
tuor circa  
titulum.

Resolutio huius quaestionis mihi est difficilis,  
ut tamen facilius expediatur, distinguamus plura,  
quae in hoc uno titulo continentur, cum enim tria  
sunt capita, ex quibus insurgit bonitas, & malitia  
moralis; obiectum, circumstantia obiecti, uel  
actus, & finis: ex horum comparatione oriuntur,  
ut minimum quatuor partes huius difficultatis.  
Primum dubium est, an idem actus possit esse bo-  
nus ex obiecto, & malus ex circumstantiis ob-  
iectiuis. Secundum est, an possit esse bonus ex  
obiecto, & malus ex circumstantiis ipsius actus  
interioris. Tertium, an possit esse bonus ex ob-  
iecto, & habere malitiam ex fine. Quartum,  
an possit esse malus ex obiecto, & habere boni-  
tatem ex aliquo fine. Alia autem comparatio, id  
est, an possit esse malus ex obiecto, & bonus ex  
aliis circumstantiis, difficultatem non habet; per  
se enim euidenter est non posse; nam si sermo sit  
de circumstantiis ipsius actus, necesse est eas esse  
malas, si actus est malus ex obiecto, nam omni  
tempore, & omni loco, & omni modo, malum  
est facere malum ex obiecto malo; si autem ser-  
mo sit de circumstantiis obiecti, iam supra dictum  
est has circumstantias non dare bonitates nisi sint  
directe uolita; unde necesse est transeant in ratio-  
nem obiecti; imò ut componant unum obiectum  
cum aliis circumstantiis, & materia circa quam uer-  
satur actus, in quod obiectum tendit uoluntas uno  
simplici actu; uel ergo illud obiectum totum ut  
unum est, est honestum, & sic, actus non erit malus  
ex obiecto; uel est turpe, & sic, non poterit habere  
bonitatem aliquam ex circumstantiis, quia non ten-  
dit in illas per se, & separatim, sed ut ex illis consur-  
git tale obiectum sub qua ratione bona esse possunt.

Primum.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Expediatur 5.  
ut facile.



Tractatur 1. dubium propositum num. procedenti.

Circa primum ergo dubium ratio dubitandi iam supra est proposita, quae sine dubio facit probabilem partem affirmantem, quae in hunc modum amplius suadetur; nam circumstantiae obiecti actus virtutis, quaedam sunt necessariae simpliciter ad constituendum medium illius virtutis, aliae vero sunt, quae licet sint necessariae ad excludendam malitiam contrariam virtuti, non tamen intra obiectum, & latitudinem alterius virtutis. Declaratur exemplo, nam soluere debitum creditori, vt habeat honestatem iustitiae, fieri debet tempore, & loco constitutis ex obligatione. Vnde si haec circumstantiae seruentur, reperietur medium iustitiae; quod vero locus ille, v. g. in quo soluitur debitum, sit incommodum ad illam actionem, vt si, v. g. est locus sacer, vel tempus audiendi Missam, erit quidem imprudentia eo tempore, vel loco exercere talem actionem, & consequenter habet aliquam malitiam, non tamen iniustitiam; ergo potest in illo actu esse honestas iustitiae, quia seruetur medium eius, & omnes circumstantiae intra latitudinem iustitiae requisitae, & aliqua malitia contra aliam virtutem. Confirmatur, nam hac ratione sicut potest esse in obiecto bonitas obiectiua honesta, & difficultas aliqua, vel malitia poenae delectationi opposita; ita etiam potest esse bonitas obiectiua vnius virtutis cum malitia, vel defectu alterius virtutis, sic enim idem actus, obiectiue loquendo, potest esse iustitiae commutativae, seu vindictivae, & tamen esse contra misericordiam; ergo similiter in actu interiori potest esse vtraque conditio si directe tendat in honestatem vnius virtutis, indirecte vero ex circumstantia, ex qua malitia resultat, contra aliam virtutem, potestque haec opinio defendi, praesertim quia fere omnia argumenta facta pro secunda opinione sunt a nobis soluenda in quarto membro, seu dubio.

7. Suadetur pars affirm. tanquam probabilis.

Confr.

8. Placet magis pars neg. Probatur hac pars impugnando vnum modum quo dici potest oppositum.

Altera impugnatio eiusdem modi.

statis in tali tempore est honestas absolute, sicut de ratione talis virtutis est, quod sit virtus, sicut genus est de ratione speciei; sed de ratione honestatis absolute est, vt nullam habeat circumstantiam honestati vt sic, repugnantem; ergo non potest obiectum propositum cum talibus circumstantiis habere veram honestatem obiectiuam talis speciei, si habeat aliquam circumstantiam contrariam rationi; ergo neque actus voluntatis tendens in tale obiectum potest esse ex obiecto bonus, & simul malitiam habere ex circumstantia. Nec existimandum est aequiuocationem committi in hoc discursu, argumentando ab honestate absolute, vt est genus ad honestatem simpliciter, vt excludit malam circumstantiam; sed hoc potius in argumento supponimus, de ratione scilicet honestatis praecise, vt est genus, & de ratione virtutis, vt sic, esse, vt habeat omnes circumstantias debitas ad honestatem, & consequenter, vt careat omnibus circumstantiis rationi repugnantibus: sicut enim tali honestati debentur haec, vel illae conditiones; ita etiam honestati absolute consideratae debitum est, vt convenienti tempore, ac loco fiat, & sic de reliquis, nam talis honestas regulatur per talia principia generalia, quae generatim etiam postulant debitum circumstantiarum concursuum; & hinc fertur Aristoteles, quem D. Thomas sequitur, dicit virtutes morales connecti in vna prudentia, ideoque nullam virtutem simpliciter posse exire in actum, nisi praecunte ipsa prudentia; & iudicante hic, & nunc esse conforme rationi omnibus pensatis, de quo D. Thomas 1. 2. quaest. 58. articulo. 4. & quaest. 65. articulo. 4. & Aristoteles 6. Ethicorum, per totum. Quod tandem sic declaratur, nam illud obiectum iudicatur simpliciter honestum, quod est conueniens homini, vt rationalis est; ergo de ratione talis obiecti, est vt nihil in se admittat, quod sit contrarium eidem naturae rationali, vt rationalis est; non ergo potest idem obiectum, vt confurgit ex materia & circumstantiis eius vere, & proprie esse honestum secundum vnam circumstantiam, vel materiam, & secundum aliam turpe, sicut non potest in naturalibus eadem forma esse simpliciter conueniens alicui rei, vt talis est, & disconueniens eidem secundum eundem gradum, sed hoc ipso quod est aliqua ratio disconueniens, absolute & simpliciter tollitur omnis conuenientia respectu talis naturae.

Occurrit tacite obiectio.

3. Impugnatio.

9. Probatur deinde eadem pars negans, impugnando alterum modum oppositum dicendi.

Declaratur.

Iam vero quod attinet ad alium modum, quando intercedit ignorantia, si sit inuincibilis, sic nulla est difficultas, quia tunc actus simpliciter erit honestus absque vlla malitia, quia talis ignorantia illam excusat; si vero ignorantia sit culpabilis, excludit iudicium prudentiae, & plenam considerationem obiecti honesti, vt sic, & ideo destruet in actu voluntatis omnem rationem honestatis & virtutis simpliciter. Quod ita declaratur, quia si voluntas mouetur ad operandum ex honestate, vt sic, prout necesse est ad honestam operationem, hoc ipso ex vi talis motiui, & ex virtuali, vel formali affectu ad illud applicabit intellectum ad prudenter considerandum de honestate actus, & obiecti, prout hic, & nunc ab omnibus circumstantiis pendet; & tunc aut intellectus non animaduertit interuenire aliquam circumstantiam rationi repugnantem, & sic talis inconsideratio iam tunc erit inculpabilis; vnde e contrario quodcumque

documque illa est culpabilis, & voluntaria, est signum voluntatem non moueri ex affectu honestatis, sed ex aliquo alio inferiori appetitu, qui illam imprudenter mouet, & hoc quidem saltem moraliter videtur mihi certum; metaphysice autem est probabile, quamuis difficilius, & in quibusdam actibus est haec doctrina certior, quam in aliis, nam actualis dilectio Dei, si sit perfecta, sine dubio facit, vt homo actu non peccet etiam ex ignorantia culpabili, quia ipsamet dilectio facit vt homo sit diligens in aduertendo, atque adeo, vt vel non ignoret, vel saltem, vt non culpabiliter ignoret, & idem est de hac generali voluntate non peccandi, seu recte in omnibus operandi, & similibus; in aliis autem magis particularibus res, vt dixi, est minus certa, quamuis probabilis.

Tractatur 2. dubium positum num. 6.

10. Suadetur pars affirm. primò.

Secundò.

Circa secundum punctum de bonitate ex obiecto, & malitia ex circumstantiis non obiectiuis, sed ipsius actus, est specialis difficultas, quia haec circumstantiae cum non componant obiectum, non immutant illud; ergo quamuis ipsae male sint, relinquunt obiectum in sua honestate, & tamen voluntas potest male tendere ratione illarum circumstantiarum quod in his etiam potest facilius intelligi, quia non sunt obiectiue voluntariae, sed solum in ipso exercitio per modum actus, quod exemplis declaratur, primò in circumstantia temporis, si Deus prohibeat in hac hora exercere actum dilectionis Dei, nihilominus voluntas potest illum exercere; erit ergo actus ille eiusdem substantiae cum simili dilectione facta tempore non verito; ergo eiusdem bonitatis essentialis, quia tendit in idem obiectum, quod ex se habet eandem bonitatem, & tamen exercere talem actum cum tali circumstantia malum est, ratione prohibitionis, & hoc est quod alij dicunt, posse eundem actum simul esse bonum quoad specificationem, & malum quoad exercitium; simile quid potest facile cogitari de circumstantia loci, vt praecise respicit ipsum actum interiore, vt si aliquis prohibeatur exercere in tali loco amore Dei propter indecentiam loci. Item in circumstantia quomodo, vt si quis diligere prohibeatur cum tota intentione, quae argumenta, & similia faciunt hanc partem probabilem.

11. Attidet magis pars neg.

Nihilominus etiam ex his circumstantiis existimo probabilius non posse actum voluntatis, si vere, & essentialiter sit honestus, ex obiecto habere simul aliquam malitiam; quod probandum est eodem fere discursu factò in procedenti puncto, supponendo per se, & ex natura rei, ac seclusa extrinseca prohibitione positua, fieri non posse, vt actus voluntatis ex specie bonus, sit in exercitio malus ex huiusmodi circumstantiis, quia, vt recte D. Thomas dicit 1. 2. q. 19. art. 2. semper est bonum exercere actum natura sua bonum, quia ex natura rei nihil est, quod hoc prohibeat, per se loquendo, quod ideo dico, quia per accidens potest hoc esse malum si impediret alium actum, quem tunc homo exercere teneretur, tamen illa circumstantia temporis tunc non est ex parte actus, sed est obiectiua, & ideo ad illam applicanda sunt omnia adducta in priori puncto. Et idem dici potest de circumstantia loci, nam bonum operari, per se loquendo, bonum est, praesertim in actibus internis, de quibus fingimus. Si autem fingamus addi aliquam positiuam prohibitionem, vt rationes dubitandi positae in num. proced. videntur supponere in primam secunda D. Thom.

nere, sic multi censent probabile non posse prohiberi talem circumstantiam actus de se boni, si non impedit alium actum; sic D. Thomas in illo art. 2. ad 2. generatim docet non posse esse per se malum exercere bonum actum interiore, sed solum per accidens, quatenus impedit alium actum. Sic Almaynus in 3. d. 23. q. 1. dicit Deum non posse prohibere dilectionem sui quolibet tempore per se solum propter carentiam eius, sed solum quatenus illa carentia potest esse necessaria ad alium actum, & citat Scotum in 4. d. 16. q. 1. vbi ex dictis eius sumi potest, quamuis non aperte dicat, & ratio esse potest, quia prohibitio, seu lex esse debet prudens, & consentanea rationi, ac de re ex se bona; carentia autem actus boni, vt sic, in hoc tempore, vel in hoc loco, vel in hac intentione per se non est bona; ergo nec per se potest lege praescribi.

Actum de se bonum non posse prohiberi putant aliqui ex autoribus huius sententiae.

12. Id tamen verè dicitur ordinariè, non absolute loquendo. Explicatur primò.

Explicatur secundò.

Nihilominus quamuis hoc, moraliter loquendo, & ex natura rei sit verum, quod satis esse posset ad nostram assertionem, tamen absolute non videtur inuoluerè repugnantiam, quia si Deus veller hanc legem imponere, non deesset illi sufficientis ratio, vt sanctè fieret, & sufficienter, saltem ad exercitium obedientiae, & ideo admissa tali lege prohibente hic, & nunc exercitium amoris Dei, probabile valde est non posse voluntatem elicere pro eodem tempore actum dilectionis per se, & ex obiecto bonum, nec posse amare Deum, vt est summum bonum honestum propter se amabile, quia facta illa suppositione, si homo aduertat, & prudenter iudicet non proponet sibi Deum, vt obiectum sibi conueniens in ordine ad actum dilectionis exercendum; vnde quamuis talis prohibitio per se non cadat in obiectum, sed in actum; tamen consequenter efficit; vt obiectum non sit conueniens homini in ordine ad talem actum tali tempore, loco, vel modo exercendi: mutato autem obiecto moraliter, & sub ratione conuenientis, necesse est mutari actum, qui in ea ratione obiecti fundabatur. Aliter etiam potest hoc ex parte ipsius actus explicari; nam ad eliciendum actum virtutis per se bonum ex obiecto, non satis est in vniuersali iudicare de actu, vel obiecto, sed in particulari prudentiale iudicium ferre de conuenientia, & honestate actus prout hic, & nunc exercendi, quia ad honestatem simpliciter non sufficit vnum sine alio, & quia non solum obiectum, sed etiam actus ipse suo modo amatur ex vi talis virtutis, vel honestatis; ergo oportet ferre iudicium, non tantum de honestate obiecti in se, sed prout redundat in actu, seu de honestate etiam ipsius actus; quod maxime verum est in actibus liberis, in quibus intercedit quaedam virtualis electio, qua homo eligit hunc actum potius, quam alium, vel quam carentiam eius, seu eligit exercere illum hoc tempore, aut loco potius, quam alio; vt ergo studiosè, & prudenter fiat, necesse est iudicare non tantum de circumstantiis obiecti, sed etiam ipsiusmet actus interioris; ergo oportet, vt honestas actus confurgat ex obiecto, & circumstantiis tam obiecti, quam ipsiusmet actus; ergo quia ratione non potest actus ex obiecto esse bonus, & malus ex circumstantiis obiecti, eadem non potest esse simul malus ex circumstantiis ipsius actus.

Expeditur 3. dubium positum num. 6.

Circa tertium punctum videtur frequens operari BB 3

13.

Expeditur  
dubium in  
vno sensu.

randi modus quod homo ordinet actum ex se bonum in finem malum, quod duobus modis potest intelligi fieri, primo, quod huiusmodi finis sit proxima, & tota ratio exercendi alium actum circa obiectum de se bonum, vt cum aliquis ex intentione vanæ gloriæ vult dare eleemosynam, ita vt illa voluntas eleemosynæ sit pura electio, & proximum motuum eius sit ipsa vana gloria, & tunc nulla est difficultas quin actus voluntatis habens bonum obiectum possit habere malitiam ex fine, tamen in eo casu tunc non habet ille actus aliquam bonitatem simul cum malitia, quia ab obiecto nullam sumit, quando materialiter tantum in illud tendit, non formaliter, quatenus honestus est; quod à fortiori patet ex dictis supra de bonitate, nam si finis honestus induens rationem proximi motui excludit specificationem propriam ex obiecto, quanto magis id faciet finis malus & in hoc sensu verissimum est, quod D. Thomas docet 1. 2. *quest. 19. artic. 7.* Quando intentio finis antecedit voluntatem, non posse voluntatem esse bonam, nisi intentio sit bona, quia tunc, inquit, ordo ad finem consideratur, vt ratio quadam ipsius voliti, bonitas autem voluntatis pendet ex bonitate voliti; sic etiam sumi potest, quod dixit Ambrosius 1. officiorum cap. 30. *Affectus tuus operi tuo nomen imponit;* & Chrysostomus homilia 19. imperfect. in Mattheum, *Voluntatem iudicari bonam, vel malam ex proposito;* & Augustinus Psalm. 31. *Bonum opus intentio facit,* quod idem est de malo. Itaque in hoc modo nulla est difficultas.

I 4.  
Proponitur  
alter sensus.

Eius pars  
neg. probatur  
à quibusdam  
primò.

Secundò.

Aliter ergo intelligi potest actum elicitum à voluntate circa obiectum honestum, & proximè propter honestatem eius extrinsecè operari & referri in malum finem per alium actum intentionis, vel electionis circa talem finem, sicut supra dicebamus de actibus bonis, & circa hoc videtur aliquibus impossibile actum sic bonum imperari ab actu malo, quia actus imperatus debet esse proportionatus imperanti; actus autem bonus non habet proportionem cum actu malo, nam potius habet in se repugnantiam saltem sub communi ratione virtutis, & vitij, & quatenus vnus procedit ex prudenti iudicio, alius ex imprudenti. Et sic præterea declaratur, quia quotiescumque vnus actus voluntatis imperatur ab alio in ordine ad finem suum sumitur, vt medium ad illum finem; sed actus studiosus, vt sic, non est medium proportionatum ad finem prauum consequendum; omnis enim finis humanus, est temporalis, qui obtineri potest medio actu interiori recto, & studioso, potest facilius comparari per actum moraliter similem circa idem materiale obiectum, vt si quis potest honorem, vel famam lucrari dando eleemosynam, ad hunc finem impertinens est, quod illa eleemosyna sit ab operante intenta, vt honesta, vel sub quacumque alia ratione; ergo actus honestus, vt sic, non potest imperari ab actu malo, & ita non potest habere simul bonitatem ex obiecto, & malitiam ex fine. Denique si rationes factæ de reliquis circumstantiis, & de prudentia regulante bonitatem actus quidquam valent, eadem explicari possunt in præsentem; ergo.

I 5.  
Pars affirm.  
videtur D.  
Thom.

Nihilominus quod possit actus bonus ex obiecto per alium actum denominari malus in ordine ad finem prauum, videtur posse sumi ex D. Thom. 1. 2. *q. 19. art. 7.* Quamuis non de quacumque intentione antecedenti, sed de consequenti id affirmat, & *q. 2. de malo art. 2. ad 4.* etiam de ipso amore Dei concedit posse malè fieri ex praua intentione; idem

Ochamus in 2. *q. 19.* & potest hæc sententia sic declarari, nam primò non videtur negandum, quin voluntas pro sua libertate possit actum bonum à se elicitum per alium actum distinctum imperare, & in prauum finem referre, quia quamuis demus actum bonum, vt sic, non esse simpliciter necessarium ad finem prauum, tamen non potest dubitari, quin possit esse vtilis, & vtilior etiam, quam reliqua media, vt patet exemplis, nam credulitas rerum diuinarum potest existimari vtilis ad honores, & commoda temporalia, vnde quamuis ad hunc finem possit fortasse sufficere credulitas humana; tamen etiam possit prodesse credulitas infusa, & potest etiam vtilior reputari propter maiorem firmitatem; atque eadem ratio fieri potest de quocumque actu virtutis; ergo potest fieri fingi tale medium necessarium ad talem finem, vt exercitium interioris actus amoris Dei, vel spei potest existimari necessarium ad aliquam vanam delectationem, vel certè ad habendam libertatem in peccando, &c. Vnde ferè omnes autores concedunt actum fidei etiam supernaturalem posse imperari ab intentione vanæ gloriæ, vel simili. Caietanus 2. 2. *q. 5. art. 2.* & communiter Doctores in illa materia. Est autem eadem ratio de cæteris virtutibus, vt supra dicebam in simili, Confirmari potest ex Augustino de *Ciuitate cap. 12. & 15.* vbi significat Romanos, quamuis vana intentione, aliqua tamen opera virtutis fecisse, propter quæ præmium aliquod temporale à Deo meruerunt. Vide dicta in *tract. de fide disp. 6. sect. 7. à num. 10. & lib. 2. de grat. cap. 3. à num. 13.* Vnde vltèrius necessariò sequitur actum à voluntate elicitum, quamuis per alium actum referatur in malum finem, non amittere bonitatem intrinsecam, quam ex obiecto habet, vt probat testimonium Augustini nuper adductum. Et ratio est, quæ ex principiis supra positis colligitur, quia ille actus constituitur in sua intrinseca entitate per ordinem ad obiectum; relatio autem ad finem extrinsecum tantum est in illo extrinseca denominatio; ergo non potest ille actus referri in finem extrinsecum si aufertur ab illo bonitas intrinseca, quia ex hoc omnino destrueretur, & præterea sola denominatio extrinseca non sufficit ad hoc. Confirmatur morali inductione, quia vix est homo, qui dum aliquid studiosè operatur, non aliquid peccet per sinistram aliquam intentionem insurgentem, aut gloriæ vanæ, aut vanæ delectationis, &c. non est autem credibile propter huiusmodi actum amitti totum fructum bonarum electionum, esset enim res valde rigida, & præter humanas vires.

Et declaratur  
primò.

Confirmatur.

Altera confirmatio.

I 6.  
Non est inconueniens  
actui bono  
ex obiecto  
addi malitiam  
ex fine extrinseco.

Sed tunc vltèrius restat dicendum, an illi actui adiungatur aliqua malitia ex tali relatione; videtur enim consequenter ita esse dicendum, quia supra dictum est actum à voluntate elicitum simul, & imperatum, quatenus imperatus est, denominari bonum, vel malum ab imperante. Vnde si actus est indifferens ex obiecto à tali imperio, dicitur absolute malus: si autem est malus ex obiecto, habere potest nouam speciem malitiæ ex tali imperio; ergo similiter, &c. Neque in hoc videtur esse aliquod inconueniens, cum enim vna bonitas sit intrinseca, & alia per denominationem extrinsecam, nullum videtur inconueniens quod in vno actu coniungantur, nam

nam ibi interueniunt, sicut duo actus voluntatis, ita duo iudicia intellectus; vnus circa obiectum, & intrinsecas circumstantias eius, & ipsius actus pro vt circa illud eliciendus est, & hoc potest esse prudens; aliud circa finem, & media propter illud eligenda, & hoc potest esse imprudens, & non satis consideratum; atque ita ex hac parte non est eadem repugnantia in fine, quæ est in aliis circumstantiis. Diximus etiam supra bonitatem, vel malitiam ex fine extrinseco non esse obiectiuam in medio, sed primò fundari in relatione voluntatis, quod secus est in cæteris circumstantiis, quæ concurrunt ad componendum vnus obiectum respectu bonitatis, vel malitiæ, vt supra dictum est. Est ergo hic modus dicendi valde probabilis absque magna difficultate.

I 7.  
Oppositum  
defendi potest.  
Vna via defendendi.

Nihilominus possit aliquis defendere hanc relationem actus boni interioris in prauum finem, vel non esse possibilem; et eo modo, quo possibile est, non sufficere ad denominandum actum relatum. Duobus enim modis intelligi potest voluntatem referre actum bonum in malum finem, primò imperando proprie, id est, ex vi intentionis prauæ, excitando se, & applicando se primò ad amorem alicuius boni honesti, vt honestum est; & hic modus videtur necessarius vt vnus actus ab alio denominetur malus, quia si non fiat hoc modo, neque est effectus eius, neque ab illo proprie informatur moraliter; non videtur autem possibile hoc modo imperari actum bonum à malo, propter rationes in principio huius terij puncti factas, quæ saltem moraliter hoc videntur conuincere. Item quia hoc pacto optimè redditur ratio, ob quam praua voluntas non potest immediatè imperare actum fidei infusæ, quia motuum tam imperfectum, & infimi ordinis non potest eleuare voluntatem, vel intellectum ad actum superioris ordinis. Alio tamen modo fieri potest, vt voluntas per sese sufficienter excitata ab honesto obiecto, vt honesto, dum elicit actum circa illud; & primariò propter illud, quasi obiter, & concomitanter gaudet de illo actu propter finem indebitum, & consequenter eum refert in illum; & hic modus est sine dubio possibilem; tamen probabile est non sufficere ad denominandum illum actum malum, quia non respicit illum, vt effectum, sed purè vt obiectum; sicut possem ego vanè delectari de bono actu ab alio facto, & hoc videtur sensisse D. Thomas 1. 2. *q. 19. art. 7.* per distinctionem illam de intentione antecedenti, & consequenti, & eodem sensu dicit sæpe nos vti malè virtute, vt obiecto, scilicet 1. 2. *quest. 55. art. 4.* atque hoc modo omnia facile conciliantur, sicque optimè intelligi potest vnus hominem simul mereri, & demereri per diuersos actus, qui licet cum aliquo ordine concomitanter se habeant, tamen vnus est bonus, & alius malus, & hic non tollit integram bonitatem illius, quia proprie non est circumstantia eius, vt actus est, quomodo dixit Cordub. lib. 1. *quest. 50.* circumstantias malas, quæ tantum concomitanter se habent ad actum bonum, non emaculare illum; dixisset tamen melius illas non esse circumstantias, quia non afficiunt moraliter.

Altera via.

I 8.  
Satisfit motui  
conueniens  
nūquam dari  
opus meritorium  
factum cum sine nō bono.

Atque hinc facile respondetur ad rationes, & testimonia in *num. 13.* quibus probatur eos, qui vana intentione operantur, nullam habere mercedem, & consequenter neque bonitatem aliquam, quæ Deo placeat: nam id est verum, quantum praua est voluntas, quæ mouet ad cæteros actus; at verò quando voluntas verè mouetur ex

bonitate obiecti, iam ea ratione habet bonum finem, & consequenter, vt sic potest habere meritum, quamuis concomitanter habere possit aliquam prauam intentionem, à qua nullum possit oriri meritum, sed potius demeritum. Dices ergo posse aliquem simul diligere Deum super omnia, & malè vti illomet amore saltem vt obiecto, referendo illum in malum finem; consequens videtur apertè inuoluere repugnantiam, quia amor Dei repugnat formaliter cum peccato actuali. Respondetur cum dicimus voluntatem posse malè vti actu bono per malum actum, intelligendum est, quantum est ex communi ratione bonitatis, & malitiæ, nisi aliunde sit repugnantia ex parte obiecti, & finis; sicut in communi loquendo non repugnant simul esse actus bonos, & malos in voluntate, repugnabunt tamen si in suis obiectis includant contradictionem, & hac ratione nequit fieri, vt cum hac efficaci voluntate, *Volo nullum peccatum habere, sit actuale peccatum;* sic ergo dicendum de amore Dei; est enim quidam amor Dei perfectus, & efficax ex modo, & ex obiecto, quo voluntas actu vult placere Deo in omnibus, tam grauioribus, quam leuioribus rebus, & hoc actu nemo potest malè vti, etiam venialiter, quia hic malus vsus repugnat cum illo actu ex parte obiecti illius; alius verò est amor Dei perfectus quidem substantialiter, non tamen omnino, vt cum quis vult efficaciter habere Deum pro vltimo fine, & vitare omnia peccata mortalia, quæ ab illo auertunt, & hoc actu non potest voluntas malè vti mortaliter, propter eandem repugnantiam; potest tamen venialiter, quia obiectum illius amoris non excludit omne peccatum veniale, & ita quoad hoc eadem est ratio de hoc actu, & de quolibet alio studioso.

Instantia.

Diluitur.

I 9.  
Actus non amittit bonitatem suam, eo quod careat relatione ad finem bonum extrinsecum.

Vltimò circa hunc punctum constat ex dictis, quid dicendum sit de actu bono ex obiecto, an possit fieri malus retenta priori bonitate ex obiecto, ex sola carentia relationis in vltiorem finem bonum, sicut actus indifferens ex obiecto fit malus ex sola carentia boni finis. Dico ergo, moraliter loquendo, ex natura rei id non posse accidere; quia si obiectum est bonum, & vt sic est intentum, ipsūmet est sufficiens finis bonus; vnde ad bonitatem actionis non requiritur relatio in vltiorem finem, & ideo è conuerso, non potest actus habere malitiam ex carentia talis relationis; si verò fingamus ex speciali præcepto imponi hanc obligationem, tunc non censet inconueniens reperiri simul hanc malitiam cum aliqua bonitate, tamen bonitas erit intrinseca actui, malitia verò primò, & per se consistit in omissione alterius actus, quo alter erat referendus in vltiorem finem, à qua priuatione, vel carentia nihil obstat alium actum extrinsecum denominari malum.

Resoluitur 4. dubium positum num. 6.

Circa quartum punctum, an actus ex obiecto malus relatus in bonum finem habeat simul bonitatem, & malitiam; supponendum in primis posse voluntatem libertate sua hoc modo operari, sicut *Exod. 3.* obsterices mendacio vsæ sunt ad tuendam vitam infantium Iudæorum; & ratio est, quia actio praua ratione eius, quod materiale est in ipsa, potest esse vtilis ad consequendam aliam rem bonam, & honestam, sicut enim subripere rem alienam potest esse vile ad

I 20.  
Causa huius dubij possibilis est.



subueniendum proximo indigenti, & hoc docuit D. Thomas 1. 2. quest. 19. art. 8.

2. 1. Hoc ergo posito tres possunt esse modi dicendi. Primus est in eo casu intentionem bonam adesse esse utilem, & efficacem, vt auferat totam malitiam electionis. Ad quod confirmandum adduci possunt Patrum testimonia supra citata n. 13. quod finis discernit humanas operationes; vnde Cassianus collatione 17. dicit mendacium etiam excusari propter bonum finem; quod potest confirmari exemplo obstetricum, quæ premium à Deo receperunt, & ratio adiungi potest, quia intentio est, quæ dat speciem actioni.

2. 2. Nihilominus hoc non potest esse in vniuersum verum; potest quidem interdum bona intentio efficere inculpabilem ignorantiam, vel inconsiderationem circa malitiam medij, & tunc excusabit, non propter bonitatem intentionis, sed propter ignorantiam, quæ reddit inuoluntariam malitiam medij; non est tamen necessarium hanc ignorantiam semper interuenire, interdum enim homo sciens mendacium esse malum hinc, & nunc, vult mentiri propter tuendam vitam amici, & idem interdum erit interueniente ignorantia vincibili, & tunc est certum electionem esse malam, vt constat ex D. Thoma 1. 2. quest. 19. art. 7. & in 2. d. 38. art. 4. & 5. ybi etiam Magister dist. 40. cum aliis Doctoribus, sumitur ex Augustino lib. contra mendacium cap. 3. & 4. & ex Aristotele 6. Ethicorum cap. 7. Et ratio est clara ex dictis, quia non obstante bona intentione malitia medij est voluntaria, sed vt actus voluntatis sit malus, non opus est, vt malitia obiecti sit intenta, sed satis est quod sit quomodocumque volita directe, vel indirecte, vt supra probatum est; ergo talis electio habet malitiam ex obiecto suo; est ergo simpliciter mala; & ita est soluta ratio in contrarium; de testimoniis autem adductis dicam statim respondendo ad similia sumpta ex Euangelio. Ad illud autem Exod. 3. distinguendi sunt duo actus. Vnus fuit per modum intentionis, scilicet voluntas liberandi proximum à morte, & ille fuit meritorius, & propter illud premium receperunt. Alius fuit per modum electionis, scilicet voluntas mentiendi, & in illo nullum fuit meritum. Ita ferè D. Thomas 2. 2. quest. 110. art. 3. ad 2. ponderans verbum illud, Quia timuerunt obstetrices Deum; addit verò ibi art. 4. ad 4. etiam per actionem mendacij potuisse mereri saltem aliquod temporale premium, quatenus procedebat aliquo modo à voluntate bona, propter Gregorium 18. moralium cap. 2. Sed hoc difficilius est; sufficitque responso data.

2. 3. Sed obici potest illud Matth. 6. & Lucæ 11. Si oculus tuus fuerit simplex, & c. vbi dicit Chrysostomus hom. 25. per oculos intellectum intelligi; ceteri verò Patres intelligunt rectam intentionem; & re vera est aperta intentio Christi Domini; nam de hac re instituerat sermonem, vnde incipit: Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis, & ita exponit Augustin. lib. de opere Monachorum cap. 16. concludens tale esse factum, qualis est intentio. Idem lib. 4. contra Iulianum cap. 13. & D. Thomas 1. 2. quest. 11. art. 15. ad 1. & 2. Abulenq. 179. membr. 6. non potest ergo, si intentio est bona, electio esse mala; quod etiam confirmant illa verba Matth. 7. & Luc. 6. non potest arbor bona malos fructus facere; Vbi etiam per arborem bonam intentio bona intelligitur. Ad primum testimonium responderetur, si nomine oculi intelligamus præcisum actum intentionis, vt distinctum ab electione, sic regulam illam non esse simpliciter necessariam, sed moraliter intelligendam, quia vt in plurimum ita accidit, vt ibi Iansenius exponit, vel certè intelligitur quantum est ex parte intentionis formaliter sumptæ, vt bona est. Secundò verò, meliusque dicitur oculus ibi appellari intentionem non tantum secundum se, & præcisè sumptam, sed etiam participatam in electione; vnde si intentio est bona, electio autem mala, non potest dici simplex mentis oculus, vt rectè Bonauentura in 2. d. 38. quest. 1. & significat D. Thomas in 2. d. 38. questione 1. art. 3. dicens intentionem vocari oculum quatenus virtus intentionis manet in ratione ordinante media ad finem; quæ ordinatio simplex non erit, nisi honesta media ad honestum finem ordinentur. Atque eadem est responsio ad secundum testimonium, si per bonam arborem bonam intentionem intelligamus cum Augustino 1. de Gratia Christi cap. 18. & 19. & lib. de vera, & falsa penitentia cap. 2. tamen ad litteram non tantum bona intentio, sed simpliciter bona voluntas intelligitur, vt notat D. Thomas 1. 2. quest. 20. art. 2. ad 1. & 1. p. quest. 49. art. 1. ad 1. quest. 1. de malo art. 3. ad 1. & sumitur ex Augustino 1. contra Adimantum c. 26. vbi adducit illud Matth. 12. aut facite arborem bonam, & c. Vnde colligit esse in potestate hominis facere arborem bonam, quia est in potestate eius facere bonam voluntatem, à qua non possunt prodire nisi boni fructus. Item lib. 1. contra Iulianum c. 3. 2. de nuptijs cap. 26. in Enchiridion. cap. 15. Anselm. Matth. 7. neque est dissimile, quod alij dicunt, per arborem bonam intelligi bonum hominem, quod est certè satis consentaneum verbis Christi, dicentis, Omnis arbor, quæ non facit bonum fructum, excidetur, & c. & ideo concludit. Omnis homo de thesauro suo profert bona; atque ita notat ibi Chrysostomus homilia 14. & Augustinus in aliquibus locis citatis, & lib. 3. contra literas Petilianæ cap. 14. hoc tamen in idem redit, quia bonus homo bona voluntate constituitur.

2. 4. Secundus modus dicendi esse potest fieri non posse, vt ab intentione bona procedat mala electio, & ideo non posse simul in tali electione esse aliquam bonitatem; quod dupliciter potest explicari, & fundari, primò, quia licet ex intentione rei honestæ possit oriri mala electio, tamen quando talis electio oritur, signum est intentionem illam non procedere ex motiuo honestatis, sed tantum materialiter versari circa rem honestam, & ideo neque in se habere honestatem, nec communicare illam electioni, quia omnis intentio est causa electionis sibi proportionatæ; turpis autem electio non habet proportionem cum intentione honesti, vt honestum est. Item, quia quod est causa mali; malum est; ergo si intentio honesta esset causa malæ electionis, hoc ipso fieret mala; sed licet hoc, moraliter & regulariter loquendo, ita sit, tamen non est simpliciter necessarium, nec repugnat aliter fieri, nam qui intendit rem honestam etiam sub honesto motiuo; etiam intendit rem illam materialem quæ honesta est, turpe autem medium, quamuis, vt malum est, non sit vile ad bonum, tamen ratione eius, quod materiale est in ipso, potest esse vile ad rem honestam cõparandam. Ergo etiam si voluntas honestè intendat, potest libertate sua eligere quodlibet medium vile ad obtinendam rem intentam siue materialiter, siue formaliter vile sit.

Aliter ergo dicunt alij, si voluntas sic eligat, hoc

Altera responsio melior.

Ad 2. testimonium.

2. 5. 2. Modus explicandi.

hoc ipso intentionem fieri malam, quia est causa mali, quod sentit Agydius in 1. d. 40. quest. 1. art. 1. Sed hoc in primis non euacuat difficultatem; nam sequitur in intentione ipsa simul esse bonitatem, & malitiam, quia non potest amittere bonitatem, cum sit illi intrinseca, & essentialis, & prior electione; deinde in rigore id falsum est, quia electio, propriè loquendo; neque est intentio, neque circumstantia intentionis, sed quid posterius, ergo non potest illam inficere, si de se bona est. Item quia bona intentio de se non est causa malæ electionis, sed libertas voluntatis; ergo illa malitia non est tribuenda intentioni, sed causæ deficienti; quæ est voluntas, quemadmodum licet quando ex vero assensu fidei, & alia falsa præmissa infertur falsa conclusio, quamuis aliquo modo concurrat assensus fidei, tamen non est causa falsitatis, quia non ex illo, sed ex alio principio deficiente sequitur; ergo similiter cum intentio bona de se inclinet ad bonum, quamuis voluntas cum illa se determinet ad malam electionem, quatenus habet aliquam conuenientiam cum bono, non est tribuenda malitia intentioni, sed voluntati; ergo inde non fit mala intentio. Dices posse contingere, vt homo videns talem finem bonum non posse obtineri nisi per vnum medium malum, vel adhuc perseueret, vel denuo habeat efficacem intentionem talis finis, & tunc non potest illa intentio non fieri mala, quia est virtualis voluntas talis medij, & causa necessaria in sensu composito; atque ita Medina concedit 1. 2. quest. 19. Quando medium malum est vnicum intentionem fieri malam ex electione. Dico tamen etiam in eo casu hoc improprie dici, nunquam enim intentio bona ex hac parte fit mala, sed vel à principio fuit mala, vel mutatur vna intentio in aliam; si enim homo prius bona fide intendit honestum finem, vt sic, postea autem videt finem illum non posse obtineri nisi per malum medium, necesse est vt desistat à priori intentione, quia honestum motiuum non mouet nisi iuxta regulas prudentiæ, vnde non potest mouere ad malum medium, quare si voluntas perseuerat in ea prosecutione, vel si gnium est à principio non intendisse ex motiuo honesto, vel certè necesse est, vt mutet intentionem, & quod prius amauit propter honestatem, amare incipiat propter naturalem inclinationem, vel aliam similem causam.

2. 6. Tertius modus dicendi est. Etiam si contingat hominem eligere malum medium ex intentione illa bona, electionem illam esse malam ex obiecto; ex fine verò nullam habere bonitatem, quia electio non accipit bonitatem ex fine prout in se est, sed ex ordinatione medij ad finem; quamuis autem finis in se sit bonus, tamen ordinari malum medium ad finem bonum non est bonum, nec rationi consentaneum, & ideo ex hac ratione actus nullam accipit bonitatem. Accedit quòd licet finis sit intentus vt honestus est, tamen per illam electionem non ordinatur medium ad finem, vt honestus est, sed absolute, vt talis res est, & ideo mirum non est, quòd inde nullam accipiat bonitatem, & ista est communis sententia in 2. d. 38. & 40. Soler autem hic quæri, an talis intentio bona, esto non det bonitatem, saltem minuatur malitiam, nam communiter ita omnes videntur affirmare. Fauetque Augustinus lib. contra mendacium cap. 7. & de mendacio cap. 14. in Enchiridion. cap. 18. dicens minus malum esse mentiri propter utilitatem proximi, quàm sine causa. In cõtrarium

verò esse potest, quia idem Aug. lib. 50. homil. in 7. & habetur in cap. forte 14. quest. 5. dicit, Qui furatur, vt det elemosynam, & dat, non minuire peccatum, sed addere peccatum peccato. Responderetur ex parte obiecti, neque minui, neque augeri malitiam malæ electionis ex bona intentione, quia idem obiectum cum eadem deordinatione manet: at verò ex parte affectus, & voluntatis minuit aliquo modo quatenus minuit voluntarium, & liberum; potest etiam dici minuire quatenus impedit prius aliquod aliud motiuum; per se autem nunquam auget, nam D. Augustinus vltimo loco non dicit augeri electionem ex intentione, sed executionem electionis, nam qui dat rem furto ablatam, denuo peccat, quia denuo malè vritur re aliena, præcipuè si se reddat impotentem ad restituendum.

SECTIO II.

Primum idem actus voluntatis successiuè possit esse bonus, & malus.

2. 1. Dvæ sunt opiniones, prima absolute affirmat, quam tenet Durand. in 2. d. 40. quest. 30. vbi Capreolus quest. 1. licet art. 1. conclusione 3. contrarium sentire videatur, tamen statim art. 3. respondens ad argumenta Durandi in eius sententiam incidit, dicens eundem actum physicè moraliter mutatum ex bono posse fieri malum, quod etiam sentit Scotus quodlibet. 18. art. 3. Caietanus 1. 2. quest. 19. art. 1. significat D. Bonauentura in 2. d. 41. art. 1. ad penult. latius Almaynus in 3. d. 23. q. 1. Qui solum excipit Dei amorem. Fundamentum est, quia putant bonitatem, & malitiam accidere actui voluntatis, ideoque successiuè posse abesse, & adesse.

2. 2. Secunda opinio dicit actum exteriorem posse esse successiuè bonum, & malum, quia potest à diuersis actibus voluntatis successiuè manare, sic enim homo interdum incipit bona intentione operari, & operationem perficit mala intentione: tunc autem putant necessarium esse actum interiorum mutari, nec posse eundem numero actum, qui in principio fuit bonus, successu temporis fieri malum; ita Conrad. 1. 2. quest. 19. art. 1. & putat esse opinionem D. Thome quest. 10. art. 6. vbi de actu exteriori quærit, an possit esse successiuè bonus & malus, quod de interiori non quæsierat, & de illo affirmat solum quatenus idem actus exterior successu temporis potest procedere à diuersis voluntatibus bona, & mala, & hanc sententiam defendit Gabriel in 8. d. 41. quest. 1. artic. 2. significat Richardus quest. 1. & 2.

2. 3. Resolutio huius quæstionis est facilis, si consequenter loquamur iuxta principia posita, & potest ampliari hæc quæstio, seu variè comparari, non solum, an actus possit fieri ex bono malus, sed è contrario: aut ex non malo malus, aut è contrario; suppono etiam ex supradictis actum voluntatis posse considerari præcisè, vt elicatum, & vt sic vocari propriè, & in rigore interiorum, vel vt imperatum, seu imperabilem, sub qua ratione est quodam modo exterior. Dicendum est primò. Si actus voluntatis, vt elicitus, & purè interior, est bonus, non potest idem manens fieri malus. Probat ex dictis, quia ille actus est bonus ex vi sui obiecti, & circumstantiarum quatenus transeunt in rationem obiecti; aut ergo mutatur obiectum, vel non: si non, ergo nec mutatur bonitas actus, quatenus elicitus est; si verò obiectum

1. Opinio affirm. & eius moriua.

Reiicitur simpliciter.

Ratio contra illam.

Satis fit motiuus in n. preced.

Instatur ex testimoniis Scripturæ. 1. Testim.

2. Testimon.

Ad 1. testimon. vna responsio.

Refellitur.

Euasio.

Refellitur.

3. Opinio & communis.

Quæstionculæ suborta.

Altera responsio melior.

Ad 2. testimonium.

2. 4. 2. Opinio.

1. Modus explicandi.

Non placet.

2. 5. 2. Modus explicandi.

Resolutio.

Eius fund.

2. Opinio etiã affirm. quoad actum externum.

3. Notatio pro resolutione.

1. Assertio.

Probat.

Confirm.

Instantia.

Diluitur.

4. Replia re- iicitur.

5. Limitat Gabriel asser- tionem.

Limitatio reprobat.

obiectum mutatur, ergo & ipse actus; ergo non fit malus actus, qui erat bonus, sed potest voluntas transire ab actu bono in malum. Confirmatur. nam dictum est hanc bonitatem esse ipsam entitatem actus; ergo neque ablata bonitate potest manere eadem entitas actus, nec potest illa bonitas esse in actu, in quo prius non fuit. Sed obicitur scilicet, nam interdum potest voluntas operari circa aliquod obiectum, quod successu temporis sit prohibitum, cum antea non esset; tunc ergo incipit esse malus idem actus, qui erat bonus, quia incipit esse prohibitus. Respondetur negando sequelam; nam in huiusmodi casu, si actus interior prius reuera fuit bonus ex obiecto, necesse est, aut postea mutari in voluntate, etiamsi exterior actio continetur, vel hominem excusari per ignorantiam, vel inadvertentiam inculpabilem adueniente prohibitionis tempore; atque ita fiet, ut actus semper perseueret bonus, quod ita patet, nam aut existente tempore prohibito, homo aduertit prohibitionem, vel non. Si non aduertit, & prius operatur bene, etiam postea, quia excusatur: si autem aduertit, iam videt mutatam esse honestatem obiecti, ergo non potest ab illa moueri ad perseuerandum in eadem actione; ergo si prius mouebatur ex honestate, necesse est, ut habeat nouum actum, & quod moueatur ex delectatione, vel alia commoditate.

Dices, fieri posse, ut nec directe aduertat, nec inculpabiliter ignoret, sed ex aliqua culpabili inconsideratione. Respondetur id fieri non posse sine mutatione in actu interno, nam si prior voluntas erat studiosa, intellectus prudenter iudicabat de agendis; unde si non mutat actum, vel iudicium, non potest inconsideratio subsequens esse culpabilis: oportet ergo, ut vel in particulari, vel in confuso aduertat factam esse mutationem in obiecto, seu in prohibitione, aut moraliter posse fieri, aut se teneri ad aduertendum, num facta sit, vel aliquid simile; nam si nullam omnino ex his reflexionem faciat, intelligi non potest, quomodo inconsideratio denuo sit culpabilis: si autem eam faciat, non poterit simul omittere voluntarie necessariam diligentiam, & perseuerare in prudenti propositione obiecti honesti, nam inuoluitur in hoc repugnantia, nam prudentia non iudicat nisi consideratis omnibus sufficienter, quae hic, & nunc occurrunt.

Sed quamuis haec sint vera de mutatione actus de bono in malum, tamen de mutatione de bono in non bonum, Gabriel in 3. d. 23. quae. 1. art. 1. sequitur Othamum q. 13, & Cameracensem in 1. q. 1. dicit, quamuis moraliter non possit actus bonus carere bonitate; tamen supernaturaliter posse, quia licet naturaliter pendeat a voluntate & prudentia, tamen supernaturaliter potest sine his conseruari. In hac sententia inuoluntur aliae partes, quantum scilicet pendeat actus voluntatis a cognitione obiecti, & a voluntate, de quibus supra; fortasse probabilius est ita essentialiter pendere, ut non possit aliter fieri; saltem afficiendo, & informando voluntatem, prout nunc loquimur: quidquid autem de hoc sit, certum in vniuersum est, talem actum, a quocumque, & quomodoocumque fiat, non posse priuari habitudine ad obiectum honestum, quia haec est eius substantia, & eadem ratione non poterit priuari bonitate, quae in eadem habitudine consistit etiamsi fortasse fieri possit, ut illa bonitas non tribuatur homini si ab illo non procedat, vel si non prudenter & humano modo procedat.

Vnde obiter expeditur dubium illud, scilicet, an omnis actus, qui in homine cordato est bonus, & honestus, & moraliter possit esse in amente, vel dormiente, seu quocumque modo carente vsu rationis, nam si hoc potest esse, poterit quicumque actus bonus manere sine bonitate, quia sine vsu rationis non est bonitas moralis; videtur autem id posse contingere, nam experimur nos in somnis habere easdem apprehensiones obiectorum honestorum, & circa ea versari voluntatem, item amentes interrogati responderent se diligere Deum, quia bonus est; vel facere hoc, quia obedientia praecipit: ergo habent in voluntate actus eiusdem substantiae cum actibus, qui fiunt cum vsu rationis. Respondetur supra dictum esse, aliud esse loqui de bonitate actus interioris quoad substantiam, vel quatenus moralis est; concedo igitur posse actum moraliter bonum manere quoad substantiam sine illa moralitate bonitatis, quae ex libertate pendet, ut supra etiam tractatum est. Sed est considerandum, aliud esse loqui de libertate actus, in qua moralitas actus consistit proxime, ut supra dictum est, de qua praeterea procedunt omnia dicta; aliud vero de dependentia actus ab vsu rationis, qui non solum ad libertatem necessarius est, sed etiam ad manifestandam in obiecto honestatem, ex qua sumenda est formalis bonitas actus, & haec dependentia est essentialis eo modo, quo essentialis est voluntati cognitionem supponere, & hoc modo fieri non potest, ut actus voluntatis bonus duret, quin ex parte intellectus sit sufficiens rationalis cognitio ad proponendam, & iudicandam honestatem obiecti, an vero in amente, vel dormiente possit esse talis cognitio, quidquid alij sentiant, mihi videtur non posse, nam suprema ratio obiectiua, ad quam maxime videtur necessarius discursus, est ratio honestatis; ergo si amens potest huiusmodi rationem diuidicare, & ad alias inferiores rationes comparare, quid illi deesse ad sufficientem vsu rationis, praecipue moralem, praesertim quia qui potest attingere rationem honesti, poterit etiam opposita mali cognoscere, quia opposita nata sunt fieri circa idem, & non est maior difficultas in vno obiecto, quam in alio; ergo posset haec inter se conferre, & consequenter inter illa eligere; ergo haberet sufficientem vsu rationis ad peccandum. Neque oppositum suadet nulla experientia, quia licet amentes habeant actus circa eadem obiecta materialia; tamen non discernunt rationem honestatis, & rectitudinis; sed sicut animalia mouentur naturali instinctu, ita hi feruntur quasi naturali impetu, quo ex habitu, vel speciebus relictis & obiecto proposito iudicat hoc vel illud esse faciendum.

Dicendum secundò. Actus elicited voluntatis praecise, ut elicited, & interior, potest interueniente ignorantia, vel extrinseca prohibitione fieri ex non malo malus, vel è contrario, quamuis non possit fieri bonus. Hoc autem constat ex dictis, quia si homo vel ignoret, vel non aduertat malitiam obiecti, potest elicere actum illum actum voluntatis non malum, qui potest idem numero durare ablata ignorantia vel inconsideratione; & tunc incipit esse malus, & ratio est, quia ad hoc non est necessaria mutatio in propria ratione obiectiua, quae mouet voluntatem; & idem est, si prius actus non erat prohibitus, & postea est prohibitus, propter eandem causam, quia prohibitio non mutat delectationem; vel conuenientiam ad naturam animalem, quae sufficere

6. Dubium subortum ex nunc dictis.

Expeditur.

7. 2. Assertio.

Probat.

cere poterat ad substantiam, & entitatem talis actus; sine alterutra autem ex his mutationibus non potest intelligi, quod fiat huiusmodi mutatio in actu elicited, ut talis est, quia nullum est aliud caput, unde possit oriri malitia, vel unde possit voluntas a malitia excusari, non sufficit autem haec mutatio, ut huiusmodi actus fiat bonus, quia ad hoc necesse est, ut mutetur motiuum voluntatis, & consequenter positiuua habitudo actus ad obiectum, quae tamen non mutatur propter nouam prohibitionem, vel considerationem nisi actus ipse mutetur.

8. 3. Assertio. Vltimò dicendum est, si actus a voluntate elicited consideretur, ut imperatus, vel imperabilis per alium, actus sic fieri potest de bono malus, & è contrario. Hoc probant rationes primae opinionis in num. 1. quia potest mutari intentio, & imperium, neque in hoc contradicunt auctores secundae opinionis, sed potius idem sentiunt, quia, ut supra dixi, eadem est ratio de actu interiori, quae de exteriori: sicut ergo actus exterior potest esse bonus, vel malus successiue per denominationem ab actibus diuersis, ita etiam interior.

SECTIO III.

Vtrum diuisio actus voluntatis in bonum, & malum, sit essentialis, vel accidentalis.

1. 1. Opinio. Prima opinio dicit esse subiecti in accidentia tenet Caietanus 1. 2. quae. 19. art. 1. tribuit D. Thomae 1. p. quae. 48. art. 1. ad 2. Quia dicit bonum, & malum non esse differentias in genere naturae, sed in genere moris. Confirmatur, quia D. Thomas citato loco 1. 2. dicit ita se habere bonum & malum ad actum voluntatis, sicut verum, & falsum ad actum intellectus: sed haec est diuisio subiecti in accidentia: ergo & illa. Fauet Bonauentura in 2. d. 41. art. 1. quae. 2. Durand. d. 40. quae. 3. Maior quae. 1. Fundamenta sumenda sunt ex discursu omnium, quae tractata sunt iam sect. praecedenti, scilicet, quia bonitas, & malitia potest adesse, & abesse eidem actu voluntatis, vel quia consistit in relatione, quae mutatur mutato extremo. Adidit confirmatio, quia actus voluntatis immediate diuiditur in odium, vel amorem, aut in voluntatem simplicem, intentionem, fruitionem, &c. quae sunt diuisiones immediate, & substantiales, & quodlibet ex illis membris potest diuidi per bonum, & malum; ergo signum est illas non esse differentias substantiales, sed accidentales.

Fund. eius.

Confirmatur.

2. 1. Opinio. Secunda opinio est hanc esse diuisionem per se, & essentialem. Ita Conrad. 1. 2. quae. 19. artic. 1. & ita exponit ibi D. Thomam & 3. contra Gentes cap. 9. & in 2. 2. quae. 4. art. 1. ubi in hoc ponit differentiam inter actus elicited, & imperatos, quae nulla esset si respectu vtrorumque diuisio esset accidentalis. Sentit ergo respectu actus imperati hanc diuisionem esse accidentalem; respectu vero elicited esse essentialem, & rationem differentiae assignat, quia actus interior est per se in genere moris, exterior vero tantum per accidens, unde intelligitur quod ex D. Thoma supra citauimus, nam differentia in genere moris, absolute loquendo, non facit differentiam in genere naturae, nisi in his, quae per se, & intrinsece sunt in genere moris, ut sunt actus elicited a voluntate; unde idem sentit D. Thomas 1. 2. q. 18. art. 5. & bene Richard. in 2. d. 40. art. 2. q. 1. & Egidius q. 2.

Haec quaestio eodem modo, & eadem distinctione, atque iisdem principiis definienda est, ac praecedens. Itaque loqui possumus de actu voluntatis interno pure, ut interno & elicited; vel, ut imperatus, vel imperabilis est, per alium actum. Primò dicendum actum pure interiore per se, & essentialiter diuidi in bonum, & malum, quamuis fortasse illae voces non significant formaliter, sed tantum describant differentias essentialis; nec dico in hoc sensu diuisionem esse adaequatam, seu sufficientem, aliqui enim actus voluntatis esse possunt, qui hoc modo non sint boni, nec mali, de quo disp. sequenti. Sed solum assero illa membra esse per se, & essentialiter diuersa, quae sine dubio est mens D. Thomae, & patet ex dictis, quia ostensum est bonitatem sumi ex obiecto formali, & consequenter pertinere ad substantiam, & essentialiter actus, unde fit, quod licet malitia, ut sic, formaliter sumpta non dicat differentiam, indicat tamen illam in interiori actu, sicut irrationale, quamuis formaliter non sit differentia bruti, indicat illam quod ita declaratur, nam talis malitia actus necessariò indicat actum non tendere in obiectum sub ratione honesti, sed sub alia inferiori, cum qua potest esse coniuncta malitia; ergo indicat essentialem differentiam diuersam. Et hoc est quod D. Thomas citatis locis, & in 2. d. 24. art. 2. ad 5. & quae. 1. de virtutibus art. 1. ad 3. dixit, malitiam ratione adiuncti, seu fundamenti esse differentiam. Confirmatur primò; nam hoc modo diuisio habitus in virtutem, & vitium est per se, & essentialis, nam si sumatur respectu eiusdem naturae, indicat essentialem differentiam formarum, ut quia frigus est malum igni, calor autem bonus, rectè colligimus illas formas natura sua esse diuersas.

Neque contra hanc assertionem quidquam vrget confirmatio adducta pro priori sententia, potest enim retorqueri, (sitque altera confirmatio.) Nam actus voluntatis potest diuidi per bonum, & malum, & quodlibet ex his membris potest diuidi per amorem, & odium, intentionem, electionem, &c. Vnde ex hoc argumento non magis potest colligi hanc diuisionem esse accidentalem, quam reliquas, praesertim cum haec fiat ex primis differentiis eorum, in ratione boni honesti, vel non honesti. Dico ergo non esse inconueniens idem genus diuidi per varias differentias per se, & essentialiter diuersas, sicut habitus potest per se, & immediate diuidi in virtutem, & vitium, seu non virtutem, & in materialem, vel spiritualement, vel aliquid simile; nam saepe differentiae sunt inadaequatae, & sumi possunt ex variis conuenientis rerum; quod autem in post praedicamentis dicitur, generum non subalternatim positorum non posse esse easdem differentias, vel intelligendum est de adaequatis differentiis, vel limitandum est ex eodem Aristotele in topicis, nisi illa duo genera sub vno tertio constituantur, sed de hoc alia.

Secundò dicendum, si actus voluntatis consideretur, ut imperatus, vel imperabilis per alium actum, & quatenus sub ea ratione potest esse bonus, vel malus, sic est accidentalis diuisio; hoc constat ex doctrina D. Thomae citata, adiunctis his, quae dicta sunt in duabus sect. praecedentibus; nam in primis quoad hoc eadem est ratio de actu voluntatis, & de quolibet alio exteriori; sed respectu actus exterioris talis diuisio est accidentalis, loquendo de bonitate, & malitia formali, ut loquimur, ergo. Item, quia sub hac ratione actus volun

3.

1. Assertio.

Probat.

Corollar.

Declaratur.

Confirm. 1.

4. Ad argum. in num. 1. Confirm. 2.

5. 2. Assertio.

Suadet.



voluntatis non est bonus, nec malus per intrinsecam habitudinem ad obiectum, vel ad circumstantias, vt transeunt in rationem obiecti, sed per denominationem ab actu imperante, & in malis per carentiam talis relationis, si debita sit; sed hæc sunt extrinseca actui, & possunt abesse, & adesse, & ita in sensu hoc recte procedunt rationes primæ sententiæ, & in eodem sensu accomodandum est illud exemplum, ibi adductum de veritate, & falsitate, interdum enim actus intellectus est verus ex vi formalis rationis assentiendi, & tunc fieri non potest, vt idem actus secundum speciem sit verus, & falsus successiue, & in eo veritas dici potest essentialis differentia, non ratione actualis relationis, sed ratione fundamenti, ex quo habet talis actus infallibiliter veritatem adiunctam, & hoc sensu comparatur veritas intellectus ad bonitatem voluntatis sumptam ex obiecto; aliquando autem actus intellectus est verus, non ex vi obiecti formalis, sed ratione materialis, quod ita esse contingit sicut iudicatur, quamuis ex vi formalis obiecti possit aliter se habere, vt patet in fide humana, & hoc modo diuisio actus in verum, & falsum, potest dici obiecti, nam idem actus qui est verus posset esse falsus, & quoad hoc æquiparari possunt veritas, & falsitas cum bonitate, & malitia, quæ ab extrinseco prouenit, & non ex intrinseca habitudine ad obiectum.

Quomodo idem actus possit, aut nõ possit de vero trãtãre in falsum.

6. Quæstiuicula accidit.

Sed quæres in communi loquendo, & abstractendo ab utroque modo bonitatis, & malitiæ, qualis sit hæc diuisio actus moralis in bonum, & malum. Responderetur in rigore rem esse æquiuocam, & analogam, atque adeo diuisionem illam in rigore esse multiplicem, & ideo nihil posse sine distinctione responderi, nisi sub illa diuisione duas contineri, alteram essentialem, & alteram accidentalem, sicut in reliquis denominationibus esse sanum, vel quid simile per intrinsecam formam, & per extrinsecam denominationem est valde analogum; ita actum interiorum esse bonum per se, aut ex vi obiecti, aut per solam extrinsecam relationem, analogum est, diuisio ergo, quæ utrumque modum complectitur non potest non esse analogæ; est ergo sub distinctione respondendum, vt dixi.

DISPUTATIO IX.

De indifferentia actuum voluntatis, & sufficientia diuisionis in bonum, & malum.



PLICATA qualitate præcedentis diuisionis, solum superest declaranda sufficientia eius, quæ solum pendet ex cognitione actuum indifferentium. Est autem aduertendum hanc indifferentiam duplicem esse posse; vnam in ratione meriti, & demeriti, vt si sit actus qui nec meritorius, nec demeritorius sit, quæ ab aliquibus hic tractatur, sed non est huius loci; alia est in ratione bonitatis, & malitiæ, & de hac propriè est sermo, quæ tractatur à D. Thom. de specie, & indiuiduo, non autem de genere, vel quia constat actum moralem in communi, seu in genere posse abstrahi à bono, & malo, vel quia per speciem intelligit rotam essentialiam actus præcisè sumptam, per indiuiduum autem intelligit

actum prout est in re, & includit non tantum essentialia, sed etiam accidentales circumstantias, quæ illum moraliter afficiunt.

SECTIO I.

Utrum detur actus voluntatis indifferens secundum suam essentialiam, vel speciem.

PRIMA sententia affirmat omnes actus esse indifferentes secundum suam essentialiam, quia omnes possunt bene, vel male fieri pro diuersitate intentionum, vel circumstantiarum; hanc partem referunt Magister in 2. d. 40. & D. Thomas quæst. 2. de malo art. 4. & in actibus exterioribus posset habere aliquam probabilitatis speciem, quicquid sint boni, vel mali per denominationem extrinsecam ab actibus internis, vt diximus supra, nullus ferè est, qui vel non possit mala voluntate fieri, vel etiam bona saltem ignorantia interueniente. In actibus autem internis non potest hoc probabiliter dici, quia ostensum est plures esse actus voluntatis intrinsecè bonos ex obiecto, & idem est de malis, præsertim loquendo moraliter, & non fingendo casus iniustos, imò etiam in actibus externis, si considerentur secundum bonitatem, & malitiam obiectiuam, id non potest esse verum, quia plures sunt actus natura sua mali, & prohibiti obiectiue, & alij etiam sunt boni, & honesti, quia hæc bonitas, & malitia non sumitur ab extrinseca denominatione ab actu interiori, sed ex conuenientia; vel disconuenientia intrinseca ad rationalem naturam, vt dictum est; vnde sicut in formis, & moribus naturalibus, quædam sunt naturales, aliæ violentæ natura sua respectu alterius naturæ; ita etiam in actibus humanis reperiri potest. Vnde sit multo minus posse esse probabilem aliam sententiam à Magistro relata, quæ dicebat aliquos quidem actus esse bonos, nullos autem malos; sed omnes, qui boni non sunt esse indifferentes: quod posset aliquo modo verificari, si esset sermo de solis entitatibus positiuis, quæ vt sic, præcisè sumptæ malæ non sunt, vt supra dictum est; tamen, absolute loquendo, & vt Philosophi morales loquuntur, illud non est verum, quia aliqui sunt actus, quibus intrinsecè est adiuncta turpitudine, vt supra dictum est, quod primò, & per se verum est de actibus externis quoad malitiam obiectiuam, consequenter etiam de internis per se loquendo, quia sumunt rationes suas ex obiectis suis.

His ergo omissis, quæ ex dictis satis constant, est alia opinio, quæ communiter Scoto tribuitur in 2. d. 7. & 41. Qui negat dari actum indifferentem secundum speciem; cum tamen illum admittat in indiuiduo, vt postea videbimus, putat enim actum voluntatis adæquatè diuidi in bonum, & malum ex obiecto, neque in hoc posse reperiri medium: sed actus sumit speciem ex obiecto; ergo eadem ratione non poterit reperiri medium inter bonum, & malum in specie. Maior probatur, quia omne obiectum voluntatis, aut est diuisionum rationi, & sic constituit actum malum in specie, aut est rationi consentaneum, & sic constituit actum bonum, neque inter illa duo potest medium reperiri, quia hoc ipso quod res non discordat à recta ratione, est conformis illi; verum tamen Scotus procedit ex diuersis principiis, & aliter vt videtur nominibus, quàm D. Thomas, & alij; putat enim solum obiectum non sufficere ad

1. Sententia.

Quo sensu habeat probabilitatis membrum.

Quo sensu improbabili.

2. Sententia improbabili.

2. Sententia negatiua.

Eius ratio.

Iudiciu autoris de hac sententia.

bonitatem moralem actus, nisi adiungatur finis, & aliæ circumstantiæ; dicit tamen ex obiecto desumi quandam bonitatem, quam vocat obiectiuam, quæ licet non sufficiat ad bonitatem moralem actus, est tamen necessaria; & de hac bonitate loquens, consequenter dicit omnem actum non malum ex obiecto habere bonitatem obiectiuam, quia omnis actus, qui ex obiecto non est malus, talis est, vt adiuncto fine, & aliis circumstantiis possit esse simpliciter moraliter bonus; ergo habet ex obiecto bonitatem, quæ ex hoc capite sufficit ad bonitatem moralem; tamen hæc doctrina supra est impugnata.

Dicendum est primò, præter actus bonos, & malos voluntatis dari actus secundum suam speciem, & essentialiter indifferentes. Hæc est mens D. Thomæ 1. 2. q. 18. artic. 8. & est communis sententia in 2. d. 40. Gabriel in 3. d. 23. sumitur ex Augustino lib. 2. de sermone Domini in monte cap. 28. & ex Hieronymo epistola ad August. q. 29. inter epistolas Aug. 41. Ratio est facilis, si vocum significatio supponatur; dictum est enim supra illum actum voluntatis esse ex obiecto bonum, qui præcisè ex vi obiecti, secluso omni fine extrinseco, habet bonitatem simpliciter, & rectitudinem, præsertim si nulla malitia ei extrinsecus adiungatur; & è contrario illud esse malum, qui ex vi obiecti habet turpitudinem; ille ergo dicitur indifferens, qui præcisè habet habitudine ad obiectum, neque turpitudinem habet, neque honestatem. Huiusmodi autem esse plures actus voluntatis, constat primò inductione, quia velle loqui, aut ire in agrum, aut quid simile, est hoc modo indifferens, cuius signum est, quia si in nullum finem bonum referatur, actus non erit bonus, vt patet in sectione 3. ergo ex obiecto præcisè non habet bonitatem, si autem referatur in bonum finem, erit simpliciter bonus: ergo neque malitiam habet ex obiecto, nam si haberet, esset inseparabilis, per se loquendo, & consequenter non maneret actus bonus simpliciter. Secundò est ratio à priori, quia vt actus sit bonus ex obiecto, oportet, vt tendat in illud propter honestatem; sed potest esse actus voluntatis, qui non tendat in obiectum propter honestatem, sed propter aliam inferiorem rationem boni, tum quia nulla malitia necessariò coniuncta sit; ergo talis actus erit indifferens ex sua specie, & obiecto.

3. Affectio affirm.

Declaratur utrius.

Probatur affectio 1.

Secundò.

4. Obiectio contra assertionem. Quorundam solutio reicitur.

Vtior solutio.

tur habitus indifferens, quod videtur inconueniens; aliqui Thomistæ negant sequelam; fauet Durand. in 2. d. 40. q. 11. Quia actus non generat habitum, nisi prius in indiuiduo fiat, & quia Aristot. in predicamentis dicit habitum disponere bene, vel malè: sed hoc non rectè dicitur; Aristoteles enim ibi non loquitur de bono, vel malo moraliter, sed in communi prout est consentaneum, vel dissentaneum naturæ, in genere ergo moris non est inconueniens dari habitum indifferentem, quod sumitur ex D. Thom. 1. 2. q. 55. art. 4. & Scoto in 2. d. 41. ad 2. Et ratio est clara, quia actus non gignit habitum secundum extrinsecam denominationem, quam recipit ab illo actu, sed secundum suam substantiam, & entitatem: actus autem indifferens secundum speciem, quamuis in indiuiduo positus denominetur bonus, vel malus, tamen illa denominatio est extrinseca in ipso, & ideo, vt sic, non generat habitum, sed secundum præcisam habitudinem ad obiectum, secundum quam indifferens est; generat ergo habitum indifferentem, sicut actus elemosinæ, quamuis ab amore Dei imperetur, & vt sic denominetur actus charitatis; ille, vt sic, non generat habitum charitatis, sed misericordiam tantum.

Dilutio quorundam improbat.

Melior responsio.

6. 2. Affectio bipartita. Prior pars vnde cõstet.

Posterior probatur.

Dico secundo. Actus interior voluntatis secundum essentialiam, & speciem adæquatè diuiditur in bonum, malum, & indifferentem, nec præter hæc aliud membrum reperitur. Prior pars constat ex dictis; posterior posita est propter quosdam Thomistas, qui addunt quartum genus actuum, quos vocant malè sonantes, propterea quod D. Thomas quodlibet. 9. art. 5. præter illas species dicit esse quosdam actus, qui per se, ac præcisè sumpti mali sunt, quamuis ex adiunctis possint interdum honestari. Nihilominus probatur facile conclusio, quia actus dicitur indifferens ex negatione bonitatis & malitiæ, ex vi subiecti, sed inter hæc non potest dari medium, scilicet, quod actus habeat ex obiecto bonitatem, vel malitiam, vel neutrum, quia in his membris includitur contradictoria oppositio; ergo nec præter illa membra potest aliud excogitari; contingit tamen actum, qui ex vi obiecti non habet malitiam talem esse, vt in particulari, & ex circumstantiis frequenter illam habeat, & talis actus dicitur malè sonans; tamen re vera continetur sub latitudine indifferentium, alioqui numquam posset bene, & honestè fieri.

SECTIO II.

Utrum detur voluntatis actus supernaturalis indifferens secundum speciem suam.

HÆC quæstio non tractatur à Theologis, habet verò nonnullam difficultatem, & deservit ad explicandum quomodo diuisio data locum habeat in actibus voluntatis supernaturalibus in substantia, & specie sua, quos in voluntate dari nunc suppono; deinde sumo, vt indubitatum & certum, hos actus esse, vt plurimum, essentialiter bonos, vt pote elicitos à virtutibus infusis, & à fortiori hoc patebit ex dicendis. Deinde etiam sumo nullum esse actum voluntatis supernaturalem, qui ex obiecto sit intrinsecè malus. Quod patet primò, quia nullus est habitus per se infusus in voluntate, qui ex se sit habitus vitiosus; ergo nec potest esse actus, qui ex se sit malus, nam habitus, & actus seruant proportionem, vt dixi. Antecedens videtur per se notum, tum quia habitus per se infusus solum Deum habet autorem natura

1. Notationes ad resolutionem.

Præuia assertio nullum dari actum supern. intrinsecè malum. Probatur.

sua; ergo nec ex se potest esse malus, nec ad malum inclinare, tum etiam, quia habitus per se infusi sunt quadam participationes Dei superioris ordinis, & rationis, de quo iterum infra tract. 4. disp. 4. sect. 2. Vnde Theologi nullum habitum agnoscunt voluntati per se infusum præter virtutes, & dona, quæ sunt etiam virtutes quadam superioris ordinis. Confirmatur primò, quia aliàs Deus esset principalis causa mali, quia est principalis causa supernaturalis actus, qui fieri non potest sine speciali Dei auxilio excitante, & adiuuante. Denique confirmatur secundò, quia nullum est supernaturale obiectum, quod habeat intrinsecè annexam malitiam moralem; omne enim obiectum supernaturale, aut est Deus ipse, aut aliquo modo respicit Deum, ut est finis supernaturalis, aut secundum aliquam singularem excellentiam, & participationem perfectionis eius; ergo nec potest esse actus supernaturalis, si ex obiecto habeat intrinsecam malitiam.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

2. Instantia diluitur primò.

Diluitur 2.

3. Opinio astringens actus supernaturales indifferentes.

Ratio à posteriori.

Ratio à priori.

Confirm.

Vicina ratio.

Dices appetere vnionem hypostaticam esset actus intrinsecè malus, & tamen est supernaturalis, quia obiectum est supernaturale. Respondetur primò, antecedens posse negari, quia vnio hypostatica, vt sic, non est prauum obiectum, nam si Dei voluntas ita statueret, non esset malum illam appetere; quòd si nunc est mala, non est ex vi materialis obiecti, sed quia, aut est contrarium diuinæ ordinationi, & voluntati, vel certè ratione prauum mortui. Vnde respondetur secundò, negando alteram partem antecedentis, ralis enim actus non esset supernaturalis, sed ex naturali quadam inclinatione ad proprium commodum, vel ad honorem, & excellentiam, vel ex inordinato vsu eius profectus, quo modo fuit fortassè talis appetitus in malo Angelo absque vlla supernaturalitate actus, vt constat.

Superest ergo tantum difficultas proposita de actibus indifferentibus, & ratio dubitandi esse potest, quia multi existimant actum spei, & fidei, seu voluntatem credendi ex propriis speciebus esse indifferentes, & non esse virtutis actus, nisi ex relatione extrinseca charitatis, sicut habitus ipsi fidei, & spei non censentur esse virtutes remota charitate, & à posteriori patet, quia hi, & possunt esse boni, & mali; ergo signum est esse indifferentes ex se. Antecedens probatur; nam si quis voluntate absoluta, & efficaci velit credere fide Christiana, ille actus est supernaturalis, vt colligitur ex Concilio Arausicano II. & tamen illa voluntas potest esse non bona si fiat ex affectu ad temporalia commoda, & idem argumentum est de actu spei, vel de timore seruilis, & similibus. Et ratio à priori est, quia vt actus sit supernaturalis, satis est, quòd sit voluntas absoluta, & efficax supernaturalis obiecti; quia non potest voluntas solis naturalibus viribus tendere efficaciter in obiectum supernaturale; sed hoc non satis est, vt actus sit intrinsecè honestus, & rectus, nam & in illo obiecto, vt sic, potest esse aliqua ratio boni indifferentis, qualis est in fide ratio veri; Vnde sicut velle scire ex vi obiecti est indifferentis actus, ita & velle credere; & in obiecto spei conuenientia, seu comoditas propriæ naturæ; etiam est quadam ratio, de se indifferentis, & sic de aliis. Confirmatur; nam hac ratione potest esse excessus in amore horum obiectorum, & in timore etiam seruilis; ergo signum est in ipsis obiectis esse indifferentiam; Tandem actus fidei, qui est in intellectu, licet su-

pernaturalis sit, est indifferentis, vt possit bene, & male fieri; cur ergo repugnabit esse in voluntate similis actus, & etiam indifferentis.

Dicendum tamen existimo nullum esse actum supernaturalem voluntatis in substantia, & specie sua, qui non sit actus studiosus, & honestus ex vi suæ speciei, & substantiæ, atque aded ex vi obiecti sui. Hæc videtur mihi communis sententia Theologorum, qui ideo fortassè nunquam de hoc quaestionem mouerunt, quia illud tanquam certum supposuerunt; idque ex parte probant argumenta num. 1. facta de actibus malis, quia actus supernaturalis voluntatis habet Deum principalem, & specialem autorem medio suo auxilio supernaturali excitante, & adiuuante: Deus autem non excitat hominem ad actus indifferentes, sed ad actus bonos, vt sic; vnde Concilia quæcumque agunt de actibus supernaturalibus, de eis loquuntur, vt de actibus bonis, & studiosis; item vrget illud argumentum quòd nullus sit habitus per se infusus per se indifferentis, sed omnes sunt virtutes, vel intellectuales si sunt in intellectu; vel morales, vel appetitiuæ si sunt in voluntate; neque enim fieri potest, vt habitus, qui essentialiter est virtus voluntatis, eliciat actum indifferentem, vt iam ostendi. Vnde vltèrius argumentor contraria inductione, nam de actibus charitatis iustitiæ, & aliarum virtutum moralium infusarum, nullus vnquam dubitauit, quin sint intrinsecè honesti, de actu verò spei id expressè affirmavit D. Thomas 2. 2. q. 17. art. 1. ad primum. Probaturque ratione quam insinuat, quia spes habet tale obiectum, vt ex vi illius præcisè sumpti possit habere bonitatem. Ergo potens est elicere actum studiosum ex vi sui obiecti; ergo actus eius semper talis est ex vi suæ speciei & obiecti, & quæquodcumque non est talis, sed indifferentis, reuera non est actus eius. Antecedens probatur, quia spes, & attingit Deum, vt maximum bonum hominis, & eidem innititur, vt supremo principio omnis boni, & quodlibet horum est per se se maximè decens, & consentaneum inclinationi naturæ, vt eleuata ad supernaturalem finem; ergo tale obiectum de se est sufficiens ad honestandum actum. Prima consequentia probatur, tum quia spes tendit in hoc obiectum sub ratione perfecta; tum etiam quia ille actus tendens in hoc obiectum est possibilis homini per diuinam gratiam, & non spectat ad aliam virtutem, nisi ad virtutem spei; secunda verò consequentia probatur, quia vnus, & idem habitus non potest operari circa idem obiectum materiale sub rationibus formalibus omnino diuersis, nam vnitas habitus, vel virtutis non sumitur ex materiali obiecto, sed ex formali, & hac ratione quamuis materiale temperantiæ acquiratur, & infusus sit vnus, tamen habitus sunt distincti, quia sub diuersis rationibus, & motiuis in illud tendunt, id est, sub diuersis rationibus bonitatis; ergo in præsentia, si spes infusa & supernaturalis attingit obiectum suum sub ratione obiecti honesti, non potest eadem virtus attingere illud sub alia ratione boni de se indifferente; ergo si elicit actus circa tale obiectum intrinsecè, & ex specie sua honestos, non potest elicere actus ex specie sua indifferentes; ergo nulli sunt tales actus supernaturales, alioquin oporteret duas spes supernaturales distinguere, aliam honestam, aliam indifferentem, vt illa sit virtus, non autem hæc, & consequenter, vt hæc maneat in peccatore, non autem illa; consequens autem est planè absurdum, & præter omnium sententiam. Atque idem argumentum fieri

4. Assertio quaestiois negatiua.

Probat. 1.

3. Arg. de actu spei.

Item de actu volendi credere.

4. Argum.

Confirm.

5. Satisfic rationibus in 3.

fieri potest de supernaturali voluntate credendi, non est enim dubium quin talis voluntas ex vi illius obiecti possit esse honesta, quia hoc ipso, quod est captiuare intellectum in obsequium veritatis primæ, & fidem adhibere Deo loquenti, est obiectum maximè consentaneum rationi, & honestissimum, secluse omni fine extrinseco, potest ergo illa voluntas supernaturalis ex obiecto esse honesta, & consequenter illi respondet habitus supernaturalis; indifferens ergo simpliciter nulla est, quia omnis voluntas supernaturalis credendi potest elici ab illo habitu, vel fingendi essent duo habitus supernaturales in illo ordine, quod est absurdum. Quartò addi potest ratio, quia vt actus sit supernaturalis, non satis est materiale obiectum esse supernaturale, sed oportet etiam rationem attingendi illud esse supernaturalem; hæc autem ratio semper est honesta in obiectis voluntatis; ergo etiam actus ipse supernaturalis ex vi talis obiecti est honestus. Maior constat, tum quia species, & substantia actus sumitur ex formali obiecto, vt sæpè dictum est, tum etiam quia assensus intellectus licet sit de re supernaturali, si non sit sub ratione, & motiuo supernaturali, non est supernaturalis; tum denique, quia res supernaturalis potest interdum amari sub ratione aliqua turpi, seu contraria rectæ rationi, & tunc actus non est supernaturalis ex vi obiecti materialis, aliàs actus intrinsecè malus ex formali obiecto, esset supernaturalis quoad substantiam, quod esse falsum offendimus. Minor autem probatur, quia ratio bonitatis supernaturalis sumitur per conformitatem ad supernaturalem finem, vel ad naturam rationalem, vt eleuatam per gratiam, & supernaturale dictamen rationis; sed hæc ratio bonitatis est per se maximè decens, & honesta; ergo hoc ipsum quòd obiectum voluntatis est supernaturale appetibile, est etiam honestum. Confirmatur à simili; quia in intellectu non potest esse actus supernaturalis quoad substantiam, quin sit actus virtutis intellectualis, & infallibiliter verus ex vi sui obiecti formalis; ergo neque in voluntate potest esse actus supernaturalis in substantia, quin sit actus virtutis & bonus, ac honestus ex vi sui obiecti formalis; probatur consequentia à paritate rationis.

Ad rationem dubitandi in principio positam negatur assumptum; aliud enim est actum supernaturalem voluntatis posse esse bonum vel malum ex obiecto, aliud verò ex fine extrinseco, & remoto. Primum est falsum etiam in actu spei, vt colligitur ex dictis, & ex D. Thom. citato loco 2. 2. qui hac ratione dixit, quòd sicut nullus malè virtutis alius virtutibus, vt principio; ita etiam neque spe, sed tantum, vt obiecto. Secundum verò est probabile iuxta dicta præcedenti disputatione, tamen etiam si id admittamus non inde sequitur actum esse ex obiecto indifferentem; nam iuxta illam opinionem dicendum est voluntatem posse ex intentione mali finis sibimet imperare actum ex obiecto bonum, & ita tunc actus non est indifferens, sed ex obiecto bonus, & malus ex fine; vnde quoad hoc non est specialis ratio de pia affectione, seu actu spei; nam si in his actibus hoc admittitur, idem dicendum erit de actibus virtutis moralium, imò & de actu charitatis, saltem quantum ad malitiam venialem ex fine, quæ non repugnat substantiali obiecto charitatis; quòd si hoc genus imperij, & talis coniunctio bonitatis

ex obiecto cum malitia ex fine, non admittitur in aliis actibus honestis, non est etiam cur admittatur in actu supernaturali spei, & pia affectiois, nam est eadem ratio, cum hi etiam actus sint ex obiecto honesti; vnde quotiescumque aliquis ex humano motiuo videretur exercere actum spei, vel fidei, vel reuera non exerceret actum supernaturalem, vel non elicitur, neque imperatur propriè ex illo motiuo, sed solum voluntas complacet in illo actu tanquam in quodam materiali obiecto, quod refert ad extrinsecum finem humanum, vel prauum, quod non est satis ad denominandum illum actum malum, vt supra dictum est, & ex hoc patet responsio ad reliqua.

SECTIO III.

Vtrum detur actus voluntatis indifferens in indiuiduo.

Sermo est de indifferentia in bonitate, & malitia non in merito gratiæ, aut gloriæ; nam hoc posterius pendet ex principiis de gratia, quæ hinc non sunt disputanda. Prima opinio affirmat dari actum humanum in indiuiduo indifferentem; ita Scotus in secundo distinct. 41. Quia tamen videtur contradictio in dictis Scoti, aduertendum est in doctrina eius aliud esse, actum voluntatis esse bonum ex obiecto, aliud verò esse bonum moraliter; Scotus ergo consequenter docet nullum actum esse in indiuiduo, qui non sit bonus, vel malus ex obiecto, quia non potest esse in indiuiduo, quin sit in aliqua specie; sed ille non admittit medium inter illas species: ergo nec potest admittere indiuiduum, quod non sit sub alterutra illarum; addit tamen posse dari in indiuiduo actum ex obiecto bonum, qui non habeat alias circumstantias requisitas ad bonitatem moralem, & hunc vocat actum indifferentem; huiusmodi autem actum significat esse posse duplicem. Vnus est actus, qui antecedit habitum, quia, teste Aristotele 2. Ethicorum cap. 4. Vt actus sit bonus moraliter, necesse est quòd fiat bono modo promptè, & delectabiliter, quod non habet nisi procedat ab habitu. Sed immeritò Scotus vocat hunc actum indifferentem, cum sit eiusdem rationis intrinsecè eum posterioribus actibus, & habeat omnes circumstantias requisitas, & debitas, nam operari ex habitu licet sit conditio requisita ad melius esse, & ad perfectiorem modum operandi, de quo Aristoteles supra loquitur, non tamen est circumstantia debita ad bonitatem moralem, vt rectè D. Thomas q. 1. de malo art. 4. ad 17. & sumitur ex doctrina eiusdem 1. 2. q. 100. Vbi dicit modum virtutis non cadere sub præceptum; Quis enim dicat primum contritionis, vel amoris actum esse indifferentem, & non moraliter bonum, quia non procedit ab habitu? Vnde falsum est etiam quòd ibi ad secundum Scotus concedit, huiusmodi actus non generare habitum simpliciter bonitatis, quia si ab his non generatur, à nullis aliis generari potest. Alius ergo modus indifferentis actus est, quando non refertur in finem honestum, qui modus etiam est falsus, quando in ipso obiecto est honestas, vt ex supra dictis patet.

Quando autem in obiecto neque est honestas, neque malitia, nec refertur in finem bonum, hoc modo docuit hanc sententiam affirm. D. Bonauent. eadem d. art. 1. quæst. 13. & ibi Gabriel art. 1. concl. 1. Oham. in 1. quæst. 1. d. 1. Almayn. tract. 1. moralium cap. 14. Fundamentum est facile ex dictis, C. C. 2 nam

I. Opinio affirm. provt ab Scoto quaestio præfens intelligitur.

Redarguitur Scotus.

2. Opinio aliorum etiam affirm. in sensu proprio huius quæst. Eius fundamentum.



nam huiusmodi actus ex obiecto indifferens possibilis est: ponatur ergo in rerum natura in aliquo indiuiduo, tunc non est necesse illi extrinsecus adiungi aliquam malitiam. Probatur, quia non ex obiecto, vt constat, non ex circumstantiis, tum quia sicut obiectum potest esse indifferens, ita circumstantiæ omnes, vt per se notum videtur, tum etiam, quia, vt sæpe dictum est, si circumstantiæ sint obiectiue; illæ respectu actus interioris transeunt in rationem obiecti; si verò sint ex parte ipsius actus, illæ non dant bonitatem, vel malitiam, nisi supposita bonitate, vel malitia ex obiecto, & sine: non etiam ex fine; primò, quia potest actus in nullum finem extrinsecum referri eo tempore, quo homo nihil tenetur operari propter talem finem; ergo tunc actus non erit malus ex fine, quia nec positiuè refertur in malum finem. Quod probatur, quia, absolute loquendo, homo interdum nihil tenetur prorsus operari; ergo etiam si velit operari circa tale obiectum indifferens non tenetur operari, propter alium finem extrinsecum honestum. Confirmatur, nam interrogo, quis sit iste finis, propter quem debet operari talem actum? aut enim est Deus ipse, & hoc non, nam etiam ipsa honesta opera non tenetur homo semper referre in Deum, vt supra dictum est; ergo multominus indifferentia; vel est alius particularis finis, & nullus talis assignari potest: addit Bonauentur. Quod etiam si interdum occurrat hæc obligatio referendi talem actum in finem bonum, carentia illius relationis erit per se quoddam peccatum omissionis, non tamen reddet actum malum, sed relinquet indifferentem, quia ille actus nullo modo imperatur ab illa omissione. Vltimò potest confirmari hæc sententia, nam homo potest aliquid deliberare operari propter indigentiam naturæ, vel eius commoditatem eo tempore, loco, & modo, quo nihil contra rationem faciat, neque contra aliquam legem prohibentem; sed hic actus ita factus non est malus, quia etiam ratio operandi est sufficiens, & aliunde nihil inordinatum, neque sufficienti aliqua ratione ostendi potest teneri hominem ad operandum semper ex aliqua altiori ratione; sed neque etiam est bonus ille actus, vt patet ex dictis in superioribus, quia non tendit in honestum, quatenus honestum est, & quia illa ratio operandi quantum est de se est indifferens ad mediocritatem, & excessum; ergo talis actus erit indifferens.

Confirm.

3.  
2. Opinio iuxta prædictū sensum.

Eius potissimum fundamentum.

4.  
Tractatur locus Matth. 12. de verbo otioso 1. an sit malum.

Secunda opinio præcipua est non dari actum humanum indifferentem in indiuiduo. Hanc tenet D. Thomas 1. 2. *quæst.* 18. *articul.* 9. & *quæst.* 2. *de malo articul.* 2. & in 1. d. 1. *quæst.* 3. ad 3. & in 2. d. 40. *artic.* 5. & ibi Albert. *artic.* 4. Richard. *artic.* 2. *quæst.* 3. Durand. *quæst.* 1. Capreol. *quæst.* 1. *inclinat.* Aegy. *quæst.* 2. *art.* 3. Gregor. d. 41. *quæst.* 1. *artic.* 1. Maior *quæst.* 2. Fundamentum potissimum huius sententiæ esse videtur, quia actus specie sua indifferens si ita in indiuiduo fiat absque alia bonitate adiuncta, hoc ipso est actus otiosus: actus autem otiosus malus est, vt colligitur ex Matth. 12. *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii:* & quoniam hoc testimonium, videtur esse potissimum huius materiæ fundamentum, diligentius tractandum est. Primum enim circa illud inquiri potest, an ex eo satis colligatur verbum otiosum, vt sic, esse malum, & ratio dubij esse potest, quia Christus

Dominus neque id aperte dixit, neque esse dignum pœna, sed solum dixit homines de illo reddituros esse rationem in die iudicii; reddere autem rationem, non est puniri propter illud, sed solum est in iudicium deferri, & examinari quale sit, sicut alibi ait Paulus. *Obedite propositis vestris, ipsi enim peruigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddaturi*, ad Hebr. 13. vbi *rationem reddere* non est puniri, sicut etiam Luca ibi dicitur, *Redde rationem villicationis tue*; ergo licet sit reddenda ratio verbi otiosi, non sequitur iudicandum esse dignum pœna, sed satis erit si iudicetur inutile, & indignum præmio. Nihilominus dicendum est verbum otiosum, absolute loquendo, esse malum, & dignum pœna: hic est communis sensus totius Ecclesiæ, & Sanctorum omnium, adeò vt nullus timoratus dubitet se accusare de verbis otiosis, omnesque existiment esse sufficientem, & indubitam materiam confessionis, & in hunc sensum accipiunt verba Christi expositores Matth. præsertim Hieronymus, & Hilarius *cap.* 12. Beda, & Anselmus, Chrysostomus *homil.* 43. quem sequuntur Euthymius, & Theophylactus, idem sumitur ex Hieronymo *epistola* 1. *circa finem*, & clariùs supra *ad Ephes.* 4. in *cap. quoribus* 22. q. 5. Irenæus 4. *contra hereses cap.* 31. Confert illa verba Christi cum illis, *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam*, &c. Et dicit veraque esse dicta ad augendum timorem in lege gratiæ. Idem significat Nazianzenus *oratione prima*, dicens, *optimum esse, qui Dei metu præditus, ne verbum quidem otiosum emiserit*. Vbi Elias Cretenensis id latius docet; idem Ambros. 1. *officiorum cap.* 1. & 2. & *super ad Ephes.* 5. disertè explicat verbum otiosum esse puniendum, vnde Isidorus in norma viuendi *cap.* 6. ex hoc loco probat verbum otiosum esse malum, & Tertullian. *libro de patientia cap.* 4. ex eodem loco colligit ex verbis otiosis manere in nobis aliquem reatum, & Cæsarius homilia 30. *rationem reddere* exponit, id est, luere pœnas. Vnde ita concludit, *si extra Ecclesiam occupari otiosis sermonibus malum est, quanto magis in Ecclesia*. Similia habet Petrus Damian. *serm.* 2. *de vitio lingua*; Basil. in *breuiorib.* q. 23. & in *regulis maioribus regula* 25. *cap.* 2. & latius Gregor. 3. *p. pastoralis admonitione* 15. & 7. *moralium cap.* 18. *aliàs* 25. & *homil.* 6. in *Euangelium circa finem*. Bernard. *sermone de triplici custodia, manus, lingua, & cordis*; & quod ad Christi verba pertinet, ratio esse potest, quia illa verba dixit ad incutiendum hominibus timorem, & exaggerandam seueritatem diuini iudicii; ergo sensus illorum verborum est, ita homines reddituros rationem otiosi verbi, vt si nullam aliam excusationem, vel rationabilem causam habeant, pro illo puniendi sunt, alioquin verba Christi nullum ferè pondus, aut energiam habent, neque aliquem metum inferrent, cum tamen illo singulari exemplo voluerit Christus ostendere, quam sint grauitè puniendi homines pro verbis prauioribus.

Resoluitur esse malum.

5.  
2. Quid sit verbū otiosum.

Vt autem ex re ipsa ratio reddatur, secundò inquirendum est, quid nomine *verbi otiosi* intelligatur; nam Chrysostomus, quem alij Græci imitantur, inter verba otiosa numerat mendacia, calumnias, &c. Sed quamuis hæc, & similia verba generali modo possint dici otiosa, quia habent inutilitatem verbi otiosi; tamen iuxta mentem Christi Domini *otiosum verbum* distinguitur ab omni alio, quod habet specialem malitiam iniustitiæ, falsitatis, &c. & in genere peccatorum, quæ in verbo consistunt habent minimam malitiam,

Resoluitur quid sit.

6.  
An non sola verba, sed opera possint esse otiosa. Pars negans dupliciter suadetur 1.

Secundò.

reiciitur: & affirmatiua probatur.

Ad 1. suasionem.

Ad 2.

7.

malitiam, nam si hic non est proprius sensus, neque aliquid determinatum per illa verba designaret, neque rectè colligeret à fortiori, si verbum, quod minimam, vel etiam iudicio humano nullam videtur habere malitiam, diuino iudicio puniendum est, multo magis verba blasphemiarum. Vnde cæteri Patres, quod Chrysostom. non excludit, sed etiam admittit, per *verbum otiosum* intelligunt verbum inutile, quod nequaquam edificat audientes, & sine vtilitate audientis, & dicentis dicitur, ait Hieronym. seu quod *ad propositum in Domino usum non facit*, ait Basil. aut quod *ratione iuste necessitatis, aut intentione pie vtilitatis caret*, ait Gregor. aut denique quod *nullam rationabilem causam habet*, ait Bernard. Qui rationem huius iudicantis subdit, *Nemo vestrum fratres pauci aestimet tempus, quod in verbis consumitur otiosis*. Quasi dicat, vel hoc titulo verbum otiosum esse malum, quia per illud inutiliter tempus consumitur, etenim si pecuniam conferre inutiliter, & sine causa rationabili malum est, & ad vitium prodigalitatatis pertinet, quanto magis tempus inutiliter perdere, & verba quæ tantum rectæ rationi deseruire debent; denique ratio huius malitiæ videtur, quia in huiusmodi verbis nullus est finis, nulla ratio loquendi digna homine, qui in omnibus recta ratione gubernari debet. Tertio inquiri potest, an sit eadem ratio de operibus, quæ de verbis otiosis, quidam enim antiqui Scholastici, vt D. Thom. & Bonauent. referunt, dixerunt verbum otiosum esse prauum non tamen opera, & assignabant duplicem causam. Prima est, quia verbum ex se est instrumentum ad finem ordinatum, scilicet mentis manifestationem, & ideo hoc ipso quod caret fine, otiosum est, & prauum, opus verò non est necessarium propter finem, sed propter se. Secunda ratio, quia locutio est actio magis rationalis, quàm aliæ actiones externæ, maximè enim propriè conuenit homini quatenus rationalis est, & ideo magis requirit finem rationi consentaneum, quàm aliæ actiones, quæ quodammodo animales dici possunt, vt ambulare, &c. Sed hæc sententia, vt idem Sancti docuerunt, improbabilis est, & contra omnem rationem, nam, vt rectè dicit Hieronym. in Psalm. 16. *Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus*, qualia sunt vel inutilis vsus temporis, vel consumptio, vel modus operandi indignus homine, vt ente ratione. Rationes autem differentiarum adductæ, sunt nullius momenti, nam in prima est æquiuocatio, verbum enim ordinatur ad aliud, vt signum ad signatum, quo vsu non priuatur verbum, etiam si otiosum sit, nam etiam per illud explicat hominem mentem suam, præsertim si in locutione sit veritas, vt supponimus; aliud verò est totam hanc locutionem, & mentis expressionem ordinari ad bonum, & honestum finem, quod non debetur locutioni, vt locutio est, sed vt actio humana est. Vnde quoad hoc est eadem ratio in qualibet alia humana actione, vnde quælibet alia actio, vt humana est, est rationalis, & ideo non minus requirit finem honestum, quàm locutio, præsertim, quia magis rationalis est cogitatio ipsa, quàm locutio; ergo si locutio otiosa mala est, etiam cogitatio otiosa mala erit; ergo & opus otiosum, quod oriri non potest nisi ex cogitatione. Ex his ergo concluditur ratio pro sententia Suarez in primam, secundam & D. Thom.

D. Thomæ. Nam opus indifferens secundum speciem, si hoc modo, & secundum hanc rationem præcisè sumatur in indiuiduo, hoc ipso est otiosum; ergo est malum: ergo numquam potest dari actus indifferens in indiuiduo. Probatur vltima consequentia, quia si manet cum sola indifferentia specifica, hoc ipso malum est, vt ostendimus: si autem additur aliquis finis, quo tollatur otiositas operis, iam erit opus bonum, & honestum. Sed instabis contra hanc resolutionem, nam inter opus otiosum (& idem est de verbo) & honestum, videtur esse posse medium, nam vt opus non sit otiosum, satis est, quod in aliquam naturæ commoditatem ordinetur, id est, ad uandam naturæ infirmitatem, vel suppleendam necessitatem; & tamen hoc non sufficit, vt opus sit honestum; ergo tale opus erit indifferens, quia neque est malum cum non sit otiosum, neque etiam est opus virtutis, cum non tendat in honestum vt sic. Vnde Aristoteles 3. *Ethicorum cap.* 8. distinguit varios modos fortitudinis, qui applicari possunt ad quamcumque virtutem, & dicit aggredi periculum propter appetitum honoris, aut propter timorem infamiae, aut alterius periculi, vel incommoditatis temporis, aut ob iram excitatam ex vulnere accepto, aut ob spem conceptam superandi alium, aut propter aliud simile motiuum non esse virtutis actum, neque qui sic operantur, dicuntur esse fortes, sed pugnaces, quia non ob honestatem agunt, nec vt ratio præcipit, sed ob ipsum affectum; & Augustinus 2. *de sermone Domini in monte cap.* 34. & 35. dicit non satis esse ad rectitudinem actionis, quod fiat propter huius vitæ necessitatem subleuandam, & D. Bernardus *sermone* 36. *in Cantica*, agens de appetitu scientiæ, qui per se videtur maximè conueniens, habet illam celebrem sententiam, *sunt qui scire volunt eo tantum sine vt sciant, & turpis curiositas est; alij verò vt sciantur, & turpis vanitas est; alij vt pecunias, & honores obtineant, & turpis questus est; alij, vt adificent, & charitas est; alij, vt adificentur, & prudentia est*. D. Thomas etiam 2. 2. *quæst.* 167. *articul.* 1. dicit appetitum scientiæ creaturarum, non referendo illum ad debitum finem cognitionis Dei, non esse honestum, securus Augustinum *libro de vera religione cap.* 29. vbi dicit hoc esse scire frustra, & inaniter, esseque vanum, & perituram curiositatem. Confirmatur à posteriori, quia si hoc satis esset ad honestatem operis, etiam in specie nullum daretur opus indifferens, quia nullus actus est, qui non sit propter aliquam naturæ commoditatem in specie sua. Dices aliquem esse posse propter solam delectationem. Sed contra: nam ipsamet delectatio est quædam naturæ commoditas, ideòque amatur, quia naturæ conueniens iudicatur; ergo operari propter delectationem seclusa omni alia malitia, & prohibitione, non est malum, quod est planè falsum, nam etiam actus coniugalis, qui per se honestus est, si propter solam delectationem fiat, est peccatum veniale ex sententia Augustini, & Theologorum omnium. Confirmatur, quia aliàs nullum esset verbum, nullumve opus otiosum, quia nullum est, quod non fiat saltem propter delectationem, vel aliquam naturæ commoditatem. Ad hanc difficultatem quidem respondent operari propter naturæ commodum vt sic, non esse malum, neque indifferens, sed bonum, & ita non posse reperiri medium inter bonum, & malum in indiuiduo.

Ratio pro sententia posita n. 3.

8. Obiectio contra proximè resoluta.

Confirm.

Euasio præcluditur.

9. Quorundam responsio ad propositam obiectiōem.

individo, quod videtur posse sumi ex D. Thoma in 2. d. 40. art. 5. & idem Vega 6. in Tridentinum capit. 25. ubi addit hoc opus esse bonum, non tamen laudabile: quod non est consequenter dictum, quia laudabilitas est passio consequens virtutem, ut dicitur 1. 2. quest. 25. fieri ergo potest, ut tale opus minus laudabile sit, quam si ex alio motivo fieret, tamen si absolute bonum est, & honestum, ea ratione laudabile esse necesse est. Tamen haec sententia nisi limitetur, videtur repugnare praedictis sanctorum testimoniis: addendum ergo est duobus modis posse hominem operari propter subleuandam necessitatem naturae vel aliam corporis commoditatem, primo considerando solum humanam naturam, ut animale, alio modo considerando illam etiam, ut rationalem, quod fit quando ad operandum propter commoditatem naturae adhibet homo rationis regulam, & iudicat illam commoditatem sibi esse convenientem etiam, ut ratione regulam; prior ergo modus operandi non sufficit ad honestatem actionis, neque excusat hominem ab omni malitia, & negligentia, quia tenetur semper operari, ut homo, & consequenter regulam rationis adhibere; alioqui ex vi sui modi operandi non poterit tenere medium in actionibus suis: si autem operetur secundo modo, id satis est ad honestatem actionis, atque ita fit, ut nullum sit medium in individo inter actionem honestam, & pravam, seu otiosam, aut temerem, & irrationabilem modo factam; nullum ergo erit opus indifferens in individo.

Quomodo sit, aut non sit bona haec responsio.

10. Approbatur simpliciter n. 3. posita sententia.

2. Limitatio huius sententiae.

1. Limitatio.

Inter has opiniones haec posterior D. Thomae est per se, ac simpliciter loquendo, probabilior dictisque Sanctorum, & sacrae Scripturae conformior, ut satis constat ex his, quae secundo loco adduximus; Vnde constat, si divisio illa actus humani in bonum, & malum non intelligatur de bonitate, & malitia specifica, & ex obiecto, sed absolute de bono & malo ex quocumque capite, & quovis modo siue accidentali, siue essentiali, sic divisionem esse adaequatam, nullumque reperiri actum humanum, qui non sub altero illorum membrorum comprehendatur, nam licet detur actus ex obiecto indifferens, ille semper ex alio capite, aut bonus, aut malus existit. Addendum vero est hoc intelligendum esse de actu humano, ut humanus est, & deliberatus, non quacumque ratione, sed sub ratione turpis, vel honesti, ita ut in potestate libertatis voluntatis sit de illo sub hac ratione deliberare; nam si fortasse dum homo operatur naturaliter non advertat, neque consideret de sine honesto, nec de obligatione referendi suum actum in talem finem, excusari facile poterit ab ea malitia, quae est in actu indifferente otiose facto, ut ex D. Thoma 1. 2. quest. 18. artic. 9. & Caietano ibidem sumi potest, & tunc actus in re ipsa erit carens bonitate & malitia, & ea ratione dici poterit indifferens; tamen ut sic, verum non est actus humano modo factus; supponimus enim talem inadvertentiam esse omnino in voluntariam. Est etiam hoc per se intelligendum, nam per accidens, interveniente scilicet ignorantia, nihil vetat posse reperiri actum in individo absque bonitate, & malitia, ut si quis iudicet contrariam opinionem esse probabilem, & iuxta illam former dictamen practicum sibi non esse malum hic, & nunc ita operari, actus carebit malitia ratione ignorantiae, & aliunde non habebit bonitatem, quia neque est in ob-

iecto, neque in fine, neque operans illam intendit; tamen huiusmodi actus etiam reduci potest ad actum non humanum sub ea ratione, qua ab ignorantia procedit, & hoc modo exposita D. Thomae sententia facilis est, & ad praxim etiam facile potest applicari; argumenta vero in contrarium num. 2. ex dictis facile possunt expediri.

Quid ad arg. in contrarium.

DISPUTATIO X.

De bonitate, & malitia formalis exteriorum actuum humanorum.



ACTUS exteriores hic dicuntur omnes, qui non sunt elicitii a voluntate, sed solum imperati, unde comprehenduntur etiam sub hoc articulo actus appetitus sensitivi, & actus etiam intellectus, dummodo humani sint, saltem per denominationem actus voluntatis; nam alioqui non erunt capaces bonitatis, & malitiae: actus autem quidam voluntatis, qui ab aliis actibus eiusdem voluntatis imperati sunt, quamvis sub ea ratione possint dici exteriores, ut supra disputatione 5. cum Caietano diximus; tamen in praesenti disputatione excluduntur, quia & tales actus simpliciter sunt interiores, & elicitii, & quia de illis saltem multa dicta sunt; quamvis etiam ea, quae dicemus, facile possint ad illos accommodari: non distinguimus autem in praesenti tractatum de bonitate, & de malitia, neque singula capita, seu principia earum, quia suppositis iam dictis res est facillima, & brevissime expediri potest.

Consultatur pro hac quest. auctor lib. 12. de grat. cap. 6.

2. Opinio.

3. Opinio.

Eius confirmatio a posteriori.

4. Opinio.

Probatum 1. ex August.

Item ratio.

SECTIO I.

Vtrum actus exterior sit bonus, vel malus solum per denominationem ab interiori, idcirco nullam ei addat bonitatem, vel malitiam.

MISSIS sententiis supra disput. 3. sect. 2. refutatis eorum, qui dicebant totam bonitatem, vel malitiam esse in actu exteriori, & ab illa interiori denominari; est alia opinio Scoti quodlibeto 18. articulo 3. qui licet concedat formalem bonitatem primario esse in actu interiori, addit tamen aliqua ex parte etiam esse in exteriori, qui per se consideratus aliquid addit bonitatis, & malitiae ipsi interiori, quod videtur prius sensitisse Alens. 4. p. 9. 77. memb. 3. art. 5. & uterque citat August. 3. de Trinitate cap. 5. dicentem, Mala voluntate quisque miser efficitur, sed inferiori potestate, qua desiderium mala voluntatis impletur; non enim aliquis potest dici miserior propter maiorem poenam, quia haec non est maior, nisi sit maior culpa; ille igitur, qui exequitur voluntatem pravam, miserior dicitur, quia magis peccat, & tamen illa executio tantum addit exteriori actum interiori voluntatis; est ergo in illo nova, & specialis malitia. Ratio autem Scoti est, quia in ipso actu exteriori per se sumpto sunt propria principia bonitatis, & malitiae; id est, proprium obiectum propriaeque circumstantiae, quas ratione sui requirit secundum rectam

rectam rationem. Vnde ex se habet conformitatem, & difformitatem propriam cum ratione recta, & per se praecipitur, vel prohibetur: est ergo per se capax propriae bonitatis, & malitiae. Probatum consequentia; quia ubi sunt sufficientia principia, est etiam proprius effectus, praesertim cum nihil sit, quod impedire possit. Nam si quid obstarer, maxime esset quoddam actus exterior pender ab interiori, & non est liber nisi per illum; sed hoc nihil obstat videtur, quia illa dependentia actus exterioris ab interiori est a principio efficiente, seu applicante; quamvis autem vnus actus ab alio manet, potest habere in se formaliter proprietates sibi ex principiis suis extrinsecis convenientes, sicut etiam electio manet ab intentione, & ab illa habet totam libertatem suam, praesertim quando medium est vnicum, & nihilominus est capax suae bonitatis, & malitiae; imò ipse actus interior est liber per denominationem a potentia, a qua effectivè manet, ut supra dictum est, & hoc non obstat quominus ex propriis principiis habeat bonitatem, vel malitiam formalem.

Obstatulum positae rationis remouetur.

Secunda sententia esse potest, in actu quidem exteriori esse intrinsecè bonitatem, & malitiam, non tamen distinctam a bonitate, & malitia actus interioris, sed in vtroque esse vnam, & eandem, quia licet actus interior, & exterior physicè distinctio sint, tamen componunt vnum, quod est adaequatum subiectum illius bonitatis: in formis autem accidentalibus non repugnat eandem formam esse in diuersis subiectis partialibus componentibus vnum, sicut est in figura domus, & forma numeri, quae opinio tribuitur Bonaventurae loco infra citando.

Tertia opinio distinguit inter bonitatem, & malitiam, ita ut bonitas sit tantum in actu interiori, in exteriori vero tantum per denominationem extrinsecam; malitia autem sit intrinsecè, & formaliter etiam in actu exteriori; & ratio differentiae reddi potest ex alia supra posita inter actum bonum, & malum, nam ut actus sit formaliter bonus, debet tendere in obiectum honestum; quia honestum est, quod non potest convenire actui exteriori; ut autem sit malus, non oportet ut tendat in obiectum turpe, quatenus tale est, sed satis est, quod versetur circa obiectum, vel materiam rationi contrariam, quod potest convenire actui exteriori secundum se, & propterea distinguitur ab interiori, & ideo est capax propriae malitiae, licet non propriae bonitatis, quod potest confirmari illo argumento a posteriori, quia aliàs non oporteret exteriori actum confiteri, si non haberet distinctam malitiam, & culpam praeter interioriorem.

Quarta opinio aliter distinguit ex parte actuum exteriorum, nam in his, quae sunt omnino externi, ut in actionibus potentiae executivae, dicunt nullam esse intrinsecè bonitatem, vel malitiam, propter ea, quae statim dicemus, in actibus vero aliquo modo internis, quamvis a voluntate imperatis non elicitis, ut sunt actus intellectus, vel appetitus sensitivi, dicunt esse proprie intrinsecam malitiam formalem; ita Medin. 1. 2. quest. 20. art. 3. quia peccato heresis, propterea est in intellectu, est propria malitia, similiter in delectatione morosa propterea est in appetitu sensitivo; & potest confirmari, quia etiam si voluntas nullum actum positivum eliciat, delectatio morosa cognita, praevia, ac permessa est mala, & non per denominationem ab actu voluntatis, quia

nullus est; ergo quia in se formaliter habet propriam malitiam.

Dicendum primò formalem bonitatem actionis humanae solum esse intrinsecè in interiori actu voluntatis, in exterioribus vero solum esse per denominationem tantum extrinsecam; haec est sententia D. Thomae 1. 2. quest. 20. praesertim art. 3. & 3. contra Gentes cap. 9. de malo art. 3. & communis in 2. d. 42. ubi Durand. quest. 1. Gabr. art. 1. notabili 2. & art. 2. conclusi. Richard. art. 1. q. 1. Bonavent. art. 1. quest. 1. nam licet dicat actum humanum ex interiori, & exteriori compositum, esse vnum subiectum adaequatum bonitatis, tamen loquitur de subiecto denominationis, non inhætionis, nam intrinsecè planè sentit illam bonitatem esse in solo actu interiori, imò Scotus ibi ad secundam, & quartam quaestionem eandem sententiam significat, dicens bonitatem esse formaliter in voluntate, materialiter vero in actu externo; idem latè Almaynus tractatu 3. moralium cap. 18. Ocham in 3. quest. 10. dub. 3. & quodlibet. 1. quest. 20. & quodlib. 5. quest. 14.

Eius auctoritas.

6. Eius fund.

Confirmatio 1.

Confirmatio 2.

7. Afferentio.

Ratio eius.

Fundamentum praecipuum est illud supra innuatum, quod ille actus humanus est formaliter bonus, & ratione sui, qui formaliter tendit in obiectum honestum, quatenus honestum est, nam hoc est quod bonum facit operantem, & a quo pender tota virtus, & relictudo eius: sed hoc convenit actui voluntatis tantum, & non actionibus externis; ergo. Vnde confirmatur, quia ipsi actus voluntatis, si non tendant in obiectum honestum ut sic, non sunt formaliter boni, sed ad summum indifferentes; quod si imperentur ab alio actu bono, efficiuntur boni ab alio actu imperante, per denominationem extrinsecam, ut supra dictum est; ergo multo magis idem accidet in actibus omnino externis. Vnde confirmatur ex se bonus, & conformis videatur rationi, si tamen a malo interno actu, seu prava intentione, & electione imperetur, non est bonus, quatenus actus humanus est; ergo signum est in ratione actus humani solum esse bonum per denominationem ab interiori actu; simile argumentum est, quia actus exterior praesens, & per se sumptus non addit homini formalem bonitatem moralem, nec reddit illum magis studiosum; si enim intelligamus aliquem existimantem se posse exequi exterioriorem actum virtutis, habere efficacem voluntatem exercendi talem actum cum rectus est, & studiosus, siue possit reuera exequi, siue non possit, quia virtus non pender ex facultate, quae nobis inuitis deesse potest, sed ex voluntate, supposito quod voluntas aequalis sit, quod amplius constabit ex sequenti afferentione, quae ex hac sequitur.

Dicendum secundò. Idem est de morali malitia formali & propria, quae hominem malum, & peccantem constituit, totam scilicet esse intrinsecè in voluntate, in exterioribus autem actibus per denominationem solum a voluntate; ita praedicti auctores, qui expressius de malitia, quam de bonitate loquuntur, & rationes ferè sunt eadem. Prima, quia licet actus malus non tendat in malum sub ratione mali, tamen debet esse aliquo modo capax bonitatis saltem secundum communem rationem talis actus, malitia ergo formalis tantum esse potest in eo genere actus, quod est capax bonitatis formalis: huiusmodi autem est actus interior, non exterior, ut dictum est. Maior patet, tum quia bonitas & malitia formalis, quae



quæ opposita sunt, debent versari aliquo modo circa idem; ergo circa eandem voluntatem, seu circa actum eius, tum etiam quia malitia habet rationem priuationis saltem respectu subiecti; ergo in illo actu est propriè, in quo subiectum, seu voluntas deberet ponere bonitatem; sed voluntas non debet bonitatem formalem, nisi suo interiori actui; ergo in actu interiori habet rationem priuationis, & malitiæ carentia bonitatis debitæ. Secunda ratio est, quia actus exterior idem omnino manens est malus, vel non malus per mutationem solam interioris actus, & similiter augetur, & minuitur in bonitate, & malitia, quatenus procedit à voluntate magis, vel minus mala; idem enim furtum externum factum ex maiori, seu intensiori affectu voluntatis, est maius peccatum; ac denique æqualis voluntas æquale peccatum est, siue exterior actus accedat, siue non. ergo, &c. Tertio est communis ratio, quia actus exterior solum est humanus per denominationem extrinsecam ab actu interiori; ergo similiter solum habet differentias, seu proprietates actus humani quæ sunt formalis bonitas, & malitia, per denominationem ab actu interiori. Neque obstat solutio supra num. 1. infinuata de libertate, seu de prudentia effectiua vnus actus ab alio, nam in actu humano, vt sic, & est ratio voluntarij, & ratio liberi, & quamuis ratio liberi consummetur per denominationem aliquam extrinsecam, etiam in actu interiori, & ideo liberitas vt sic possit dici tantum conditio quædam, vt bonitas, vel malitia attribuitur moraliter operanti; tamen ratio voluntarij intrinsecè conuenit proprijs, & per se actibus humanis, & ideo non est conditio tantum, sed ratio intrinsecè requisita ad propriam, vel formalem bonitatem, & malitiam: propter quod dixit August. Peccatum in tantum esse peccatum, in quantum est voluntarium; actus ergo exterior, qui non est intrinsecè voluntarius, sed tantum per denominationem extrinsecam, solum eodem modo potest esse bonus, vel malus.

2. Ratio.

3. Ratio.

Satisfit cui-dā solutioni allatæ in n. 1.

8. 1. Corollar. ex data resolutione.

9. 2. Corollar.

Ex hac resolutione sequitur primò in actu exteriori, & interiori vnica tantum esse bonitatem, & malitiam suo modo indiuisibilem, quæ propterea esse non potest intrinsecè, & quasi in hoc, siue in vtroque actu, sicut opinio secunda in num. 2. asserbat, neque est simile quod de alijs accidentibus adducit, nunquam enim vnus accidens potest esse in multis subiectis, nisi sit aliquo modo extensum, & partialiter sit in singulis, vt patet in numero, & figura, cuius signum est, quia ablata aliqua parte subiecti vel omnino tollitur, vel minuitur tale accidens; non est autem ita in præsentia, quia ablato actu exteriori, tota bonitas manere intelligitur in interiori; est ergo tantum in illo intrinsecè, extrinsecè verò in exteriori, & per denominationem quandam.

Secundò sequitur rectè à Theologis dici actum interiorum, & exteriorum in genere moris non esse plures, sed vnus actum, licet Scot. dicto quodlibeto interiorum actum, & exteriorum vocet duo peccata, quomodo etiam loquuntur Gabriel, & Ochamus supra, & Gregorius in 2. d. 42. etiam tenendo totam bonitatem, & malitiam esse in interiori actu, quia ad illam pluralitatem existimant sufficere subiectorum distinctionem, quamuis forma denominans sit eadem sicut animal, medicina, &c. dicuntur plura sana, licet ab eadem sanitate denominentur, tamen priori modo loquitur D. Thom. supra citatus in 1. 2. & in 2. d. 42.

quæst. 1. & ibi Bonauent. Richard. locis citatis, Egidius quæst. 1. art. 1. Capreolus quæst. 2. art. 3. Ratio autem est, quia licet actus interior, & exterior physicè sint distincti, tamen exterior comparatur ad exteriorem, sicut materiale ad formale, & in genere moris censentur habere vnus esse, quia habent vnus voluntarium, vnam libertatem, vnam bonitatem, vel malitiam; vnde ita sunt subordinati, vt vnus componant, neque exterior habet rationem actus humani, nisi vt substat interiori. Expediturque obiter difficultas in fine num. 3. tacta de confessione actus exterioris. Responderetur enim esse confitendum, quia licet in se non habeat propriam malitiam distinctam ab interiori, tamen reuera est actus peccati vnus cum interiori, & ideo simul cum illo per modum vnus in confessione declaramus, præsertim quia quando actus interior prodiit in exteriorem, moraliter loquendo, non potest eius malitia tota declarari, nisi declarato toto actu morali, prout in re sit. Addo etiam interdum oportere exponere exteriorum effectum, quamuis iam non sit actus humanus, vt possit confessor intelligere obligationem, quæ inde poenitenti resultat, vel censuram, quam contrahit, vel medicinam, qua indiget. Hic verò occurrebat statim disputatio. Si actus exterior, & interior sunt vnus moraliter, quando multiplicentur secundum numerum; sed hæc quæstio si physicè sumatur est impertinens, & vno verbo expediri potest, scilicet tunc multiplicari, quando actus exteriores multiplicantur, & singuli habent propriam bonitatem, vel malitiam; si autem intelligatur moraliter, solum habet locum in ordine ad confessionem, & ideo ad illam materiam spectat, vbi fuscè cam tractauit.

Eius ratio.

Satisfit confirmationi in fine n. 3.

10. Obiectio contra 2. Corollar. diluitur.

11. 3. Corollar.

Satisfit opinionioni quartæ.

Obiici potest contra dictam secundam illationem, quia actus interior, & exterior diuersis præceptis prohibentur, scilicet 6. & 9. & 10. ergo sunt actus diuersi moraliter. Responderetur nullo illorum præceptorum prohiberi solum actum exteriorum, sed in altero prohibetur actus exterior, vt humanus, & ab interiori procedens. Vnde simul prohibetur interior illi coniunctus, quia non potest exterior esse malus separatus ab interiori; in alio verò prohibetur solus actus interior, qui potest esse malus separatus ab exteriori, & reuera per alterum illorum præceptorum erat virtute prohibitum: quidquid per alterum prohibetur, oportet tamen illa distinguere propter ignorantiam hominum, qui putabant interiorum voluntatem non esse prohibitam, si non exit in actum exteriorum.

Tertio infertur doctrinam hanc de actibus externis eodem modo procedere in actibus intellectus, & appetitus sensitiui, quo in alijs, vt probant rationes factæ; quia actus intellectus non habet proprium voluntarium, aut liberum: actus autem appetitus licet aliquo modo voluntarius sit, est tamen imperfectè; & non potest tendere in honestum, vt sic. Vnde si in intellectu, vel appetitu aliquis actus reperitur sine consensu voluntatis propter ignorantiam, vel inculpabilem inaduertentiam, nulla est malitia. Vnde ad illud argumentum de hæresi in n. 4. responderetur prout est in intellectu ex se esse malam obiectiuè, tamen formaliter, & in ratione actus humani non esse malam, nisi prout subest voluntati, & idem dicendum de delectatione morosa, & ita responsum est ad quartam opinionem. Ad argumentum ibi factum in eodem num. 4. Quando huiusmodi motus mali sunt ex sola carentia voluntatis actus, respo-

respondet Almaynus supra tunc esse in voluntate malitiam omissionis, & ab ea denominari actum exteriorum malum, sæpe enim hoc contingit; vel etiam dici potest, quamuis ibi non sit formalis actus, esse interpretatiuum, & indirectum, nam tunc homo virtute vult delectari, vel errare, aut quid simile, & hoc satis est etiam ad malitiam commissionis in tali actu exteriori.

12. 4. Corollar.

Obiectio repellitur.

13. 5. Corollar.

14. Quæstio suborta, Resoluitur.

Quartò colligitur ex dictis, quomodo actus exterior sit malus vel in specie sua, vel ex fine, vel ex circumstantiis; omnia enim malitia obiectiua, de qua supra, hæc omnia explicata sunt; dicendum est hæc omnia non afficere exteriorum actum, nisi mediante interiori; habet ergo actus exterior proximè speciem malitiæ ab interiori tanquam à forma; vnde in ea specie virtutis, vel vitij constituitur, in qua est actus virtutis interior à quo procedit, quod rectè significauit D. Thomas 3. contra Gentes cap. 10. Quod si dicas omnem actum humanum sumere speciem ex obiecto. Responderetur hoc esse verum seruata proportionem, nam actus interior sumit immediatè, exterior verò mediante interiori, atque idem dicendum de bonitate, vel malitia ex circumstantiis, quod de vna in particulari tractauit D. Thomas citato loco 1. 2. art. 5. scilicet de effectu securo ex actu, nam in tantum auget hanc malitiam actus exterioris, in quantum auget malitiam interioris, per quem est voluntarius, & idem est de cæteris circumstantiis, ac denique de fine, vt D. Thomas sæpe inculcat in illis quatuor articulis primis, docens malitiam, vel bonitatem ex fine nullo modo conuenire actui exteriori ex se, sed tantum per relationem interioris.

Vltimò constat, qualis sit diuisio actus exterioris in bonum, & malum; nam, vt ex dictis sumi potest, & omnes ferè docent, est diuisio subiecti in accidentia loquendo physicè, & realiter. Vnde sit, vt idem actus exterior possit successiuè esse bonus, vel malus variato interiori, vt D. Thomas supra docuit in art. 6. Vnde quod attinet ad sufficientiam, idem iudicium est de actu exteriori, quod de interiori; nam in indiuiduo si actus exterior sit humanus, non potest non procedere à voluntate aut bona, aut mala, & consequenter esse, aut bonus, aut malus; secus autem erit si contingat fieri modo non humano, vt D. Thomas docuit 1. 2. quæst. 18. art. 9. ad 3. Quod intelligendum est dummodo neque directè, neque indirectè humanus sit, vt facile constat ex dictis, & ideo non sunt necessaria; quæ Caietanus, & Capreolus cum Durando disputant in 2. d. 40.

Interrogari verò solet, vtrum idem actus simul possit procedere à voluntate bona, & mala, & consequenter esse bonus simul, & malus, nam Almaynus tractatu 1. cap. 2. affirmat; Vega tamen lib. 1. in Trident. cap. 25. omnino negat, referens plures Scholasticos. Dicendum tamen fortasse non posse eundem actum exteriorum totaliter procedere simul à duobus actibus interioribus, vt à causis totalibus in suo genere, quia generaliter loquendo, non dantur duæ causæ totales eiusdem effectus, eiusdem ordinis, & rationis; vnde si voluntas simul versatur circa eundem exteriorum actum per duos interiores, aut alter tantum est propriè imperans, & mouens, à quo denominabitur actus exterior bonus, vel malus; alter verò solum erit per modum cuiusdam complacentiæ, & relationis extrinsecæ respicietis actum externum solum per modum obiecti, & ideo non denominabit illum nec bonum, nec malum, iuxta

supradicta in simili. Aut certè, si vtrique actus interior concurrat per modum imperantis, concurrent partialiter, & consequenter denominabitur actus simpliciter malus, quia non habet integram causam bonam, ac denique idem dicendum est quomodocumque actus interior malus concurrat ad exteriorum, eumque informet, ac denominet, nam hoc ipsum facit, vt non sit simpliciter bonus.

SECTIO II.

Quid conferant actus externi ad bonos, vel malos mores hominum.

Ratio dubij est orta ex præcedenti quæstione, diximus enim eos in se nihil habere bonitatis, vel malitiæ; vnde videntur nihil referre ad bonitatem, vel malitiam morum, atque ita fertur dixisse Abaylardus, & hunc aliqui numerant inter errores eius, quanquam nec Bernardus epistola 188. & sequentibus, in quibus refert, & improbat huius hæretici doctrinam, nec Prateolus, & alij moderni huius erroris meminerunt; possimus ergo loqui; primò de substantia morum, seu bonitatis, & malitiæ eorum; secundò de effectibus actionum moralium, vt sic.

1. Ratio dubitandi.

2. Duo puncta tractanda.

PUNCTUM I.

In hac sect.

Circa primum punctum Scotus & alij asserunt consequenter actus externos per sese conferre ad augmentum honestatis, aut malitiæ, quia actus exterior secum affert propriam bonitatem, vel malitiam, quia plus peccat qui re ipsa occidit centum homines, quam qui vult occidere, &c. Dicendum est primum actum exteriorum per se non conferre ad augmentum bonitatis, vel malitiæ, si cætera sint paria in actu interiori; ita D. Thomas 1. 2. quæst. 20. art. 4. & cæteri Theologi in 2. d. 42. vbi latè Capreol. & Bonauent. artic. 1. q. 2. & Durand. quæst. 1. Gabriel art. 2. Gregor. q. vltima; Egidius quæst. 1. art. 1. & d. 40. quæst. 1. artic. 2. Richard. ibi art. 1. quæst. 4. & d. 42. quæst. 2. Almaynus tract. 3. moralium cap. 18. & sumitur ex August. epistola 49. quæst. 4. & 1. de libero arbitrio c. 3. Chrysofostom. hom. 19. in Matth. Hugo de Sancto Victore 2. de Sacramentis p. 14. cap. 6. & patet ex sect. præcedenti, quia actus exterior non habet bonitatem distinctam ab interiori, & necessariò sequitur ex illo si est in nostra facultate: si autem non est in nostra facultate, non minuit bonitatem voluntatis, quia, vt Paulus ait 2. ad Corinth. 8. Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, non secundum id quod non habet. Vnde, Qui multum, non abundabit, & qui modicum, non minorabit. Vbi Glossa, & expositores ita intelligunt, & ita etiam à multis exponitur locus ille de vidua paupere offerente duo minuta Marc. cap. 12. & ita etiam rectè explicatur; nam si quis putans se posse dare eleemosynam, absolute veller facere, postea verò in re non sequatur actio Deo non concurrente, vel alio simili modo, in nullo minuitur virtus, vel bonitas hominis sic operantis, quæ nobis inuitis minui non potest; ergo signum est actionem externam per se non augere.

1. Pronuntiatum. Eius autores.

Eius ratio.

Declaratum.

Secundò dicendum est, actionem externam interdum esse necessariam ad bonitatem voluntatis, vel ad talem bonitatem, hoc intendit etiam D. Thom.

3. 2. Pronuntiatum. D. Thom.

Probatur.

D. Thomas illo art. 4. nam quando est in potestate hominis exequi actionem externam, non potest habere internam voluntatem perfectam, nisi externam actionem exequatur, quia actus exterior est terminus, & finis interioris, & quia voluntas absolute perfecta est quae operatur cum potest, unde tunc non requiritur actus exterior, ut complens bonitatem interioris actus, sed tanquam necessarium consequens, seu tanquam materia, quam debet informare interior actus. Dices, ergo qui non habet facultatem operandi, nunquam poterit habere talem bonitatem in actu voluntatis, qualem habet, qui potest & actu operatur. Probatur sequela, quia ille nunquam potest habere voluntatem perfectam, quae significatur hac voce volo, sed imperfectam vellem. Respondetur primo, etiam si hoc concedatur, non sequitur externam actum addere bonitatem, sed cum exteriori actu esse maiorem bonitatem, quia est melior voluntas. Secundo dicitur eum, qui re ipsa non habet facultatem operandi, si putet se habere; posse habere perfectum volo, sine actione externa. Denique quamvis, qui nec habet, nec putat se habere facultatem operandi, non possit habere hunc actum, volo facere absolute, sed solum hunc, volo quantum est ex me, hoc, per se, & moraliter loquendo, non minuit bonitatem voluntatis, quia ille actus re vera explicat determinatum affectum appetentis, & potest esse ex toto conatu, solumque includit conditionem saltem virtutalem, ex parte obiecti, quae non minuit rationem virtutis, quo sensu dici solet voluntatem pro facto reputari.

4. Pronunt.

Ostenditur multipliciter. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Tertiò dicendum per accidens exteriorè actum posse augere bonitatem, vel malitiam simpliciter. Ita D. Thomas supra citatus, & patet facile, nam primò propter exteriorè actum saepe homo magis durat & perseverat in interiori, imò etiam saepe multiplicat interiores actus, & hoc modo moraliter peius est occidere, quam velle occidere. Secundo, quia ipsa exterior actio, & accendit affectum, & ita facit ad actum interiorè, quomodo vocalis actio conferre solet ad interiorè deuotionem. Tertiò sunt vitales actiones externae ad moderandas passiones, & habituandum corpus, ut facilius iustitiae deseruiat, atque his modis rectè intelligitur verbum illud supra scilicet. 1. num. 1. ex Augustino citatum, quod homo sit miser voluntate, sed inferior potestate, nam, moraliter loquendo, peiores sunt qui possunt facile exequi prauas voluntates suas, quia ipsamet actio est quoddam malum hominis, & secum etiam affert aliqua mala poenae, & miseriam, nec tantum dicit malum culpae, sed etiam malum poenae, & ex his facilis est responsio ad omnia argumenta in contrarium, quae late tractat Capreolus.

P V N C T V M II.

5.

Circa secundum punctum aliqui sunt effectus actionum moralium, ad quos conferre potest bonitas, & proportionaliter malitia. Primus est effectus praemij, qui respondet merito operantis, & de hoc dicendum est loquendo de essentiali praemio ad illud non magis conferre actum exteriorè, quam ad bonitatem, quia hoc praemium per se respondet virtuti, & morali valori eius. Item quia actus exterior non habet distinctam virtutem ab interiori, & ideo non habet diuersam imputabilitatem, aut laudem. Dices dignitas personae auget meritum, & affectum eius,

1. Pronuntium ostenditur.

etiam si non sit speciali modo libera, aut voluntaria. Respondetur non esse simile, quia illa comparatur ad actum, ut principium, & circumstantia eius, & ideo moraliter significat illum; at verò actus exterior, ut in exercitio positus, solum est quid consequens ad interiorè actum, & ideo nullam specialem dignitatem addit, praeter illam, quam confert per modum obiecti.

Obiectio diluitur.

Locutus sum autem de essentiali praemio, & merito, quia quoad praemium aliquod accidentale conferre aliquid possunt exteriores actus. Secundo addendum est etiam esse actus externos bonos, per se vitales ad effectum satisfactionis pro poena temporali debita pro peccato, ut suo loco latius tractatur, quia satisfactio non tantum sumitur ex bonitate, sed maxime ex poenaltate actus: actus autem exterior per se affert propriam poenam, & dolorem. Denique addendum est exteriores actus esse necessarios ad aliquos affectus gratiae, qui vel ex opere operato, vel ex speciali privilegio conferuntur, ut sunt effectus sacramentorum, & effectus martyrij, & si qui alij sunt similes, quia cum hi effectus non pendeant ex sola mente operantis promissi sunt exercetii tale opus non solum in affectu, sed etiam in effectu; & eodem modo è contrario actus mali externi, vel etiam effectus eorum sunt necessarij ad incurrendas aliquas poenas, vel censuras, quae per solum interiorè actum non incuruntur, ut constat de haeretico mentali, qui non est excommunicatus, donec aliquo modo haeresim exteriorè prodatur, & sic de alijs.

6. Limitatur Pronuntium. 2. Pronunt.

3. Pronunt.

DISPUTATIO XI.

De prima, seu remota regula bonitatis, seu malitiae humanorum actuum, quae est voluntas Dei, seu lex aeterna.



ACTENVS dixi de essentia, proprietatibus, & effectibus, ac intrinsecis causis bonorum actuum, & malorum, quanquam de quibusdam causis, quales sunt habitus, concursus diuinus, vel diuina gratia, dici non potuit, quia habent propria loca in 1. 2. partim 9. 9. & 10. partim in materia de habitibus, virtutibus, peccatis, & gratia; solum ergo supersunt explicandae duae regulae, seu mensurae humanorum actuum, de quibus hoc loco D. Thomas differuit, vna est recta ratio, seu conscientia, de qua dicendum disput. sequenti; altera est diuina voluntas, seu lex aeterna, de qua in praesenti. Ut verò ad vnum caput totam disputationem reuocemus, aduertendum est quod supra significauimus, legem aeternam posse considerari, aut in ratione diuina, ut antecedit diuinam voluntatem, aut in ipsa diuina voluntate. Priori modo dicitur lex indicans, id quod ex natura sua bonum, vel malum est; posteriori modo est propriè lex imperans, de qua quamuis sit quaestio, an sit in intellectu, vel voluntate; certum est tamen vim, & efficaciam eius ex voluntate oriri: lex autem aeterna priori modo sumpta quod attinet ad nos eiusdem rationis est cum recta ratione nostra, per quam nobis applicatur, cuius ipsa est exemplar; nostra verò naturalis ratio nihil aliud est, quam participatio quaedam

Aliae humanorum actuum causae alio remittuntur tractandae.

quaedam illius legis aeternae, & ideo quae supra diximus de conuenientia, seu recta ratione nostra, coincident cum his, quae dici possunt de lege aeterna sub hac ratione sumpta, posteriori autem modo lex aeterna sub diuina voluntate comprehenditur, & ita tota haec disputatio reducitur ad conformitatem cum diuina voluntate.

SECTIO I.

Quibus modis possit humana voluntas esse conformis, vel difformis diuinae.

Ratio dubij esse potest, quia voluntati diuinae nemo resistere potest, neque aliquid aliud agere, aut velle, nisi quod Deus vult, quia necesse est, ut Deus concurrat; concurrat autem volendo; semper ergo voluntas humana necessariò est conformis diuinae. In contrarium est, quia saepe dicitur homo agere contra diuinam voluntatem.

1. Voluntas diuina alia absoluta & efficitur.

Alia simplex, seu conditionata.

2. Considerari possunt diuina & humana voluntates tendentes in idem obiectum non considerando vna cum habitudine ad alteram.

3. Considerari etiam possunt cum praedicta habitudine.

1. Habitudo.

Primo supponenda est distinctio voluntatis diuinae in absolutam, seu efficacem & simplicem, seu conditionatam, quae alius vocibus dici interdum solent voluntas antecedens, & consequens; tamen has voces nunc omitto, quia sunt magis æquiuocae, & diuersis modis à Theologis explicantur, ut constat ex Damasc. lib. 2. cap. 29. & D. Thoma 1. part. quest. 19. Voluntas ergo Dei absoluta, & efficax dicitur, quando Deus simpliciter vult aliquid facere; aut nulla limitatione; vel conditione subintellecta formaliter, seu virtute; siue talis voluntas procedat ex vero Dei beneplacito, siue ex praesentia alterius rei, quamuis prior voluntas vocetur à Damasc. antecedens, & posterior, consequens, & vtraque potest dici voluntas beneplaciti. Affectus autem simplex, seu conditionata voluntas, est qua Deus non vult aliquid absolute esse, aut fieri, sed vel tantum complacet in obiecto secundum se propositum, vel solum vult illud esse cum limitatione aliqua, vel conditione subintellecta ex parte obiecti, quae ratione vult omnes homines saluos fieri; quae distinctio est aperta in nostra voluntate, & per eam potest facile explicari in diuina, quamuis de posteriori actu soleat esse quaestio, an sit in Deo formaliter, vel tantum in virtute, & in alio quod ad praesens nihil refert.

Secundo est considerandum duobus modis posse diuinam voluntatem ad humanam comparari, primo ex parte obiecti, possunt enim diuina, & humana voluntas intelligi, ut volentes vnum, & idem obiectum, vel materiale tantum, ut si velint eandem rem sub diuersis rationibus, vel etiam formaliter, ut si velint eandem rem sub eadem ratione iustitiae, v.g. quae tendent in idem obiectum potest intelligi, etiam si neutra voluntas aliquid de altera velit, vel disponat; quomodo etiam duae voluntates creatae conueniunt interdum possunt in eadem re volenda.

Secundo igitur modo potest diuina voluntas versari circa humanam ex parte ipsiusmet voluntatis humanae, quomodo dici potest diuina voluntas disponens, aut prouidens de actibus voluntatis humanae, ut quando Deus vult, vel disponit me aliquid velle, &c. haec autem habitudo posterior potest esse multiplex. Prima est, si Deus efficaciter, & absolute velit voluntatem humanam aliquid velle, ut fortasse voluit animam Christi velle, & acceptare mortem suam, quae voluntas si antecedit absolute praesentiam

Dei, dicitur voluntas praedefiniens; si autem sequatur, dicitur potius voluntas approbans. Secunda habitudo est voluntatis praecipientis, quae etiam in Deo est absoluta, & efficax non necessariò respectu actus praecipiti, sed respectu obligationis ad illum, ut cum Deus vult me teneri ad hoc, vel illud volendo quod reuera vult, & si non licet efficaciter me habere talem actum; sicut etiam è contrario potest Deus interdum efficaciter velle, ut ego velim, non praecipiendo, neque volendo; ut ego ad id volendum teneam, de qua re dixi nonnulla 3. p. quaestione 14. Tertia habitudo esse potest diuinae voluntatis consulentis actum voluntatis humanae, vel saltem complacentis, quomodo Deus vult hominem eligere quod melius est, seu ut velit esse perfectus, non quidem semper efficaciter id determinando, alioqui fieret, nam haec est voluntas illa diuina, cui resisti non potest, neque etiam volendo obligare ad illud; quia multa sunt huiusmodi, quae non sunt in praecipito: vult ergo consulendo, quia quantum est in se intendit, aut cupit, quod melius est, ut voluntatem castitatis, v.g. aut si non est melius, est tamen bonum, vult etiam illud approbando, & complacendo de tali actu, cum qua voluntate, quamuis respectu effectus non sit absoluta, & efficax, coniuncta est voluntas Dei efficax dandi sufficientia media; & auxilia ad habendam talem voluntatem, quia sine hac non posset intelligi altera voluntas, cum non possit humana voluntas huiusmodi actum habere sine tali concursu, vel auxilio Dei; Vnde licet per hanc voluntatem Deus non velit efficaciter, ut homo velit, vult tamen efficaciter, ut homo possit velle. Quarto modo se habet diuina voluntas tantum, ut permittens aliquem actum voluntatis humanae, quae propriè non versatur immediate, & in se circa ipsum actum voluntatis humanae, vnde respectu illius neque efficax, neque inefficax, quia Deus ex vi huius voluntatis nullo modo vult talem actum; versatur ergo solum circa permissionem, & respectu illius est efficax, & multa includit, praesertim duo, vnum velle absolute dare concursum necessarium ad talem actum; secundum velle non impedire, seu non dare auxilia, quibus impediretur talis actus. Vnde malè haec voluntas ab aliquibus vocatur praedefiniens huiusmodi actum etiam materialem, id enim, & diuinae bonitati, & nostrae libertati repugnat, de quo aliam.

2. Habitudo.

3. Habitudo.

4. Habitudo.

4. Assertio.

Ex his facilis est ad propositam quaestionem responso. Primo enim in genere dicendum est duobus modis posse voluntatem humanam esse conformem diuinae, primo naturaliter, ut sic dicam, seu necessariò, & non voluntariè. Secundo moraliter voluntariè & ex propria determinatione. Priori modo voluntas humana est aliquo modo conformis diuinae in genere causae efficientis, seu ut concurrenti, aut volenti concurrere cum voluntate humana, haec conformitas est valde imperfecta, & secundum quid, & suo modo reperitur in omni actione causae creatae, similiter fieri potest ut homo licet ignoret, quid Deus de re aliqua praedefinierit, vel efficaciter voluerit, velit illam, quam Deus re ipsa etiam velit, & tunc est conformitas non intenta, nec cogitata voluntariè, sed ex rebus ipsis consequens, & hic modus conformitatis nec difficultatem habet, neque aliquid refert ad bonitatem, vel malitiam, quia, ut supra dixi, nulla conformitas ad legem, vel ad aliquid aliud, quae solum se habet per modum.



modum relationis resultantis, confert aliquid ad bonitatem, vel malitiam, si non sit intenta: posterior autem modus conformitatis voluntatis humanæ cum diuina pertinere maximè potest ad bonitatem moralem; ad hunc autem conformitatis modum necesse est, vt vna voluntas sit aliquo modo prior altera, nam vt vna voluntas voluntariè se conformet alteri, necesse est, vt vna comparetur ad alteram aliquo modo vt obiectum præcognitum, & volitum; ergo necesse est, vt vna voluntas sit aliquo modo prior altera saltem secundum rationem, & præcognitionem; est autem per se manifestum in præfenti materia voluntatem diuinam debere præcedere, & præcognosci, voluntatem autem humanam subsequi, quia non se conformat voluntas diuina humanæ, sed è conuerso; ergo necesse est, vt voluntas diuina antecedit, & innotescat homini, vt possit, vel debeat se illi conformari.

5. 2. Assertio. Vrij modi conformitatis vel difformitatis humanæ voluntatis cum diuina. Primus. Secundus.

Secundò dicendum est variis modis posse voluntatem humanam esse conformem, vel difformem diuinæ. Primò moraliter, seu vt communiter dicitur in obiecto, seu voluto materiali; vt quando voluntas humana vult aliquem effectum, quem scit Deum velle. Secundò conformitas dicitur formalis, seu finalis, vel conformitas in voluto formali, seu in fine, & ratione volendi, vt quando voluntas humana non solum vult aliquid, quod Deus vult, sed etiam ex eodem motiuo, & propter eandem finem, & ad hunc modum reuocatur alius, quem D. Thomas hic ponit, & Durandus infra citandus in sect. vltima, qui est conformitatis modus in principio, vt quando voluntas ex charitate Dei vult aliquid quod etiam Deus vult propter bonitatem suam, nam, vt D. Thomas etiam hic notauit; hæc etiam dici potest conformitatis formalis, quia nascitur ex eodem motiuo. Tertius modus conformitatis reduci potest ad causam efficientem, & potest esse multiplex. Vnus est, quando voluntas humana conformatur diuinæ, & præcipienti, quia voluntas præcipiens est moraliter mouens, & reduci potest ad efficientem causam. Vnde quartus modus esse potest conformitatis ad voluntatem diuinam vt efficiat mouentem, seu prædefinientem actum voluntatis humanæ. Quintus erit ad voluntatem diuinam, vt consulentem, seu vt propensam, & bene affectam ad aliquem actum voluntatis humanæ, quamuis illud non efficiat vellet. Vltimus, & maximè improprius erit ad voluntatem diuinam, vt permitentem tantum, non quidem respectu ipsius permissionis, sed respectu actus permissi. Omnes igitur hi modi sunt probabiles, qui verò sint eliciti præcepti, aut prohibiti, est explicandum.

Tertius.

Quartus.

Quintus.

Sextus.

SECTIO II.

Vtrum voluntas humana, vt recta sit debeat conformari diuinæ & disponenti de actibus ipsius voluntatis humana.

1. Hæc quæstio est facilis, suppositis, quæ diximus, & ideo omiffis opinionibus, quas referam sectione sequenti, dicendum primò. Voluntatis humana, vt sit recta, debet conformari diuinæ, vt præcipienti; hoc est per se notum, quia voluntas diuina natura sua est superior, & habet ius, & virtutem inducendi obligationem, si eam velit efficaciter imponere, nam sicut in aliis re-

1. Assertio.

bus voluntas Dei est omnipotens, & efficax, ita & in homine; sed voluntas diuina præcipiens est illa, qua vult absolute imponere homini huiusmodi obligationem: ergo non potest humana voluntas esse bona, nisi sit conformis huic voluntati diuinæ, & hoc est, quod aliis verbis dicunt Theologi, voluntatem humanam debere conformari diuinæ quoad voluntatem signi, nam vnum signum voluntatis diuinæ est præceptum.

2. 2. Assertio. Quæstio suborta.

Sed quæres vnde oriatur prædicta obligatio, solet enim dici non oriri ex speciali aliquo præcepto, sed in singulis materiis oriri ex præceptis ad illas pertinentibus, quia aliàs quotiescūque homo peccaret in aliqua materia, transgredereetur duo præcepta. Vnum proprium, & particulare talis materiæ, vt non furandi; alterum non discordandi à diuina voluntate, seu obediendi Deo; sed quamuis verum sit hæc duo comparari, vt generale quid ex parte obiectorum materialium; nihilominus tamen negari non potest quin speciali titulo, & ratione teneatur homo subiicere hoc modo voluntatem suam diuinæ, quia & Deus habet proprium ius exigendi ab homine hanc conformitatem, vt quia hæc est sufficiens ratio specialis virtutis si sit per se intenta, & è contrario constitueret etiam specialem malitiam, si directè, & speciali contemptu velit homo discordare ab hac diuina voluntate, iuxta superius dicta de circumstantiis generalibus; intercedit ergo hic proprium quoddam præceptum, quamuis ex parte materiæ generale sit, & quodammodo censeatur in aliis inclusum, quasi materialiter, & genericè.

3. 3. Obiectio. Solutio.

Dices: omne præceptum manat primò à diuina voluntate; hoc autem præceptum parendi, seu conformandi se huic diuinæ voluntati, non potest esse ipsa diuina voluntate oriri, quia de hac voluntate redibit quæstio, & sic procedemus in infinitum. Respondetur in primis hoc argumèto declarari, quod superius dicebamus, aliquam obligationem naturalem honestè operandi intrinsecè oriri ex rebus ipsis præfisa diuina voluntate, atque ita in præfenti ex ipsa naturali subiectione hominis ad Deum, & naturali dominio Dei in hominè per se est intrinsecè necessaria ad honestatem morum, vt si Deus habeat hanc voluntatem præcipientem, vt homo se illi conformet; vnde hæc ratio præcepti non oritur primò ex voluntate diuina, sed ex natura obiectorum; ad hanc autem obligationem accedit etiam ipsa diuina voluntas, quæ cum simplicissima sit, includit omnem reflexionem, quæ à nobis excogitari potest; vnde simul vult, & tenet hominem ad aliquid faciendum, & consequenter etiam teneri ad se conformandum huic diuinæ voluntati.

4. 4. Corollarium.

Ex his autem intelligitur talem debere esse hanc conformitatem, qualis fuerit diuinæ voluntatis dispositio; interdum enim intelligi potest Deum velle obligare hominem ad volendum aliquem specialem actum, vel effectum materialem, vt sic dicam, non tamen ad formale, seu speciale motiuum eius, vt fortasse voluit Christum velle mortem suam, & tunc satis est conformari huic diuinæ voluntati, volendo materiale obiectum, quamuis in formali, seu ratione volendi possit esse magna varietas: si autem Deus tali voluntate sua præscriberet etiam rationem volendi, oporteret etiam in illa conformari; atque idem dicendum est quando voluntas diuina vult teneri ad efficaciter volendum aliquid, tunc enim deo conformari habendo talem actum efficacem volum

voluntatis meæ; non autem repugnat huic conformitati, quòd habeam inefficacem actum repugnantem per displicentiam, seu simplicem affectum, quo vellem ne Deus id præciperet, seu vellet; cuius rei exemplum fortasse habemus in Christo Domino, & potest etiam exponi, nam si quis habeat præceptum matrimonij, etiam per expressam reuelationem diuinæ voluntatis, satisfacit volendo efficaciter matrimonium, quamuis simul habeat simplicem affectum ad castitatem, desiderans quantum est in se illam seruire, si Deus voluisset, & ratio est clara, quia posterior hæc voluntas non contradicit primæ, & potest habere honestum obiectum, quo fit, vt si Deus velit hominem ad vtrumque obligare, id est, ad volendum aliquid simpliciter; & nullo modo nolendum etià per actum simplicem, tunc teneatur homo neutro modo discordare à diuina voluntate, sicut in vniuersum quodcumque dicimus hominem teneri ad non volendum aliquid, tenetur conformari diuinæ voluntati, saltem per carentiam actus.

5. 2. Assertio bimembri.

Probatur prior pars.

Obiectio dissoluitur.

6. 6. Probatur posterior.

Dicendum secundò. Quando Deus vult absolute, & efficaciter hominem aliquid velle, non potest voluntas humana discordare à diuina, potest tamen habere simplicem affectum circa contrarium actum, seu circa carentiam illius actus. Prior pars intelligenda est de potestate in sensu composito, & ita ratio est clara, quia voluntas diuina efficax, & absoluta simpliciter frustrari non potest eum sit infinita. Vnde si homini constet Deum hoc modo statuisse ipsum aliquid velle, fieri non potest, vt per contrarium actum efficacem renitatur huic diuinæ voluntati, quia iam illi proponitur vt impossibile illud obiectum; non potest autem voluntas ferri actu efficaci in obiectum representatum, vt impossibile. Sed tunc occurrit obiectio communis, voluntatem scilicet necessitari, de quo alibi latius; nunc negatur simpliciter sequela, necessitatur tunc quidem voluntas, vt habere non possit inefficacem actum contrarium propter repugnantiam obiecti, non tamen necessitatur ad habendum actum quem Deus vult illam velle, quia nulla causa est, quæ hanc necessitatem imponat.

Alterà verò pars conclusionis est clara ratione suprà facta, quia simplex displicentia non est contraria huic diuinæ voluntati, nec Deus vult me non habere hanc displicentiam, quamuis efficaciter velit me velle aliquid, quia illa duo non repugnant; ergo ex vi illius voluntatis diuinæ non repugnat me habere hanc simplicem displicentiam, & alioqui hoc non est per se malum, quia non repugnat diuinæ voluntati, & in obiecto potest habere aliquod motiuum honestum. Sed aduertendum est hanc displicentiam non debere esse de efficacia diuinæ voluntatis, hæc enim displicentia esset intrinsecè mala ex obiecto, vt si quis desideraret resistere efficaci voluntati Dei, & illa displiceret, quia non possent huiusmodi affectus liberi non esse contra rationem, quia obiectum eorum est desiderare aliquid contra voluntatem Dei; versari ergo debet hic affectus circa rem ipsam nudè consideratam, aut circa ipsam voluntatem Dei, quatenus liberè posset Deus velle hoc non esse, vt si homo desideret simplici affectu Deum aliquid non velle; aut, se non habere talem actum sub intellecta conditione, si Deus ita veller, atque hoc modo nulla est in hoc actu difficultas.

7. 3. Assertio.

Dicendum tertio. Vt voluntas humana sit recta, non est necesse, vt sit conformis diuinæ voluntati ineffaciter volenti, seu consulenti actum voluntatis meæ; non autem repugnat huic conformitati, quòd habeam inefficacem actum repugnantem per displicentiam, seu simplicem affectum, quo vellem ne Deus id præciperet, seu vellet; cuius rei exemplum fortasse habemus in Christo Domino, & potest etiam exponi, nam si quis habeat præceptum matrimonij, etiam per expressam reuelationem diuinæ voluntatis, satisfacit volendo efficaciter matrimonium, quamuis simul habeat simplicem affectum ad castitatem, desiderans quantum est in se illam seruire, si Deus voluisset, & ratio est clara, quia posterior hæc voluntas non contradicit primæ, & potest habere honestum obiectum, quo fit, vt si Deus velit hominem ad vtrumque obligare, id est, ad volendum aliquid simpliciter; & nullo modo nolendum etià per actum simplicem, tunc teneatur homo neutro modo discordare à diuina voluntate, sicut in vniuersum quodcumque dicimus hominem teneri ad non volendum aliquid, tenetur conformari diuinæ voluntati, saltem per carentiam actus.

tatis humanæ. Hæc conclusio est per se clara, vt patet in voluntate consiliorum, nam sine dubio hoc modo Deus vult homines velle suam perfectionem, vel castitatem, &c. Et tamen homo non peccat efficaciter volendo aliud ab hisce cõsiliis diuersum; & ratio est, quia nec Deus per hanc voluntatem inducit positiuam obligationem, quia nõ vult efficaciter hominè ad hoc obligare, neque etiam obiectum ipsum talis per se, & natura sua inducit illa, cum non sit per se necessarium ad bonos mores.

8. 4. Assertio. Explicatur.

Vltimò dicendum, voluntatem humanam non debere conformari voluntati diuinæ sibi aliquid permittenti; sed aduertendum est quod dixi, aliud esse loqui de permissione, aliud de permissio; permissio enim non est actus voluntatis humanæ, sed est obiectum aliud voluntatis diuinæ efficacis duo includens, scilicet concursum necessarium ad actum positiuum peccati, quem Deus vult dare quantum est de se, & negationem alterius auxilij, vel prouidentie, qua Deus posset talem actum impedire, & non vult; & quoad hanc permissionem potest, & fortasse debet voluntas humana conformari diuinæ, si homini constet Deum efficaciter velle talem permissionem, sed hoc non spectat ad præsentem, sed ad sequentem sectionem; nam eadem est ratio de hac permissione, quæ est de aliis obiectis, quæ non sunt actus voluntatis nostræ; nam hæc permissio, vt dixi, non est humanæ voluntatis. Conclusio ergo intelligitur de actu permissio, & sic est manifesta, quia Deus volendo permittere talem actum ex vi huius voluntatis, non vult actum ipsum, non solum actu efficaci, imò nec inefficaci, quia fieri potest, vt nullo modo talis actus illi placeat; ergo talis voluntas nullam potest inducere obligationem cõformitatis ad ipsam, quin potius si actus permissus ex se malus sit, malè faciet voluntas se conformando huic permissioni quoad actum permissum, imò omnis malitia voluntatis humanæ in hoc consistit.

Probatur.

9. 9. Obiectio.

Sed contra. Nam hæc voluntas permissua Dei includit voluntatem efficacè ipsius actus permissi, quoad positiuum, seu materiale eius, vt dicunt, imò multi putant necessariam esse voluntatem Dei efficacem prædefinientem talem actum pro materiali; ergo si homini constet de hac diuina voluntate permittente, non potest non conformari illi saltem quoad materiale actum. Respondetur assumptum esse falsum, & contrarium, vt existimo diuinæ bonitati, nam id quod dicitur materiale in actu peccati est voluntas mentiendi, furandi, &c. Quod planè repugnat voluntati diuinæ, & reuera si Deus id ita veller, & homini de hoc constaret, non video, quo modo peccaret in hoc se conformando tali voluntati Dei. Respondetur ergo negando assumptum; nam voluntas permittendi tantum includit illa duo suprà explicata, quæ potest Deus velle etiam si efficaciter non velit actum permissum in seipso maximè prius ratione, quam præsciat hominem illum operaturum, sed de hac re latius alibi.

Dissoluitur.

SECTIO VLTIMA.

Vtrum humana voluntas, vt recta sit, debeat conformari diuinæ volenti alia obiecta extra actus ipsius voluntatis.

1. 1. Aliud est nõ repugnare diuine voluntati; aliud diuine voluntati conformari.

IN primis supponendum est ex Durand. in 1. d. 48. q. 2. aliud esse non discordare à voluntate diuinæ, aliud positiuè illi conformari. Nam hoc secundum requirit actum, quo voluntas humana velit id, quod Deus vult; ad illud autè primum sufficit, vt voluntas

Aliud est nõ repugnare diuine voluntati; aliud diuine voluntati conformari.

D D non

non habeat actum repugnantem; hic ergo præcipue inquirimus, vtrum voluntas humana teneatur non repugnare diuinæ, & consequenter ex hypothefi; & fuppositione, quod velit habere actum circa id quod Deus vult, vtrum teneatur habere actum, quo conformetur; nam absolute, & simpliciter certum est non obligari hominem ad positiuam conformitatem ex vi huius voluntatis diuinæ, quia licet homo sciat Deum aliquid velle, potest sine peccato nullum actum voluntatis habere, quia nec Deus per illam voluntatem illum obligat, neque ex intrinseca rei natura, vel obiecto oritur talis obligatio.

2. Secundò statuendum est sermonem esse de efficaci voluntate diuina, quia de inefficaci est certum nullam esse obligationem conformitatis ad illam, vt à fortiori patet ex dictis *precedenti quæst. conclus. 3.*

3. Terriò. Conueniunt Doctores quæstionem solum esse posse de conformitate in obiecto materiali, nam in formali certum est non posse voluntatem humanam honestè discipere à diuina, quia ratio volendi in Deo semper est iustissima; & ideo illa, vt sic, non potest rectè displicere voluntati humanæ, quin potius omnis actus honestus voluntatis humanæ hoc ipso est conformis diuinæ voluntati in voluto formali, vt D. Thomas hic significauit, non quia necesse sit, vt proximè fiat propter Dei gloriam, vt Durandus intellexisse videtur, & ideo illud impugnat, neque etiam, quia oportet elici actum humanum, aut imperari à charitate, sed quia necesse est, vt fiat sub aliqua ratione honestatis, quæ Deo placet, & quia inde fit, vt de se tendat in Dei gloriam; superest ergo agendum de conformitate solum in voluto materiali.

4. In qua quæstione sunt duæ opiniones. Prima negat teneri hominem ad hanc conformitatem, imò aliqui sentiunt interdum, & sæpe non esse licitam. Hæc existimatur esse opinio D. Thomæ 1. 2. q. 19. art. 9. & 10. & q. 23. de Veritate art. 7. & 8. & in 1. d. 48. art. 4. vbi Richard. art. 2. q. 1. problematice vtrumque defendit, citatur etiam Durand. q. 2. num. 14. Sed si considerentur, quæ dicta sunt, potius indicat contrarium n. 15. in fine; in hanc verò sententiam inclinat Marfil. q. 47. art. 2. & alij antiqui. Fundamentum est, quia sola voluntas præceptiua Dei obligat hominem, sed quamuis Deus aliquid velit, non ideo præcipit homini, vt ipse idem velit, quia illa voluntas nullo modo versatur circa præceptum homini imponendum; ergo, &c. Et hinc potest concludi, hanc conformitatem aliquando homini non licere, quia interdum obiectum tale est, quod respectu hominis non debeat, nec sit illi amabile, sic enim dixit August. in *Enchirid. cap. 100.* quem imitatur Anselm. *lib. de similitudinib.* aliquid Deum velle, quod non congruit homini velle; voluit enim Deus passionem Christi, quam non debuerunt velle Iudæi, vt notauit Magister in 1. d. 48. cap. 3. & 4.

5. Secunda opinio est teneri hominem ad conformandam voluntatem suam cum diuina etiam in voluto materiali, si Deus illud efficaciter vult, ita sentit D. Thom. in 1. d. 48. art. 4. vbi dicit voluntate deliberata debere hominem consentire huic diuinæ voluntati si sibi nota sit, interdum verò excusari propter ignorantiam. Idem si attentè legatur, sentit in alijs locis citatis, & Bonauent. in 1. d. 48. vbi idem sentit hic q. 2. Agidius etiam q. 2. Albertus art. 23. & 4. Scotus, Gregor. Gabriel ibi, & lectione 68. & 69. in *Canonem*, Alexander

3. Quæstio est de conformitate in obiecto materiali.

4. Opinio negatiua.

Fundamentum.

5. Assertiua.

Alensis 1. parte quæst. 41. membro 4. & 5. Altifiodorus lib. 3. *summa tractatu 1. cap. 13. q. 28.* Fundamentum est, quia diuina voluntas est regula omnis bonæ voluntatis, & quia discordare ab hac diuina voluntate, esset diuinæ voluntati absolute contradicere, quod est per se malum, sed, vt existimo, inter has opiniones non est magna diuersitas, nec esse potest.

Dicendum ergo primò. Si hoc certò constet Deum aliquid efficaciter velle, siue voluntate prædefiniente, siue consequente præscientiam alterius rei, non potest humana voluntas actu absoluto & efficaci discordare à diuina voluntate. Patet ex dictis *dubitatione precedenti*, quia stante illa diuina voluntate impossibile est non fieri, quod Deus vult, sed voluntas humana non potest efficaci actu tendere in id, quod hic, & nunc omnibus pensatis repræsentatur, vt impossibile; ergo, Confirmatur, quia hac ratione non potest voluntas humana absoluto actu velle, vt non fuerit, quod factum est, quia iam illud repræsentatur, vt impossibile, hinc optimè dixit Augustinus 21. de *Ciuitate cap. 24.* si Ecclesiæ constaret in particulari aliquem hominem diuina voluntate esse exclusum à regno, non posset pro illo orare.

Sed quærès, quomodo potest homini de hac diuina voluntate constare. Respondent aliqui, constare ex effectibus, quia quidquid fit, Deus vult fieri. Antea verò, quàm fuit non potest constare, nisi ex diuina reuelatione; sed aduertendum est effectum interdum prouenire ex sola voluntate permittente, præsertim si sint morales, & defectuosi, ideoque non semper satis esse id ad manifestandam hanc Dei voluntatem, quamquam hoc ipso, quod facti sunt, & vt sic repræsentantur, non possit iam voluntas humana actu efficaci velle, vt non sint pro eo tempore, quo facti esse cognoscuntur, quia illud est impossibile; nam, vt Aristoteles dixit, *res quando est, necesse est esse*; potest autem voluntas velle, vt non durent, si illud est possibile, quia nulla tunc est repugnantia, quoad hoc, si quoad futuram durationem, non manifestatur voluntas Dei per effectum, & vt sic factum; sola ergo diuina reuelatio est quæ certò, & infallibiliter ostendit hanc Dei voluntatem, & adhuc in illa oportet aduertere, præsertim si sit de aliquo peccato futuro, vel damnatione regulariter esse intelligendum in sensu conditionato; vel comminatorio, nisi aliud distinctè, & expressè contineatur in ipsa reuelatione, quod optimè declarat D. Thomas q. 23. de *Veritate art. 8. ad 2.*

Atque ex hac conclusione colligitur inutilem esse quæstionem, an liceat homini efficaci actu voluntatis suæ discordare in materiali voluto ab efficaci actu voluntatis diuinæ: aut enim nota est homini voluntas Dei, aut non, si non est nota, rectè potest discordare, sic enim homo sæpe intendit consequi, quod Deus non vult dare, & ratio est, illud tunc consideratur, seu repræsentatur, vt possibile, quia consideratur secundum se, & non vt subest diuinæ voluntati, & sub ea ratione potest proponi, vt honestum; sic Abraham statuit occidere filium, & David adificare templum Dei, quæ tamen Deus volebat; & in ipsis sanctis Angelis contingit reperiri huiusmodi voluntatis modum, vt colligitur ex Danielis cap. 10. si autem homini est nota hæc voluntas Dei, non potest illi resistere per voluntatem efficacem; ergo non habet locum quæstio de licito, vel illicito; addo tamen si per impossibile posset homo habere huiusmodi voluntatem, fore intrinsecè malam,

6. Prima conclusio.

7. Quæstionem subornata.

8. Corollar.

malam, & illicitam, vt à fortiori patebit ex sequenti assertionem.

9. Conclusio.

Dico ergo; supposita prædicta Dei voluntate ex scientia eius nota, non licet homini simplici affectu desiderare, vt talis Dei voluntas non impleatur, atque in hoc sensu non licet discordare à prædicta voluntate Dei in obiecto materiali. Hic est sensus posterioris sententiæ, & est euidens ex sola terminorum explicatione, nam hic affectus est directè repugnans efficaciac diuinæ voluntatis. Vnde vel formaliter, vel virtute includit hunc sensum compositum, licet optare vt quod Deus vult efficaciter, non eueniat; hoc autem velle, & appetere desiderium etiam simplici est intrinsecè malum, quia est directè appetere aliquid repugnans diuinæ perfectioni, scilicet vel quod eius voluntas non sit efficax, & omnipotens, vel certè, quod mutabilis sit: deinde, quia hic affectus est directè contrariùs efficaci voluntati diuinæ, quia appetit contradictorium eius, quod Deus absolute vult, vnde inuertit totum ordinem diuinæ prouidentia, & illam quantum in se est, destruit. Neque contra hoc obstat ratio in principio posita, quia hæc diuina voluntas intrinsecè, & natura sua inducit obligationem non repugnandi illi prædicto modo, & consequenter secum affert voluntatem Dei præceptiuam, saltem præcepto negatiuo, qua Deus vult obligare hominem ad non repugnandum dicto modo huic diuinæ voluntati, & hic etiam patet, quod paulo antè dicebam, etiam si per impossibile posset voluntas humana habere voluntatem absolutam contrariam huic diuinæ voluntati cognita, illam fore intrinsecè malam, quia esset destructiua efficaciac diuinæ voluntatis, eique directè contraria ex modo tendendi, & ex obiecto materiali.

Enatio præcluditur.

10. Conclusio.

Dicendum vltimò. Etiam si homo sciat Deum aliquid velle efficaciter, potest licitè affectu simplici discordare ab hac diuina voluntate in materiali obiecto secundum se considerato; hic est sensus prioris opinionis, & est omnino certus, vt satis probat exemplum Christi Domini; imò, & ipsius Dei, vt Deus est, qui simul simplici affectu vult salutem eius, quem alia absoluta voluntate vult damnare. Ratio etiam sæpe tacta est euidens, quia hæc voluntas, vt sic, non est contraria diuinæ voluntati; nam potius formaliter, vel virtute includit conditionem, si Deus id vult, aut si aliunde non repugnet, quam significauit Christus Dominus illis verbis; si fieri potest; & illis, Pater si vis, vnde statim concludit, Non mea voluntas, sed tua fiat; & in superioribus conclusum est simplicem affectum vnus obiecti, & voluntatem efficacem contrarij obiecti non esse repugnantem etiam in eadem voluntate; ergo ex hoc capite hic affectus non est malus, & alioqui potest habere honestam rationem ex parte obiecti, & finis, vt per se constat; ergo, &c.

11. Obiectio.

Remouetur.

Sed obiici solet illud 1. Regum 16. vbi Deus reprehendit Samuelem, quia lugebat Saulem quem Deus reprobaauerat. *Vsq. quo tu luges Saulem, &c.* Etenim ibi Samuel discordabat à prædicto modo tantum à diuina voluntate. Respondetur omiffis aliquibus expositionibus illam non fuisse tam reprehensionem, quam apertioem reuelationem diuini decreti, Samuel enim nondum intellexerat, an Deus voluntate definita, vel comminatoria tantum Saulem proiecisset, & ideo ita Saulem lugebat, & Deum deprecabatur, vt reuera impenderet veniam; Deus autem ibi de-

Suarez in primam secunda D. Thom.

clarat suam voluntatem fuisse absolutam, & definitam, & ita monuit Samuelem, ne lugeret Saulem prædicto modo, non tamen prohibuit quominus contristari posset de malo Saulis secundum se considerato.

Sed quæratur vltteriùs, an non solum possit homo licitè hoc modo discordare à diuina voluntate, sed etiam teneatur ita dissentiri? Aliqui ita in re sentiunt, vt Abulens. *Iosue 2. quæst. 28.* & *Iudi. 3. quæst. 2.* & indicant Bonauentura, Gabriel, & alij. Quæ opinio ad summum intelligenda est de præcepto negatiuo, quia hi simplices affectus, per se loquendo, non cadunt in præceptum saltem in ordine ad futuros euentus, quia non sunt operatiui; intelligi autem potest, vt cadat in præceptum, non habere actum positiuum, quo voluntas simplici affectu velit id, quod est malum proximi, & ex hoc capite potest intelligi præceptum non se conformandi cum diuina voluntate in obiecto materiali. Dico tamen etiam quoad hoc non esse absolutum præceptum, sed considerandum esse motiui talis affectus, nam si quis velit id, quod Deus vult sub ea ratione, vel facta hypothefi, quod Deus id vult, vel propter hunc finem, vt voluntas diuina impleatur, numquam est prohibitus talis affectus, etiam si obiectum materiale eius sit extrema damnatio, quod Deus non vult nisi sub ratione iustitiæ punitiua ex præscientia peccati finalis; si autem motiuum fuerit honestum, tunc affectus erit malus, non propter conformitatem eum diuina voluntate, sed aliunde, quod est per accidens.

12. Quæstionem subornata.

Germana solutio.

13. Alia etiam quæstionem subornata deciditur.

Atque idem respondendum est ad aliam interrogationem quæ fieri solet; esto non sit necessarium, an sit melius conformari hoc modo per actum simplicem cum diuina voluntate? Respondetur posse esse melius interdum, interdum verò non iuxta diuersa motiua, seu fines, qui occurrere possunt, nam quando nulla occurrit specialis ratio honesti, quæ moueat voluntatem ad huiusmodi simplicem affectum materialiter diuersum à diuino decreto, melius erit non habere illum. Item si homo intelligat ex huiusmodi affectu fore retardandum ab executione diuinæ voluntatis, interdum verò non sequitur hoc incommodum, & occurrit honestissimum motiuum ad habendum illum affectum, & tunc erit melius habere illum sicut fuit in Christo Domino, & in Beata Virgine, quando dolebat de Christi morte, quam Deum decreuisse sciebat.

DISPUTATIO XII.

De proxima regula bonitatis, & malitiæ humanorum actuum qua est recta ratio, seu conscientia.



I doctrina hæc de conscientia ad singulas res morales applicanda esset, in immensum crederet; sed hoc non potest exactè fieri, nec sine magna confusione, quia oporteret ferè omnes materias moralis Theologiæ euoluere, quæ ex proprijs principijs, & circumstantiis pendunt; simul ergo consulemus, & ordini doctrinæ, & breuitati temporis, generales regulas, & principia huius materiæ tradendo.



SECTIO I.

Quid sit conscientia.

1. Sententia. Prima opinio est esse aliquid ad voluntatem pertinens, scilicet aut bonam inclinationem voluntatis, aut operationem voluntatis, huic inclinationi conformem, vel difformem. Ita Henricus quodlibeto 1. quest. 18. quem ex parte sequitur Durandus in 1. distinct. 39. quest. 4. Fundari potest in locutionibus communibus, & proprietatibus, quæ conscientia tribuuntur, dicitur enim conscientia mundari ad Hebraeos 11. quod est proprium voluntatis, quæ per peccatum maculatur. Dicitur conscientia bona, 1. ad Timoth. 4. & inquieta ad Tit. 1. Inquieta sunt eorum mens, & conscientia, ubi etiam à mente distinguitur, & communiter ita loquimur habere hominem bonam, vel malam conscientiam, quæ sunt proprietates propriæ voluntatis.

2. Sententia. Secunda opinio, & communior Theologorum ponit illam in intellectu, & in hoc est magna varietas, nam Scotus in 2. d. 39. dicit esse habitum, vel synderesis, vel scientiæ, vel prudentiæ; D. Thomas verò prima parte quest. 79. art. 13. dicit esse actum; existimo tamen totam questionem esse positam in æquiuocatione vocis; vt verò sciamus, in qua significatione in hac materia loquendum est,

3. Affertio. Dicendum primò conscientia nomen iuxta frequentiore vsum significare aliquid pertinens ad intellectum. Ita Scholastici statim citandi, & Patres, quos D. Thomas supra refert, Basilium in principio Proverborum, vocat conscientiam naturale iudiciorum animæ, Damascen. secundo lib. cap. 12. vocat legem intellectus nostri, Hieronym. Ezech. 1. vocat synderesim scintillam conscientia; synderesis autem ad intellectum spectat, Origenes libro 2. ad Bonavent. conscientiam vocat spiritum correctorem, & pædagogum animæ, similiaque reperies in aliis, præsertim in Hugone & Bernardo; colligi etiam potest ex illo ad Romanos 14. Quod non est ex fide, peccatum est, ubi nomine fidei conscientia significatur, vt Ambrosius, & alij communiter exponunt, & significat Innocent. 3. in cap. ultimo de præscriptionibus, & Gratianus latè 28. quest. 1. cap. omnes, §. ex his, & de penitentia distinctione 3. cap. quærit. §. illud autem. Denique probari potest ex communi modo loquendi Scripturæ, & ex effectibus, qui conscientia tribuuntur, Ecclesiast. 7. scit enim conscientia tua, & Genes. 43. Non est in nostrâ conscientia quid posuerit, id est, nescimus. Paulus ad Romanos 2. Testimonium illis reddente conscientia ipsorum, testificari enim est potentia intelligentis, non verò voluntatis, quæ cæca est, & cap. 9. Testimonium mihi præbente conscientia mea; 1. ad Corinthios cap. 12. alibi que dicitur conscientia accusare, dirigere, & similia, quæ ad intellectum sine dubio spectant.

4. Affertio. Dicendum secundo conscientia nomen æquiuocum esse, & interdum habitum, & interdum actum intellectus significare; frequentius tamen, & magis propriè actum significare. Tota conclusio sumitur ex D. Thoma supra prima parte, & in 2. distinct. 24. quest. 2. artic. 4. Ubi præter habitum, & actum dicit interdum significare obiectum, quomodo dicimus aperire conscientiam in confessione, id est, id quod conscientiam in homine accusabat, sic etiam dicitur bona, vel mala obiectiue, addit etiam idem D. Thomas

quest. 17. de veritate artic. 1. interdum etiam significare intellectum ipsum, licet magis improprie, quomodo intelligi potest id quod dicitur lumen conscientia non extingui, quia licet non semper sit in actu, vel habitu, semper tamen manet lumen rationis, quod suis temporibus vrget. Idem D. Thomas in 2. distinct. 39. quest. 3. artic. 1. Bonaventura artic. 1. quest. 1. Richardus artic. 2. quest. 1. & 2. Gabriel artic. 2. conclus. 5. & 6. Durandus quest. 4. Capreolus quest. 1. Alensis secunda parte quest. 77. & quest. 137. membro 3. & 4. Neque oportet aliud addere, præter vsum sapientum, sicque patet vltima pars conclusionis, quæ etiam probatur ex effectibus enumeratis, nam testificari propriè fit per actum intellectus, & multo magis obligare, quia habitus non obligat nisi adit actuale dictamen, similiter non accusat, nec mordet, nisi actualis cognitio; hinc etiam dicitur intrinsecè malum agere contra conscientiam, quod non est verum de habitu, & multo minus de potentia. Tandem dicitur deponi conscientiam ratione actus, licet nec potentia, nec habitus deponatur; est ergo hæc propriissima significatio, & maxime deseruiens præsentis intuitu.

5. Affertio. Dicendum tertio conscientiam esse actuale, & practicum iudicium intellectus discernentis de rebus agendis inter bonum, & malum, turpe, & honestum præceptum, vel prohibitum. Hæc conclusio colligitur ex autoribus citatis, & aliis, quos referunt, & sequuntur Corduba lib. 3. questionum quest. 1. Couarru. in regula possessor. parte secunda §. 6. in principio, & in primis quod conscientia sit actus iudicij. Patet, quia est quædam fides, seu credulitas, vt ex Paulo retulimus. Item quia conscientia est vera, aut falsa, vt postea dicemus, quæ sunt propriè in iudicio intellectus. Denique ex effectibus positivis testificandi, & accusandi, quæ non sunt in homine, nisi quatenus illi manifestatur quid sit honestum, vel turpe; manifestatio autem fit per iudicium.

6. Et hinc etiam constat altera pars, scilicet hoc iudicium debere esse de agendis secundum rationem turpis, & honesti, quia hac ratione obligat, vel accusat, &c. Quando verò dicimus debere esse iudicium practicum, aduertendum est interdum hoc iudicium posse versari proximè circa actionem ipsam humanam, vt hic, & nunc pensatis omnibus existimatam honestam, vel turpem, & hoc est propriè conscientia iudicium, quod practicum dicitur, quia iudicat de actione in particulari cum omnibus circumstantiis eius in ordine ad executionem; interdum verò potest esse iudicium de aliqua conditione, vel principio, ex quo pendet honestas, vel turpitudine actionis, vt est, vtum hæc res sit mea, vel aliena, ex quo pendet, an actio sit iusta, vel iniusta, & hoc solet appellari iudicium conscientia, quomodo dicitur aliquis possidere rem alienam bona, vel mala fide, seu conscientia, & hoc iudicium formaliter magis est speculatiuum, quàm practicum; tamen quia virtute continet iudicium practicum, & interdum sufficit, vt actio mala moraliter censetur, ideo nomen conscientia retinet.

7. Solutio obiectio ex Durando. Atque hinc soluitur obiectio Durandi, probat enim non posse conscientiam consistere in hoc actuali iudicio practico, quia aliàs non posset homo agere contra conscientiam, quia non potest agere contra actuale iudicium. Respondetur enim hinc potius

potius probari oppositum, nam propriè non dicitur homo agere contra conscientiam, nisi quando actu iudicat se malè agere. Vnde si interdum malè agit sine tali iudicio, non dicitur propriè agere contra conscientiam, quam habet, sed quam potest, & debet habere; nego igitur non posse hominem agere contra actuale iudicium, & practicum. Sed vt hoc intelligatur obseruandum est, aliud esse iudicare de agendis, & de obligatione, seu honestate eorum ex propriis principiis ipsius rei, vel actionis; aliud verò ex vi prioris affectus, & determinatione voluntatis, vt quando supposita intentione vnus finis iudico hoc consequenter esse faciendum, & vtrumque iudicium potest etiam aliquid speculationis includere, quatenus aliquam veritatem manifestat, & vtrumque etiam est practicum quatenus est de re agenda in particulari, & in ordine ad executionem; tamen primum est proprium iudicium conscientia, quod per se discernit honestum à turpi, & illud nullam necessitatem imponit voluntati, quia nec per se potest, neque supponit eiusdem voluntatis actum, in cuius virtute id faciat, & ideo rectè potest voluntas pro sua libertate resistere conscientia; secundum autem iudicium solet imponere necessitatem non absolutè, sed ex suppositione prioris voluntatis, si illa non mutetur, tamen illud non est propriè iudicium conscientia, quia non tam est de honestate, vel turpitudine actionis, quàm de utilitate, seu connexionione cum priori affectu; legatur D. Thom. q. 17. de Veritate art. 1. ad 4.

8. Ad quæ, habitum spectet conscientia. Queritur potest, si conscientia est actus iudicij, quem habitum generet, vel ad quem habitum spectet. Respondetur ex D. Thoma locis citatis, conscientiam in tota sua latitudine non pertinere ad vnum habitum, sed ad varios pro varietate sua, nam si iudicium conscientia sit certum, & verum, & sit de actione, vt practice exercenda pertinet ad prudentiam; si verò sit de actione in communi, vel de principiis eius, pertinet ad synderesim, vel sapientiam moralem; si verò sit de conditionibus rei, potest pertinere ad fidem humanam, vel experientiam, at verò si conscientia sit erronea, vt sic pertinet ad aliquam opinionem, vel falsam fidem humanam.

SECTIO II.

Quotuplex sit conscientia.

1. Diuisio conscientia præteritorij. EX parte obiecti materialis sumitur prima diuisio in hunc modum. Nam interdum conscientia dicitur præteritorum, interdum præsentium, interdum verò futurorum actuum. Priori modo loquimur communiter de conscientia cum dicimus conscientiam examinare, & habere, vel non habere conscientiam peccati, iuxta illud; Hæc est gloria nostra, testimonium conscientia nostra; sic enim propriè dicitur conscientia mundari, seu liberari à peccato, quomodo ait Paulus, Nihil enim mihi conscius sum; non certè quia nihil se commississe existimaret, sed quia credebatur se liberari & mundatum à culpa; quocirca licet conscientia hoc modo consistat in memoria præteritæ actionis, & iudicio illius, tamen maxime propriè dici videtur quando actus præteritus, vel moralis status ex eo relictus adhuc durare moraliter censetur, non enim dicitur homo propriè habere conscientiam peccati, solum quia Suarez in primam secunda D. Thom.

iudicat se peccasse, sed quia inde adhuc timet, & iudicat se esse in peccato, atque hoc modo dici potest conscientiam respicere aliquo modo præsentem hominis statum. Secundo verò modo dicitur esse conscientia propriè de præsentanea actione, vt quando homo operatur actu iudicando actionem suam, & hoc modo dicitur propriè simè homo agere contra conscientiam, vel obedire conscientia, & sic etiam propriè conscientia mordet, vel reprehendit, & ferè eadem ratione. Tertio respicere potest conscientia futuram actionem, vt quando homo iudicat de his, quæ postea est acturus, & secundum hunc respectum dicitur propriè conscientia obligare; vnde secundum aliam considerationem omnis conscientia aut est præteriti, aut futuri saltem secundum naturæ ordinem, quia dictamen conscientia, aut antecedit actionem saltem natura, & sic respicit illam, vt futuram, aut supponit actionem, si non respicit illam, vt effectum, sed solum, vt obiectum iudicatum, & sic respicit, vt iam factam, & vt sic licet reprehendat, accuset, vel mordeat, non tamen obligat, vel dirigit propriè, nisi quatenus ex præcepto oriri potest obligatio ad aliquid agendum. Vnde hæc conscientia præteritorum minus est practica, quia non propriè mouet ad opus; altera verò est propriè practica & regula agendorum, de qua hic est sermo, quæ vterius subdividi potest in conscientiam consiliorum, vel præceptorum, aut prohibitorum, & aliis similibus modis, qui consummantur in solo materiali obiecto, possunt facillè multiplicari.

2. Diuisio in conscientia veram, vel falsam. Secunda diuisio principalis est in conscientiam veram, & falsam, seu erroneam; cum autem conscientia erronea sit ignorantia quædam præuæ dispositionis, ad illam applicari possunt omnes diuisiones supra traditæ questione 6. potest enim esse vincibilis, vel inuincibilis, &c. Quando autem dicimus conscientiam esse iudicium practicum, non est facile ad explicandum quid ad illius veritatem requiratur, nam Aristoteles 6. Ethicorum cap. 2. quem vbique imitatur D. Thomas 1. 2. quest. 19. artic. 3. ad 2. & quest. 57. artic. 5. ad 3. primo contra gentes cap. 62. & 67. distinguit inter veritatem speculatiuam, & practicam, & priorem dicit sumi ex conformitate ad rem, posteriorem verò ex conformitate ad appetitum rectum, de qua conformitate magna est controuersia inter Doctores, vt videre licet in Caietano dicta quest. 57. artic. 5. ad 3. & Durando in 3. d. 36. & latissimè Corduba lib. 2. quest. 8. 9. & sequentibus, nam Caietanus, & alij dicunt esse intelligendum de conformitate ad appetitum rectum antecedentem, quibus fauet D. Thomas exponens Aristotelis dictum de iudicio practico, quod versatur circa media ex intentione finis; nam tunc est practice verum, quando est conforme intentioni rectæ. Scotus verò illud intelligit de appetitu recto subsequente, seu iudicato per tale iudicium, & intelligit tunc iudicium esse practice verum, quando actus appetitus qui iudicatur honestus reuera hic, & nunc est honestus respectu operantis, quamuis fortasse secundum se non sit talis, qualis iudicatur. Vnde fit etiam vt Scotus ponat hanc veritatem practicam in cognitione, vt sic; Caietanus verò negat posse esse veritatem practicam sine recto appetitu, vel antecedenti, vel etiam consequenti, si illum exigat veritas iudicij practici.

Conscientia præsentium.

Conscientia futurorum.

2. Diuisio in conscientia veram, vel falsam.

Veritas practica quod ad conscientiam spectat, qualis esse debeat.

Opinio Caietani.

Opinio Scoti.

3. Iudicium autoris.

Sed quamquam loquendo strictè de imperio prudentiæ, vt sic, possit inter has opiniones esse controuersia, quæ ad præsentem locum non spectat, tamen, propriè loquendo de iudicio conscientia, mihi videtur doctrina Scoti clarior, & verior, & utilior, quia iudicium conscientia non tantum est de actu circa media, sed etiam de actu circa finem, quia vterque actus potest esse bonus, & malus; vnde vterque indiget regula iudicij intellectus, quæ est per iudicium practicum; vnde vterque potest esse conformis, vel contrarius conscientia. Ex quo tandem concluditur conscientiam, vt sic, non posse dicere habitudinem ad appetitum rectum antecedentem, quia ille appetitus rectus necesse est vt supponat iudicium conscientia, in quo sistendum est tanquam in priori, quandoquidem intellectus prior est voluntate, & in illo quidem primo iudicio conscientia potest esse veritas, & falsitas practica, quæ non potest sumi per conformitatem ad appetitum rectum antecedentem; ergo per conformitatem ad appetitum, qui est obiectum talis iudicij.

4. Obiectio ex Aristotele.

Dices, teste Aristotele eodem 6. Ethicorum, cap. 1. Appetitus est rectus quatenus sequitur rationem rectam; ergo si è contrario ratio est vera per ordinem ad eundem appetitum subsequentem, erit circulus. Responderetur non esse circulum, quia interueniunt diuersa genera causarum, nam conscientia est recta ex conformitate ad appetitum, vt obiectum, & rem iudicatam; è contrario verò appetitus est rectus ex conformitate ad rationem, vt applicantem debitum obiectum appetibile, & alij fortasse dicent, vt ad effectiue mouentem. Sed vrgebis: nam hinc nulla videtur esse differentia inter veritatem speculatiuam, & practicam, quia etiam veritas practica sumitur ex conformitate ad rem iudicatam, & ad summum erit differentia materialis, quia hinc res iudicata, est actus voluntatis, in alia autem veritate speculatiua potest esse quæcumque res. Responderetur reuera in hoc esse aliquam similitudinem, quæ est omnino necessaria; quia vtraque veritas, est veritas iudicij, & cognitionis; vnde vtraque esse debet commensurata obiecto suo; solum est aduertendum, quod veritas speculatiua non causat obiectum, neque efficit, vt sit ipsi conforme; iudicium verò practice verum, si reuera tale est efficit, vt appetitus, qui ex illo nascitur sit rectus quantum est ex parte ipsius iudicij, & quia sufficienter applicat obiectum, quod voluntas prosequendo rectè tendit, & ideo hæc veritas practica non solum est cognoscitiua, sed etiam causatiua, atque ita quotiescumque appetitus, qui sequitur, honestus est, conscientia per quam regulatur vera est, & è contrario quæcumque conscientia est vera practice, appetitus, qui ex illa sequitur, rectus erit, & hoc modo rectè dicitur veritas practica conscientia sumi ex conformitate ad appetitum rectum, è contrario falsitas practica sumitur ex difformitate ad eundem appetitum.

Remouetur.

Instantia.

Refellitur.

5. Conscientia dupliciter dici potest, vera, & falsa.

Atque hinc constat dupliciter posse esse conscientiam veram, aut falsam, speculatiue, & practice, interdum enim, vel vtroque modo vera est, vel vtroque modo falsa, scilicet quando, & rei ipsi secundum se, & secundum intrinsecam eius principia, & in particulari, vt hinc, & nunc, comparatur ad operantem, conformis est, vel difformis; aliquando verò est vera practice, & falsa speculatiue, quo modo conscientia, quæ vocatur erronea inuincibiliter falsa est, quatenus

erronea est: est autem practice vera, quia, vt supra dictum est, appetitus, qui ex illa sequitur, reuera rectus est, vnde eius veritas est practica, quia sumitur in ordine ad appetitum sic operantis cum his circumstantiis, & cum illo haberet veram conformitatem. Dices, quomodo potest idem iudicium simul esse verum, & falsum. Respondetur primò, quia hæc ad modum relativi dicuntur respectu diuersorum, sicut simile, & dissimile. Secundò, quia si res attentè consideretur, tale iudicium conscientia, quod est practicum, de actione sic operantis est simpliciter verum, falsum autem, vel erroneum videtur denominari, aut solum per denominationem extrinsecam, & concomitantiam, quia fundatur aliquo modo in aliquo errore circa aliquam conditionem, ex qua pendet honestas talis actus, quia iudicium, vt diximus, solet interdum applicare conscientiam, vel dicitur certè illud iudicium erroneum, seu falsum comparatum non ad obiectum circa quod hinc, & nunc versatur, sed vt comparatur ad obiectum secundum se sumptum, provt natura eius exigitur, vt quando Iacob iudicauit licitum sibi esse petere debitum à Lia, illud iudicium erat verum practice, id est, comparatum ad obiectum, vt hinc, & nunc sic propositum, tamen comparatum ad personam Lia secundum se, & secundum conditionem, quam in re ipsa habebat, erat falsum, quia verè non erat propria vxori; vnde ad eundem modum fieri è contrario potest, vt iudicium sit practice falsum, & speculatiue verum, vt si in eodem casu Iacob iudicasset non fuisse reddendum debitum Lia, practice enim falsum esset, licetè considerata re secundum se esset verum.

Conscientia practice vera quomodo possit esse speculatiue falsa.

Aur etiam contra.

6. Diuisio conscientia.

Tertiò diuiditur conscientia in certam, dubiam, probabilem, & scrupulosam, cum enim conscientia sit actus cognitionis, & iudicij proprii, & per se, diuiditur per proprietates cognitionis; vnde sicut ex ordine ad materiale obiectum diuiditur per veram, & falsam, ita ex ordine ad formale, seu ad mediam iudicandi diuiditur per certam, dubiam, probabilem, & scrupulosam. Petes, quomodo possint esse plura membra huius diuisionis, omne enim medium essendi solum est aut certum, aut probabile; vnde nulla videtur esse conscientia dubia distincta à probabili; nam vel includit iudicium cum formidine, & ita coincidit cum probabili, vel nullum includit iudicium, sed consistit in negatione, vel impotentia essendi, & ita non est conscientia. Aliunde verò videtur ibi deesse aliud membrum conscientia temeraria. Vt explicetur hæc diuisio, aduertendum est ferè omnia illa membra posse duplici ratione ita denominari, nimirum, aut intrinsecè, & formaliter, vel extrinsecè, & concomitantè.

7. Quid conscientia certa.

Primò ergo conscientia certa propriissimè dicitur, quæ est formaliter, & in suis etiam principiis omnibus talis est, vt formidinem excludat, vnde dici potest certa tam speculatiue, quam practice, quia etiam illud iudicium vltimum de honestate actionis certum est, & omnia etiam iudicia quæ antecedunt, & conditiones eius, &c. certa etiam sunt. Hinc secundò conscientia dubia dupliciter contingere potest; vno modo practice in illo iudicio vltimo de actione, & hanc volo formaliter, & intrinsecè dubiam; hæc tamen conscientia, vt ab aliis distinguitur, reuera non includit postiuum iudicium practicum, sed potius carentiam, vel suspensionem circa honestatem, vel turpitudinem actionis; denominatur autem conscientia vel reductiue eo modo, quo in moralibus priuatio re-

Quid dubia & quotuplex.

Quid probabilis.

ducitur ad postiuum, vel certè illud iudicium, quo quis interdum iudicat aliquid sibi esse agendum cum illa dubitatione turpis, vel honesti, dicitur conscientia dubia, alio verò modo illud iudicium practicum denominatur dubium solum extrinsecè, quæ dubitatio non excludit certitudinem practicam in ipso vltimo iudicio, sed tantum speculatiuam circa rem aliquam, quæ ante illud iudicium supponitur, vt quando aliquis dubitans an emiserit, vel non emiserit votum, iudicat sibi esse licitum non implere; hæc conscientia est practice certa formaliter, extrinsecè verò potest denominari dubia, vt dictum est. Atque idem profus est de conscientia probabili, nam interdum potest esse talis intrinsecè in ipsomet practico iudicio de honestate actionis, vt quando solum ex motiui probabili assentior cum formidine, an hoc mihi liceat, & talis conscientia est certa practice, non speculatiue. Aliquando dicitur conscientia probabilis solum per extrinsecam denominationem, quæ non excludit practicam certitudinem proprii iudicij conscientia, sed speculatiuam tantum, & connotat aliquam conditionem misericordia, vel actionis ex qua pendet honestas actus secundum esse probabiliter cognitam, vt quando quis dubitat, vtrum contractus fuerit licitus necne? Et ex opinione tantum probabilis iudicat fuisse licitum, indeque practice infert se esse securum non restituendo. Hoc iudicium tunc est formaliter, & practice certum, quamuis extrinsecè, & speculatiue dicatur conscientia probabilis. Quæres quomodo in re dubia, vel probabili potest fundari certitudo? Responderetur, quia non fundatur in illo tanquam in principio, sed solum tanquam in solo simplici termino, seu extremitate syllogismi, ex quo conficitur certum aliquod principium practicum in hunc, vel similem modum. In tali dubio vel probabilitate licitum est sic operari; sed hinc intercedit tale dubium; vel probabilitas; ergo licitum est, &c. illæ enim præmissæ non sunt dubia, vel probabiles, sed euidentes, & certæ, vel assumunt dubium, vel probabile tanquam medium, vel extremitatem syllogismi.

8. Quid scrupulosa, & quotuplex.

Eodem etiam modo explicanda est conscientia scrupulosa, quæ dupliciter etiam contingit. Vno modo formaliter in ipsomet iudicio practico, vt quando homo iudicat sibi hoc esse peccatum non ex principiis certis, aut probabilibus, sed ex nimio quodam timore, & cordis anxietate cum quibusdam apparentibus principiis, & talis conscientia merito distinguitur à certa, & probabili, quia quamuis includat iudicium opinatum, non tamen probabile, neque enim omnis opinio probabilis est. Alio verò modo dicitur conscientia scrupulosa, quæ non excludit practicam certitudinem in iudicio conscientia, sed habet cum illo coniunctas quasdam dubitationes ortas ex iisdem affectibus, & apparentiis, nam quia illa certitudo tantum practica est, & aliquo modo fundatur in aliqua probabilitate vel dubitatione, ideo ex illo capite oriri possunt huiusmodi timores, vel dubitationes, à quibus hæc conscientia extrinsecè denominatur scrupulosa, quæ tamen non impedit honestatem actionis, vt supra dixi. Temeraria conscientia ad hanc vltimam reuocanda est, habet enim eundem modum iudicij, quem conscientia formaliter scrupulosa; nam sicut hæc ex nimio timore propter solam apparentiam iudicat malum, quod malum non est; ita illa ex nimio affectu propter solas appa-

rentes rationes iudicat honestum quod honestum non est, atque ita constat tota ratio illius diuisionis. Quomodo autem hinc omnibus conscientiis vtendum sit ad honestè operandum, declarandum superest.

SECTIO III.

Quanam conscientia sufficiat ad honestè operandum.

Primò constat aliquam requiri rectam ad honestam operationem, quo sensu docuit id D. Thomas *quæst. 19. art. 3.* dependere bonam voluntatem ex recta ratione, & ratio eius est optima, quia voluntas pendet ex ratione, vt ostendente obiectum, & ideo necessaria est ratio, quæ ostendat obiectum honestum, vt voluntas sit honesta. Item voluntas est potentia cæca; indiget ergo dirigente, & gubernante, vt recta tendat; hoc autem non est nisi recta ratio, quæ hoc præstat per iudicium conscientia; quocirca si hoc iudicium certum sit, non est dubium quin in suo genere sufficiat ad honestatem voluntatis, neque enim aliquid amplius ab homine requiri potest, cum & obiectum propositum sufficiens sit; vt supponitur, & modus etiam proponendi sit perfectus quantum ab homine præstari potest; difficultas solum est, an hoc non solum sufficiat, sed etiam requiratur ad honestam operationem, & ratio dubij esse potest, quia iudicium probabile sufficit ad mouendam voluntatem, & videtur etiam sufficere, vt rationabiliter moueatur, quia ad rectè operandum humano modo sufficit quædam moralis diligentia; neque enim semper tenetur homo præstare summum quod potest; habere autem certitudinem in singulis actionibus, vel excedit humanam diligentiam, vel summam requirit, quia incertæ prouidentia nostra; ergo sufficit probabilis cognitio. Confirmatur, nam ad malè operandum non requiritur perfecta hæc cognitio; ergo neque ad bonum.

1.

Ratio dubitandi.

Quærendum primò, vt voluntas sit recta, necessarium esse vt sequatur iudicium conscientia practice certum de honestate obiecti & actionis; ita Doctores omnes, D. Thomas in 4. *distinct. 37. & quodlibeto 8. artic. 13.* vbi expressè negat sufficere probabilem coniecturam, quod intelligendum est de practica probabilitate. Idem hic *quæst. 19. art. 5. & 6.* Caietanus *tomo 1. opusculorum tractat. 31. dubio 7.* Adrianus *quodlibeto 2. Nauar. late cap. 1. quis autem, de penitentia distinct. 7.* Corduba 3. *de conscientia, quæst. 5.* Ratio omnium est illud Eccles. 13. *qui amat periculum, peribit in illo;* nam tenetur homo in suis operationibus cauere quantum potest omne periculum peccandi, & hoc sensu dicunt sæpe iura, vt *sæp. 5. dubio 6.* citabimus, in dubiis tuiorem partem esse eligendam, & ad idem applicari potest illud Gregorij lib. 8. epistola 30. *Gratus est, & indecens in re dubia certam proferre sententiam,* refertur in c. *grane 11. quæst. 3.* ergo, vt homo rectè moraliter operetur, oportet excludere omne dubium, & periculum malitia; hoc autem non fit sine iudicio certo saltem practico.

2. Conclusio.

Probatur.

Dices hanc rationem rectè probare requiri iudicium determinatum, quod excludat dubitationem quasi priuatiuam, non tamen probat requiri iudicium, quod excludat formidinem, nam iudicium probabile sufficit ad excludendum morale periculum malitia, quia iam præstat homo quod moraliter potest. Responderetur hoc argumentum

3. Obiectio.

Diluitur.



declarare practicam certitudinem necessariam, quia si cum probabili iudicio speculatio excluditur periculum malitiae, profecto ut homo rationabili, & humano more operetur, oportet ut hoc ipsum cognoscat, & iudicet, sed hoc ipso habet iudicium practice certum de honestate suae actionis, quia ex principiis certis iudicat hic, & nunc, se operari sine periculo malitiae. Vnde sumitur confirmatio, nam semper potest homo facili negotio habere hanc certitudinem, quia si faciat moralem diligentiam, & iuxta probabilem opinionem comparatam operetur, iam est certus practice de honestate actionis. Replicabis, quamvis verum sit, semper posse in re haberi hanc certitudinem, multos tamen esse posse ita ignorantes, qui non possint dubitationem, vel probabilitatem suam ad practicam certitudinem reuocare, quia nesciunt reflecti super suam actionem, & dispositionem. Respondetur, quamuis sint multi, qui nesciant explicare hanc certitudinem per sua principia, nec reducere illam ad syllogisticam formam, tamen vix posse aliquem reperiri, qui ratione vtatur, & tamen de suis actionibus nesciat iudicare absque haesitatione, & formidine se bene, & secure operari, quando iuxta cognitionem, quam assequitur, bona fide operatur, quod honestum videtur, & qui hoc iudicium ferre non potest, merito dici potest non operari ex perfecta humana deliberatione.

Vnde etiam intelligitur, qualis sit haec certitudo, quam requirimus, duplex enim distingui solet; vna ex medio, & proportionata motui iudicandi, altera ex parte subiecti, quae potius temeritas quaedam, vel pertinencia dici potest, quia excedit proportionem medij ex voluntaria adhaesione. Dicendum itaque est priorem certitudinem hic requiri. Ratio est, quia haec debet esse certitudo prudentiae, quae est certitudo virtutis intellectualis, huiusmodi autem certitudo semper oritur ex medio, seu principiis propriis. Item certitudo, de qua agimus, habet coniunctam fallibilem veritatem, quia actus, qui sequitur ex hoc iudicio, infallibiliter est honestus; certitudo autem ex parte subiecti tantum non habet coniunctam infallibilem veritatem.

Dicendum secundum ad malam operationem non requiritur iudicium certum de malitia, sed satis est, quod homo voluntarie operetur sine iudicio certo de honestate. Hoc est certum ex principiis supra positis, nam bonum requirit causam integram, & ideo postulat certam regulam, & directionem; ad malitiam vero sufficit quicumque defectus. Item ad bonum non satis est operari, ita, ut accidere possit actionem esse bonam, nisi periculum malitiae caueatur. Ad malum autem satis est se voluntarie exponere morali periculo malitiae, & ideo hoc ipso, quod quis dubiter de bonitate actionis, vel malitiae, satis est, ut male operetur. Dices hoc ipso, quod habeat tale iudicium, quasi speculatiuum, potest habere iudicium practice certum, quod sic operando male agit. Respondetur verum esse ita posse haberi hoc iudicium, tamen non est necesse, quod illud actu habeat, sicut necessarium est ad bonitatem.

Vnde obiter expeditur aliud dubium supra tactum, quod hic attigit Medina *quest. 19. art. 6.* scilicet an ad malitiam requiratur actuale iudicium conscientiae? Aliqui enim illud postulant, vel determinate de ipsa malitia, vel saltem de dubitatione, & ambiguitate malitiae, & bonitatis ipsius. At verò Medina respondet, non semper

Instantia.

Remouetur.

4. Qualis certitudo requiratur in iudicio ut voluntas sit recta.

5. 2. Conclusio.

6. Ad malitiam an requiratur actuale conscientiae iudicium.

requiri, quod mihi videtur verum de formali, & actuale iudicio honestatis, & turpitudinis, aut dubitationis de illis, quia sufficere potest voluntaria carentia iudicij certi, seu quod idem est, voluntaria applicatio ad operationem sine tali iudicio, ut patet ex supradictis de inconsideratione voluntaria, & per haec responsum est rationi dubitandi in principio positae.

SECTIO IV.

Quod iudicium conscientiae sufficiat ad inducendam obligationem homini, ut operetur, vel omittat, praesertim si erret conscientia.

PRimum quod conscientia de se habeat, obligationem inducere, res certa est, & communis Theologorum, quos referam, & sumitur ex illo Pauli ad Romanos 14. *Quod non est ex fide peccatum est, id est, quod non est secundum conscientiam, ut constat ex ipso contextu, & ex omnibus seu Graecis, seu Latinis exponentibus, & ex Pontificibus supra relatis; vnde licet Hieronymus, & Beda, & Augustinus 4. contra Iulianum cap. 3. interdu exponant de fide infusa, tamen non excludunt priorem expositionem; si ergo non agere secundum conscientiam est peccatum, conscientia obligationem inducit, nam omne peccatum est contra aliquam obligationem, atque idem colligitur ex illo ad Galatas 5. *Testificor omni homini circumcidenti se, quia debitor est vniuersae legi faciendae*, scilicet rationi conscientiae, atque idem sumitur ex *cap. literas, de restitutione spoliatarum. cap. ultimo. de praescriptione. cap. per tuas 2. de synonia. cap. inquisitioni, de sententia excommunicationis, & cap. si Virgo 34. quest. 1.* Ratio verò est eadem quae supra tacta est, quia voluntas est caeca potentia, quae per se non potest percipere obligationem legis; obligatur ergo media ratione, quam ideo supra diximus legem indicantem. Vnde recte D. Thomas hic *quest. 19. artic. 5.* dicit conscientiam non proprie obligare tanquam per se causam, sed tanquam applicantem legem superioris, seu subiectum natura sua inducens talem obligationem.*

Sed superest explicandum quas condiciones requirit conscientia, ut obliget, & potissimum dubium est, an requirat veritatem, & certitudinem; ex dictis enim sequitur, ut conscientia obliget, necessarium esse, ut in obiecto obligationem proponat, ita ut non solum iudicet aliquid esse bonum, sed etiam necessarium ad honestatem; potest enim conscientia obligare vel ad omittendum, vel ad faciendum; & ad hoc ex parte obiecti satis est, ut contrarium proponat tanquam malum, quia omne malum cauendum est natura sua, & vitandum. Vel potest obligare ad aliquid faciendum; idque dupliciter, scilicet vel quoad exercitium actus, & ad hoc necesse est, ut iudicem me teneri hic & nunc ad hoc faciendum; vel quoad specificationem tantum, ut si iudicem quamuis non teneat orare, v. g. tamen si orare velim, debere orare attentè, vel alio modo, & tunc etiam necesse est, ut illam conditionem proponat tanquam necessariam ad honestatem, & ratio generalis est, quia, ut dixi, conscientia non obligat nisi ut applicans legem, seu obligationem, quae ex obiecto nascitur; ergo necesse est, ut proponat obiectum, ut inducens obligationem, vel ex se, vel ex superioris mandato. Confirmatur, nam hac ratione iudicium etiam de meliori

I. Conscientia de se habet quod obligationem inducat.

2. Requiritur tamen ut conscientia iudicet rem ad solum esse bonam, sed etiam necessariam ad honestatem.

3. Conscientia erronea non obligare. 1. Opinio.

4. 2. Opinio.

5. 3. Opinio.

6. 1. Assertio.

iori bono, non inducit obligationem, neque facit contrariam omissionem malam; atque hinc vltimus extra controuersiam est quando hoc iudicium conscientiae est verum, quia nimirum in re est illa lux, quam conscientia proponit, tunc sine dubio inducere obligationem, quia concurrunt omnia, quae desiderari possunt tam ex parte causae per se, quam ex parte applicationis. Difficultas est quando conscientia applicat legem, quae in re non est, prout dicitur fieri in conscientia erronea, in quo sunt varij modi dicendi.

Prima opinio absolute negat huiusmodi conscientiam inducere obligationem, ut refert Glossa *cap. omnes. §. ex his 28. quest. 1.* & potest ita suaderi ex Caietano hic *art. 5. §. 6.* quia conscientia, vel obligat ratione legis, quam applicat, vel ratione acceptationis; sed haec conscientia non obligat priori titulo, quia reuera non applicat legem, neque etiam posteriori, quia pender haec ex voluntate hominis habetis talem conscientiam, quia suo arbitrio potest illam non acceptare, sed deponere, ut Caietanus *ibi* dicit.

Secunda opinio distinctione vtitur, potest enim conscientia proponere obligationem, quae in re non est, quamuis etiam non sit in illa prohibito; ut quando rem indifferentem, vel etiam bonam, quae tantum est sub consilio, proponit ut praecipiam, & necessariam, & tunc dicitur obligare, quia nulla est maior vis, quae possit talem obligationem impedire. Aliquando verò potest conscientia proponere, ut obligatoriam rem malam, seu prohibitam, & tunc negant obligare, quia non potest habere vim contra legem superioris, nec fieri potest, ut obliget conscientia ad malum; ita refert D. Thomas *hic*, & ex parte indicat Alensis *2. part. quest. 137. membr. 3. art. 1.* tamen D. Thomas vocat hanc opinionem irracionabilem, id est, non consequenter loquentem, quia si in priori casu conscientia obligat, ideo est, quia proponit apparentem legem ubi non est, & voluntas hominis, sicut non mouetur ex his, quae in re sunt, sed quae sibi apparent, ita etiam non obligatur nisi iuxta legem cognitam veram, vel apparentem; sed aequè potest ratio proponere apparentem legem circa rem malam, vel prohibitam, sicut circa indifferentem, vel bonam, ut circa mendaciam; ergo eadem est de vtroque ratio.

Tertia opinio negat, hanc conscientiam obligare, sed ligare. Ita Durand. *in 2. d. 39. quest. 5.* & idem ferè sentiunt, qui dicunt obligare non simpliciter ad id, quod proponit, sed disunctiue; scilicet vel ut talis conscientia deponatur, vel ut fiat, quod proponit, quomodo etiam loquitur Alensis *supra*, & haec opinio parum differt à communi, non tamen est cur negetur modus loquendi. Ut tamen melius procedamus, distinguamus hanc erroneam conscientiam in inuincibilem, & vincibilem, seu voluntariam.

Dicendum primò, conscientiam, quamuis erret, si inuincibilis sit, absolute, & simpliciter obligare. Ita D. Thomas *hic*, & reliqui Doctores *in 2. d. 39. Bonauent. art. 1. §. 3. Richardus art. 1. quest. 3. Gabriel artic. 3. Ochamus in 3. §. 3. Henricus 2. 2. quodlibeto 1. §. 18. Anton. 1. part. titulo 3. cap. 10. §. 4. Adrianus quodlibeto 4. art. 2. Almaynus tractat. 1. moralium cap. 3. Corduba §. 4.* & à fortiori patet ex locis Pauli supra citatis; loquitur enim de conscientia errante. Vnde ad Romanos 14. *Qui infirmus est, (inquit) solus manducet, & supra, scio in Domino, quia nihil est commune per ipsum nisi ei, qui existimas aliquid commune esse;* alio verò loco sermo-

nem habet de his, qui post Euangelium putabant circumcisionem esse necessariam, 1. ad Corinth. 8. *Conscientia eorum cum sit infirma polluitur.*

Ratio verò est supra tacta; quia cum homo per rationem obligetur, iuxta modum, & mensuram suae cognitionis obligatur; ergo si faciendo, quod in se est, prout ad inuincibilem conscientiam requiritur, adhuc iudicat aliquid esse praecipuum, obligatur ex vi talis iudicij. Secundò, quia ille non potest honestè agere contra talem conscientiam, illa durante, ageret enim temerè; & voluntariè amplecteretur id, quod sub ratione mali proponitur, neque etiam potest illam deponere, quia supponitur esse inuincibilis, ut infra dicam; conscientia enim non potest deponi, ita ut hominem excuset, nisi ex prudenti, & sufficienti iudicio fiat, quia alioqui esset evidens periculum errandi; in casu autem, de quo agimus, non potest interuenire huiusmodi motiuum, alioquin non esset ignorantia inuincibilis. Tertio, quia huiusmodi conscientiae iudicium est practice verum, & certum, quia cum procedat ex ignorantia inuincibili speculatiua, reducendum est ad principia practica certa; ergo hic, & nunc verè obligat, sicut per ipsum iudicatur.

Atque hinc inferitur primò actum illum, quo voluntas se conformat huic conscientiae, esse bonum, imò & eiusdem virtutis, cuius esset, si re vera obiectum à parte rei tale esset, ut si ex hac conscientia erronea aliquis iudicet, se teneri ad mentiendum, ut proximo periclitanti subueniat, ille actus voluntatis erit verè actus misericordiae; patet à fortiori ex dictis, quia si homo simpliciter obligatur ad illum actum, ergo est bonus. Item ille homo non peccat in eo actu; ergo bene operatur. Item illa conscientia est practice vera; ergo appetitus illi respondens est rectus. Tandem, quia obiectum in re ipsa non specificat, sed ut proponitur; hic autem sufficienter, aut prudenter proponitur, quia sub ratione honesti; ergo, & c. Hic verò occurrebant difficultates ad alias speciales materias pertinentes, ut de fide, vtrum possit ex ignorantia inuincibili haberi actus fidei, vel pia affectionis circa falsum, Item an liceat de tali actu gaudere, quod tractatur in materia de peccatis, & delectatione morosa. Item, an liceat consulere de quo in materia de correctione fraterna, & de confessione.

Secundò sequitur ex dictis in huiusmodi casu obligationem illam oriri ex vi praecipii illius virtutis, ad quam pertinet talis actus, ut in praedicto casu de mendacio, obligatio nascitur ex praecipio misericordiae; quod obligat hominem quotiescumque sufficienter existimat in re subesse sufficienter necessitatem proximi, cui potest eommodè subuenire, & idem est in similibus. Vnde facile soluitur difficultas in contrarium, quia tunc homo formaliter non obligatur ad malum qua malum, sed ad bonum, vnde si quid malitiae videtur reperiri in exteriori actu, est materialiter, ut est quoddam materiale obiectum, non verò quatenus est actio humana. Vnde etiam non proprie sequitur obligari hominem contra legem Dei, cum obligetur ad actum virtutis; materialiter autem videtur esse obligatio contra quandam Dei legem, quae tunc non obligat, quia excusatur homo per ignorantiam, & per aliam fortioerem Dei legem obediendi prudenti conscientiae.

Dicendum secundò, si conscientia erret ex ignorantia voluntaria, tenetur homo adhibere dili-

7. Probatur ratione.

8. 1. Corollar.

9. 2. Corollar.

10. 2. Assertio. 1. membris. dili

Probatur 1. Pars.

I I. Probatur 2. Pars.

I 2. Probatur 3.

I 3.

I 4.

diligentiam, vel ignorantiam talem tollat, vel inuincibilem reddat, quod si hoc non faciat, tenetur conscientiae obedire, & obediendo non euitat-culpam. Conclusio proprie procedit, quando huiusmodi conscientiae iudicium est de actu in se malo, vt in exemplo de mendacio: nam si actus esset bonus, vel indifferens, errorque tantum esset circa obligationem, non tenetur homo expellere hanc ignorantiam si tali conscientiae vult obedire, atque hoc modo probatur facile prima pars conclusionis, quia homo habens huiusmodi conscientiam, non solum est in periculo peccandi, sed etiam in perplexitate, nam durans in eo statu, quicquid faciat peccabit; ergo tenetur adhibere diligentiam, vt ab eo statu exeat.

Vnde probatur secunda pars, quia homo debet ratione regi; ergo si hic, & nunc per rationem iudicat se teneri ad aliud quandiu non mutat dictamen rationis; neque ad hoc adhibet diligentiam; cogetur tale dictamen sequi, quia aliis, & temere, & sine ratione resisteret, & profuere actum existimatum malum, & reuera in hoc casu loquitur Paulus *citatis locis*; praesertim ad Galat. agit enim de illis, qui ex errore culpabili volebant circuncidi, & ita haec est etiam communis sententia Doctorum, quos supra citauimus, & D. Thomae *quasi. 17. de veritate*; videri etiam potest Couar. 1. *variaturum cap. 1.* nec Durandus in re differt, cum dicit hanc conscientiam ligare, quia non loquitur de materiali vinculo, sed de morali, quod non est nisi obligationis cuiusdam, quia haec non est immediate ad operandum, nec simpliciter, sed ex suppositione, quod homo non adhibeat diligentiam, & quia etiam tunc ita hominem obligat, vt reddat eum perplexum, ideo ad hoc distinguendum vocauit hoc potius ligamen quoddam, quam obligationem; res tamen vna, & eadem est.

Vltima pars conclusionis patet ex supradictis, quia illa ignorantia est voluntaria; ergo & malitia obiecti, seu exterioris actus; ergo voluntas non excusatur a culpa, neque est inconueniens hominem esse perplexum, ex negligentia sua. legatur Gregorius 3. *moralium cap. 18.* & habetur in cap. Nerui *dist. 13.*

Sed quaeres primò, an in eo actu interiori tunc sit aliqua bonitas ex obiecto saltem. Respondetur actum illum simpliciter non esse bonum, quia ad minimum caret debita circumstantia, & debito modo operandi; an verò cum hac malitia possit haberi aliqua bonitas supra dictum est, imò addit Ochamus *supra* in illo actu esse duplicem rationem peccati, vnam omissionis debitae diligentiae, alteram commissionis peccati existimati; sed hoc non est necessarium, quia illa ommissio non est mala, nisi quatenus est causa talis commissionis. Quaeres secundò, in ea perplexitate, quid sit minus malum, seu quid potius eligendum, agere contra talem conscientiam, vel secundum illam, de quo late Corduba *q. 4. dubio 2.* Dicendum breuiter non posse regulam generalem dari, quia interdum vnum potest esse grauius, interdum aliud, pro ratione actionum, & praceptorum, & conscientiae, seu existimationis operantis. Loquendo tamen ex genere, maius malum videtur agere contra conscientiam, quia tunc homo magis directe amplectitur malitiam existimatam, seu cognitam.

Atque hinc sequitur primò agere contra conscientiam in vniuersum esse intrinsecè malum, vt

rectè D. Thomas *quasi. 19. art. 5.* & probant omnia adducta; addit verò Almaynus *tractatu 3. moralium cap. 15.* ex dispensatione Dei hoc posse licere, quod probabile existimat Corduba *q. 10.* licet probabilius oppositum, quod mihi videtur certum cum Adriano *quodlibeto 2. art. 3.* quia vel illa voluntas Dei fit nota homini, & sic faciet mutare conscientiam: si autem non est nota voluntas, retinebit eandem malitiam, nam voluntarie amplecteretur quod existimat non licere; an verò haec circumstantia agendi contra conscientiam, addat nouam malitiae speciem, vt putauit Angelus *cap. 7. moralium*, vel saltem malitiam notabiliter aggrauantem, & in confessione aperiendam, vt iudicauit Adrianus *in 4.* alibi in materia de confessione tractandum est, in vtroque enim pars negatiua est verior, quia huiusmodi circumstantia solum facit actum esse magis directe voluntarium: satis ergo erit declarare speciem peccati.

Secundò sequitur agere contra conscientiam praeteritam, mutando illam, non esse intrinsecè malum, sed potius valde conueniens saepe ad vitandum malum; ratio est, quia huiusmodi mutatio conscientiae saepe est rationabilis, & necessaria, imò ad hoc adhibetur diligentia; vt noua ratione, vel autoritate inuenta, veritas cognoscatur, & si oportuerit prius iudicium mutetur; ergo hoc, per se loquendo, bonum est. Mutato autem iudicio, iam non est regula voluntatis illud, quod praecessit, sed quod adest; ergo non male facit voluntas discordando à priori iudicio, imò ad hoc saepe tenebitur, si hoc dicitur per iudicium, seu conscientiam praeteriti formatam.

Tertiò intelligitur quid sit deponere conscientiam, & quomodo liceat, vel etiam saepe necessarium sit ad malum vitandum, vt omnes Doctores docent, nam deponere nihil aliud est, quam mutare iudicium, vel speculatiuum simul & practicum, vel saltem practicum, quasi suspendendo iudicium speculatiuum, & non applicando illud ad opus, vt bene Caietanus *art. 5.* qui tamen non rectè dicit, hoc posse fieri ad libitum hominis, nam reuera sic temerè fieret, & moraliter se exponeret homo infinitis periculis peccandi. Debet ergo fieri ex sufficienti aliqua autoritate, vel ratione, vel per sufficientia principia practica, per quae homo sibi rationabiliter persuadet hinc, & nunc licetè posse non operari iuxta tale iudicium speculatiuum, & tunc sit deposita conscientia formaliter alia, quae & ad malitiam excusandam, & ad bene operandum sufficiens erit, vt ex dictis patet.

SECTIO V.

Quomodo possit homo licetè operari cum conscientia dubia.

Dubium consistit in quadam mentis ambiguitate, & voluntaria iudicij suspensione, non solum quoad exercitium; hoc enim non est satis ad dubitandum; nam circa res certissimas possumus considerationem, vel iudicium suspendere, sed etiam quoad specificationem, quia nimirum voluntas non determinet intellectum ad alteram partem, quia non inuenit sufficientem rationem; vnde non videtur haec dubitatio includere solam carentiam actus circa rem de qua dubitatur, vt existimauit Cano *12. de locis c. 10.* sed etiam cognitionem, seu iudicium quasi reflexum, de insufficientia medij, seu rationis ad assen-

Agere cōtra conscientiam praesentem est intrinsecè malum.

I 5. Agere cōtra conscientiam praeteritam aliquando licet.

I 6. Deponere conscientiam quid sit?

I. Dubium in quo propriè consistat.

2. 1. Conclusio.

3. Quaestiuola suborta.

assentiendum, & hoc modo dubium interdum includit errorem, vt in eo qui dubitat de rebus fidei deliberatè, quomodo dixit Augustinus *in Enchyridio. cap. 17.* falli eum, qui iudicat incerta ea, quae certa sunt; interdum verò potest esse hoc dubium sine errore, vt quando reuera non subest sufficiens ratio determinans intellectum, quod potest contingere, vel propter negationem medij in vtramque partem, vt, an astra sint paria; vel propter rationes vtrinque probabiles cum tanta aequitate, vt intellectus merito dubitet, & suspendat assensum.

Primò igitur certum est, quando huiusmodi genus dubij interuenit in ipsomet iudicio practico, quo voluntas determinanda est ad honestè operandum, tunc non posse conscientiam hoc modo dubiam sufficere ad honestam operationem, quod docent omnes Theologi citati, & citandi, & constat ex dictis *sect. 3.* nam haec dubitatio excludit certitudinem practicam de honestate actionis, quam supra diximus esse necessariam ad bonam operationem; ergo conscientia sic dubia formaliter, & intrinsecè non potest sufficere ad bene operandum. Vnde fit quotiescumque homo dubitat hoc modo, an actio sit bona, vel mala; in omissione autem nullam malitiam timet, teneri semper ad omittendam talem actionem, de quo videri possunt Adrianus *quodlibeto 2.* Syluester *Confessor 3. §. 10.* Corduba *lib. 3. quasi. 4. & 5.* Nauar. *cap. si quis autem, de poenitentia distinet. 7.* ex quo textu potest hoc confirmari, & ex *cap. ad audientiam, de homicidio*, & ex alijs decretis, quae constituunt illam regulam, *In dubijs tutiorem partem esse eligendam, cap. iuuenis, de sponsalibus, cap. significasti 2. de homicidio, & cap. habuisse. distinet. 33.* nam haec regula potissimum verum habet, quando dubium est practicum, & ratio est clara, quia tunc non licet operari cum tali dubio, quia exponit se homo periculo peccandi; ergo omnino debet cessare, cum illa via certa sit ad vitandum omne periculum. Aliqui autem limitant hanc regulam, quando ex tali omissione sequitur graue aliquod damnum, quia videtur nimis graue obligare tunc hominem ad sustinendum certum damnum propter dubium incertum; sed formaliter ac proprie, nulla est possibilis limitatio, quia operari cum tali conscientia semper est intrinsecè malum, vt ostensum est: fieri autem potest, vt per occurrentes circumstantias licitum sit homini practice deponere tale dubium, & definitè iudicare stante hac cognitione, & hoc periculo hinc, & nunc non esse malum sibi exercere talem actionem, & ita semper oportet, vt saltem per principia extrinseca, vel per aliorum autoritatem determinetur homo ad hoc iudicium.

Sed quid si vtrinque est dubium de malitia tam in agendo, quam in omittendo, vt si dubitat, an sit malum omittere Missam propter vrgens praceptum, aut è contra, an sit etiam malum illam audire propter impedimentum, quod apparet necessarium. Respondetur debere hominem tunc inquirere, vel per rationem, vel per aliorum doctrinam; quod si non possit, & per se ipsum debeat breui tempore determinare, si bona fide faciat, quod potest & id eligat, quod minus malum videtur, non peccabit; semper tamen debet in ipso practico, & actuali exercitio operis, hoc sibi practice persuadere, & ratio est, quia si homo faciat moralem diligentiam, & bona fide procedat, non potest esse perplexus, vt necessariò de-

beat malum operari, imò addo etiam, si culpa sua incidere in eam perplexitatem, quia potuit prius doceri, & praeniri, & negligenter omisit, postea tamen si secundum praesentem dispositionem, & occasionem faciat, quod potest, non peccabit iterum, quia praeterita negligentia non potest inducere necessitatem peccandi de nouo, quia semper potest homo, & de praeterito peccato dolere, & secundum praesentem statum prudenter operari, humano modo considerando grauitatem vtriusque pracepti; & eligendo quod magis conueniens, vel minus malum videtur.

Secundò certum est conscientiam practice certam, quamuis extrinsecè dubia sit in aliquo principio speculatiuo, vel in cognitione alicuius rei, ex qua videtur pendere honestas actionis, nihilominus sufficere ad honestè operandum, dummodo verè sit certa, & ex certis principiis elicita; ita omnes autores citati, & colligitur ex *cap. Dominus. de secundis nuptijs*, & ex *cap. Inquisitionis. de sententia excommunicationis*, & ex Augustino *20. contra Faustum cap. 24.* & habetur in *cap. Quid culparur 23. quasi. 1.* vbi Glossa refert alia iura, & in *cap. Quid ergo 11. quasi. 3.* Ratio est, quia regula voluntatis humanae est conscientia practica; ergo si illa est certa, & vera, & necesse est, vt appetitus illi conformis sit rectus, potest autem esse certa non obstante dicto dubio speculatiuo, vt supra declaratum est, atque ratio huius rei sumitur ex ipsa naturali hominis conditione, quia saepe est illi impossibile iudicare, quid in re verum sit, cum tamen illi moraliter necessarium sit nihilominus operari; ergo oportet, vt saltem practice possit determinari.

Difficultas est, quando, aut quomodo, non obstante huiusmodi dubio, possit homo formare hanc conscientiam certam, in hoc dubio: Mihi licitum est hic & nunc hoc facere; & ratio dubij esse potest, quia vera saepe dicunt, in hoc dubio tutiorem partem esse eligendam; aliunde verò est durissimum, hominem semper ad hoc obligari, alioquin deberet semper vel ieiunare, vel restituere, &c. Quoties dubitat, an hoc teneatur, nam securior erit, si id faciat; vnde alia iura dicunt: In dubijs meliorem esse conditionem possidentis *cap. cum sit, de regulis iuris in 6. cap. ex litteris, de probationibus.* Et tamen non semper ius possidentis est tutius, nam qui dubitat de voto omisso, possidet suam libertatem, & tamen tutior erit, si illa priuatur, & seruet votum. Denique in hac re morali est infinita varietas, & interdum cum dubio aliquid licet, interdum non licet, vt si dubito de hac persona, an sit legitimus superior, licet illi non obedire: si autem certus sum esse mihi superiorem, & hinc & nunc dubito, an mihi iuste praecipiat, regulariter debeo illi obedire; qua igitur regula vtendum erit, & vna quidem generalis est, prius quam liceat cum dubio hoc operari oportere, vt tale dubium fiat inuoluntarium, & inuincibile per sufficientem diligentiam ad expellendum illud, quia aliàs dubium non prouenit ex rebus ipsis, sed ex voluntate hominis, & ita illi tribuetur, quidquid mali acciderit, & omne periculum eius, tamen adhuc postquam dubium factum est inuincibile, sufficienter est moralis ambiguitas posita.

Tertiò igitur regula haec generalis assignari posse videtur in vnaquaque actione, quae pendet ex huiusmodi dubitatione; id esse agendum, quod iuxta materiae exigentiam, & negotij qualitatem minora habet incommoda omnibus pensatis. Hoc

4. Conclusio.

5. Quomodo non obstat dubio extrinsecè possit formari conscientia certa?

Concinit autor in tomo de leg. lib. 1. c. 9. n. 10.

6.



Hoc inde patet, quia iudicium practicum conscientiae, vt supra dixi, prudentiale est, sed proprium prudentiae principium est in singulis actionibus id esse agendum, quod minus habet incommodi, atque hoc modo hic etiam verum habet illud principium: In dubiis tutior pars est eligenda; applicare vero hanc regulam ad singulos actus minus est potius prudentiae, quam scientiae, pendet enim ex singularibus contingentibus, quae non cadunt sub scientiam; tamen vt magis in particulari ostendamus aliquam viam applicandi hanc regulam, distinguere possumus, duplex dubium; vnum iuris; vt, an hoc sit praecipuum, necne. Aliud facti; vt, an res sit mea, necne? & circa vtrumque sunt pauca notanda.

7. Dubium iuris multo simpliciter contingere potest. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

5. Ex duplici capite. Vni caput.

Alterum caput.

Circa dubium iuris est aduertendum variis modis posse contingere; primò, quia simpliciter dubitatur de tota lege quoad exercitium; id est, an sit lata, necne. Et tunc generalis regula est non obligare. Ratio peti potest ex illo principio quòd in dubiis melior est conditio possidentis; homo autem continet libertatem suam; vel certè ex illo, quod in materia notandum est, quòd lex non obligat nisi sit sufficienter promulgata: quam diu autem rationabiliter dubitatur, an lata sit, non est sufficienter promulgata. Secundò verò quatenus constet legem esse latam, dubitari potest de sensu eius, & idem est dicendum per eandem rationem, nisi quòd in eo casu ad expellendum dubium recurrendum est ad superiorem, si facillè fieri potest. Tertiò cum constet de lege, & de sensu eius, dubitari potest, an in hoc casu particulari obliget, & tunc generalis regula est, si nulla sit sufficienter ratio, probabilisque ad excusandum, tunc obediendum esse legi, quia ipsa, vel superior continet ius suum, quod maxime seruare oportet cum ad commune bonum pertineat, de quo lege D. Thomam, & Caietanum supra quaest. 97. art. 2. & 2.2. quaest. 120. art. 1. & Sor. lib. 6. de iustitia quaest. 6. art. 8. Nauar. in simili cap. 12. Manualis n. 55. Corduba in summa Hisp. quaest. 147. Dubitari potest quartò de obligatione legis propter aliam legem concurrentem, & in hoc seruandum est, quod in prima conclusione huius sectionis notauimus. Vltimò dubitari potest de iure, quoad specificationem, vt sic dicam, id est, an iustum sit praecipuum, quod dubium ex duplici capite oriri potest, primò ex defectu iurisdictionis, vt quando non dubitatur, quin actio praecipua sit honesta, sed an excedat potestatem superioris, & in tali dubio etiam obediendum est legi, quia suppono esse certum hunc esse superiorem, atque ita possidere ius suum. Item quia ad bonum commune hoc expedit, alioquin vix possent homines gubernare, lege Bonauent. in 2. distinct. 39. art. 1. quaest. 3. Paludanum quaest. 4. Adrianum quodlibet 2. quaest. 2. Angelum, & alios verbo Obedientia, Sotum in relectione de secreto, membro 3. quaest. 2. Aliud caput huius dubitationis est ratione rei praecipuae, quia dubitatur, an liceat, vel non liceat, expediat, necne. Quod quidem potest contingere duobus modis, primò quia ante latum praecipuum iam erat illa dubitatio, vt quando in die ieiunij ego dubito, an habeam sufficientem causam excusantem, & tunc non est dubium, quin possim ego, & debeam obedire accedente praecipuo, non quia liceat mihi cum dubio operari accedente praecipuo, sed quia iam tunc habeo sufficientem rationem ad deponendum dubium; & quotiescumque possum, de-

beo facere hoc propter praecipuum. Ita Corduba quaest. 7. & alij; aliquando ante praecipuum superioris erat certum actionem non esse licitam; praecipit autem illam superior, & oritur dubium, an teneat obedire, & nonnulli censent tunc nec teneri, nec posse. Nauar. cap. si quis autem, num. 91. Cordub. quaest. 6. quia tunc conscientia est practice dubia; sentio tamen hanc sententiam non esse regulam generalem, sed pro qualitate materiae prudenter pensandum esse, an actio talis sit vt non sit intrinsecè mala, & ideo possit ratione praecipui superuenientis malitia eius cessare, quae reuera esset secluso praecipuo, ita Paludanum in 4. dist. 38. quaest. 2. art. 3. Syluester verbo Conscientia q. 4. Corduba circa relectionem Soti de secreto membro 3. quaest. 2.

Circa dubium facti primò seruanda est illa regula iuris: In dubiis melior est conditio possidentis; quae, caeteris paribus, verum habet in omni materia quoad hoc, quòd nullus debet spoliari re sua, quam rationabiliter possidet propter solum dubium, siue debeat spoliari ad exercendum actum iustitiae, vt est restituere, siue ad actum religionis, vt est implere votum, seu ad alia similia; secus verò est quoad alios vsus, quia non semper vti licet re sua cum dubio alicuius malitiae, vel damni, iuxta quam doctrinam explicanda sunt iura de coniuge dubitante. cap. Inquisitionis, de sententia excommunicationis, cap. Dominus, de secundis nuptijs. Secundò contingit occurrere iura, & quasi contrarias possessiones, vt quando reus dubitat, an iudex legitime interroget, nam iudex possidet ius interrogandi, & reus possidet vitam suam, vel bona, & ius tuendi illa, & tunc licet regulariter praerferendum sit ius maius, quale est in proposito exemplo ius superioris; tamen etiam pensandum est damnum, quod aliunde sequi potest, tantum enim esse potest vt praerferendū sit, vt rectè Medina 1.2. q. 19. art. 6. Tertiò. Vltra hac in singulis muneribus, & officiis, & materiis consideranda sunt principia, quae ad illas pertinent, vt iudex in dubio debet mitiorem partem sequi, & absoluerè potius, quam damnare; sic etiam dicunt iura iudicandum esse innocentem, qui non probatur nocens, idemque est de nobilitate. Pro quo lege Conar. in 4. decretal. 2. parte cap. 8. §. 3. Franciscum Sarmiento lib. 3. selecta, interpretationum cap. 1. Quartò in dubio facti interdum licet practice illo vti, solum quia non est aliud medium sufficiens ad expellendum illud, vt in casu cap. laudabilem, de frigidis, & maleficiatis, vbi triennale tempus conceditur, vt qui dubitat de validitate matrimonij, propter impedimentum frigiditatis, possit experimento cognoscere, an re vera habilis sit; ex his ergo principiis facillè, vt credo, erit in singulis materiis iudicium ferre.

Atque hinc etiam explicatum manet illud axioma; in dubiis tutior pars est eligenda, nam si sit sermo de parte tuta in conscientia; intelligendum est, quando dubium est practicum, & ita comparatio est impropria; nam reuera potius comparatur pars tuta; si verò sit sermo de parte tutiori quoad vitanda maiora damna, vel incommoda, sic procedit regulariter iuxta principia dicta, & saepe potest esse praecipuum iustitiae, aut charitatis etiam iuxta materiae exigentiam; interdum verò esse poterit tantum consilium, vt Nauar. docet in dicto cap. si quis autem, vbi fusè de hac materia disputat.

8. Principiū obsecrandum pro regula iuris, in dubijs melior est, &c.

2. Principiū

3. Principiū

4. Principiū

9. Explicatio alterius regulae, seu axiomatis, in dubijs tutior pars, &c.

SECTIO

Disputatio XII.

SECTIO VI.

Quomodo sit vtendum conscientia opinanti, seu probabiliter ad rectè operandum.

1. Opinio, quod ad praesens spectat, quid sit?

2. Praerogativa tur etiam omnino certa. Primum.

3. Secundum.

4. Tertium.

Opinio haec differt à dubio, quod includit determinatum assensum alicuius partis, licet formidolosum, & in ea potest esse magna latitudo, nam interdum est temerarium seu improbabile iudicium, interdum probabile, interdum probabiliter caeteris, de quibus videri possunt Corduba lib. 1. q. 17. & lib. 2. q. 3. & Nauar. cap. 27. n. 289. & Summiltæ verbo Opinio, qui tradunt indicia ad discernendos gradus harum opinionum, quod magis spectat ad Dialecticam. Nobis nunc satis est, illam existimari opinionem probabilem, quae etiam nititur auctoritate aliqua digna fide (quae in re morali multum habet ponderis) & non repugnat, aut veritatibus ab Ecclesia receptis, aut euidenti ratione; neque etiam temerè contradicit communi, & receptae doctrinae Doctorum; vnde quo plus opinio participauerit vtramque harum rationum, eo erit probabilior. Aduertendum est, aliud esse opinionem esse probabilem, aliud tutiorem; nam primum illud dicitur in ordine ad veritatem magis, vel minus ostensam; hoc autem secundum videtur dicere ordinationem ad aliquem finem, seu maiorem vtilitatem ad illum, quomodo opinio, v. g. quae olim dicebat posse absolui absentem in casu necessitatis reuera minus probabilis etiam tunc erat, tamen ad iuuandum proximum tutior erat.

Primò igitur certum est ex dictis conscientiam intrinsecè, & practice formidolosam non sufficere ad honestatem actionis; reuocandam tamen semper esse ad conscientiam practice certam, quod quomodo fieri possit supposita aliqua opinione probabiliter supra dictum est.

Secundò est certum, opinionem speculatiuam, quae non attingit gradum probabilitatis, per se non sufficere ad formandam conscientiam certam, & rectam practice, quo sensu locutus est D. Thom. quodlib. 8. art. 3. & Caiet. in Summa verbo Opinio. Et ratio est clara, quia talis opinio non sufficienter determinat intellectum ad prudens iudicium ferendum. Item exponit hominem magno periculo moralis deceptionis. Dico autem per se, quia ex ignorantia, vel aliqua perplexitate inuoluntaria poterit interdum talis cognitio sufficere, quia nulla est moralis via ad maiorem obtinendam, & instat necessitas operandi, tunc autem talis cognitio dici poterit probabilis respectu talis hominis, & talium circumstantiarum.

Tertiò est certum, probabile iudicium speculatiuum, quando in contrarium nihil certius, vel probabilius occurrit, sufficere ad conscientiam practicam veram, & certam formandam. Patet ex illo principio quòd homo prudenter operatur iuxta probabilem cognitionem, quando aliam meliorem consequi non potest. Tota ergo huius materiae difficultas consistit in quaestione comparata; estque multiplex, quia possunt inter se conferri opiniones aequè probabiles, sed non aequè tuta, nam si in omnibus aequales sunt, libera est optio sine difficultate. Rursus possunt esse opiniones in vtroque inaequales, ita tamen, vt minus probabilis sit tutior ad aliquem finem; aliquando verò, quae probabilior est, potest etiam esse tutior. Denique potest comparari vna probabilis, vel probabilior ad certam, interdum enim est certum in aliquo actu, vel omissione nullum esse peccatum, & ta-

Suarez in primam secundam D. Thom.

Sectio VI.

men quod contrarium etiam liceat potest non esse certum, sed probabile, vel probabilius, & in his omnibus non loquimur tantum in communi de opinionibus abstractè sumptis, sed etiam in particulari applicatis ad hanc personam, & cum his circumstantiis.

His suppositis variae sunt sententiae; prima absolutè, & sine limitatione dicit licere semper vti opinione probabiliter, relicta etiam probabiliori, & qualibet alia via etiam speculatiue certa, significat Medina 1.2. q. 19. art. 6. & Ludouicus Lopez 1. parte Summae cap. 120. Fundamentum esse potest, quia vel simpliciter licet, vel numquam, quia eadem est semper ratio, dicere autem numquam licere est durissimum; ergo licet semper; quia illa est sufficiens humana cognitio, satisque conformis rectae rationi. Item quia non potest homo potestare omnium opinionum fundamenta, ac denique, quia etiam in probabilioribus opinionibus potest timeri falsitas, quia, vt Aristoteles ait multa falsa sunt probabiliora veris.

Secunda sententia est extremè contraria semper esse certum praerferendum probabiliter, vel probabiliori, iuxta illud principium iuris; Tene certum, & omite incertum, & id quod probabilius est, minus probabiliter. Ita Conrad. 7. de contradi. q. ult. Adrianus quodlib. 2. & Anton. 2. parte tit. 5. cap. 10. §. 2. Soto in 4. distinct. 18. q. 2. art. 5. in fine. Ratio esse potest, quia si homo debet ferre iudicium inter res probabiles, necessariò iudicat verum, quod iudicat probabiliter; ergo agere contra tale iudicium esset agere contra prudentiam, & contra conscientiam. Item quia sic operando exponit se quis maiori periculo operandi malum. Vnde confirmatur ex illo principio, In dubiis tutius est eligendum; sed opinio probabilior est tutior in conscientia, licet ad alios fines non sit vtilior.

Tertia sententia esse potest, tutiorem opinionem esse sequendam, siue probabilis sit, siue probabilior, licet in hoc possit esse diuersitas iuxta varias comparationes supra positas.

Mihi videtur distinctione vtendum; interdum enim opiniones versantur circa ius ipsum, scilicet, an hoc sit prohibitum, vel praecipuum, nec ne; interdum verò circa res ipsas, vt sunt opiniones de sacramentis, vt an hoc modo facta teneant, necne, & in medicina, an hoc pharmacum sit vtile, vel perniciosum. In iure ciuili, an iste sit haeres, vel non, &c.

Dicendum primò quotiescumque est opinio probabilis hanc actionem non esse malam, vel prohibitam, vel praecipuam, potest aliquis formare conscientiam certam, vel practicam conformem tali opinioni praeter auctores citatos. Fauent huic conclusioni multa, quae adducit Nauar. dicto cap. si quis autem, n. 48. & in Summa c. 27. n. 288. Syluester, Angelus verbo Opinio, significat Anton. 1. part. tit. 3. cap. 10. Ratio est, quia excedit ordinariū modum humanae facultatis maiorem cognitionem obtinere in singulis actionibus. Item quia esset intolerabile onus obligare omnes homines ad conferendas singulas opiniones; praeterea existimo illam rationem sufficientem; quia quando est iudicium probabile, quòd nulla sit lex prohibens, vel praecipuens actionem, talis lex non est sufficienter propo- sita, vel promulgata homini; vnde cum obligatio legis sit ex se onerosa, & quodammodo odiosa, non vrget, donec certius de illa constet, neque contra hoc vrget aliqua ratio, quia tunc reuera non est contraria pars tutior in ordine ad conscientiam, neque ibi est aliquod dubium practicum, nec periculum. Intelligenda est autem haec conclusio

5. Sententia.

Fundamentum.

6. Sententia.

7. Sententia.

8.

1. Affercio auctoris.

EE precisè

præcisè ex vi huius capituli, & ex directa obligatione illius legis, de qua versantur opiniones, nam fortasse aliunde ex sine extrinseco, vel ex alia obligatione quasi reflexa poterit aliquis interdum teneri ad operandum, vel non operandum iuxta aliquam probabilem opinionem, vt supra explicauit.

9. Confectaria ex prima affectione.

Et ex hac conclusione primò definitur illa quaestio, an debeat confessor conformari opinioni penitentis si probabilis est. Dicendum est enim debere, quia iam penitens est bene dispositus, & tota conscientia operatur, vt latius in materia de confessione. Secundo definitur altera quaestio; Vtrum liceat consulenti sequi opinionem probabilem, etiam ea relicta, quam existimat probabiliorem, Scot. enim supra negare videtur; dico tamen posse id fieri, dummodo qui consulit veritatem in suis responsis retineat, quia non dicit simpliciter id sibi probabilius videri, aut speculatiuè verum, sed solum posse id sine peccato fieri ex probabili sententia aliorum; an verò expediat ita consulere, ad prudentiam spectat. Secus verò est in docendo, nam tenetur præceptor saniozem, & veriozem doctrinã docere: in quo potest per gradus peccare, iuxta materiam qualitatem; rectè autem faciunt, qui licet sentiant moralem aliquam opinionem esse probabiliorem, simul docent, quando contraria est probabile, & tuta in praxi, & ita obtinuit vsus, qui multum confirmat conclusionem positam. Tandem ex ea infertur non oportere semper tutiozem viam eligere, voco autem tutiozem illam, de qua certus quispiã est tam practicè, quam speculatiuè, in ea nullum esse peccatum, quia esset intolerabile, & præter humanam facultatem, alioqui quoties tantum est probabilis opinio, vel probabilior, quod non sit obligatio ieiunandi, vel faciendi hunc contractum, deberet homo ieiunare, vel abstinere ab illo contractu, & sic de aliis, quia certissimum est in hoc nullum esse peccatum, & aliud solum est probabile, consequens est apertè falsum; ergo etiam antecedens.

10. 2. Afferrio.

Dicendum secundo. Quando opiniones versantur circa res ipsas, an sint talis naturæ, vel conditionis, sæpe tenetur homo præferre opinionem certam probabili, & probabiliorem minùs probabili, quando scilicet ex iustitia, vel charitate tenetur vitare damnum, vel incommodum, quod in re ipsa subest, vel periculum eius. Sumitur afferrio ex D. Thom. in 4. distinct. 28. Paludan. distinct. 36. q. 2. art. 3. Adrian. quodlib. 2. q. 5. de confessione dubio 7. Victoria relectione de iure belli. Soto 3. de iustitia q. 6. art. 3. Nauarr. dicto cap. de penitentia. distinct. 7. n. 47. & 75. Corduba q. 5. & Summistis verbo Opinio. Declaraturque exemplis, nam medicus sine dubio tenetur præferre certam medicinam dubiã, & sic de aliis, hinc enim maximè verum habet illud August. lib. 50. homilia. in 41. & de penitentia distinct. 7. cap. 4. Tene certum, & demitte incertum. Ratio verò est, quia, vt supponitur, homo tenetur vitare illud damnũ, vel procurare talem vtilitatem, aut efficere validum Sacramentum, vel quid huiusmodi; ergo tenetur vitare periculum, quia hoc perinde est in moralibus, sed si omittit viam certam, aut securiozem, non vitat periculum, nam illud semper in re manet, quidquid sit de probabilitate opinionis. Vnde confirmatur ex differentia inter iudicium de iure, vel de re, nam primum dicit ordinem ad operantem, & omnino tollit periculum malitiæ. Secundum verò dicit ordinem ad rem ipsam, & non tollit periculum detrimenti, quod est in ipsa re. Vnde in priori est sufficiens excusatio, seu ratio sequendi probabile iudicium, quia nondum est lex

Fundamentum.

sufficiens proposita, & non expedit hominem obligationibus operari; hic autem nulla est sufficiens excusatio, cum satis constet periculum in re ipsa manere, & consequenter inde obligationem orti. Hinc verò occurrere possunt variæ difficultates pertinentes ad materiam de Sacramentis, & ad alias, quæ hinc non possunt tractari, vt tamen facilius expediri omnia possint, intelligenda est prædicta conclusio, quando nulla subest rationabilis causa ad omittendam viam certiozem, & minus certam eligendam, ita vt vtraque sit moraliter possibilis aequè, & facilis; nam si in altera parte, scilicet certiori, occurrat specialis difficultas, propter quam hinc, & nunc non potest aliquis ea vti sine incommodo, licet interdum poterit omitti, quia pro tunc non censetur moraliter possibilis, & altera cum sit probabilis, poterit tunc existimari sufficiens.

Dicendum vltimò. Interdum licet vti probabili opinione circa actum, omiſsa probabiliori, propter aliquam vtilitatem, vel quia in re ipsa tutior est ad aliquem finem honestum, hoc declarat optimè casus ille de absolutione absentis in necessitate, nam licet probabilis semper fuerit, & mihi quidem certum, esse nullam, & consequenter non esse exercendam, tamen quia probabile videbatur non paucis esse validam, & hoc absolute erat vtilius proximo, ideo licitum erat olim illa vti, quod exempli gratia dictum sit. Nunc autem, quare aliter sit sentiendum Clemens VIII. suo diplomate declarauit. Idem est de absolutione cum solis signis contritionis. Idem potest contingere in corporali medico, si in desperata necessitate vtriusque medicina probabiliter vtili, etiam si probabilis sit fore inuitilem. Et ratio est, quia respectu conscientie probabilitas sufficit ad certitudinem practicã, & alioqui in re non creatur periculum detrimenti, sed vitatur potius, & additur species vtilitatis; vnde non immeritò aliqui dubitant, an hoc non solum liceat, sed etiam sit præceptum; nam re vera præceptum esse aliquando potest ex obligatione charitatis, vel alia simili, quando ex vna parte est grauis necessitas proximi, & aliunde nullum est incommodum, nec periculum eius, quod ponderari posset. Si enim interdum ita accidat; vt ex vtraque parte subit aliquod incommodum, vel periculum, prudenter comparanda sunt, & illud eligendum, quod tutius videbitur.

SECTIO VLTIMA.

Quomodo sit vitendum conscientia scrupulosa ad honestam actionem.

Scrupulus interdum verum, aut rationabilem conscientie remorsum significat. 1. Regum 25. Ne sit tibi hoc in scrupulum cordis, quod effuderis sanguinem innoxium; hic verò, & frequentius sumitur, vt supra dixi, pro quadam animi pusillanimitate, & dubitatione ex leuibus, & apparentibus causis, cuius radices sunt, vel tentatio demonis, vel diuina permissio, vt hominem exercent, & humiliet, vel ipsa corporis complexio, & imaginationis falsitas, vel debilitas; vel nimius timor seruilis, quem generat nimius amor proprius, quemque dimiuit perfecta charitas, ex qua, & ex timore filiali raro nascitur hæc affectio, interdum tamen nasci potest ex adiuncta ignorantia, vel etiam consuetudine, aut aliorum exemplo, aut denique nascitur ex sola probabilitate opinionis contrariæ.

Primò cauendum est, ne scrupulus vincat hominem

II. 3. Afferrio.

Scrupulosus non sibi persuadere esse absolute malum, quod vit facturus.

3. Nec formet iudicium practicum de malitia operis faciendi.

4. Imò deponat scrupulos, & formet iudicium contrarium.

5. Quid scrupulosum maxime torqueat.

Quid tunc remedium adhibendum.

I.

Variæ causæ vnde oritur scrupulus.

2.

nem ad formandum absolutum dictamen esse malum, quod operatur, ita vt nihilominus operetur, quia non excusabitur à culpa, cum agat contra conscientiam, & hoc dixit Innocentius III. in cap. per tuas 2. de Simonia. ibi. per conscientiam scrupulosam in hanc incidit difficultatem, quam non euadet, nisi deponat errorem, saltem practicè.

Secundo cauendum est aliud extremum ne homo legatur semper scrupulis obedire, formando scrupulosum dictamen, seu iudicium practicum, & obediendo illi, ita omnes auctores citandi. Primò, quia erit hoc maximè onerosum; nam imponit sibi homo infinitas obligationes, & præcepta sine fundamento. Secundo est hoc valde periculosum, tum quia inde sequitur magna inquietudo mentis, & conscientie, ac cæcitas, errorisque innueri, tum etiam quia semper impeditur homo à perfectioribus operibus, & in spiritalibus exercitiis mirum in modum distrahitur. Tertio, quod grauius est, sæpe tot oneribus prægrauatus præsumpit, & agit contra conscientiam practicam, & erroneam, & sæpe etiam concipit errorem quandam virtutis, & sit intolerabilis cura, & sollicitudo propria conscientie.

Tertio dicendum notè solum esse tutum, sed etiam valde necessarium deponere conscientiam scrupulosam, formando iudicium illi contrarium, & perseverando in illo quandiu scrupulus instet, & molester; ita docent omnes, optimè autem Caietan. in Summa, verbo Scrupulus Anton. 1. parte tit. 3. cap. 10. §. 10. Gerson 2. parte opuscul. de natura, & qualitate conscientie. Nauarr. & Corduba, & alij citati. Videri etiam potest Laurent. Iustinianus lib. de disciplina Christiana religionis cap. 12. & sunt optima verba Innocentij III. cap. inquisitionis, de sententia excommunicationis. Conscientia leuis, & temeraria credulitatis explosa, &c. Non enim oportet explodi speculatiuè, sed practicè, neque ita vt non sentiat, sed vt non consentiat per determinationem iudicium. Ratio verò est, quia hic scrupulus non habet prudens, & rationale fundamentum, & ideo non potest tollere practicam certitudinem in operando.

Sed hoc est quod scrupulosum vexat, quia semper illi videtur rationabilis dubitatio, præsertim cum apud Gregorium legat, bonarum mentium esse timere culpam, vbi culpa non est, & maximè turbatur si aliquoties expertus est se fuisse deceptum in agendo contra scrupulum. Respondetur aliter esse iudicandum de eo, qui pacatam habet conscientiam, aliter de his, qui perturbatam, vel scrupulosam; nam ille facilius potest timere culpam vbi non est, nam de illo Gregorius loquitur, quia eius timor non est nimius, nec vanus, sed prudens, & cautus. Aliquando verò potest excedere & transire in scrupulum, & tunc si talis homo sit doctus, facile potest applicare principia practica, & ex his firmiter operari, contempto scrupulo, etiam si perseueret; si autem sit indoctus, alterius consilio

vtatur, & eius autoritate practicè nitatur; quod si non potest alium adire, & necesse est operari, seruet regulam supra tactam de conscientia dubia, scilicet vt per se consideret morali diligentia, & bona intentione faciat, quod honestum videbitur, & practicè non errabit. At verò in his, qui habent conscientiam scrupulosam & inquietam; primùm oportet, vt suam ægritudinem & dispositionem cognoscant, quam facile percipient, vel ex facilitate timoris, & inquietudinis in iudicando de agendis, & facili mutatione iudicij ex quacumque leui coniectura, vel apparentia, vel ex nimia quadam reflexione circa res, vel euentus, qui vix in aliorum cogitationes ascendunt; vel denique, si aliorum consiliis, quibus parere debent, non acquiescunt.

Secundo hinc statuat non se suo iudicio regere, quia æger animus non potest sibi conuenientem medicinam eligere; consulat ergo virum doctum, & timoratum, cui omnino fidem habeat, & securus erit, & contemnet omnem dubitationem, an se satis explicauerit. Tertio habet aliqua principia generalia extrinseca & practica, quibus vtatur, quale est eum qui bona fide procedit animo placendi Deo si mediocrem diligentiam adhibeat, practicè non errare. Item in rebus moralibus non esse querendam omnimodam certitudinem; item, quod Caietanus ait, dubitationem quæ in aliis fortasse esset rationabilis, in scrupuloso pro nihilo esse existimandam; vnde licet contingat speculatiuè interdum decipi, practicè non errare; ac tandem si semel in aliquo facto habuit consilium ab homine docto, in omni simili illo vtatur absque noua interrogatione.

Et hæc quidem procedunt quando scrupulosus procedit de re quidem agenda in futurum; quando verò est de re præterita, duplex esse poterit. Vnus, an consenserit, necne, & in hoc est regula omnium, vbi non fuerit euidentissimus consensus, non est quod timeatur, agimus enim de his, qui bona fide procedunt, & alioqui habent firmum animum numquam peccandi mortaliter, neque est quod timeamur propter moram temporis, aut vehementiam cogitationis, nam hæc etiam sæpe sunt naturalia, & inuoluntaria, & interdum ex timore, postea maiora apparent, quam reuera fuerint. Alter scrupulus similis est, in ordine ad confessionem, an sufficienter confessus fuerit, necne, de quo latius in materia de confessione, & est res de se facillima, nam si mediocrem diligentiam adhibuit, potest esse securus. Ex quibus etiam obiter declaratum est, quæ remedia seruire possent, præsertim ad ipsum vsus; nam radix tollenda est vel purgato corpore, vel certè animo, sentiendo de domino in bonitate, qui non iniicit vincula, neque ab homine exigit plusquam humanam, & moralem diligentiam. Et hæc satis de hac materia ad gloriam Altissimi.

6. Alia opportuna remedia præscribuntur.

7.

Finis tractatus tertij.



ELENCHVS  
DISPUTATIONVM  
QVARTI TRACTATVS,

De actibus, qui vocantur Passiones, tum etiam de habitibus,  
præsertim studiosis, ac vitiosis.

## DISPUTATIO I.

De Passionibus, continens duodecim sectiones.

1. *Quid passio anime, & in quo subiecto.*
2. *De bonitate & malitia passionum.*
3. *De generali diuisione, & differentia actuum appetitus, siue passionum.*
4. *Virum amor sit in appetitu sensitivo, & quas causas, & effectus habeat.*
5. *Quid sit cupiditas, seu concupiscentia, & qualis sit diuisio amoris in concupiscentie, & amicitie.*
6. *Quid sit delectatio, & quomodo ab aliis passionibus differat.*
7. *De odio, fuga, & tristitia.*
8. *Quid sit spes, & quod habeat contrarium.*
9. *Quid sit audacia, & quomodo ad alias passiones comparetur.*
10. *Quid sit timor.*
11. *Quid sit ira, & quòdnam contrarium habeat.*
12. *De sufficientia diuisionis passionum, & earum comparatione.*

## DISPUTATIO II.

De habitibus in communi, remittitur ad disputationem 44. Metaphys.

## DISPUTATIO III.

De eo genere habituum, qui dicuntur virtutes, continens sectiones decem.

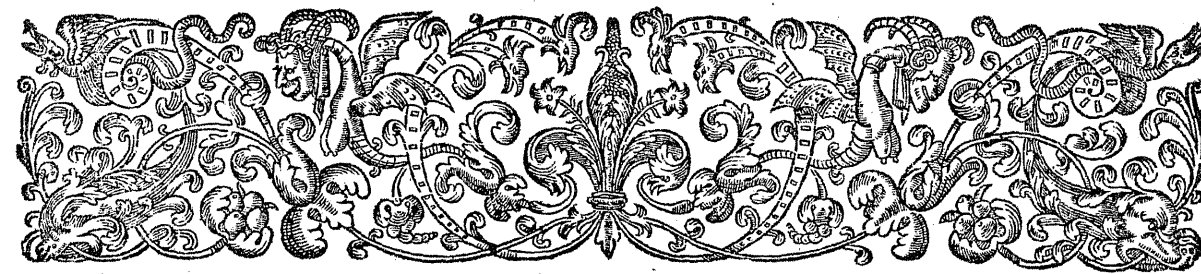
1. *Vtrum aliquis habitus sit essentialiter virtus.*
2. *Quomodo diuidatur virtus in intellectualem, & moralem.*
3. *De diuisione virtutis intellectualis.*
4. *Qualis sit distinctio inter virtutes morales.*
5. *De aliis diuisionibus, seu potius de nominationibus virtutum præcipue Cardinalium, & Theologicarum.*
6. *Vtrum de ratione virtutis sit in medio consistere.*
7. *In quo subiecto sint virtutes.*
8. *Quam efficientem causam habeant virtutes.*
9. *An una virtus sine alia generari possit, & esse, & consequenter an sint connexæ.*
10. *De augmento, diminutione, & corruptione virtutum.*

## DISPUTATIO IV.

De habitibus prauis, seu vitiis, complectens sectiones duas.

1. *Qua sit ratio, & essentia habitus vitij.*
2. *De causis vitiosorum habituum.*

TRACTA

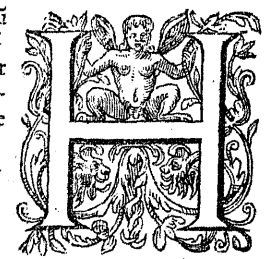


TRACTATVS QVARTVS  
DE ACTIBVS,  
QVI VOCANTVR PASSIONES,  
TVM ETIAM DE HABITIBVS,  
præsertim studiosis, ac vitiosis.

## DISPUTATIO PRIMA.

*De Passionibus.*

Quem loci  
habeant pas-  
siones inter  
actus huma-  
nos, & cur de  
illis agat  
moralis di-  
sciplina.



VMANORVM actuum quidam per se liberi, atque adeò humani, & morales sunt, & omnino interiores, & immateriales, alij sunt prorsus exteriores, qui ab interioribus necessitate quadam efficiuntur; alij sunt quasi medij, vt actiones appetitus sentientis ad quas, cogitationes, seu actus phantasie reuocamus. De prioribus actibus, quæ ad moralem doctrinam pertinebant, in superioribus tradidimus. De posterioribus nihil præterea, quæ de imperatis actibus vniuersè diximus, quod moraliter sit disputandum, occurrit; superest ergo, vt de actibus medijs, id est, de affectibus animi, seu passionibus, dicamus, etsi enim Philosophi naturalis sit de illis disserere, & multa à Medicis de eisdem tradantur, ad moralem nihilominus scientiam spectant. Primò, quia libertatis quodammodo participes sunt, & ideo ad doctrinam de actibus humanis annectuntur. Secundò, quia sunt materia, in qua plures morales virtutes versantur. Tertiò, quia horum cognitio plurimum confert ad perfectam actuum voluntatis cognitionem. Disputant autem de hac materia passionum D. Thomas in genere quidem 1. 2. à q. 22. vsque ad 24. de singulis verò à quest. 25. vsque ad 48. latissimè; & ante illum Vincentius Beluacensis in speculo moralis, si eius est, atque diuersum tale opus; item Albertus Magnus nonnulla docet in summa de homine in fine primæ partis; alij Theologi pauca dicunt, & in variis locis, quæ infra referemus. Ex Philosophis nonnulli, 2. & 3. de anima, præcipue Ludouicus Viues multa congerit; alios in sequentibus adducemus.

Cõsule Bel-  
larm. de cri-  
ptoribus Ec-  
clesi.

enim omnis mutatio, tametsi subiectum perficiat, passio dicitur; nonnunquam verò, quæ subiectum corrumpit; in præsentem autem materia, vt Damascenus lib. 2. cap. 22. definit, passio est sensualis morio appetitiuæ virtutis ob boni, vel mali imaginacionem, quæ ratio nominis ex vsu, & consuetudine omnium Philosophorum sumpta est, non enim dicuntur hæ passiones, quia in physica alteratione consistant, nam in se veri sunt actus quidam immanentes alicuius appetitus vitalis, vnde à Latinis vocatur propriè affectus. Tametsi Cicero *Tusculana* 4. vocet perturbationes, & turbidos animi motus, & morbos. Quia verò isti affectus vim quandam habent, & mouendi humores, & efficiendi passionem in corpore, ab effectu passiones dicuntur à Paulo ad Romanos 7. *cum enim essemus in carne, passiones* (inquit) *peccatorum, quæ per legem erant, operabantur*; vt ibi exponit Chrysostomus, & alij, & eodem modo loquitur Augustin. 9. *de Ciuitate Dei* cap. 4. Hieronym. *Matth.* 5. & 26. & *Ioël.* 10. & *Zachar.* 10.

Primò ergo dicendum est, quòd omnis actus appetitus sensitui est, & dicitur animæ passio, sic D. Thom. *q. illa* 22. art. 1. & 2. & patet ex dictis. Sed aduertenda sunt duo, primum, Antiquos non omnes appetitus motus, sed eos tantum, qui contra naturam, seu rationem sunt, passiones appellasse, vt D. Thomas ex Cicerone *Tusculana* 4. & Seneca lib. *de ira ad Nouatum* constat, quo sensu Hieron. supra negat in Christo fuisse passiones, quem loquendi modum probat D. Thom. 3. *part. 9.* 15. art. 4. Sed non est cur passionis nomen semper in ma- lam partem vsurpemus, quia omnis appetitus motio, etsi rationi consentanea sit, potest in corpore alterationem excitari, sicque dici passio, & hoc modo vtuntur voce *passionis* Peripatetici, & Damascen. lib. 3. cap. 2. & August. 14. *de Ciuitate Dei* cap. 9. Secundò aduertendum est quosdam Theologos distinguere in appetitu operationes, & passiones illas dicunt esse actus ab appetitu elicitos, has verò minime, sed affectiones quosdam, quæ in appetitu ipso ab alio efficiuntur,

2. Affectio vnde cõstet. Limitatio assertiois.

Refellitur.

Aliorum limitatio.

## SECTIO I.

*Quid sit passio anime, & in quo subiecto detur.*

1. *Passionis nomen, vt D. Thomas 1. 2. quest. 22. artic. 1. notauit, multiplex est, interdum Suarez in primam secundæ D. Thom.*

EE 3 vt

vt delectatio, dolor, &c. Cuius sententia videtur fuisse Scotus in 1. distinct. 1. quest. 3. & 4. & distinct. 49. q. 7. Bassolis in 1. dist. 1. q. 2. art. 1. de script. 4. Mairon. ibid. q. 2. Audifax apud Gregorium in 1. dist. 1. q. 2. art. 2. in argumentis contra primam conclus. tribuitur Aristoteli 10. Ethic. c. 3. 5. & 6. & Henrico quodlib. 1. q. 8. & 9. quodlib. 12. q. 9. & quodlib. 6. q. 32. Sed est falsa sententia, quia in appetitu vite nullus est proprie affectus, qui in sola receptione consistat, alias non esset actus vite, vt ex supra dictis patet, at hæc passionibus, de quibus loquimur, sunt vitales quidam affectus, & ita actus vite; ergo effici debent ab ipso appetitu, & non tantum recipi.

Improbatur.

3. Affectio.

Notatio 1. pro affectio- ne.

Notatio 2.

4. Cur ex actibus appetitus immanens sequantur recales transmutationes sanguinis & humorum.

Secundò dicendum est has passiones neque in potentia cognoscente, neque in appetitu rationali reperiri. Hæc conclusio magis ex usu, & impositione nominis, quam aliunde confirmanda est. Aduertendum est ergo ex libro de anima effectum formalem cognitionis receptione quadam perfici, tametsi ad cognitionem plures passiones concurrant, recipitur enim spiritus animalis & ipse actus cognitionis in potentia cognoscente, in appetitu verò solum recipitur actus ipse appetendi; quapropter generali quadam ratione, etiam actus cognoscendi passiones dici possent; tamen quia alterationes illæ, & commotiones humorum, de quibus passiois nomen sumptum est, proprie, & per se oriuntur ex actibus appetitus, & non ex sola apprehensione, vel imaginatione, ideo passio proprie dicta ad affectum pertinet, non ad cognitionem, vt Augustinus supra notauit; & D. Thomas citatus addidit rationem aliam, quia passio (inquit) vt agens quoddam est; ad se, vel ad suum esse pertrahat ipsum qui patitur, per appetitiones verò trahitur homo ad res, quas appetit non per solam cognitionem, & ideo in potentia appetente, non in cognoscente passiones assignantur. Secundò aduertendum est actus quosdam reperiri in voluntate, qui similes sunt illis, qui in appetitu sensitiuo passiones dicuntur, vt ex dicendis constabit; differunt tamen, quia actus voluntatis sunt spirituales omnino, & absque corporali organo perficiuntur; at verò appetitus, materiales sunt, & corporei, ex quo fit, vt hi proprie, & per se excitent motum, & alterationem in corpore; illi verò minime; & propterea passiones proprie non dicuntur, quamuis non negemus interdum sic nominari, præcipue, si absque libertate à voluntate procedant, vel ab aliqua extrinseca causa, quæ vehementer voluntatem excitet, oriatur; sicut motiones, & instinctus dicuntur interdum passiones ab Augustino 14. de Cinitate Dei, cap. 6. de quibus suo loco dicendum est. Videatur etiam circa has conclusiones D. Thomas 1. 2. q. 35. art. 1. Durandus in 3. distinct. 15. q. 2.

Solum posset quæri, cum actus appetitus sensitui sit immanens, cur de illo sequatur transmutatio, cum actus immanens in sua potentia perficiatur, & per hoc non habeat vim ad efficiendum aliquid extra ipsum. Hoc dubium magis ad Philosophum naturalem, quam moralem spectat, sed breuiter ex his, quæ D. Thomas 1. 2. quest. 17. art. 7. ad 2. & quest. 33. indicat. Respondetur, hoc prouenire ex consensione facultatum, & potentiarum, quæ ab eadem anima reguntur, & suo modo ad operandum applicantur, inter quas ea facultas, quæ ad motum localem est, vt appetitui seruiat, est potissimum instituta, quatuor etiam humores, & spiritus animales, seu vitales diuersis appetitus motibus accommodantur, & quasi ex

naturali impulsu, vel institutione, hæc omnia anima mouet, prout expedit animali. Vnde Galenus 3. de locis affectis cap. 8. & lib. de causis symptomatum cap. ultimo, ait atram bilem magis accommodari tristitia, quæ est frigidus succus, & nigri coloris, & ideo quasi comprimit cor, sicque tristitia afficitur, & metu, & similibus. Sanguineis accommodatur lætitia propter contrariam rationem; flaua autem bilis accommodatur iræ propter calorem nimium, & sic de aliis, de quibus nonnulla in sequentibus dicemus, agentes de singulis passionibus; videri etiam potest Auerroes 3. collect. cap. 4. & Hieronym. Fracast. libro de sympathia, & lib. 2. de intellectione, prope medium.

SECTIO II.

De bonitate, & malitia passionum.

DE causis, & effectibus passionum nihil est, quod in genere dicamus, præter ea, quæ in Philosophia tradi solent, & quæ commodius in particulari dicemus. De bonitate verò, & malitia multum disputat D. Thomas 1. 2. quest. 24. & 39. & ferè 59. vbi querit, An passio esse possit cum virtute morali; fait enim inter antiquos quæstio celebris sub hoc titulo, An affectus cadant in sapientem. Stoicis omnino negantibus, Peripatericis verò affirmantibus, si tamen affectus moderati sint, de qua latè Cicero 3. & 4. Tusculan. & libro de finibus, Seneca supra, Aristoteles 2. Ethicorum cap. 2. & 6. Augustinus supra, Ambrosius 1. de officiis cap. 21. & 47. & lib. 2. de fide ad Gratianum cap. 3. & lib. de Incarnatione c. 7. & lib. 10. in Lucam, circa illud, Pater si possibile est. Gregor. 2. Moral. cap. 16. & 17. consentiuntque Theologi.

Sed fortè est quæstio de nomine, supponendum est enim sine libertate nullum esse actum bonum, aut malum moraliter; & rursus appetitum sensitiuum per se nulla vti libertate; ex quo certum est non omnem motum appetitus sensitui bonum esse, vel malum moraliter, vt patet in his, qui naturales sunt, & libertatem præueniunt, de quo in materia de peccatis infra. Secundò certum est motus hos posse cadere in sapientem, atque adesse esse posse cum humana virtute, etiam heroica, quia non ita continet appetitum, vt nunquam rationem præueniat, nisi fortasse ex singulari priuilegio, quod Philosophi non cognouerunt. Tertiò certum est hos motus interdum esse malos, interdum bonos pro ratione obiecti, & circumstantiarum, accedente consensu voluntatis; prior pars à nemine negatur. Secunda verò debet esse certa, imò de fide, nam sacra Scriptura sæpe laudat motus iræ, vel tristitiæ, easque tribuit Christo, & Beatæ Virgini. Plalmo 4. Irascimini, &c. ad Philippenf. 2. ad Romanos 9. Tristati estis, &c. Matth. 26. Tristis est anima mea, &c. Ratio est, quia cum motus voluntatis est rectus, si motus appetitus in fine cum illo consentiat, erit rectus, & à bona causa procedit, & ad bonum obiectum tendit, & ipsi naturæ rationali consentaneus est, & quodammodo necessarius ad operis perfectionem, tunc enim faciliùs homo bene operatur, cum vterque appetitus consentit in bono opere, & ideo sæpe expedit excitare hos motus, qui sunt veluti igniculi quidam accendentes virtutem, vt Plato dixit, & veluti milites iuuantes duces, seu vt arma virtutum, vt Aristoteles dicere solebat, & refertur à Seneca supra, cap. 16.

1. Autores pro vtraque parte quæstionis.

2. 1. Pronuntium certum.

2. Etiam certum.

3. Bipartitum ac certum quoad 1. partem.

Secundæ partis ratio.

Eius ratio.

Confirm.

3. Stoici negantes bonitatem in passionibus conciliantur.

4. Pronunt.

cap. 16. propter quod Plurarch. lib. de virtute morum, dixit non esse sapientis affectus radicatus euellere, quia neque potest, neque expedit, sed ordinem eis præscribere. Confirmatur. Nam affectus sæpe habent bonos effectus, vt de timore pœnæ, & misericordia patet, ac de tristitia peccati commissi, &c. item delectatio natura sua comitatur virtutem; denique virtus non destruit naturam, sicut sanitas non destruit humores, vel qualitatem, nec Musica sonum, sed temperat.

Quare, vt ego arbitror, Stoici hoc non negabant, quod ad rem attinet, quia est per se notum, sed hos moderatos motus nolabant nominare nominibus passionum, sed virtutum, vt plane Cicerò supra indicat, & Augustinus etiam supra exponit, ex Aulo Gellio lib. 19. noctium Atticarum. & planè Seneca epist. 119. idem docet. Qualis verò sit bonitas & malitia istorum affectuum, & cui subiecto hæreant, præcedenti tractatu dictum est, nam eadem de his actibus ratio est, quæ de cæteris, qui à voluntate imperantur. Addendum verò vltimo loco est, affectus immoderatos proprio non cadere in sapientem, vt sapiens est, id est, si vt sapiens operetur, in eum verò qui aliàs sapiens est, scilicet virtute præditus, interdum cadere possunt, quia sapientis est interdum deficere. Aliæ quæstiones per occasionem hinc tractari solent, vt, An appetitus sensitiuus inclinatur ad malitiam, quam nos de vitiis disputantes breuiter expediemus.

SECTIO III.

De generali diuisione, & differentia actuum appetitus.

1. Diuisio passionum.

Quomodo explicetur à quibusdam.

Examinatur dicta explicatio.

PRima, & vulgatissima passionum diuisio est, in passiones irascibiles, & concupiscibiles, sunt enim in appetitu duo genera actuum, à quibus duæ illæ denominationes accipiuntur, quas non omnes eodem modo exponunt, D. Thomas enim, & alij ita concupiscibilem, & irascibilem distinguunt, vt concupiscibili tribuatur versari circa bonum absolute, irascibili verò versari circa bonum arduum; non quòd difficultatem ipsam appetat. Nam, vt D. Thom. 1. 2. quest. 25. art. 3. ad 2. notauit esse arduum, vt sic, non habet rationem boni, sed mali potius; fertur ergo irascibile ad difficile, quia vim præbet ad vincendas difficultates, quæ in consequendo bono occurrunt; quocirca concupiscibilis non est tantum concupiscere, nec irascibilis tantum irasci, habent enim alios actus, ab his verò vti notioribus nominantur, vt D. Thomas supra notauit, in qua doctrina omiſsa quæstione physica, de distinctione harum facultatum, quanta, & qualis sit, illud solum ad distinguendas passiones difficile est, quod de bono arduo dicitur. Nam vel ardui nomine intelligitur bonum aliquod arduum, scilicet excellens, vt excellens; vel bonum supra cætera diligenda, vel bonum absens, vel quod non sine labore comparari potest, aut cuius acquisitio habet aliquam rationem mali; at quidquid horum significetur, necessarium omnino videtur concupiscibilem in bonis etiam arduis versari, omnis enim amor, & desiderium ad concupiscibilem spectat; amor verò, & desiderium versari possunt circa bona magna: ergo. Contra verò videtur irascibile non semper versari in arduis homini, qui irascitur. Nam sæpe ira oritur de his, quæ facili negotio superare possumus, &

provt reperitur ira in voluntate, tribuitur Deo, quamuis respectu illius nihil arduum sit.

Aliter ergo possumus rationes nominum irascibilis, & concupiscibilis explicare, opinor enim non duos appetitus, sed eundem diuerso modo conceptum significari, in obiecto enim appetitus duo considerari possunt. Primum ipsum bonum appetibile, & quæ ad illud consequendum per se conferunt. Alterum est id, quod impedit talis boni consecutionem, & bono nos priuat amaro; appetitus ergo quatenus bonum appetit concupiscibilis dicitur, quatenus verò insurgit in eum, qui huiusmodi bonum impedit, vt suum bonum tueatur, irascibilis dicitur: quæ est sententia Auicennæ, & Alberti secunda parte de homine, quæstione de irascibili, & ex ratione nominum, patet; & confirmatur, est enim irascibilis vis imprimens motum ad repellendum, quod noxium putatur, vnde Damascenus irascibilem vocat vindicem concupiscibilis. Et ad hanc sententiam accommodari potest prior sententia, quia repellere malum, & vindictam sumere difficilius ex suo genere est, quam simpliciter prosequi bonum, ideo irascibilis dicitur versari in arduis, concupiscibilis verò circa bonum absolute, lege Scotum in 3. distinct. 14. Gabriel. distinct. 26. ex quibus constat qualis sit dicta diuisio; & magis ex his, quæ in singulis diuisionibus dicemus, patebit.

Secundò generaliter diuiduntur passiones, quòd aliæ versantur circa bonum prosequendum, aliæ circa malum fugiendum, & vtrumque membrum passioni irascibili, & concupiscibili commune est, & actum positium significat; differt verò appetitus naturæ, & vitæ, nam appetitus naturæ eodem motu, quòd tendit ad rem naturæ conuenientem fugit incommodum, quia talis appetitus non fundatur in cognitione, nec ferè distinguitur ab ipsa capacitate naturæ; appetitus autem vitæ per proprios, & distinctos actus bonum prosequitur, & fugit malum, & hoc sensu dixit D. Thomas 1. 2. quest. 3. art. 1. appetitum versari circa bonum, vel malum.

Tertiò diuiduntur passiones irascibilis, & concupiscibilis à D. Thoma 1. 2. quest. 23. in vnde cum actus, vel operationes, scilicet amorem, desiderium, seu cupiditatem, delectationem, odium, fugam, tristitiam, & has tribuit concupiscibili; irascibili verò quinque, spem, desperationem, timorem, audaciam, & iram; de quorum singulis, nobis agendum est, postea de ratione, & sufficientia diuisionis, & membrorum comparatione, tametsi D. Thomas in 1. 2. alia methodo procefferit.

SECTIO IV.

Vtrum amor sit in appetitu sentiente, & quas causas, & effectus habeat.

Dicendum primò quòd in appetitu sensitiuo est quidam actus, qui verè & proprie amor dicitur. Conclusio est certa, & omnium experientia patet, & ratione, quia primus actus omnis appetitus est amare suum appetibile, vnde D. Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, naturalem, sensitiuum, rationalem, & intellectualem distinguit pro diuersitate appetituum; hunc autem amorem, appetitus sensitui, esse actum vitæ, sententia est Aristotelis 2. Ethicorum cap. 3. & patet, quia hic appetitus est proprie vitalis, & elicitus; ergo. Confirmatur. Nam vel nullus affectus

2. Autoris explicatio.

Confirm.

3. 2. Diuisio.

Nota.

4. 3. Diuisio.

1. Affectio.

Suaderur.

Amor est actus vitæ.

Confirm.



ctus est actus vitæ, vel maximè hic, qui radix cæterorum est, & in hoc consentiunt omnes Theologi; quapropter mirandum est Scorum in 1. dist. 1. quest. 5. hoc sine ratione negasse, quia appetitus, inquit, sensitiuus non propriè inhæret appetibili, quia non ipse, se ipsum liberè mouet, sed quasi ab alio ducitur ad amandum, ex Damasceno lib. 2. cap. 24. sed hoc nihil obstat, nam verus amor vitæ non requirit libertatem, vt etiam est euidentis in amore beatorum.

2. Dicendum secundò quòd ratio huius amoris est, vt sit veluti pondus, aut impetus sensibilis, & vitalis, quo appetitus sensitiuus coniungitur bono sensibili. Est D. Thomæ supra, & patet ex alibi dictis, de primo voluntatis affectu, quem amorem esse diximus, & est hæc ratio amoris vnicuique amoris communis, & eodem modo ferè explicanda; vnde multa quæ D. Thomas 1. 2. q. 23. de amore disputat magis in amorem naturalem, quàm in sensitiuum conueniunt; & explicatur, nam in omni appetitu primus affectus est propensio ad appetibile, quæ in appetitu vitæ debet esse per actum vitæ; amor autem significat primum affectum appetitus, atque adeò primum vinculum, & coniunctionem inter appetentem, & appetibile, & hinc amor dicitur vnitius; ex quo aliqui putant amorem dictum esse à verbo Græco *vivo* significante *ligare*, seu *vnire*. Hinc & amans magis dicitur esse in amato, quàm in se, propter quod Plato in Cratillo ait amorem Græcè dictū à *φίλω*, quod Latine significat *furari*, quia appetitus amantis rapitur à re amata, quæ omnia proueniunt ex impulsu vitæ, & impetu amoris, & hæc magis constabunt ex sectione sequenti.

3. Dicendum tertio causas per se huius amoris esse vim ipsius animi, & appetitus sensitiui, & bonitatem in obiecto representatam, cognitionem verò esse necessariam conditionem, cognitionem, inquam, accommodatam sensitiuæ facultati; causas verò, quasi remotas, & per accidens esse similitudinem, & alia, quæ in causa sunt, vt obiectum bonum conueniens appareat.

Est D. Thomæ, & declaratur, nam in hoc actu, sicut in cæteris, non est quærenda causa formalis præter essentialem rationem eius, neque materialis, aut efficiens per se, & proxima, præter potentiam appetitus, qui natura sua talem vim habet ad efficiendum istum actum, & eundem in se recipit, quia est immanens, & ad causam efficientem reducitur habitus, quando amor etiam ab illo procedit, vel aliquis etiam actus, si vnus amor ab alio priori amore oriatur; finalis denique causa nulla est alia præter obiectum, & rationem boni, qui appetitum ad amandum excitat; & ita patet prima pars conclusionis; secunda verò de necessitate cognitionis explicanda est, & approbata ex dictis alibi de primo actu voluntatis. Tertia pars posita est ad explicandum D. Thomam vbi supra & commune illud dictum, *similitudo est causa amoris*, sumptum ex Platone, & aliis Philosophis antiquis, & ex experientia; amat enim vnusquisque maximè quod sibi conuenit, vt dixit Aristoteles in Ethicis, & Cicero libro de Finibus, ait, *omne animal natura sua sibi est consuetissimum*; similitudo autem est veluti natura vna in multis; & hinc fit, vt alium mihi similem ranquam me alterum apprehendam, & ita illum amem, & hinc etiam consuetudo, & vsus frequens amorem conciliat, si accedat morum, & animorum similitudo, nam si dissimiles sint, po-

Vnde constat 2. pars.

Declaratur 3. pars.

tius disiunguntur. Hinc pater amat filium, amicus amicum tanquam alterum se, hinc omnia, quæ vnus animam ad alterius animum conformant, amorem generant, vt idem studium, &c. idemque suo modo est in his, quæ ad corpus spectant. Solum est considerandum hæc per se esse intelligenda, nam per accidens fit interdum, vt similitudo imperfecta, vel eadem officia alienent animos, quia occasione eorum efficitur, vt ob alterius bonum, proprium commodum videatur impediri, quomodo Prouerborum 13. dicitur inter superbos semper esse iurgia, & Aristoteles in Ethicis cap. 1. idem docet, & figurat *figulum odit*.

Quod dictum est de similitudine, intelligendum de aliis similibus causis, vt est amor, qui inter præcipuas amoris causas nominari solet; nil enim magis ad amandum mouet, quàm amari, quia ipse amor reputatur maximum beneficium. Item quia cum, à quo amatur, facile existimamus bonum, & debito vtentem officio. Aliam causam Platonici reddunt, videlicet, quod amare sit in corde amantis quasi figuram amati insingere; cum igitur is, qui amatur, in alterius animo se ipsum intueatur, ad amandum impellitur. Aliam causam ponit D. Thomas, scilicet indigentiam cui similes esse possunt alia passiones, quæ hominem disponunt, vt ratione earum obiectum magis, vel minus conueniens iudicetur, & hoc modo ad amorem conferunt.

Dicendum quartò, quòd proprius, & quasi formalis effectus amoris est coniungere secundum affectum, amantem cum amato, ex quo alij sequuntur quasi effectus, vt desiderium, & passiones alia, de quibus infra. Item cognitio frequens de re amata, eccl'asius, zelus, & alia similes. Prior pars probatur, quia amor est actus appetitus; ergo formalis effectus eius est constituere actu appetentem, & volentem bonum rei amata, seu bonitatem, quæ est in re amata, & hæc bona affectio, seu voluntas vocatur affectiua vnio, seu virtus vnitiva à Dionysio 4. cap. de diuinis nominibus, concinquitque Augustinus 8. de Civitate Dei cap. 10. & Aristoteles 2. Politic. cap. 2. & ratio sumitur ex secunda conclusione posita, quia scilicet cum amor sit pondus quoddam in amatum, consequitur quidam nexus vtriusque. Secunda verò pars conclusionis patet experientia, nam, vt D. Thomas notauit, ex prima illa coniunctione, effectus qui primò sequitur in amante, est coniunctio per realem præsentiam, & colloctionem, mouet enim amor ad quærendam rem amatam, hinc & amans dicitur esse quasi extra se, quia totus vult in amato occupari, & de illo cogitare, vnde magis dicitur esse anima amantis vbi amat, quàm vbi animat, iuxta illud, *Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum*, Matth. 6. ideo Plato dixit animam amantis in se mortuam esse, in amato autem viuam, quod indicauit Paulus, dicens, *Vino ego, sed non ego, viuit verò in me Christus*, ob id etiam dici solet amorem ponere amantem in amato, quamuis alia via dicitur amatum esse in amante, quia est veluti principium operationum eius, is enim ea vult, & operatur, quæ amato placent, & quia esse principium operandi est proprium naturæ, dicitur amicus dimidium alterius, & ex amore fieri, vt vna anima sit in duobus corporibus. Vide Augustinum 4. confess. cap. 6. & 2. retractationum cap. 6.

Ex his prioribus effectibus sequitur, alius effectus eccl'asius, qui est abstractio, vel alienatio à sensibus, quæ, vt à D. Thoma exponitur, à superiori non

4. Ampliatur prædicta pars 3.

5. Affertio.

6. Probat 1. pars.

7. Probat 2. pars quoad primam effectum amoris.

8. De alio est, an qui est eccl'asius.

non distinguitur, dicit enim amantè pati extasim, vel secundum apprehensionem, quia de alio, non de se cogitat; vel secundum affectum, quia potius alterius bonum, quàm proprium diligit, alio verò modo hic effectus esse potest quædam abstractio à sensibus, quam contingit ex vehementi amore sequi, qui interdum ita est intensus, vt omnium potentiarum interiores actiones impediatur, quod item ex consuetudine, & facili natura, vel ab extrinseca causa Deo, vel demone accidere potest, adiuuante noua aliqua apprehensione rei amata & bonitatis eius, quæ in magnam admirationem rapiat, hæc enim maximè solet excitare animum, & mouere. Legatur Fracastor. libro de Sympathia cap. 10.

Legit autem lib. 2. de oratione cap. 15.

7. De alio qui dicitur zelus.

Notatio pro nunc dictis.

8. Dubium res soluitur.

Alius effectus est zelus, id est, affectus remouendi omnia, quæ possunt impedire bonum amatum, qui à D. Thoma citata quest. art. 4. bene exponitur; & huic similis feror, de quo D. Thomas in eadem 1. 2. quest. 48. art. 2. qui tandem quest. 28. art. 6. resoluit omnes actiones, quæ procedunt ab appetitu alicuius boni, esse effectus amoris, ex quo idem D. Thomas quest. 25. art. 2. rectè concludit amorem esse primum omnium affectuum, quia est radix cæterorum, vnde Dionysius 4. cap. de diuinis nominibus dicit, propter amorem boni omnia geruntur; & malum odio habetur, quia amatur bonum. Idem docet latè Augustinus 14. de Civitate Dei cap. 17. Bernardus sermone 81. in Cantica. Aduertendum tamen est omnia ferè dicta communia esse amori voluntatis, vt per se patet. Erunt tamen propria appetitui sensitiuo, vt circa bona sensibilia versantur, & materiali quodam modo efficiuntur, vnde illi effectus, qui consurgunt in corporis commoditate, proximè oriuntur ex amore sensibili; ex spirituali verò, non immediatè, sed ab illo sensitiuus amor excitatur: huiusmodi autem sunt cordis commotio, gestus, lætitia, sanguinis motus ad cor, & exteriores partes hominis, ex quo sequitur etiam cordis calefactio, & risus; item languor interdum, & liquefactio; de quibus D. Thomas supra art. 3. qui potissimè contingunt ex vehementi desiderio, per quod animus quasi deserit corpus, & spiritus animales plurimum consumuntur in cogitanda, & desideranda re absente, ex quo sequitur quædam ærumna, & tristitia, quæ iuuat ad deliquium, quia dum cor tristitia comprimitur, omnes spiritus illius auocantur, & ideo dixit D. Thomas hos affectus per accidens sequi ex amore, ratione absentis boni amati, potius quàm ex amore eius.

Sed dubitat hinc Caietanus, quæ sit maior vnio, amoris ne, vel cognitionis? Verùm cum istæ vniones diuersarum rationum sint, vix possunt comparari, dici tamen potest se mutuo excedere; nam quatenus intellectus obiectum suum quodammodo ad se trahit quasi illius imaginem in se depingens, dicitur magis coniungi intellectus obiecto, quàm voluntas; vt verò amor mouet ad realem præsentiam, & coniunctionem cum amato, superat quodammodo cognitionem; diximus nonnulla de hac re in materia de Beatitudine.

## SECTIO V.

Quid sit cupiditas, seu concupiscentia, & qualis sit diuisio amoris in concupiscentiam, & amicitiam.

I. DE nomine concupiscentia multa supra in materia de voluntario diximus, & plura in ma-

teria de peccatis dicemus; interdum enim omnem passionem appetitus, interdum potentiam ipsam significat; si verò ad significandum solum quendam effectum, (qui alias desiderium dicitur) vsurpatur, est difficultas, quomodo hic actus ab amore differat, est enim amare, bonum velle, ex Aristotele 2. Rhetor. cap. 4. hoc autem ipsum esse videtur desiderare. Vnde Gregorius 1. dist. 2. quest. 1. art. 2. negat distingui hos actus, quia verari circa bonum nondum sequuntur, aut iam obtentum accidentarium est. Refertur etiam Aurcolus in 1. distinct. 47. quest. 2. art. 1. de qua re multa diximus agentes de actibus voluntatis. Vt ergo rem explicemus, incipiamus à distinctione amoris in amorem concupiscentiam, & amicitiam, qui, vt Gregorius supra ait, vulgari modo intelligitur, amorem concupiscentiam esse quando amatum bonum ad commodum amantis refertur; amicitiam verò, vel benevolentiam, cum alteri bonum appetimus propter ipsum; vnde omnis amor, seu impulsus appetitus, qui refertur in obiectum propter est congruum, & commodum ipsi appetenti, sub amore concupiscentiam comprehenditur; quodcumque verò bonum iudicatur in se amabile, & ob id appetitus in illud impellitur, & in illo sistit absque cõuersione ad se ipsum; vocatur amor benevolentiam. D. Thomas autem 1. 2. q. 25. art. 4. aliter explicat dubitationem hanc; nam cum amare sit bonum velle, in omni obiecto amoris, duo considerari possunt. Is cui bonum amo, & is est amor amicitiam, seu benevolentiam; & bonum, quod illi amo, & in hoc versatur amor concupiscentiam, vnde inferunt Caietanus & alij hos amores non significare actus diuersos, sed eundem ad res distinctas relatum. Idem ferè tenet Scotus in 1. distinct. 1. quest. 5. tamen non omnino affirmare videatur hos amores coalescere in eundem actum.

Amorem benevolentiam, & concupiscentiam qui non distinguant re ipsa.

Aliorū placitum.

D. Thomæ & suorum mens.

2. Quocirca aduertendum est non omnem amorem amicitiam comparatum ad aliquod obiectum esse concupiscentiam, si ad rem alteram referatur, consistit enim ratio amoris, si propriè loquamur, in affectu illo interiori ad rem amatam, quem D. Thomas quest. illa 25. art. 2. complacentiam boni appellauit. Vnde cum aliquis Deum, v. g. per se amat, nil illi desiderans, sed totum illi se coniungens, & in ipsam Dei bonitatem affectu tendens, nulla ibi ratio concupiscentiam admisceri videtur, nisi quis dicat eum, qui sic amat, virtualiter velle totam illam bonitatem, quam in Deo intuetur, in illo esse, vt D. Thomas indicat 1. 2. quest. 46. art. 2. vbi Caietanus non tantum virtute, sed explicitè, vult hæc duo contineri in omni amore; vnde ille qui sic amat, dicitur amare Deum amore amicitiam, bonitatem verò Dei, amore concupiscentiam; quod fortè ad modum loquendi spectat; nam reuera idem omnino amor est quo res & bonitas eius amatur, & ideo bonitas ipsa rei, quæ per se amatur, potest dici amari amore benevolentiam; non igitur propriè omnis amor amicitiam amorem concupiscentiam includit, quamuis fortasse etiam amor, qui est concupiscentiam respectu vnus rei, sit semper benevolentiam respectu alterius, quia hic amor totus refertur ad personam cui aliquod bonum amatur, & ideo magis censetur esse amor eius boni concupiscentiam. Ex qua colligitur ratio differentiam inter hos amores. nam prior cum sit rei propter se, & quasi amor finis, & ideo potest esse purus absque permixtione amoris concupiscentiam, qui posterior est, & in benevolentiam fundatur, & illam

illam aliquando includit, sicut in superioribus dicebamus electionem medij includere virtute amorem finis; est enim eadem proportio, licet non sint omnino idem actus; nam amor concupiscentiæ est amor mihi conuenientis, siue illud sit in se bonum, siue propter aliud.

3. r. Corollar. ex proximè dictis.

Ex quibus intelligitur primò, amorem amicitia hoc loco latius parere, quam cum ad humanam necessitudinem accommodatur; hic enim omnis concupiscentia, vel voluntas rei in se bonæ, quæ ad alicuius commodum non refertur, amor amicitia dicitur, vnde in irrationalibus suo modo repetitur, vt patet, cum ouis diligit filium suum, & commodum eius per se absque consideratione proprii boni, imò aliquando cum proprio damno, vel dolore: simili modo amor hic provt ab homine elicitur, potest habere pro obiecto, non solum alium hominem, sed rem irrationabilem, vt dum quis videt rosam, & affectu quodam fertur in pulchritudinem eius, & in ea complacet, & illa visa delectatur, tamen illam sibi non concupiscat; quem affectum volunt aliqui esse amorem quandam tertium distinctum ab amicitia, & concupiscentia, & complacentem vocant; sed non oportet, nam sæpe totus ille actus ad intellectum, & cognitionem rei pulchræ spectat, & quia non tam amat quis rem ipsam pulchram, quam visionem eius, & si amat rem, est quatenus habet rationem obiecti conuenientis proprii operantis, & quoad hoc amor talis rei est concupiscentia, & delectatio, quæ interdum suboritur, magis est ex propria operatione, quam ex pulchritudine rei secundum se; quod ita esse facile constat in omnibus obiectis, & actibus aliorum sensuum; potest tamen interdum obiectum pulchrum amari absque vilo complacentiæ amore, & sic ille amor ad benevolentiam spectat. Nam qui sic amat, virtute vult eam pulchritudinem inesse illi rei solum vt bene affecta sit, & ita vult illi bonum propter se: ad quem modum amat homo virtutem, & honestatem amore benevolentia latè sumpto.

4. a. Corollar.

Secundò intelligitur ex dictis, quomodo isti amores distinguantur; si enim essentias eorum consideremus, distingui possunt, & formaliter, & omnino realiter, maximè si ad rem eandem vterque amor terminetur, vt patet in amore Dei, concupiscentiæ, & amicitia; tantum enim differunt, quantum virtus spei, & charitatis, vt aliàs tractaui. Et ratio est, quia hi amores habent diuersa obiecta formalia, quæ omnino distinguunt actus, præcipuè si vnus ad alterum non referatur, vt supra dixi, & ob id, si amores isti ad res diuersas comparentur, ex quibus vna alteri diligitur, fieri potest, vt idem actus illas duas denominationes recipiat concupiscentia, & amicitia, quamuis illi vna formaliter, altera virtualiter conueniat, ad eum modum quo supra de intentione, & electione loquebamur.

5. Satis sit principali dubio.

Ex his patet responsio ad principalem questionem, quæ est de passione concupiscentiæ, seu desiderio, hic enim affectus non consistit in illo impulsu interiori, seu complacentia, quam diximus esse amorem, sed in appetitu quodam qui ex dicto amore nascitur, quo cupimus bonum aliquod rei amari; & quamuis ratio amoris vix à nobis explicetur nisi ex hoc effectu, tamen experientia videmus talem appetitum ex quadam intrinseca coniunctione ad rem amatam oriri, quod in amore amicitia facilius cernitur. Est

tamen idem in amore complacentiæ, prius enim quis afficitur rei, quam sibi conuenientem existimat, & postea illam concupiscit; ratio ergo amoris in dicta coniunctione affectiua consistit, ratio verò desiderij in motu quodam ad realem coniunctionem, & consecutionem rei amata. Videantur dicta supra de intentione, & simplici volitione, & seruata proportione applicentur; nil enim aliud dicendum nobis superest. Vnde etiam constat easdem esse causas desiderij, quæ sunt amoris, supposita tamen absentia rei amata, & idem ferè est de effectibus, imò multi ex his, qui amori tribuuntur, medio desiderio fiunt; vt motus in rem amatam, sollicitudo, anxietas, ærumna ex quibus variæ mutationes in corpore oriuntur iuxta varias dispositiones corporis, vel obiectorum, vel appetituum.

Vltimò tandem inferitur ex dictis distinctionem illam concupiscentiarum in naturales, & rationales siue non naturales, quam D. Thomas 1.2. questione 30. artic. 3. tradit, & Aristoteles 3. Ethicorum cap. 11. & 1. Politic. cap. 11. amori, & desiderio communem esse, sumitur enim hæc diuisio ex bonis, quæ appetuntur. nam quædam sunt natura sua nobis necessaria, vt victus, &c. & horum concupiscentia dicitur naturalis; alia verò sunt bona potius arte hominum inuenta, quam natura instituta, quorum conuenientia peculiari ratione elicitur in apprehensione consistere, & in his versantur rationales siue in naturales concupiscentiæ, quæ propria hominum censentur, qui industria, & apprehensione mouentur, & per inferiorem appetitum, & phantasiam, quæ suo modo rationem participant; reliquæ verò communes sunt etiam brutis; propter quod etiam D. Thomas art. 4. cum Aristotele 1. Politic. cap. 6. concupiscentias naturales ait esse finitas, innaturales verò infinitas, nam quibus natura indiget pauca sunt; & ideo propositio naturæ est moderata, & quamuis hæc appetitio naturæ possit in infinitum procedere, quia cum bona hæc non diu darent, iterum atque iterum occurrit necessitas; genera tamen bonorum, quæ appetit, finita sunt, & illa concupiscit cum certa mensura; bona verò, quæ homines sibi inueniunt, neque in multitudine, neque in varietate terminum habent, quia semper homo potest noua bonorum genera coningere, neque in numero, aut quantitate boni amari habet terminum, quia vniuersalem rationem boni homo apprehendit, vnde appetit diuitias in communi, sub quibus variæ diuitiæ comprehenduntur, & quamuis illa perfectio vniuersalis vt sic, non communicetur appetitui inferiori, tamen ex coniunctione ad rationem ferri potest in quodcumque singulare, sub maiori, & minori quantitate apprehensum, licet ad infinitam quantitatem perueniat.

Sed quæres, an concupiscentia naturalis, & non naturalis specie distinguantur. nam D. Thomas supra art. 3. ad 2. ita videtur sentire, propter varias apprehensiones; ex quibus concupiscentiæ istæ nascuntur, naturalis scilicet, ex simplici quadam apprehensione, non naturalis, ex deliberata; vbi Caietanus, vt hoc explicet multa dicit, & tandem concludit apprehensionem ad differentiam obiecti formalis pertinere, contra ea, quæ supra quest. 1. art. 1. ipse docuerat, quod esse in intentione sit conditio finis, non verò ratio. Dicendum tamen apprehensionem per se non pertinere ad obiectum formale, posse tamen illud variare quatenus sub diuersis rationibus boni potest

6. 3. Corollar.

7. Quæstio suborta vt diluatur à Caietan.

Diluctio artic. 1. 1. 1.

potest obiectum applicare; sic igitur naturales concupiscentiæ ab innaturalibus distinguuntur, quia illi feruntur in obiectum, quatenus ipsi naturæ conueniens est; hæc verò sub aliis diuersis rationibus bonorum, quæ discursu potius, quam simplici apprehensione naturali concipiuntur, & huc tendit ratio D. Thomæ: vel certè naturales concupiscentiæ feruntur in bonum naturæ sensitiuæ conueniens; aliæ verò magis tendunt in id, quod homini, vt homo est, accommodatur.

SECTIO VI.

Quid sit delectatio, & quomodo ab alijs differat.

1. Assertio, & vnde costet.

Diuisio delectationis enodatur.

2. Assertio, & vnde costet.

3. Assertio. Suadetur.

Dicendum primò. Delectatio, seu voluptas actus quidam est appetitus sensitiui ab amore, & desiderio distinctus. Conclusio constat ex dictis supra de fruitione voluntatis; nam quæ dixi de obiecto, & causa vel ratione huius actus, communia sunt voluptati appetitus sensitiui seruata proportione. Ex qua conclusione colligitur generalis diuisio delectationis, alia enim est spiritalis, quæ propterea est voluntatis; alia est propria appetitus sensitiui, quæ generali nomine potest dici sensitiua, quamuis peculiari modo dicitur delectatio sensibilibus, quæ ex reali coniunctione obiecti ad exteriorem sensum, oritur. Illa enim, quæ ex pura apprehensione nascitur, solet spiritalis vocari, tamen in appetitu sensitiuo inhæreat; quam diuisionem in art. 5. & 6. q. 31. in 1.2. bene D. Thomas explicat addens omnes spirituales delectationes secundum se, maiores esse; quoad nos verò sensibiles esse vehementiores, præcipuè illas, quæ ad sensum tactus spectant, quia, vt Aristoteles dixit, istæ delectationes, sicut & opera, ex quibus nascuntur, sunt maximè naturales, ex quo etiam fit, vt delectationes reliquorum sensuum provt in animalibus sunt ad delectationes tactus, vel gustus referuntur, vt Aristoteles dixit 3. Ethicorum cap. 10. Dico, provt in animalibus sunt, quia homo propter coniunctam rationem, sæpe delectatur in obiectis visus, vel auditus per se.

Dicendum secundò. Causa per se efficiens passionem delectationis est appetitus, adiuuantes verò, vt conditiones necessariae, vel commodiore, possunt esse plures, vt vehementior cognitio, &c. Probatur ex dictis, supra de delectatione voluntatis; nam eadem est seruanda ratio, & proportio; opinio verò Scoti asserentis hunc affectum non effici ab ipso appetitu, sed recipi solum, satis est supra improbata. De vltima verò parte conclusionis videri potest D. Thomas 1.2. quest. 32. vbi multa numerat, quæ delectationem excitant, vel etiam causant, vt spes boni obtinendi, vel memoria obtenti, quæ non indigent expositione.

Dicendum tertio. Obiectum delectationis, & causa finalis eius, est bonum amatum consecutum. Probatur ex dictis de fruitione; vbi etiam exposuimus, an ipsum bonum, vel consecutio eius habeat propriè rationem obiecti, primariò enim bonum ipsum delectat, conditio verò necessaria est consecutio, & possessio eius, quod secundariò suam partitur voluptatem; quo sensu D. Thomas 1.2. quest. 32. art. 1. dixit operationem esse causam delectationis, causam enim vocat omnem requisitam conditionem, delectatio enim in primis requirit cognitionem, requirit etiam

consecutionem, quæ lata quadam ratione operatione aliqua perficitur, vel præfenti, vel præterita, vel nostra, vel aliena efficiente in nobis passionem aliquam, vel motum, vel quancumque amati boni possessionem; non est autem semper necessarium, vt illud bonum, quod delectat, ad id requirat propriam vitæ operationem, vt constat, & Caietanus dicto loco satis explicat. Controuersia autem illa, quam cum Scoto habet Caietan. an in obiecto, ratio delectandi sit conuenientia obiecti, vel sit tantum conditio necessaria, res verò per se delectet, vt Scotus vult, nullam habet difficultatem, nam de omnibus actibus appetitus quoad hoc eadem est ratio, bonum enim sub ratione boni delectat, ac aded bonitas ipsa est ratio delectandi, vnde si illa nomine conuenientia explicetur, melius Caietanus loquitur, dummodo nomine conuenientia non significetur propriè relatio, sed fundamentum eius, iuxta supra dicta de bonitate.

Dicendum quarto. Effectus formalis delectationis huius, est afficere animum sensibili quadam suauitate, qua vitaliter dicitur quiescere in bono adepto, ex quo effectus alij consequuntur, vt motio cordis, &c. D. Thomas 1.2. quest. 33. per totam; & prior pars ex terminis ipsis, & experientia constat, & ex dictis supra de fruitione. Secunda pars etiam experimento constat, vnde hæc passio ab effectu dilatacionis cordis, delectatio quasi dilatio dicta est. Isaiæ 60. Videbis, & affluens mirabitur, & dilatabitur cor tuum. Dicitur etiam lætitia, quasi latitudinem afferens, cuius effectus rationem latè reddit Albertus magnus 1. de moribus animalium cap. 5. Tota verò posita est in sympathia illa, & connexione inter corporis, & animæ facultates, & humores, & spiritus qui ad has deseruiunt operationes; delectatio igitur, est motus maximè accommodatus ipsi cordi, in quo est appetitus præcipuè, & ideo naturali consecutione cor, cum delectatur, sese dilatat, & diffundit sanguinem, & spiritus sanguineos, & calidos cæteris membris communicat, ex quo sequitur risus, quæ omnia latius in Philosophia exponuntur. Illud solum aduertendum est, quod D. Thomas citato loco latè exponit, delectationem sæpe parere desiderium, vel perfectioris voluptatis, si ipsa imperfecta sit, vel durationis & perseverantiæ; nonnumquam verò generare molestiam, & tristitiam propter aliquam incommoditatem adiunctam.

4. Assertio bipartita.

1. Pars.

2. Pars.

SECTIO VII.

De odio, fuga, tristitia.

Dicendum primò. Odium actus quidam est, siue passio appetitus sensitiui amori contraria, & à cæteris actibus distincta. Probatur. Nam vt appetitus naturæ tendit in sibi conueniens, & fugit contrarium, ita appetitus vitæ, sicut per proprium actum conuertitur ad obiectum conueniens, ita per proprium actum priori contrarium, fugit disconueniens; & hic actus est odium, sicut prior est amor; in quo nonnulla differentia est inter naturalem appetitum, & vitalem. nam ille quia non per proprium actum appetit, sed solum pondere naturali, ideo neque per proprium actum fugit, aut odit, sed solum quasi consecutione quadam; appetitus verò vitæ suis propriis actibus versatur circa obiecta cognita; quia igitur obiectum malum per se cognoscitur,

1. Assertio. Suadetur.



gnoscur, & proponitur, appetitus proprius actus circa illud exercet. Ex quo fit propriam rationem odij in hoc præcipue consistere, vt sit auersio, displicentia, seu alienatio appetitus, sub aliqua ratione mali apprehensa.

2. Questiuclia vt diluunt nonnulli.

Sed quæri potest, an hic actus sit per modum volitionis, seu prosecutionis, an per modum notitionis, & fugæ. D. Thomas enim insinuat hoc posterius, Caietanus verò duplex distinguit odiũ, aliud vocat abominationem, quod dicit esse fugam à re apprehensa, vt mihi incommoda; aliud odium inimicitia, quod dicit consistere in prosecutione, quæ est velle alteri malum, nam sicut bonum velle, est amare, ita velle malum est odifese, & ex hac voluntate sequitur desiderium, & operatio, qui sunt effectus appetitus profecquentis. Aliis placet etiam odium, & omnem actum appetitus esse prosecutionem. Nam sicut omnis actus potentia cognoscentis est cognitio, ita omnis actus potentia appetentis est appetitio, & patet in primis ex re ipsa; nam odio habere, est appetitum disiungi ab aliqua re, sed hoc ipsum est appetere disunctionem talis rei; patet etiam à simili in intellectu, nam dissentire non est aliquis recessus, vel negatio, sed est iudicare positiuè propositionem esse falsam, & hic modus dicendi mihi non displicet, dummodo non intelligatur odium in formali desiderio fugiendi malum, vel quo velimus alteri malum, consistere, sed per talem effectum explicari, formaliter verò consistere in affectu quo quis disiungitur à re, quam odio habet, quod significauit D. Thomas 1.2. quest. 29. dicens amorem in consonantia quadam, odium in dissonantia consistere, quæ ratio odij, in odium contrarium amori amicitia, & contrarium amori concupiscentia conuenit, nam alterum est quasi affectiua separatio à re, quæ in se mala est, & turpis, si mihi nullum commodum afferat; alterum verò in eadem auersione à re mihi nociua, quatenus tali, quæ esse potest eiusmodi, etiam si ipsa in se bona sit. Videatur D. Thomas 1.2. quest. 42. art. 1. & 2. quest. 39.

Aliorũ dilutio quæ magis aridee rectè explicata.

3. Obiectio.

Obiectio. Actus prædicti non videntur contrarij amori; nam amor vel expressè, vel virtute vult bonum amatum; per hos autem actus nullum malum volumus rei, quam dicimus odisse. Etenim qui sese auertunt ab aliqua re, & affectu illam fugiunt, nullum propterea malum volunt. Et confirmatur. nam odium voluntatis proprie videtur consistere in eo actu, quo volumus alteri malum, vnde nunquam censetur quis peccare peccato odij, donec similem efficiat actum. Respondetur amorem, vt diximus, formaliter consistere in illa vnione affectiua, quæ non est formale desiderium alicuius boni; odium ergo per se opponitur amori quoad illum primum effectum; differt tamen aliquo modo ab amore, nam quia hic consistit in affectu quo rem prosequimur, ideo formaliter est appetitio boni, & sic implicite aliquando includit velle alicui bonæ; odium verò consistit in affectu fugiendi, qui neque formaliter, neque virtute appetit aliquid rei à qua appetitus fugit, sed solum separatur ab illa. Ex hoc tamen frequenter sequitur, vt velit illi malum qui effectus nobis est notior, tamen formaliter non pertinet ad hanc primam passionem, sed vel ad iram, vel ad desiderium, vt magis ex dicendis patebit. Ad confirmationem respondetur eodem modo esse loquendum, ac de odio voluntatis seruata proportione. Verum tamen est perfectum odium pro vt habet rationem peccati,

Eius confirmatio.

Responsio.

Ad confirm.

non censeri donec perueniat ad illum affectum volendi alterum malum.

Vltimò circa hunc actum aduertendum est, odia hæc contraria amicitia & concupiscentia, quamuis formaliter diuersa sint, tamen consecutiue interdum eisdem effectus efficere; nam odium concupiscentia corrumpit amicitiam, quia separatur affectum à persona amata, quod est contrarium amori amicitia, quamuis ratio ipsius disunctionis non sit formaliter contraria, sed quasi disparata, & idem potest è contrario contingere in odio inimicitia respectu amoris concupiscentia.

4. Notatio pro explicando magis odij actu.

Dico secundò. Secunda passio earum, quæ circa malum versantur, est innominata, vt D. Thomas ait 1.2. q. 30. art. 2. ad 3. & ab aliquibus dicitur timor, & à nobis fuga, formaliter autem esse videtur desiderium quoddam, quod versatur circa rem malam, vt malam, & ex odio intrinsecè nascitur, & patet, nam contrariorum eadem est ratio, sicut quot modis dicitur vnum, dicitur & aliud; ergo sicut ex amore boni sequitur motus in bonum, vt sic, ita ex odio mali sequitur motus ex parte obiecti contrarius alteri motui, qui ex amore sequitur; motus verò voluntatis est desiderium. Sed oportet exponere, quid desideret voluntas hoc motu. Respondetur primò, & præcipue re ipsa separari ab illo malo, & quia interdum satis est ad faciendum ipsum affectum odij, ideo simpliciter non est necesse aliquid aliud ex vi odij desiderare; si verò odium sit efficacissimum, & intensum; vel malum, quod odio habetur, non possit aliter vitari nisi destruendo ipsum, hoc ipsum desiderari potest hoc actu, nam reuera hoc per se pertinet ad istam passionem, quamuis enim sit fuga, non tam id habet ex affectus modo, quam ex modo obiecti, quia nimium præcipua ratio eius est appetere separationem, quod fieri solet fugiendo. An verò desiderare malum alteri possit sub alia ratione ad alias passiones pertinere infra dicemus. Quod verò D. Thomas 1.2. quest. 46. art. 2. ad 6. ait hanc voluntatem pertinere ad odium, vel causaliter tantum intelligendum est, vel si intelligitur formaliter, vt ipse indicat, non satis intelligo quid sibi velit, & multo minus, quod Caietanus commentatur, nam ponit hanc fugam, & desiderium in quibusdam actibus simplicibus, amorem verò, & odium in quadam complexione, quia dum amo, volo bonum alteri, dum odio habeo, volo malum, nam potius videtur mihi contrario modo dicendum esse, vt ex dictis patet.

5. 2. Assertio.

Dubium circa assertionem resolutum.

Quorundam placitum sub-obscurum.

6. 3. Assertio.

Vnde colligitur.

Obiectio soluitur.

7. Notatio vna pro dolore passionis.

Dicendum tertio. Tristitiam esse actum appetitus voluptati contrarium, vnde est amaritudo quadam vitalis, quæ ex presentia mali, quod odio habetur, & vitari nequit, resultat; vt patet ex dictis supra de voluptate. nam contrariorum eadem est ratio, vnde quidquid de effectibus, & causis passionis huius dici potest, ex his quæ diximus de passione contraria elicienda sunt. Sed dicit aliquis, delectatio non requirit ex parte obiecti quod vitari, vel non vitari possit; ergo nec tristitia. Respondetur negando consequentiam, nam tristitia oportet esse voluntatem de obiecto inuoluntario; si autem esset in potestate alicuius malum depellere, & non faceret, non esset inuoluntarium, & sic non afferret tristitiam. Aduertendum verò primò est dolorem ad hanc passionem renocari; nam etiam sequitur ex presentia mali, differt tamen à tristitia iuxta vitatam terminorum significationem, nam dolor est

ex

ex læsione corporis, quæ exteriori sensu percipitur; tristitia verò ex malo interiori tantum apprehenso, quæ hominis censetur propria, quia solus homo potest interno sensu apprehendere conueniens, vel disconueniens abque ordine ad externum sensum, & ideo D. Thomas 1.2. q. 35. art. 2. ait tristitiam comparari ad dolorem sicut gaudium ad voluptatem; & art. 7. vocat illam dolorem internum, videaturque quest. eadem 35. art. 1. ad 11. de dolore verò multa dici possunt, quæ Philosophis remitto, & videri possunt in tractatu de anima. sect. 1.

8. Notatio altera de diuisione tristitia.

Aduertendum secundò est tristitiam à Damasceno lib. 2. & Gregorio Niseno lib. 4. cap. 12. D. Thoma 1.2. quest. 35. art. 6. diuidi in misericordiam, inuidiam, anxietatem, accidiam; potest enim esse tristitia de malo proprio, vel alieno, aut etiam de alieno bono; de proprio enim bono, vt sic, nullus tristatur. Tristitia de alieno malo vocatur misericordia, in qua quis, vt ait D. Thomas, apprehendit malum, vt proprium; tristitia de proprio malo, si communis sit, retinet nomen tristitia, & si nimium affligit animam, vocatur anxietas, si verò tanta sit, vt etiam corpori torporem iniiciat, & membrorum vsu impediatur, vocatur accidia, quamuis hoc nomen aliàs significet peculiare vitium charitatis contrarium, 2.2. quest. 36. iam verò tristitia cum non sit de bono, vt bonum est, in quouis illud sit, si bonum alterius, vt malum proprium apprehendatur, tristitiam affert, & illa vocatur generaliter inuidia, quamuis magis proprie tunc censeatur inuidia, quando ratio mali ex bono alterius nulla alia apprehenditur, nisi diminutio propria excellentia, de quo D. Thomas 2.2. q. 35. vnde intelligitur hos actus magis proprie in voluntate, quam in appetitu sensitiuo reperiri. Quare alia, præter hæc vulgata genera, numerari hic possunt poenitentia, zelus, amulatio, nemesis, quæ D. Thomas ad prædictam diuisionem reducit.

9. Notatio 3. de causis & effectibus passionum quæ circa malum versantur.

Tertio aduertendum est causas, effectusque harum passionum, quæ in malo versantur ex effectibus, & causis contrariorum effectuum colligi debere, nam per se contrariorum contrariae sunt causæ, & effectus, quod D. Thomas 1.2. q. 37. late explicat, vbi tandem concludit nullam passionem magis nocere corpori, quam tristitiam, Prouerb. 17. Spiritus tristis exsiccat ossa, vnde à Latinis hæc passio vocatur aggritudo, tamen cum moderata est, & rationi consentanea, vtilis sit, & necessaria. Isaia 16. In tribulatione murmuris doctrina tua eis. 2. ad Corinth. 7. Tristitia, quæ secundum Deum est. Quartò aduertendum est de remediis contra tristitiam agere D. Thomam 1.2. q. 38. quæ duplicia esse possunt, alia quæ delectationem excitant, de quibus ipse copiose differit, alia quæ apprehensionem ipsius mali minuant, de quibus videri potest Cicero Tuscul. 9.

Notatio 4. de remediis tristitia.

SECTIO VIII.

Quid sit spes, & quod habeat contrarium.

1. Spem esse in intellectu quidam putant & impugnantur.

Hætenus de passionibus concupiscentia disputauimus, sequitur, vt de his quæ irascibili D. Thomas tribuit, differamus, è quibus spes prima est. Dixerunt verò quidam non esse spem actum appetitus, sed cognitionis iudicium, illud nempe quo quis sibi persuadet se posse consequi, vel fore, vt consequatur bonum quod amat, tamen Suarez in primam secundam D. Thom.

metu difficile appareat, quæ sententia falsa est, vt in materia de spe disput. 1. sect. 2. & lib. 2. de grat. cap. 12. latius contra Lutheranos diximus, qui spem cum fide confundunt; illud quidem iudicium necessarium est ad sperandum, & ideo quando quis titubando desperat, præcipue quidem conatur cum in illo iudicio stabilire, quia ab eo spes oritur, non tamen potest in illo formaliter consistere, cum spes tendat in bonum sub ratione boni, quod potentia est appetitiua, non cognoscitiua. Dices versari circa bonum iudicando illud posse obtineri, sed contra, quia non omnis, qui ita iudicat, sperat, potest siquidem nullum adhibere conatum ad bonum illud consequendum, & fidelis seruata fide potest desperare. Item vix aliàs possent in supernaturalibus fides, & spes distinguui; tandem timor est in appetitu; ergo & contraria spes; nam sicut ille est de imminente malo, ita spes de bono.

Euaasio remouetur.

Dico ergo, quæ ex dictis certa colligi possunt. Primò spem esse actum appetitus profecquentis bonum. Secundò bonum illud, esse bonum absens, & arduum, nam quæ aliquis possidet, non sperat, & quæ sine difficultate, & dubitatione obtinenda credimus, moraliter tanquam iam obtenta reputamus. Tertio certum est spem, ab amore, & gaudio distinguui, quia amor per se non versatur circa absentia, vt agendo de fruitione diximus. Difficultas ergo superest, quomodo spes à desiderio differat, vterque enim actus in bonum absens tendit. D. Thomas inquit differre, quia spes tendit ad bonum arduum, desiderium autem in bonum absolutè, seu carens arduitate; quam obiectorum diuersitatem in appetitu inferiori vult Sanctus Thomas sufficere ad distinguendos non solum actus, sed etiam potentias; in voluntate verò ad distinguendos saltem diuersos actus. Ratio esse potest, quia constat desiderium & spem esse actus diuersos, tum quia contingit vehementer desiderare aliquid sine spe obtinendi, tum quia habent contraria distincta, scilicet desperationem boni, & fugam mali; ergo eorum distinctio est ex obiectis, in quibus nulla diuersitas ostendi potest.

2. Tria certa pronuntia de spe.

D. Thomæ placitum de distinctione spei, & desiderij.

Nihilominus Scotus in 3. distinct. 26. Gabriel, & alij ibi, Magist. tractatu 2. moralium cap. 7. negant hos actus esse distinctos, & spem tribuunt appetitui, vel etiam voluntati, vt rationem habet concupisibilis. Probatur, nam spes est motus in bonum consequendum vt sic; ergo appetitus fertur hoc motu per modum concupiscentia; ergo desiderando. Secundò, quia hi actus solum differunt sicut desiderium boni ardui, & non ardui, quæ differentia est accidentalis, sicut desiderare moderatas diuitias, quæ facile haberi possunt, vel magnas, quæ difficile comparantur, vt enim obiecta hæc accidentaliter differunt, sic & actus. Tertio bonum arduum non speratur nisi prius ametur, nam, vt D. Thomas ait, passiones irascibiles oriuntur ex concupisibilibus, vt per se notum est; sed amor boni & amor boni ardui, non distinguuntur; ergo.

3. Scoti & aliorum opinio contraria elaboratur multipliciter. Primum.

Secundò.

Tertio.

Euaasio.

Eueritur.

F F reuera

reuera versatur circa bonum absens, & consecutionem, vt supra dixi, agendo de actu intentionis. Sicut ergo potest quis intendere bonum absens, & arduum, ita desiderare; ergo desiderium verari potest circa bonum arduum vt sic; ergo non differt ab spe. Confirmatur, quia nullus sperat, qui non efficaciter desideret bonum arduum quod sperat, siquidem nullus sperat nisi quod intendit consequi, quod est efficaciter desiderare; ergo. Fauet etiam huic sententiae axioma illud, Non esse multiplicandos actus sine necessitate; item fauet, quod supra diximus, & latius in libris de Anima, concupiscibilem, & irascibilem non esse distinctas potentias, ac quod agentes de actibus voluntatis, statuimus, intentionem & desiderium, & similes actus ad genus idem pertinere.

Confirm.

4. Pronuntiatum.

5. Vltima opinio de natura spei, refertur. Primò. Secundò.

Effugium.

Impugnatur.

6. 1. Coroll. ex dictis.

scilicet obiectum excellens, & iudicium de illo obtinendo, omnia quae confirmare possunt hoc iudicium, vel extollere bonum apprehensum, poterunt dici causae spei, quae cum desiderium quoddam sit, ferè eandem dispositionem requirit, & eandem motionem cordis efficit, quam alia desideria, & hinc D. Thomas iuuenes, quod calore abundant, faciles dicit esse ad sperandum. Secundò soluitur ex dictis dubium, quod Caietanus mouet, quomodo spes possit esse partis sensitiuae actus, cum sit de futuris, quae sensu non apprehenduntur. Respondetur enim obiectum spei esse praesens in se, vel in aliquo alio, tamen eius consecutio abest, & hoc modo brutum animal videns pabulum praesens, appetit obtinere illud, & si apprehendat vt arduum, etiam conatur illud consequi; saepe verò ex signo, vel ex effectu mouetur brutum ad sperandum aliquid, non quia ex cognitione vnus in apprehensionem rei futurae perueniat; nam hic est discursus; sed ex instinctu naturae, vel consuetudine apprehendit, vt conueniens id quod aliquod commodum alaturum est, quamuis futurum commodum non apprehendat, vt hirundo cum aedificat, sicut tantum habet aestimationem de ipsis rebus, quae sensibus obiiiciuntur, ita solum appetit, & sperat ea quae veluti ante oculos habet; sub ratione tamen futuri magis in actu exercito, quàm signato, vt perficere nidum, deferre paleas, vide Sanctum Thomam 1. 2. quæst. 40. art. 3. ad 1. & quæst. 42. art. 1. ad 3.

2. Coroll.

7. 3. Coroll.

Tertiò intelligitur quisnam actus sit desperatio, nam S. Thomas & Caietanus supra artic. 1. volunt desperationem esse motum positium contrarium spei, id est, recessum materiale ab illo bono ad quod spes ferebatur; quae sententia sic videtur intelligenda, vt in eo qui desperat, praeter desiderij priuationem, sit quidam motus appetitus, quo proponit quis desistere à prosecutione talis boni, quod licet secundum se sit conueniens, tamen in ordine ad acquisitionem eius non existimatur tale, quia consecutio ipsa iudicatur impossibilis, & hoc modo desperatio potest esse fuga appetitus, quia licet recedat à bono, non tamen vt bonum est, sed vt impossibile, vel nunquam obtinendum, & sic quandam rationem habet mali; hoc ergo modo est probabilis ista sententia, sicque intelligendus est S. Thomas supra, art. 4. interdum enim ait obiectum desperationis esse bonum, interdum esse malum, & vtrumque verum est, vt dixi; frequentius tamen dicitur versari circa bonum à quo aliquis quasi difficultate superatus, recedit, Quartò ex dictis constat ferè omnes diuisiones datas de desiderio, & fuga, ac caetera, quae de illis diximus, proportionem seruata habere locum in spe, & desperatione.

SECTIO IX.

Quid sit audacia, & quomodo ad alias passionis comparatur.

Quamuis S. Thomas prius de timore in 1. 2. q. 41. ad 44. postea de audacia in q. 45. disseruit, tamen cum timor ad fugam pertineat, & audaciae contrarius sit, quae prosecutio quaedam est, consequenti methodo, prius videtur de audacia, quam de timore disserendum; vt autem horum actuum rationes intelligantur, aduertendum est motum prosecutionum appetitus per se primò ferri in bonum, interdum verò ferri

1. Notatio 1. pro decidit ne quæstio nis.

ferri in aliquod malum, quod oportet vel perferre, vel perferre, vt quis intemptum verè consequatur. Audacia ergo ad eos actus pertinet, quibus anima huiusmodi malorum pericula appetit, & aggreditur, quod Scotus in 3. d. 23. notauit, addit verò S. Thomas in quæst. 40. audaciam solum excitari in irascibili, qua bonum quod speratur, superato aliquo graui malo, vel tentato aliquo probabili periculo, obtinendum est. In quo est aduertendum secundò, consecutionem boni duplici modo existimari posse arduam, & difficilem; vno modo, quia est bonum ipsum interdum, & media, quibus obtineri debet, per se sunt excellentia & difficilia, & in his proprie versatur spes; alio modo censetur consecutio boni ardua, & difficilis, quia aliquod malum, quod tolerare, vel superare oportet, aut graue saltem illius periculum, cum illa coniunctum est, & circa hæc proprie versatur audacia.

Notatio 2.

2. 1. Afferunt dari.

Id ostenditur.

An audacia versetur circa malum tertium.

Quorundam responso.

Approbat.

3. 2. Afferunt de obiecto audaciae.

Ex his igitur primò constat in appetitu esse necessarium actum quo homo huiusmodi bona appetat & aggrediatur magnum aliquod periculum, ne à prosecutione amari desinat, qui proprie vocatur audacia. Hoc colligitur ex S. Thoma, & patet ex communi modo sentiendi, omnes enim hoc intelligimus significari nomine audaciae. Solum est aduertendum cum periculum, vel malum, quod timetur, est parui momenti, quasi nihil in moralibus existimari, & ideo dici audaciam in arduis versari, quamuis re vera omnis actus, quo appetitus amplectitur aliquod malum quodcumque illud sit, ad audaciam pertinet; semper tamen oportet periculum esse probabile, vel sub ea ratione apprehendi, aliàs non erit audacia, nisi nomine tantum. Sed quid si malum, quod futurum esse censetur, non sit dubium, sed omnino certum? actus ne appetitus, qui fertur in illud, pertinebit ad audaciam? videtur enim non pertinere, nam audacia opponitur timori, qui solum est de malo incerto, contraria autem versantur circa idem. Quibusdam enim videtur illum motum non esse proprie audaciam, sed constantiam, vel patientiam, nam qui amore, v. g. scientiae, aut virtutis constantem se exercet, cum certo corporis incommodo, non dicitur audax, sed constans; item in his actibus videtur valde diuersa ratio obiecti, & diuersus modus tendendi in malum; item cum quis iam patitur malum, velle perseuerare, & illi subesse, certè non est actus audaciae: eiusdem autem rationis esse videtur appetere malum certum; ergo. Quae sententia mihi placet, & saltem quod attinet ad distinguendas bonitates, sine dubio actus distincti sunt, quod verò ad numerum passionum attinet, an hi actus constituant per se nouam passionem statim dicitur.

Ex his constat secundò, quomodo intelligendum sit, quod de obiecto audaciae docet D. Thomas 1. 2. quæst. 95. art. 3. nempe esse aliquod malum imminens, tria enim in obiecto possunt considerari. Primum id quod proximè appetitur, nempe opus aliquod, vel medium per se non malum, sed potius consentaneum fini obtinendo. Secundum ratio amandi, quae est bonum aliquod à quo appetitus excitatur ad aggrediendum. Tertium est aliquod, quod vel permittitur, vel parui penditur, & hoc potest esse aliquod malum quod appetitus per se non appetit, sed quia illud vitare non potest nisi careat bono amato, illud permittit, & parui pendit, & quia in hoc vltimo tota difficultas huius actus consistit, ab illo nota Suarez in prima secunda D. Thom.

men, & rationem accipit, & per illud, obiectum explicatur. Addendum verò est pro actu illo, quem constantiam quandam appetitus dicebamus, interdum per huiusmodi actum, non solum permitti malum, quod est in obiecto, sed etiam directè appeti, quando ipsum malum, vel incommodum obiecti, vt tale est, est vtile ad tale bonum; vt cum quis, v. g. appetit poenitentiam, non solum appetit ipsam actionem, sed etiam malitiam ipsam illius directè appetit, malitiam, inquam, quae ad poenam spectat, hic tamen modus appetendi magis ad voluntatem, quàm ad appetitum pertinet.

Tertiò colligitur, audaciae motum, si ratio eius formaliter consideretur, re vera in quodam desiderio consistere, nam est prosecutio obiecti sub ratione boni futuri, in quo ratio desiderij consistit, quae omnia ex dictis patent, & in voluntate aperit manifestantur, nam velle aggredi opus, cui est coniunctum periculum mortis propter alium finem consequendum, vel propter honestatem, intentio quaedam est, vel electio, quae desideria quaedam sunt, vt supra dixi; ergo, &c. Confirmatur, nam appetere hoc obiectum, si nulla esset in eo ratio mali, vel periculi, censetur sine dubio actus desiderij; ergo idem erit quamuis adiungatur illud periculum, nam hoc non variat rationem formalem actus, quia nec mutat formale motuum, nec modum tendendi.

Vltimò colligitur ex dictis quas causas, vel effectus habeat hæc passio, nam ex ea parte, quae cum desiderio communicat, eiusdem rationis causas habet, nam quidquid desiderium auget quantum in se est, auget audaciam, & similiter auget aestimationem boni; propter quod subeundum est periculum: quia verò audacia versatur in malo, quidquid minuit aestimationem mali, vel periculi, audaciam confert, & tribuit potestatem, aut robur ad superandum illud malum; & hoc modo diuitiae, vel amicorum auxilia augent audaciam. Vnde Aristoteles 2. Ethicorum cap. 5. dixit audaciores esse, qui melius se habent ad diuina, quia paratorem Dei protectionem sibi pollicentur, & eos, qui passi sunt iniusta eadem ratione audaciores esse, quia sperant Dei fauorem affuturum, praeter hæc experientia auget audaciam, quamuis nonnunquam minuat, nam inexperti temerè aggrediuntur pericula, experti prudentius, & constantius. Effectus etiam sunt eiusdem rationis cum supradictis de desiderio, & spe, commotio cordis, & delectatio, &c. quia in hac passione confortatur appetitus ad vincendum malum, calor etiam, & spiritus reuocantur ad cor, & tunc solent exteriore partes fugere; hinc etiam sanguineus humor, & cholericus, spirituumque abundantia conferunt audaciam, & Aristoteles problemate 4. sect. 27. dicit habentes magnum pulmonem esse audaciores, quia spiritibus, & sanguine abundant, & ex eadem radice prouenire (inquit) homines vno deditos esse audaces.

4. Afferunt de quidditate audaciae.

Ostenditur.

Confirm.

5. 4. Afferunt de causis, & effectibus audaciae.

SECTIO X.

Quid sit timor.

Dicendum primò, Timor est affectus in fuga consistens, & audaciae contrarius. Est tamen aduertendum ex S. Thom. 1. 2. q. 30. art. 2. ad 3. nomen timoris generali quadam ratione significare omnem fugam appetitus à quocumque malo

1. Quid & quo duplex sit timor.



malo imminente, quomodo timor etiam opponitur concupiscentia, & generaliter desiderio boni opponitur, sub qua generali ratione potest in duas fugas, seu timores distingui, sicut distinguitur audacia à communi desiderio, quos timores S. Thom. 9. 41. in hoc inquit differre, quia timor desiderio contrarius, est de futuro malo simpliciter dicto, alius verò est de malo arduo, & difficili ad euitandum; sed cõtra hoc est, quia, vt supra dixi, arduum, & non arduum non videntur distinguere affectiones, & appetitus, vnde etiam fuga desiderio contraria potest esse de arduo, & grauissimo malo sicut odium.

2. Quomodo arduum pertinet ad obiectum timoris.

Duo igitur exponenda videntur. Primum, quomodo timor, de quo hic agimus, circa arduum versetur. In quo est aduertendum malum dupliciter apprehendi posse, vno modo secundum se sine ordine ad futuritionem, alio modo, vt futurum, & imminens, nam si omnino impossibile sit, vel omnino non futurum credatur, non timetur; fieri autem potest, vt malum futurum apprehendatur, vt incuitabile, & tunc etiam non sequitur propriè timor, sed tristitia quædam, quia iam malum illud apprehenditur, vt præsens, vnde Aristoteles 2. Rhetor. cap. 5. dixit, eos qui morte iam multandi sunt, non timere, quia mortem ineuitabilem ferè apprehendunt: est ergo timor de malo quidem, quod apprehenditur, vt futurum, ita tamen, vt euitari possit cum aliqua saltem difficultate, nam si facillè vitari potest, propriè non timetur, quia est veluti positum in propria potestate, & quoad hoc saltem verum est timorem esse de malo arduo, quia nimirum arduum debet esse illud impedire, ita Aristoteles citatus, & D. Thomas 1. 2. q. 41. art. 2. & 3.

3. Quibus modis possit appetitus versari circa malum apprehensum vt futurum.

Secundò, vt exponamus differentias dictorum actuum, aduertendum est circa malum futurum, sic apprehensum, posse appetitum primò desiderare non subesse illi, & hic actus, si nihil addatur, videtur esse illa fuga, quæ concupiscentiæ cõtraria est, vel quæ ex illa sequitur, si ad diuersa obiecta comparentur, & locum habere potest in malis imminentiibus, & difficillimis, & à metu, qui audaciæ opponitur, separari potest, & cum audacia ipsa cõiungi; nam ex desiderio fugiendi malum potest quis aggredi aliquod periculum, vt tale malum superet. Secundo ergo modo potest appetitus fugere malum dicto modo apprehensum, ita vt illi quodammodo succumbat, & ob vitandum illud fugiat illa opera, vel loca, & similia, quæ per se ablato metu non fugerent, & sic est timor audaciæ contrarius, quæ ab illa fuga, quæ concupiscentiæ opponitur, non videtur formali ratione differre, vterque enim actus est fuga à malo imminente; differunt ergo ex materialibus obiectis, vel quia aliquam conditionem connotat vnus actus, quam non connotat alius, sicut supra de desiderio, audacia, & spe diximus, fuga enim mali generaliter dicit duplicem recessum à malo, vt sic, timor verò propriè est de periculo alicuius mali, quod existimatur probabile, & difficile ad euitandum, quod indicauit D. Thom. 1. 2. q. 42. art. 5. quod non aliter probatur, quàm experientia, & consideratione nostrorum affectuum, patet etiam à contraria audacia; nam contrariorum eadem est ratio.

4. Cuius potest actus sit timor.

Ex quibus constat primò hunc timorem necessariò esse actum potentia, quæ fugit, & odit malum, siue magnum, siue paruum, nam vtrumque odio haberi potest, nec quis timetur, nisi priùs odio habeatur; quare omnes isti actus eius facultatis sunt, quæ concupiscit, & amat bonum. Se-

cundò intelligitur diuisio illa timoris quam D. Thomas affert 1. 2. quest. 41. art. 4. ex Damascen. lib. 2. cap. 14. in segnitiam, id est, laboris formidinem; verecundiam, id est, amittendæ existimationis, vel famæ timorem, propter commissum turpe opus; erubescenciam, quæ est timor eiusdem mali, & iacturæ ex futuro opere turpi; admirationem, id est, timorem grandis mali, cuius remedium inuenire quis nescit; stuporem, id est, timorem mali, quod ob inexperientiam magnam apparet; agoniam, quæ ex malo iam imminente, quod impediri non potest; hæc tamen nomina alias habent significationes, & pro vt hic exposita sunt, non species diuersas timoris significant, sed fortasse distinctos eius gradus; solum est cum Caietano aduertendum Aristotèlem ad concupiscibilem potius reuocasse admirationem, quæ ex consideratione effectus rari oritur, & concupiscentiam cognoscendi causam occultam parit, vnde vel in diuersa significatione admiratio hic sumitur; vel vtrumque includit timorem ferendi iudicium in præsentia, & concupiscentiam cognitionis futura; ita Sanctus Thomas supra indicat ad 5.

Diuisio timoris iuxta D. Thom.

Notatio circa prædictam diuisionem.

5. De causis timoris.

De effectibus.

6. Vna difficultas bimembris.

Confirm.

Ad 1. membrum.

Tertiò constat quas causas, & effectus timor habeat, quidquid enim confert ad passionem futuri mali, auget timorem; amor etiam boni contrarij maximè fouet illum, Augustin. lib. 83. questionum q. 33. imbecillitas, & defectus virtutis efficit timorem, quia periculum existimatur maius, & ideo pueri, & senes & mulieres magis timent. S. Thomas 1. 2. q. 43. art. 1. Denique omnia, quæ sunt causas audaciæ contraria, timorem incutiunt. Effectus verò numerari solent. Primus, tristitia quædam contraria illi gaudio, quod de spe boni nascitur; imò sunt, qui in hac tristitia affectum timoris constituent; sed non rectè, quia gaudium non est spes ipsa, sed effectus eius; ergo è contra etiam timor est de malo futuro, vt sic; tristitia verò, vel est de ipso timore, vel de malo apprehenso aliquo modo vt præsentia. Secundus effectus, timore, & tristitia contrahitur cor, auocantur spiritus, vnde sequitur frigus in externis membris, tremor etiam, & pavor, interdum linguæ titubatio, & ineptitudo operandi, & nonnunquam etiam fames, Isai. 35. confortate manus dissolutas, & genua debilia roborate; videatur S. Thomas 1. 2. quest. 44. Sed hæc intelliguntur quando timor nimius est, & superat spem, si enim spes vincat (isti enim effectus sæpe miscentur) impedit dictos effectus, & tunc timor inuat ad operandum propter vitandum saltem malum, quod timetur. Aristoteles 2. Rhetor. capit. 5. Ad Philippiens. 2. cum timore, & tremore, &c. de his, & alijs vide Caietanum quest. 43. qui bene exponit, quòmodo interdum ex timore sequatur rubor, aut verecundia.

Sed occurrunt duæ difficultates. Prima, quia sequitur ex dictis beatos non posse timere, cum non possint pati malum. Secundò sequitur Christum non fuisse passum affectum timoris, quia certò sciebat non potuisse se fugere mortem. Confirmatur, nam certum iudicium futuri boni non tollit spem; ergo nec certitudo mali futuri timorem. Respondetur nunc solum loqui nos de timore sensibili, considerata rei natura non supernaturali virtute, vel cognitione. Beati ergo dicuntur habere timorem quendam reuerentiæ, & filiorum, qui ad voluntatem spectat, & consistit in hoc quod beati diuinam voluntatem intuentes effugiunt omne

Ad 2. membrum.

Ad confirm.

Altera difficultas.

omne malum quod cum Dei voluntate repugnat, & hac ratione volunt omne illud vitare, etiam si aliàs possent illud velle, & efficere, & huc etiam fortè spectat admiratio quædam de diuina maiestate. Similiter Christus voluit, vt natura, fugiebat mortem, qui actus, vt dixi, generali ratione potest dici timor, malum etiam illud, quod Christus passurus erat per se vitari poterat, & vt sic potuit excitare timorem; in appetitu verò sensitiuo facilius pati potuit timorem, quia per sensum apprehendere potuit malum, vt formidabile; vide quæ dixi apud D. Thom. 3. p. q. 15. art. 7. Ad vltimam confirmationem dicitur spem esse motum, quo prosequimur bonum, & ideo certitudo boni futuri non solum non impedit, sed firmat illam, timor verò est fuga mali, & ideo si hæc fuga apprehendatur, vt impossibilis, quasi obruitur timor. Secunda difficultas hic esse poterat de malo culpæ, an possit esse obiectum timoris, quæ in materia de spe tractanda est, quia ad voluntatem potius, quàm ad sensum spectat.

SECTIO XI.

Quid sit ira, & quòdnam contrarium habeat.

1. Quid sit ira. Obiectio.

Quid respōdeant Scotus & alij.

Quid D. Th.

2. 1. Assertio.

Explicatur.

Ira generali ratione est appetitus insurgens aduersus eum, qui causa mali est appetenti, vel impedit ne bonum amatum consequatur. Difficultas verò est, quomodo hic actus ab actibus enumeratis distingui possit; nam insurgere affectum contra alium, nil aliud esse videtur, quàm illi malum appetere; hoc autem ad odium videtur pertinere, vel ad desiderium mali. Propter hoc Gabriel, & Scotus 3. d. 14. & 26. non distinguunt hanc passionem à numeratis in modo tendendi, sed in obiecto, volunt enim obiectum proprium iræ esse vindictam, ipsam verò iram esse desiderium quoddam illius, quod illi latè explicant, & ferè omnes motus, quos circa bonum, & malum versari diximus, ipsi circa vindictam explicant, & illos, vt sic, volunt ad iram pertinere. D. Thomas verò supra quest. 23. & sæpe in hac materia, vult iram non solum esse distinctam passionem à cæteris, sed quasi distinctam requirere potentiam à potentia concupiscente, & obiectum illius vult esse vindictam mali arduam, nam si facilis est, non excitat iram.

Dico primò iram propriè consistere in affectu, quo alteri malum appetimus, hoc videtur constare ex experientia, & ex dictis, vt tamen radicitus explicetur, nota variis modis posse accipi malum alterius. Primò per se primò, solum vt malum habeatur, sine ratione vlla boni, & tunc dicunt quidam esse actum odij, quod videtur indicare Caietanum q. 46. art. 6. Verum cum velle alteri malum sit persecutio alterius, nullo modo videtur posse intelligi nisi sub aliqua ratione boni, vt patet ex generali ratione appetitus; & ita docet S. Thomas 1. 2. q. 42. art. 3. Hic ergo modus appetendi alteri malum nõ videtur mihi verus, sed fictus. Secundò igitur contingere potest, vt quis velit malum alteri, quia id apprehendit, vt bonum proprium, quod generali ratione odium dicitur; propriè tamen, vt supra dicebam, est hæc quædam concupiscentia per modum desiderij. Tertiò potest quis velle malum alteri solum vt compendat iniuriam sibi illatam, quod apprehendit, vt proprium commodum, & hæc propriè censetur ira, quæ ab odio in hoc differt: nam odium per se non supponit malum illatum, ira verò supponit.

Suarez in primam secundæ D. Thom.

Dices primò interdum vnum animal contra aliud irascitur absque præcedente malo illato solum propter naturalem antipathiam. Respondetur fortè naturali instinctu alterum apprehendit, vt inimicum, atque ad eum cum ordine ad malum inferendum, quamuis non videatur posse hoc generaliter dici, vt patet in lupo aggrediente ouem; quare dico illam non esse iram propriè, sed vel odium, vel alium affectum, quem infra explicabimus; sæpe verò commuiter ira dici solet omnis motus excitans sanguinem, & bilem aduersus alterum, cum tamen hoc reuera commune sit multis affectibus animæ, & odio.

Obiicies secundò; ergo ira non differt ab odio, sed vt plurimum dicitur quædam species eius. Respondetur, aduersus eum, qui malum intulit, insurgere posse iram, & odium; iram tamen veluti formaliter, nam respicit alterum vt auctore mali, cui tantum mali appetit, quantum sat est, vel ad compensandum damnum illatum, vel ad pellendū malum, vel aliud simile vitandum; odium verò quamuis occasionem sumat à damno illato, simpliciter vult malum alteri non cõparatiuè, sed absolute, vt notauit S. Thom. 1. 2. q. 46. art. 2. ad 6. vbi ait odium ferri in malū alterius, vt sic; nam dum apprehendo alterum vt mihi malum, quòd illi inist malum reputo mihi bonum; odium ergo per se appetit hanc compensationem mali cum persona auctoris; ira è cõuerso, per se non attendit malum alterius personæ, sed cõpensationem, & repulsam proprij incomodi.

Obiicies tertio. Ergo in appetitu sensitiuo non est ira distincta ab odio, quia non potest sensus illos respectus distinguere; oppositum verò, vt D. Thom. q. 46. art. 4. ad 3. respondet, certè non est facile in appetitu præcipuè bruti, hos motus distinguere, neque videtur brutum apprehendere vindictam, nec malum alterius, nisi vel ad vitandum malum propriū, vel vt subueniat propria necessitati, & hoc ipsum est odisse. Vnde Aristot. 6. Ethic. c. 6. iram ait ratione consequi. Nisi dicamus, quamuis sensus non possit expressè illas rationes distinguere; naturali tamen instinctu ita excitare appetitum, ac si illas apprehenderet, vnde potest concipere vt conueniens, malum inferre ei, qui malum intulit, veluti per modum compensationis, quamuis istam rationem formaliter non apprehendat, quod facilius in appetitu hominis intelligitur, quem ille ex directione rationis sæpe mouet.

Ex his verò dico secundò iram non distingui ab alijs motibus, quibus alteri malum appetimus, eodè modo in arduis versetur. Patet, tum quia etiam in re non ardua potest esse ira; pater enim ira mouetur ad castigandum filium, quod illi non est arduum: tum etiam, quia alij effectus, vt odium, & abominatio versari possunt in arduis, vt ex dictis patet, & experientia, nam ex odio desiderat quis alteri malum maximum, & arduum.

Dico tertio affectum iræ secundum modum tendendi in obiectum esse desiderium quoddam, quod ex proprio amore nascitur, vnde ad eandem potentiam pertinet, & ab alijs desiderijs solum differt in obiecto, vel formali, vel materiali. Hoc mihi satis probat, quæ inter explicandū opinionem Scoti diximus n. 1. & 2. & quæ supra de alijs affectibus dicta sunt, amor enim, & ira inter se comparantur sicut actus circa finem, & media, ira enim appetit vindictam, vt mediū ad bonū amatum obtinendū; actus verò circa mediū habet rationem desiderij, & in hoc placet Scoti opinio supra allata; illud verò displicet, quod potentia irascibili, vt sic, eodè actus tribuit, quos concupiscibili; hoc est, quòd inter

3. Obiectio 1. cõtra prædictam assert. dicitur.

4. Obiectio 2. expeditur.

5. Obiectio 3.

Dissoluitur.

6. 2. Assertio. Ostenditur.

7. 3. Assertio.

Vnde probetur.

motus iræ numeret quendam amorem, timorem, &c. prout isti versantur circa vindictam; cum enim, vt diximus, vindicta solum possit habere rationem medij, non proprie versatur circa eam amorem, sed desiderium, iuxta dicta supra scilicet. 8. & 9. Alij verò actus timoris, vel similes potius dicuntur esse effectus iræ, quam ad illam formaliter pertinere.

8. Questiuicula 1. de iræ diuisione.

Ex dictis verò expeditur facile possent cætera, quæ de hac passione quæri, vel tractari solent. Primum est distinctio illa tradita à Damasceno lib. 2. cap. 16. qui tres numerat iræ species. Prima est fel, quam iram subito excaudescens vocat. Secunda furor, ira non quiescens donec sumat vindictam. Tertia immanitas, quæ oritur ex tristitia, quas insinuauit Aristot. 4. Ethicorum cap. 5. vbi calores, & biliosos primo iræ genere moueri, acerbos verò, & difficiles secundo genere excitari, quos sibi, & aliis dicit esse molestissimos; illos verò, qui tertio genere iræ tanguntur, vocat infestos, & ad communicationem hominum omnino ineptissimos; rectè autem Caietanus dixit hæc membra inter se differre solum dispositione subiecti, & eodem modo exponenda est partitio Gregorij 2. moral. cap. 5. vbi tres gradus iræ numerat.

9. Questiuicula de causis iræ.

Secundò quæri possunt causæ huius passionis, de quo D. Thomas 1. 2. q. 47. & breuiter dico, quod efficit, vel auget apprehensionem iniuriæ, aut vilitatis vindictæ sumendæ, conferre ad iram, deinde quia ira supponit malum illatum, ex quo sequitur tristitia, ideo ira per se consequitur passionem tristitiæ conceptam ob damnum illatum. Vnde quid eam tristitiam fouet, causa iræ censetur. Vnde D. Thomas supra art. 3. dicit pueros, & imbecilles facilius irasci, quia sunt procliuiiores ad tristitiam; quia verò inter homines potissimum malum censetur contemptus, ideo docet art. 2. ex Aristotele 2. Rhetor. cap. 2. hanc esse causam iræ, non quia sit sola, vt ex dictis de obiecto iræ, & experientia patet; sed quia est potissima, & ad eam possunt quodammodo cæteræ reduci, vt art. 1. indicat. Ex quo fit, vt quæ persona sibi videtur dignior, ita vt alterum existimet viliorem, & vehementius irascitur; fit etiam vt minus irascamur in eos, qui vel ignorantia, vel passione iniuriam inferunt, quia minus arbitramur ab illis contemni; constat etiam ex his quæ sint vtilia ad temperandam iram; nempe omnia; quæ illius causas abstulerint, & præcipue apprehensionem contemptus, & ideo alterius submissio, & humiliatio maximè lenit iram, Proverb. 15. Responsio mollis frangit iram, & 2. Ethicorum cap. 3.

10. De effectibus eius.

Tertiò peti possunt effectus iræ, de quibus S. Thomas 1. 2. q. 48. Et primò cum ira sit quoddam desiderium, plures generat effectus ex his, quos dixi omni concupiscentiæ esse communes: præcipue tamen efficit in corpore motum suo obiecto, & effectui intento consentaneum, excitat enim sanguinem, & spiritus biliosos aptos ad prosecutionem vindictæ, quæ ad cor congregantur, inde ipsum calefit, & feruet cum quadam amaritudine, & tristitia, in quo differt hæc alteratio ab illa, quam efficit amor, vt D. Thomas art. 2. notauit, & Damascenus lib. 2. cap. 16. dixit, iram fieri cum quadam fellis euaporatione; deinde quoniam ira in quadam extensione animæ consistit, ideo statim se prodit, vt art. 3. ad 1. ex Aristotele docuit D. Thomas, & hinc prodeunt verba. gestus, & aliæ commotiones, quas optime depingit S. Gregorius 5. moral. c. 35. ex illo Psalm. 30. conturbatus est in ira oculi mei, quod etiam ad oculum rationis referri

potest, quæ maximè illa passione conturbatur, vt etiam docet D. Thomas.

Quartò quæri potest, an ira habeat contrarium, nam D. Thomas simpliciter negat, & ratio esse potest, quia si aliquid habere possit, maximè patienter ferre illatum malum, aut nolle illud vindicare: hic autem actus non videtur pertinere ad appetitum, quia non fertur in obiectum sub ratione aliqua boni sensibilis; ergo. Confirmatur, quia ira supponit malum personæ, quod non potest excitare appetitum ad amorem, sed potius ad tristitiam, & consequenter ad iram. In contrarium est, quia mansuetudo est vera virtus, quæ, teste D. Thoma, in irascibili inhæret, & eius affectum moderatur; ergo necesse est actum mansuetudinis esse ab appetitu elicatum, & iræ contrarium. Confirmatur, nam 1. 2. q. 23. affirmat D. Thomas contrarias passiones irascibilis interdum esse accedendo, vel recedendo circa idem obiectum arduum, vt in spe, & desperatione; ergo idem poterit esse in proposito, cum enim obiectum iræ sit vindicta, quæ ex sententia D. Thomæ habet rationem ardui, & si nimis ardua iudicetur, poterit illum refugere appetitus, per modum iræ contrarium.

11. 4. Quest. de contrariis.

Eius pars neg.

Pars affirm.

12. Pars affirm. approbat.

Hæc posterior sententia videtur satis verisimilis, non enim oportet si aliquis actus est contrarius, illum esse per modum prosecutionis, & appetitionis mali præsentis; esse enim posset per modum fugæ, & nolitionis vindictæ, sicut in desperatione patet, & hoc modo cadere potest in sensitiuam cognitionem obiectum actus iræ contrarij, quod erit vindicta, ita ardua, & difficilis, vt maius malum existimetur id prosequi, quam iniuriam non vindicare. Præterea in appetitu hominis id videtur magis necessarium propter coniunctionem ad rationem, & illius directionem, imò ex parte obiectorum videtur posse esse contrarietas horum actuum in hoc appetitu; nam si ira est velle malum ei; qui malum intulit, amare illi bonum, erit actus maximè contrarius iræ, & tamen hunc affectum potest habere etiam in appetitu sensitiuo, saltem vt à ratione imperatur. Quare mihi non videtur dubium esse in appetitu sensitiuo actum positiuum actui iræ contrarium, qui mansuetudo dici potest, neque, vt arbitror, id negaret D. Thomas cum ponat in hoc appetitu habitum contrarium iræ, qui non acquiritur nisi per actus; cur verò non numeretur hic actus inter spirituales passiones, dicemus scilicet sequenti.

SECTIO XII.

De sufficientia, & comparatione passionum.

DE numero passionum, quæ est prior pars tituli, variæ fuerunt sententiæ. Aristot. 2. Ethicorum cap. 5. numerat duodecim, & plures ad duas præcipue reuocat, voluptatem scilicet, & dolorem, quæ sententia cum Epicuro ex parte videtur conuenire, qui dolore, & voluptate omnia metiebatur, & Ambros. 1. de Iacob. & vita beata, omnes passiones dicit ex his duabus oriri. Alij verò omnes, ad quatuor reducunt, cupiditatem scilicet, & gaudium circa bonum; metum, & tristitiam circa malum. Cicero cum Stoicis Tusculana 4. Plato etiam in Timæo numerat quatuor, sed spem posuit loco cupiditatis. Alij in concupisibili quatuor passiones, & totidem in irascibili numerant; in illa desiderium, & voluptatem, à quibus non distinguunt amorem, timorem, & tristitiam, & similes ponunt in irascibili. Alij cum D. Thoma numerant vndecim,

1. Vacant autem in numero passionum.

decim, de quibus egit in locis hætenus citatis.

2. Aduertendum tamen est posse nos distinguere actus hos multipliciter, primò secundum generales rationes, & modos tendendi in obiecta. Secundò considerando vsque ad species vltimas actuum; tertio prout in corpore excitant peculiarem motum, & alterationem; quartò vt habent quandam excellentiam, & propriam considerationem requirunt in corde ad virtutes, & operationes humanas. Prima consideratione videtur certè passiones omnes satis commode ad sex reuocari, tres circa bonum, amor, desiderium, & voluptas; & tres circa malum, odium, timor, seu fuga, dolor seu tristitia; cuius diuisionis sufficientia satis colligitur ex dictis supra de actibus vultus, & de singulis passionibus: bonum enim, & malum triplici ratione referri possunt ad appetitum; vel absolute, vel vt præsentia, vel vt futura, nam, vt præterita non mouent nisi aliquo modo referantur ad existentiam præsentem, vel futuram; & ideo tantum sunt tres modi, quibus appetitus versatur circa bonum, & circa malum, qui sex dictos actus distinguunt, non ob maiorem, vel minorem applicationem obiecti, vt Scorus in 3. distinct. 26. indicauit, hoc enim non sufficeret ad distinctionem essentialem; sed quia modus tendendi in obiectum diuersus est. Iam verò quòd præter hos actus alij necessarii non sint, constat; ostendimus enim hos actus circa obiecta ardua versari posse; & omnes alias passiones, quæ numerari solent, desideria quædam esse, vel timores, & fugas.

3. Proponitur numerus passionum iuxta primam considerationem.

4. Proponitur iuxta secundam.

5. Iuxta tertiam.

Secunda consideratione passiones non sunt tantum vndecim, sed vt non possint certo numero comprehendere à nobis; supra verò duas species amoris amicitia, & concupiscentiæ distinximus, & sub his aliæ distingui possunt pro varietate obiectorum formalium, similiter genera desideriorum sunt infinita, & idem de alijs.

Tertia consideratione vndecim passiones conuenienti ratione numerantur, de quibus hætenus. Nam termini appetitiui motus duo sunt præcipue, bonum scilicet obtinendum, & malum fugiendum, illud est velut primarius terminus ad quem, hoc vt primus terminus à quo, quibus addi potest tertium membrum, malum scilicet superandum. Ad bonum per se fertur appetitus in prosequendo, & appetendo, idque tribus modis dictis, qui essentialiter differunt, & diuerso modo corpus alterant, vt supra etiam diximus; circa malum versatur appetitus tantum fugiendo per se tribus modis contrariis prioribus, qui etiam proprias motiones in corpore efficiunt; circa malum verò vincendum versari potest appetitus aggrediendo, & fugiendo; quia verò aggrediendo malum, vel proprium, quod fit per audaciam, vel alterius quod fit vindicta, peculiari modo excitatur homo, ideo istæ duæ passiones distinctæ à cæteris numerantur. Spes verò fortasse etiam propriam motionem efficit in corpore si feratur in bonum difficile, quia illud quodammodo est aggredi malum, nam arduitas quodammodo fugit appetitum, & ideo ad spem requiritur peculiaris animi vigor, & corporis, & spirituum propria commotio, quæ non solum ad bonum prosequendum, sed ad difficultatem vincendam iuuat, & propterea passio diuersa numeratur. Hinc etiam duæ aliæ passiones adiunguntur audaciæ, & spei contrariæ, motus verò iræ contrarius non numeratur, vel quia non excitat in corpore passionem distinctam ab alijs; vel certè, quia mo-

tus cohibens iram, quando non ex timore, vel simili affectione proficitur, non est per se primò ab appetitu sensitiuo vt sic, sed solum ex motione rationis; propriæ autem passiones dicuntur illæ, quæ ab appetitu primario oriuntur.

Ex quibus etiam patet diuisionem hanc vndecim passionum ad methodum etiam doctrinæ, quam quarto loco considerari posse diximus, satis esse accommodatam, quamuis non sit adeò necessaria, cum alijs etiam modis tradi posset; quod fecerunt alij, quos attulimus, qui non contrarias, sed diuersas passiones tradiderunt, qui enim passiones omnes ad duas reuocarunt, finem, & terminum considerant, & radicem harum passionum, scilicet voluptatem ex Aristotele de generatione animalium cap. 18. & contrarium, scilicet dolorem, vel tristitiam, quibus alij addiderunt duas species, scilicet timorem, & amorem, vt præcipuos morus, quibus tendimus ad terminum appetitus, & sic variæ sententiæ possunt conciliari.

5. Iuxta quartam.

Diuisio verò Sancti Thomæ in vndecim passiones nobis retinenda est, quia & magis recepta est, & facilius ad explicandam originem, & connexionem omnium affectuum; quare aliæ, quæ numerari solent, ad has reuocandæ sunt, vt excaudescens, quæ est quoddam iræ genus; fiducia, quæ ad spem pertinet, inuidia, & amulatio, misericordia, quæ sunt tristitiæ quædam, & verecundia, quæ pars est timoris; quas omnes Aristoteles numerat, & similes sunt aliæ, quas distinguit Cicero in illa Tusculana quarta. Alij addunt fauorem, qui non est nisi beneuolentia. Alij addunt reuerentiam, quæ est pars timoris, cui opponitur contemptus, qui proprie videtur consistere in quadam audacia, & idem de similibus.

6. Numeratio D. Thomæ magis probatur.

In secunda parte tituli huius sectionis explicandus est ordo ipsarum passionum, quæ conferri possunt primò in origine; secundò ratione causæ; tertio in perfectione, seu vi, & efficacia mouendi corpus, quartò tandem in oppositione, & contrarietate. Quoad originem constat passiones illas, quæ sunt circa bonum ex genere suo esse priores, quam quæ circa malum, quia malum non habetur odio, nisi ob amorem boni contrarij, & omnis motus natura sua magis respicit terminum ad quem, quam à quo; non est autem intelligendum omnes tres passiones, quæ versantur circa bonum, debere præcedere, sed aliquam saltem, nempe amorem, ex quo contingere potest cæteras sequi pro varia obiectorum applicatione, nam in hoc nullus est ordo per se simpliciter necessarius, & hoc modo intelligitur, quod D. Thomas dixit passiones concupiscentiæ priores esse passionibus irascibilis, & has ad illas referri.

7. Quadruplex comparatio, seu ordinatio passionum.

De prima comparatione.

De ordine causæ, & effectus constat ex dictis, amorem esse causam aliorum affectuum; ex illo enim, si bonum sit absens, sequitur desiderium, si apprehendatur malum contrariū, sequitur odium; at si bonum apprehendatur vt excellens, & difficile, & amor perseveret, sequitur spes, & sic de alijs, qui omnes comparantur ad amorem, & desiderium, sicut electio ad voluntatem, & intentionem finis; atque eodem ferè modo ex illis sequitur, posita connexionem, & apprehensione obiectorum; ex quo fit, vt ex quacumque priori passione possit quælibet altera sequi circa obiecta distincta; quæ ita sunt ordinata, vt posito amore circa vnum excitetur tristitia circa aliud vel ira; & sic de alijs, & hoc modo facile intelligitur,

8. De secunda.



gitur, quod D. Thomas 1.2. quæst. 25. art. 3. dicit ex desperatione sequi timorem, cum tamen 9. 45. art. 1. dicat timorem parere desperationem, ubi laborat Caietanus in illis locis conciliandis; fortasse tamen eiusmodi passiones nullum per se, & necessarium seruant ordinem, & ideo interdum vna ex alia sequitur, aliquando è contra; cum enim aliquis desperat se posse fugere aliquod malum, frequentius illa desperatio generatur ex timore; cum verò desperatio est de bono obtinendo, facile potest generare timorem mali contrarij. Vltimò nota hæc omnia intelligenda esse in genere causæ efficientis, nam in genere causæ finalis voluptas natura sua est causa contrariarum passionum, est enim obiectum maximè accommodatum appetitui sensitivo, quamvis non sit simpliciter necessarium, vt aliàs expositum est.

Nota.

9. De tertia.

De tertia comparatione in perfectione, nihil certum dici potest, ex genere tamen suo prosecutio boni perfectior est, quàm fuga mali, vt D. Thomas indicat 1.2. quæst. 35. art. 6. & patet ex modo, & ex obiectis talium motuum; inter passiones verò, quæ sunt circa bonum, amor videtur perfectissimus, quia est perfecta vno appetitus cum appetibili; & origo cæterarum, de quo nonnulla dixi supra scilicet 4.

10. De quarta.

In quarta denique comparatione nil est difficultatis, generali enim ratione odium opponitur amoris; fuga desiderio; tristitia delectationi; hanc verò contrarietatem non exercent nisi circa idem obiectum sub eadem ratione, vt notum est, & docet D. Thomas 1.2. quæst. 35. art. 1. & quæst. 41. art. 3. Circa diuersa verò obiecta, passiones istæ non solum contrariæ non sunt, sed aliquo modo se consequuntur, ita D. Thomas quæst. 39. art. 4. 5. & 9. 35. art. 4. Ex quibus omnibus facile intelligitur passiones, quæ versantur circa bonum, potentiores esse suis contrariis, quia bonum ex suo genere fortius est ad trahendum appetitum, quàm malum ad pellendum, quia nullum est tam malum, quod non habeat aliquam rationem boni coniunctam; bonum verò esse potest absque admixtione mali. Item prosecutio boni generat fugam mali; est ergo fortior ex suo genere. Vnde omnium est potentissima passio amor, per se loquendo, quamvis per accidens, alias contingat esse vehementiores, etiam quoad alterationem, quam efficiunt in corpore. Aliæ etiam sunt natura sua potentiores ad excitandam iram. Vide D. Thomam 1.2. quæst. 25. art. 2. ad 1. & quæst. 29. artic. 3. & quæst. 35. art. 3. & quæst. 37. art. 3.

11. Non omnes passiones appetitus cerni in voluntate putat Caiet.

Opposita sectia veterior.

Eius 1. protonant.

Vltimò hoc loco ex dictis soluitur dubium, quod disputat Caietanus in fine huius materiæ, an omnes isti actus, qui in appetitu sensitivo passiones dicuntur, sint etiam in voluntate. Cui Caietanus negatiuè respondet, & octo actus tribuit voluntati, volitionem, nolitionem, intentionem, electionem, consensum, vsum, delectationem, & tristitiam. Sed oppositum verius est, nam reuera omnes actus supra numerati in appetitu rationali reperiuntur, & non minus distincti, siue illis detur passionis nomen, siue non. Et potius illi actus, quos Caietanus numerat si propriè loquamur, non omnes distincti sunt, vt patet ex dictis supra de electione, consensu, & vfu, & probatur in nostra sententia; certum est enim in voluntate esse amorem, & desiderium, quos actus inter se distinctos esse, & à simplici voluntate, & intentione finis, non distingui supra ostendi; ubi etiam demonstratum est, frustrationem, quæ delectatio quædam est, specialem esse actum à prio-

ribus distinctum, quibus tribus, tres alios contrarios respondere, dubitari non potest, cum oppositorum eadem sit ratio; constat ergo omnes sex actus, ad quos omnes appetitus reuocari posse dixi, in voluntate reperiiri. Deinde certum omnino est actum spei, & desperationem perfectius reperiiri in voluntate; ira verò cum desiderium sit, seu appetitus vindictæ ob iniuriam illatam, cui rectius, quàm voluntati tribui potest: cum & causa, & ratio, & totum denique obiectum iræ distinctius ab intellectu, quàm à sensu cognoscatur, vt patet. Et eadem est ratio de audacia, quæ consistit in firma voluntate comparandi finem, seu bonum intentum, sustinendo aliquod mali periculum, sicut timor negatur à nemine, voluntati. Vnde non video, quam maiorem distinctionem habeant hi actus in inferiori appetitu, quàm in superiori, cum in vtroque conueniant in principio eliciendi, & differant in obiectis. Et confirmatur ex sympathia, quam experimur in his actibus inter has duas facultates, concupiscentia enim appetitus ad simile desiderium excitat, & è contrario, & idem est de aliis, quod ex D. Thoma in tota hac materia elici potest; magis enim in voluntate, quàm in appetitu dictos actus explicat. Videatur 1.2. q. 28. art. 6. ad 1.

a. Pronunt.

Constitm.

12.

Caietani obiectio duplex.

Ad primam.

Ad secundam.

Obicit Caietanus primò, quia ea, quæ in inferioribus diuisa sunt debent in superioribus esse coniuncta. Secundò, nam desiderare, sperare, amare sunt velle; ergo sub vno actu volitionis continentur. Ad primum respondetur illud principium non esse eodem modo omnibus rebus accommodandum, facultas enim superior ad plura valet, quàm inferior, & hoc modo generale est diuisa in superioribus esse vnita in superiori facultate; non est tamen necesse omnes actus, qui in inferiori potentia sunt distincti, esse vnum in superiori; præcipuè cum eadem ratio distinctionis in vtraque reperiatur; sic ergo non est necesse amorem, & desiderium voluntatis esse vnum actum, qui in appetitu sunt duo, quamvis amor voluntatis, quia perfectior est, generalior sit, & plura complectatur quod etiam docet D. Thom. 2. contra Gent. cap. 26. & 27. Ad secundum respondetur illo argumento probari, intentionem, & electionem, & voluntatem simplicem non distingui, quia omnes sunt quoddam velle; quod tamen Caietanus non admittit. hæc ergo ratio generica est, & plures sub se comprehendit, & sic nulla est consequentia. Vnde tandem constat actus illos voluntatis, de quibus in superioribus egimus, non esse ab his, quos illi tribuimus, distinctos, sed omnes hos ad illos reuocari, vt inueniuntur supradicta facile constabit.

DISPUTATIO II.

De habitibus remissive.



OST tractationem de actibus humanis, consequenter dicendum de habitibus, tum quia ad eandem speciem subalternam spectant dispositiones & habitus, tum quoniam principia sunt connaturaliter adiuuantia potentias ad ipsos actus, id quod etiam præstant reliqui Theologi apud Magistrum in 3. distict. 2. 3. ac latè D. Thom. 1.2. quæst. 49. & quinque sequentibus.

De

De ipsis verò potentiis nihil ex insituto agunt, quia licet principia actuum sint, ac multo magis necessaria, quàm habitus, nihil tamen speciale de eis occurrit in Theologia disputandum. Sed quoniam vniuersa de habitibus doctrina copiosè traditur in 44. disputatione metaphysica, non fuit hoc in loco repetenda; præsertim, quia facillimum Theologo erit totam doctrinam huc accommodare pro exponenda natura, causis, augmento, minutione, distinctioneque habituum. Ex hac ipsa tamen doctrina de habituum distinctione, seu multiplici diuisione illa erit hoc loco, (quia Theologica est) peculiariter tractanda, qua diuiditur habitus in bonum, & malum, seu in virtutem, & vitium: duplex ergo erit disputatio, vna de studioso habitu, altera de vitioso.

DISPUTATIO III.

De virtutibus in genere.



XIIS, quæ de habitibus tradidimus in Metaph. nonnullæ habituum partitiones habentur, præcipua tamen diuisio, quæ etiam à D. Thoma 1.2. quæst. 54. art. 3. sola traditur, quia ad materiam moralem maximè spectat; est in habitum bonum, & malum, de qua nobis præcipuè dicendum est. Primò quidem de habitibus bonis, & postea de malis, atque ad eò de eorum comparatione, & diuisione; hic verò agemus de communi ratione virtutum; quare de virtutibus infusis, vt tales sunt, nihil hic dicemus vsque ad materiam de gratia, simili ratione, quamvis virtutes acquiruntur in plura genera descendant, tamen in particulari nihil tractandum occurrit; solumque attingemus præcipua, & vtilissima capita, magis vt rationes nominum explicemus, quàm rem ipsam: S. Thomas autem de hac materia disputat latè 1.2. à 9. 55. vsque ad 70. & 1. contra Gentes cap. 92. & in quæstionibus disputatis quæstione vnica de virtutibus. Alij Theologi præsertim 1. d. 17. in 2. dist. 27. in 3. d. 23. Altiſiodo. lib. 3. Summa tractatu 2. cap. 2. & Guillelm. opusc. de virtutibus. Augustinus lib. 2. de libero arbitrio cap. 19. libro de morib. Eccles. cap. 15. & 16. lib. 83. quæstionum quæst. 3. 14. de ciuitate cap. 22. 4. contra Iulianum cap. 3. Ambros. lib. 1. offic. à cap. 24. Aristoteles 2. Ethicorum, & lib. 2. Politicorum & 2. Magno. moral. à cap. 4. lib. 2. Rhetoricor. cap. 9. Plato in libr. de Republica, Plutarchus de virtute morum, Cicero de officijs.

SECTIO I.

Vtrum aliquis habitus sit essentialiter virtus.

1. Assertio de quidditate virtutis in genere.

Varie significationes virtutis.

Quæ sit huius loci propria.

SVpponimus, vt certum, virtutes esse. Dico ergo primò, virtus est habitus perficiens rationalem potentiam, & inclinans ad bonum. Vt probetur explicandum est nomen virtutis, cuius varias significationes congerit bene Gabriel 3. distict. 23. quæst. 1. interdum enim significat virtutem ad operandum, interdum potentiam quamcumque; sæpe opus aliquod insigne vel fructum, vel affectum, aut ipsam etiam obiectum bonum alicuius facultatis, vt D. Thomas quæstione illa 55. art. 1. ad 1. notat. In præfenti verò significat vim

quandam animi, qua homo fit aptus, & idoneus ad opera sua bene præstantia. Vnde D. Thomas, & Durandus putant virtutem à vi esse deductam, quia vim homini confert, qua se à malo tucatur; Cicero verò Tusculana 2. putat dicendam esse à viro, quoniam propriam viri est habere robur, & constantiam in suis operibus. hinc Aristoteles 7. Physicorum cap. 3. dixit virtutem esse dispositionem perfecti ad optimum; & 1. Rhetor. cap. 1. esse rem productiuam rerum bonarum. Plato verò ait virtutem esse habitum animi, quo vnaquæque potentia rectè exercet suas operationes, quod etiam ferè eodem modo docet Aristoteles 1. Ethicorum cap. vltimo, & lib. 6. cap. 1. & D. Thomas vbi supra.

Hæc definitio, vt patebit intuenti etiam, virtutibus intellectus, & voluntatis conuenit; si tamen eam velimus applicare solum virtutibus moralibus, de quibus præcipuè nobis est sermo, dicendum est virtutem esse habitum effectiuum, in mediocritate consistentem, provt sapiens determinauerit, quæ definitio est Aristotelis 2. Ethicorum cap. 6. & tractat in tota hac materia, & eodem sensu dicit virtutem esse, qua bonum facit habitentem, & opus eius bonum reddit; sic etiam Cicero in libro de inuent. inquit esse animi habitum rationi, modo, & nature consentaneum, quam sequitur Augustinus supra in lib. 83. quæstionum, & 4. de ciuitate cap. 21. ex eodem Cicerone ait virtutem esse artem rectè viuendi, & de libero arbitrio cap. 18. & 19. & 1. retractationum cap. 9. dicit virtutem esse bonam mentis qualitatem, qua rectè viuuntur, qua nullus malè vitur, addit verò, quam Deus in nobis sine nobis operatur, quod pertinet solum ad virtutes infusas, ex quibus satis patet conclusio posita; quæ ratio ne etiam ex Aristotele explicatur. Nam virtus non est actus, quia propter vnum actum non est homo studiosus; & licet actu non operetur, non amittit virtutem: est ergo virtus aliquid permanens sine operatione; & non est potentia, tum quia propter solam potestatem operandi non est homo bonus, tum etiam quia experimur ex consuetudine bonorum operum potentias fieri facilliores ad bene operandum, quæ tamen in principio erant veluti indifferentes; ergo acquirunt habitum bonum, quam virtutem nominamus. Ex quo etiam patet virtutem residere in potentia rationali, quia illa indifferentia ad bene, & malè operandum non est nisi in potentia, quæ aliquo modo rationem participat. Ex quo etiam satis constat virtutem habitum esse operatiuum, in quibus omnibus ferè sine controuersia consentiunt Theologi.

Disputant verò, an habitus, quibus homo bene disponitur, ex propria essentia boni sint, ac virtutes? Ex qua quæstione pendunt aliæ, scilicet, an habitus, qui est virtus, possit esse idem secundum substantiam, postea vitium, si accidentaliter transmutetur? item quomodo bonitas sit de ratione virtutis; item an virtus possit malum actum efficere? Scotus enim in 1. dist. 17. q. 3. opinatur nullum habitum esse essentialiter virtutem, præcipuè moralem; fundamentum esse debet, quia nullus actus moralis est essentialiter bonus, talis enim generatur habitus, quales sunt actus, ex quo infert virtutem, vt virtus est, non esse habitum, quod intelligendum est virtutem esse quasi nomen connotatiuum formaliter significans tantum relationem coniunctionis cum prudentia, connotans verò materialiter habitum, qui subesse potest tali relationi, vel etiam alteri, ex quo infert etiam eundem habitum posse esse

2. Restrigitur dicta definitio ad virtutem moralem.

Probatum auctoritate.

Itè ratione.

3. Habitū virtutis nō esse essentialiter bonum qui putent.

Eorum fundamentum & explicatio.

esse successivè virtutem, & vitium; vt si quis (inquit) exerceat actus temperantiæ ad vanam gloriam, & postea mutet malam intentionem in bonam, etiam prudenter vtantur illo habitu, fiet virrus; quod patet, nam vt ille sit promptus ad exercendos actus temperantiæ, non indiget nouo habitu; neque est cur corrumpatur prior; infert præterea virtutem, vt sic, non esse operatiuam, quia licet habitus sit operatiuus, illa tamen relatio, in qua ipse ponit rationem formalem virtutis, non est operatiua, sicut nec relatio in actu est per se transiens, sed ratione ipsius actus; & vltimò infert illum habitum, qui virtus est posse ad malum actum concurrere. Contra hanc sententiam vide Caietanum 1.2. *quest. 55.* supposito ramen ex dictis suprà de bonitate, & malitia, habitum denominari bonum, vel quia ad bonum obiectum, & bonos actus refertur, & inclinatur, vel quia ipse est honestè appetibilis. Prima certè denominatio pertinet ad essentiam, quia habitu do ad obiectum, & actum est de essentia habitus; secunda magis pertinet ad proprietatem quandam, vel passionem, vt de actibus ibi dicebam, & de habitibus dicam.

Refellitur prædicta opinio.

4. Dico secundò. Dantur habitus in nobis, qui essentialiter sunt virtutes; vt probemus conclusionem, sciendum est, virtutes alias esse intellectuales, alias morales. De primis nullus dubitat in hac quæstione, quòd eo modo, quo virtutes sunt, essentialiter sunt virtutes, quemadmodum de essentia earum est, vt illis non possit subesse falsum in quo ratio talium virtutum perficitur. Et antecedens constat, quoniam de essentia earum est euidencia, & certitudo. De virtutibus ergo moralibus, quoniam dantur quidam actus morales essentialiter boni; ergo generant habitus essentialiter bonos. Antecedens patet ex dictis suprà, consequentia patet, quoniam habitus solum inclinatur ad similes actus, & hoc est de essentia eius; ergo, &c. Secundò sunt quidam habitus, qui necessariò, & ex essentia sua tendunt in honestum, vt honestum; ergo, &c. Antecedens patet, nam illa ratio honesti boni est per se appetibilis ab homine, & ad eam appetendam non est promptus, & facilis natura sua; ergo potest acquirere habitum, quo in hoc bonum per se primò moueatur? Confirmatur; nam si habitus dantur inclinantes ad delectabile, vt tale est, cur non ad honestum? Nec verò dici potest eundem habitum nunc inclinare ad delectabile, nunc ad honestum, idque esse quasi accidentaliter illi. Nam ratio diuersa pertinet ad diuersum obiectum formale, atque adeò infert distinctam, & essentialem differentiam; & præterea tali habitui nulla potest designari essentialis species, quæ ex obiecto sub determinata aliqua ratione boni sumatur, vt ex supradictis de actibus constare potest. Tertio probatur. nam in intellectu sunt habitus essentialiter virtutes; ergo etiam in voluntate; nam sicut intellectus potest inclinari ad verum perfectè cognitum; ita voluntas ad perfectum bonum bene, & conuenienter amatum; quare, &c.

2. Assertio.

Probatur 1.

Probatur 2.

Confirm.

Effugiu præcluditur.

Probatur 3.

5. Ex quibus colligitur primò hos habitus non inclinare tantum ad materialia obiecta virtutum, sed ad obiecta formalia quatenus honesta sunt, atque adeò quatenus omnes circumstantias habent ad honestatem necessarias. hoc patet & ex rationibus factis, & ex dictis de bonitate morali actuum, habitus enim in eodem obiecto versatur in quo actus, & confirmatur primò, quia ideo

1. Corollar. ex nunt dictis.

Vnde costet.

Confirm. 2.

docent Philosophi versari virtutem circa difficile, quia versatur circa honestum, & requirunt non tantum materiam bonam, sed formales etiam rationes. Confirmatur secundò, quia si virtus solum daret facilitatem in materia, non in circumstantiis, cum sæpe ex circumstantiis oriatur noua difficultas, oporteret singulos generari habitus, qui ad singulas circumstantias rectè disponderent appetitum (neque enim satis esset rationem rectè iudicare, si voluntas non sit rectè disposita) quod tamen est inauditum; signum ergo est tam materiam, quam circumstantias sub vna aliqua formali ratione habitum ad se pertinentem terminare.

Confirm. 9.

3. Assertio.

Vnde costet.

10. Satisfitr allatis in 3.

Secundò colligitur virtutè, vt talis est, esse benè & propriè operatiuum habitum, vt patet in virtute scientiæ, & de aliis. Probatur, quia constituuntur in esse virtutis ex habitu essentiali ad obiectum, & actus; efficiunt autem actus ratione huius habitudinis & inclinationis; ergo. Confirmatur, quia omnes habitus, & operationes per suam differentiam tales, vel tales sunt. Ratio autem virtutis est specifica differentia in his habitibus.

6. 2. Corollar. Suadetur.

Confirmatur.

Tertio colligitur nullam virtutem posse esse principium eliciens actum malum, quæ est sententia Augustini suprà, & D. Thomæ *quest. 55. art. 4.* & patet satis ex dictis suprà, cum ostendimus actum per se bonum non posse esse in indiuiduo malum, & sine causa limitat hoc Caietanus ibi ad actum charitatis, vel aliarum virtutum, quæ à charitate non separantur; rationes enim suprà factæ generaliter procedunt, & eadem est ratio de virtutibus acquisitis, & infusis; præcipuè quantum ad eam malitiam actus, quæ potest simul esse cum charitate; loquor verò de actu elicitò à virtute, quia actus solum imperatus habere potest simul cum malitia bonitatem, vt patet in actu exteriori. Quarto tandem infertur eum habitum, qui essentialiter virtus est, numquam posse transmutari in vitium, sicut scientia non potest fieri error, nec è contratio, quod est per se notum in Philosophia.

7. 3. Corollar.

Ostenditur.

4. Corollar.

Sed quæret aliquis, an habitus, qui ex obiecto proximo non est per se, & essentialiter virtus, possit esse ex accidenti; diximus enim suprà actus quosdam, qui essentialiter non sunt virtutes, posse esse tales accidentaliter: videntur autem habitus accommodari debere actibus; dico tamen posse nos loqui vel de ratione virtutis quatenus ponit aliquod esse reale, & intrinsecum in habitu, qui denominatur virtus: vel provt tantum consistit in quodam statu, ac denominatione extrinseca proueniente ex subordinatione inter vnum, & alium habitum. Hoc posteriori modo contingit aliquos habitus accidentaliter denominari virtutes, sicut fides coniuncta charitati vocatur simpliciter virtus, & non aliàs; & idem fortasse est in aliis habitibus, vt ex sequentibus parebit, quæ tantum est extrinseca denominatio, totaque in ordine ad actus ipsos consistit, quatenus vnus est coniunctus alteri, ab illòque imperatur, & dirigitur in suis actibus. Primo tamen modo nullum habitum credo esse accidentaliter virtutem propter differentiam, quæ est inter actus, & habitus; actus enim potest esse à duobus principiis, vno eliciente, altero imperante, & ab vtroque debet habere aliquod esse, vt suprà diximus: inter habitus autem ipsos in ratione habitus non est ratio imperij, nec potest vnus influere in alium aliquod esse intrinsecum, vnde quamuis actus

8. Questiuicula suborta.

Decisio bimembri.

Prima.

Secunda.

actus essentialiter temperantiæ possit esse accidentaliter religionis, numquam tamen virtus ipsa, quæ est temperantia essentialiter, potest esse accidentaliter religio.

Dico vltimò. Bonitas virtutis quatenus significat illam conuenientiam, quam habet virtus cum natura rationali, non est de essentia eius, sed proprietatis consequens, ita D. Thomas 1. 2. *q. 55. art. 5.* & hoc modo concilianda sunt, quæ eo loco & suprà docet. Conclusio patet ex dictis de bonitate actuum; & ratio est eadem, quia illa conuenientia est bonitas ipsa, seu appetibilitas virtutis, quæ non est de essentia entis, vt sic.

Ad fundamentum Scoti patet solutio ex dictis; negatur enim illud quod de actibus bonis dicit, & ad illam experientiam de illo habitu temperantiæ acquisito mala intentione. Respondetur mutata intentione non reddere hominem facilem, & promptum, vt suprà probauit; fieri tamen potest, vt ille habitus sit indifferens ex obiecto suo, & ita maneat cum virtute, & aliquo modo iacet, si tamen ex proprio, & intrinseco obiecto vitium sit, corrumpetur. Ad aliud de relatione negatur virtutem constitui propria aliqua relatione, sed transcendentali habitu ad suum obiectum.

SECTIO II.

Quomodo diuidatur virtus in intellectualem, & moralem.

1. Dico primò. Hanc diuisionem adducit. Dico primò virtutem conuenienter, & sufficienter diuidi in intellectualem, & appetitiuam. Hæc colligitur ex Aristotele 1. *Ethicorum cap. vltimo*, & eam rectè declarat D. Thomas suprà. Supponendum est autem pro nunc sub intellectualibus virtutibus comprehendi quidquid potest esse in quavis cognoscente facultate, quod aliquo modo rationem virtutis habeat; & similiter sub appetitiuis virtutibus, quidquid studiosum esse potest in appetitu sensitiuo, de quo quale sit infra dicemus, ex quo patet sufficienter diuisionis omnium virtutum rationalium, quæ sufficienter per hæc duo membra diuiduntur; virtus autem perfectio est rationalis potentia. Aduertendum tamen, quòd licet hæc nomina membrorum sumpta sint ex subiectis virtutis; tamen potissimum differre ex obiectis, nam intellectuales tendunt sub ratione veri, & quia omnis habitus intellectus sub eadem ratione tendit, ratio talis virtutis potissimum perficitur ex modo, nempe quia infallibiliter tendit ad verum, nam quia in intellectu nullum est aliud obiectum, quam verum, non potuit ex sola nuda ratione obiecti sumi ratio virtutis; ex modo igitur tendendi determinanda fuit ratio virtutis. Virtutes item appetitiuæ tendunt sub ratione boni, & quia rationes bonorum plures sunt, ideo talis virtutis ratio perficitur ex hoc quod attingit obiectum sub perfectissima ratione boni, nempe honestatis; ex quo etiam habet, vt perfectio modo attingat, scilicet benè, & honestè.

Dico secundò, quamuis intellectuales virtutes in genere entis consideratæ perfectiores sint, tamè in ratione virtutis, morales sunt simpliciter perfectiores. Priorem partem docet D. Thomas 1. 2. *quest. 56. art. 3.* & Aristoteles 2. *Ethicorum cap. 6.* Ratio est, quia intellectus est perfectior potentia

2. Assertio bimembri.

Suadetur prior pars.

voluntate; ergo & virtutes eius ex suo genere. Patet, nam virtutes participant modum operandi ipsius potentia, & in idem obiectum feruntur; ex perfectione autem obiecti, & modo operandi oritur perfectio potentia; ergo & habitus. Confirmatur primò, quia actus intellectus sunt perfectiores in genere entis, & ideo felicitas in intellectu constituitur. Confirmatur secundò, quia prudentia est virtus intellectus, & hoc modo superat virtutes voluntatis. Secunda pars est Sancti Thomæ 1. 2. *quest. 56. art. 3.* & 67. *art. 1.* vbi vult morales esse simpliciter virtutes, intellectuales verò, solum secundum quid, quod etiam ex communi loquendi modo liquet, scientia enim, & ars non faciunt hominem bonum, sed secundum quid; virtus autem moralis facit bonum simpliciter etiam sine puris intellectualibus; at virtus, vt Aristoteles dicit, est, quæ bonum facit habentem; ergo.

Confirm. 1.

Secundò.

Ostenditur posteriori auctorit.

Sed quia hæc duæ partes conclusionis videntur inter se pugnare, ideo Caietanus illa *quest. 56.* & Scot. *lib. 6. de iustitia quest. 8.* & alij laborant in hac re explicanda, quibusdam dicentibus virtutes intellectuales in vltima differentia esse perfectiores, morales tamen esse meliores in communi, & generica differentia virtutis: quod non satis intelligitur; quia comparatio fit in ratione communi, & excessus est in propriis rationibus, quia in ratione communi, & abstracta non est maior, vel minor perfectio; præcipuè, quia genus non est in vna specie perfectius, nisi propter meliorem differentiam. Et eisdem argumentis improbat, quòd alij dicunt, virtutes intellectuales in genere habitus esse perfectiores, in genere autem virtutis minus perfectas, nam hæc omnia prædicata mutuo se contrahunt.

3. Apparet repugnantia vt à quibusdam dissoluatur.

Non placet.

Dico tamen non esse inconueniens rem vnam, quæ in essentia sua est simpliciter perfectior alia, in aliqua conditione esse minus perfectam, vt intellectus in essentia sua est perfectior voluntate, & tamen in libertate, in virtute mouendi alias potentias, & similibus, potest esse minus perfectus. Actus etiam intellectus licet in se sit perfectior, tamen in ratione actus humani, & boni moralis, non item; nam potius bonitatem suam à voluntate sumit; sic ergo dicendum est de habitu. Ex quo signo probatur illa secunda pars conclusionis, quia licet in essentia, habitus intellectus sint perfectiores cum tendant in obiectum in genere entis perfectius; at tamen in ratione boni, habitus voluntatis sunt simpliciter perfectiores, quia tendunt formaliter in bonum simpliciter, nempe honestum. Secundò, quia virtutes appetitiuæ perficiunt hominem in ordine ad operationem humanam ex specie sua, & ex modo, quoniam perficiunt voluntatem quatenus cum dominio, & indifferentia operatur, in quo dominio consistit proprius ille modus humanæ operationis; virtutes autem intellectus conferunt ad perfectionem quorundam actuum, qui secundum suas species sunt quidem proprii hominis, non tamen secundum modum; bona autem hominis in his simpliciter censentur consistere, quæ ipse operatur modo humano, & ideo illa sunt propria media beatitudinis consequendæ. Tertio virtutes morales tales sunt, vt cum eis non sit coniunctum, quod homini simpliciter est malum, id est, non permittunt in suis actibus illam malitiam, quæ hominem reddit malum simpliciter, quia versantur circa honestum, vt honestum, vt diximus; virtutes autem intellectus non

4.

Probatur deinde eadem posterior pars tripliciter. Primò.

Secundò.

Tertio.



non excludunt istam malitiam; nam actus earum possunt esse simpliciter mali; vnde si recti sint, magis merentur laudem propter rectitudinem, quam a voluntate, & virtutibus eius recipiunt, quam propter propriam excellentiam. Atque has omnes ferè rationes comprehendit D. Thomas cum inquit, virtutes morales esse simpliciter virtutes, quia perficiunt non solum facultatem operandi, sed etiam rectum usum; intellectuales verò esse tantum secundum quid virtutes, quia solum dant facultatem operandi.

5. Sed quæret quis, an dicendum sit has virtutes esse analogicè virtutes, nam D. Thomas 1.2. quæstione 61. art. 2. ad 1. ita loquitur. Respondetur tamen si nomine virtutis significetur habitus quidam, & perfectio naturæ hominis, vt sic, valde accommodatè virtutes intellectus dici possunt virtutes simpliciter, nam sunt optimæ qualitates, & perfectiones hominis; imò ex suo genere sunt ex his qualitatibus, quæ dicuntur simpliciter simplices, & naturam humanam in propriis operationibus perficiunt, & per se non habent malitiam; si tamen virtus dicatur illa, quæ est principium actus moraliter boni, vt in communi vsu hominum vsurpari solet, ac D. Thomas loqui videtur, admitti potest analogia; diximus enim supra actus voluntatis proprios esse simpliciter bonos, & honestos, reliquos verò denominari ab illis, & analogicè esse tales; idem ergo proportionaliter dici potest de habitibus, quod præcipuè intelligendum ab eis de virtutibus purè intellectualibus, nam de prudentia, quæ moralis dici solet, est peculiaris ratio, vt patebit inferiùs.

6. Sed occurrit aliunde difficultas; quia de ipsis moralibus acquisitis videtur D. Thomas negare esse simpliciter virtutes 1. 2. quæst. 66. artic. 2. quia non referunt hominem ad finem simpliciter vltimum, cum solis illis non possit homo semper bene operari. Respondetur has esse virtutes simpliciter natura sua, quia bonum honestum est bonum simpliciter, & actus moraliter boni sunt simpliciter recti; ergo & habitus ab illis geniti, & ita loquuntur non tantum Philosophi, sed etiam Augustinus 1. de ordine cap. 15. vbi dicit Philosophos quosdam sussimè disputasse de virtutibus; D. Thomas verò eo loco Theologicè loquitur, & solum comparatè; nam si hæ virtutes conferantur cum infusis, non videntur virtutes; vult etiam docere has virtutes solas non sufficere ad constituendum hominem simpliciter rectum, quia per se solæ non tendunt in vltimum finem simpliciter, quod tamen necessarium non est ad effectum cuiusque virtutis particularis, sed sufficit per se primò tendat in bonum honestum, & natura sua in finem vltimum naturalem, atque adeò esse de se idoneam, vt referatur in vltiorem finem supernaturalem, nec verò etiam est de ratione virtutis, vt numquam illius finis impediri possit, satis enim est si de se inclinet infallibiliter ad bonum.

SECTIO III.

De diuisione virtutis intellectualis.

1. Diuidit Aristoteles 6. Ethicorum cap. 3. intellectualem virtutem in quinque species, intellectum, sapientiam, scientiam, prudentiam, & artem, de qua diuisione multa dicit D. Thomas 1.2. q. 57. Solum aduertendum est in illa diuisione compre-

Prima diuisio virtutis intellectualis.

hendi plures. Prima virtutis intellectualis in speculatiuam, & practicam; quam Aristoteles prætermittit, vel quia ex numeratis speciebus poterat facile colligi, vel quia aliqua membra ex his, quæ numerauit, possunt per hæc alia duo iterum diuidi, sapientia enim omnino speculatiua est, prudentia, & ars omnino practica; scientia verò in speculatiuam, & practicam diuidi solet, & similiter intellectus in habitum principiorum speculatiuorum, & in synderesim; verum est tamen omnem scientiam, & intellectum, comparata ad prudentiam, & artem censerit virtutes speculatiuas, quia in veritatibus versantur, artem verò, & prudentiam dici practicè practicas virtutes; & hoc modo docet Sanctus Thomas illa q. 57. art. 2. distinguere tres virtutes speculatiuas, & duas practicas.

2. Sed occurrit in hac diuisione difficultas, quomodo possunt prudentia, & ars distinctæ esse virtutis à reliquis, nam cum sint intellectuales, versari debent circa verum, ac si virtutes sunt, infallibiliter debent versari; ergo certò, & euidenter; vel ergo ex cognitione terminorum, & non distinguuntur ab intellectu; vel per demonstrationem, & non distinguuntur à scientia, vel sapientia. Et augetur difficultas; nam hi habitus versantur circa singularia, & contingentia, in quibus nihil est necessarium; quomodo ergo possunt habere certitudinem. De hac difficultate vide Caietanum illa quæst. 57. Quibusdam ergo videtur has virtutes differre ab aliis, quia non sunt propriè cognoscitiuæ, sed veluti dirigentes, & imperantes, itaque volunt prudentiæ munus non esse iudicare quod verum sit, sed post illud iudicium imperare, quid agendum sit; & similiter artis prout à scientia distinguitur, non esse docere quomodo faciendum sit opus, illud enim efficere scientias practicas; sed artis esse dirigere rectè exteriorem actionem per quandam propensionem ex recto vsu genitam, & hoc modo habent istæ virtutes rectitudinem infallibiliter, quamuis versentur circa singularia, quia semper rectè dirigunt, vel præcipiunt. Sed hæc stare non possunt cum iis, quæ suo loco de imperio diximus, in intellectu scilicet non posse esse actum, qui non sit vel cognitio, vel locutio, atque adeò intellectum non dirigere, nec imperare nisi iudicando quid sit agendum. Vnde Aristoteles 6. Ethicorum apertè dicit omnes intellectuales virtutes discernere verum à falso.

3. Dicendum ergo est prudentiam, & artem esse habitum certum, & euidentem, & suam certitudinem habere medio aliquo discursu, in quo cum scientia conueniunt, differunt tamen, quia cum scientia circa vniuersalia versetur, habet suam certitudinem ex medio per se certo, & necessario; prudentia verò, & ars, quia versantur circa singularia, semper vtuntur tanquam medio occurrentibus circumstantiis, & conditionibus, & applicant vniuersalia ad particularia, in qua re est propria quædam difficultas, atque adeò peculiaris ratio virtutis. Ex quo patet ad primam partem dubitationis responsio; & colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 47. artic. 5. veritatem scilicet istarum virtutum, etiam si in indiuiduis consideretur, posse esse certam, quia non sumitur ex ordine ad res ipsas, sed ad affectum, quod quomodo intelligendum sit supra explicauimus agendo de bonitate; explicando tamen hoc magis, dici potest in ipsis singularibus, & mutabilibus aliquid posse esse immutabile, & certum, nam

Obiectio: partem cum possit diuisionem.

Vt à quibusdā enodetur.

Reiciuntur.

Verior enodatio.

Ad 1. partem obiectio.

Ad 2. partem.

1. Diuisio.

4. 3. Diuisio.

5. 1. Corollar. Quo exponitur Aristotelis discriminem inter prudentiam, & artem.

6. 2. Corollar. quo exponitur altera diuisio Aristotelis inter artem & prudentiam.

nam licet conditiones rerum singularium sint variæ, tamen occurrentibus his, vel illis conditionibus certum esse potest quid, & quo modo sit agendum, & hoc modo procedit prudentia, quæ pensatis omnibus circumstantiis iudicat operari hoc, hic, & nunc, esse honestum, quod iudicium est practicè certum, vt supra diximus, & eius veritas dicitur esse in ordine ad appetitum, quia cum illo debet appetitus conformari. Et similiter procedit ars, nam proposita conditione talis finis, & tali materia, & conditionibus eius, potest certò iudicari per regulas artis, quid, & quomodo operandum sit, quod intelligitur quando ars est perfecta, quia interdum procedit ars per modum opinionis, & tunc non est virtus, & huius etiam veritas dicitur consistere in ordine ad appetitum, quia bonus artifex tale efficit opus, quale vult. Vnde scripsit Aristoteles 6. Ethicorum cap. 5. ad perfectionem artis pertinere sponte errare, quod tamen est contra perfectionem prudentiæ, quia est directè contra finem eius. Secunda diuisio est virtutis speculatiuæ in intellectum, sapientiam, & scientiam, de cuius diuisionis sufficientia, & de ratione, & perfectione vniuersiusque membri multa dici possent, sed à Philosophis tractantur, viderique possunt dicta in disput. 1. Metaphysicæ.

Tertia diuisio est virtutis practicæ in artem, & prudentiam; circa quam, quia magis ad nos pertinet, notandum est primò has duas virtutes in his conuenire, quòd vtraque versatur circa singularia; vtraque se extendit ad opus, vtraque est aliquo modo regula voluntatis, & operationum exteriorum; differunt tamen, quia cum duo possint considerari in externo opere, nempe honestas eius, seu rectitudo moralis, & quidam reclusus, & conueniens modus efficiendi opus; vtraque rationè pendet opus ab interiori motione appetitus, & à directione intellectus; per artem ergo disponitur intellectus ad rectè exercendas operationes exteriores secundum eam rectitudinem, quæ consistit in debito concentu, & ordine partium; prudentia verò confert ad exercendas operationes conuenienter secundum rectam rationem, & honestatem, quæ differentia & ex terminis, & ex communi sensu omnium est satis nota, vt magis infra patebit.

Ex qua intelligitur primò cur Aristoteles 3. Ethicorum cap. 3. & 5. dixerit artem esse rectam rationem factibilem, id est, extenorum operum; prudentiam verò agibilem, id est, interiorum electionum, non est enim putandum prudentiam nullo modo versari in operibus externis, cum reuera de illis iudicet, & ad illa moueat; nec etiam artem nullo modo, versari circa interiores actus; sed considerauit Aristoteles finem esse veluti formam, quam per se intendunt indugere virtutes hæ in operibus humanis; ars enim præcipuè intendit informare opus externum, internum verò solum in quantum habet vim mouendi ad opus. At prudentia per se primò intendit efficere bonam voluntatem, & electionem, à qua dimanat bonitas omnis ad exteriora opera.

Vnde secundò intelligitur cur idem Aristoteles 1. Mag. moral. cap. vltimo dixit finem artis esse aliquid operatum manens, præter actionem, prudentiæ verò finem nihil esse præter operationem, considerauit enim ea, quæ sunt per se, nam interdum etiam ars nihil relinquit præter operationem, Suarez in primam secundam D. Thom.

v. g. saltationem; sed hoc accidit arti, vt sic, nam cum versetur in actione externa, quæ est accidens ex genere suo vendicat relinquere aliquid operatum, quanquam Aristoteles his locis potissimum loquitur de artibus mechanicis, quas vocat factiuas, nam ex liberalibus, si propriè loquamur, magis pertinent ad scientiam practicam, & in opere interiori versantur, quamuis, vt descendunt ad singularia habeant rationem artis. Aliæ verò duæ Grammatica, & Rhetorica, vel propriè non sunt virtutes intellectuales, quia fundantur in fide humana, vel in hoc cum mechanicis conueniunt, quòd ad operationes externas referuntur.

Tertiò colligitur, cur Aristoteles dixit artem esse virtutem secundum quid, prudentiam verò simpliciter; quoniam ars non respicit honestatem, nec rectum usum simpliciter; prudentia verò tantum versatur circa honestum, vt honestum, & ad illud rectè eligendum dirigit, & mouet. Vnde notare oportet prudentiam variis modis vsurpari, & lata quadam significatione comprehendere habitus quosdam, qui non sunt simpliciter virtutes, vt est prudentia militaris, & prudentia mercatoris, &c. quæ in hoc conueniunt, nam proposito certo sine vnaquæque rectè disponit hominem ad eligendum conuenienter, & prout reuera expedit tali fini, & prudentia sic sumpta ex genere suo est potius veluti quædam ars, vt prudentia militaris, & quæcumque alia, quæ per se non tendat in virtutem, & honestum vt sic: illa verò, quæ ad istum finem refertur, virtus simpliciter dicitur ab Aristotele, & à D. Thoma etiam, propter rationem dictam.

Obiectio. Actus prudentiæ, quatenus procedunt ab intellectu, non sunt per se boni moraliter, sed solum quatenus à voluntate pendunt, quia per se non sunt liberi; ergo nec ipse habitus erit per se simpliciter virtus. Respondetur concedendo in illis actibus non esse per se, & intrinsecè bonitatem moralem. Vnde si nomine virtutis significatur habitus ita hos actus solum eliciens, prudentia certè non esset virtus; nunc autem virtus vocatur habitus ille, qui per se & ex natura sua est aliquo modo principium talium actuum; & huiusmodi est prudentia, quæ etiam si non eliciat formaliter bonos moraliter; est tamè regula eorundem actuum, & id esse infallibiliter mouetur ad honestum, & optimè disponit in ordine ad operationes humanas, vt in specie, & modo constitutas, & ideo virtus simpliciter censetur.

Vltimò. In hac virtute prudentiæ aduertendum est ex suprascriptis de actibus humanis, iudiciū illud practicè practicum de honesto eligendo, procedere à consilio, quod quidem consilium requirit, & inquisitionem, & inuentionem mediolorum, propter quæ adiunguntur prudentiæ eubolia, synesis, & gnomi, scilicet ad inueniendum media ad iudicandum per inferiores, vel superiores causas, vel ad iudicandum secundum communes regulas, vel secundum extra ordinarios euentus, de quibus D. Thomas 1.2. q. 57. art. 6. sed latius 2.2. q. 47.

SECTIO IV.

Qualis sit distinctio inter virtutes morales.

Supponendum primò ex supra dictis, & ex D. Thom. 1.2. q. 58. art. 1. morem propriè ad actus factū esse, vt virtutes appetitiuæ cõmuniter dicantur morales, quasi primò efficietes rectitudinè in moribus, virtutes enim intellectus quamuis etià perficiant actus liberos, & hoc modo possunt dici late

7. 3. Corollar. pro alio discrimine artis, & prudentiæ.

8. Obiectio dissoluitur.

9. Qua de causa virtutes quædam reducantur ad prudentiam.

1. Notatio pro decisio.

morales, quia tamen non illos perficiunt, quatenus liberi sunt, ideo nomen hoc proprie illis non tribuitur, licet interdum accommodetur prudentiæ, vt notauit D. Thomas illa quest. 58. artic. 3. ad 2. eo quod hæc virtus maxime pendet ab appetitu, & minus potest per se sola rectitudinem in illo efficere. Quæ prudentia omiſſa, de aliis disputat D. Thomas 1. 2. quest. 59. & 60. tamen in priori solum demonstrat quo modo moralis virtus se habeat ad passiones, id est, an ab illis distinguatur, & cum illis esse possit, de qua re præter illa, quæ ad materiam de passionibus spectant, & quæ de virtutibus appetitus sensitui dicemus, nihil videtur notatione dignum; in alia verò tradit diuisiones harum virtutum.

2. Notatio 2. de pluralitate virtutum contra quosdam.

Vbi secundò aduertendum est quosdam negasse reperiri in voluntate plures virtutes morales, sed vnam sufficere, cuius adæquatam obiectum sit bonum honestum, & actus eius sit promptam reddere voluntatem ad omnia opera virtutis, quæ honesta sunt, quòd si contingat voluntatem esse facilem in vna materia virtutis, & non in alia, dicunt habere virtutem illam inchoatam, & non satis extensam; & eodem modo loquantur de appetitu sensitui, si in eo ponenda est virtus. Nam vnum habitum dicunt sufficere vt appetitus sensituius inclinatur ad obediendum in omnibus voluntati rectè mouenti. Hæc tamen sententia ab omnibus reicitur cum Aristotele 2. Ethicorum cap. 3. & D. Thomas q. 60. art. 1. probat has virtutes esse plures, sed ratione obscura facilius ratio sumi potest ex dictis supra remissiuè disputatione de vnitate, & distinctione habituum, ostendimus quippe disp. 44. Metaph. in vna potentia esse posse plures habitus, quia habitus est inferioris rationis, & generatur per actus; idem ergo est in virtutibus; vnde licet ratio boni honesti respectu voluntatis sit veluti specifica, tamen respectu habituum est generica, sub qua continentur diuersa obiecta formalia virtutis, & ad hunc modum explicari potest ratio D. Thomæ in illo art. 1. quia credibile non est tot actus tam diuersos, & ferè nullam inter se habentes connexionem, in vnum concurrere habitum. Et confirmatur à simili de multitudine scientiarum, & artium, sed in hoc occurrebatur difficultas; nam videtur consequenter dicendum tot esse in intellectu prudentias, quot sunt in appetitu virtutes, hoc tamen pertinet ad materiam de prudentia. Vide Caiet. 1. 2. q. 66. art. 1.

3. 1. partitio virtutum moralium explicatur.

His positis prima diuisio virtutum moralium est, earum quæ versantur circa passiones, & quæ circa operationes. Ita D. Thomas q. 60. citata. art. 2. ex Aristotele 6. Ethicorum cap. 4. Est ergo aduertendum omnes virtutes morales elicere actus, qui sunt verè operationes humanæ, & hoc modo omnes versantur in operationibus, id est, vt D. Thomas exponit, operatio honesta, & recta est effectus virtutis; simili ratione ex qualibet operatione humana honesta excitari potest passio aliqua, id est, bonus effectus sensibilis, vt delectatio, vel amor, & per quamcumque virtutem potest interdum superari aliquis immoderatus affectus, & hoc etiam modo omnis virtus humana est aliquo modo circa passiones, vt etiam docet D. Thomas ex Aristotele 2. Ethicorum cap. 2. contingit etiam in quibusdam obiectis virtutum totam honestatem, ac rectitudinem sumi ex debita commensuratione ad ipsum operantem, ita vt homo eo modo vtatur illa materia virtutis, quo naturæ suæ, & rationi conuenit, non prout immoderata passio expetit; in aliis verò virtutum obiectis honestas

& rectitudo sumitur ex habitudine, vel commensuratione ad aliud, quia versantur circa opera per se primò ad bonum alterius ordinata. Virtutes prioris generis dicuntur esse circa passiones, non quia hæreant in appetitu sensitui, id enim necessarium non est, vt patebit; nec quia materia circa quam talium virtutum semper sint passiones appetitus sensitui; humilitas enim, & aliæ, in hoc ordine virtutum numerantur, quæ tamen præcipuè ponunt modum in affectu voluntatis, vnde etiam in rebus spiritualibus reperiuntur; dicuntur tamen versari circa passiones, quia in habitibus difficultas rectè operandi circa res, quæ ad solum ipsum operantem pertinent, maiori ex parte oritur ex affectibus non bene ordinatis. Item quia principales ex his virtutibus in passionibus versantur; denique, quia finis istarum virtutum est, bene componere inferiorem appetitum cum superiori, passiones autem sunt inferioris appetitus. At virtutes secundi generis dicuntur esse circa operationes, quia ita referuntur ad rectitudinem ipsarum operationum per se, vt non respiciant tantum perfectionem ipsius operantis in seipso, sed prout ad alium referuntur, nec per se tendant ad moderandum affectum & subiiciendum vnum appetitum alteri, sed solum ad bene exercendum officium erga alterum; quòd si contingat hoc officium ex passione aliqua non bene exerceri, tunc ex consecutione illam moderantur. Quocirca dicta diuisio huc æquiualeat, virtutum quædam referuntur ad operantem tantum per se; quædam verò ad alterum, ex quo satis constat sufficientia, & ratio huius diuisionis.

4. Diuisio.

Secundò. Diuiditur virtus ad alterum, seu circa operationes, in multa genera, & species. Virtus enim ad alterum, debitum alteri respicit; numquam enim virtus inclinaret ad alterum, nisi hoc esset aliquo modo alteri debitum, & ideo quatenus ille alter potest esse diuersæ rationis, vel etiam debitum ipsum, possunt variari species harum virtutum; vnde in hoc ordine numeratur iustitia, & in eo ponit tres species D. Thomas, nempe iustitiam legalem, quæ est priuata personæ ad bonum commune reipublicæ; iustitiam distributiua, quæ est à contrario communitatis ad partes eius; & commutatiua, quæ proprie est inter priuatas personas, & ad has reuocatur vindictiua iustitia, quæ partim ad commutatiua, partim ad distributiua pertinere potest. Numerantur etiam in hoc ordine religio, quæ est ad Deum; pietas ad parentes; obedientia, obseruantia ad personas in dignitate constitutas, gratia seu gratitudo, ad benefactores. De aliis verò dubitari solet, an ad hoc genus pertineant, vt de liberalitate, de magnificentia, de amicitia, & misericordia, de veritate, & fide, seu fidelitate, de quibus in 2. 2. dictum est, viderique potest S. Thomas 1. 2. q. 50. & Aristoteles 5. & 8. & 9. Ethicorum.

5. Diuisio.

Tertiò diuiditur aliud genus virtutis in plures etiam species, prout in moderandis passionibus potest reperiri diuersa ratio difficultatis, vel honestatis. Ad istam diuisionem assignandam tanquam fundamentum ponit D. Thomas primò virtutes has præcipuè esse in appetitu sensitui. Ponit secundò, in illo appetitu duas esse potentias, irascibilem, & concupiscibilem, vnde cõcludit virtutes moderantes passiones concupiscibilis, esse omnino distinctas à virtutibus moderantibus passiones irascibilis. Ponit tertiò in passionibus duo posse considerari, primum, est obiectum passionis, vt si sit amor, an sit honoris, vel diuitiarum, &c. secundum modum,

De virtutibus moderantibus passiones concupiscibilis iuxta D. Thom.

modus, seu forma passionis, scilicet an tendat in obiectum amando, vel desiderando; statuit ergo solum differentiam in modo passionis non sufficere, vt virtutes diuersæ sint, sed considerandum est, an inter se sint connexæ passiones illæ, vt vna ex altera oriatur, retenta eadem ratione honestatis: nam circa plures passiones sic connexas, vna est virtus; ex quo videtur concludi omnes virtutes, quæ dicuntur esse in potentia concupiscenti, & per se primò moderari amorem, nam ex illo cæteræ passiones concupiscibilis oriuntur. Solum posset esse difficultas de potentia quæ dicitur esse in potentia concupiscenti, & per se primò moderari tristitiam; sed breuiter dicendum est hoc ipsum efficere primò moderando amorem, id est, inclinando voluntatem, vel appetitum ad volendum illa obiecta, & in illis gaudentem, quæ aliàs tristitiam afferunt, & dolorem, plura autem ibi dicit Caietanus, quem vide si placet.

6. De moderantibus irascibilibus iuxta eundem.

De passionibus autem irascibilis, inquit D. Thomas non habere necessariam connexionem cum passionibus concupiscibilis. Ratio est, quia hæc passiones addunt rationem ardui, & difficultatis; qui autem est verè dispositus circa ea, quæ communia sunt, non ideo sic erit circa ardua, & difficulta, vnde concludit necessarias esse quasdam virtutes ad moderandas has passiones; distinguuntur autem irascibilis passiones præcipuè in tres species, tristitiam, timorem, iram; nam desperatio, & audacia duabus aliis respondent, & simul temperantur, quæ tres passiones non necessariò connectuntur, quia obiecta earum sunt valde diuersa, & pro eis moderandis tria virtutum genera assignantur distincta, atque ita ex parte passionum habemus iam quasi quatuor genera virtutum; in singulis autem generibus numerat D. Thomas plures species; in primo sex, temperantiam, circa bona delectabilia tactu; liberalitatem, circa diuitias; & philotimiam circa honores; item affabilitatem, quæ accommodat hominem, vt in factis, verbis, & rebus seriis se præbeat facilem, & humanum. Quinta est eutrapelia, quæ similiter moderatur delectationem in rebus iocosis. Sexta est veritas, qua aliquis ita se communicat alteri sicut reuera est. Circa spem ponuntur duæ, scilicet magnificentia circa magnas diuitias, & magnanimitas circa magnos honores. Circa timorem, & audaciam, est vna, scilicet, fortitudo. Circa iram, altera, nempe mansuetudo. Hanc doctrinam ex parte sumpsit D. Thomas ex Aristotele 2. Ethicorum, & lib. 4. à cap. 6. vsque ad finem libri.

7. Autoris censure de prima 3. diuisione.

In hac tota doctrina multa sunt obscura, & dubia, priora enim duo fundamenta in num. 5. posita, non sunt mihi certa, nec vera, vnde ex primo illo fundamento solum sumendum est, materiam circa quam versantur hæc virtutes, esse actus, seu affectus appetitus sensitui; non quòd hæc sit materia adæquata, sed magna ex parte; qui tamen affectus appetitus sensitui reperiuntur etiam in voluntate seruata proportione, vt ex materia de passionibus constat. Secundum etiam fundamentum non est necessarium, nunquam enim virtutes distinguuntur propter illas potentias, sed considerandum est, an ex obiectis, & actibus habeant sufficientem distinctionem. Illud etiam quod tertio loco D. Thomas ait; spem non habere connexionem cum aliquo amore, qui ad concupiscentem potentiam pertinet, est valde incertum, & fortasse falsum, si amor sit efficax, Suarez in primam secundam D. Thom.

qualis esse debet; quare tota illa partitio dubia manet, & obscura; non potest tamen hoc loco explicari non intellectus rationibus omnium virtutum, & passionum; hæc sola nunc dicenda videntur, primò non omnes has virtutes per se primò respicere proprie affectus, & passiones appetitus sensitui, vt patet de veritate, & fortasse de philotimia, & liberalitate. Secundò videtur certum non esse hic numeratas à D. Thoma omnes virtutes, quæ ad hoc genus pertinent; omisit ergo patientiam, modestiam, castitatem; & Aristoteles supra addidit verecundiam, & nemesim, quæ an virtus sit, suo loco dicemus. Tertio fortasse etiam verum est non omnes has virtutes numeratas esse species essentialiter distinctas, sed solum gradus distinctos eiusdem virtutis, vt fortasse liberalitas, & magnificentia; philotimia, & magnanimitas.

8.

De continentia, & constantia ex Aristot.

Vltimò aduertendum est Aristotelem 7. Ethicorum cap. 1. addidisse duas alias virtutes, continentiam scilicet, & constantiam. Primam vult esse quasi temperantiam imperfectam, quia pugnat cum passionibus, succumbit tamen. Secunda simili modo esse videtur tanquam fortitudo imperfecta, & ideo dicit esse imperfectas virtutes, de quibus D. Thomas 1. 2. q. 58. artic. 3. ad 2. & 2. 2. quest. 115. art. 2. quidam tamen ex discipulis eius volunt has esse habitus omnino distinctos à veris virtutibus temperantiæ, & fortitudinis, quod ita esse non cenſeo, vt ostendam infra sect. 6.

SECTIO V.

De aliis diuisionibus, seu potius denominationibus virtutum præcipuè Cardinalium, & Theologicarum.

1.

Triplex difficultas in gratiã aliarum diuisionum virtutis.

Orieatur ex supradictis duplex difficultas, quia videbantur virtutes sufficienter diuisæ, cum tamen non diuiserimus virtutes Cardinales, nec Theologicas. Accedit tertia difficultas propter quosdam habitus, quos circa supernaturalia obiecta adquirimus, qui etiam videntur habere rationem virtutis, & ad supra dictas non pertinere; quæ difficultas inferuire potest ad explicandas quæstiones 61. 62. in 1. 2. D. Thomæ. Atque ad primam partem dicendum, esse virtutes, quæ dicuntur Cardinales, quo modo loquendi vsus est Ambrosius lib. 5. in Lucam capit. de Beatitudine. Hieronym. Marc. 1. tales autem virtutes non esse distinctas à supra enumeratis, sed quatuor ex illis hanc denominationem accepisse, nimirum prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam, vt ex Cicerone lib. 2. de inuentione, D. Thomas refert. Dicuntur autem virtutes Cardinales, vt idem D. Thomas late exponit, vel quatenus illa quatuor nomina in generali quadam significatione vsurpantur, vt videlicet dicant quatuor generales condiciones in omnibus virtutibus repetas; vel si sumantur, vt significant quatuor particulares virtutes, dicuntur Cardinales, quia ex parte materiæ habent quandam excellentiam, & sunt maxime necessaria, & veluti introitus, & ianua ad cæteras virtutes, vnde non est necesse has esse præcipuas perfectione, & essentia, sed necessitate, & vsu: & adhuc isto modo non comparantur cum Theologicis, quæ non solum sunt præcipuæ, sed alia ratione sunt magis necessaria, quia sunt

Ad 1. difficult. de virtutibus Cardinalium.

Cur sic vocentur.

Earum gradus in perfectione.



fundamenta totius honestæ vitæ, vt patet de fide 1. ad Corinth. 3. versic. 10. & ad Hebræos de spe cap. 6. versic. 19. & 20. & ad Ephesios 3. charitas dicitur radix, qua de re vide D. Thomam quæstione de virtutibus artic. 12. ad 14. Disputari tamen solet inter has quatuor, quæ sit præcipua, de quo D. Thomas illa quæst. 66. artic. 3. qui rectè docet prudentiam esse perfectissimam, secundum locum tenere iustitiam, tertium fortitudinem, quartum temperantiam, quod etiam sentire videtur Aristoteles 5. Ethicorum. Sed comparatio ista virtutum, sicuti & multæ aliarum, quæ fieri possunt, hæc perfectè intelligi non potest vsque ad materiam de virtutibus in particulari 2. 2.

Et iuxta dicta intelligenda est alia distinctio, seu diuisio, quam D. Thomas quæst. 66. artic. 5. exponit, nempe virtutes alias esse politicas, alias purgatorias, alias purgati animi, tales enim virtutes non sunt distinctæ à numeratis, imò nec membra ipsa sunt essentialiter diuisa; sed eadem virtus secundum diuersos gradus, & status illas recipit denominationes, sic enim virtutes quatuor Cardinales, quia res humanas moderantur, politice dicuntur, vt verò animum abstrahunt à temporalibus rebus vt sic, cum Deo coniungant, dicuntur purgatorie; vt verò iam sunt in animo perfectò, quem pacatum reddunt, & Deiformem; dicuntur purgati animi, vel heroicæ, aliarum dicuntur exemplares, vt in Deo.

Ad secundam difficultatem dicendum est, virtutem Theologicam vocari diuinam, vel quia à solo Deo datur, & sic talis denominatio est communis omnibus virtutibus infusis; proprie tamen, ac prout hæc vox est in vsu, virtus Theologica duo præcipue requirit, primò, vt principale obiectum eius sit etiam ipse Deus secundum se, vel secundum aliquod attributum illi proprium, ex quo præterea fit, vt homo solis suis viribus non possit in operando illi solùm rationi niti, quia illa ratio operandi est omnino diuina, & homo natura sua semper nititur rationi alicui humane. Et hinc oritur alia conditio virtutis Theologicæ, quam D. Thomas assignat, nempe debere esse per se, & natura sua infusam, atque aded non posse naturali lumine, sed sola reuelatione cognosci, quæ omnia magis ex vsu Sanctorum, & communi Theologorum sententia, quam alia ratione ostendit. Confirmatur tamen, nam virtus Theologica importat virtutem, quæ Deum optimum, maximum attingit, vnaquæque in suo genere, & vt à viatore attingi potest, tunc autem virtus perfectè attingit Deum quando, & in illum tendit in se ipso, & illi etiam tantum nititur. Confirmatur, quia perfectio virtutis sumitur, & ex materia, & ex formali obiecto, & vtrumque est in gradu perfectissimo in Deo ipso; virtus autem Theologica est genus optimarum virtutum; ergo, &c. Ex quo etiam facile est intelligere diuisionem virtutis Theologicæ à Paulo assignatam 1. Corinth. 13. in fidem, spem, & charitatem, ista enim Deum attingunt dicto modo, reliquæ verò omnes quauis interdum respiciant aliquo modo Deum, vt religio, & similes, ab hoc numero excluduntur, quia vel non attingunt illum in se immediatè, vel non illi tantum nituntur, de qua diuisione, & comparatione plura alio loco dicenda sunt; constat tamen ex dictis has virtutes sic explicatas, non pertinere ad diuisiones supra positas,

Quæ sit potior inter Cardinales.

2. Expediunt iuxta prædicta, diuisio alia virtutis.

3. Ad 2. difficultatem de virtute Theologica.

Vna eius conditio.

Altera conditio.

Ostenditur vtraque conditio.

quia, vt diximus, loquebamur de virtutibus acquisitis.

Sciendum tamen est in his etiam acquisitis aliquas esse quodammodo proportionatas Theologicis, nam fidei responderi in naturali ordine virtutum sapientia, quæ virtus intellectualis est; charitati verò responderi amor Dei naturalis, quia, vt ego opinor, hic amor habitum generat, & inter virtutes acquisitas, quæ in voluntate sunt, primum habet locum; & fortasse etiam spei respondere potest in voluntate aliquis habitus, quo homo naturalis sua virtute, si de diuina sui prouidentia rectè sentiret, felicitatem suam naturalem, & aliquod virtutis præmium ab illo speraret. Nihilominus hi habitus deficiunt ab illa ratione virtutis Theologicæ, in suo tamen genere reuera virtutes sunt, & generali voce morales dici possunt; eo modo, quo omnes actus voluntatis ad mores hominum pertinent; Philosophi autem, quia parum de Deo cognouerunt, eas tantum virtutes morales numerarunt, quæ ad vitam politicam spectant, atque eas virtutes, quæ ad Deum pertinent, omnes comprehendunt sub vna voce Religionis. Patres etiam, & Theologi de his parum curant, quia de virtutibus supernaturalibus præcipue loquuntur.

In tertia difficultate non nihil petitur de habitibus acquisitis circa obiecta supernaturalia, vt est fides humana articulo fidei, & amor quidam naturalis, & imperfectus bonorum supernaturalium, esse enim in nobis huiusmodi actus, & generare habitus euidenter est experientia. An verò ipsi virtutes sint dicendi, controverti solet. Scotus 3. distinctione 26. & alij, ac Nominales etiam dicunt illos esse virtutes Theologicas. Caietanus verò in 1. 2. quæst. 62. artic. 3. omnino negat esse virtutes, quia sunt improprietati suis obiectis. Mihi tamen primò videtur non esse virtutes Theologicas, vt ex dictis patet, quia non habent rationem formalem diuinam. Secundò fides etiam non est virtus intellectualis, quia licet ex parte materialis obiecti, non possit illi subesse falsum in aliquibus actibus, tamen ex vi obiecti formalis, potest subesse; quia simpliciter est fides humana, cum humanis tantum testimoniis nitatur. Vnde verisimile est hæreticum eodem habitu credere eas veritates fidei, quas retinet, ac suos errores, quia omnia credit suo iudicio, & illis testimoniis, quæ vult, vt in materia de fide diximus. Tertio videtur certum actus talium habituum posse, & sæpe esse moraliter bonos, vel per se ipsos, si sint actus voluntatis; vel per denominationem ab actibus voluntatis, si sint actus intellectus; hoc patet, quia licet non sint actus perfecti, nullam tamen habent malam circumstantiam, & aliàs habent bona obiecta, & prudenter fieri possunt, quia non semper est imprudentia non operari optimo modo. Vltimò concludo habitus prædictos posse dici ad morales virtutes pertinere, quia sunt habitus elicentes actus per se bonos, & ita constat eo modo, quo virtutes sunt, ad quod genus virtutis pertinere possint.

4. Virtutibus Theologicis aliarum acquisitis responderi suo modo.

Sunt tamen morales.

5. Ad 3. difficultatem de habitibus acquisitis circa obiecta supernaturalia.

1. Pronuntium.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

SECTIO

Vtrum ad rationem virtutis pertineat in medio consistere.

1. Notatio 1. pro decisio. ne. DE hac re tractat D. Thomas 1. 2. quæst. 64. Numerans hanc conditionem inter proprietates virtutis; attamen quia magis videtur pertinere ad formalem effectum, & essentiam eius, hic expeditur commodius. Aduertendum igitur est primò, in virtute morali esse habitum ipsam materiam, in qua versatur ratio honestatis, quam in obiecto respicit; & circumstantias, quæ interdum sunt veluti conditiones essentialis, interdum accidentia, vel ex parte operantis, vel ex parte operationis, vel modi operandi, & in his omnibus videndum est, quomodo virtus medium teneat. Secundò aduertendum est distingui duplicem modum, quo virtus consistit in medio, scilicet essentialiter, & casualiter; primum significat ipsam esse medium quoddam inter duo extrema; secundum, ipsam efficere, vt homo in aliis medium seruet. Tertio aduertendum est cum duplex sit medium, vel per negationem vtriusque extremi; vel per participationem: in virtutibus non esse constituendum per participationem, sed potius per negationem cum quadam contrarietate ad ipsa extrema, quæ turpia esse debent, atque aded honestati virtutis contraria, ex quo etiam constat virtutem, vt honesta est, non indigere medio, sed potius tendere in extremum, id est, in optimum, quod facere potest iuxta illud Aristotelis, Virtus est dispositio perfecti ad optimum.

Dico primò habitum virtutis sæpe esse medium inter vitia extreme contraria; hoc tamen necessarium non esse in omni virtute, colligitur ex Aristotele 3. Ethicorum, & D. Thomæ 1. 2. quæst. 64. art. 2. Prima pars constat in fortitudine, temperantia, liberalitate, &c. Posterior pars, inquit Caietanus ibi, & bene, constat in iustitia, cui non opponuntur duo vitia contraria, est enim ratio iustitiæ reddere vnicuique quod suum est; non ergo peccat contra iustitiam nisi auferendo alteri quod suum est, vel retinendo ablatum: retribuere autem alicui plus quam sit suum, si illud, quod tribuitur, bonum est, non erit contra iustitiam, quauis fortasse esse possit contra aliam virtutem. Si verò illud sit malum, iam inferre alteri nolenti, iniustum est, quia est contra bonum quod per illud malum auferitur, vnde etiam in tantum hoc est contra iustitiam, in quantum auferit alteri, quod suum est; quocirca etiam in iustitia vindicatiua, crudelitas, quæ videtur contraria per excessum, proprie est per defectum; nam licet sint distincta vitia, vel non punire quantum oportet, vel plus quam oportet, tamen illud primum non est contra iustitiam vindicatiuam Dei, tametsi esse possit contra iustitiam Deo debitam ex officio, quia priuat illum suo iure, & sic manet responsum Buridano 5. Ethicorum quæst. 13. dicenti iustitiæ opponi duo vitia contraria, nam plus tribuere (inquit ille) quam æquum sit, est contra iustitiam per excessum, & non tribuere debitum, est contra iustitiam per defectum; excessus enim ille ad iustitiam non spectat. Ad confirmationem, quam adducit ex illo Ecclesiast. 7. Noli esse iustus nimium. Responderet quòd vel non est sermo de iustitia, vt particularis virtus est, vel solùm docetur eo loco, non oportere semper, & in omnibus rigorem iustitiæ seruare, vel, vt vult Augustinus Suarez in primam secundam D. Thomæ.

2. 1. Affectio bipartita.

Satisfit Buridano oppositum cõtendenti.

tract. 95. in Euang. Ioannis, nimirum iustus ille dicitur, qui superbe de iustitia sua præsumit, & rationem subdit Sapiens, non est iustus in terra, qui non peccat; ratio verò totius conclusionis patebit ex statim dicendis.

Dico secundò. Virtutes morales per se, & quasi formaliter ponunt medium in propensione appetitus; effectiue verò in actibus eius, obiectiue denique in materia, & circumstantiis. Regula autem huius medij semper dicitur esse recta ratio; sumitur tota hæc conclusio ex Aristotele 2. Ethicorum cap. 6. Vbi propterea definit virtutem in mediocritate consistere, idem D. Thomas in hac quæstione. Et vt explicetur notandum est, omnem virtutem moralem esse perfectionem appetitus, & vt Augustinus de moribus Ecclesie cap. 19. dixit, est etiam rectitudo moris vnde per se ipsam virtus inclinatur appetitum ad operandum prout oportet, & hoc est per se ipsam formaliter ponere medium in affectu appetitus, & in illa propensione, quæ quasi in actu primo consideratur in voluntate. Ex quo etiam oritur virtutes efficere actus appetitus moderatos; hæc autem mediocritas provenit ex obiecto debitis circumstantiis affecto, à quo tota ratio honesti, & virtutis sumitur, vt supra diximus, vbi etiam ostendimus vltimam partem conclusionis, nempe regulam huius honestatis & mediocritatis esse rationem rei, vnde confirmat D. Thomas conclusionem, quia ratio virtutis in hoc consistit, vt attingat obiectum eo modo, quo recta ratio dicitur, atque aded, vt nec excedat, nec deficiat. Si ergo quis profectatur obiectum, quando ea non concurrunt quæ ad virtutem necessaria sunt, peccat per excessum inter vitia regulam rationis; si verò propositis omnibus necessariis ad opus virtutis, aliquis non operetur, peccat per defectum: omnis autem virtus efficit medium inter hæc duo extrema, nam illa duo in omni virtute considerari possunt; ergo, &c.

Sed oritur prima difficultas, quia ex dictis sequitur semper positium vitium esse contrarium virtuti per excessum; & nullum esse per defectum, præter omissionem, quæ in negatione consistit. Consequentia patet, ex ratione proxime facta, & quia etiam vitium positium inclinatur ad opus, hoc enim est de ratione positium habitus; & inclinatur, quando non oportet, alioquin non esset vitium, patetque inductione, nam auaritia inclinatur ad amandum pecunias plus quam oportet, & ad retinendum quando essent largiendæ. Secunda, quia sequitur ex dictis eodem modo esse medium in iustitia, quæ est ad alterum, atque in aliis virtutibus moralibus, quod est contra D. Thomam supra art. 3. Tertia, quia sequitur non aliud esse medium in virtutibus Theologicis, quam in aliis; nempe vel non credendo quot oportet credere, vel plura, quæ non oportet credere. Quarta, quia sequitur similis difficultas de virtutibus intellectualibus.

Ad primam difficultatem dici potest vnum genus medij in virtutibus, esse quidem illud, quod in argumento insinuat, sed non sufficere ad saluandum ea, quæ Aristoteles, & D. Thomas docent de medio virtutis, nam per se, & sola illa ratione non generantur vitia positia extreme contraria virtuti per excessum, & defectum. Dicendum ergo in virtutibus moralibus esse considerandum id, ad quod per se primò vnaquæque virtus refertur, nam respectu illius spectanda sunt vitia extrema, vt in liberalitate, primarius

3. 1. Affectio quadrimestris.

Ostenditur quoad 1. membrum.

Quoad 2. & 3.

Quoad 4.

Confirm. ex D. Thom.

4. 1. Difficultas suborta ex dictis.

2. Difficultas.

3. Difficultas.

4. Difficultas.

5. Satisfit primæ difficultati.

finis est ita moderari affectum diuitiarum, vt inclinet ad erogandum illas prout ratio dictauerit; vnde vitium quod quasi retrahit à liberali vsu diuitiarum, censetur contrarium tali virtuti per defectum, quia impedit illam à principali actu eius, quamuis negari non possit dici etiam alia ratione tale vitium excessum amoris erga diuitias, sicut etiam nimius timor, excessus quidam timoris est, tamen, vt repugnat fortitudini, opponitur illi per defectum, quia non auget, sed tollit potius inclinationem eius. Ad positam ergo rationem in forma negatur sequela, ad probationem concedo esse positium vitium inclinare ad aliquem actum saltem interiore facientium, prout non oportet; dico tamen huiusmodi actum semper esse quasi defectum virtutis, quia retardat illam, non autem plusquam oportet inclinat.

6. Satisfit secundum.

Discrimen vnum inter iustitiam, & alias virtutes morales.

Ad secundam difficultatem dico iustitiam conuenire cum aliis virtutibus moralibus, quia etiam habet suum medium, quod per rectam rationem mensurari debet, suas etiam circumstantias requirit; & licet sit, ad alterum tamen suo modo consistit in actibus, & obiecto appetitus; differunt verò, quia virtutes morales, quæ versantur in passionibus, seruant medium per ordinem tantum ad ipsum operantem, in iustitia verò medium sumitur ex ipsa re quæ alteri debetur, propter quam differentiam dicit D. Thomas citatus, ex Aristotele 2. *Ethicorum cap. 6.* medium iustitiæ esse medium rei; medium verò temperantiæ, vel similiarum virtutum, esse medium rationis, quidquid dicat Burid. qui tamen de modo loquendi disputat, non enim est dubium, quod in temperantia etiam medium debeat esse aptitudo rei, non enim tale aliquid medium est, quia ratio dicitur, sed potius, quia in re ipsa medium est, ideo recta ratione iudicatur tale. Et eodem modo certum est, medium iustitiæ, per se loquendo, consistere in æqualitate rei ad rem, & ideo vocari medium rei: medium autem aliarum virtutum considerari ex proportione, quam habet cum operante; vnde etiam sit, vt medium iustitiæ, per se loquendo, sit idem in omnibus, quamuis fortasse ex ignorantia, vel ex aliqua conditione personæ, vel alia difficultate occurrente variari possit, in aliis verò virtutibus verum est, medium esse varium; & multiplex circa qualitates, & conditiones personarum, & ideo est medium magis occultum, quod sola ratione discerni debet, & propterea vocatur medium rationis.

7. Discrimen alterum.

Ex quo oritur alia differentia inter iustitiam, & alias virtutes; nam iustitia per se inclinatur ad tradendum vnicuique quod suum est, cui duo possunt esse extremè contraria, nempe vel plus dare, quam sit suum, vel tollere, quod illius est; hæc tamen duo tametsi in ratione rei sunt extrema, tamen non in ratione virtutis, & vitij, & ratio est, quia iustitia attendit rationem debiti, cui rationi non sunt contraria illa duo extrema, vt per se constat. Vnde D. Thomas 2. 2. *quest. 79. artic. 1.* indicat hoc medium iustitiæ, quasi compleri quadam negatione, videlicet, vt nihil fiat contra ius alterius, & hinc oritur, & liquet, quod supra *num. 2.* in prima conclusione proposuimus.

8. Obiectio contra nunc tradita dissoluitur.

Obiicies. Si quis alteri reddat, quod est suum, non tamen quando, & quomodo debet, operatur contra iustitiam. Responderetur illum circumstantiarum defectum posse interdum esse con-

tra ipsam rationem iustitiæ, & tunc actus erit contra iustitiam per defectum; vel posse esse contra aliam virtutem, & solum repugnare iustitiæ secundum communem rationem virtutis, tunc autem quamuis actus ille simpliciter non sit honestus, quia licet efficiat iustum, non autem iustè, tamen non habebit malitiam propriè contrariam iustitiæ, sed prudentiæ, vel alicui alteri virtuti. Si opponas D. Thomam 1. 2. *quest. 64. artic. 1. ad 3.* dicentem peccare per excessum contra virginitatem illum, qui propter vanam gloriam virginitatem seruat, sicque posse peccatum per excessum committi quodcumque additur mala circumstantia, quamuis diuersæ virtuti contraria, respondebimus quod ad virginitatem attingit non videri illud necessarium, cum virginitas alio modo possit habere medium: vt si quis velit se continere contra officium statui; vel naturæ debitum, erit peccatum per excessum. Secundò respondebimus operationes vnius virtutis cum circumstantia contraria alteri virtuti propriè dici à D. Thoma vitium per excessum, quia omnis virtus inclinatur ad operandum sine detrimento alterius virtutis, & ideo opus illud esse supra inclinationem virtutis, atque aded habere quandam modum excessus, quamuis propriè non oporteat in illo opere esse peculiare vitium oppositum tali virtuti per excessum. Ex quibus tandem concluditur, quod licet in omni virtute morali possit designari medium inter extrema ex parte materiæ, & circumstantiarum, non esse tamen necesse in extremis ipsis reperiri semper malitias contrarias tali virtuti, quia alterum extremum potest esse extremus terminus illius virtutis, non tamen illi repugnare, nec ei deberi honestatem talis virtutis.

Instantia.

Remouetur primò.

Secundò.

Pro tertia difficultate, quoniam habere potest locum in quibusdam habitibus acquisitis, & in nonnullis virtutibus moralibus, sciendum est Scotum 3. *distinctione 23.* & Durandum *distinctione 27.* & alios velle has virtutes etiam consistere in medio, sed ferè nihil differunt à doctrina D. Thomæ supra *artic. 4.* dicentis has virtutes secundum se non habere medium, habere verò ratione nostri, seu per accidens. Cuius sensus est, si consideretur in his virtutibus obiectum earum, quantum est ex hac parte, non habere medium, quia obiectum est infinitum, & virtus nunquam adæquatur tali obiecto, vt charitas non amat Deum, quantum ipse est amabilis, propter quod dicitur de modo charitatis, quod sit *sine modo diligere*, & idem est de fide, & spe seruata proportione, & quia obiectum est prima regula virtutis, ideo D. Thomas ait has virtutes secundum se, id est, ratione sui obiecti formalis, & principalis, non habere medium, ex parte tamen nostra requirunt sæpe modum, seu medium ex circumstantiis, quia non semper expedit homini talium virtutum actus exercere, vel non tanto conatu, &c. ex parte etiam materialis obiecti secundarij, possunt nonnullum medium habere; sic charitas amat proximum in certa mensura, & modo, & idem facile applicari potest ad reliquas virtutes; & quæ de his virtutibus hinc dicuntur, suo modo etiam habent verum in quibusdam virtutibus, quæ Deum ipsum attingunt, non proximè tantquam obiectum quod, vt Theologica, sed mediaturè tanquam obiectum cui, vt religio, & penitentia, quæ satisfacit Deo pro iniuria illata, ex qua parte non habet terminum, sed posset magis, & magis satisfacere, & idem est de religione, propter

9. Satisfit difficultati.

10. Satisfit quærat.

pter quod dicitur Eccles. 43. *Exaltate illum quantum potestis, maior est enim omni laude.* Ad quartam difficultatem de virtutibus intellectuales D. Thomas supra *art. 3.* etiam vult eas consistere in medio, non quia oportet his virtutibus semper esse duo vitia intellectualia contraria per excessum, & defectum; sed ex parte obiecti potest hæc ratio medij aliquo modo explicari; nam si in virtute consideremus subiectum eius, excessus erit tribuere tali subiecto, quæ illi non conueniunt; defectus verò, negare quæ conueniunt; medium, ea quæ illi verè sunt cognoscere: si autem consideremus ipsam veritatem cognitam, excessus, inquit D. Thomas, erit contraria veritati sentire, defectus eam veritatem, vel negare, vel ignorare: ex parte verò personæ in his virtutibus non sumitur propriè medium, quia, vt supra dictum est, non præbent rectum vsum in ordine ad quem considerantur circumstantiæ. Possent tamen quodammodo considerari medium in his virtutibus ex parte formalis obiecti, & suo modo circumstantiarum, consistetque in hoc, vt eo modo assentiat veritati, prout requirit tum ratio, sub qua proponitur, tum modus, quo proponitur, ita vt nec incerta credantur tanquam certa; nec in credendis certis, vel probabilibus sit homo difficilis; verum est tamen totam hæc rationem magis pertinere ad has virtutes, quatenus à voluntate pendent.

11. Extenditur proxima doctrina ad artem, & prudentiam.

Et iuxta hæc assignari facile poterit medium arti, & prudentiæ, quæ etiam consistunt in medio, ferè ad eum modum, quo cæteræ virtutes morales. Nam quod prudentia definit, illud est medium in reliquis virtutibus, illa enim est regula, & mensura mediorum in reliquis, ipsa autem ex principiis moralibus & ex rebus in quibus versatur, rationem medij sumit; virtutes enim appetitus, quia in inferiori potentia sunt, possunt per virtutem supremam potentiam dirigi, & regulari; ipsa autem virtus supremæ potentiam, non potest isto modo ab alia dirigi, & ideo prudentia ex principiis propriis, & ex obiectis regulanda est. Quapropter non probo quod quidam dicunt regulam prudentiæ esse appetitum rectum, D. enim Thomas negat, & meritò, cum potius prudentia sit regula appetitus recti, nec enim illa rectè iudicat, quia appetitus rectus est, sed potius appetitus est rectus, quia appetit id quod verè iudicauit prudentia, verum est tamen quoad nos, rectum appetitum finis posse quodammodo dici regulam iudicij circa media quatenus est quodammodo principium eius, vt supra in materia de bonitate morali explicuimus, & amplius statim dicemus.

SECTIO VII.

In quo subiecto sint hæc virtutes.

1. Expediuntur causa formalis & finalis virtutum.

Quæ hæcenus dicta sunt pertinent ad essentiam virtutum, & effectus formales earum explicando, iam restat, vt agamus de causis virtutis; formalis verò & finalis non indiget explanatione. Vide D. Thomam 1. 2. *quest. 55. artic. 4.* nam ipsa virtus est ipsa forma, & obiectum quod, quodammodo est forma eius, vt idem D. Thomas *quest. 58. artic. 2.* ait, vel potius est finis, vt iam explicatum est, actus etiam virtutum sunt fines illarum, de quibus diximus in materia de bonitate.

2. Igitur quod ad materialem causam attinet, pri-

imum supponimus solum hominem esse subiectum harum virtutum, quia solus ille est, qui illarum est capax, & illis indiget, quamuis in hac re sit controuersia inter Caietanum 1. 2. *quest. 56. artic. 5.* & Scotum 3. *distinct. 33.* nam Scotus tribuit etiam Angelis habitus, & actus talium virtutum, Caietanus verò etiam habitus negat; fortasse tamen verum est Angelum habere posse actus continentes honestatem prædictarum virtutum, vel quia habere possunt actus conditionatos, vt Scotus arguit; vel etiam quia possunt amare honestatem earum, & suorum obiectorum per se absque alio proximo motiuo; hoc tamen modo dicemus infra non oportere illos ponere in Angelis, quia nullam in hoc habent difficultatem, vt habetur in propria materia. Secundò suppono hos habitus solum posse esse in potentiis participantibus rationem, quod etiam docet Aristoteles 1. *Ethicorum cap. ultimo. & lib. 2. cap. 6.* & pater satis ex dictis *disput. 44. Metaph. de habitibus in communi.* Tertio suppono, quod inter omnes constat, prudentiam, & virtutes intellectuales esse in intellectu, vt in subiecto. Quarto addit D. Thomas 1. 2. *quest. 56. artic. 5.* interiorum sensum (si tamen capax sit alicuius habitus, vt supra dixi) non propriè esse subiectum virtutis; & quidam rationem reddunt, quia sensus interior omnino obedit motioni rationis, & ideo habitus, qui illum disponunt, vt rationi obediatur, non habere rationem virtutis, quæ requirit aliquam indifferentiam; sed fortasse in hoc nulla differentia est inter appetitum, & phantasiam; D. verò Thomas aliam rationem reddidit, quia videlicet virtus tantum est in potentia, in qua consummatur opus virtutis, habitus verò qui sunt in sensu, non perficiunt opus ad quod ordinantur, sed solum disponunt, vt intellectus bene perficiatur opus scientiæ, & intellectuales virtutes. Quæ ratio probabilis est præcipue cum quæstio sit tantum de modo loquendi, & maximè habet locum in virtutibus speculatiuis; nam de prudentia potest esse aliquod dubium.

Suppositio- nes pro causa materiali. Prima.

Vide autorè lib. 3. de Angelis cap. 12. Secunda.

Tertia.

Quarta.

His positis tota difficultas quæstionis versatur in virtutibus moralibus, an sint in appetitu, vel in voluntate. Prima sententia distinguit alias virtutes esse operationes, quæ referunt ad aliud; & has ponit in voluntate; aut virtutes esse operationes, quæ respiciunt solum rectitudinem operantis, & has ponit in appetitu sensitiuo, ita D. Thomas, & Thomistæ communiter, & Albertus 3. *distinct. 23. artic. 2.* Durandum *quest. 5.* referturque Aristoteles 2. *Ethicorum cap. ultimo. & lib. 2. cap. 3. & lib. 3. cap. 10.* vbi quædam virtutes ponit in potentiis rationalibus, alias in irrationalibus. Prima pars sententiæ est certa, fundamentum verò est, quia voluntas non indiget his virtutibus; appetitus verò indiget. Primum patet, quia voluntas natura sua est satis propensa ad bonum rationis, & ipsius operantis, nec in illa sunt passionis, nec procliuuitas ad malum. Secunda verò probatur, quia appetitus est omnino propensus ad sensibilia, & ab illo manat tota difficultas, quam in operando honestum experimur. Vnde formalis effectus istarum virtutum est moderatio passionum; ergo sunt vbi passionis. Confirmatur, & explicatur exemplo. Nam si quis infideat equo, & illum rectè gubernet, & regat, indiget tamen prudentia, & arte, non freno, hoc enim indiget equus; ergo similiter, &c.

3. Opinio imparita.

1. Pars ostenditur.

2. Ostenditur pars.

4. Opinio variè intellecta.

Secunda sententia ponit virtutes omnes in voluntate. Est communis Theologorum 3. *disput. 33.* vbi GG 4



vbi Bonavent. Richard. Scotus, & Ocham. quodlibeto 2. Henricus quodlibeto 4. quæst. 22. Burid. in illis locis Ethicorum. Ex quibus alij ponunt eas in voluntate, & omnino negant in appetitu; alij, vt Burid. in vtraque potentia, ita verò vt non sint diuersæ virtutes; alij vnam & eandem virtutem in vtraque potentia, vt Aureolus apud Capreolum 3. d. 33.

5. 1. Afferio. Probat 1.

Dico primò omnes virtutes morales per se primò esse in voluntate. Probat 1. Nam actus istarum virtutum sunt elicit i voluntate; ergo generant in illa virtutis habitum. Antecedens patet tum ex Aristotele 2. Ethicorum cap. 5. dicente virtutis actum esse electionem boni; electio autem, actus voluntatis est. Item actus virtutis moralis est idem ac actus moraliter bonus, & qui versatur circa honestum, vt honestum, quæ sanè conueniunt actui voluntatis. Consequentia patet, quia actus generant habitum in potentia à qua eliciuntur, si illa sit capax; voluntatem autem esse capacem. Probat 2. quia voluntas se ipsa, & naturali sua inclinatione propensa est ad omne bonum hominis, siue illud ad corpus, siue ad animam pertineat. Ratio est, quia voluntas hominis non est sicut voluntas Angeli, consequitur enim animam rationalem, vt talis est, & ideo sicut anima natura sua refertur ad corpus, ita voluntas natura sua appetit bonum huiusmodi corporis; & hoc modo solet distingui voluntas etiam à D. Thoma, vt voluntas, & vt natura, qua ratione dicitur fugere omnia incommoda corporis; hinc etiam est, quòd naturaliter refertur ad bonum ipsius appetitus sensitui, vt experimur. Ex quo intelligitur in voluntate ipsa reperiri inclinationem naturalem, quæ possit reddere difficiles actus ad bonum rationis, nam in ipsa est quædam inferior pars, & ideo appetere honestum, in quantum est contra bonum corporis, bonum est ipsi voluntati, non tantum propter appetitum, sed quia intrinsecum est inclinationi eius. Confirmatur. Nam fingamus appetitum sensituum tolli, vel non appetere naturaliter, adhuc voluntas fugeret mortem, vel appeteret diuitias, vel alia vilia, ad commodum corporis; & quamuis quædam sint bona, quæ sunt veluti intrinsecè in appetitu sensituo, vt est sensibilis delectatio, vel dolor; attamen hæc comparantur voluntati, tanquam obiecta, & ideo oportet voluntatem rectè affici, & componi in ordine ad hæc obiecta, quia homo non sit rectus in se, quia mutat obiectum virtutis, sed quia ipse rectè conformatur in ordine ad tale obiectum. Ex quibus conficitur argumentum, nam illa potentia est capax habitus, quæ propter multiplicem inclinationem est ita indifferens, vt ad particularia obiecta non sit satis determinata per se ipsam, & ideo in huiusmodi appetendis potest difficultatem pati, huiusmodi autem est voluntas, vt dictum est; ergo.

6. Probat 2.

Secundò arguitur. Demus difficultatem provenire ex appetitu sensituo, ipse tamen appetitus numquam ita rectè componitur suis habitibus, quin obiectum virtutis semper maneat absolute difficile; ergo semper voluntas indigebit virtute, vt videlicet appetitu moderato suo modo, & voluntate roborata sua virtute, totum opus virtutis sit simpliciter facile. Et ad hoc confirmandum valet multum discursus D. Thomæ 9. 56. art. 4. quia vbi est mouens & motum, oportet vtrumque rectè esse dispositum, vt rectè fiat motus, imò, vt Aristoteles ait 1. Politicorum cap. 3.

Confirm. 2.

magis necessaria est virtus in mouente, quam in subdito. Quod etiam confirmatur experientia. Nam experimur voluntatem ipsam in hoc regimine appetitus, non esse æquè facilem in principio, & progressu virtutis, quia reuera de se indifferens est ad bene & malè mouendum, quod sufficit ad acquirendum habitum, quo postea quasi naturaliter bene moueat, & gubernet appetitum, ostenditurque in virtute iustitiæ, nam tota difficultas, quæ est in hac virtute, prouenit ex amore, quem homo habet ad bona propria, quo moderato & sublatis passionibus non esset difficultas in seruanda iustitia, quia tamen illa moderatio nunquam tanta est, quæ reddat obiectum virtutis omnino facile, ideo necessaria est talis virtus, ergo. Vnde rectè Caietanus ibi, inquit, voluntatem naturaliter esse propensam ad formale bonum iustitiæ, non ad obiectum, quia illud formale bonum, est actus, vel habitus, qui non appetitur nisi ratione obiecti in quod fertur. Item quia obiectum iustitiæ honestum bonum est, atque adeò vna ex præcipuis partibus obiecti voluntatis.

Confirm.

7. Probat 3. inductione ex habitu continentia.

Tertiò arguitur quasi inductione, ex quibusdam habitibus, primò ex habitu continentia, quem D. Thomas, & Aristoteles ponunt in voluntate, & tamen versatur in delectationibus tactus, ex quo Scotus, & Ocham, & Almayn. supra inferunt rectè, habitum illum non differre essentialiter ab essentiali virtute temperantia, sed esse illam in quodam statu imperfecto; & patet; quia habitus ille acquisitus est ex actibus quibus voluntas versatur circa bonum temperantia, vt tale est, & quibus continet appetitum ne effrenatè feratur. Ergo illi actus essentialiter sunt boni actus temperantia; ergo generant habitum natura sua inclinantem ad similes actus, & hanc voco virtutem temperantia. Vnde quidam Theologi vt consequenter loquantur, negant talem habitum in voluntate; sed certè contra Aristotelem, & D. Thomam, & experientiam. Nam sæpe homo propter naturalem complexionem, vel alias causas, non potest non sentire passionem appetitus, quòd si semper resistat, sit facilis ad se continendum, quæ resistentia sine dubio est voluntatis. Alij concedunt acquiri quidem qualitatem in voluntate, attamen esse dispositionem quandam, quæ postea esse definit, acquisita virtute in appetitu sensituo; sed hoc est incredibile, quia illa qualitas habet totam essentiam habitus; non ergo potest corrupti nisi à contrario, vel ad corruptionem subiecti. Item quo appetitus sensituius magis exercetur, illa qualitas magis roboratur; ergo tandem illa de se multo perfectior est, quam sit habitus si quis generatur in appetitu sensituo, vt patet ex subiecto, & obiecto eius. Alij tandem concedunt hunc habitum, negant tamen esse virtutem simpliciter, quia non reddit totum hominem facilem; sed hoc est de nomine disputare; nam satis est reddat facilem potentiam in qua inhæret. Nam virtus non tollit omnia impedimenta, eadem ratione, neque id quod est in appetitu posset dici virtus, quod est contra ipsos. Aliud simile argumentum sumitur ex habitu studiositatis, qui ponit modum in appetitu sciendi, 2. 2. quæst. 166. & ponitur à D. Thoma pars temperantia, ac sine dubio est in voluntate, cuius est propriè appetere scientiam, & tamen illa voluntas est ex natura sua satis propensa ad hoc obiectum; tamen quia in appetitione ipsa honesta, potest difficultatem pati ex variis rationi

1. Euasio mouetur.

2. Etiam diluitur.

3. Dissoluitur.

Item ex habitibus studiositatis.

rationibus, ideo necessaria est virtus; ergo, &c. Præterea sunt alia virtutes, quæ nullo modo per se primò possunt tribui appetitui sensituo, vt humilitas, & philotimia, quia excellentia, & honor non perfectè, & propriè comprehenduntur sensu, sed ratione, & propensio ad hæc bona magis est naturæ rationalis, vt sic, quàm sensitua. Item veritas & fidelitas in promissis, & alia similes in quibus apertè inuoluitur rationis vsus.

8. Probat 4.

Quartò arguitur ex vitiis oppositis virtutibus. Hæc enim vitia debent constitui in voluntate; nec enim dici potest voluntatem natura sua esse propensam ad obiecta vitiorum; potest ergo inclinari per habitus, quandoquidem potest per actus ab ipsa elicitos: contraria autem versantur circa idem; ergo, &c. Quòd si hæc vitia ponantur in appetitu sensituo, hinc etiam sumo argumentum; nam tam est propensio natura sua appetitus ad sensibilia, sicut voluntas ad honesta, & tamen illa propensio appetitus potest augeri per habitum vitij, quia est in eo alia inclinatio ex qua possit retardari, vt suo loco dicam; ergo. Dicere autem, vt quidam conantur, vitia esse in voluntate, virtutes in appetitu, improbable est, quomodo enim sese mutud expellerent ab eodem subiecto?

9. Afferio.

Dico secundò. In appetitu etiam sensituo generantur habitus virtutibus moralibus deseruientes, & iuuantes ad facilitatem actuum earum. Hæc est communis, & patet satis ex dictis alibi de habitibus in communi, & experientia. Ratio est, quia ipse appetitus sensituius, & est propensio ad sensibilia, & ad obediendum voluntati, & ideo est capax habituum, vt supra dictum est. Sed dubitabis primò, quomodo poterit frenari, & detineri passio appetitus; nam formalis effectus habitus solum est impellere ad actus. Respondetur primò, quòd cum appetitus habeat hanc duplicem inclinationem, cum voluntati patet contra primam inclinationem, quæ est ad delectabilia, propensior fit ad similem inclinationem præstandam, & dum hæc propensio augetur, alia impeditur, & debilitatur aliquo modo. Secundò in his actibus sæpe appetitus sensituius sibi negat, quòd esset sibi delectabile, & iucundum, quod facit non solum cessando ab actu, sed etiam posituè suo modo nolendo, vel respuendo talia obiecta; per hos ergo actus generatur habitus inclinans ad non appetendum, & hoc est appetitum frenari, & detineri per habitum. Dubitabis secundò, an omnibus moralibus virtutibus voluntatis respondeat in appetitu aliquis habitus adiuuans; & ratio dubij est propter virtutes, quæ ordinantur ad aliorum bonum, nam de his, quæ versantur circa passiones, pars affirmatiua est communis, & certa; de aliis verò potest esse dubium, quia velle bonum alterius vt sic, videtur esse supra facultatem appetitus sensitui. Dico tamen verisimilius esse etiam has virtutes iuari habitibus appetitus sensitui. Ratio est, quia in exercitio istarum virtutum vterque appetitus habet partes suas, & ideo oportet vtrumque esse bene dispositum, alioqui opus non poterit esse perfectum, & cum delectatione exercitum. Nec est verum amare bonum alterius, vt sic excedere facultatem sensus, vt in materia de passionibus ostendimus latius; imò experientia ostendit etiam in actibus, qui versantur circa Deum exerceri aliquo modo appetitum sensituum, & consuetudine meliùs disponi, vel ad docendum, vel gaudendum, &c. atque idem est de

Alterum diluitur.

Diluitur.

amore erga filium, vel amicum, &c. Quòd si hi actus possibiles sunt in appetitu sensituo, magis requirit habitum ad illos facile efficiendos, quam voluntas, quia est minus propensus ad bonum alterius, atque adeò illi secundum se magis est difficiles eos actus exercere.

Dico tertiò, habitus appetitus non sunt propriè virtutes, sicut habitus voluntatis; tamen secundum quid, & veluti per denominationem extrinsecam dici possunt virtutes. Prima pars probatur illo communi argumento, quòd simile est ferendum iudicium de actibus, ac habitibus; actus autem appetitus non sunt per se, & formaliter boni moraliter; ergo. Item tales habitus non attingunt perfectè rationem honestatis, nec regulantur proximè ipsa prudentia. Ex quo etiam fit, vt possint interdum concurrere ad actum malum, quia solum inclinant ad obediendum voluntati in tali materia; quæ tamen motio potest esse mala ex aliqua circumstantia extrinseca, propter quod quilibet actus appetitus sensitui potest esse bonus, vel malus successiue.

10. Afferio bipartita. Suadet prior pars.

Secunda verò pars conclusionis, quæ ad modum magis loquendi spectat, explicatur primò, quia prædicti habitus perficiunt eam potentiam in qua sunt optimo modo, quo ipsa potest perfici: virtus autem est dispositio perfecti ad optimum. Item de se inclinant ad bonum, quod ex se honestum est, vnde actus eorum ex obiecto non sunt mali, ipsique sunt boni bonitate obiectiua, id est, appetibiles iuxta rectam rationem, inclinantque ad obiecta sua sub quadam ratione magis eleuata, quàm sit ratio delectabilis secundum sensum, nempe sub ratione conuenientis, vt sic; quamuis rationem ipsam conuenientia sensus non cognoscat, sed imperio superioris moueatur, vt supra diximus. Tandem actus appetitus dicuntur boni, vt informati ab actibus voluntatis; sic ergo proportionaliter habitus. Adde tamen eodem modo loquendum esse in virtute prudentia, vt in his virtutibus moralibus appetitus, indiget itaque prudentia, quæ est in intellectu, aliquo habitu existente in sensu, qui illi deseruiat ad gubernandum eos habitus morales, qui in appetitu sensituo resident; nec video cur non possit ille etiam habitus denominari virtus, ad eum modum, quo habitus in appetitu, nam reuera est eadem ratio, & ita Caietanus 1. 2. quæst. 57. art. 4. concedit prudentiam esse in cogitativa secundariò.

11. Suadet posterior multipliciter. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Nota.

Et ex hac conclusione resoluitur facile dubium in fine num. 4. An sit vna virtus, v. g. temperantia, quæ est in voluntate, & appetitu? Breuiter enim dico hic esse duos habitus essentialiter distinctos, & hoc modo posse physicè dici duas virtutes, si habitus ille, qui in appetitu sensituo est, à sua propria differentia denominatur virtus; moraliter tamen dici posse vnam virtutem, ita vt virtus voluntatis sit quasi forma denominans habitum appetitus, seruata etiam proportionem actuum, & habituum.

12. Dubioli ex sine n. 4.

Ad fundamenta primæ sententia respondeatur ad Aristotelem quidem in 1. Ethicorum cap. ultimo, partem non rationalem vocare appetitiuum, & rationalem intellectuam. Vnde eo loco non distinguuntur virtutes voluntatis à virtutibus appetitus, sed intellectuales ab appetitiuis; cuius evidens signum est, quòd iustitiam ponit in parte non rationali; quem sensum Aristotelis ponit etiam D. Thomas 1. 2. quæst. 56. artic. 6. ad 2. Idem patet ex 1. Magnorum moralium cap. 6. & 3. Ethic

13. Satisfit arg. in num. 3.

*Ethicorum cap. 1.* & eodem modo est exponendus 3. *Ethicorum cap. 10.* cum verò 2. *Ethicorum cap. 3.* de omni virtute docet, versari circa delectationes, non loquitur de sola voluptate sensibili; sed generaliter de omni voluptate, quam potest virtus efficere. D. Thomam etiam conatur interpretari Conrad. *ibi*, & Heruazus *quodlibeto 4. q. 12.* qui nobiscum sentiunt, sed non oportet in hoc immorari. Ad fundamentum ergo D. Thomæ respondetur, voluntatem non esse ita propensam natura sua ad bona honesta etiam propria, quin illa inclinatio possit habitu perfici, quia in exercitio eius est aliqua difficultas orta ex illis capitibus supra numeratis. Exemplum de equo non est simile, quia voluntas non solum gubernat appetitum, qui mouetur ad obiecta, sed etiam ipsam met mouetur, & fertur ad eadem, ad quæ fertur appetitus, vnde etiam quasi sibi infidet, & se gubernat, in ipsaque, vt diximus, distingui potest inferior, & superior pars, vnde etiam fræno indiget.

SECTIO VIII.

Quam efficientem causam habeant virtutes.

**I.** D. Ius Thomas hac de re latè 1. 2. *quest. 63.* nos supponimus ea, quæ de habitibus in communi dicta sunt alibi, ac sermonem non esse de infusis virtutibus, de quarum causa, & principio postea in materia de gratia *lib. 8. cap. 4.* dicemus. Dico primò. Virtutes de quibus loquimur, non sunt à natura inditæ, & congenitæ. Est certa, quam Aristoteles 2. *Ethicorum cap. 1.* confirmat experientia, quoniam videmus inclinationem ad honesta augeri, & roborari; idem confirmat D. Thomas *art. 1.* quia natura determinatur ad vnum; consummatio autem virtutis non est, secundum vnum modum actionis tantum, sed diuersimodè, pro diuersitate materiæ; quæ ratio ita videtur intelligenda. Nam voluntas natura sua perfectè inclinatur ad vnum obiectum genericum, scilicet bonum, sub quo sunt variæ materiæ, & diuersi modi operandi, & interdum etiam secum pugnantes; ad hæc ergo particularia obiecta, & circumstantias eorum, non perfectè inclinatur sua natura; ergo comparare debet virtutes, quibus inclinatur. Oppones, virtutes eiusmodi dicuntur naturales homini. Respondetur dici, non quia sunt à natura datæ, sed quia maximè consentaneæ naturæ hominis, vt homo est; nam propensio naturalis ad obiecta pars est maxima in voluntate humana, atque hoc modo interpretandi sunt Sancti, cum dicunt in nobis esse naturalia semina virtutum. Vnde Aristoteles 6. *Ethicorum cap. 12. & cap. 13.* docet id quod D. Thomas citatus notauit, ex complexione individuali, quosdam magis esse propensos ad alias virtutes, quosdam verò ad alias, & ideo aliquas virtutes aliquibus esse magis naturales.

**2.** Dico secundò. Prædictæ virtutes generantur in nobis actibus suis. Est Aristotelis, & D. Thomæ, & omnium, explicandaque est ad modum generationis habituum in communi, de qua alibi diximus; solum restabat hæc difficulas pertinens ad materiam de gratia, quomodo possint hæc virtutes acquiri suapte natura, cum homo non possit earum actus frequenter exercere sine Dei gratia propter quod Augustinus interdum videtur docere virtutes has non generari in infi-

delibus, sed quoniam res est alterius loci; dicendum breuiter posse hominem in puris naturalibus, vel etiam lapsum vnum, vel alterum actum virtutis exercere sine gratia, & hoc esse satis, vt virtutes generari possint secundum essentiam earum, ad perfectum autem statum suum produci non posse, nisi homo diuina gratia iuuetur, præcipuè in natura lapsa, quod nullum est inconueniens, quia id non prouenit ex inefficentia ipsorum actuum, sed circumstantiis, quæ occurrunt, vt homo non possit constanter illos exercere.

SECTIO IX.

Vtrum vna virtus possit sine alia generari, & esse, atque aded, an virtutes sint connexæ.

D. Ius Thomas hac de re in 1. 2. *q. 65.* & quoniam agitur de dependentia vnius virtutis ab alia, quæ ad rationem causæ spectat, explicanda hoc loco erit; possunt autem virtutes morales primò conferri cum infusis, & hoc quærit D. Thomas *art. 2.* vbi tractat, an hæc virtutes possint esse sine charitate, & 2. 2. *quest. 23. artic. 7.* in quo breuiter dico morales virtutes quoad substantiam, & essentiam posse esse sine charitate, quia etiam possunt esse actus earum sine charitate, atque si contingeret iustum hominem habentem has virtutes perfectas, mortaliter peccare, in illo certè manerent cum omnibus perfectionibus intrinsecis, propter quod Scot. 3. *distinct. 36.* Durand. Gabr. & alij simpliciter volunt has virtutes esse, & debere nominari virtutes etiam sine charitate; quod non displicet Caietano *illo loco 1. 2. & 22.* & vt formaliter sunt morales, ita essent nobis loquendum, quia, vt supra diximus, natura sua sunt simpliciter virtutes, haberèque possunt statum perfectum, & rectè hominem disponere in ordine ad proprium finem. Itaque videtur loqui Augustinus *lib. de spiritu cap. 2. & 28. & epistola 52. ad Macedon.*

Nihilominus D. Thomas, & alij Patres non appellant virtutes, quæ sine charitate existunt, consentiunt Augustinus 13. *de Trinitate cap. ultimo, & 1. retractationum cap. 10. & epistola 52. & 4. contra Iulianum cap. 3. & 13. & lib. 5. de Civitate c. 19.* & aliis sæpe. Item D. Hieronymus circa id ad Galatas 5. *Fructus autem spiritus est charitas.* Ambros. 1. *ad Corinth. 13.* & Gregor. 2. *moralium cap. 25.* & Lactantius *lib. 6. diuinarum institutionum cap. 5.* Clem. Alexandr. 3. *stromat.* Et fauet modus loquendi Scripturæ, quæ omnia opera sine charitate quasi nihil existimat. 1. ad Corinth. 13. *charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest, &c.* & Ioan. 15. *Sine me, id est, sine gratia, nihil potestis facere;* & ratio est, quia loquuntur de homine ad finem supernaturalem eleuato, in quo solum censentur vtilia, & simpliciter studiosa quæ conferunt ad illum finem consequendum. Item quia tales virtutes sine charitate non reddunt hominem simpliciter bonum, sed potius tunc est simpliciter malus, Item quia non possunt virtutes eiusmodi sine charitate constanter bene operari. Vnde censentur esse in statu imperfecto, quæ omnia satis sufficiunt ad modum loquendi, vt supra in simili diximus de vitiis; de aliis verò quibusdam, quæ de virtutibus infusis D. Thomas *ibidem* disputat, suis locis dicemus in opere de Gratia.

Iam acquisitæ virtutes quædam sunt purè intellectuales, vt diximus, quæ quidem habent

I.

Virtutum moralium cum charitate conexio necessaria quoad substantiam.

2. Nō sic quoad ordinem finis supernaturalis.

3.

inter se suam connexionem, sed nihil ad nos pertinet, quia nec ille pendet à virtutibus moralibus, nec morales ab illis, dummodo adsit potentia, & habitus principiorum practicus qui est synderesis. Alia sunt virtutes morales, in quibus triplex potest esse comparatio. Prima est prudentiæ cum virtutibus appetitus. Secunda est è contra, virtutum appetitus ad prudentiam, an possint esse sine illa. Tertia virtutum moralium inter se, an vna possit esse sine aliis.

In prima comparatione est sententia affirmans prudentiam esse posse sine virtutibus moralibus, ita Scotus 3. *distinct. 36.* & Gabriel *ibi*, Ocham 3. *quest. 7. & quodlibeto 6. q. 4.* Almayn. *tract. 3. moralium cap. 30.* Fundamentum est, quia quamuis intellectus sit perfectus in suis iudiciis, voluntas potest deficere, & peccare, prudentia autem consistit in iudiciis; ergo. Confirmatur, quia iudicium prudentiæ necessariò sequitur ex suis principiis posita illa recta ratione absque dependentia à voluntate, vt si quis velit rectè considerare principia moralia, poterit in materia iustitiæ rectè iudicare, quamuis habeat voluntatem illud non efficiendi. Confirmatur secundò, quia prius non pendet à posteriori prudentia autem est prior virtutibus moralibus, iuxta illud Augustini *Psal. 118. prænoluit intellectus, sequitur tardus affectus, &c.*

Secunda sententia negat posse prudentiam esse sine virtutibus moralibus. D. Thomas 1. 2. *quest. 58. artic. 5. & 2. 2. quest. 47. artic. 13. ad secundum.* Caietanus latè *ibi*, Henricus *quodlibeto 5. quest. 17.* & videtur Aristotelis 6. *Ethicorum cap. 12. & 17. & 7. Ethicorum c. 8.* ob contrarium fundamentum, voluntatem scilicet non prauè eligere, nisi præcedat iudicium imprudens in intellectu, ex quo sic arguunt, vel voluntas prauè eligit, vel bene: si bene, habet virtutes morales, quod est intantum; si malè, præcedit imprudentia, & consequenter corrumpitur prudentia: non potest autem homo alio modo eligere; ergo. Confirmatur, quoniam alia vitia non corrumpent prudentiam, quod est contra experientiam. Confirmatur secundò, quoniam prudentia pendet ex recta intentione finis, hæc autem fit à virtute morali; ergo.

Secunda verò comparatio est minus controuersa, nam ferè omnes sentiunt virtutes morales non posse esse sine prudentia cum Aristotele & D. Thoma supra, & conueniunt Scotus atque alij. Et sancti ita etiam videtur loqui, nam constituunt prudentiam ducentem virtutum omnium. Vnde Aristoteles virtutem definit in ordine ad prudentiam, scilicet *vt sapiens determinauerit*, id est, prudens, & supra agendo de his actibus, diximus actum voluntatis numquam esse honestum nisi præcedat iudicium certum, & prudens de honestate obiecti. Nihilominus in contrarium est, quia actus aliqui moralium virtutum sunt priores habitu prudente; ergo & habitu; ergo possunt esse sine illa. Primum antecedens patet, quia prudentia, vt diximus, supponit rectam intentionem circa finem, quæ intentio est actus virtutis moralis, ac sufficiens ad illam generandam.

De tertia comparatione est prima sententia, quæ negat esse connexas. ita Scotus, Gabriel, Almayn. & Ocham supra, & Albertus 3. *dist. 36. art. 4.* videtur fauere Hieronymus *ad Ephesios 1.* Fundamentum huius sententiæ clarè refert Caietanus 1. 2. *quest. 65. art. 1.*

Secunda sententia affirmat vnam virtutem in esse virtutis pendere à concomitantia aliarum.

Ita D. Thomas, Bonauent. & alij plures 3. *dist. 36.* & Henricus *quodlibeto 5. quest. 17.* & Burid. 6. *Ethicorum cap. 16.* vbi Aristoteles *cap. 12. & 13.* idem sentit & Cicero 2. *Tusculana, & 1. de officijs,* & ferè omnes Philosophi. Item D. Ambros. 1. *de officijs cap. 25. & 27. & lib. 2. cap. 2. & oratione de obitu Valenti. & lib. 5. in Lucam,* circa illud, *Beati pauperes,* & Gregorius 1. *moralium cap. 29. & 40. & lib. 20. & 22. cap. 1.* Augustinus *epistola 24. ad Hieron. & 6. de Trinitate cap. 4. Hærent,* inquit, *sibi, & inter se ita nexæ sunt, vt qui vna caruerit, omnibus careat.* Idem in epistola ad Pammachi. Fundamentum infra subiciam.

Notandum ergo quòd ordo habituum pendet ex ordine actuum, ideòque prius explicandus erit ordo quem seruant inter se actus istarum virtutum. Pro quo aduertendum primò virtutum moralium duos esse actus præcipuos, primus est intentio illius boni honesti quod à tali virtute spectatur, qui actus duobus modis haberi potest, scilicet abstractè, vel in particulari, seu in hac materia, atque hic & nunc, &c. Secundus actus est electio. Aduertendum secundò omnem actum voluntatis, qui versatur circa obiectum proprium alicuius virtutis, sub ea ratione honesti, quam illa virtus respicit, pertinere ad illam virtutem; quamuis enim Aristoteles definierit virtutem esse habitum electiuum, non propterea negandum est illam intentionem boni honesti per se amabilis siue abstractè concepti, siue applicati ad istam materiam, pertinere ad virtutem, vt ad temperantiam, si illud bonum sit temperantiæ, & sic de aliis. Ratio est, quia omnes actus versantur circa obiectum adæquatum illius virtutis. Item quia in omnibus est aliqua difficultas, quæ virtute vinci potest. Nam licet honestas, v. g. temperantiæ, videatur satis per se amabilis, & voluntas ad illam natura sua valde sit propensa; nihilominus quia coniunctas habet difficultates aliquas, & repugnat etiam voluptatibus, ad efficaciter illam amandam plurimum confert virtus; quare cum Aristoteles habitum electiuum nominauit, vel imposuit nomen à difficiliore actu, & propter quem maximè necessaria est virtus; vel latè usurpauit electionis nomen provt omnis intentio particularis boni est quodammodo electio, in quantum vnum bonum præfert alij, vt supra diximus, & statim dicemus. Contrarium huius indicat Caietanus supra, sed nullam affert rationem efficacem.

Suppono etiam, sitque tertium aduertendum, illam primam intentionem, seu volitionem præcedere iudicium aliquo modo practicum de illo obiecto bono sectando, & amando, de quo primo iudicio controuersia est inter autores à qua virtute intellectus proficiatur, nam D. Thomas 2. 2. *quest. 47. art. 6.* indicat non esse à virtute prudentiæ, vbi Caietanus latè hoc disputat cum Scoto, & 1. 2. *quest. 58. art. 4. & quest. 66. art. 3.* Scotus verò in 3. *dist. 36. art. 2.* vult esse à prudentia, cum quo sentiunt aliqui Thomistæ; ex quibus nonnulli volunt illum actum esse propriè imperium, atque aded elici ab ea, quam ipsi dicunt esse prudentiam essentialiter. Alij dicunt tantum esse quoddam iudicium, & procedere ab habitibus, qui comitantur prudentiam. Dicendum tamen videtur iudicium hoc abstractum, honestum est exequendum, non esse à prudentia propriè, sed à synderesi, quia isto modo fertur omnino in vniuersale, estque de quodam primo principio per se noto, non de conclusione aliqua; & idem ferè est

9. Notatio 1. pro decisione.

Notatio 2.

10. Notatio 3. de iudicio practico proprio ad actum intentionis variæ sententiæ.

Autoris placitum de illo iudicio.

Omicentur à quest. virtutes purè intellectuales.

Comparatio triplex, pro moralium virtutum connexionem.

4. De 1. comparatione sententiæ quorundam. Horum fundamentum.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

5. Sententia D. Thomæ & aliorum.

Fundam.

Confirm. dupliciter.

6. Expediunt 2. comparatio.

7. Circa 3. comparationem 1. opinio. Eius fundamentum apud Caiet.

8. 1. opinio.



est de his iudiciis temperanter, vel fortiter, vel iuste est operandum si abstractè etiam fiant, nam fortasse hæc omnia sunt prima principia practica, licet minus vniuersalia, vel saltem sunt primaria quædam conclusiones vniuersales morales Philosophiæ, & ideo potius sunt principia prudentiæ, quàm actus eius, quia, vt suprâ diximus, prudentia in hoc à scientia differt, quòd applicat vniuersalia ad particularia, consideratis omnibus circumstantiis; quia verò ad actionem virtutis morales non satis est illud abstractum iudicium, sed oportet in particulari iudicare hîc, & nunc mihi esse certum, & honestum versari circa tale obiectum, & occupari in exercendis talibus actibus, ideo ad opus virtutis numquam satis est actus synderesis, sed oportet adiungere aliquem prudentiæ modum. Et ita quodammodo conciliantur opiniones; nam cum quis exercet actum intentionis, duo ibi continentur, aliud intentio obiecti honesti, aliud quasi electio actionis exercendæ hîc, & nunc. Priori ratione non esset per se necessaria prudentia, posteriori tamen est necessaria vt ratio facta probat, quia honestas actus, & intentionis pendet ex particularibus circumstantiis, & ideo illa etiam dicitur prudenter fieri, & hoc modo intelligendus est Aristoteles 3. *Ethicorum cap. 5. & lib. 6. cap. 13.* Eodémque modo D. Thomas. Vnde in 1. 2. *quest. 66. art. 3. ad 3.* ait, prudentiam non solum dirigere virtutes morales in eligendo ea, quæ sunt ad finem, sed etiam in præstitueno finem. Hæc de actibus eiusdem virtutis; nam virtutum moralium diuersarum appetituarum actus inter se nullum habent per se ordinem.

II. Notatio 4.

Accedendo ad habitus norandum quartò, eos posse considerari aut secundum essentiam, seu substantiam; aut secundum perfectionem totam intensiuam, & extensiuam, secundum quam in triplici statu præcipue considerantur virtutes. Primus dicitur continentia, secundus simplex status virtutis, tertius heroicus, de quibus videri possunt multa in Almayno tractatu 3. *moralium cap. 10. 11. & 12.* sed omnia sunt iam à nobis ferè exposita; solum illud est aduertendum *virtutis* nomen posse significare vel solam essentialem perfectionem habitus, vel perfectionem etiam accidentalem ipsius habitus.

12. 1. Assertio.

Eius ratio.

Iam dico primò habitus virtutis morales appetitiuæ potentia, nullo modo, nec in statu imperfecto, esse posse sine prudentia saltem in simili statu. Est communis, vt vidimus, & ratio patet ex dictis, quia actus istorum habituum sunt ordinati, actus enim prudentiæ semper antecedit, & non est minus efficax ad inferendum suum habitum, quàm actus morales virtutis; ergo. Solum verò potest obici, quòd licet hoc videatur verum in prima generatione virtutis, postea tamen posset amitti prudentia, & non virtus moralis, quia poterit quis habere falsum iudicium, & non exercere actum malum. Responderur fortasse ita posse contingere, esse tamen per accidens omnino, per se autem ac moraliter loquendo id numquam accidere.

13. 2. Assertio.

Eius ratio.

Dubioli ex-peditur.

Dico secundò. Habitus prudentiæ imperfectus, & inchoatus potest antecedere habitum virtutis morales appetitiuæ; in hac conuenio cum prima sententia supra citata *num. 7.* & præter rationes eius patet ex dictis de ordine actuum, quia actus prudentiæ est simpliciter prior; ergo, &c. Quæret verò aliquis an hoc intelligatur de prioritate temporis, vel naturæ tantum; quidam videntur

approbare hoc secundum, quia verus actus prudentiæ semper infert actum virtutis in voluntate, & ideo licet antecedar natura, non tamen tempore; idem ergo est de habitibus. Sed illud fundamentum videtur falsum, suppono enim intellectum imperio suo posse necessitare voluntatem ad primum actum suum, vt suo loco ostendi; dico ergo fieri posse absolute, & simpliciter, (quamuis fortè raro id contingat) vt habitus prudentiæ inchoatè in re ipsa adquiratur absque vlllo habitu virtutis in voluntate. Ratio est, quia intellectus potest exercere prudens iudicium & voluntas nihil operari, vt ex supradictis satis patet; ergo.

Sed contra, quia teste Aristotele 6. *Ethicorum cap. 5. & lib. 7. cap. 8.* & D. Thoma 1. 2. *quest. 57. art. 4.* recta intentio finis est prudentiæ; impossibile autem est effectum esse prius suo principio. Et confirmatur, quia omne iudicium de honestate aliqua amanda, quod non comitatur actus voluntatis, est speculatiuum, & imperfectum, & facile perturbari potest quacumque passione: ergo non est prudentiæ ille actus. Confirmatur secundò, quia actus prudentiæ pendet à consilio, sed ante consilium præcedit intentio; ergo. Ad Aristotelem, & D. Thomam responderur, loqui de prudentia, quæ est virtus simpliciter, non de hac inchoata, & imperfecta, quæ non necessariò supponit elicitam intentionem boni honesti, sed sufficit naturalis propensio, quam homo habet ad huiusmodi bona, quæ seminarium est omnis virtutis. Ad primam confirmationem responderur illum actum posse fieri omnino practice, quatum intellectus potest, vt antecedit voluntatem, & hoc est satis, vt sit actus prudentiæ; quòd verò possit perturbari passionibus, nihil refert; nam hinc solum fit illum pertinere ad imperfectam virtutem. Ad secundam confirmationem respondendum ex dictis suprâ de actibus, posse directè, & reflexè fieri; cum ergo sunt directè, consilium antecedit electionem, & intentio consilium; at cum sunt reflexè, non est necessarius talis ordo, nam cum quis eligit intendere, non est necessarium formare consilium de hoc, sed virtuale, & ideo non est necessaria intentio formalis, sed sufficit illa, quæ est per naturalem propensionem; in his autem actibus, si aliquid intercedit consilium, & aliquis electionis modus, est quasi reflexè, vt patet ex tertio notabili. Addo etiam posse interdum consilium hoc efficere non ex intentione operandi, sed solum ex intentione prudenti operandi.

Dico tertio. Prudentia perfecta, vt est virtus simpliciter perfecta, non potest sine virtutibus moralibus adquiri. Est mens Aristotelis, & D. Thomæ. Fundamentum est, quia non potest homo ita se exercere in actibus prudentiæ, vt sit promptus, & facilis ad iudicandum id quod honestum est in omni materia, quin simul exercent actus virtutum moralium; huius autem ratio est, quia prudentia natura sua est habitus practicus, qui versatur circa singularia agibilia, & ideo natura etiam sua non refertur ad solam cognitionem, sed etiam ad opus, nam cognitio singularium non tam spectat ad cognitionem intellectus humani propter se, quàm propter opus; ergo prudentia natura sua requirit cognitionem cum hoc effectu; ergo quamuis casu posset homo vnus, vel alterum iudicium prudentiæ sine hoc iudicio exercere, non tamen semper, & in singulis prudenter iudicare, quod honestum sit, nisi etiam rectè

rectè sit affectus ad honestè operandum, & hoc est quod dixit Aristoteles 6. *Ethicorum cap. 5.* prudentiam esse in ratione cum ordine ad appetitum. Confirmatur, nam docet experientia iudicium prudentiæ plurimum pendere ex affectu; ergo si appetitus non sit per virtutes rectè compositus, non potest prudentia perfectè adquiri, vnde omnium sapientium consensus est, eum, qui debet rectè iudicare, oportere vacuum esse passione, quia, vt dicitur 4. *Ethicorum cap. 4. Quælibet vniuersalis est, talis finis ei esse videtur.* & ideo *lib. 6. cap. 5.* Aristoteles docet temperantiam conseruatricem esse prudentiæ, & *cap. 12.* neminem esse posse prudentem, qui bonus non sit, nec contra hanc conclusionem vrgent argumenta contrariæ sententiæ.

Confirm.

16. Ad fundam. positum in n. 4.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

Ad 1. confir. ibid.

Ad 2. confir.

corum capit. 1. & ex ipso nomine *Virtutis*; non potest autem habere iustum statum perfectum sine connexionione ad alias virtutes. Probat, quia honestas, & rectitudo in materia vnus virtutis sæpe pendet ex connexionione & ordine ad materias aliarum virtutum, & ideo oportet aliquam esse prudentiam in vtraque materia, vt rectè eligat; similiter actus, & materia vnus virtutis, difficilis redditur ex coniunctionione cum materia alterius virtutis, vt materia castitatis, quæ ad temperantiam spectat, interdum est difficilis propter materiam, quæ pertinet ad fortitudinem; & idem est in similibus; ergo vt aliquis sit bene dispositus ad bene tenendum medium in materia temperantiæ semper & in omni euentu, necesse est, vt simul etiam habeat fortitudinem.

Ex quo intelligitur primò sine causa Durand. *numer. 1.* citatum dixisse virtutes esse conexas per prudentiam, non per se; nam tota ratio connexionis sumitur ex materia, atque aded ex obiectis ipsarum virtutum, & hoc est ex propriis rationibus illis conuenire. Secundò colligitur quasi duplicem perfectionem posse in virtute considerari, aliam intrinsecam, quæ consistit in perfectione essentiali, & intrinseco augmento, atque aded in ipsamet connexionione ipsius virtutis; alia est perfectio quasi extrinseca, quæ reuera nihil entitatis addit ipsi habitui virtutis, sed consistit in consortio alterius virtutis, nam hinc sortitur, vt facilius interdum operetur; propriè ergo, & per se pendet vna virtus ab aliis in hac secunda perfectione; in priori verò pendet tantum morali quadam ratione, & quoad acquisitionem suam, quia, moraliter loquendo, numquam aliquis exercet omnes actus perfectos vnus virtutis, quin intermiscet actus aliarum virtutum, quia sæpe occurrit occasio, atque etiam necessitas; simpliciter tamen non repugnaret aliquem habitum virtutis integrum, & perfectum in entitate sua dari abique coniunctionione aliarum virtutum omnium; vt enim, post adquisitas omnes virtutes, posset aliquis per actus contrarios vnâ earum amittere, nihil operando contrarium aliis virtutibus, ita posset quispiam, si metaphysicè loquamur, exercere actus in vno genere virtutis, ac aded acquirere habitum illius, quin occurreret occasio exercendi alias virtutes, aut resistendi contrariis occasio-nibus; id tamen morale non esset. Et per hæc satisfieri potest argumentis Scoti, & Nominalium, solum enim concludunt quartam conclusionem, & id quod modò diximus.

Sed quæret aliquis, an habitus virtutis carens hac perfectione dicendus sit simpliciter virtus. Caietanus enim simpliciter negat genus virtutis conuenire tali habitui, imò addit virtutem temperantiæ non inclinare ad castitatem seruandam, si adsit merus mortis, & absit virtus fortitudinis. Dico tamen pertinere id magis ad modum loquendi, & absolute negandum non est. Nam ille habitus est eiusdem essentia, & speciei, imò idem omnino cum habitu, qui coniunctus est omnibus virtutibus; quoad modum tamen loquendi seruandus est communis vsus, & præcipue sapientium, & Sanctorum, qui nolunt vocare simpliciter virtutem, nisi habitum existentem in tali statu, quo modo nomen hoc *virtutis* non significat totam essentiam habitus, sed simul omnem perfectionem eius: H H falsum

19. Vnum corollar. ex dictis.

Alterum corollar.

20. Habitus vnus virtutis non conuenit cum reliquis, virtutem non dici putat Caiet.

Iudicium autoris.

falsum verò est habitum temperantiæ separatam ab habitu fortitudinis non inclinare ad obiectum suum, quamvis coniunctum cum metu, vel difficultate alia, ad fortitudinem pertinente; quia non obstante tali difficultate in illa materia relucet propria species temperantiæ, ad quam talis habitus natura sua fertur, & inclinatur, quamvis aliunde actus semper maneat difficilis ex defectu alterius virtutis.

2. r. Quæstio circa appensa.

Deciditur.

Hoc loco peculiariter quæri solet, an ista connexio necessaria sit inter omnes virtutes. Ratio dubitandi est propter quasdam virtutes extraordinarias, quæ non videntur ita necessariae, vt magnificentia, magnanimitas, & similes; breuiter respondendum, si loquamur de virtute humana, id est, quæ sufficit, vt homo dicatur simpliciter studiosus, & rectus, sufficere connexionem earum virtutum, quarum vsus in humana vita communiter necessarius est, vt sunt quatuor cardinales, & nonnullæ, quæ ad eas reducuntur, vt obedientia, religio, humilitas, &c. Ratio est, quia hæc virtutes sufficiunt, vt communiter, & regulariter homo sit promptus ad virtutem exercendam. Si verò loquamur de virtutibus heroicis, id est, habentibus perfectissimum gradum, & statum, illæ fortasse requirunt connexionem omnium virtutum, quia vir heroicus debet esse ita dispositus, vt in quocumque euentu possit facile & promptè virtute vri, atque de magnificentia, & magnanimitate ego dicerem non solum posse adquiri ab eo qui magnis honoribus, & diuitiis vri potest, sed etiam à quocumque, qui ita est affectus, vt magnos honores, & virtutes despiciat, ac paratus sit in affectu interiori in his rebus medium tenere, si eis vri oporteret, & ita est interpretandus D. Thomas, cum ait has virtutes haberi solum in animi præparatione ab eo, qui non potest exercere exteriores actus; cum enim præparationem animi non intelligo esse solam potentiam, sic enim non esset homo facilis, nec interiori affectu, nec exteriori effectu intelligenda; ergo est vt nunc exposui.

SECTIO X.

De augmento, diminutione, & corruptione virtutum.

1. Assertio, & vnde probanda.

Notatio 1. circa hanc assert.

2. Notatio 2. de differentia D. Thomæ inter intentionem & extensionem.

Dicitur Thomas 1. 2. quæst. 66. & 67. multa tradit de excellentia, & duratione virtutum, quæ partim superius à nobis sunt dicta, partim dicemus in propriis locis; in præsentia verò dico primò. Virtutes sicut per actus suos generantur, ita eisdem augentur; patet ex doctrina de habitibus in communi, nam eodem modo probanda est hæc conclusio. Solum aduertimus primò, D. Thomam numerare quatuor causas huius augmenti virtutum, nempe actus ipsos, bonam naturæ dispositionem, perspicax ingenium, gratiæ donum; intelligendum autem est, proximam, & per se causam esse primam, & quodammodo etiam potestremam quatenus confert ad efficiendos actus virtutis, alia verò duo solum sunt conditiones adiuuantes.

Secundò aduertendum D. Thomam constitue- re differentiam quandam inter augmentum intentionem, & extensionem virtutis, vult enim augeri virtutes per actus secundum intentionem, non secundum extensionem; quam differentiam alii qui ita intelligunt, vt dicant habitum virtutis,

tametsi imperfectum, ac per vnum tantum actum acquisitum, statim inclinare ad totam suam materiam, atque ad eum esse perfectum extensiuè, & ideo hoc modo non posse augeri; esse verò remissum, & ideo posse intendi; estque quodammodo simile in habitu fidei, qui licet sit imperfectus, ad omnes tamen fidei veritates se extendit. Ratio autem esse potest, quia formalis ratio obiecti virtutis est vna in omni materia eius, habitus autem inclinatur ad omne id, in quo est eius ratio formalis.

Sed hoc sensu non mihi videtur illa differentia vera, arbitror enim habitum virtutis etiam posse esse imperfectum extensiuè, & inclinare ad aliquam partem suæ materiæ, & non ad totam, & consequenter posse eo modo augeri. Ratio est, quia partes materiæ vnius virtutis non æquè participant rationem formalem obiecti virtutis, nec omnino eandem difficultatem continent; nec etiam actus vnius virtutis sunt omnino similes, & ideo quamvis virtus faciliem reddat hominem ad quosdam actus, in quibusdam materiis partialibus, non statim reddet ad cæteras omnes. Confirmatur primò inductione, nam in scientiis id constat. Item in prudentia, similiter & in religione, v. g. qui promptus est ad offerendum Deo sacrificium, non statim est facilis ad orandum; & qui facile seruat medium in quantitate ciborum, non eadem facilitate seruat in qualitate. Confirmatur secundò, quia virtus non corrumpitur tota per vnum actum vitij contrarij, nimirum quia potest manere facilitas ad alias materias. Tandem confirmatur manifestè, quando actus virtutis sunt diuersarum specierum. Quapropter vt illa differentia D. Thomæ vera sit, aliter est interpretanda; vult ergo perfectam extensionem habitus virtutis, ita pertinere ad perfectum statum virtutis, vt absque ea virtus non mereatur nomen virtutis; non verò vult ita requiri extensionem perfectam, vt citra illam, virtus non sit talis essentialiter; & ratio est, quia, vt habitus sit simpliciter virtus, satis est, vt reddat hominem promptum, & faciliem in tota materia virtutis, & hoc efficere potest, si sit perfectè extensus, ac debito quodam modo intensus, quamvis non perueniat ad summam intensiorem.

Et eodem modo explicanda est differentia, quam idem D. Thomas constituit inter intellectuales, & morales virtutes; nam primas vult extensiuè augeri, non verò secundas. Id est, vult intellectualem habitum posse dici suo modo virtutem, quamvis non sit omnino extensus in tota sua materia; cuius rationem reddit Caietanus, quia virtus intellectualis solum est virtus secundum quid, & ideo satis est, vt quamcumque veritatem euidenter ostendar, vt suo modo dicatur virtus. Addo etiam, quòd virtus moralis respicit bonum simpliciter, & ideo ad eius perfectionem spectat, vt excludat omne malum in sua materia, quòd facere non potest, nisi in illa habeat perfectam extensionem, virtus autem intellectualis solum reddit hominem scientem, vel artificem, & hoc reuera assequitur, quamvis in vna solum parte materiæ id efficiat.

Dico secundò. Vnaquæque virtus augetur per proprios actus, & non per actus alterius virtutis; quo fit, vt non omnes virtutes in eodem existentes sint æquales. Prima pars constat primò experientia, quia videmus eum qui in vna materia virtutis rectè se gerit, non ita passim se gerere in alia. Secundò, quia actus non habet

Ve à quibusdam exponatur.

Obiectio ex August. & D. Thomæ.

3. Reticiuntur multipliciter.

Primò.

Secundò.

Ad D. Th.

Tertiò.

Quartò.

Vera explicatio.

4. Altera differentia D. Th. inter virtutes intellectuales, & morales enodatur.

5. 2. Assertio bipartita.

Prior pars suadetur. Primò.

Secundò.

bet vim efficiendi nisi propriam virtutem; ergo nec augendi. Tertiò à simili de aliis actibus extra virtutes. Secunda pars suadetur experientia, nam potest quis plures actus vnius virtutis exercere, quam alterius; constat etiam ex dictis de connexionem virtutis, & ex quibusdam testimoniis D. Hieronymi quæ ibi numer. 7. adduximus. Videtur tamen ob stare D. Augustinus 6. de Trinitate capit. 4. dicens non posse vnum esse prudentiorem alio; & esse minus fortem, nec è contrariis, & D. Thomas 1. 2. quæst. 66. articulo. 2. ait virtutes esse posse materialiter inæquales, formaliter verò posse esse æquales æqualitate proportionis. Verum Augustin. non loquitur de augmento, & æqualitate diuersarum virtutum, sed de augmento eiusdem, secundum illas quatuor generales conditiones in omni virtute necessarias, scilicet, vt sit prudens, fortis, &c. quas vult non posse esse inæquales in vna & eadem virtute, quia æquè crescunt, aucta virtute, nam quo quis honestius operatur, eò prudentius agit, & constantius, quia per se maiorem difficultatem superat; & iustus similiter quo magis seruat æqualitatem, & medium, eò prudentius, & constantius id præstat, &c. D. Thomas verò loquitur de virtutibus, vt sunt in specie, & perfectione virtutis, & vult eas esse æquales in directione prudentiæ, quam vocauit formale virtutis; eamque æqualitatem non simpliciter, sed proportionalem requirit, quia videlicet, sicut vna perfectè dirigitur à prudentia in tota sua materia quantum necesse est ad esse virtutis, ita & omnes reliquæ, nec in hoc possunt ex parte prudentiæ habere inæqualitatem, licet ex parte propensionis ad suos actus possint esse inæquales, & hoc vocauit D. Thomas materiale in virtutibus, quæ tamen omnia moraliter intelligenda sunt, & in sensu exposito in sectione 9.

Tertiò. Posterior extenditur.

Obiectio ex August. & D. Thomæ.

Ad August.

Ad D. Th.

6. Placitum Stoicorum exploditur ex diuersis.

7. 3. Assertio & vnde constat.

Quæstio suborta resoluitur.

nitur, vel corrumpitur, qui generant habitum directè oppositum inclinationi propriæ ipsius virtutis.

Dico quartò. Virtutes existentes in intellectu, & voluntate, non corrumpuntur ad corruptionem hominis, sed manent in anima separata: Secus verò est de illis qui sunt in parte sensitua. Hæc conclusio est propter D. Thomam 1. 2. q. 67. vbi de hac re multa disputat, sed quæ dicit in quatuor vltimis articulis de fide, spe, & charitate, in tomo de fide, & in opere de gratia habentur. Circa ea verò quæ dicit art. 1. & 2. aduerte posse loqui nos de anima nostra per se; & natura sua; & hoc modo patet conclusio posita, quia cum voluntas, & intellectus sint subiecta incorruptibilia; ex parte harum potentiarum non possunt corrumpi virtutes, quæ in illis sunt, nec etiam ratione alterius causæ extrinsecæ, à qua essentialiter dependeant, quia nulla talis est; contraria verò ratione constat. Secunda pars, quia potentia illæ sensitua corruptibiles sunt ad corruptionem compositi.

Secundo verò modo possumus loqui de anima ratione status post separationem, & hoc modo disputat D. Thomas, dicendumque est in statu damnationis morales virtutes, si quæ erant, manere possunt pro aliquo breui tempore, tamen breui corrumpi, quia destruitur prudentia, & exercentur actus contrarij; intellectuales autem virtutes speculatiuæ perseverare semper possunt, vt contingit in Angelis, quia illæ non pendent à rectitudine voluntatis, & propter euidentiam inferunt necessitatem intellectui: nisi quis dicat Deum non conseruare hos habitus in damnatis in pœnam eorum; quod quidem efficaciter impugnari non potest, tamen sine fundamento dicitur. De statu verò beatitudinis D. Thomas dicit has virtutes manere formaliter in beatis, non materialiter; simpliciter verò sententia Doctorum sanctorum est perseverare in beatis; ita D. August. 14. de Trinitate cap. 9. & lib. 6. musica cap. 18. Magister 3. distinct. 36. Vbi refert Patres. Doctores ibid. ita sentiunt, vt Gabriel & Capreolus q. 4. Ratio est, quia hæc virtutes sunt bonæ perfectiones potentiarum animæ, & nihil est, quod illis in eo statu repugnet.

Sed contrà, quia animæ beatæ nullum possunt exercere actum talium habituum; non potest autem habitus manere in potentia, quæ non potest actum exercere, si quidem non potest inclinari ad actum, qui est effectus formalis habitus. Respondetur primò negando consequentiam, satis est enim nihil esse in illa potentia, quod repugnet cum habitu; non posse verò exercere actum non est ex parte ipsius, sed fortasse ex defectu materiæ in qua versatur, vnde ipsa potentia manet per se ipsam propensa in suos actus; & eadem ratione potest manere propensior facta per habitum, vnde bene potest ibi virtus habere proprium effectum formalem, nam à virtutibus ipsis, quæ in beato manent, oritur, saltem ex parte, optima compositio, & subordinatio potentiarum, quæ est in beato. Respondetur secundò posse virtutes exercere aliquos actus; & in quibusdam est manifestum vt in religione, in obedientia, in prudentia, & idem est de quibusdam virtutibus, quæ ad instituta spectant, vt veritas, fidelitas, &c. fortasse etiam temperantia nonnullam poterit habere materiam in qua versetur, erunt enim in eo statu etiam delectationes pertinentes ad sensum quas prudenter, & temperanter amare

8. 4. Assertio bipartita.

Probat considerado animam secundum se.

9. Quid si consideretur in statu damnationis.

Quid in statu beato.

10. Obiectio contra proximè dicta.

1. Responso.

2. Responso.



poterunt beati, imò cuiuscumque virtutis honestatem obiectiuam amare poterunt, ac etiam veluti in præparatione, seu sub conditione exercere actus interiores; quod rectè explicauit D. Thomas 3. *distinct.* 36. & *quæstione de veritate articul.* 2. ad 4. dicens in virtute posse considerari finem, & media; finis est pax, rectitudo, & quies, quæ ex moderatione passionum resultat, & quidam alij actus, qui ad huiusmodi finem spectant, vt amor & gaudium vnicuique virtuti proprium. Secundum est dimicare contra passiones; & actus, qui in his medijs versantur, non oportet manere, & fortasse primum horum vocauit D. Thomas formale, alterum verò, materiale, nec obstat quòd aliqui dicunt beatos habere istos actus, non vt sunt à virtutibus adquisitis, sed solum vt sunt ab infusis, vtraque enim perfectio manet consummata in beatis, & naturæ, & gratiæ. Vnde sicut in eis durant scientiæ naturales, & cognitio naturalis Dei, ita & amor naturalis, & aliæ virtutes naturales. Solum obiciet, quia ibi summa promptitudine eliciunt hos actus; ergo non indigent habitu. Responderetur istam facilitatem prouenire partim ab habitu; reliqua quæ D. Thomas de virtutibus infusis & donis, & fructibus differit, in materia de gratia dicuntur.

Instantia diluitur.

DISPUTATIO IV.

De vitiis, vel habitibus prauis.



**S**VM habitus ex actibus oriuntur, & ad illos tanquam ad finem proprium referantur, conuenienter tot genera habituum moralium distinguuntur, quot actuum: quapropter sicut disputantes de actibus humanis separatim de bonis & malis diximus suo loco; ita hinc nobis dicendum est, quamuis Theologi nihil de eis propriè, & distinctè traderint: vitium ergo generali quadam significatione non solum moralibus, sed etiam naturalibus rebus tribui solet; in præsentia tamen solum ad animum humanum refertur. Et interdum habitum prauum, interdum etiam actum significat, vt patet ex August. *lib. 3. de libero arbitrio. cap. 14.* attamen D. Thom. hac voce vtitur ad significandum habitum tantum, ex Augustin. etiam *lib. de perfectione. iustitiæ cap. 4.* Ex quo eliciunt aliqui habitum malum, nondum plenè firmatum consuetudine, non esse vitium, de quo ad calcem huius disput. *num. 10.* Et si verò D. Thomas, vt diximus, vitium pro habitu ferè vsurpet, atramen agendo de vitiis & peccatis, de actibus differit, de habitibus verò, solum vnum, vel aliud verbum addit; supponimus autem hos habitus esse; quod experientia notius est, quam esse oportet, & ex dictis de actibus satis constat.

SECTIO I.

Quæ sit ratio, & essentia habitus vitij.

**S**COTUS 1. *distinct.* 17. *quæst.* 3. disputans de virtute, indicat non esse de essentia alicuius habitus vitiositatem; & loquitur consequenter, nam idem dixerat de essentia virtutis, contrariorum enim eadem est ratio. Vitium ergo in illius sententia erit habitus inclinans ad talem materiam,

1. Sententia.

quatenus habet coniunctam relationem ad rationem practicè errantem, seu imprudentiam; qua relatione mutata, quamuis maneat habitus in ratione habitus, non tamen in ratione vitij. Fundamentum est iam positum, quia tota bonitas, & malitia apud Scotum est relatio quadam. Item, quia mutata intentione, vel alia simili circumstantia; habitus fit ex bono malus; vel è contrario. Secunda sententia vult hos habitus esse vitia essentialiter per suas differentias positiuas, & essentialia, ita Caietanus 1.2. *quæst.* 55. *art.* 1. qui putat mutatione facta manere habitum, & non vitium. Idem sentit Durandus *distinct.* 40. *q.* 3. & 5. *in fine.* Vbi vult nullum esse habitum indifferentem, & habitus virtutum essentialiter esse tales. Fauet D. Thomas 1.2. *q.* 54. *art.* 3. vbi ait habitum diuidi in bonum, & malum, vt in species.

Pro hac re supponendum, cum habitus accommodentur actibus, de eis esse loquendum seruata proportione; vt ergo in actu malo duo supra distinximus positiuam, speciem scilicet, & malitiam, ita in habitibus prauis. Dico primò, habitus vitiorum essentialiter constituuntur in speciebus suis per differentias quasdam positiuas, & essentialia, quæ sumuntur ex obiectis formalibus, & motiuis, propter quæ tales habitus operantur. Conclusio videtur certa, & communis ratione habituum, & ex dictis supra de specificatione malorum actuum. Denique quia isti habitus, sunt qualitates quadam re ipsa constitutæ in propriis speciebus quæ sub genere habitus continentur, ergo, &c.

Dico secundò. Habitus vitij, genere conuenit cum habitu virtutis in hoc, quod tendit in aliquod obiectum bonum sub ratione boni: differt tamen essentialiter, & specificè ex differentia, ratione boni, quam in obiecto intuetur, loquor enim solum de vitiis appetitiuæ potentia, licet similia possent applicari habitibus intellectus. Prima pars patet, quoniam hi habitus inclinant ad actus positiuos; ergo ad appetendum bonum, vel fugiendum malum, & vtroque modo tendunt sub ratione boni. Confirmatur, quia cum habitus prædicti sint quasi quadam impulsus appetitus, sunt etiam quasi quadam qualitates appetitiuæ; ergo tendunt in obiectum sub ratione accommodata potentia appetitiuæ; hæc autem est ratio boni; ergo. Secunda pars patet, quia virtus tendit sub ratione honesti, sub qua non tendit vitium; ergo necesse est tendat sub aliquo alio, & ab hac ratione boni sumit talis habitus suam propriam differentiam essentialiam, & specificam; per eam ergo essentialiter differt ab habitu virtutis.

Dico tertio. Hi habitus non sunt mali, atque adeò nec vitia ex præcisa differentia sua positiuam, & ordine positiuo ad obiecta sua. Hæc conclusio videtur certa ex his, quæ supra diximus de malitia morali, nam ibi adducta probant non solum actus humanos, sed quamcumque etiam qualitatè, imò, & quodcumque ens non posse esse malum à positiuam specie sua; idem autem est in proposito, vitium, ac habitus malus, vt patet ex his, quæ de significatione huius nominis diximus in principio tractatus sequentis, & ex August. *lib. de perfectione iustitiæ*, vbi in principio definit vitium esse qualitatem malam secundum quam malus est animus. Confirmatur, quia habitus non est malus quatenus inclinatur ad obiectum bonum vt sic, sed vt inclinatur ad obiectum malum, non inclinatur autem ad obiectum malum per se, & ex vi suæ positiuæ differentia, sed omnino præter intentionem, & per

Eius fundentur.

2. Sententia.

2.

1. Assertio.

Ostenditur.

2. Assertio bipartita.

Probatur prior pars.

Probatur posterior.

4.

3. Assertio.

Vnde probatur.

Confirmatur.

& per accidens, quatenus obiecto habenti aliquam rationem boni altera ratio mali coniuncta est; ergo, &c. Hinc D. Augustin. *in Enchiridio cap. 11.* & *lib. 3. de libero arbitrio cap. 14.* per priuationem boni, & perfectionis debita, vitium definit. Ex hac porro conclusione sequitur differentia inter habitus virtutum, & vitiorum. Nam illi habitus qui sunt verè virtutes, id per se primò habent ex propriis differentiis quibus constituuntur; vitia verò non sic, quamuis differentia illa, quæ vitium constituit in specie positiuam habitus, hoc ipso essentialiter distincta sit à differentia virtutis, quòd nec sufficiens ipsa sit ad constituendam virtutem, & nata sit habere coniunctam aliam rationem à qua denominatur vitium, & ad hunc modum explicandus est D. Thomas cum inquit diuisionem habitus in bonum, & malum esse in species differentes, vide quæ diximus in simili de actibus.

Corollar. ex hac assertio.

5. 4. Assertio.

Probatur.

Confirmatur.

Confirmatur.

6.

Obicitur autoritas Arist. & D. Thomæ.

Item confirmatur ratione.

Ad Aristot.

Ad D. Th.

Ad confirm.

habere aliquem statum in quo possit denominari bonus, vel malus, non ex sua specie, sed quasi ab extrinseco, vt ex dicendis constabit. Confirmantur hæc omnia ex habitibus intellectus, ex quibus quidam sunt virtutes intellectuales, non tamen omnis habitus intellectus, licet non sit virtus, propterea est vitium intellectus, nam opinio, & similes non sunt prauæ dispositiones, tamen non sunt virtutes, sunt tamen communes dispositiones.

Dico quintò. Ille habitus dicitur vitium, qui inclinatur ad ea bona, quæ rectè rationi sunt contraria, talis enim habitus est disconueniens naturæ rationali, vt sic; & hinc vitium nominatur. Hæc conclusio sequitur apertè ex dictis, quasi ex sufficienti diuisione; habitus enim non est vitium, à differentia positiuam, nec ex negatione ordinis ad honestum, vt sic, vt patet ex quarta conclusione; ergo ab aliqua disconuenientia quasi priuatiua, quæ quidem consideranda est in ordine ad naturam rationalem vt sic, quia vitia dicuntur talia respectu hominis, vt homo est, & in ordine ad mores, & consequenter in ordine ad rectam rationem, quæ est regula morum.

Sed contra hanc doctrinam occurrit primò difficultas, qualis sit ista priuatio à qua habitus denominatur vitium, & qua perfectione debita illud priuet; nulla enim assignari potest, quæ quasi physicè debeat; debitum autem morale, quo utebamur in materia de actibus, non videtur hic habere locum, tum quia omne debitum morale ex lege oritur; lex autem est de actibus, & non de habitibus, tum quia non omni habitui voluntatis est debita honestas virtutis, vt patet in habitu indifferenti; ergo nec illi habitui, qui denominatur vitium; tum quia omne vitium est peccatum, quia caret debita conformatione ad vitium finem, in quo consistit ratio peccati.

Secunda difficultas est, quia si isti habitus dicuntur vitia, quia inclinant ad bonum, cui est adiunctum malum; eadem ergo ratione naturalis propensio appetitus sensitiui natura sua esset mala, quia sæpe inclinatur ad bonum, quod habet adiunctum malum, propter quod *Genesis* 8. dicitur appetitus hominis ad malum propensus, & *Sapient.* 18. naturalis malitia: propter quod 2. *Ethicorum cap. ultimo* dicitur oportere studiosos ab his maxime abduci, ad qua natura inclinatur. vide D. Thomam 2. 2. *quæst.* 116. *artic.* 2. ad 3. consequens autem absurdum est, cum tota illa inclinatio sit à Deo auctore naturæ. Nec satis est dicere inordinationem eius esse ab originali peccato; nam, vt supra diximus, tota ista propensio est per se naturalis, essetque in homine in puris naturalibus.

Tertia difficultas est, quia sequitur eundem habitum vel simul, vel saltem successiuè posse esse bonum, & malum moraliter, & si nunc inclinatur ad obiectum, quod est contra rationem rectam, si postea auferatur malitia ab obiecto, & aliunde adiungatur bonitas, habitus iam erit bonus; & idem est de habitu pro eodem tempore, saltem si comparatur ad diuersa obiecta partialia.

Quarta difficultas est, quia iuxta rationem vitij à nobis expositam, idem habitus specie poterit esse contrarius virtutis specie differentibus, è contrario habitus differentes in propriis differentiis positiuis, poterunt esse contrarij eidem virtuti, atque ita habere diuersam rationem vitij.

7. Assertio.

Vnde constat.

8.

1. Difficultas ex tradita doctrina.

1. Argum.

Secundum.

Tertium.

9.

2. Difficultas.

10.

3. Difficultas.

11.

4. Difficultas.

Suarez in primam secundam D. Thom.

12. Ad 1. diffi- cult. in n. 8.

Ad primam difficultatem dici potest habitum denominari vitium, vel malum non à malitia, quæ veluti hæreat ipsi, sed à malitia, quæ est in actu ab eo elicito; quatenus habitus est causa, & principium eius, nam in moralibus, malitia effectus in causam redundat; sed hoc non omnino satisfacit, quia eo modo habitus non esset formaliter malus, sed solum causaliter, per extrinsecam denominationem, & eadem ratione denominaretur peccatum, quia est principium peccati. Addendum ergo est, hoc ipso quod habitus inclinatur ad obiectum, in quo est malitia, & inclinatur modo quodam non conuenienti rationali naturæ, inueniri in ipsomet habitu quandam disproportionem, & disconuenientiam cum eadem natura. Nam quatenus talis est, continet priuationem illius bonitatis; sicut supra de actibus diximus; & quamuis non debeat tali habitui, vt in tali specie physicè constituto, debetur tamen homini, & voluntati rationali, & ipsi etiam habitui, præcipuè considerato, vt est efficiens talem volitionem, & hoc satis est ad eam priuationem de qua modo loquimur. Vnde ad primam argumen. responderetur debitum legis proximè, & per se cadere in actus; consequenter tamen redundare in habitibus. Secundò dico non oportere hoc debitum pensari ex lege, sed ex ipsa vi, & conditione rationalis naturæ; nam sicut naturæ ignis debetur calor, & propterea frigiditas est disconueniens naturæ eius, ita naturæ rationali debentur principia consentanea, & accommodata operationibus tali naturæ conuenientibus. Ad secundum concedo non omni habitui hominis deberi, vt sit perfectò modo conueniens naturæ rationali, vt rationalis est, debetur tamen illi, vt non sit difformis, nec auertens à recta ratione, & ideo quasi ex suppositione, si habitus versari debet circa res conformes, vel difformes rationi, debetur illi conformitas, & honestas; opposita verò carentia eius, censetur in proposito moralis forma denominans vitium. Ad tertium responderetur non posse hæc vitia propriè denominari peccata, aliàs etiam possent denominari mortalia; vel venialia. Item hæc vitia manent in iustificato, in quo nullum est mortale, & fieri potest, vt nullum etiam sit veniale, saltem pro aliquo tempore. Ratio est, quia eiusmodi habitus per se non auertunt hominem ab ultimo fine, nec actualiter, nec habitualiter, nec physicè, nec moraliter; ratio autem peccati sumitur ex ordine ad vltimum finem. Sed vrgebis, tales habitus in se carent debito ordine ad vltimum finem, sed hinc actus denominantur peccata; ergo & habitus. Responderetur tamen ordinem, vel defectum debere consistere in priuatione debitæ conuersionis ad vltimum finem, quæ quidem conuersionis est debita; & homini, & omnibus actionibus eius, non verò omnibus qualitibus, vel perfectionibus, quæ ei inhærent, & ideo non omnis qualitas carens hoc ordine habet hac ratione peculiarem difformitatem moralem, à qua peccatum denominatur. Et in hoc multum differunt habitus ab actibus; & oritur hæc responsio ex priori ratione; numquam enim aliquid habet rationem peccati, nisi ita sit deordinatum ab vltimo fine, vt hominem ipsum in quo est aliquo modo, ab ipso fine auertat; quod his habitibus non conuenit, vt diximus.

Ad 1. argum. in eod. n. 8.

Ad 2. arg. ibid.

Ad 3.

Instãtia tollitur.

13. Ad 2. difficultatem.

In secunda difficultate petitur, in quo differat inclinatio vitij, & appetitus sensitui, &

indicat illa quæstio, an appetitus sensituius inclinatur ad malum; ad quæ breuiter dicendum est, appetitum & habitum vitij conuenire, quia vtrumque inclinatur ad bonum sub aliqua ratione boni, vel delectabilis, vel conuenientis naturæ. Deinde quia sæpe inclinatur ad illud obiectum, quamuis in illo insit aliqua malitia, vel turpitudine moralis; quæ duo etiam reperiuntur in voluntate ipsa, provt natura dicitur, in eaque reperitur quædam inferior inclinatio, vt supra dictum est. Differunt tamen primò, quia propensio appetitus sensituius est omnino naturalis, & ideo nullo modo per se ad genus moris pertinet; nec bona, nec mala moraliter dici potest; habitus verò vitiorum sunt voluntarij, & per actus malos acquisiti, & ideo defectus illorum magis ad mores pertinet. Secundò, quia propensio appetitus est moderata, & natura sua rectè composita, & propterea consentanea naturæ rationali, & simpliciter bona, quia etiam est ab auctore bono; consistit autem hæc moderatio, & debitus ordo in eo quod supra diximus, appetitum sensituium hominis natura sua inclinari ad obediendum motioni voluntatis, & rationis. Vnde quamuis etiam feratur ad sensibilia, tamen simpliciter, & maximè inclinatur in id quod est simpliciter bonum hominis; quòd si interdum aliter in opere contingat, id quidem prouenit ex prauo vsu facultatis hominis, & rationis, non ex defectu propensionis naturalis; habitus verò vitiorum nullo modo inclinatur ad obediendum rationi, sed solum ad sua bona. Deinde inclinant in debito modo, id est, plusquam natura bene composita requirat, & quasi ex modo, & natura sua inclinatur ad prosequendum sua bona contra dictamen ipsius rationis, quia frequentius adquiruntur per actus hoc modo illicitos, contra ipsius rationis dictamen. Potest etiam tertia differentia assignari, quia appetitus sensituius oritur ex natura sensitua, vt sic; ex rationali verò, quodammodo secundariò, quantum ad aliquam perfectionem suam; at verò habitus vitiorum generantur ex actibus, quos exercet homo, vt rationalis, & ideo eorum difformitas prauæque propensio attenditur magis ex ordine ad naturam rationalem, vt rationalis est. Ex quo tandem constat appetitum sensituium propriè non inclinare ad malum, quamuis per accidens contingat ob eius inclinationem sæpe eligi id quod malum est.

In tertia difficultate breuiter exponenda est omnis diuisio habituum vitiorum. Et primò aduertendum est, sicut in actibus quidam sunt intrinsecè mali, alij sunt tales ex accidenti, ita in habitibus quidam dici possunt vitia intrinsecè, non quia per differentiam positiuam tales sint, sed quia semper cum sua differentia habent coniunctam illam difformitatem, à qua dicuntur vitia, & huiusmodi sunt habitus, qui inclinatur ad illa obiecta, & actus qui nunquam possunt humano modo fieri quin prauè fiant; conditio enim habitus ex materia, & actu sumenda est, vt inductione patet. Nam habitus inclinans ad mentiendum, omnino est intrinsecè vitium, idem de habitu odij Dei, &c. Alij autem videntur esse habitus, qui ex accidenti vitia interdum sunt, vt si inclinatur ad actum non intrinsecè malum, sed tantum qui ex accidenti hic & nunc in hac persona malus est, mutatisque circumstantiis potest bene fieri. Ex quo ad difficultatem positam patet responsio: in prioribus

Conuenientie inter appetitum, & habitum vitij. Prima. Secunda.

Secunda.

Tertia.

Directè insit secunda difficultas.

14. Pro 3. difficultate. Notatio de diuisione habitus vitios.

3. Corollar. pro 2. parte eiusdem difficultatis.

15. Notatio de diffinitione inter actum & habitum vitiosos.

16. 1. Corollar. ex dictis.

17. 2. Corollar. exponens diuisiõnem habitus.

prioribus enim vitiis nego eundem habitum posse esse successiuè vitium, & non vitium. De posterioribus verò concedo habitum, qui semel vitium est, posse amittere rationem vitij, & manere vel indifferentem, vel etiam quodammodo in statu virtutis, non quòd intrinsecè & formaliter possit fieri virtus, sed quodammodo per denominationem extrinsecam, vt iam dicam.

Namque oportet aduertere in hac re differentiam inter actum, & habitum, vt enim actus non sit malus, satis est, vt ex obiecto, vel circumstantiis nullam deformitatem accipiat, quia videlicet mutatae sunt, & mutatio ipsa cognoscatur ab operante; vt autem habitus non sit vitium, non satis est obiectum esse mutatum, & circumstantias, ita vt iam non sint contra rationem, neque etiam est satis non elicere actum prauum, quia ratio habitus abstrahit ab exercitio actuum; eius ergo bonitas, vel malitia pendet ex modo, quo disponit potentiam, nam propria deformitas vitij ex hoc potissimum videtur oriri, quia inclinatur potentiam ad appetendum aliquod bonum ita effrenatè, vt non attendat regulas rationis, & ideo fieri potest, vt mutetur obiectum, ita vt ex malo fiat non malum, & nihilominus habitus retineat rationem vitij, quia ad illam rationem boni, quæ ad obiecto est, indebito modo inclinatur, & propterea oportet, vt habitus, qui erat vitium, fiat non vitium; aliquo modo in se ipso temperari, ita vt inclinatur ad rationem boni indifferentem, & quodam etiam modo non prauo, nec rectæ rationi deformi.

Ex quo intelligitur primum illud quod num. 6. dicebamus, habitum qui ex specie sit indifferens semper in indiuiduo reperiri in aliquo statu, qui ad rationem vitij, vel virtutis pertineat saltem per extrinsecam denominationem, quia sicut agrum petere ob recreationem, est actus indifferens, ita & habitus ei respondens per se est indifferens, attamen dupliciter potest ille actus fieri: primò otiosè, vel ob prauum finem, & habitus inde genitus habebit statum vitij, quamuis ex accidenti, quatenus inclinatur ad actus prauo modo exercendos, secundò propter bonum finem, esto obiectum sit indifferens, & tunc habitus habere potest statum virtutis, quia coniunctus est habitui mouenti & imperanti ad talem finem, atque eiusmodi duo habitus ita sunt geniti, vt videantur subordinari, atque vnus per alium informari extrinsecè ad eum modum quem supra diximus de actibus, atque habitibus nonnullis.

Secundò intelligitur quæ sunt genera habituum vitiosorum, & qualis etiam sit illa diuisio habitus in bonum; & malum, & an sufficiens sit; quæ omnia explicari, & confirmari possunt, & ex portione ad actus; & ad habitus intellectus, in quibus ita aliqui sunt falsi errores, vt nullo modo possint manere sine illa deformitate; alij verò sunt mutabiliter errores, vt patet ex dictis; quæ differentia oritur etiam in illis, ex parte materiae. Vltimò patet ex dictis solutio alterius partis, & difficultatis. Concedo enim fieri posse, vt idem habitus provt se extendit ad multas materias, inclinatur & ad actus qui mali sunt, & ad actus qui bene etiam fieri possunt; vt si contingat vnâ partem materiae esse indifferentem, & non alteram, nihilominus huiusmodi habitus dicendus esset malus, & vitium, quia malum ex quocumque defectu. Nec est similis ratio de actibus, quia actus est omnino vnus, & quasi indiuisibilis, versaturque in vnica materia; vnus

verò habitus inclinatur ad plures actus, & in variis materiis operatur.

In quarta difficultate explicanda est oppositio, & contrarietas inter vitium, & virtutem. Et primò totum, quod inferitur, admitto, nam sicut idem actus vnus genere, & specie, potest habere plures deformitates repugnantes pluribus virtutibus, ita & idem habitus; nam, vt sæpe dixi, seruanda est proportio; & patet etiam inductione; qui enim aliena retinet ex nimio amore ad diuitias, certè vnico habitu & res illas amat, & retinet, & tamen in illo duplex est deformitas, altera auaritiæ, quæ consistit in nimio amore diuitiarum; altera iniustitiæ; idem est de habitu intemperantiæ, qui inclinatur ad adultarium, habet etiam malitiam iniustitiæ. Eadem ratione fieri potest vt habitus distincti in positina specie, & essentia eandem rationem & deformitatem vitij habeant, sicut etiam contingit in actibus. Et ratio est, quia species ista positina habitus, variatur ex ratione formali obiecti, quæ est ratio illa boni, quæ manet; fieri autem potest, vt mortuum sit diuersum, & tamen deformitas sit eadem, quia non tam oritur ex motiuo, quam ex ipsa materia; vt si quis amet diuitias alienas immoderatè propter voluptatem, alter propter honorem; habitus quidem positiuè diuersæ speciei sunt, tamen deformitas vtrique communis vnica, nempe deformitas iniustitiæ.

Ex quo intelligitur quomodo vitium & virtus contrariae sint. quod Aristoteles docuit 2. *Ethico- rum cap. 7. & 8.* & D. Thomas 1. 2. *quæst. 71. artic. 1.* nam si consideremus speciem priuatiuam vitij, propriè non est contrarietas inter ipsum & virtutem, sed potius reducitur ad priuatiuam oppositionem, vt supra in actibus expositum est: si autem positiuam speciem, & essentiam attendamus, illa habet quidem repugnantiam cum habitu virtutis, quæ tamen non oritur propriè ex formalibus obiectis virtutis, & vitij, vt ex Aristotele 3. *Ethico- rum cap. 7.* sumi potest. Nam illæ rationes obiectorum non sunt propriè contrariæ, sed diuersæ; altera enim est ratio boni honesti, altera ratio delectabilis, vel alterius commodi; quæ rationes per se non semper repugnant, sed interdum id contingit ex conditione materiae in qua versantur. Ex quo fit vt ista oppositio inter habitum vitij, & virtutis, ex ipsis materiis, & ex modo etiam actuum, oriatur; quia videlicet inclinatur ad materias habentes oppositas condiciones, vt sunt magna, vel parua quantitas; vel ad motus contrarios, vt sunt fugere, vel aggredi; quod etiam in habitibus intellectualibus facillè explicatur, nam illi etiam propriè non repugnant inter se propter rationem formalem sub qua procedunt, quia omnes tendunt sub ratione veri; sed opponuntur propter materias, quia vnus inclinatur ad affirmatiuam, alter ad negatiuam; & consequenter propter motus etiam contrarios, quia vnus inclinatur ad assensum, alter ad dissensum, vnde in his etiam habitibus contingit idem intellectuale vitium contrarium esse multis virtutibus intellectualibus, vt error in hac *Dem est*, & metaphysicæ, & fidei, & Theologiae repugnat; & è contrario duo habitus erroris possunt esse contrarij eidem virtuti intellectuali, vt si versentur in vna & eadem materia tantum sub diuersis motiuis, & rationibus formalibus, quæ sufficiunt ad distinguendos actus, & habitus.

18. Pro 4. diffi. exponitur oppositio vitij, & virtutis.

19. Qualis sit contrarietas hæc.



SECTIO II.

De causis vitiosorum habituum.

I. Affinguntur obiter alia quæstiones, quæ hic occurrunt.

Quæstiones, quas de diuisionibus virtutum expediuimus, ad habitus vitiorum accomodandæ sunt, nec oportet iterum disputare; habent enim illæ diuisiones, etiam in vitiis, suum locum, seruata proportione; quædam enim sunt vitia intellectualia, quædam verò moralia; & inter illa, quædam speculatiua, quædam practica; quæ tot ferè modis distinguuntur, quibus sua opposita; solum posset esse dubium, an habitui principiorum sit aliquis habitus contrarius; item qui sint proprii actus contrarii prudentiæ, & quod vitium generent? sed. prior quæstio agitur in Philosophia; de secunda in materia de prudentia. Vitia etiam moralia quædam sunt, quæ in passionibus versantur, sicut & in virtutibus diximus; solum addendum est, quoniam virtutes consistunt in medio, vitia ad extrema tendunt; plures esse species vitiorum, quam virtutum, nam eidem virtuti plura vitia contrariantur, vt ex dictis supra liquet. Ex quibus etiam colligitur, quæstionem illam de effectu, seu medio virtutis, in vitiis non habere locum, nam vitia non solum non consistunt in medio, sed potius ratio eorum consistit in declinando à medio, quatenus vitia sunt; quod addo, quia quatenus sunt positui habitus habent etiam suam differentiam, quæ in indiuisibili consistit, & suo modo posset dici consistere in medio, quatenus, si illi aliquid addatur, vel quid tollatur, dissoluetur species, quæ ratio metaphysica est, reperiturque in omnibus speciebus. Vide Aristotelem 2. Ethicorum cap. 6. reliqua quæ de augmento, diminutione, vel corruptione virtutum diximus nihil peculiare habent in habitibus vitiorum.

De causa subiectiua vitiorum.

2. Opinio.

Superest dicendum aliquid de titulo proposito, in quo tria dubia occurrunt. Primum est de subiecto vitiorum, an sit voluntas, vel appetitus sensitiuus, & est præcipua difficultas in vitiis, quæ versantur circa passiones; nam qui negant virtutes, contrarias his vitiis esse in voluntate, consequenter negant de vitiis ipsis. Nam cum voluntas natura sua sit omnino propensa ad obiecta contraria vitiosa, non potest per illos actus inclinare ad oppositum, sicut, quia terra natura sua propensa est ad locum deorsum, licet frequenter moueatur sursum, numquam acquirat perfectionem ad illum motum, vt Aristoteles aliàs dixit. Alij verò negant huiusmodi vitia posse esse in appetitu sensitiuo, nam habitus illæ potentie acquiruntur, quæ natura sua non sunt satis propense ad aliquod obiectum, sed appetitus natura sua est satis propensus ad obiecta vitiosorum habituum; ergo.

2. Opinio opposita.

3. Affertio bipartita hoc puncto. Probatur prior pars.

Sed dicendum primò, habitus vitiorum primariò & per se generari in voluntate, cuius soli habitus possunt esse propriè, & per se vitia. Probatur per rationes supra factas de virtutibus, quia voluntas non est ita propensa in bonum honestum, quin possit per se, & ab intrinseco moueri in obiectum turpe, sub aliqua ratione boni, in quo valde differt voluntas à terra sursum mota, quæ non ab intrinseco semper sic mouetur; motus autem voluntatis, cum sit ab intrinseco necessario, consentaneus est alicui inclinationi

eius; & ideo hæc augeri potest acquirendo habitus. Confirmatur primò, quoniam aliàs nec vitium iniustitiæ posset generari in voluntate, quia repugnat honesto ad quod ipsa naturaliter est propensa. Confirmatur secundò, quia simili ratione non generantur hæc vitia in appetitu sensitiuo, quia etiam pugnant hæc vitia cum naturali propensione, quam appetitus sensitiuus habet ad obediendum rationi, & voluntati mouenti. Iam verò quòd illi habitus soli voluntatis sint propriè vitia, constat primò, quia illi soli generantur per actus, in quibus per se, & formaliter malitia moralis reperitur. Secundò, quia illi habitus sunt, qui per se, & maximè repugnant debità rectitudini rationalis naturæ.

Dicendum tamen secundò est in appetitu sensitiuo generari quosdam habitus, qui suo modo sunt vitia. Patet à simili ex dictis supra de virtutibus, & de habitibus in communi in Metaph. vbi ostendimus appetituum sensitiuum esse capacem habituum: ergo maximè horum, nam sunt maximè consentanei naturæ eius. Item quia si in appetitu sensitiuo non generaretur talis aliquis habitus, non posset ab illo expelli habitus virtutis semel adquisitus, quia non expellitur nisi à suo contrario; denique licet appetitus sensitiuus natura sua sit propensus ad sensibilia tantum, vt diximus, suo tamen modo fertur ad ea, quæ sunt homini simpliciter bona ex motione saltem superioris rationis cui naturaliter obedit; ergo quo appetitus magis sequitur inclinationem ad sensibilia; eo difficilius potest sequi alienam propensionem perfectiorem; ergo difficultas oritur ex habitu genito, ex quo etiam fit, vt facilius homo sequatur sensibilia etiam contra dictamen rationis. Ex quo tandem arguitur, nam inclinatio illa ad sensibilia est moderata, & subordinata alteri; per habitum autem fit vt excedat debitum modum.

De causa efficiente vitiorum.

Secundum dubium est de causa efficiente; quoniam verò constat propriam causam esse ipsos actus prauos, vt contingit in alijs; quæri tantum solet, an possit Deus per se efficere ipsos habitus solus? Dico solus, nam concurrente cum causa secunda bene potest, quamuis illi non sit tribuenda productio vitij, vt sic; sed illius tantum positivæ qualitatis, iuxta dicenda de peccatis. Videtur autem posse efficere, quia in Deo est sufficiens potestas productiua talis habitus, & nulla apparet repugnantia, quia habitus non pendet per se, & essentialiter ab efficientia causæ secundæ, sicut pendet ipse actus.

Dico tamen non posse Deum immediatè, & per se infundere homini huiusmodi habitus, non quia desit illi potentia actiua sufficiens ad producendam totam illam rem, quæ est habitus vitij. Vnde si veller Deus per se producere illam qualitatem, sine dubio posset, quia nulla in ea re apparet indecentia, vel repugnantia. Ratio ergo conclusionis est, quia infundere hos habitus homini pugnat cum Dei bonitate, quia reuera esset hominem impellere ad malum. Confirmatur, quia repugnat Deo, eo quòd est summè bonus, consilio, vel alio simili modo hominem ad malum operandum mouere; sed motio habitus non est minor, quam reliquæ motiones, quæ illi est tribuenda, qui primò, & per se efficit habitum: ergo. Confirmatur, quia non posset Deus per se

Confirm. 1.

Confirm. 2.

Probatur posterior. Primò, Secundò,

4. Affertio.

5. Possitne Deus infundere habitus vitij. Concinitate tot in disp. 44. Metaph. sect. 13. n. 17. Arguitur affirmatiuè.

6. Affertio negans in hoc puncto.

Eius ratio.

Confirm. 2.

Confirm. 1. infun

infundere habitum inclinantem ad fallum, nam hoc esset virtute mentiri; ergo.

7. Obiectio dissoluitur.

Obiicies. Post infusionem talis habitus homo maneret liber, & posset non consentire; ergo adhuc operatio illius habitus non tribueretur Deo. Respondetur negando consequentiam, quia ad rationem causæ moralis alicuius operis non est necesse, vt necessitatem ingerat causæ proximæ, sed satis est si consilio, vel alio modo directè illam impellat, & moueat ad tale opus, vt patet in homine consulente alteri peccata. Sed vrgebis, quia eadem ratione cum Deus producat inclinationem appetitus sensitiuu, à qua perficitur malum opus, esset tale opus Deo tribuendum. Respondetur non esse similem rationem, supra enim diximus propensionem appetitus sensitiuu esse de se rectam, & conuenientem modo naturæ hominis tributam; propensionem verò habitus non esse huiusmodi. Deinde ad autorem naturæ spectat vnamquamque naturam condere eo modo, & cum illis facultatibus, quæ sunt illi naturales; hæc autem inclinatio appetitus est profusa naturalis; habitus autem vitiorum sunt præter naturam rationalem, & ideo non est conueniens auctori naturæ illos sua virtute infundere.

Instantia remouetur.

8. Eius ratio contrariationem allatam pro affercione.

Refellitur.

Dicit tamen aliquis, cum Deus infunderet huiusmodi habitum, conferret simul habitum virtutis contrarium, vel aliunde compensaret illam propensionem, & impulsu prauu habitus tantum gratiæ, vel supernaturalis auxiliij conferendo quantum necesse esset ad vincendam propensionem talis habitus, nam hoc posito nihil videtur repugnare Deum hoc modo infundere talem habitum, quia tunc non inclinaret ad malum, cum aliàs det maiorem propensionem ad bonum; item in eo casu infusus talis habitus non videtur mala, & potest habere finem conuenientem, vt videlicet vincendo propensionem talis habitus, homo magis mereatur. Quod quidem in hoc casu aliquibus non videtur impossibile; mihi verò non videtur verum, quia per se Deus non potest inducere ad id quod per se malum est, siue aliàs det auxilium ad vincendam inclinationem, siue non; quia illud esset tentare hominem, & Deus sibi esset quodammodo contrarius. Item directè inclinare ad malū semper est per se malum, etiam curando illud impedire alia via. Quapropter solum permittendo potest Deus illud facere. Vide dicta infra tract. 5. disp. 6. in simili de causa peccati.

De connexione vitiorum.

9. Affertio in hoc puncto.

Tertium dubium est, vtrum vnus vitium ab alio pendeat, atque aded, an vitia sint connexa.

In qua re est dicendum primò, non posse vitia omnia esse connexa. ita D. Thomas quest. 73. art. 1. & D. Augustinus epist. 29. ad Hieron. & colligitur ex ipso Hieron. dialog. 3. contra Pelagian. & constat, quia nonnulla vitia sunt contraria; ergo non omnia possunt esse simul. Ratio verò à priori est, quia virtus versatur circa bonum honestum, vt sic; bona autem honesta inter se non sunt contraria, sed solum se iuuant. Præterea virtutes omnes ad eundem finem vltimum natura sua referuntur; vitia verò in primis versantur circa bona delectabilia, & temporalia, quæ sæpe contraria sunt. Deinde, quamuis omnia referantur ad amorem proprium, attamen sæpe habent fines extrinsecos valde diuersos, inter se etiam repugnantes. Addendum verò est secundò quædam vitia interdum generare alia; & ideo quædam esse valde inter se connexa, quomodo docuit Gregorius lib. 14. moralium cap. 18. cum superbia multa esse alia vitia connexa; & lib. 7. cap. 12. de alijs vitiis id pronuntiat. Et ratio sumi potest tum ex dictis suo loco de actibus peccatorum; sæpe enim vnus ex alio nascitur, tum etiam ex medijs ipsorum vitiorum, quæ interdum huiusmodi sunt, vt vnus ad consequendum alterum vel necessarium sit, vel admodum vtile.

Affercio.

Eius ratio.

10. Quæstionem annexa resoluitur.

Sed quæret aliquis, vtrum sicut vna virtus separata ab alijs non censetur habere statum virtutis, ita nec vnus vitium si existat sine alijs quibus iuari potest. Respondet Aristoteles 7. Ethicorum cap. 1. sicut fecerat in virtutibus; & ita in vitiis, distinguit tres status quos vocat incontinentiæ, vitij, & feritatis; itaque vult vitium non significare habitum prauum in quocumque statu, nam in primis cum habitus est imperfectus, dicitur incontinentiæ; cum verò creuit vltra communem modum peccandi, dicitur feritas, vitium verò vocatur quædo iam est habitus stabilis, quo homo facilè, & frequenter in materia talis habitus deficit; quia verò virtus habet rationem boni, & perfecti, vitium autem defectum importat, ideo non videntur tot requiri ad statum vitij simpliciter, quot ad statum virtutis, & ideo si habitus sit constans, & facilis, quamuis non omnino se extendat ad totam suam materiam, nec habeat totam deformitatem, quam in suo genere, vel ordine habere potest, atque aded quamuis non sit coniunctus cum omnibus habitibus vitiorum, à quibus in omni occasione iuari possit, dici potest habitus ille simpliciter vitium, quia malum ex quocumque defectu, & quia simpliciter reddit hominem promptum ad peccatum committendum. Hactenus de vitiis, quibus adici possunt dicta in materia de peccatis initio.

Finis tractatus quarti.

E L E N C H V S  
DISPVTATIONVM  
QVINTI TRACTATVS,

De vitiis, & peccatis.

P R O O E M I V M.

DISPVTATIO I.

De essentia, & grauitate peccati, continens sectiones duas.

1. *Quid sit actuale peccatum.*
2. *Quid sit grauitas, & quantitas peccati, & vnde sumatur.*

DISPVTATIO II.

De peccato mortali, & veniali, continens sectiones octo.

1. *An sit aliquod peccatum mortale, & qua sit eius grauitas.*
2. *An deformitas proprie constituens peccatum mortale sit distincta ab illa, quam actus habet ex obiecto.*
3. *An malitia peccati mortalis sit infinita.*
4. *An sit aliquod peccatum ex natura sua veniale, & qua sit eius ratio.*
5. *Qualis sit diuisio peccati in mortale, & veniale.*
6. *An peccatum veniale possit fieri mortale.*
7. *An in omni subiecto, in quo potest esse mortale, possit esse veniale.*
8. *An peccatum mortale necessario debeat precedere veniale, vel e contra.*

DISPVTATIO III.

De diuisione peccati in commissionem, & omissionem, continens sectiones quinque.

1. *Qualis sit praedicta diuisio, & quo modo eius membra differant.*
2. *Vtrum de essentia omissionis sit aliquis actus positivus.*
3. *Vtrum actus qui fit eo tempore, quo omittitur praecipuum, & est impossibilis actui praecipuo, sit peccatum.*
4. *Quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis.*
5. *De grauitate omissionis, vnde sit sumenda.*

DISPVTATIO IV.

De peccato ex passione, ignorantia; & malitia, continens vnicam sectionem.

1. *An peccatum recte diuidatur in illa tria membra.*

DISPVTATIO V.

De causis propriis, & interioribus peccatorum, continens sectiones nouem.

1. *An in voluntate possit esse peccatum.*
2. *An in intellectu possit esse peccatum.*
3. *An veniale, & mortale peccatum tribuendum sit rationi inferiori, vel superiori.*
4. *An in appetitu sensitivo possit esse peccatum mortale.*
5. *An possit esse veniale.*
6. *An omnis concupiscentia appetitus sit semper veniale peccatum solum ex defectu voluntatis.*

7. *An*

7. *An & quando delectatio appetitus sit mortale peccatum ex consensu voluntatis.*
8. *An in potentijs exterioribus sit peccatum.*
9. *An sit causa alia interna peccati.*

DISPVTATIO VI.

De causa extrinseca peccati, continens vnicam sectionem.

1. *Vtrum Deus sit causa peccati.*

DISPVTATIO VII.

De effectu actualis peccati, qui est poena, continens sectiones quatuor.

1. *Vtrum poena, cuiusque reatus sit proprius effectus peccati eius, qui punitur.*
2. *An peccatum possit esse poena alterius peccati.*
3. *Vtrum poena peccato mortali debita sit infinita, & aeterna.*
4. *An peccatum veniale mereatur aeternam poenam.*

DISPVTATIO VIII.

De peccato habituali, quod ex actuali nascitur, continens vnicam sectionem.

1. *An transacto actuali peccato aliquid habituale in anima maneat, quod verè sit peccatum, & quid sit illud.*

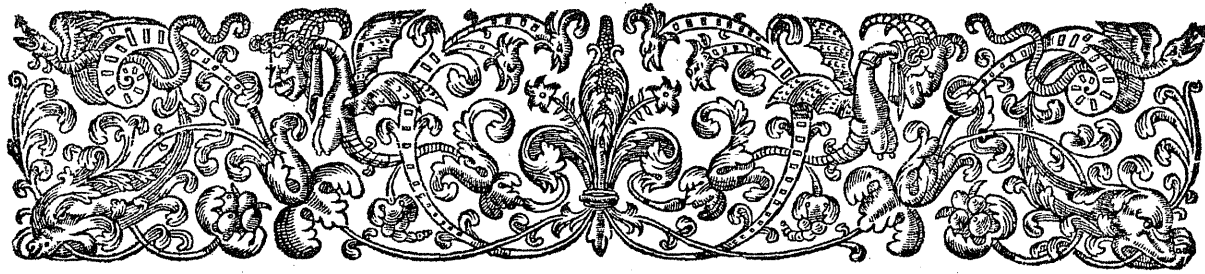
DISPVTATIO IX.

De peccato originali, continens sectiones sex.

1. *An sit originale peccatum.*
2. *Quid sit.*
3. *De causis peccati originalis.*
4. *An peccatum originale ad omnes Adae filios deriuetur.*
5. *Quos defectus, vel poenas contrahamus in hac vita ratione peccati originalis.*
6. *Quae poena respondeat originali peccato in vita futura.*

TRACTA





# TRACTATUS QUINTVS DE VITIIS, ET PECCATIS.

## PROOEMIUM.

**T**RACTATUS præfens complectitur doctrinam à D. Thoma traditam in 1.2. à *quæst.* 71. usque ad 89. vitium ergo generali quadam significatione non solum moralibus, sed etiam naturalibus rebus tribui solet; tamen in proposito solum ad animum humanum refertur, & interdum habitum prauum, interdum etiam actum significat, vt patet ex Augustino *lib. 3. de libero arbitrio cap. 14.* tamen D. Thomas vitur hac voce ad significandum habitum tantum ex Augustino etiam *lib. de perfectione iustitia cap. 4.* ex quo eliciunt aliqui, vt tractatu præcedenti initio disputationis 4. dicebamus, habitum malum nondum plenè formatum consuetudine, & vsu non esse vitium; vnde Aristoteles 7. *Ethicorum cap. 1.* hoc modo videtur distinguere vitium ab incontinentia, quod videtur pertinere solum ad modum loquendi; nam in re constat eundem esse habitum, & numero, & tempore, & imperfeclè acquisitum, seu inchoatum, & iam plenè formatum, & perfectum. Peccatum quoque commune nomen est rebus naturalibus, & propriè significat actionem, vel defectum monstruosum deficientem à fine à natura intento, 2. *Physicorum cap. 8.* tamen in proposito significat voluntarium defectum naturæ rationalis, & D. Thomas vult solum significare actum, licet interdum latius pateat vox *peccati*, vt statim dicam. Aduertendum autem præterea est peccatum & actum malum coincidere moraliter, tamen actum malum formaliter importare defectum in ordine ad subiectum; peccatum verò defectum rectitudinis in ordine ad finem; quod si finis sit particularis, in quo tamen deficiat actio humana, & non à fine vltimo, actus poterit dici peccatum non simpliciter, sed secundum quid, id est, in genere actionis, &c. & hæc peccata nihil referunt in præfenti, importat ergo peccatum, de quo loquemur, defectum rectitudinis in ordine ad finem vltimum; nunc autem hoc supponatur, nam postea probabimus.

## DISPUTATIO PRIMA.

### De essentia, & grauitate peccati.

**V**T hæc tota materia breuiter comprehendatur, notandum, tamen si supra dictum sit, nomen *peccati* ad actum morale pertinere; latius tamen interdum patere rationem eius: distinguere enim solet à Theologis peccatum in actuale, & habituale; actuale propter conuersionem, & morale malitiam, quas supra explicauimus, adiunctam habet inordinationem quandam à Deo vltimo fine, ratione cuius præcipuè à Theologis consideratur, & peccatum nominatur, vt 1.2. *quæst.* 71. *art.* 6. ad 5. D. Thomas aduertit; hoc autem peccatum quatenus conuersio est, habitum, seu vitium generat, quod verè peccatum non est, quia per se non auertit à Deo ho-

minem in quo inhæret, vt dicemus; vt tamen, peccatum actuale auersio est à Deo vltimo fine, quoddam habituale peccatum in anima relinquit, à quo transacto actu denominatur homo peccare, vt infra patebit; & hoc habituale peccatum, aut propria voluntate contrahi potest, & dicitur personale; aut aliena, & dicitur originale peccatum. Ergo de actuali peccato tanquam fonte agendum nobis est; postmodum verò de habituali, personali, & originali, quia illa participant rationem veræ culpæ, & veluti effectus quidam sunt actualis peccati. De ratione autem generali, & communi horum omnium, solum hoc videtur considerandum in eo conuenire, quod omnia continet auersionem, vel deordinationem volun-

voluntariam ab vltimo fine, reliqua omnia in singulis peccatis meliùs explicabuntur: de habitibus autem vitiosis D. Thomas in tota prima secundæ nihil dixit, præter ea, quæ in præcedenti tractatu notauimus.

## SECTIO I.

### Quid sit actuale peccatum.

**P**rima propositio. Peccatum est actus, seu transgressio libera diuinæ legis; in hac definitione in se, omnes conueniunt cum D. Thoma & Mag. d. 35. & sumitur ex Ambrosio *libro de Paradiso cap. 8.* Augustin. 22. *contra Faustum cap. 27.* Nam quod ait ipse, *dictum, factum, vel concupitum*; nomine actus voluntarij comprehendimus. Idem *lib. 2. de consensu Evangelistarum cap. 4.* & *lib. de duabus animab. contra Manich. cap. 11.* & 1. *retractationum cap. 15.* peccatum ait esse voluntatem faciendi quod iustitia vetat, nomine *iustitia* legem significans, *actus* ergo dicitur peccatum, vt illud ab habituali peccato distinguamus; *liberum*, vt à peccato naturæ separetur, & hoc modo dicit D. Augustinus *lib. 3. de libero arbitrio cap. 15.* & *sequentibus*, non esse peccatum, nisi sit *voluntarium*; & *lib. de perfectione iustitia, responsione 4.* & *de vera religione cap. 14.* de *Natura, & gratia cap. 67.* & *locis citatis*, docet *libertatem* esse de ratione peccati. Ambros. *lib. 7. de Cain, & Abel cap. 7.* & in *Psalmo 40.* Epiphani. *heresi 16. liberum arbitrium* dicit esse auctorem peccati, quod infra latius dicemus in *disputat. 6.* & ratio sumi debet ex dictis de malitia morali supra; est enim moralis priuatio vel honestatis, vel rectitudinis debitæ ad vltimum finem; non est autem moralis priuatio, nisi ubi adesse potest obligatio, & debitum: non est autem obligatio & debitum nisi ubi libertas; quia qui necessariò agit, neque indiget lege, neque propter transgressionem eius, iuste puniri possit; vide Augustinum *libro de gratia & libero arbitrio cap. 2.* & *epistola 46. ad Valenti.* & *de correptione, & gratia*, ferè per totum. Quia autem duobus modis contingit actum esse liberum, scilicet per se, vel per alium; definitio ab utroque modo abitrahit vt comprehendatur etiam actio exterior. Reliqua definitionis pars distinguit actum peccati ab actu virtutis, & indifferenti. Dicitur autem *contra legem Dei*, non quia transgredi leges humanas non sit etiam peccatum, sed ad indicandum defectum peccati potissimè sumitur in ordine ad Deum, & ad comprehendendum leges omnes; nam ideo transgressio cuiusque legis peccatum est, quia ibi includitur transgressio legis diuinæ naturalis, sicut nulla est potestas nisi à Deo, ita nulla lex obligat nisi in virtute diuinæ legis.

Sed contra est primò, quia hæc definitio neque peccato omissionis, neque veniali conuenit, quia illud non est actus, & hoc non est contra legem. Respondeo primò actum non pertinere ad formale, sed materiale peccati, omissio autem ferè semper fundatur in aliquo actu, licet per se, & formaliter non sit de essentia eius. Secundò ideo dixi, esse actum, vel transgressionem, vt comprehenderem omnem præuarcationem, & inobedientiam diuinæ legis, actuale tamen, & voluntariam, siue in agendo, siue in non agendo; aliter, & bene respondet D. Thomas, vt licet videre in illo 1.2. *quæst.* 73. *art.* 1. De peccato veniali nunc breuiter dicitur, sicut analogi-

Suarez in *primam secundam D. Thom.*

cè est peccatum, ita analogicè definitionem peccati conuenire illi, vt suo loco dicemus *disputat. 2. sect. 4.*

Sed contra secundò ex Gregor. 2. d. 34. & 35. vbi negat peccatum esse actum, vel aliquid simplex, sed est (inquit) quoddam complexè significabile, scilicet, agere contra legem, ex D. August. *lib. 1. de libero arbitrio, cap. vltimo*, dicente peccatum esse neglectis rebus æternis, temporalia sectari. Idem ferè *lib. 83. quæst. 9. 30.* Fundamentum eius est, quia non prohibetur actus, sed agere. Hoc verò nihil ad rem facit; nam quidquid est siue simplex sit, siue compositum, tamen suo modo vnum est, quod incomplexè potest, & debet concipi, & significari, vt peccatum significatur nomine *furti*; vel similibus; quod autem isto modo concipitur, potest sic definiti: verè ergo dicitur peccatum, seu quod subest huic nomini, esse actum, licet peccare sit agere. Vide Caietanum *citato art. 1. q. 73.*

Secunda propositio. Peccatum vt sic, est quoddam malum morale; id est, malum rationalis naturæ, vt ratione vitur. Est communis Theologorum, & significat sacra Scriptura, cum dicit peccatores fieri similes iumentis insipientibus, *Psalmo 48.* & ideo habere animam suis, 2. *Petr. 2.* vnde Augustin. 1. *ad Simplicia. q. 2.* Propterea dicit peccatum esse hominis deordinationem, & peruersitatem; & ratio est; nam peccatum formale est contra legem; ergo contra rectitudinem rationis; ergo morale malum. Loquor autem formaliter, quia peccatum defectum significat, & ideo propria forma eius est deformitas, vt patet ex dictis.

Tertia propositio. Peccatum essentialiter etiam includit deordinationem aliquam ab vltimo fine. Est certa, nam propterea in scriptura peccatum, vt *lib. 7. de gratia cap. 14. à num. 46.* probamus, dicitur offensio Dei, impietas, &c. *Isai. 1. Jerem. 2. Psal. 13.* & punitur; quod etiam ex parte Philosophi cognouerunt, vt patet apud Aristotelem 10. *Ethicorum cap. 8.* & apud Platonem in *Phadone*. Et ratio est; quia peccatum formaliter significat defectum rectitudinis debitæ operationis humanæ in ordine ad finem; hæc autem rectitudo præcipuè attenditur circa vltimum finem. Confirmatur. nam lex est regula, quæ præscribit homini modum, quem seruare debet in suis operibus, vt ad finem vltimum perueniat; ergo hoc ipso quod peccatum est deordinatio à fine vltimo, est nonnulla iniuria ipsius legislatoris. Vnde ad Roman. 2. *Per præuarcationem legis Deum in bonoras.* Nam qui peccat virtute saltem, non vult habere Deum pro vltimo fine in illo actu, sed hoc ipsum est deordinatio quædam; ergo. Vide D. Thomam *citato loco. & 1. p. q. 48. art. 6. & 2.2. q. 10. art. 3.*

Ex dictis definitur dubium, quod Caietanus eodem loco disputat, an peccatum eo ipso, quod contra rationem est, sit aliquo modo contra Deum, & definit esse; quod principium verum est de peccato mortali, nam veniali solum analogicè id conuenit, vt *disputatione sequenti sect. 4.* meliùs exponetur. Addendum solum est non oportere hoc loco distinguere de Deo, vt finis naturalis est, vel supernaturalis, quia solum agimus de peccato actuali, huiusmodi autem peccatum semper continet deordinationem à fine naturali, à supernaturali verò consecratione quadam, tum quia peccatum contra legem naturæ est etiam contra legem gratiæ, & virtutes infusas; tum etiam, quia supernaturalis beatitudo sine naturali rectitudine consistere non potest:

II si autem

1. Propositio.

Probat autem.

Item ratio.

3. Obiectio 2.

Soluitur.

4. Propositio.

Obtenditur.

5. Propositio.

Quod peccatum sit iniuria & offensio Dei *lib. 7. de gratia cap. 14. à num. 46.* Eius ratio.

Confirm.

6. Dubium vt à quibusdam expeditur.

Notatio.

si autem peccatum sit directè contra legem super-naturalem, primò auerit à sine supernaturali, ex consequenti verò à naturali, quia, vt supra dictum est, tale peccatum aliquo modo, scilicet concomitanter, est contra naturalem rationem, quia hæc verat deficere à Deo sine supernaturali debitè enoposito.

7. Questiuucula appensa.

Diluitur.

8. Instantia.

Soluitur.

Questiuucula altera reititur.

Sed quæret aliquis, quæ inordinatio sit magis essentialis peccato, illane, quæ sumitur ex ordine ad rationem; an illa, quæ sumitur ex ordine ad vltimum finem. Ratio, & interrogatio supponit has inordinationes esse distinctas, quod non est certum, sed in disputatione; tamen quia saltem ratione differunt, dico breuiter, sicut actus virtutis, vt respicit bonum obiectum, bonus est, & inde habet debitum ordinem ad vltimum finem, ex quo denominatur *rectus actus*; ita actus peccati ex deformitate ad rectam rationem propriè dicitur *actus malus*; peccatum verò dicitur ex carentia rectitudinis ad vltimum finem, quod patet ex vsu omnium loquentium de peccato, & ex his, quæ initio diximus de nozione eius, & quia supremus defectus actus humani, est, qui sumitur in ordine ad Deum, & vltimum finem; peccatum autem est supremus defectus creaturæ rationalis.

Sed contrà. Nam si quis cognosceret actum aliquem esse contra rectam rationem, vt tamen inuincibiliter ignoraret Deum, ille peccaret contra rectam rationem, & tamen nihil inordinatum ageret contra vltimum finem, quia vbi non est voluntas, ibi non est moralis deformitas, & vbi est ignorantia inuincibilis, non est voluntas. Respondeo quidquid sit an talis ignorantia sit possibilis, tamen illa posita, actus malus etiam careret illo ordine quem habere debet ad vltimum finem; & hoc non pendet ex cognitione, vel voluntate operantis, quia intrinsecè, & essentialiter conuenit hoc actui malo, vt malus est; sicut è contrà, actus virtutis ratione suæ honestatis habet rectitudinem debitam ad vltimum finem, licet ab operante non referatur, vel etiam non cognoscatur. Aliam quæstionem tractat *ibidem* Caietanus, quid sit magis de essentia peccati auersione, an conuersio; & definit conuersionem esse magis necessariam, quæ tamen nobis non est necessaria, nam dicendum est, conuersionem esse materiale peccati, auersionem verò esse formale, reliqua quæ hinc dici poterant de specificatione, & distinctione specifica peccatorum, petenda sunt ex dictis supra de malitia; aliquid tamen de peccatis mortalibus addemus *disputatione sequenti*.

SECTIO II.

Quid sit gravitas, & quantitas peccati, & vnde sumatur.

1. Notatio 1. pro decisio-ne.

Notatio 2. de quadruplici quantitate peccati.

Supponendum primò est aliquam esse in peccato gravitatem, vel quantitatem, quod ex modo loquendi patet in scriptura Apoc. 14. *iuxta quantitatem delicti*, &c. Deuteronom. 21. *quantum glorificauit se*, &c. item patet, quia proprietates, vel deordinationes quantitatis peccato tribuuntur, vt esse magnum, vel paruum; æquale, vel inæquale, quæ omnia per metaphoram intelligenda sunt, eo modo quo dicuntur in qualitatibus. Aduerte verò secundò quòd in peccatis quadruplex quantitas considerari potest ad modum, quo ca-

lor abstrahendo ab omni intensiõne habet primò certam quantitatem perfectionis essentialis. Secunda quantitas est quasi extensiõnis; tertia intensiõnis; quarta est quasi multitudinis, vt cum plures rationes peccatorum in eodem actu coniunguntur, quæ omnia patent ex vsu loquendi, & ex sufficienti enumeratione.

Tertiò ex dictis facillè colligitur, vnde metiendi sit quantitas peccati, prima enim, quæ ad essentiam pertinet, inde mensuratur, vnde oritur, scilicet proximè ex bono quo priuat; remotè, & quasi ex radice, ex obiecto, vt D. Thomas 1. 2. *quæst. 73. artic. 3.* docuit; ex quo principio definit ipse *artic. 4.* illud peccatum grauius esse, quod perfectiori virtuti opponitur. In quo aduertere oportet eidem virtuti plura peccata specie diuersa posse esse contraria, vt iustitiæ furtum, & homicidium, &c. non est ergo intelligendum omnia peccata contraria virtuti perfectiori, esse in specie sua grauiora, quàm peccata contraria virtuti inferiori, sed intelligendum est peccata ex genere suo esse grauiora, quæ meliori virtuti contrariantur propriè vtendo nomine *generis*, atque aded maximum peccatum contrarium meliori virtuti esse maius maximo contrario inferiori. Contingere tamen potest aliquod peccatum contrarium inferiori virtuti esse in specie sua maius, quàm aliquod aliud contrarium superiori virtuti, vt fornicatio est maius peccatum, quàm furtum, & ratio est, quia vnum peccatum non destruit totam vnam virtutem, sed quasi particulam eius, & ideo si peccatum minimum quid destruat in superiori virtute, aliud verò destruat maximam perfectionem inferioris virtutis, hoc erit ex specie sua maius, vt furtum, quòd solum destruit æqualitatem in rebus exterioribus remanentem, quod minoris momenti est, quàm destrurre castitatem. Sed contra. Nam minima rectitudo nobilioris virtutis, vt iustitiæ est maioris momenti, quàm maximè inferioris. Respondeo negando antecedens, nam imò secundum rectam prudentiam, quæ debet esse iudex huius existimationis, actus inferioris virtutis sæpe est nobilior.

Sed quæret aliquis in vitis, quæ opponuntur eidem virtuti per excessum, & defectum, vnde intelligemus quòd sit maius in sua specie, quia ipsum positium, quo priuant, non potest esse rectum, & in huiusmodi lege, v. g. vitium per excessum est maius, in liberalitate verò vitium per defectum est maius. Respondeo, in genere dici potest ex Aristotele 6. *Ethicorum cap. 6. & 7.* in his vitis illud esse maius, quod magis destruit rectitudinem virtutis, cui opponitur; possumus autem aduertere quoddam virtutes per se ordinari, vt cohibeant hominem, vt humilitas: alias verò vt magis impellant, vt liberalitas. In prioribus virtutibus peccatum per defectum, cuius signum est manifestum, quia tale vitium semper est tali virtuti magis dissimile, vt auaritia liberalitati magis quàm prodigalitas.

Ex hoc eodem principio definit D. Thomas in *ea quæst. 73. artic. 5.* ex D. Gregorio peccata spiritualia esse grauiora carnalibus; quod eodem modo interpretandum est, ex genere suo, sicut præcedens doctrina; peccata enim spiritualia ex genere suo grauiora sunt, non tamen singulæ species peccatorum spiritualium excedunt singulas

2. De prima quantitate.

3. Questiuucula.

Deciditur.

4. Spiritualia & carnalia in hac quantitate comparantur.

singulas species peccatorum carnalium; imò in genere loquendo, quoad multas condiciones sunt peccata carnalia grauiora, quarum vna illa est, quia sunt magis turpia, & ideo maiorem inurunt infamiam, vt D. Thomas *citato artic. ad septimum* adnotauit, & indicat etiam Gregorius, & August. 1. *saliloquiorum, cap. 10.* quomodo autem non semper peccatum, quod est turpius, sit etiam grauius, docet bene D. Thomas 2. 2. *quæst. 119. artic. 2. ad 2. & q. 142. artic. 4.*

5. De 2. quantitate peccati allata n. 1.

Quare quoad secundam gravitatem peccati dico oriri eam ex illis circumstantiis, quæ speciem non mutant, & quoad hoc eadem est ratio de peccato, quæ de malitia; quare condiciones quædam peccatorum, quæ à D. Thoma inter causas peccati enumerantur, vt ignorantia, passio, & malitia, & peccatum augere possunt, quo circumstantiarum numero continentur, ferè enim omnes illæ reducuntur ad circumstantiam *quomodo*: & ratione etiam huius grauitatis efficitur sæpe, vt peccatum ex specie sua minus graue, sit simpliciter maius, quàm aliud; & ratio est, quia licet grauitas essentialis præcipua sit, tamen illa etiam, quæ ex circumstantiis sumitur, tanti est in materia morali, vt interdum plus conferat secundum prudentem existimationem ad peccati augmentum morale, quàm ipsum obiectum. Dices. Numquam in naturalibus contingit, vt res, quæ in essentia specifica est minus perfecta, in individuo sit perfectior propter circumstantiam. Respondeo primò. Multi hoc negant, vt patet in cælo comparato ad multa animalia, & ratio reddi potest, quia absoluta perfectio creaturæ non ex sola substantia, sed etiam ex accidentibus magna ex parte constat, vt D. Thomas 1. p. q. 5. *art. 6.* docet. Respondeo secundò, licet physicæ species maneant in individuo, tamen in ordine ad mores, & vsus hominum in individuo indicantur melius propter accidentia, vt patet in argento comparato ad aurum: in proposito ergo malitia, qua physicè videtur esse in essentia perfectionis speciei, in individuo propter accidentia est simpliciter deterior in ordine ad mores hominum. Cuius signum etiam est, quia secundum rectam prudentiam tale peccatum existimatur maiori pœna dignum.

6. De 3. quantitate peccati posita n. 2.

De tertio grauitatis genere, nihil aliud dicendum est, quàm illam ex circumstantiis, quæ speciem mutant, oriri; ex quo etiam fit, vt peccatum ex obiecto leuius, propter hanc quantitatem censeatur simpliciter grauius; quare hæc omnia pensanda sunt, ad ferendum iudicium de grauitate peccati, & illud præterea in his præcipue, quæ ex iure positio pendet; quam scilicet vim habet præceptum impositum, & quam obligationem legislator potuerit, & voluerit imponere, quòd partim ex materia, partim ex forma, & verbis legis colligendum est.

7. Corollar. ex dictis contra Stoicos.

Ex his tandem facillè euertitur Stoicorum error, qui, vt refert Cicero 3. & 4. *de finibus*, & latius *paradoxo 3. & 4.* dixerunt omnia peccata esse paria, quos sequutus est postea Cyprianus, teste Augustino *de hæresibus in 82.* & videtur fauere D. Basilius in *quæstionibus breuioribus in 293.* dicens in Testamento nouo nusquam peccatorum distinctionem maiorum, ac minorum reperiri, contra quem errorem disputat Augustinus *supra, & epistola 29. ad Hieron.* & Hieron. *lib. 2. contra Iovinianum, & epistola ad Celantium*, & ex Scriptura patet quedam peccata esse maiora, quædam minora, *Matthæi 5. à versu 19.* Ioan. 19. *Qui me tradidit tibi Suarez in primam secunda D. Thom.*

maius peccatum habet; & Ezechiel. 16. à versu 47. & experientia, atque ratione constat, quia cum grauitas peccatorum, ex tam multis iam enumeratis insurgat, quæ non æquè in omnibus peccatis reperiuntur, constat non omnia esse paria. Ratio etiam D. Thomæ 1. 2. q. 73. *art. 2.* optima est, quia non omne peccatum omnem ordinem, & rectitudinem rationis destruit. Et hoc sensu ait, peccatum non esse puram priuationem; non quia necessarium sit omne peccatum, præcipue quoad formale eius, aliquid positium continere, nam tota peccati deformitas priuatio est, & verè potest dari pura omisso, de qua *diff. seg. sed* quia nullum peccatum contrarium est omni rectitudini rationis, sed aliud rectitudini solum iustitiæ, aliud solum temperantiæ, &c. quia igitur non totum bonum tollit, ideo est non pura, id est, non totalis priuatio. Ex quo euidenter sequitur posse esse magis, vel minus grauem, sicut etiam perspicuum est, plura peccata destruire magis rectitudinem rationis, quàm vnum, & consequenter esse minus malum.

8. Ad Basilium. n. præcedenti allatum.

Rationes Stoicorum omitto; neque D. Basilius contrarium sentit, *homilia enim 12. ex variis, & homilia in Psalmo 7. & in 14.* aperte docet fidei veritatem; quare ille liber quæstionum multis non probatur tanquam Basilij. Alij dicunt illa verba fuisse inducta ab hæretico, vel incipienti; vel certè Basilium solum docere Euangelium non attulisse distinctionem peccatorum, non tamen dicit eam abstulisse; vel, quod verisimilius est, vult perfectionem legis Euangelicæ à nobis requirere, vt peccata omnia diligenter caueamus, & quoad hoc nullam distinctionem faciamus peccatorum maiorum, vel minorum; quam tamen ipse indicat *quæst. 4. in eodem libro, & eodem modo Hieronym. in epistola citata ad Celantium.* vbi ex professo constituit inæqualitatem peccatorum, dicens in quolibet gradu æquale peccatum esse vel prohibita admittere, vel iusta non facere; solum enim vult ista omnia præcepta æqualiter, id est, sine distinctione personarum omnes obligare.

DISPUTATIO II.

De peccato mortali, & veniali.



Disput. præcedenti nonnullas diuisiones peccati explicatas reliquimus, quia faciliores erant, nunc tres præcipue supersunt cognoscendæ, & exponendæ; quæ ad cognoscendam peccati essentiam, & grauitatem necessariæ sunt. Prima est ea, quam proposuimus, in qua peccati deformitas erit radicatus explicanda: de qua D. Thom. 1. 2. q. 73. *art. 5. & q. 88. & 89.* nos verò de tota re hinc dicemus.

SECTIO I.

An sit aliquod peccatum mortale, & quæ sit eius gravitas.

Prima propositio. Certum est de fide multa dari peccata mortalia. In hac conueniunt Catholici omnes, & hæretici, vt patet ex illis locis, in quibus peccatum vocatur mors animæ *Matthæi 18. & 25.*

1. propositio dari peccatū mort.



De quidditate eius  
1. sententia.

2. Sentent.

3. Sententia  
verior.

2. Propositio  
pro 3. sententia.  
Probat  
autoric.

Item ratio  
ne 1.

Secundò.

Tertiò.

Vnum co-  
rol. ex di-  
ctis.

ad Roman. 8. ad Galatas 5. 1. Ioann. 8. Qui non diligit, manet in morte. In explicanda autem huius peccati ratione, est magna dissensio, & omiffis hæreticis, cum quibus disputabimus *sect. 4.* prima sententia est peccatum mortale esse illud, cui æterna pœna lege Dei debetur, quam putat probatiorem Scotus 2. d. 21. & ea vti videtur D. Thomas *suprà*, & August. tom. 9. in Ioan. & in Enchirid. cap. 64. quæ sententia verum quidem dicit à posteriori; non tamen explicat rationem peccati mortalis, mortale enim est non quia tali pœna punitur: periurium enim est peccatum mortale, licet non puniretur à Deo, & dæmones peccata mortalia committunt, quæ non puniuntur nouis pœnis.

Secunda sententia affirmat peccatum esse mortale, quia diuino præcepto aduersatur, ita Scotus *suprà*, & Gab. 2. d. 2. Quod si obicias hoc esse commune omni peccato. Respondet Scotus solum peccatum mortale esse verum, vt solum peccatum, & reliqua non esse contra præceptum, sed contra consilium, quod non esse rectè dictum infra demonstrabitur; & ideo Adrianus *quodlibeto 7. q. 3.* explicans hoc, dicit peccatum mortale esse contra præceptum in re graui, quod licet in re fortè verum sit, tamen non explicat istius peccati rationem. Tertia sententia est D. Thomæ, qui istius peccati rationem in duobus ponit, in auersione scilicet peccantis ab vltimo fine vero, qui Deus est; & conuersione eiusdem ad creaturam tanquam ad vltimum finem, iuxta quam sententiam

Secunda propositio est. Mortalis peccati deformitas in hoc consistit, quod per illud virtualiter, & moraliter plus amat peccator creaturam, quam Deum. Colligitur hæc conclusio ex illo Ioan. 10. *Qui diligit patrem plus quam me, non est me dignus*, id est, (vt exponunt sancti) qui ob amorem patris præcepta mea transgreditur, Ioan. 12. *dilexerunt gloriam hominum plus quam Dei*, quod colligit Euangelista, quia timore humano non audebant confiteri Christum, quem cognoscebant. Ieremi. 2. *dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas*, &c. & ad Philippenses 3. *quorum Deus venter est*. ad Galat. 5. ideo auaritia dicitur *idolorum seruitus*. Idem potest colligi ex Tridentino *sess. 6. cap. 5.* Augustinus 3. *de libero arbitrio cap. 2.* 4. peccatorem (ait) velle sibi esse Deum, iuxta illud, *eritis sicut dii*, idem 10. *de Trinitate cap. 10. & 14. de Ciuitate cap. 24. & lib. 21. cap. 26. & lib. 83. quest. in 30. Chrylost. homil. 13. ad Philipp.* conueniunt ferè Theologi, & D. Thomas 1. 2. q. 53. & 2. 2. q. 34. *artic. 3. & q. 7. de malo artic. 9.* Bonauent. in 2. d. 42. *art. 2.* Albert. q. 3. Durand. q. 6. Caietan. 1. 2. q. 1. *art. 5.* & videri potest Richard. 1. *de distinct. peccati mortalis à veniali.* Ratione probatur quia per peccatū mortale homo auertitur à Deo, secundum fidē; ergo non vltra habet Deum pro vltimo fine; ergo sua voluntate aliquid virtute dilexit tanquam vltimum finem: ac proinde super omnia. Secundò, qui mortaliter peccat, non diligit Deum super omnia, dicitur enim Ioan. 15. *Qui diligit me, mandata mea seruabit*; ergo aliquid præter Deum diligit super omnia. Quia necesse est amorem hominis esse in aliqua re positum, iuxta ea, quæ diximus disput. 1. *de vltimo fine in tract. 1.* Tertiò ex effectibus peccati, moraliter id potest probari: propterea enim est irreparabile humanis viribus, quia ipsum finem vniuersalem tollit, qui est rōtius boni principium, & præterea etiam illi est iniuncta pœna æterna, vt *suprà* diximus. Ex quibus intelligitur, quomodo mortale peccatum

dicatur charitati contrarium: non enim est contrarietas physica, sed moralis; eo modo, quo grauis iniuria est contraria amicitia, & eam dissoluit, & præterea quia fortè priuat actum speciali honestate charitatis, vt infra dicemus. Ex dictis etiam fit, non quamcumque deordinationem, quæ circa Deum ipsum proximè verificari potest, ad peccatum mortale pertinere; vt patet in odio Dei indeliberato, sed solum illam, quæ ita actui coniungitur, vt operantem ipsum ab vltimo fine auertat, & virtute, & moraliter faciat creaturam illi antepone, ex quibus soluentur facile nonnulla, quæ Scotus in hac D. Thomæ doctrina cauillatur, quæ videri possunt in Caietano, qui omnes dissoluit rationes.

Alia via arguit contra hanc veritatem Adrianus *suprà*, primò, quia contingit mortaliter peccare ex ignorantia, imò putando obsequium se præstare Deo; ergo si quis ita peccat, non amat aliquid plus quam Deum, nã ex amore ipsius Dei peccat. Secundò sæpe aliquis ita peccat circa vnam creaturam, vt illi multas alias præferat vt cum quis peccat propter diuitias, propter quas non perderet vitam, neque honorem, & tamen illemet paratus est vitam ponere pro Dei fide; ergo signum est non amare illam creaturam, scilicet diuitias plusquam Deum. Confirmatur, sæpe aliquis ob amorem amici peccatum vitat, quod alias non vitaret; ergo plus diligit amicum, quam obiectum illius peccati, & tamen Deum plus diligit, quam amicum; pono enim amicitiam esse honestam, ergo, &c. Et idem argumentum est. Si quis ob amorem amici vnum Dei præceptum transgrediat, nouem tamen obseruet propter amorem Dei, ille enim non videtur amicum diligere plusquam Deum, quandoquidem ex Dei amore plura facit bona. Tertiò sæpe quis peccat spe veniæ, quam si non haberet, non auerteret peccare, quia re vera non vult semper carere Deo; ergo signum est super omnia retinere amorem Dei, & solum in illo actu non exercere illum. Propter hæc argumenta Adrianus discedit à communi sententia, & negat eum, qui mortaliter peccat, constituere suum finem vltimum in creatura, & eam plus diligere quam Deum, qui tamen concedit eum qui mortaliter peccat iam non diligere Deum super omnia, in quo neque satis sibi constat, neque satis conuenienter loquitur.

Pro explicatione aduertendum est verum esse eum, qui mortaliter peccat, neque semper expresse contemnere, aut odio habere Deum, neque formaliter & explicitè creaturam aliquam plusquam Deum, & cætera omnia diligere, neque etiã se, & sua omnia formaliter referre in aliquam creaturam, tanquam in finem vltimum: hanc enim expressam voluntatem non reperiri constat experientia euidenti; igitur secundum implicitam, & interpretatiuam voluntatem explicandum hoc est, nam re vera ita se gerit qui peccat mortaliter, vt moraliter censeatur, & conuincatur Deum deserere, & alteram finem vltimum sibi proponere; & ratio est, quia voluntariè complectitur id quod Dei amicitia repugnat; item quia medium deserit ad verum vltimum finem consequendum necessarium, vnde quod in se est perpetuò se illa felicitate priuar.

Ad primum igitur argumentum Adriani respondetur ex D. Thomæ *quest. 7. de malo artic. 5.* eum qui ex ignorantia peccat, licet putet se amare

Alterum coroll.

4. Arguitur, contra hanc Proposit.

2. Argum.

Confirm.

3. Argum.

Adrianus exploditur.

5. Notatio pro responsione prædictorum argumentorum.

6. Ad 1. n. 4.

Ad 1.

Ad confirm.

Ad 3.

1. Arg. negati-  
uc.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

2. Resolutio  
vera.

Notatio pro  
resoluitio-  
ne.

amare Deum, re tamen vera non amare, & ipso opere potius contrarium facere: esset simile, si quis ex beneuolentia amici emitteret sagittam, vel ense luderet, tamen ita incautè, vt amicum occideret. Vnde ad Romanos 10. eos Paulus dixerat *emulationem Dei habere non secundum scientiam*. Et subdit, *ignorantes iustitiam Dei, & suam volentes statuere, iustitia Dei non esse subiectos*. Ad secundum respondeo, eum qui peccat, practicè valde errare, & sibi ipsi non constare, nam sæpe non intelligit, quid magis, vel minus velit, & affectus habet contrarios, quia ista contrarietas non est expressa & formalis, sed, vt dixi, est interpretatiua secundum veram & prudentem existimationem moralem; & idem dicitur ad confirmationem, quæ ferè idem probat. Atque idem est de illo casu, si quis nouem præcepta custodiens vnum prætermittat, nam hoc ipso tamen Dei amicitiam parui pendit, quia hæc consistere non potest nisi integra legis obseruatione. Ad tertium respondetur idem, quod ad præcedens, nam illud de spe veniæ nihil refert, non enim tollit prauam voluntatem, sed auget potius, & ille nihilominus quod in se est omnino deserit vltimum finem, quem per se iterum non potest obtinere.

SECTIO II.

An deformitas proprie constituens peccatum mortale sit distincta ab illa, quam actus habet ex obiecto.

1. Non videtur esse distincta; quoniam malitia ipsa moralis ex obiecto sumpta per seipsam reddit actum inordinatum circa vltimum finem, & in hac deordinatione consistit ratio peccati; ergo non oportet fingere aliam grauitatem: sicut cum quis committit actum iniustitiæ, non sunt ibi duæ deformitates; alia contra rationem, & operantem ipsum, alia contra proximum, sed est vna, & eadem, quæ respicit rationem, vt regulam, & operantem, vt subiectum; & proximum, vt obiectum; ad hunc enim modum videtur peccatum mortale esse contra rationem, & Deum. Confirmatur primò. Nam diximus *suprà* generales circumstantias actuum humanorum non addere speciale malitiam; actum autem aliquem esse deordinatū ab vltimo fine, est generalis conditio actus mali; ergo. Confirmatur secundò. Nam ista ratione rectitudo actus virtutis cum vltimo fine non reddit nouam honestatem, & simili modo agere contra obedientiam Dei non addit specialem deformitatem, quia id non est per se intentum.

2. Respondeo tamen peccatum mortale, vt sic, constitui ex speciali quadam deformitate, quam talis actus habet in ordine ad Deum vt vltimum finem, quæ ferè semper distincta est à malitia, quam habet actus ex obiecto. Hoc satis indicat D. Thomas in tota hac materia de peccatis, & sancti citati, & vt probetur, & intelligatur, aduertendum est actum moraliter malum hoc ipso, quod est malus necessariò carere debito ordine ad vltimum finem, & carentia huius rectitudinis, vt sic, non addit malitiam distinctam, vt ferè probant argumenta facta, & exemplum de rectitudine actus virtutis; tamen non est ista carentia, Suarez in primam secunda D. Thom.

quæ constituit peccatum mortale, vt sic; nam vt videbimus communis ea est peccato veniali. Præter hanc igitur carentiam rectitudinis addit peccatum mortale propriam quandam offensionem ipsius vltimi finis, & amoris illi debiti, quæ non iam consistit in illa carentia ordinationis, sed in quodam quasi contemptu virtuali ipsius vltimi finis. Ex quibus facile patet conclusio posita, quoniam ista propria deformitas, & malitia, quæ peccatum mortale constituit, sub diuersa ratione formali magis aduersatur rectæ rationi, quam deformitas ex obiecto sumpta; nam hæc est contra rationem, prout est regula iustitiæ, temperantiæ, &c. illa est contra rationem, vt rectè dicitur de amore, & existimatione habenda de vltimo fine; nam illa omni ratione est finita, hæc verò quodammodo infinita est, vt infra videbimus, illa pertinet ad malitiam conuersionis, ista verò ad malitiam auersionis, quibus malitiis secundum Theologos diuersæ pœnæ attribuantur quod signum est illas esse distinctas. Et tandem istæ deformitates separati possunt saltem per ignorantiam inuincibilem, vt videbimus.

3. Sed quæret aliquis, in quo genere, & specie malitiæ sit hæc propria deformitas, quæ peccatum mortale constituit. Respondeo ex sententia Sanctorum, & D. Thomæ *suprà* tractata peccatum mortale vt sic, contrarium esse charitati, atque adeò deformitatem hanc ad speciem malitiæ odij Dei esse reuocadam, eo modo, quo malitia omnis, quæ ex circumstantia indirectè volita oritur, ad illud vitium reducitur, ad quod pertineret si directè esset volita. Dices hæc deformitas non consistit in priuatione honestatis debite actui, quæ ad charitatem Dei pertineat, nulla enim talis honestas debetur semper actui morali. Respondeo non deberi absoluto præcepto, deberi tamen quasi conditionato præcepto, vel ex hypothesi, nam si homo operatur, tenetur sua actione nõ lædere amicitiam Dei. Ex quibus infero omnia peccata mortalia, vt mortalia sunt, habere aliquam deformitatem eiusdem speciei moralis, in qua conueniant, licet differant in malitiis sumptis ex obiecto; id patet, quia conueniunt in ista malitia auersionis, quo modo intelligitur illud Iacobi, *Qui in vno offendit, factus est omnium reus*. Aduertendum est autem in hoc aliquid speciale habere odium Dei formale, nam in illo est illa malitia quasi perfectissima, & formaliter, & directè, quia tale peccatum veluti directè fertur in ipsam auersionem, & ideo non videntur in illo actu esse duæ deordinationes, neque ideo minus peccatum est, tum etiam, quia illa vna deordinatio est fortasse maior, quam duplex alia in aliis peccatis intenta; tum etiam, quia veluti duplici titulo virtute continet tale odium Dei, istam deordinationem, primum directè, vt dictum est, deinde virtute, quatenus tale odium ex aliquo inordinato amore alicuius creaturæ procedit, quam creaturam virtute creatori præfert.

4. Ad argumentum initio propositum patet solutio ex dictis, neque est simile illud de iustitia; quia reuera proximus pertinet ad obiectum iustitiæ, & consequenter etiam ad iniustitiæ obiectum. In proposito verò malitia, quam peccatum mortale habet in ordine ad Deum, distincta est ab illa, quam habet in ordine ad obiectum; negandum tamen non est vtramque esse contra rectam rationem, sed diuerso modo, vt dictum est. Ad primam confirmationem patet etiam responsio: nam finis vltimus ratione quadam est circumstantia generalis, quia

Probat  
re-  
solutio.

3. Quæstiu-  
cula subor-  
ta ex resolu-  
tione diluitur.  
Instantia di-  
luitur.

Notatio pro  
Dei odio.

4. Ad arg. in  
n. 1.

Ad 1. confir.

quia omnes actus honesti saltem natura sua debent tendere in illum, & iidem si turpes sint carent debito ordine ad illum, tamen idem finis vltimus habet rationem particularis obiecti, vel circumstantiæ, quatenus proprio, & peculiari modo potest vel amari, vel odio haberi, &c. & hoc modo versatur circa illum peccatum mortale, vt mortale est, & per hoc etiam patet ad secundam confirmationem. Illud verò quod de inobedientia assertur, non est simile, quia actus turpes non semper sunt peculiari modo contra virtutem obedientiæ, neque formaliter, neque virtualiter, sed materialiter tantum; nam licet sint contra præceptum, tamen non omnis præcepti obseruatio per se, & formaliter pertinet ad obedientiam, sed singula præcepta ad singulas virtutes referuntur, vnde offendere isto modo Deum, vt legislatorem, non est proprium inobedientiæ, sed generalis conditio omnium vitiorum.

Sed superest vna difficultas circa dicta in hac, & præcedenti sectione. Nam fieri potest, vt aliquis cognoscens homicidium esse malum morale, etiam contra charitatem proximi, inuincibiliter ignoret esse contrarium Deo, vel vltimo fini; tum quia non est ita per se notum actum malum esse contra Deum, tum etiam quia potest ignorare quis inuincibiliter occidere proximum esse contra vltimum finem, quia neque formaliter, neque virtute talis ignorans vult auerti ab vltimo fine. Consequens videtur absurdum, primò quia ad peccandum mortaliter satis est transgredi legem naturæ cognitam, & præcipue agere contra charitatem proximi. Secundò, quia aliàs omnes gentes, quæ ignorant Deum, vel istam offensionem Dei per actus nostros, non peccarent mortaliter; non ergo punirentur pœna aeterna propter actus suos malos.

Ad difficultatem hanc communis solutio esse videtur, non obstante quacumque ignorantia inuincibili, vel de Deo, vel de fine vltimo, actum humanum moraliter malum, hoc ipso, quod est contra rationem in re graui, habere necessariò coniunctam illam deordinationem & grauitatem, quæ propria est peccato mortali; quia hæc ex natura rei sequitur, & ideo nulla ignorantia impediti potest. Quæ quidem responsio haberet locum, si deordinatio hæc solum esset illa carentia rectitudinis actus moralis ad vltimum finem, quia hæc nullam grauitatem addit malitiæ morali, quam actus habet ex obiecto, sicut etiam patet in rectitudine actus virtutis; & hoc modo loquuti fuimus suprà section. 1. non tamen videtur posse habere locum ista responsio in deordinatione ista, quæ propria est peccati mortalis: primò, quia ista deordinatio, & auersio propria peccati mortalis est deordinatio moralis verè, & in specie distincta à malitia sumpta ex obiecto; ergo debet esse voluntaria, hoc enim est de ratione malitiæ moralis; ergo debet esse aliquo modo cognita. Secundò ista conuersio ad creaturas, vt ad vltimum finem, non est per expressam, & formalem voluntatem; debet ergo imputari secundum rectam moralem prudentiam, sed vbi est illa ignorantia, cum non sit neque virtualis voluntas, non potest homini rationabiliter imputari: ergo. Tertio qui id faceret, quod est peccatum mortale inuincibiliter ignorans, & putans esse veniale, sine dubio non committeret illam deordinationem propriam peccati mortalis; huiusmodi autem videtur esse dispo-

sitio operantis in casu difficultatis proposito, nam, vt infrà videbimus, peccatum mortale nihil aliud est, quam malum quoddam morale contrarium vltimo fini; tale verò non putat esse suum opus ille, qui cum tali ignorantia operatur.

Quare dicendum videtur posita illa ignorantia; actum illius hominis habere totam illam malitiam moralem, quæ nata est oriri ex obiecto prauo cognito, non tamen illam propriam deordinationem & grauitatem, quam propriè constituere diximus peccatum mortale. Ad inconuenientia illa, quæ inferuntur. Respondeo primò inuincibilem esse ponere talem ignorantiam inconueniens esse ponere talem ignorantiam in paucis hominibus reperietur; tamen illa posita concedenda sunt cætera, quæ sequuntur; quod verò attinet ad pœnam tali actui debitam, an futura esset aeterna, quando quidem actus ille per se non priuat vltimo fine; an verò temporalis esse possit, dicemus infrà agentes de peccatorum pœnis.

SECTIO III.

An malitia peccati mortalis sit infinita.

**T**heologi affirmant, vt patet apud D. Thomam 1. part. quest. 1. art. 2. sed in modo explicandi differunt, quidam censent illam malitiam esse infinitam simpliciter, quod tenet Medina Codic. de penitentia tit. de satisfactione quest. 1. Fundamentum sumitur ex argumentatione calculatoria, quia dignitas personæ offensæ aggravat malitiam; ergo si dignitas Dei offensus est infinita simpliciter, etiam offensa. Confirmatur primò, quia in Deo sunt infinitæ perfectiones, quibus omnibus contrarium est peccatum mortale; sunt etiam infinitæ rationes propter quas prauum est offendere Deum, quæ omnes augent malitiam. Confirmatur secundò, quia peccatum mortale constituit alium finem vltimum, tum etiam, quia quod in se est infert tristitiam Deo. Confirmatur tertio, quia hac sola ratione non potest creatura condignè Deo pro peccato vno satisfacere, quia non potest tantum reddere bonum, quantum abstulit. Alij verò Theologi communiter in 3. d. 20. Paludan. quest. 2. artic. 2. & in 4. d. 15. Scotus §. quoniam ad primum, censent totam istam malitiam esse infinitam secundum quid, quod sequitur Caietanus 3. p. & mihi videtur verius.

Aduertendum est quæstionem esse non de illa malitia, quam habet peccatum ex obiecto prauo, nam illam omnes censent esse finitam; sed de illa peculiari deformitate, quam peccatum habet contra Deum, vt est auersio ab vltimo fine, in quo duo possumus considerare, primò speciem illius malitiæ, secundò quantitatem, & quasi intentionem illius malitiæ. Sit ergo prima propositio. Malitia illa secundum suam speciem non potest dici simpliciter infinita, sed bene secundum quid. Prima pars patet, quia est in specie malitiæ certa & determinata, quæ ab aliis speciebus distinguitur, & illas neque formaliter, neque eminenter continet: non formaliter, quia aliàs illa malitia formaliter esset malitia iniustitiæ, infidelitatis, &c. non eminenter, quia non est veluti principium primum, & causa aliarum deformitatum, licet sit coniuncta sæpe cum multis malitiis. Confirmatur, quia hæc deordinatio ad speciem malitiæ odij

Ad 2. confir.

5. Dubium.

6. Vulgaris dissolucio huius dubij.

Proxima dissolucio admittitur in vno sensu.

In altero sensu impugnatur 1.

Secundò.

Tertio.

Offenditur posterior.

Infinitæ occurritur.

3. Propositio. Probat.

Confirmatur.

4. Ratio factæ probationis.

Exploditur.

5.

7. Plena dissolutio.

1. Sententia.

Eius fundamentum.

Confirmatur.

Secundò.

Tertio.

2. Sententia.

2. Notatio pro decessione.

1. Propositio bipartita.

Offenditur prior pars.

Confirmatur.

odij Dei reducitur, imò in illa specie ex modo, quo committitur, habet imperfectam rationem; at verò odium Dei, & eius malitia est determinata, & finita species vitij, & malitiæ; ergo, &c. Secunda pars probatur primò, quia hæc malitia est contra infinitum obiectum; quare hoc modo dicitur obiectiue infinita, sicut charitas, vel lumen gloriæ; item quia ex specie sua est summè praua, & turpis inter omnes malitias, quæ esse possunt, etiam si illæ in infinitum multiplicentur, quia inter mala maius est malum culpæ, quam pœnæ, & inter mala culpæ maximè in essentiali grauitate, est odium Dei, & hanc grauitatem peccatum mortale participat, & hoc etiam confirmant rationes factæ initio. Dices, isto modo dicitur peccatum contra Deum infinitum secundum quid. Respondeo concedendo: tamen in ista infinitate potest esse magis, & minus; quod aperte docet illam esse infinitatem secundum quid, & in hoc gradu peccatorum, caput continet odium Dei, & ideo illud est maximè infinitum.

Secunda propositio. Hæc malitia peccati mortalis non est infinita in quantitate, vel intensione. Probat primò, quia, vt suprà diximus, non omnia peccata sunt æqualia, sed alia aliis maioræ, vel minoræ; ergo non est infinita eorum malitia, sed habet terminum. Antecedens suadetur, quia peccata mortalia non solum sunt inæqualia secundum eam malitiam, quam habent ex conuersione ad obiectum, sed etiam in ea, quam habent ex auersione à Deo, quod patet, quia illa prior malitia sit grauior, vel minus grauis propter diuersum modum voluntarij, & ob diuersas circumstantias, sed ipsa etiam auersio potest esse diuerso modo voluntaria, & cum variis circumstantiis, quæ semper conferunt ad maiorem, vel minorem grauitatem cuiuscumque malitiæ moralis, quia illa non oritur ex obiecto solum, sed ex his omnibus, vt dictum est, & per se videtur notum. Confirmatur, nam maior malitia est contra Deum velle cum non esse, quam id velle indirectè, & in alio, v. g. volendo furtum; ergo inter ipsas malitias directè volitas, poterit esse inæqualitas ratione diuersi voluntarij, & circumstantiarum; nam generaliter, & per se loquendo, cum peccatum mortale grauius sit ex proprio obiecto, & per se; etiam est grauius, vt est contra Deum, quia in hoc est maior contemptus Dei, eo quod in se magis auertit à fine vltimo.

Dices illam malitiam esse infinitam quidem simpliciter, & nihilominus posse esse maius crimen, quia tota hæc infinitas licet dicatur simpliciter, in ratione quantitatis & intensiõis, tamen absolute est infinitas secundum quid, scilicet intra certam speciem; in infinitis autem secundum quid, vnum potest esse maius alio. Sed hoc rectè non dicitur inter infinita etiam secundum quid; quia qua ratione aliàs finita sunt, potest quidem esse vnum maius alio, non tamen sub ea ratione, qua sunt infinita simpliciter, in quantitate; vt si esset calor simpliciter infinite intensus, posset quidem esse alia qualitas absolute maior, vel efficacior propter perfectionem essentiæ, non autem posset intelligi calor intensior; sic autem est in proposito, nam ista deformitas, de qua loquimur, in omnibus peccatis mortalibus est eiusdem rationis; quare si in omnibus est infinita simpliciter, non esset maior, neque minor, & hæc conclusio magis ostenditur soluendo argumenta.

Ad primum responderetur, illum modum argu-

mentandi potissimum habere locum in his, quæ sunt eiusdem speciei, vel ordinis, nam si arguendo fiat transitus ad res diuersarum specierum tantum concluditur infinitas secundum quid, vt patet à simili in cognitione, vel amore Dei, arguendo illo modo, quo amor est perfectioris obiecti, eo est perfectior, &c. vnde tantum concluditur illam speciem quæ versatur circa infinitum obiectum esse altioris rationis. Potest quis obiectiue. Quomodo ergo ex simili argumentandi modo concludunt Theologi meritum Christi esse infinitum simpliciter, & dignitate personæ merentis. Respondeo nunc non agimus de dignitate meriti, vel pœnæ, sed de rectitudine, & deformitate, & quoad hoc eadem est ratio de operibus Christi, nam illa etiam habebunt finitam bonitatem, & intrinsecam.

Ad primam confirmationem respondeo non propriè dici, sed per exaggerationem esse infinitas rationes non peccandi, aut infinitas perfectiones in Deo, nam in se est vna ratio adæquata, & vna perfectio; & licet per plures conceptus nostros possit distingui, tamen semper ratio formalis specificans hanc malitiam, vnica est, & vna honestas ipsi opponitur.

Ad secundam confirmationem dico etiam non propriè dici peccatum esse destructiuum, & contristarium Dei per se; quia reuera etiam quantum est de se non habet vllam vim ad inferendam tristitiam, quia nihil potest efficere, quod verè sit Deo malum; nihil autem potest esse contristarium Dei, nisi quod est verè malum eius; & in hoc valde est diuersa conditio hominis, & Dei. Deinde licet sit peccatum de se cõtristarium Dei, non propterea tantam habere malitiam, quantam si destrueret Deum. Patet à simili, quia peccans contra Sanctum blasphemando illum, de se contristat illum, & consequenter tollit beatitudinem, non tamen ita grauiter peccat, ac si reuera illi tolleret beatitudinem. Præterea in actionibus moralibus, actionem esse damnificatiuam per se, si qui operatur est certus nullum de facto illaturum damnnum, non multum aggrauat malitiam eius, pensandum est ergo tantum ex affectu operantis, vnde in proposito concedo, eum qui mortaliter peccat, propterea grauissimè peccare, quia virtute vult Deum non esse Deum, & aliquid præfert amori eius, & virtute vult alium vltimum finem sibi constituere præter Deum; & quia duo fines vltimi hominis simul esse non possunt virtute vult Deum non esse, non tamen propterea voluntas hæc tantam habet malitiam, quanta videtur esse in illo obiecto, scilicet Deum non esse, quia, vt sæpe dixi, non semper voluntas contrahit totam bonitatem, vel malitiam obiecti, & ideo voluntas occidendi infinitos homines, non est infinite mala, & ratio est, quia malitia actus non consistit in obiecto, sed in tendentia ad obiectum, & in modo quo versatur circa obiectum; licet autem obiectum sit ratio aliqua summè malum, actus poterit versari circa illum, modo non summè malo, sicut etiam è contra contingit in actibus bonis.

Ad vltimam confirmationem respondeo non esse illam rationem, propter quam creatura non potest æqualiter satisfacere Deo pro iniuria illata, sed quia non potest suis viribus se conuertere ad Deum, à quo peccando se auertit, & quia maiorem habet improprietatem ad satisfaciendum, quam ad faciendam iniuriam, quod latius exponitur initio operis de Incarnatione.

Ad fundam. in n. 1.

Instantia diluitur.

6. Ad 1. confirm. ibid.

7. Ad 2. confir. in eod. n. 1.

8. Ad 3. confirm. in n. 1.



SECTIO IV.

An sit aliquod peccatum ex sua natura veniale, & quæ sit eius ratio.

1. Varia hæreticorum placita.

Prima sententia omnino negat, quam tenuit Iouinianus, & Pelagius, vt patet apud Hieron. lib. contra Iouinianum, maxime dialog. 2. contra Pelagium, hi enim sine distinctione vlla faciebant omnia peccata mortalia. Secunda sententia est similiter hæreticorum, qui etiam peccata omnia re ipsa mortalia esse fatentur, & tamen quodam modo venialia à mortalibus distingui. Hanc tenuit Vuicleph, referente Vualdensi tom. 2. de Sacramentis cap. 154. qui dixit omnia peccata reprobis esse mortalia, prædestinatorum verò omnia venialia; hæretici verò huius temporis, aiunt esse mortalia, tamen quædam à Deo non imputari ad pœnam, & ideo esse venialia, vnde Lutherus omnia peccata infidelium dicit esse mortalia, renatorum verò dicit omnia esse venialia, præter infidelitatem. Malanchton addit etiam in renatis esse quædam alia mortalia, illa scilicet, quæ committunt aduertentes se esse renatos, & idem ferè dicit Bucerus, qui peccata omnia & sola ex malitia commissa, dicit esse mortalia in renatis. Fundamentum harum hæresum totale sumitur ex quibusdam locis sacræ Scripturæ, vbi sine distinctione asseritur peccata mereri mortem, Deuteron. 27. & Ezech. 18. Anima que peccauerit, ipsa morietur, & alia, de quibus infra. Ad hanc ferè accedit tertia sententia Catholicorum, quæ etiam affirmat peccata omnia de se, si districtè iudicemus de illis, esse mortalia, & mereri pœnam æternam, tamen ex Dei benignitate factum est, vt quædam peccata venialia censentur, neque expellant gratiã, neque puniatur æterna pœna, ita Gerson de vita spirituali sect. 1. Almayn. tractatus 2. moralium cap. 32. & Rosenf. art. 32. Fundamentum esse potest, quia omne peccatum etiam minimum habet eam deformitatem, & malitiæ infinitatem, quam habet peccatum mortale; patet, quia omne peccatum est offensio Dei, & præuaricatio legis eius.

Quorundam Catholicorum sententia.

2. Notatio pro decisioe.

Aduertendum est nomen peccati venialis variis modis interdum à Patribus vsurpari, aliquando enim vocant veniale ex effectu, illud cuius veniam consequimur; aliquando verò ex causa, quòd aliquo modo venia dignatum est, quia ex passione, vel ignorantia commissum; ita Ambrosius lib. de Paradiso cap. 1. August. 2. de ciuitate cap. ultimo, & libro de vera, & falsa penitentia cap. 18. tamen propriè veniale peccatum, de quo est quæstio, illud dicitur quod neque spirituales mortem affert animæ, neque æterna pœna per se punitur.

3. Propositio.

Quædam sunt peccata modo nunc exposito, venialia propriè & verè; est de fide definita in Tridentino sect. 8. cap. 11. & 13. Can. 23. & 25. & sect. 14. cap. 5. & Canon. 7. & Mileuitan. cap. 7. & 8, quam latè ostendunt contra hæreticos Rossensis supra, & Vualdensis Cocleus lib. 2. contra Caluinum tract. 9. Vega 14. in Tridentinum, Castro verbo Peccatum, hæresi 11. Soto in 4. d. 15. quest. 2. Et probatur primò. Nam sunt quædam peccata, quæ non excludunt gratiam, neque iustitiam coram Deo, quod inde colligitur, quia in sacra Scriptura tribuuntur iustis perseverantibus in amicitia Dei, Prouerb. 14. septies in die cadet iustus. 1. Ioannis 1. Iacobi 2. In multis offendimus omnes, quæ loca ita intelligit Augustinus tract. 41. in Ioan. & in Enchiridion cap. 78. & de natura, & gra-

Probatur 1.

ria cap. 36. & 38. & eodem modo dicit esse lib. 1. contra duas epistolas Pelagian. dicenda esse à iustis illa verba, dimitte nobis debita nostra, &c. propter venialia peccata, quæ quotidie committunt. Idem D. Hieronym. dialog. 2. contra Pelag. vbi etiam vtrius illa sententia Psalmi 31. Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno; & illud Hebr. 5. de sacerdote, qui offerre primum debet pro peccatis suis; nam si iustus, inquit, non esset, non iuberetur offerre, neque etiam pro se, si omni peccato careret.

4. Probatur.

Secundò, quia etiam Scriptura docet esse quædam peccata, quæ non puniuntur æterna pœna, quod Hieron. colligit ex illo Matth. 6. Reus erit iudicij, reus erit gehenna ignis. vbi distinguuntur duo genera iracundiæ; alterum subiicitur gehennæ ignis, & pœnæ æternæ; alterum verò non: vt exponit etiam Chrysostom. homilia 16. in Mattheum, & Gregor. 21. moral. cap. 5. & primò colligitur idem ex 1. ad Corinth. 18. vbi de illo, qui superadificat lignum, fenum, & stipulam, dicitur saluum fore, sed quasi per ignem, in quibus verbis sancti peccata venialia intelligunt, quæ non igne æterno, sed quasi temporali puniuntur, quæ latè profequitur D. Thomas 1. 2. quest. 89. art. 2. ex Augustino lib. de fide, & operibus cap. 25. & in Enchiridion cap. 78. & Ambros. Gregor. Hieron. & alios refer Vega lib. 14. cap. 4.

5. Probatur.

Ex quo loco sumitur etiam tertia ratio, nam sunt quædam peccata, quæ in sacra Scriptura per res leuissimas significantur, quæ dicuntur etiam sine plena voluntate committi, & facili negotio condonari, quæ non conueniunt in peccatum mortale. Antecedens patet ex dicto loco, & ex Matth. 5. vbi Hieron. ait significari per nouissimum quadrante cum Origene homil. 35. in Lucam, & Matth. 7. dicit significari per festucam. Idem Tertullian. lib. de anima cap. 17. & Matthai 23. ait significari nomine culicis. Idem Cyprian. sermone de elemosyna, & lib. 4. epistola 2. Ambros. Luca 12. Emittens Eusebius homil. 3. de Epiphani. Augustinus sermone 29. de verbis Apostoli, ait, in cap. 5. ad Ephesios, per maculam, significari peccatum mortale, per rugam verò, veniale. Idem libro de bono coniugali, & in Enchir. c. 43. & in illis verbis Iacobi 1. concupiscentia parit peccatum, intelligit veniale, quod sine pleno consensu committitur, nam de mortali statim additur, cum consummatum fuerit generat mortem, id est, plenè deliberatum. Item illud Iacobi 5. Si in peccatis fuerint, dimittentur eis, scilicet per extremam vnctionem. De venialibus peccatis intelligit Gregor. 31. moral. cap. 1. & cum eo Theologi in 4. d. 71. Idem etiam Gregorius 4. dialogorum cap. 23. docet ex Matth. 12. esse quædam peccata, quæ licet non remittantur in hac vita, remittentur in futura. Ex quibus etiam satis constat hanc conclusionem haberi ex traditione Patrum, vnde Alexander Papa quintus post Petrum, instituit aquam benedictam in remissionem venialium, de consecratione d. 3. cap. aqua, & in eadem veritate consentiunt Scholastici in 2. distinct. 21. 35. & 42. & in 4. d. 41. ratione agemus statim, vide quæ pro hac 1. propositione scribimus lib. 11. de grat. cap. 3. a num. 14.

6. 2. Propositio bimensuris Probatur prius membrum. Primò.

Secunda propositio. Peccata hæc non sunt venialia, propter extrinsecam conditionem personæ committentis illa; neque quia Deus non imputat. Hæc etiam est de fide contra dictos errores, & patet primò quòd non propter illas conditiones reprobi, & prædestinati; nam quid sit veniale, quidve mortale peccatum, & per se patet, & colligitur ex Tridentino sect. 14. cap. 5. Quis autem

Secundò.

autem sit reprobis, vel quis prædestinatus; non constat nobis, iuxta Tridentinum sess. 6. cap. 5. Secundò, quia sacra Scriptura docet prædestinatos mortaliter interdum peccasse Dauidem, Petrum, Paulum, qui blasphemum, & contumeliosum seipsum vocat; reprobos verò venialiter interdum peccare, de se est euident, nam verbum otiosum in reprobis non est mortale. Hæc verò sententia erronea supponit alium errorem, scilicet reprobis nullum peccatum verè remitti; prædestinatis autem nullum peccatum vnquam imputari, contra veritatem, & necessitatem Sacramenti Baptismi, & Pœnitentiæ. Et adductæ rationes ferè eadem valent contra Lutherum, quia etiam illa conditiones personarum, scilicet esse iustos, vel non esse renatos, non sunt nobis omnino notæ, & præterea Patres, & sacræ Scripturæ non ex conditionibus personarum, sed ex conditione, & veluti merito ipsarum actionum distinguunt venialia à mortalibus. Deinde sancti censent peccata Christianorum cæteris paribus esse grauiora, propter maiorem scientiam, & accepta beneficia, vt, supra agentes de malitia diximus; & colligitur ex 6. & 10. ad Hebræos, ergo mendacium leue, vel verbum otiosum, non minus est infideliquam in renato. Præterea hic error supponit alios, scilicet peccatum verè mortale posse esse in iusto, conseruata iustitia, contra Paulum ad Romanos 8. & totam primam Canonicam Ioan. Item supponit iustitiam nullo peccato amitti, nisi infidelitate, contra quod differimus in materia de gratia.

Probatur specialiter contra Luther.

7. Probatur potestius membrum.

Ex quibus colligitur hæreticum esse dicere peccatum veniale tale esse, quia Deus non imputat, licet in se mortale sit; est enim hoc contra innocentiam iustorum, quam, vt diximus, sacra Scriptura prædicat. Item est contra iustitiam Dei; & ea sacræ Scripturæ loca, quæ peccata committentibus dignas minantur pœnas, ad Galat. 5. ad Ephesios 1. 1. ad Corinth. 6. & passim. Item contra bonitatem Dei, & ea loca sacræ Scripturæ, quibus dicitur Deum odisse impium, & impietatem eius, Iacobi 2. Qui in vno offendit, factus est omnium reus, & definitur hoc in Tridentino sess. 6. Canone 15. tandem constat ex dictis hæreticum etiam esse dicere omnia peccata esse venialia, quæ sunt ex passione, vel ignorantia, tum quia ipsa ignorantia potest esse peccatum mortale, 1. ad Corinth. 14. ignorans ignorabitur; tum etiam, quia ex ignorantia committuntur grauisima peccata, vt Paulus de se ipso fatetur 1. ad Timoth. 5. Blasphemus fui, persecutor, & contumeliosus, sed ignorans feci in incredulitate, &c. Colligitur ex 15. Ioannis, sed hæc omnia facient vobis propter nomen meum quia nesciunt eum qui misit me, & cap. 16. quia non nouerunt Patrem, neque me. Marci vltimo, exprobrauit incredulitatem eorum. Actorum 13. hunc ignorantem, &c. & cap. 17. tempora quidem huius ignorantia despicies Deus. Simili modo Petrus, licet ex passione peccaret, tamen non ignorabat peccatum, dum flebat amarè. Idem constat de peccato Dauid, quod fuisse mortale ignorabat ipse, quod indicat, dicens, filius mortis est hic, qui fecit hoc. Cui consentit Nathan, dicens, tu es ille vir, 2. Reg. 12. è contra verò posse esse veniale peccatum sine ignorantia, vel passione, constat in verbo otioso, vel mendacio leui.

8. Propositio. Vnde probatur primò.

Tertia propositio. Peccata venialia talia sunt natura sua. Est contra tertiam sententiam in n. 1. quæ omnino falsa est; & fortè plusquam temeraria. Hæc est communis conclusio Theologo-

rum, & probari potest ex dictis, ideo enim sacra Scriptura comparat hæc peccata leuissimis rebus, vt ostendat has culpas per se, & in se ipsis, esse leuissimas. Præterea Patres non ex Dei reuelatione, sed ex conditione, & circumstantiis operis docent quid veniale sit, quid verò mortale, quod non posset fieri si hoc totum ex extrinseca Dei voluntate penderet. Et ratione patet, nam dupliciter potest intelligi peccata, quæ non sunt venialia, benignitate Dei censerent talia; primò, quia reuera eam turpitudinem habent quæ inest propriè peccato mortali, Deus tamen eam dissimulat, & in hoc sensu coincidit hæc sententia cum illa hæretica de non imputatione. Secundus sensus est, omnia hæc peccata ex sua natura apta esse contrahere illam deordinationem, quia posset Deus, si vellet, talibus legibus hominem obligare, vt sub reatu mortalis culpæ teneretur omnia illa peccata vitare, quæ nunc venialia sunt; tamen iam in his peccatis illam deordinationem non inueniri, quia noluit Deus hominem ita obligare, quæ Dei est voluntas, & benignitas, non rei natura. Et hic sensus cum secundum naturas rerum procedat, & in illis fundetur, falsus est, non tamen hæreticus, nam ex natura rei præcepta Dei non magis hominem obligant, quàm ipsis rebus, & actionibus sit consentaneum: vnde si expendamus naturalem rationem quæ legem ostendit naturalem, nulla esset talis lex quæ obligaret hominem sub mortali ad vitandas istas leues culpas, quia ipsamet naturalis ratio dicitur hæc ex natura sua esse leuiora. Confirmatur, nam si talis lex naturalis esset, illa certè nunc vigeret, quia gratia, & benignitas Dei non tollit obligationem naturalis legis, sed vim præbet ad illam seruandam; quam, vt de facto non est talis lex, signum est non esse naturalem; neque dici potest eam quidem legem & nunc obligare, & tamen transgressionem eius esse, & reputari venialem ex Dei benignitate; hæc enim implicat, scilicet peccatum actu esse contra legem obligantem ad mortale, & non ignoratam; & peccatum esse reuera veniale.

Probatur secundò ratione.

Confirm.

At dicet aliquis. Licet lege naturali transgressio aliqua non sit mortalis, tamen positio præcepto posset Deus illam prohibere sub mortali. Respondeo, de potentia absoluta, & vt supremus Dominus non videtur dubitari, quin Deus possit; & hoc modo eius benignitati tribui potest, quod non fecerit, & fortè in hoc sensu pie exponi potest illa Catholicorum sententia, vt non coincidat cum hæretica; is tamen præcipiendi modus neque diuinæ sapientiæ, neque suauis eius prouidentia est consentaneus, & præterea non ideo esset negandum peccata aliqua esse ex natura sua venialia, nam præceptis posituius non fit, vt ea quæ ex sua natura mortalia sunt, fiant venialia, sed potius è contra talibus præceptis fieret, vt quæ ex se tantum essent venialia, ob legis obligationem essent mortalia; sicut etiam interdum ea, quæ de se indifferentia sunt, possunt prohiberi sub peccato mortali, vel veniali.

9. Instantia diluitur.

Propositio quarta. Ratio venialis peccati in hoc consistit, quòd præter moralem malitiam, quam ex obiecto & propriis circumstantiis habet, non habet illam propriam deformitatem mortalis, quæ in quæstione à vero vltimo fine, & in conseruacione virtuali ad creaturam, vt ad vltimum finem posita est. Hanc intendit D. Thomas in tota hac materia de peccatis, & quest. 7. de malo art. 1. & ratione probatur ex dictis, nam peccatum veniale

10. Propositio.

Suadetur.

niale ex natura sua differt à mortali; ergo natura sua caret ea deformitate, quæ & propria est peccati mortalis, & quæ illud constituit. Ratio autem à priori istius carentiæ est, quia sunt res quædam, quæ licet minus rectæ sint, tamen adeo sunt parui momenti, & ponderis natura sua, vt non sint media simpliciter necessaria, vel ad obtinendum vltimum finem, vel ad conseruandam Dei amicitiam, & ideo, qui in his delinquit, neque expressè, vt constar, neque tacite, neque virtute auertitur à Deo vltimo fine, vt patet ex contraria ratione, propter quam peccatum mortale virtute includit istam deformitatem. Antecedens primò in genere patet, quia ratio amicitie postulat, vt non pendeat ex rebus leuissimis, & idem est de adeptione vltimi finis, quæ res est omnium grauissima. Secundò in particulari patet, maxime in his peccatis venialibus, quæ ex subiectione, & ex indeliberatione committuntur, nam istæ actiones indeliberatæ vix dici possunt humanæ, nisi imperfectissimo modo, & ideo non possunt esse media necessaria ad vltimum finem, quia finis vltimi amor est res, quæ maxime indiget deliberatione; ergo, &c. vnde D. Thomas etiam illa peccata mortalia, quæ circa Deum ipsum videntur versari, vt odium Dei indeliberatum, non vult circa illum versari tanquam circa vltimum finem, sed potius ille defectus est quasi circa quoddam medium secundum prudentem existimationem moralem, est enim defectus quidam circa debitum vsu, & exercitium ipsius voluntatis hîc, & nunc & in hoc actu; atque adeo retardatio quædam in operatione circa vltimum finem quasi materialiter sumptum, in aliis autem peccatis venialibus, quæ talia sunt, vel ex genere, vel ex leuitate materiæ satis constat ex conditione ipsius materiæ, vel actionis, circa quas versantur talia peccata, illas non esse res necessarias simpliciter ad vltimum finem. Sed contra. Nam D. Chrysostomus homilia 40. ad populum, inquit, non leuius esse peccatum furari duos obolos, quam magnam auri quantitatem. Respondeo, apertè loquitur de eo, qui voluntatem habet furandi plura, si posset, tamen in effectum solum furatur duos obolos, quia non inuenit aliam quantitatem, & hoc ex contextu facillè colligitur.

Obiectio ex Chrystotomi verbis diluitur.

Obiectio hæreticorum refellitur.

Vltima obiectio.

Euationi occurratur.

Satisfit obiectio.

Sed obicitur hæretici, nulla actio potest reputari parui momenti, quæ impedit executionem maximi præcepti charitatis, quo tenemur Deum semper tota mente amare. Respondeo, idem argumentum fieri potest de quolibet humano opere; non ergo tenemur illo præcepto semper occupari in actuali amore Dei, sed suo tempore, & modo; habitualis verò Dei amor non repugnat esse cum peccatis venialibus, quia hæc, vt dictum est, non sunt contrariæ amicitie. Aliter etiam obiicitur contra vltimam conclusionem, nam per veniale peccatum constituit homo alium vltimum finem præter Deum, quia illud peccatum habet aliquem vltimum finem, & non Deum; ergo. Respondebit quis esse verum de fine operis, non verò operantis, vt diximus sectione 1. Contra est; nam hoc ipso tollitur Deo tota ratio vltimi finis, sicut qui à prima causa aliquid eius vel minimum subtraheret, quod ab ipsa non fieret, totam rationem primæ causæ euertiret, ita etiam qui à fine vltimo aliquid subtrahit. Respondeo licet is, qui venialiter peccat, non referat peccatum suum in Deum, vt in vltimum finem, non propterea virtute aut interpretatiuè vult illum non esse vltimum finem. Ratio est,

quia non ideo non refert, quia vel expressè, vel tacite indicet, aut velit Deum non esse illum, in quem bona omnia sunt referenda, sed solum vult non nihil circa creaturam immorari; non est autem de ratione vltimi finis, vt omnia quæcumque, & qualiacumque illa sint, siue bona, siue mala, in illum referantur, sed solum ea, quæ bona sunt; vnde qui peccatum veniale in Deum non refert, nihil Deo subtrahit, quia illud non est referibile in Deum, licet hoc ipsum (scilicet aliquid velle quod in Deum referibile non sit) aliquid malum sit, non tamen est grauis iniuria ipsius vltimi finis, & ad illud de prima causa agente patet eadem responsio, est enim de ratione talis causæ esse causam omnium bonorum, non tamen peccatorum, vt sic.

Ad fundamentum hæreticorum in principio positum, respondeo in illis, & similibus sacre Scripturæ locis, sermonem esse de peccato tantum mortali, vt scilicet sequenti melius exponemus, vbi etiam satisfacemus illi fundamento contrariæ sententiæ.

SECTIO V.

Qualis sit ista diuisio peccati in veniale & mortale.

IN hac questione multæ includuntur, quæ ad duas reuocari possunt. Prima est, quomodo ista membra inter se differant. Secunda, quid sit id quod in ea diuiditur, & quomodo conueniat membris diuidentibus. In priori questione prima sententia affirmat peccatum veniale, & mortale accidentaliter differre, quia per se in aliqua specie malitiæ conuenire possunt, in qua differunt secundum maiorem, vel minorem grauitatem; ita multi Thomistæ opinantur propter doctrinam D. Thomæ 1. 2. quest. 72. art. 5. Secunda verò sententia affirmat, hæc duo membra differre essentialiter, quæ colligitur ex D. Thomæ 1. 2. 9. 74. art. 3. ad 1. & 2. & art. 1. & 2. dum inquit, hæc esse analogicè peccatum, nam analogia non est inter ea quæ sunt eiusdem speciei. Idem quest. 3. de malo art. 8. Bonauent. 2. d. 42. art. 2. quest. 1. Carthusian. 2. d. 1. quest. 5. Capreol. d. 48. & 49. Nauar. in praludio 9. qui refert alios, tamen hæc res ex dictis facillè potest expediri.

Prima propositio. Peccatum mortale de se, & vt tale est, habet aliquam deordinationem specie distinctam ab omni ea, quæ est in peccato veniali. Probat, nam illa prauitas, quæ est directè contraria ipsi vltimo fini, ratione cuius homo auertitur ab ipso, & conuertitur ad creaturam vt ad vltimum finem, est propria species deordinationis, & prauitatis mortalis, & hæc non potest reperiri in peccato veniali, vt etiam ostensum est, & in hoc sensu vera est secunda sententia.

Secunda propositio. Malitia, & deordinatio mortalis, quæ sumitur ex obiecto proximo, esse potest eiusdem speciei in peccato mortali, & veniali, ita intelligendus est D. Thomas citatus, & conciliari potest, nam patet conclusio in furto graui, & leui; si enim considerentur quatenus habent malitiam iniustitiæ, conueniunt in specie, habent enim idem obiectum, solumque differunt in quantitate materiæ, quæ est accidentalit circumstantia. Confirmatur; nam ab eodem vitio secundum eandem propensionem fiunt, & hoc modo dicunt etiam Theologi circumstantiam, & si non mutet speciem, posse interdum

11. Ad futurum in n. 1.

1.

1. Sententia de diffinitio accidentaliter inret veniale & mortale.

2. Sententia opposita.

1. Propositio.

Probat.

2. Propositio.

Ostenditur.

Confirmatur.

mutare

mutare actum de veniali in mortale, quatenus ratione circumstantiæ sit, vt ea malitia in propria specie sit grauior, ex quo consequitur altera deordinatio.

4. Dubium.

Explicatur.

Instantia.

Vna solutio.

Alterca solutio.

Nota.

5.

1. Opinio de qualitate diuisiois peccati in mortale & veniale.

3.

2. Propositio.

Ostenditur.

6.

Refellitur hæc opinio & conlurgit 2. opinio.

Dicit quis: Quomodo potest fieri, vt malitiæ conuersiones sint eiusdem speciei, & tamen propter solam accidentalem grauitatem ex vno sequatur illa grauissima deformitas, quæ est in peccato mortali, & non ex alia, nam ex eadem essentia eadem proprietates sequuntur. Respondeo quantitatem, v. g. materiæ circa quam, vel aliam similem circumstantiam posse efficere, vt secundum rectam prudentiam ea res existimetur medium necessarium ad conseruandam charitatem Dei, vel proximi, & non in minori quantitate, & ideo solum augmentum in huiusmodi circumstantia posse esse sufficiens ad contrahendam deordinationem mortalem, neque enim ista deordinatio auersionis sequitur ex illa malitia conuersionis tanquam proprietates ex essentia, sed quasi concomitatur illam, quia est virtualiter voluntaria. Sed contra, ergo odium Dei, quod est veniale ex indeliberatione actus, habet malitiam mortalem eiusdem speciei cum odio, quod est peccatum mortale, nam illi actus habent idem obiectum, & differunt sicut furtum graue, & leue. Respondeo primò, licet in aliqua malitia conueniunt, tamen in odio deliberato semper est aliqua deordinatio in qua differunt, quia scilicet illud odium perfectum est conuersio virtualis ad creaturam, vt ad vltimum finem, & perfecta, & quasi formalis auersio à Deo, quæ non conueniunt odio indeliberato. Secundò potest negari consequentia, quia actus indeliberatus in genere moris quasi differt genere ab actu perfectè humano, & ideo omnis malitia, quæ in tali actu fundatur, est quasi genere diuersa, quod apertè docuit D. Thomas 1. 2. quest. 88. art. 6. vbi Caietanus multum laborat, tamen res non videtur difficilis, quia cum istæ deordinationes, aut malitiæ sint morales priuationes, vt diximus, & priuatio respiciat subiectum, & capacitatem eius variata subiecti capacitatem, (vt variatur in actu deliberato, & indeliberato) variatur etiam ratio priuationis, quod bene indicauit Durandus 2. d. 42. quest. 6. & iuxta hanc doctrinam secunda conclusio solum habet locum in actibus perfectè humanis, & deliberatis.

Iam circa secundam partem huius sectionis variæ sunt etiam sententiæ; prima dicit istam diuisiorem esse subiecti in accidentia, quia illa deformitas mortalis peccati, veluti accidit actui mortali; & tamen non negat hæc sententia mortale, & veniale realiter & specie differre, sicut lucidum, & tenebrosum formaliter specie differunt, licet diaphanum diuidatur in illa duo membra tanquam subiectum in accidentia. Sic ergo mortale, & veniale ad actum malum morale comparantur, quatenus ille constitutus est in prima sua specie malitiæ; quod ex dictis probatur, quia illa deformitas, quæ constituit peccatum mortale, est quasi indirectè volita, & secundariò, & potest adesse, & abesse manente eadem specie malitiæ, vt magis ex infra dicendis constabit.

At enim non solum isto modo diuiditur actus moralis, vt malus est, in peccatum veniale, & mortale, sed etiam formaliter peccatum, vt peccatum est, nam hoc modo videntur peccatum veniale, & mortale in aliqua communi ratione conuenire. Et hoc modo est secunda sententia, quæ affirmat hîc diuidi quandam communem

rationem peccati, quæ vniocè dicitur de peccato mortali, & veniali, ita Durandus supra. Et probatur, quia in sacra Scriptura nomine peccati absolute dicti, comprehenditur veniale, Ioannis 20. Quorum remisistis peccata. Item 1. Ioan. 1. Si dixerimus, quia peccatum non habemus. & eodem modo de consecratione d. 3. dicitur simpliciter aquam benedictam remittere peccata, & Sancti & Concilia definiunt nullum hominem sine specialissimo priuilegio carere peccato actuali, item Augustinus lib. de mendacio, & contra mendacium, absolute docet omne mendacium esse peccatum, & tamen illud esse veniale tantum ex suo genere. Ratione etiam probatur. Peccatum veniale est simpliciter actus malus, & rationi deformis; ergo simpliciter peccatum. Patet consequentia, nam omnis actus bonus eo quod est bonus, eo ipso est rectus; ergo omnis actus malus hoc ipso, quod malus, est obliquus, & hoc est esse peccatum. Confirmatur, nam poena respondet culpæ, & peccato, sed poena peccati venialis est simpliciter poena; ergo illud est simpliciter peccatum.

Probat, autoritate.

Probat, ratione.

Confirmatur.

7. Opinio.

Suadet, 1.

8. Suadet, 2.

Confirm.

Tertia sententia negat veniale peccatum esse simpliciter peccatum; & consequenter affirmat diuisiorem esse analogicam. tenet D. Thomas supra, & Caietan. & alij in 2. d. 42. & Vega 14. in Tridentinum cap. 13. admittit diuisiorem esse analogicam, & tamen veniale peccatum esse omnino simpliciter. Probat, ista sententia primò, quia sacra Scriptura nomine peccati simpliciter dicti frequentius intelligit tantum mortale. Ezechielis 18. Anima que peccauerit, ipsa morietur. circa quem locum videatur Augustinus 6. contra Iulian. cap. 45. Item ad Romanos 6. per totum, Ioan. 3. Qui in eo manent, non peccant; & Iacobi 2. & Matth. 5. & Deuteron. 27. in quibus locis sermonem esse de solo peccato mortali constat, tum ex poena quæ apponitur, & exemplis, quæ in illis locis subiiciuntur, & ex ipso contextu, & intentione.

Ratione quoque probatur, quia, vt initio huius tractationis diximus, ratio peccati sumitur ex deordinatione circa vltimum finem; hæc autem deordinatio propriè, & per se reperitur in mortali, in veniali verò tantum secundum quid, quia non per propriam, & specialem prauitatem, sed generali quadam ratione. Confirmatur, quia veniale peccatum de se est quasi deordinatio circa medium; circa finem verò, non nisi consecutione quadam; mortale verò directè importat deordinationem circa finem. Hæc tamen controuersia magis ad modum loquendi, quam ad rem ipsam spectat, & ideo si rem tantum metaphysicè consideremus, reuera hîc non apparet analogia, quia veniale peccatum in se habet quasi inhærentem sibi quandam defectum debiti ordinis circa vltimum finem, & ab illo potest denominari absque vilo ordine ad peccatum mortale; vbi verò non est respectus vnius ad alterum, non est propriè analogia; tamen, loquendo moraliter, & Theologicè, dicitur hæc denominatio analogica & secundum quid, quia in moralibus, quod adeo leue est, quasi nihil reputatur; item quia hæc deordinatio venialis peccati maxime ponderatur in moralibus quatenus est dispositio ad mortale; tum demum, quia peccatum veniale non denominatur tale solum, quia caret illo debito ordine ad vltimum finem, sed etiam quia caret illa propria deformitate peccati mortalis, & hoc modo in tali denominatione habet semper respectum ad mortale peccatum. Quocirca in sacra Scriptura raro nomine peccati simpliciter dicti, comprehenditur veniale;



veniale; & quando id contingit, ideo est, quia ex adiunctis, vel qualitate materiæ facile intelligi potest de qua re sit sermo, sicut etiam nunquam poena vocatur simpliciter peccatum ad Roman.7. per totum. 2. ad Corinth.5. Pro nobis peccatum fecit, &c. cum tamen proprie non sit peccatum, quod ex adiunctis constare potest.

Primum dubium ex dictis, definitur.

9. Veniale an sit contra legem. Ex decisione huius difficultatis facile potest alia similis definiri, videlicet; An veniale peccatum sit contra legem, necne? nam quidam simpliciter affirmant, sic Durandus supra, & Vega. Adrian. quodlibeto 6. art. 2. Castro lib. 1. de lege poenali cap. 5. & Nauarr. preludeo 6. num. 17. Alij simpliciter negant, & volunt tantum esse contra consilium. Scot. in 1. d. 21. Gabr. d. 22. sed non recte loquuntur, quia consilium nullam inducit obligationem, & ideo agere contra consilium per se non est malum, aliàs non seruare virginitatem esset malum, contra Paulum. Aliorum sententia dicit non esse contra, sed præter præceptum. Alia denique sententia distinguit præcepta maiora, & minora, iuxta illud, Qui soluerit unum de mandatis istis, & dicit veniale peccatum esse contra præcepta minora; ita ait Latomus contra Lutherum.

10. Propositio. Prima propositio. Peccatum veniale aliquo modo est contra præceptum. Probat, quia est contra dictamen rectæ rationis, item quia ubi non est lex, ibi neque malitia, ad Romanos 3. Item aliqua lex prohibet mendaciam, Leuit. 19. Non mentimini, & Eccles. 7. Noli velle mentiri, &c. ergo mendacium licet sit ex suo genere veniale, tamen est contra legem.

11. Propositio. Secunda propositio. Moraliter loquendo veniale peccatum non censetur contra legem, nisi secundum quid. Colligitur assertio ex Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata; & qui venialiter tantum peccat, ad vitam ingreditur; seruat ergo mandata. Ioan. 14. Si diligitis me, mandata mea seruate. diligit autem, licet peccet venialiter; vnde Luca 1. dicitur de Elizabeth, & Zacharia, incedentes in mandatis Domini sine querela; qui tamen sine dubio venialiter peccauerant; & tandem omnis iustus dicitur legis seruator, ad Rom. 3. Respondet Vega illud esse, non quia veniale peccatum non sit contra legem, sed quia eum sit minima quædam transgressio, non denominat eum, qui præcipua obseruat mandata; sicut minimus calor non denominat subiectum in quo est, proprie calidum. Sed contra, quia non solum subiectum, sed etiam actio non dicitur in sacra Scriptura præuaricatio legis; deinde iustus non solum præcipua, sed etiam omnia præcepta obseruat; ergo nullum transgreditur proprie, licet venialiter peccet.

12. Suadetur ratione. Secunda ratio reddi potest pro eadem assertione, primò ex morali existimatione, vt scilicet præcedenti. Secundò, quia adimpletio legis est charitas, Matth. 22. Vnde primum præceptum est præceptum charitatis; reliqua verò in tantum habent rationem præcepti, in quantum illo nituntur, iuxta illud Matth. 22. Vniuersa lex pendet, & Prophete; quare licet præcepta reliqua sint distincta in se à charitate, tamen id, quod charitati contrarium non est, nulli præcepto censetur esse perfectè contrarium; veniale autem peccatum est tantum præter charitatem, id est, secundum quid contra illam. Tertio. In peccatis venialibus ex indeliberatione ratio reddi potest, quia

lex non imponitur nisi ratione intentionis; actus autem indeliberatus non simpliciter, sed secundum quid est rationalis, & humanus, & ideo non simpliciter, sed secundum quid, est transgressio legis. In aliis verò peccatis venialibus ex leuitate materiæ, ratio potest sumi ex fine, est enim præceptum regula quædam præscribens medium, quo perueniendum est ad finem, & ideo solum illud dicitur simpliciter præceptum, quod est simpliciter, & absolutè necessarium ad finem consequendum; huiusmodi autem præceptum non frangitur nisi per peccatum mortale, quod bene docuit Bernardus libro de precepto, & dispensatione.

Et ad hanc ferè sententiam accommodari possunt aliæ in num. 9. relatæ; Scotus enim late vsus est nomine consilij, vt comprehendit omnia, quæ ad salutem non sunt simpliciter necessaria; cum tamen consilium proprie non ita late pateat, sed directionem solum significet ad ea, quæ meliora sunt eligenda, vt patet 1. ad Corin. 7. Eodem etiam ferè sensu distinguit Latomus præcepta maiora à minoribus, licet non semper peccatum veniale, & mortale aduerferent diuersis præceptis, vt patet in incestu graui, & leui; interdum verò contingit legem aliquam solum prohibere venialia, quæ meritiò dici potest solum esse præceptum secundum quid, & veluti quoddam medium inter præceptum, & consilium.

Dubium 2.

13. Satisfactio sententiæ in num. 9. Secundò definitur ex dictis aliud dubium. An peccatum veniale sit offensa Dei? nam D. Bonauent. supra simpliciter negat, quia hoc peccato non præfertur creatura Deo. Alij simpliciter affirmant, vt Vega supra, cui fauet illud Iacobi 2. In multis offendimus omnes, quod de peccatis venialibus intelligitur. Dicendum tamen est primò sicut in præcedentibus. Primò hoc peccatum aliquo modo esse offensionem Dei. Patet primò, quia aliquam deordinationem continet in ordine ad vltimum finem, aliàs non esset vllò modo peccatum. Secundò, Deus omne peccatum etiam veniale odio habet, quia aliquo modo pugnat cum eius bonitate infinita. Tertio, tale peccatum est contra legem aliquo modo, ac præter Dei voluntatem, & propter hæc Sancti exaggerat quoddamque veniale peccatum. vide Vegam supra cap. 16. & hoc præcipue verum habet in quibusdam peccatis venialibus, quæ non solum respiciunt Deum, vt finem vltimum, sed etiam, vt obiectum, & præcipue si deliberatè fiant vt verbum otiosum, mendacium, vel alia transgressio legis, vel voti in leui materia.

14. Veniale an sit offensa Dei. Secundò addendum est, non simpliciter, neque proprie veniale peccatum esse offensam, vel iniuriam Dei, sed tantum secundum quid, & analogicè. Et in primis si sit actus indeliberatus, id constat, quia offensus, vel iniuria proprie non fit sine actu humano; at verò illa non est simpliciter actus humanus. Deinde si veniale sit quod ad Deum non pertinet, non est alia ratione offensa Dei, quia peccatum mortale non est; neque ex hac offensione contrahit propriam speciem malitiæ, & ideo quasi materialiter potius, quàm formaliter est Dei offensus. Tandem si malitia ipsa venialis peccati versetur proximè circa Deum, & non versetur circa illum formaliter, vt vltimum finis est, adeò est leuis, vt nihil ferè censetur ad Dei honorem pertinere secundum moralem existimationem.

Dubium

Dubium 3.

16. An veniale habeat malitiam infinitam. Tertiò definitur aliud dubium, an in peccato veniali sit infinita malitia? Et dico breuiter primò non esse in peccato veniali illud genus malitiæ infinitæ, quod est in peccato mortali. Hoc patet ex dictis, quia in peccato veniali non reperitur illa malitia; ergo neque infinitas eius.

17. Propositio. Secundò dico malitiam peccati venialis non posse proprie, & simpliciter dici infinitam, nam maximè talis diceretur ex deordinatione circa Deum, sed propter hoc non; quia illa deordinatio non confert specialem grauitatem formalem, sicut neque è contra actus bonus, licet natura sua rectus sit in ordine ad vltimum finem, quæ tamen intelligenda sunt de peccato veniali, quod non versatur circa Deum proprie. Nam ea peccata venialia, quæ versantur circa Deum, vt obiectum, quendam modum infinitatis habent: ex illo obiecto tamen secundum quid, & imperfectè.

18. Propositio. Tertiò dicendum, veniale hoc ipso, quòd malum culpæ est, posse dici continere aliquo modo quandam infinitatem secundum quid, quatenus vnum veniale peccatum maius malum est, quàm omnis poena, id est, altioris cuiusdam ordinis; vnde propter nullam vitandam poenam committendum est. Et hac etiam ratione veniale peccatum tantæ est malitiæ, vt quamdiu in anima habetur, conspectum Dei impedit, licet simpliciter non impediatur, quia, per se loquendo, auferri potest, quomodo intelligitur illud Apocalyp. 21. Nihil coinquinatum introibit in eam, licet aliqui illud intelligant de peccato mortali, & eodem modo intelligunt Origenes, & Bernardus de Cena Domini, illud Ioan. 13. Si non lauero te, quod ipsi de peccato veniali intelligunt; Basiliius autem lib. 1. de Baptismo cap. 2. intelligit de peccato mortali, quod Petrus committeret; si Christo obedire recusasset.

Dubium 4.

19. De signis distinguendi veniale à mortali. Quartò colligitur; quibus signis, vel regulis interdum nobis discernendum sit peccatum mortale à veniali, de qua re vide Richardum supra, & Vegam capit. 12. Nauarrum preludeo 9. Dico primò aduertendam esse vim, & obligationem præcepti, ex qua maximè pendet turpitudine peccati. Et quidem si præceptum aliquo modo continetur in sacra Scriptura, ponderanda sunt illius verba, nam cum inquit aliquando actionem esse dignam morte, aut excludere à regno, aut esse execrandam, & abominabilem, vel similia, satis indicat esse prohibitam sub mortali. ad Romanos 1. Qui talia agunt, digni sunt morte. ad Galat. 5. Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur, ad Ephesios 5. Ezechiel. 18. Cum verò vtitur sacra Scriptura minoribus verbis, signum est esse venialia, & cum de stultiloquio, & scurrilitate Paulus supra loquens solum dicit ad rem non pertinere, & Iacobus docet peccatum non consummaturum non generare mortem, & hoc idem considerandum est in præceptis iure humano latis. Nam primò est aduertendum, an ipsa verba sint ex his, quæ habent vim obligandi, ex quibus etiam colligenda est intentio legislatoris. Consideranda est etiam poena qua sancitur lex, &c. Quòd si nullum sit scriptum, aut præceptum quod hinc, & Suarez in primum secunda D. Thom.

nunc verè obliget, neque consuetudo, vel traditio, quæ illi aequipolleat, ratione naturali est vtendum, nam hac discernimus bonum à malo, & consequenter grauius à leuiori, & tandem in ferendo hoc iudicio de peccato veniali, vel mortali, adhibenda est sententia Doctorum, & Patrum in hac materia, quia in re morali plurimum valet autoritas.

20. Propositio. Secundò dicitur. Quando nulla est lex, aut sacra Scriptura, ex qua satis colligatur, an sit peccatum mortale, consideranda est res in qua peccatum versatur, an ad Dei, vel proximi charitatem seruandam spectet, & grauis sit; nam finis præcepti charitas est, 1. ad Timoth. 1. nam ex hoc fine rectè colligitur peccati grauitas. Item aduertendum est, an aliqua virtus ex his, quæ homini maximè necessaria sunt, grauitè lædatur illo actu, ita D. Thomas 1. 2. quest. 88. artic. 2. Durandus 2. d. 42. quest. 6. Quod autem dicimus de charitate proximi, intelligendum est de charitate propria, maximè si peccatum afferat peccanti aliquod nocumentum, vel in spiritualibus bonis, vel in his, quæ ad conseruationem corporis necessaria sunt: nam in aliis fortunæ bonis facilius potest homo eedere iuri suo; quòd si ex omnibus modis positus non inuenitur præceptum obligans ad mortale, licet sit aliqua deformitas, culpa erit venialis, & hinc sumitur primum genus peccati venialis, quod dicitur ex genere suo; & est illud, cuius malitia ex obiecto desumpta, ita est natura sua leuis, vt per se prohibita non sit graui præcepto, vt scilicet sequenti constabit.

21. Propositio. Tertiò dicitur. Si præceptum obligat sub mortali, vltèrius consideranda est materia, quia licet præceptum ipsum graue sit, tamen leuiter ab illo deficere potest, atque leue præceptum transgredi, & hoc est secundum genus peccati venialis, quod dicitur ex leuitate materiæ, quare cum in Scriptura sacra peccata aliqua tanquam mortalia damnantur, intelligendum est ex genere non in omnibus indiuiduis; quæ autem sit materia leuis, vel grauis, prudenter pro qualitate rei, vel materiæ pensandum est. Aduertendum est, id non solum pendere ex qualitate, vel quantitate materiæ absolute considerata, licet id plurimum conferat, sed etiam ex cæteris circumstantiis, præsertim ex conditione personæ fieri potest vt hæc materia in ordine ad furtum, vel iniuriam talis personæ, sit grauis, quæ per se considerata censeretur leuis.

22. Propositio. Quartò si materia, & præceptum graua sint, considerandum est, vtrum consensus hominis fuerit perfectus, & deliberatus, nam hoc necessarium est ad perfectum actum humanum, qualis debet esse peccatum mortale, & hinc oritur tertium genus peccati venialis, quod dicitur ex indeliberatione, & imperfectione, quod difficile cognosci potest, quando alia adsunt, quæ ad mortale peccatum sufficiunt; dicemus tamen de hac re in sequentibus. Aduerte quoddam Thomistas putasse hoc genus peccati venialis tantum contingere in rebus aliàs grauib, sed non ita est. Nam in rebus etiam ex genere suo venialibus, & ex leuitate materiæ potest contingere peccatum veniale ex indeliberatione, vt in mendacio & similibus, quod satis indicat Caieranus quest. 89. artic. 8. & ratio est, quia in his actibus est sufficiens libertas ad peccandum venialiter; ergo licet obiectum

obiectum sit leue, actus tamen habet aliquam malitiam.

SECTIO VI.

An peccatum veniale possit fieri mortale.

I. Dicitur Thomas 1. 2. quest. 88. quatuor vltimis articulis tractat hanc quaestionem. Potest autem habere tres sensus; primus est, vtrum veniale propter multiplicationem efficiat mortale? Secundus, an actus, qui est ex specie sua venialis, ex accidenti possit esse peccatum mortale, vel e contra. Tertius, an idem actus numero possit esse veniale peccatum, & mortale simul, vel successiue.

2. Prima propositio pro primo sensu. Peccatum veniale non fit mortale propter solius actus multiplicationem, vnde neque multa venialia aequiualent mortali. Est certa, & communis. Ratio est, quia veniale, & mortale differunt genere, & non solum tanquam magis, & minus graue in eadem specie; ergo, &c. Confirmatur primò, quia per multa etiam venialia non constituitur finis vltimus in creatura. Confirmatur secundò, quia eodem præcepto prohibentur decem mendacia, quo vnus; sed totum illud præceptum non est de re ad salutem necessaria; ergo transgressio eius, siue vna, siue multiplex, non est mortalis; quæ ratio solum procedit in venialibus ex genere. Confirmatur tertio, quia nullus numerus venialium signari certa ratione potest, qui sufficiens sit ad mortale constituendum; ergo si aliquis numerus nobis ignotus esset sufficiens, in quocumque peccato veniali exponeremus nos periculo peccandi mortaliter, & hoc ipso mortaliter peccaremus. Dices eodem argumento probaretur quodlibet veniale ratione periculi esse mortale, quia disponit ad mortale. Respondeo non esse simile, quia licet veniale sit dispositio, tamen est remota, quæ per se non est moralis occasio peccandi; vnde si solus numerus peccatorum venialium constitueret mortale, de quocumque veniali esset timendum, an expleret illum numerum. Tandem confirmatur ex illo Prouerb. 24. Septies in die cadit iustus, vbi numerus certus pro incerto ponitur, & tamen tribuitur iusto.

Confirm. triplex. Prima. Secunda.

Tertia.

Obiecto remouetur.

3. Opinio glosæ reiciitur.

4. Altera opinio non minus falsa.

tum charitatis, sit mortale; quæ sententia non minus est falsa, quam præcedens, & non minus exponit se homo periculo peccandi mortaliter in quolibet actu, nam quis scit an habeat charitatem ita remissam? Deinde licet peccatum mortale ideo destruat habitum charitatis, quia habet deformitatem illi contrariam, non tamen deformitatem contrahit, quia destruit charitatem; non ergo ex illo detrimento tanquam ex prima radice rectè dicunt peccatum illud veniale esse mortale. Tandem hæc sententia supponit aliam falsam, scilicet veniale peccatum remittere charitatem, quam suo loco impugnamus.

Sed contra. Nam si quis vnum, & alterum leue furtum committat, & sæpe id faciat, tandem peccabit mortaliter in illis actibus, aliàs posset furari magnam quantitatem sine peccato mortali. Respondeo, si quis habeat voluntatem furandi sapius illo modo, illa voluntas est peccatum mortale, atque adeo actus omnis, vt ab illa procedit, & ferè ita peccant omnes ij, qui habent voluntatem furandi, & consuetudinem in illo modo; si tamen non adsit vna voluntas, neque formalis, neque virtualis, contingere poterit furari magnam quantitatem sine peccato mortali, quamuis retentio omnium partium sit mortalis, non quia ex venialibus sit factum mortale, sed quia est ibi nouus actus, vel noua omisio non restituenti cadens in materiam grauem. Vide Vegam lib. 4. cap. 11. & Sotum 5. de iustitia q. 3. art. 3.

Sed vrgebit quis; ergo si quis habet voluntatem formalem, vel virtuales omittendi partem aliquam leuem diuini officij, aut Missæ, aut earum precum, quas Deo vouit, erit in statu mortalis. Respondeo de his latius in propriis materiis esse agendum; solum certum est nunc, peccata venialia non posse efficere mortale, nonnunquam autem materiam aliquam integram, quæ in multis actibus diuersis non faceret singula mortalia, per vnum actum intenta faceret mortale, quoniam tota illa materia facit vnum obiectum graue contra vnum præceptum, quod ex suo genere ad mortale obligat, vt contingit in furto. Quando verò illæ singulæ partes non faciunt vnum, quod vni præcepto sit contrarium, actus non erit mortalis ex vi illius obiecti, sed habebit quasi malitiam multorum venialium, & ita contingit in casibus illis partialibus, licet illud de voto habeat maximam difficultatem.

Secunda propositio pro secundo sensu. Nullum est peccatum mortale, quod ex accidenti non possit fieri veniale. Est certa, & communis, nam ex indeliberatione actus, omnia; ex leuitate autem materię, ferè omnia ex genere possunt in indiuiduo esse venialia.

Tertia propositio. Peccatum veniale ex suo genere numquam fit mortale, nisi addatur circumstantia speciem mutans, aut quidam amor directè charitati contrarius. Ratio prioris partis est, quia hoc differt veniale ex genere suo à mortali ex genere, quòd illius malitiæ ex natura, & vi sua numquam est coniuncta deformitas mortalis. Confirmatur, nam si intra propriam speciem posset hoc veniale fieri mortale, iam quando tale non esset, non esset ex defectu suæ speciei, sed quia non habet totam illam grauitatem speciei, quam haberet veniale ex leuitate materię, vel ex imperfectione actus.

Dices illo modo nullum est veniale ex genere, quia nullum est peccatum, quod ex vi speciei suæ non pugnet cū aliqua virtute: nulla autem est virtus,

Impugnatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Instantia.

Diluitur.

6. Replica.

Satisfit.

7. Propositio cõmunit.

8. Propositio bipartita.

Ratio prioris partis.

Confirm.

9. Obiectio.

Confirm.

Quorundam responsio displicet.

10.

Vnum pronuntiatum pro vera responsione.

11.

Alteri pronunt.

Ratio D. Thom. pro posteriori parte.

12.

Vt quidam explicent illam ratione D. Thom. Reiciuntur.

13.

Aliorum explicatio eius que probatio.

Enatio instantur.

14.

Improbatur prædicta explicatio multipliciter. Primò.

Secundò.

virtus, quæ per se interdum non obliget ad mortale. Confirmatur, nam peccatum potest destruire virtutem contrariam omnino, hoc autem non videtur fieri sine mortali. Propter hæc dicunt aliqui nullum esse veniale ex genere nisi illud, quod per se est indifferens, & sine honesto sine fit, sed hoc est contra communem sententiam, & non necessarium ad soluendas difficultates.

Dico ergo primò, posse virtutem aliquam habere materiam aded leuem, & ad conseruationem charitatis non aded necessariam, vt numquam propria sua virtute ad mortale obliget, nisi accedat obligatio superioris virtutis, vt Eutrapelia.

Secundò dico eidem virtuti multa vitia specie diuersa posse esse contraria, ex quibus aliquod esse poterit in sua specie aded leue, vt neque possit omnino, neque grauius virtutem contrariam destruire, & ideo numquam mortale sit, specie sua. Vltima pars conclusionis posita est propter D. Thomam dicentem peccatum veniale interdum fieri mortale, si quis in obiecto eius finem vltimum constituat, quod est omnino certum, quomodo intelligi potest illud Ezechielis 10. Nihil iniquius, quam amare pecuniam, & Iacobi 2. Quis diligit mundum, non est charitas in eo. Quomodo etiam Augustinus ait summam esse peruerfitatem frui vtendis, & ratio est, quia tenemur solum Deum diligere, vt vltimum finem.

Sed obscurum est in hac sententia D. Thomæ, quid sit constituere finem vltimum in obiecto venialis peccati. Dicunt quidam id esse peccare venialiter solum propter peccare. Ita Gerson de vita spiritali lectione 3. Sed non rectè, nullus enim peccat, qui non sub aliqua ratione boni velit peccare, & ex illo motiuo attendenda est grauitas: vnde si quis vellet ipsum peccare formaliter, vt contemneret Deum, esset quidem peccatum mortale; si verò peccaret vt peccandum haberet materiam confessionis, non ideo grauius peccaret.

Alij dicunt constituere finem vltimum esse maximè diligere creaturam, Deum autem remissius, Ita Adrianus quodlibeto 7. art. 2. & 4. materia de penitentia, & Petrus Soto tractatu de penitentia lectione 14. & 15. videtur fauere Augustinus 1. de Ciuitate cap. 10. indicat enim interdum peccare hominem mortaliter amando temporalia, licet illa Christo non præferat, & Hieronym. lib. 1. contra Iovinianum, & habetur 32. d. quest. 4. cap. origo. indicat amorem vxoris propter maximam intentionem fieri peccatum mortale; & ratio est, quia ob hanc intentionem fieri potest, vt homo magis diligit obiectum illud, quam ipsum Deum. Dices illud esse verum intensiue, non appetitiue. Sed contra, nam ex illa maiori intentione sequitur illa oppositio maior; nam si intensius diligit creaturam, quam Deum, firmius adhæret per amorem creaturæ, quam Deo: ergo qui ita amat ita est dispositus, vt si occurrat occasio deferendi vel Deum, vel creaturam potius derelinquat Deum, quam creaturam.

Sed hæc sententia mihi nullo modo probatur, & falso nititur fundamento, teneri nos magis intensiue diligere Deum, quam cætera omnia, quod falsum esse in materia de charitate, & penitentia latius ostendo. Nunc breuiter ratio est, quia intensio per se neque cadit, neque potest cadere sub præcepto, quia nullo modo potest homini cõstare qua intensio, & quo conatu amer. Deinde intensio actus non efficit actum malum

Suarez in primam secundam D. Thom.

per se, vnde si rationes dictæ sententiæ vrgerent, etiam probarent non tantum actum veniale ex obiecto, sed etiam indifferentem, imò & bonum propter intensiorem posse fieri mortale peccatum. Præterea sequitur omnes, qui ardentius aliquid amant, exponere se periculo peccandi mortaliter; quod est absurdum; præterea vel ista intensio, quæ facit veniale mortale, est determinata, vel non, sed respectiue est consideranda, si primum sit, v. g. vt decem, vel vt octo; ergo quicumque amat illud obiectum intensiue, vt octo, peccat mortaliter; ergo etiam si habeat charitatem Dei vt centum, & creaturam illam amet, vt octo, peccabit mortaliter, quod euidenter est falsum, quia ille nullo modo diligit creaturam plusquam Deum, vel ille gradus intensiõis non est certus, & ideo debet sumi ex comparatione ad dilectionem Dei, ita vt tunc solum, & semper sit mortale, quando in eodem subiecto excedit in intensione intensiorem charitatis. Et hoc primò est contra rationem, quia peccatum per se ex propriis, obiecto scilicet, & circumstantiis, habet propriam deformitatem; illa autem intensio per se non est mala, & remissio amoris Dei per se non est mala; ergo quòd illæ coniungantur in eodem, non possunt efficere actum illum peccatum mortale, aliàs quicumque remissè amaret Deum, deberet moraliter timere in se peccatum mortale, & peccatores in quocumque amore creaturæ peccarent mortaliter, quia intensius amant creaturam, quam Deum, quem non amant, nam tenemur Deum magis non solum intensiue, sed etiam appetitiue diligere, vt communiter docent Theologi cum Augustino 21. de Ciuitate cap. 26. Neque verum est per intensiorem actus semper firmius adhæreere voluntatem si amores non sint eiusdem rationis, vt in proposito contingit, nam verus Dei amor ex charitate ex vi suæ essentiæ, licet sit remissus, firmius coniungit voluntatem cum suo obiecto, quam quilibet amor intensus creaturæ, quod intelligendum est per se loquendo, nam per accidens ex fragilitate amatoris potest interdum inferior amor vincere. Ex quibus colligitur per solam actus intensiorem numquam veniale peccatum fieri mortale, per se loquendo; per accidens verò interdum posse si quis aduerteret inde sibi oriri moralem quandam occasionem transgrediendi aliquod diuinum præceptum, tunc enim esset peccatum mortale non propter intensiorem, sed propter periculum.

Dicendum est ergo tunc aliquem constituere finem vltimum in obiecto peccati venialis, quando ex affectu ad illum paratus est alia præcepta grauiora transgredi, quod contingere posse videtur dupliciter. Primò, si quis directè, & expressè id animo concipiat, quod directè est contra charitatem Dei, & hoc sensu procedit secunda pars conclusionis. Secundo modo potest contingere implicite tantum, vt cum voluntate aliquis in actu exercito transgreditur graue præceptum, vt si otiosè loquatur, v. g. vel cum huic periculo voluntariè se exponit, vt dictum est; tamen in eo casu illa transgressio præcepti iam est circumstantia mutans speciem; vide Syluest. verbo Peccatum. §. 3.

Sed tunc quaeret aliquis an in huiusmodi euentu ita augeatur malitia ex illo obiecto desumpta, vt intra propriam speciem patanda sit grauis, & mortalis. Respondeo ita videri cum Almaino tractatu 1. moralium cap. 12. itaque qui ex nimio

Tertiò.

Satisfit instantiis euasioneis.

Concluditur numquam veniale fieri mortale, nisi fortè ex accidenti.

15. Vera explicatio rationis D. Th.

16. Quæstionculæ subortæ. Dissoluitur.



amore ludendi futatur, non solum furando, sed etiam ita amando ludum, peccat; quia ille amor non intensive tantum, sed etiam appetitively est nimius; neque satisfaceret confessioni dicendo se fuisse furatum, nisi addendo ex nimio amore ludendi, quod sentit Caiet. q. 88. citata art. 4. & disputatione sequenti, agentes de omissione a nobis diligenter exponitur.

17. Propositio quarta. Circa tertium sensum quemvis actum numero posse esse successive veniale, & mortale peccatum. Conclusio de exteriori actu est per se manifesta; de interiori probatur. Quia idem actus potest esse in principio indeliberatus, & si ratio magis advertat, & voluntas in eodem actu magis perseveret, & consentiat, erit peccatum mortale; & potest e contra in principio actus esse deliberatus, postea vero fieri potest, ut homo passione aliqua, ut ira, &c. paulatim accendatur, ita ut impediatur usus perfectus rationis. Præterea idem patet in actu veniali ex leuitate materiae; nam sicut potest idem actus successive intendi, & remitti, ita ad maiorem, vel minorem materiam extendi. Idem patet, si in principio actus sit forte otiosus ex materia indifferente; & perseverante eodem actu accedat gravis prohibitio homine advertente, & illam considerante. Et ratio est, quia deformitas mortalis licet sit de essentia mortalis peccati, tamen accidit ipsi actui voluntatis, & ideo potest interdum esse & abesse ipso actu mutato tantum accidentaliter; indicat tamen D. Thomas 1. 2. quest. 88. artic. 4. illum actum manere eundem in esse naturæ non in esse moris, quia magna mutatio moralis in illo facta est, quod pertinet ad questionem de nomine, nam res per se patet.

18. Dixi tamen in conclusione successive, quia simul non videtur, per se loquendo, eundem actum posse esse veniale, & mortale peccatum, quia istæ denominationes includunt oppositionem, & repugnantiam; licet negandum non videatur posse eundem actum simul habere malitias morales veniales specie diversas, & ita fieri potest, ut vni earum sit coniuncta malitia mortalis, & non alteri; ut cum quis mentitur contra iustitiam, ibi est malitia contra veritatem, quæ non est mortalis, & est contra iustitiam, quæ est mortalis, & idem est notandum in similibus.

SECTIO VII.

An in omni subiecto in quo potest esse mortale, possit esse veniale.

1. Tractat hoc D. Thomas 1. 2. quest. 89. art. 3. & 4. Advertendum est duobus modis intelligi posse aliquem carere potestate peccandi. Primo propter interiori bonam dispositionem divinæ gratiæ sibi inhærentem. Secundo modo propter extrinsecum Dei favorem, & protectionem. De posteriori hoc modo non est questio; nam certum est posse Deum aliquem in gratia ita confirmare, ut mortaliter peccare non possit; tamen possit venialiter, & e contra potest relinquere cum potestate peccandi mortaliter, & nullo modo permittere, ut venialiter peccare possit, quamdiu mortaliter non peccaverit, & hoc saltem modo concessum fuisse privilegium hoc in statu innocentie hominibus est mihi verissimum, quod in prima parte demonstratur. Vide tractatum de opere sex dierum lib. 3. De altero autem sensu est difficultas, & supponendus est

ille duplex modus peccandi venialiter, vel ex deliberatione actus, vel ex parvitate materiae, quibus suppositis,

Prima propositio. Fieri potest, ut aliquis possit peccare mortaliter, & non venialiter per indeliberationem. Probatur, quia potest fieri, ut aliquis natura sua non sit capax actus indeliberati, qui tamen sit liber ad peccandum, ut patet in Angelo, vel etiam in anima separata; & idem putant aliqui factum fuisse in Adamo in statu innocentie, sed licet verum sit in eo statu non fuisse futuros actus indeliberatos; tamen non censet illud provenisse ex solis habitibus, & iustitia inhærente, sed necessarium præterea esse arbitror singularem Dei potestatem, & favorem ad eum effectum præcipue.

Secunda propositio. Quicumque potest mortaliter peccare, potest etiam venialiter, quantum est ex intrinseca eius dispositione, ita Scotus, & Gabr. 2. d. 21. & 24. & Almain. tractat. 3. cap. 22. & refert Almainus, Altifiodo. 2. p. Summa. Et probatur; nam qui potestatem habet peccandi mortaliter, potest eligere bonum delectabile turpe, omisso honesto, & hoc in gravi materia; ergo eadem ratione poterit idem peccare in materia levi, quia non potest intelligi intrinseca dispositio, quæ vnam istarum libertatum auferat, non verò alteram, ut statim magis patet.

Confirmatur in Adamo, de quo est potissima controversia. Nam tota illa intrinseca dispositio, quæ erat optime affectus, non potuit illum necessariò continere, ne committeret contra legem obligantem ad mortale; ergo si lex illa solum obligaret ad veniale, ut potuit fieri, eadem ratione non minus posset illam transgredi. Deinde sicut comedit de illa arbore sic prohibita, potuit comedere ex alia nullo modo prohibita, sine necessitate tamen, vel honesto fine. Tandem ne id faceret, non poterat necessariò impediri ab aliquo habitu. Nam ipsimet habitus, in eo potissimum, qui Deum non videt, subditi sunt libero arbitrio; nam habitibus utimur cum volumus, recte Aristot. nullus ergo habitus potest inferre per se necessitatem. Neque verò aliqua cognitio poterat illam inferre, quia Adamus non necessario actu considerabat omnia, aliàs neque mortaliter peccaret eadem ratione; præter has autem nulla alia perfectio intrinseca fingi potest, cui iste effectus tribuatur; ergo.

Porro eisdem rationibus concluditur Angelum natura sua posse venialiter peccare, quoad quidem potest mortaliter, nam sicut potest inconsiderate agere in materia gravi, ita in materia levi. Dixi tamen natura sua, quia Angeli, & Sancti ob statum beatitudinis, nullo modo peccare possunt, Angeli verò mali propter obstinationis statum fortè semper peccant mortaliter. Contra istam partem arguit D. Th. sup. art. 4. Nam Angelus nihil vult, quod non referat actu in ultimum finem, quia Angelus natura sua omnia resoluit ad prima principia. Primum autem principium in operabilibus est finis ultimus; ergo non potest Angelus deficere in medio, quin deflectat ab ultimo fine, quod est mortaliter peccare. Et eodem ferè argumento vti videtur art. 3. de homine in statu innocentie, in quo hic ordo erat firmiter constitutus à Deo, ut quamdiu suprema portio hominis esset rectè subdita Deo, omnes inferiores hominis partes essent optimo modo, & ordine subiectæ superioribus; ergo quadiu homo in illo statu haberet Deum pro ultimo fine, non possit non

non velle omnia propter eum finem; ergo non possit venialiter peccare.

6. Ad primam rationem respondeo primò non videri necessarium, Angelum natura sua omnia necessariò referre actu in ultimum finem, quia nulla est ratio, quare non possit velle aliquid particulare obiectum propter propriam eius bonitatem, nihil cogitando de alio fine. Confirmatur; nam Angelus etiam cum mortaliter peccavit, non reulit expresse & formaliter actum suum in creaturam, ut in ultimum finem, sed solum in virtute, ut homines faciunt; patet etiam exemplo, quo D. Thomas vtitur, nam licet Angelus possit conclusionem, quam considerat, referre usque ad prima principia, non tamen semper actu id facit necessariò; sed deinde licet demus Angelum semper cogitare de ultimo fine, & referre omnia, quæ sunt referibilia in illum, tamen si vellet ob delectationem, vel aliam similem causam leuem, quod videret non esse referibile in ipsum verum ultimum finem, tamen esse referibile in istud bonum in communi, posset illud isto modo appetere, & non mortaliter peccaret, nam illa circumstantia, vel advertentia non addit mortalem malitiam, & homo potest interdum isto modo peccare venialiter.

7. Ad secundam concedo illum ordinem fuisse statutum à Deo in statu innocentie; dico tamen non potuisse infallibiliter servari propter ea tantum dona, quæ in homine inhærebant, quia illa non efficiebant ut homo omnia opera sua in eo statu necessario actu referret in verum ultimum finem; oportet ergo præterea addere singulare præsidium, & Spiritus sancti auxilium, ut alibi diximus.

8. Propositio tertia. Per se, & absolute inuincibili ignorantia nullus potest venialiter peccare, qui non possit etiam mortaliter, quantum est ex intrinseca dispositione eius. Probatur; nam duobus modis potest id contingere, primò si quis haberet imperfectam quandam libertatem, quæ sufficiens esse solet ad peccandum venialiter, & tamen non haberet perfectam libertatem ad peccatum mortale; quem modum censet aliqui contingere in pueris ad usum rationis accedentibus, nam prius habent imperfectum rationis usum, & idem putant posse contingere in aliquibus amentibus, & dormientibus, quod etiam censet probabile Victoriam cum Nominalibus p. 2. in relectione de peruenientibus ad usum rationis: hunc autem modum esse impossibilem aperte indicat D. Thomas 1. 2. q. 89. art. 6. & in 4. d. 91. art. 4. Probatur, quia nullus potest peccare, quia non habeat eum rationis usum, quò possit honestum à turpi discernere, & quod velit horum eligere, sed qui habet istam facultatem rationis, & libertatis, potest mortaliter peccare; ergo, &c. Maior patet, quia omne peccatum essentialiter includit privationem honestatis debitæ in esse; ergo omne peccatum necessariò supponit potestatem honeste operandi; ergo, &c. Confirmatur, nam peccatum veniale minus malum est, quam mortale, qui autem potest cognoscere minus malum, potest cognoscere maius in eodem ordine; ergo, &c. Confirmatur secundò, quia qui potest peccare venialiter, potest mereri, & potest se ipsum referre in ultimum finem, & suas actiones; nam si venialiter peccat, est quia non refert; ergo potest peccare mortaliter.

9. Secundo modo potest accideri si aliquis ita perficere gratia Dei, ut necessariò contineretur ne peccaret mortaliter, non tamen venialiter. At neque hic modus potest admitti, propter rationes

Suarez in primam secunda D. Thom.

ferè factas in secunda conclusione num. 3. & 4. quia omni illa intrinseca dispositione, quæ fit per habitus, utimur cum volumus; ergo nullam inferre necessitatem. Confirmatur, nam omnes illi habitus per se non coniungunt hominem cum ultimo fine perfectè, & non minus permittunt non considerare cum homo operatur in materia gravi, quam cum operatur in materia levi; ergo, &c. Tandem id patet inductione in Adamo, & Angelis; & in ipsis beatis, solum actualis visio, & amor potest auferre potestatem peccandi.

Sed arguitur contra priorem partem. Nam in motibus secundò primis reperitur libertas sufficiens ad peccandum venialiter, & non mortaliter; ergo. Confirmatur, nam peccatum veniale est quid imperfectum in genere moris; ergo imperfecta ratione, & libertate committi posset. Sed hæc esse potest in aliquo, ut in paruulo; ergo. Propter hoc dicunt quidam conclusionem habere verum in peccato veniali quod per deliberationem perfectam committitur, sed non est necesse. Dico ergo propterea addi in conclusione per se, in motibus enim secundò primis per accidens est hominem non exercere actum ea libertate, & rationis perfectione, qua reuera præditus est, quam si modò haberet non imputaretur sic operanti defectus illius actus, qui propriæ culpæ tribuitur; quia absolute potuit vitari ab homine habente perfectam facultatem, & libertatem arbitrij; quia verò homo neque actu vtitur illa facultate, neque moraliter potest sine magna difficultate, propterea culpa illa venialis est; quocirca licet demus pueros paulatim peruenire ad usum rationis, & prius habere aliquem modum discursus, & quandam fortè indifferentiam in suis actibus; tamen donec ratione, & libero arbitrio perfectè uti valeant, neque sunt domini suorum actuum, & neque etiam ullam venialem contrahunt culpam. Vnde ad confirmationem dico, ad peccandum venialiter sufficere quidem imperfectum usum libertatis; dico tamen necessariam esse perfectam vim deliberandi in eo, qui sic imperfectè operatur.

SECTIO VIII.

An mortale debeat necessariò precedere veniale.

1. Questionem hanc tractat D. Th. 1. 2. q. 89. art. 6. sub hoc titulo, utrum peccatum veniale possit esse cum solo originali, quia hoc loco non est questio de homine in statu innocentie, de quo iam diximus. Est autem eadem controversia de homine in puris naturalibus; sed eodem modo definienda quo de homine lapsò, ut etiam docuimus in tract. de opere sex dierum lib. 3. c. 12. à n. 15. Advertendū ergo est omnes in hoc convenire, quod si homo quando ad usum rationis pervenit, in primo fortè suo actu se sead Deum convertat, & gratiam consequatur, postea posse peccare, & indifferenter incipere à peccato veniali, aut mortali. Difficultas est ergo de homine peccante tam mortaliter, quam venialiter. Et partem affirm. docuit D. Thom. citato art. 6. & q. 21. de veritate art. 3. ad 4. & de malo art. 2. & in 2. d. 42. q. 1. art. 5. ad 7. Fundamentum est, quia homo in primo instanti usus rationis tenetur se convertere ad Deum, quod si faciat iustificabitur; si non faciat, mortaliter peccabit. Maior patet primò quod in eo instanti primo homini occurrit, est deliberatio de

Confirm. 1. se, & de suo ultimo fine; ergo, &c. Confirmatur primò, quia alias posset mori homo in peccato originali, & solo veniali, & consequenter absque vlla pœna alterius vitæ. Consequens videtur falsum, nam posset in eo statu mori: nullus est autem locus in inferno, in quo puniri possit iste homo. Confirmatur secundò, Nam in cap. maiores, de Baptismo, indicatur hominem adultum in originali existentem semper habere adiunctum mortale peccatum.

2. In hac quæstione quid sit præceptum videamus. Secundò respondebimus quæstioni. Aduertendum est, quid vocemus primum instans vsus rationis; nã cum ratio sit vis intellectus ad ratiocinandum, & conferendum vnum cum alia, ex qua vi sequitur potestas liberè eligendi, peruenire ad vsum rationis, est peruenire ad eum statum, in quo homo habet facultatem humano modo operandi; primum autem instans vsus rationis hoc loco non sumitur mathematicè pro illo primo instanti temporis, quo homo incipit esse dispositus verè, ad vtendum ratione; neque etiam significat illud instans, vel tempus, in quo perficit suam primam actionem perfectè liberam quoad exercitium, & specificationem, vnde humano modo loquendo, inter illud instans primum, quo homo est aptus ad ratiocinandum, & instans, quo potest peccare, est aliquid temporis, quia deliberatio humano modo non fit sine tempore, imò addit Victoria in relectione de hac re, non censerì primum instans vsus rationis, donec aliquis censeatur percipere actu aliquid tanquam honestum, vel turpe, & ita eligat, vt stimulum conscientie sentiat, quod probabile est, licet fortè non sit simpliciter necessarium. Hoc posito vult D. Thomas teneri hominem ex singulari præcepto efficere, vt ille primus actus, quem in prima deliberatione efficit, sit conuersio ad Deum, tamen in hoc explicando Thomistæ non consentiunt.

3. Quidam illorum dicunt debere illam conuersionem esse necessariò amorem Dei verum super omnia, ita Capreolus 2. d. 40. art. 3. ad argumenta Soto lib. 2. de iustitia quest. 3. art. 2. & Nauar. cap. 7. num. 11. & cap. quando num. 47. & verè videtur sensus D. Thomæ, quia vult istam conuersionem esse dispositionem sufficientem. Ratio esse potest, quia nullum præceptum, nisi charitatis, obligat hominem vt conuertatur in Deum per se; hoc autem præceptum cum affirmatiuum sit, & non obliget pro semper, numquam videtur melius obligare, quàm in primo opere, nam illo transacto non erit maior ratio de vno tempore, quàm de alio, vsque ad extremum vitæ periculum. Est autem absurdum tanti præcepti obligationem eicere in vltimum vitæ terminum; ergo. Confirmatur, quia ordo naturæ postulat, vt cum homo inchoat vitam rationalem, incipiat à cognitione vltimi finis, nam ex ea pendet bona institutio vitæ. Sed huic sententiæ contradicunt reliqui Thomistæ, & reliqui omnes Theologi, quia non est credibile Deum obligasse hominem in prima illustratione rationis ad primum, & difficillimum præceptum statim exequendum. Confirmatur, quia cognitio Dei est homini valde difficilis, & non potest nisi multa disciplina, & tempore comparari, & præcipuè illis, qui educantur inter homines, qui veram fidem Dei non habent.

4. Alij ergo dicunt illam voluntatem liberam de-

bere esse conuersionem quandam in bonum honestum in communi, id est, propositum sequendi in omnibus, quod est rectum, quam dicunt conuersionem in confuso in Deum, ita Caietan. citato art. 2. q. 10. art. 4. Victoria supra, & fauet D. Thomas q. 14. de veritate art. 11. ad 1. Probat, quia cogitatio de bono honesto in communi est facilis, & conuersio in illud obiectum est necessaria, vt cætera opera hominis procedant ex appetitu boni honesti, ad quod tandem homo refertur. Confirmatur; nam præcepta negatiua obligant hominem in primo instanti; ergo & aliquid affirmatiuum; ergo maximè hoc. Confirmatur secundò, quia in illo instanti proponitur homini lex naturalis per ipsum naturæ lumen; ergo tenetur tunc acceptare illam legem, atque ad eò proponere in omnibus parere illi legi.

Hæc sententia non est mihi magis probabilis, quàm præcedens, quod sic ostendo. Nam homo per se solum tenetur amare bona honesta particularia, hæc enim sunt per se necessaria ad rectitudinem operationum; ad amandum autem illa obiecta communia non tenetur per se nisi ob vnam ex duabus causis; prima ob necessitatem contritionis, nam huic coniunctum esse debet propositum honestè viuendi. Secunda, si homo deliberare velit, vel debeat de lege, seruanda in futurum, nam tunc tenetur proponere honestum sequi, præter has autem causas nulla est obligatio, quia præceptum operandi circa ista vniuersalia, & confusa neque scriptum est, neque sola naturali ratione satis colligitur, quia præter dictos casus numquam illud est per se necessarium ad rectitudinem; nam in primo instanti vsus rationis certum est non esse necessarium eum actum propter priorem causam, quia neque tunc habet peccatum mortale, cuius contritionem habere teneatur; neque teneatur ad amorem Dei super omnia, vt est ostensum. Quòd verò neque propter secundam causam teneatur, patet, quia statuere in communi de ratione vitæ in futurum instituendæ, est res magni consilij, & iudicij; ergo morale non est puerum in prima voluntate obligari ad talem electionem. Secundò, quia in eo primo actu non statim occurrit homini cogitatio de vita futura instituenda, vel de communi ratione boni honesti, quod expressè videri docere D. Thomas, & ratio est, quia pueri in primis illis cogitationibus mouentur connaturaliter à sensibilibus; & ideo primùm de his cogitant quæ primùm etiam sensibus ocurrunt; vel de his, in quibus in pueritia magis versati sunt. Videantur dicta supra tract. 1. disp. 3. sect. 7. quia in illo principio vsus rationis solum homo obligatur ad ea, quæ euidenter ratione naturali cognoscuntur. Dicunt, huiusmodi esse honestum eligendum, sed contrà, quia non est huiusmodi debere hominem tunc deliberare de se ipso, neque est aliquis, qui tunc illam obligationem senserit. Vnde confirmatur, nam si est tale præceptum, nullus est, qui non inuincibiliter ignoret illud in illo instanti, cum neque in eius mentem veniat, neque aliquid facere possit vt illud cognoscat; superfluum ergo est tale præceptum.

Ad primam rationem istorum respondeo, licet sit facile cogitare de bono honesto, tamen difficillimum est, vt de eo sit prima cogitatio cum homo ab alijs sensibilibus moueatur. Respondeo secundò illam conuersionem ad bonum in communi non esse necessariam, vt sequentia opera sint honesta; nam quodcumque obiectum potest

2. Interpretatio.

Probat.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

5. Displicet præcedens interpretatio, & impugnatur.

7. Interpretatio non facit ad rem.

8. Propositio pro altera quæstionis parte proposita n. 2. Probat. 1. Euasio.

Impugnatur euasio.

Confirm.

6. Ad 1. probat. in n. 4.

Text

test homo amare propter determinatam rationem honesti temperantiæ, vel iustitiæ, licet nullum habuerit actum circa honestum in communi.

Ad 1. confir. Ad primam confirmationem, primò non est par ratio; nam præcepta affirmatiua non obligant semper, sicut negatiua. Secundò dico fieri posse, vt aliquid affirmatiuum obliget, sed non illud generale, sed particulare aliquod, v. g. misericordiæ, vel temperantiæ. Ad secundam confirmationem respondeo primò in illo instanti non proponi talem legem. Secundò cum proponitur lex, non tenetur homo statim illam exequi, sed suo tempore. Negandum tamen non est huic, & superiori sententiæ, debere hominem non differre istam conuersionem, vel deliberationem vsque ad finem vitæ, neque per multum tempus, quia amor Dei est Deo valde debitus, & tota ista deliberatio humano modo necessaria est ad rectitudinem vitæ; quando autem primum incipiat obligare, non potest certa ratione definiri; videtur tamen mihi numquam hominem sic obligare donec aduertat, & cogitet de ista re, & aliquo modo conuertatur istam obligationem, & tunc non in eodem instanti, sed intra aliquod breue tempus, quod moraliter, & prudenter describendum est.

7. Tertius modus explicandi præceptum D. Thomæ, est teneri hominem in sua perfecta deliberatione aduertere, an id quod eligit honestum sit, vel turpe, & eligere honestum, & hanc vocant implicitam conuersionem in Deum. Hæc sententia in re verum dicit, quia semper tenetur homo, cum liberè operatur, non peccare, & consequenter honestum sequi: tamen est omnino præter sententiam D. Thomæ, quia illa obligatio non oritur ex singulari præcepto conuertendi se ad Deum, sed ex generali obligatione operandi honestè, si operatur, & prædicta sententia nihil refert ad præsentem quæstionem. Et hæcenus de prima parte ex his ad secundam partem, & quæstionem propositam, sit

8. Prima propositio. Possè hominem tam venialiter peccare, quàm mortaliter pro sua libertate. Primò, quia allato illo præcepto nulla est ratio necessaria ordinis inter hæc peccata, & primum obiectum, quod occurrit, potest esse leuis materia; ergo si homo circa illud peccet, venialiter peccabit. Dicunt quidam illum primum actum semper procedere in virtute prioris actus naturalis, quo voluit homo esse felix, & ideo si in illo primo actu libero eligat materiam turpem, etiam leuem, virtute vult habere felicitatem, sequendo quod prauum est, quod est velle constituere vltimum finem in illo obiecto. Sed hoc falsum est, quia neque talis actus prior præcedit, in cuius virtute alius subsequatur, vt sect. 1. dixi; neque si præcessisset, id sufficeret ad peccatum mortale, aliàs omnia peccata venialia essent mortalia, quia in omnibus virtute continetur appetitus felicitatis; non ergo id intendit homo peccando venialiter, sed solum vult aliquid pertinens ad communem felicitatem formalem, id est, ad bonum. Confirmatur, quia nullus constituit vltimum finem in obiecto venialis peccati, nisi vel id expressè velit, vel ideo transgrediatur aliquod præceptum graue; neutrum autem contingit in proposito. Secundò probatur, nam primum opus, quod homo elicit, quando est in statu primæ deliberationis, posset esse indeliberatus motus, atque ad eò veniale peccatum; quod argumentum etiam procedit posito præcepto, quod D. Tho-

mas inducit. Et vrgeri potest primò, quia illud potest inuincibiliter ignorari. Secundò cum illius præcepti executio tempus requirat, vt omnes concedunt, non est necessarium summam diligentiam adhibere; quare si interdum verba otiosa diceret, non propterea mortaliter peccaret, neque probabiliter loquitur Caietan. supra, qui oppositum sentit; nullum enim est, licet leuissimum, præceptum, in cuius executione non possit aliqua leuis negligentia intercedere. Tandem posito illo præcepto, & obseruatione eius non videtur necessarium hominem statim iustificari, quia potest homo aliquo actu, saltem breui tempore honestè operari ex cognitione naturali, ad quam non necesse est statim sequi iustificationem, vt suo loco dicemus; ergo post illam.

9. Propositio. Secunda propositio. Frequentiùs contingit hominem prius venialiter, quàm mortaliter peccare; patet, & quia potestatem habet vtroque modo peccandi, & facilius est venialiter peccare: tum quia minor requiritur deliberatio, & homo in principio vsus rationis quacumque cupiditate, vel affectione facile mouetur; tum etiam, quia obiecta, quæ illo tempore occurrunt, frequentius sunt leuiora; ergo faciliùs poterit venialiter peccare circa illa.

10. Tertia propositio. Peccatum veniale potest esse simul cum solo originali, hæc sequitur ex dictis. Sed restat, vt respondeamus ad rationem D. Thomæ num. 1. positam. Respondeo ergo primò, eos, qui in peccato sunt originali, si gratiam non consequantur, non posse esse multo tempore sine peccato mortali, & ideo ferè numquam moraliter contingere adultum mori cum originali sine mortali, & ad hunc modum loquitur Innocentius III. in cap. maiores, de Baptismo. Respondeo secundò, eum qui in eo etiam statu habet peccatum originale, si in periculo mortis constituatur, iam tunc teneri se ad Deum conuertere, & ad gratiam præparare, propter mortis articulum; quod si non faciat, iam tunc peccabit mortaliter, quæ solutio per se vera est, tamen posita ignorantia inuincibili, vel aliquo casu fortuito, non procedit. Respondeo tertio, posito isto casu ad diuinam spectare prouidentiam, vt nullus in eo statu moriatur. Respondeo quarto, fortè potest quis mori in illo peccato, & ille vel temporales pœnas lueri pro peccato veniali, & postea cum cæteris paruulis in limbum recipitur; vel perpetuò punietur leui aliqua pœna pro peccato veniali, quia numquam satisfacit ex defectu gratiæ, iuxta diuersas sententias infra tractandas.

DISPUTATIO III.

De diuisione peccati, in omissionem, & commissionem.



N præcedenti disputatione explicauimus id quod formale est, in peccato scilicet deordinationem eius, in hac verò quid sit materiale illius, nempe actus voluntatis. D. Thomas 1. 2. quæst. 71. art. 5. & 72. art. 6. de hac etiam diuisione tractat.



SECTIO I.

Qualis sit ista diuisio, et quomodo differant ista membra.

1. Propositio. Probatur. Prima propositio. Sufficiens, & conuenienter diuiditur peccatum in commissionem, & omissionem, ex communi sententia. Et probatur, nam peccatum est transgressio diuinæ legis; dupliciter autem id contingere potest, scilicet operando aliquid contra rectam rationem, vel non operando, quod recta ratio dicitur. Primus defectus vocatur commissio, secundus ommissio, inter quæ nullum est aliud membrum, quia opponuntur quasi contradictoriè; habetur etiam passim in scriptura de commissionis peccato, & passim de omissione. Iacobi 4. Scienti bonum facere & non facienti, peccatum est illi.

2. Propositio. Secunda propositio. Differunt propriè commissio, & ommissio; cum commissio negatiuo præcepto, ommissio affirmatiuo per se opponatur. Est D. Thomæ supra, & omnium; & probatur, quia affirmatio per se opponitur negationi, & ideo commissio, quæ importat actum, opponitur prohibitioni negatiuæ, ommissio verò, quæ per se consistit in non agere, per se opponitur affirmatiui. Huic assertioni contradicit Gabr. 2. d. 41. vbi vult omnem omissionem esse contra præceptum negatiuum, quo tenetur quis non omittere; & eadem ratione commissionem contra præceptum affirmatiuum, quo tenetur cauere illud malum; sed de nomine disputat, ommissio enim nullo modo dici potest contra negatiuum præceptum, quia ommissio non prohibetur, nisi affirmando, quia duæ negationes affirmant; commissio verò quodammodo dici potest contra affirmatiuum, non absolutum, quo tenetur quis simpliciter operari, sed quasi conditionatum, & quod ex hypothese obliget; nam cum aliquis vult operari circa talem materiam, facta hac hypothese, tenetur rectè operari, & hoc modo qui orat sine attentione, peccatum omissionis committit; quia licet non teneatur orare, tenetur orare attentè, si orat; licet etiam dici possit teneri ad non orandum illo modo. Vnde hæc omnia in idem redeunt. Sed modus loquendi S. Thomæ est optimus omnium; nam hæc duo præcipuè intenduntur in qualibet virtute; sequi bonum, cui opponitur ommissio, & fugere malum, cui opponitur commissio.

3. Propositio. Explicatur. Tertia propositio. Differentia commissionis, & omissionis in moralibus, per se non est formalis, neque essentialis, sed materialis tantum. ita D. Thomas illo arr. 6. Non est autem sensus nullam omissionem & commissionem differre essentialiter; nam id planè falsum est, sed sensus est non id habere ex eo quod sunt ommissio, & commissio; atque adeò posse interdum esse eiusdem speciei, cuius ratio est, quia formalis ratio peccati in inordinatione, & priuatione consistit; ergo si inordinatio & carentia rectitudinis sit eiusdem rationis, peccatum erit eiusdem rationis, licet in vno contingat esse actum positiuum, & non in alio. Potest autem id contingere (inquit D. Thom.) cum ommissio, & commissio opponuntur eidem virtuti. Sed addendum est, secundum eandem rationem. Exemplum D. Thomæ est in peccato furti, & omissione restituendi, nam vtrumque opponitur rectitudini iustitiæ, & facit inæqualitatem eodem modo. Quod ideo addo, quia non satis est commissionem, & omissionem opponi ei-

dem virtuti, vt sint eiusdem speciei, quod aperte patet in odio Dei, & omissione amoris Dei; oportet ergo addere taliter esse contra eandem virtutem, vt eadem ratione rectitudinem eius destruant, & hoc vocauit Sanctus Thomas sub eodem motiuo.

Sed contra, nam præceptum affirmatiuum, & negatiuum sunt regulæ speciei differentes; ergo inordinationes contra illa, necessariò etiam differunt specie. Confirmatur primò, nam vitia extremè contraria eidem virtuti, differunt specie, vt dictum est; sed commissio, & ommissio differunt tanquam vitia extremè opposita, nam ommissio semper est defectus virtutis, commissio verò excessus vitij. Confirmatur secundò, nam ommissio, & commissio differunt valde in ratione voluntatis, commissio enim directè voluntaria est, ommissio verò indirectè. Confirmatur tertio, quia in naturalibus carere perfectione debita, & habere aliquid contra naturam differunt specie, etiam in ratione materiali; ergo similiter, &c.

Ad primum respondet D. Thomas arr. illo 6. ad 2. & ibi Caietanus, negando consequentiam, quia peccatum non sumit speciem ex præcepto, cui est contrarium, quia id pertinet ad auersionem, sed ex obiecto ad quod est conuersio; sed hæc solutio, vt statim apparebit, procedit de specie positiua peccati, quæ sumitur ex obiecto, potius quàm de specie malitiæ. Dico ergo istam præceptorum diuersitatem non semper arguere distinctionem specificam, quia affirmatiuum, & negatiuum præceptum possunt per se, & proximè referri ad conseruandam eandem rectitudinem rationis, & virtutis, vt patet de præcepto non furandi, & restituendi. Ad primam confirmationem respondeo negando antecedens, nam peccatum commissionis interdum esse potest per defectum, vt sine attentione orare; & propter hanc causam, qui sine attentione orat, & recitat horas canonicas, non committit duo peccata, commissionis, & omissionis, sed vnicum habens vnam malitiam; quia hæc eiusdem rationis est in illa commissione, & omissione; è contra verò, dicit D. Thomas, peccatum omissionis potest esse per excessum, & ponit exemplum in eo qui intemperatè comedit die ieiunij; sed fortè ibi non est commissio, quia præceptum negatiuum est, propriè loquendo; exemplum fortè esse potest, si quis ex appetitu delectabilium, vel odio insuauium, non concederet necessaria salutem, esset ommissio per excessum, contra temperantiam; & esset per nimium appetitum delectabilium. Ad secundam respondeo, antecedens non esse vniuersaliter verum, vt statim patebit, licet differentia indirectè, vel directè voluntarij non semper efficiat diuersitatem specificam in malitia morali.

Ad tertiam. Peccatum commissionis, & omissionis quodammodo etiam differunt ex parte eius, quod est materiale in peccato; nam commissio pro materiali semper requirit actum positiuum; ommissio verò non item. Hoc patet ex dictis, quia prohibitioni actus, ipse actus est, qui opponitur: at verò præceptioni actus per se satis opponitur carentia actus. Sed est aduertendum circa priorem partem Dionysij Cisterciensis. vt refert Almaynus tractatu 2. cap. 10. negare commissionem semper includere actum, quia contingit aliquem peccare contra præceptum negatiuum solo conatu; conatus autem est quid distinctum ab actu; nam actus procedit à conatu; sed hoc intelligi nullo modo potest, nisi fortè loquatur

Gabrielis placitum displicet.

4. Obiectio.

Confirmatio.

Confirmatio.

Confirmatio.

5. Responso quorundam ad obiectiuum.

Melior responso.

Ad 2. confirm.

Ad 1.

Ad 2.

Ad 3.

loquatur de actu exteriori, nam in interiori non potest intelligi conatus voluntatis actualis sine aliquo actu, nam ille conatus saltem est aliquod desiderium, vel cupiditas agendi, aliàs nihil est. De secunda parte est maior difficultas sectione sequenti separatim tractanda.

SECTIO II.

Vtrum de essentia omissionis sit aliquis actus positiuus.

1. Sententia affirm. Prima sententia affirmat quòd sit de eius essentia; quatenus ommissio peccatum quoddam est. Eam tenet Alensis 2. p. quæst. 130. membro 2. & 10. & D. Thomas 2. d. 41. quæst. 3. & Capreolus d. 35. Adam. in 4. quæst. 3. Henric. quodlibeto 12. quæst. 14. Fundamentum est, quia ommissio vt peccatum, debet esse voluntaria; non potest autem esse volita nisi per actum. Secundò, quia in peccato omissionis reperitur non tantum auersio à Deo, sed etiam conuersio ad creaturas; cuius signum est, quia punitur non tantum pena damni, sed etiam pena sensus; sed non potest intelligi conuersio ad creaturam sine actu; ergo, &c. Tertio quando quis omittit, vel cogitat de re, quam omittit, vel non cogitat; si primum, impossibile est, quia habet actum volendi; si secundum, non peccat. Dices, poterit culpabiliter non cogitare; sed contra, nam de hoc ipso non cogitare reddit idem argumentum; & ita vel sistendum erit in aliquo actu, vel non poterit esse peccatum. Quarto, quia sine actu non potest esse meritum; ergo nequè demeritum.

2. Sententia opposita. Secunda sententia est contraria, quæ affirmat posse esse peccatum omissionis sine actu. ita Durand. 2. d. 35. quæst. 2. Carthusianus quæst. 7. Argent. d. 76. quæst. 1. art. 1. Gabr. 2. d. 41. Maior 2. quæst. 2. Adrian. in materia de Eucharistia quæst. 3. ad 7. Almain. tractatu 1. cap. 6. Fundamentum est supra insinuatum, quia peccatum omissionis tantum est liberè non agere, quod quis tenetur, sed hoc non requirit actum, quia & liberum, & voluntarium non semper requirit actum, vt supra ostensum est. Secundò, nam vel iste actus requiritur, vt sit causa omissionis, vel vt per illum sit volita ipsa ommissio: non primum, quia non oportet esse aliquam causam omissionis positiuam, cum ipsa sit priuatiua; neque secundum, quia ad non operandum non est necessaria voluntas non faciendi, sed satis est non velle facere. Quod optimè patet in his omissionibus quæ non sunt peccata, quæ etiam possunt esse voluntariæ sine actu. Tertio, quia etiam si quis cogit de præcepto, potest pro libertate sua suspendere actum, quia illi liberum est velle, vel nolle; ergo neque velle, neque nolle, & ratione huius suspensionis omittit, & peccabit. Tertia sententia est quam D. Thomas initio præced. sectionis citatur, videtur docere, & rectè intellecta mihi placet.

3. Propositio. Explicatur. Prima propositio. Peccatum omissionis committi posse per actum positiuum, idque duobus modis, primò directè, volendo omittit quod quis facere tenetur; secundò indirectè, idque variis modis iuxta diuersos modos voluntatis suo loco positos; duo tamen præcipuè notandi sunt. Primus est, quando quis vult hîc, & nunc aliquid facere impossibile actioni præceptæ, aduertendo præceptum, & incompatibilitatem, vel vincibiliter ignorando; alter modus est, quando aliquis hîc, & nunc vult aliquid facere quod mo-

raliter est futurum impedimentum ad exercendam actionem præceptam, etiam id præuidendo; in his autem casibus actus ille non censetur peccatum commissionis, quia non est per se prohibitus per negatiuum præceptum, sed consecutio- ne quadam per affirmatiuum.

Secunda propositio. Peccatum omissionis potest esse peccatum etiam consummatum sine actu exteriori. Est per se nota, vt si quis velit non audire sacrum, nihil tamen contrarium agere illi.

Tertia propositio. Positiuus & interior actus voluntatis, non est de essentia peccati omissionis; hoc probant rationes secundæ sententiæ. Confirmatur, nam si per possibile, vel impossibile aliquis non faciat, quòd tenetur, hoc ipso peccat supposita cognitione, & aduertentia humana, nam hoc ipso discordat à sua regula, & repugnat rationi, & voluntati diuinæ; non solum autem est moraliter malum repugnare voluntati diuinæ formaliter & positiuè, sed etiam, interpretatiuè ac priuatiuè.

Quarta propositio est. Peccatum omissionis physicè fieri posse sine actu interiori voluntatis, & fortè interdum fieri, licet moraliter loquendo, ferè numquam ita accidat, hoc modo intelligenda est doctrina D. Thomæ supra, licet Caietanus velit istam impotentiam esse omnino physicam. Sed probatur primò, quia nihil est, quod necessitet physicè voluntatem ad efficiendum aliquem actum, etiam si intellectus consideret; potest ergo suspendere actum. Dices. Ista suspensio actus, vt sit peccatum, debet esse ex proposito voluntatis etiam humano modo. Respondeo non esse opus, vt sit humano modo, esse directam intentionem, & positiuo actu amatam, sed satis esse hominem ex certa scientia non operari; sicut cum homo deliberatè vult, non prius vult velle, sed volendo obiectum vult velle; ita in proposito non volendo, virtute vult non velle. Confirmatur, nam proposito obiecto futuro, v. g. facere hoc crastina die, nunc suspendo omnem actum, neque volo, neque nolo; ergo idem possum facere de obiecto præsentem.

Vltima assertionis pars, quæ communis etiam est, probatur, quia si quis aduertat obligationem præcepti imminere, vix potest, moraliter loquendo, non habere aliquem actum circa rem sic præceptam, quia tale obiectum, & mouet voluntatem, & est res, quæ valde ad ipsam pertinet; ergo moraliter non fit per meram negationem, & tota illa suspensio actus in quacumque materia est moraliter difficillima; si autem quis non aduertat tunc, vt ommissio sit culpabilis, necesse est illam inaduertentiam esse culpabilem, atque adeò voluntariam, & de ea procedit eadem ratio, vnde tandem sistemus in aliquo actu, quo vel directè, vel indirectè fuerit volita ipsa ommissio. Vnde etiam colligitur omissionem exteriorem non semper requirere actum interiorem concomitantem, in quo etiam differt à commissione.

Ad argumenta primæ sententiæ respondeo, ad primum negando voluntarium requirere actum. Ad secundum respondetur voluntatem peccando, auertere se tantum interpretatiuè, & similiter se conuertere, & ideo talem auersionem, vel conuersionem non semper requirere actum positiuum, sed satis est virtualis voluntas, qua dum quis omittit, virtualiter vult, vel se ipsum, vel aliquid aliud plus quàm Deum; vnde pena sensus meritò tribui potest sine actu positiuo, quia hæc non respondet actu ratione differentiarum positiuarum.

4. Propositio.

5. Propositio.

6. Propositio tripartita.

Suadetur 1. pars.

Euasio occluditur.

Confirmatio.

7. Suadetur vltima pars.

8. Ad 1. in n. 1. Ad 2.

Ad 3.

Ad 4.

Quid ad argum. in n. 2.

Varia sententia, & earum motiua.

Autoris distinctio pro decisione.

1. Propositio.

3. Quæstionem suborta resoluitur ex parte.

positiua, quam habet in ordine ad obiectum, sed ratione malitiæ moralis, quam ex eodem obiecto, vel circumstantiis habet, hæc autem malitia moralis manet in omissione pura, licet non maneat actus vt ex se patet. Ad tertium respondetur ex dictis, etiam si quis cogiter de obligatione sua simpliciter posse non efficere actum, licet id sit difficile, & ideo moraliter raro, vel nunquam contingat, vt supra etiam in conclusionibus explicuimus. Ad quartum respondet D. Thomas negando consequentiam, quia plura requiruntur ad bonum, quam ad malum. Ratio differentia est, quia bonum, quod ad meritum supponitur, non consistit in priuatione, sicut malum potest consistere. Petes quare hoc dicatur peccatum actuale, si in actu non consistit. Respondeo, quia eius malitia non consistit in aliqua priuatione veluti habituali per alium actum contrarium, sed in priuatione actus debiti, quæ etiam voluntaria actu est, vel virtute, & per hæc satis patet ad argumenta prioris sententiæ. Ad argumenta secundæ sententiæ respondeo solum probare potestatem physicam, non moralem.

SECTIO III.

*Virtus actus, qui fit eo tempore, quo omittitur præceptum, & est impossibilis actui præcepto, sit peccatum.*

**I.** Prima sententia affirmat huiusmodi actum semper esse peccatum. Ita Capreolus 2. d. 35. Fundamentum est, quia tali actui semper deficit circumstantia temporis, fauet D. Thomas *quest. 2. de malo art. 1. ad 7.* vbi inquit, etiam laudare Deum, eo tempore, quo aliud est præceptum, esse malum. Secunda sententia absolutè negat illum actum ratione illius circumstantiæ esse malum, si aliàs ipse bonus sit ex suo genere. ita Durandus *d. illa 35. quest. 1.* fundamentum est, quia talis actus, neque est per se malus, neque eo tempore prohibitus, nullum enim est præceptum, quo studium, v.g. in die festo prohibitum sit. Sed distinctio breuiter vtendum est, nam voluntas omittentis dupliciter potest ferri in actum illum impossibilem actui præcepto; primò, quia antecedenter eligitur, ita vt voluntas id faciendi sit causa, & ratio omittendi præceptum; secundò quasi concomitanter, vel consequenter, vt cum quis iam deliberauerit omittere, & ideo vult hoc, vel illud efficere.

**2.** Prima propositio. Ille actus, qui est causa omissionis, ipse peccatum est. Est communis, & probatur, quia omnis actus liber, qui est causa peccati, est peccatum, vt patet, nam ideo consulere peccatum, est peccatum, & idem est in aliis. Ratio verò est, quia agere peccatum liberè, formaliter loquendo, est peccatum, sed id, quod est causa peccati, verè agit peccatum. Ergo. Confirmatur, nam ille actus virtute est contra præceptum affirmatiuum; qui enim præcipit hîc, & nunc aliquid fieri, virtute præcipit, vt non fiant illæ actiones, quæ eo tempore impossibiles esse possunt cum obseruantia illius præcepti.

**3.** Sed quæres, quòdnam peccatum sit ille actus, & quàmnam malitiam habeat. Respondeo primò illum contrahere malitiam omissionis, & sub hac ratione esse vnum peccatum speciei, & numero cum omissione. Hoc patet, quia in illo actu continetur formalis, vel virtualis voluntas omittendi; ergo vt sic, habet idem obiectum cum

omissione, atque ad eandem malitiam, & deformitatem repugnantem eidem præcepto; est ergo idem peccatum, etiam in specie, quia habet inordinationem eiusdem speciei; & numeri, quia talis actus, & ommissio tunc fiunt, & appetuntur per modum vnius, & hac ratione habent eandem numero deformitatem, qua ratione actus ille, vt sic posset dici peccatum omissionis, quia omissioni nõ repugnat includere aliquem actum. Secundò. Certum est illum actum, si aliàs ex obiecto sit malus, vel contrarius virtuti, retinere propriam malitiam, vt si quis furetur tempore quo tenetur audire sacrum.

Difficultas verò est quando actus ille videtur bonus ex obiecto, vel indifferens, vt actus studij, an habeat aliam malitiam distinctam à malitia omissionis. Ad quam solet sub distinctione responderi, nam si quis aduertit se hoc tempore omittente, & ex nimio affectu ad illud opus, velit nihilominus illud exercere, & sic omittit; tunc actus ille habet malitiam speciei distinctam, quia verè est contra rectitudinem propriæ virtutis, & quia constituit vltimum finem in illo obiecto. Si verò non aduertit & ex negligentia quadam sequatur ommissio, tunc dicunt non habere actum illum malitiam præter malitiam omissionis, quia non procedit ommissio ex inordinato affectu ad illud opus. Cuius distinctionis prima pars consentanea est his, quæ supra diximus in materia de malitia, & de peccato veniali. Sed in secunda parte videtur esse nonnulla difficultas, quia vel illa ommissio ex negligentia, oritur ex ipso opere, & ex nimio conatu, & affectu, & tunc iam ille actus est per se malus in propria specie, quia indebitè fit. Vel non est actus ille causa negligentia, vel inaduertentia, sed accidit hominem dum hæc operatur, negligere alium, & tunc neque actus ille peccatum erit, sed concomitanter se habebit, quia non est causa. Confirmatur, quia si ille actus in propria specie est bonus, & virtutis, numquam esset causa malæ omissionis; ergo semper præintelligitur in illo prior alia malitia. Respondeo argumentum concludere, quòd actus ille quandoquidem est causa omissionis præter malitiam omissionis habere aliam inordinationem in propria specie, quia reuera caret alia honestate, quam habere deberet, tamen illa inordinatio non semper est per se grauis, neque mortalis, nisi sit priori modo auatus ille actus per modum vltimi finis.

Secunda propositio. Quando actus qui fit tempore omissionis non est causa omissionis, sed concomitanter tantum se habet, nullum est peccatum. Est communis sententia, & patet, quia illa actio non est causa, neque occasio peccandi, vt suppono, & probatur, quia eius obiectum bonum est, & ex vi omissionis nullam habet circumstantiam malam; ergo. Probatur minor, nam maxime haberet circumstantiam temporis; sed hæc non est necessaria semota obligatione præcepti extrinseci, & illud tempus est conueniens ad illam actionem, præceptum autem non reddit illud tempus ad actionem incommo- dum, nisi quatenus actio illa potest esse occasio hoc tempore non obediendi præcepto; sed posito illo casu iam non est occasio; ergo. Confirmatur primò, nam contingere potest illum actum esse sub præcepto, vt si quis vouisset studere toto illo tempore, quo manet domi, & iam decreuisset non exire è domo, tunc ratione voti teneretur illud facere; ergo signum est illud non esse peccatum. Confirmatur

4. Difficultas in ead. quest. Quorundam distinctio pro difficultate.

Expenditur hæc distinctio.

5. 2. Propositio. Probatur.

Confirmatur.

Confirmatur.

6.

1. Obiectio contra primè tradita. Secunda.

Tertia.

7. Ad 1.

Ad 2.

Nota.

Ad 3.

Illatum expeditur.

matur secundò, quia in huiusmodi casu licitum est consulere homini illam actionem; dices id esse, quia licet consulere minus malum. Contra est, quia non solum licet consulere, sed cooperari etiam cum illo, vt studere, vel argumentari, vel ludere.

Sed contra. Nam ille actus est tunc virtute prohibitus, vt diximus; ergo quomodocumque tunc illum faciat, facit contra præceptum. Secundò, actus ille de se est impossibilis actui præcepto; ergo ex vi eius sequitur ommissio; ergo semper est causa eius, neque videtur referre, quòd simul sequatur ex alia causa, scilicet voluntate omittendi. Nam, vt aliquid sit peccatum, non est necesse, vt solum illud causet peccatum, neque quod peccatum fieret, etiam illo non posito, vt si quis sciret fore vt alter furetur hanc, vel illam rem sine concursu eius; nihilominus ipse peccat si illum adiuuet. Tertio, quia aliàs sequeretur non peccare sacerdotem, qui cum decreuerit non dicere officium, proicit breuiarium in mare; neque illum, qui cum decreuerit non seruare votum castitatis, contrahit matrimonium; neque etiam illum, qui cum proposito habeat non restituendi, distrahit bona illa.

Ad primum respondeo illum actum eo tempore non exerceri prout est prohibitus, quia solum virtute prohibetur, vt potest esse occasio omittendi. Ad secundum nego actum illum illo modo concurrere ad omissionem, & ad argumentum fateor necessarium esse, posito illo actu, omittente, tamen id non satis est, vt actus sit causa omissionis, sed necessarium præterea est, vt hîc, & nunc, sequatur ommissio, ex eo quòd actus ille exercetur; vnde aduerte, vt aliquis actus sit causa omissionis, non satis esse actum illum de se esse sufficientem ad efficiendum illam effectum, sed necessarium præterea esse non supponere effectum iam productum, hoc enim necessarium est in omni causa, quæ actu debet influere; in proposito autem illa ommissio iam erat facta moraliter, & ideo formaliter non censetur manere ab illo actu; quare non est simile de aliis exemplis. Ex hoc tamen inferri videtur, vt actus iste concomitans omissionem, non sit peccatum, necessarium esse præcedere voluntatem formalem, & expressam omittendi, quia vbi non est hæc voluntas, actus, moraliter loquendo, semper est causa indirecta, nam omnis effectus refertur in aliquam causam, vnde quando non habet causam directam, refertur in indirectam, & præterea quia cum non habet aliquis illam voluntatem expressam, non potest moraliter verè iudicare omissionem iam esse factam. Ad tertium respondetur negando consequentiam. Et ratio in primis est, quia ille in eo casu adimit sibi potestatem adimplendi præceptum, etiam si in futuro tempore propositum mutet, studium verò non est huiusmodi. Dices ergo saltem, si quis dormitet eo tempore, peccaret, quia adimit sibi potestatem mutandi voluntatem, & ideo videtur noua culpa. Respondeo, transeat hoc. Vnde infero quòd si actus concomitans talis sit, vt per se possit conferre ad perseverandum in malo proposito, atque adeo magis impedire hominem ne impleat præceptum, ex hac parte poterit actus habere aliquam malitiam. Secundò respondeo, si quis deliberatè decreuit omittente, & moraliter non est verisimile illum mutaturum voluntatem, non censetur sibi adimere potestatem non peccandi, ratione somni. Idem ferè est dicen-

dum ad alia duo exempla; quæ non procedunt, quia illi actus sunt per se mali, & directè contra ipsum præceptum.

SECTIO IV.

*Quo tempore censetur quis peccare peccato omissionis.*

Difficultas huius quæstionis versatur in ea omissione, quæ non est actus voluntatis, eo tempore, quo præceptum vtget; de qua est prima sententia, quæ affirmat posse illam esse peccatum, licet neque eo tempore, quo præceptum obligat, voluta sit, neque interior culpa præcesserit. ita Marfil. *in 2. quest. 21.* sed est sententia improbabilis, nam impossibile est eum qui se somno committit in gratia, & sine peccato mortali dum actu dormit, amittere gratiam, & peccare mortaliter; quia non habet libertatem, neque vsum rationis, aliàs amens & puer ante vsum rationis posset amittere gratiam; impossibile ergo est, vt ommissio illa sit peccatum, nisi ratione præcedentis voluntatis; & ratio est, quia nullum est peccatum, nisi sit liberum; ergo vel voluntate præsentis, vel voluntate præterita; ergo debuit præcedere interior culpa.

Secunda sententia est, quæ vult totum hoc peccatum omissionis committi, cum aliquis dat sufficientem causam omissionis, postmodum verò tempore præcepti nullum esse peccatum, ita Alenf. *2. p. quest. 130. membro 6.* Gabr. *2. d. 45. dub. 3. ad 7.* Fundamentum est, quia omne peccatum sequitur voluntatem.

Tertia sententia dicit tunc omissionem imputari ad peccatum, & culpam, quando adest tempus implendi præceptum. est D. Thomæ *2. 2. q. 79. art. 3. ad 3.* & ratio esse potest, quia peccatum consistit in transgressione præcepti. hæc autem obligatio solum est eo tempore, quo præceptum obligat. Confirmatur à signo, nam si illa causa omissionis esset somnus, vel ebrietas, & casu ille excitaretur, vel ad se rediret, & impleret præceptum, reuera non omisisset, atque si tali omissione esset imposita pœna excommunicationis, vel irregularitatis, non illam incurteret. vide Caietanum *2. 2. quest. 150. art. 4.* sed fortè dissensio est de nomine.

Aduertendum est in omissione, sicut in commissione duo esse consideranda, interiorem culpam, quæ in voluntate ipsa est, & exteriorem omissionem, quæ in carentia actus præcepti consistit. Prima propositio. Culpa, & peccatum interius committitur, cum quis voluntariè dat causam futuræ omissionis. Est certa, quia omnis culpa formaliter est in voluntate. Confirmatur, nam qui directè vult omittente, tunc committit culpam quando habet illam voluntatem; ergo idem est quando vult indirectè. Idem patet ex his, quæ diximus de futuro euentu quomodo aggrauet malitiam voluntatis.

Secunda propositio. Exterior ommissio tunc intelligitur fieri cum occurrit tempus præcepti, & licet nullam mortalem malitiam addat, ipsa tamen peccatum propriè dici potest. Probatur singula, quia ommissio exterior tunc fit, quando fit exterior actus prohibitus. Secunda verò pars, scilicet illam omissionem non addere malitiam mortalem, patet, quia suppono voluntatem neque mutari, neque augeri. Vltima verò pars patet, quia vt actio exterior sit mala, satis est quòd procedat

1. Sententia improbat.

2. Sententia proponitur.

3. Sententia.

4. Observatio pro decisione.

1. Propositio.

5. 2. Propositio.



procedat à mala voluntate; ergo idem erit de omissione. Confirmatur, nam cum procedit à voluntate directa, est peccatum non propter malitiam, quam inde habeat, sed propter voluntatem; ergo similiter, &c. & hoc etiam probant rationes D. Thomæ.

6. Cōfectariū.

Ex his colligitur mensuram huius peccati omissionis sumendam esse ex culpa interiori, quæ præcessit; nam si illa fuit venialis, & ommissio talis erit; si mortalis, etiam mortalis erit ommissio. Ratio est, quia tota illa malitia omissionis est à præcedenti volitione. Aduertendum verò est in illa præcedenti voluntate esse distinguendas duas rationes, vel malitias, vnam quam habet ex proprio obiecto intemperantiæ si sit ebrietas; aliam, quam habet vt causa omissionis; ommissio ergo, quæ subsequitur, denominatur, & mensuratur ex posteriori malitia, non ex priori, vnde contingere potest priorem malitiam esse mortalem, & tamen omissionem esse venialem, propter leuem negligentiam, vel culpam in præuidenda omissione futura.

7. Quæstionula suborta. Arguitur affirm.

Sed quæres, an possit contingere voluntatem, quæ est causa omissionis vt sic, esse culpam, & tamen omissionem postea sequutam nullo modo esse peccatum. Nam videtur posse accidere si aliquem antequam sequatur ommissio, pœniteat prioris culpæ, & causæ datæ, tamen non possit impedire effectum, nam tunc ommissio sequens est simpliciter inuoluntaria; ergo. Confirmatur, quia alias contingere posset eum qui est in gratia, dum est in gratia, peccare mortaliter peccato exteriori, quod videtur inconueniens. Item sequitur aliquando teneri hominem ad efficiendum actum illum exteriorem, qui est peccatum, vt si quis voluntariè incidit in morbum, ex quo sequitur culpabilis ommissio postea dum iam ægrotat, & rectè facit, & debet omittere. In contrarium verò est, quantumuis illum hominem pœniteat postea, propter illum actum iustè punitur, & manet irregularis; ergo ille actus exterior habet rationem peccati; præterea in simili quæstione actus commissionis verè peccatum est, vt homicidium; ergo, &c.

Confirm.

Arguitur negatiuè.

Dico breuiter vtrumque modum loquendi esse probabilem, priorem videtur sequi Soto 4. d. 12. quæst. 1. art. 7. & dicendum esset pœnam non solum esse impositam actioni exteriori, quia peccatum est, tunc cum sit, sed quia per se culpabilis est, & causam habet prauam voluntatem, licet per accidens contingeret non esse peccatum propter mutationem voluntatis; sed fortè magis propriè illa peccata dicerentur, quia procedunt à causa libera, & deficiente quatenus tenetur illa euitare; neque refert voluntas subsequens, quia illa non est principium omissionis, quæ sequitur, sed alia prior, quæ præcessit: actio autem exterior, vel ommissio denominatur peccatum à voluntate à qua procedit, vnde simul eadem ommissio, & est volita, vt effectus à voluntate, quæ est causa eius, & est nolita per modum obiecti, & prima voluntas est volo, secunda est nollem sequi effectum. Ad confirmationem respondeo illam omissionem habere duplicem respectum, alterum ad præcedentem voluntatem prauam, cuius est effectus, alterum ad præsentem circumstantias, & voluntatem, & vt sic, recipit denominationes diuersas, neque est inconueniens eundem actum exteriori denominari bonum, & malum à diuersis voluntatibus.

8. Resolutio autoris.

Ad argum. affirm.

Sed occurrit hoc loco alia difficultas; nam se-

9.

quitur eum qui voluntariè incidit in morbum, ex quo euidenter fiat, vt omittat executionem multarum actionum sub præcepto, vt ieiunandi, audiendi sacrum, &c. in illo priori actu incurrere malitias omnium illarum omissionum, quod videtur durissimum, & sequela patet, quia tunc ponit sufficientem causam. Et habet difficultas locum in præceptis posituiis. Quidam dicunt nunquam illum incurrere hanc malitiam. Ratio eorum est, quia ista præcepta posituiia non obligant omnes, sed potentes illa exequi; non tenentur autem aliquis tueri sanitatem, vt possit obligari his præceptis, & postea peccare si non impleat. Sed non videtur verisimiliter dictum, primò, quia sequitur eum, qui ista directa intentione procurat morbum, vt deobligaretur ab agendo, contra illa non peccare quod aperte est falsum. Secundò sequitur eum, qui in ebrietate tanquam in causa vult istas omissiones, nunquam incurrere istas malitias, quia præcepta non obligant, nisi eos qui possunt ratione vt; ergo non tenebitur quis conseruare usum rationis, vt obligetur. Tertio, quia præcepta omnes obligant, licet aliqui excusentur, vnde cum ille hic non excusetur, videtur virtute agere contra obligationem ipsam, quod est peccare. Alij dicunt tunc aliquem incurrere culpam, cum directè præuidet, & intendit illas omissiones, propter rationem factam, non tamen si non præuideat. Sed neque hoc secundum videtur consequenter dictum, nam in moralibus voluntarium indirectum æquiualeat directo.

Quocirca dico breuiter, eas omissiones esse malas, si aliquo modo voluntariæ sint; quæ est expressa sententia D. Thomæ 1. 2. quæst. 77. artic. 7. ad 7. Adde tamen esse prudenter considerandum moraliter, quia vt istæ omissiones sint voluntariæ indirectæ, oportet non solum esse præuisas, sed esse tales, vt præceptum obliget ad vitandam ægritudinem ne illæ sequantur; præcepta autem posituiia ad hoc non obligant, nisi quando omissiones proximè, & veluti eodem tempore, moraliter loquendo, sequantur. Ex quo etiam efficitur, vt quando istæ omissiones non sunt directè intentæ, neque præuisæ, ratio imputentur ad culpam, quia præcepta ista posituiia non cum tanto rigore obligant, vt propterea teneatur quis cum tanto rigore præcauere illa omnia quæ possunt impedire eorum executionem.

SECTIO V.

De grauitate omissionis, vnde sit sumenda.

IN hac re eadem omnino regulæ seruandæ sunt, quæ de peccato in genere supra disput. 1. sect. 2. sunt positæ. Prima propositio. Specifica grauitas, & essentialis istius peccati ex obiecto est consideranda, seu ex materia circa quam versatur; hoc constat, quia hoc generale est in omni peccato. Et explicatur, nam directa voluntas non faciendi quod præceptum est, ex re volita habet specificam malitiam, & maiorem, vel minorem in illa specie; ergo, &c.

Secunda propositio. Grauitas huius malitiæ optimè consideratur ex actu, quo ommissio priuat, illa enim ommissio grauior erit cæteris paribus, quæ opponitur meliori actui. Probatur, tum quia propria materia, & veluti obiectum omissionis est virtus illa, qua priuat, quia cum hoc peccatum sit quasi

Altera quæstionula.

Quorundam enodatio.

Reicitur primò.

Secundò.

Tertiò.

Altorum enodatio reseruitur.

10. Vera responsio.

Ad 1.

4. Propositio.

1. Propositio.

5. Propositio.

2. Propositio.

1. Propositio.

5. Propositio.

2. Propositio.

quasi pura priuatio, de se non potest habere proprium obiectum nisi ratione posituii, tum etiam, quia priuatio ex forma, qua priuat, mensuranda est, & ideo hac ratione supra diximus malitiam oppositam perfectiori virtuti de se esse maiorem.

Sed contrà docuit Alm. 3. moralium cap. 26. & Adam. in 4. q. 6. & fundamentum est, quia si ex actu opposito pensanda esset grauitas omissionis, pura ommissio de se non haberet certam malitiam, sed in infinitum maiorem, & minorem. Probatur, quia ille actus contrarius est in infinitum remissibilis, & illa ommissio est minus mala, quam quicumque actus posituius, licet in infinitum remittatur; ergo, &c. Sed melius confirmari potest primò, quia melior est actus, qui est in consilio, quam qui est in præcepto, nam ille potest esse actus heroicus, & tamen priuatio contraria non est magis mala. Confirmatur secundò. Nam grauius peccatum est non succurrere extremè indigenti, quam existenti in necessitate minori, & tamen illud primum videtur minus bonum. Ad argumentum eorum respondeo in primis falsum supponere, quia fortè actus non est in infinitum remissibilis. Secundò, quidquid sit, ille actus in quacumque remissione habet certam perfectionem specificam, & essentialem, quæ reperitur in quocumque actu quantumcumque remisso; ergo ponenda erit malitia puræ omissionis, vt sit specifica grauitas malitiæ. Ad primam confirmationem respondeo ex dictis, omnem malitiam debere habere rationem moralis priuationis, atque adeò debere esse carentiam bonitatis debitæ in esse, & ideo omissiones illarum bonitatum, quæ non sunt moraliter debitæ, non debent hoc loco numerari: supponit ergo conclusio posita omissionem esse malam, & de illa loquimur. Ad secundam confirmationem patebit responsio ex iis, quæ infra latius à nobis dicenda erunt.

Confirm. 2.

Ad obiect. Almayni.

Ad 1. confirmat.

Ad 2.

4. Propositio.

1. Propositio.

5. Propositio.

2. Propositio.

1. Propositio.

5. Propositio.

2. Propositio.

1. Propositio.

2. Propositio.

tionem, cæteris paribus, esse minus peccatum, quam eam quæ est directè voluntaria posituiuè.

Definitur deinde ex dictis alia quæstio, quam D. Thomas hoc loco omittit, sed tractat 2. 2. quæst. 79. art. 4. quod sit peccatum grauius ommissio, an commissio? & respondet commissionem summam esse grauius peccatum, quam sit summa ommissio, vt odium Dei, quam carentia amoris. Similiter respectu eiusdem virtutis, ex suo genere, etiam commissio est peior omissione, vt hæresis, carentia fidei, & sic de aliis, & ratio est, quia commissio opponitur quodammodo contrariè, & ideo inducit maiorem inordinationem virtutis; at verò in particulari loquendo de hac, vel illa omissione, & commissione, sæpe contingit omissionem esse grauiorem, vt per se constat.

6. Dubium affine resoluatur.

DISPUTATIO IV.

De peccato ex passione, ignorantia, & malitia.

SECTIO VNICA.

An peccatum rectè diuidatur in hæc tria.



IN præcedentibus explicui ea, quæ pertinent ad formale, & materiale peccati; hæc verò sectio præcipuè necessaria est ad intelligendam grauitatem accidentalem eius, de qua Doctores in 2. d. 22. & 43. & D. Thom. 1. 2. quæst. 76. 77. & 78. Vbi hæc numerat tanquam tres causas peccatorum; tamen quia propriè circumstantiæ sunt, & melius, & breuius intelliguntur si simul inter se conferantur, ideo vnico verbo hic rem expediemus.

Dubitatur itaque, vtrum peccatum rectè in tria illa membra diuidatur. Ratio dubitandi prima est, quia omne peccatum ex aliqua ignorantia oritur. Secundò, quia nullum est peccatum ex malitia, quia vel illa malitia, ex qua dicitur esse peccatum, est actualis malitia, vel non: si non est actualis, non est malitia; si verò actualis, ergo peccatum; ergo vel illud est ex malitia, vel non; sistendum est ergo in alio quod non sit ex malitia, & cætera, quæ ex illo oriuntur, etiam non erunt ex malitia, sed erunt tantum talia, quale illud est ex D. Thoma 9. 3. de malo art. 4. quia effectus participat conditionem causæ. Tertio, quia videntur esse aliqua peccata, quæ non comprehenduntur ista diuisione; primò ignorantia ista, quæ sæpe peccatum est. Secundò peccatum ex suggestionem, quod non est ex malitia, cum proueniat ab extrinseca causâ, & tamen neque est ex passione, neque ex ignorantia, vt patet in peccato Adam, & inferiorum Angelorum, & idem ferè videtur de peccato, quod occasionem habet in naturali quadam complexione praua, & tandem potest esse peccatum, quod simul ex ignorantia, & passione, oriatur.

Prima propositio. Certum est hæc tria genera peccatorum reperiri. Probatur Actorum 3. Scio quia per ignorantiam fecistis; 1. ad Timoth. 1. ignorans feci, Ierem. 4. propter malitiam cogitationum vestrarum, Suarez in primam secunda D. Thom. L L &c.

1. Rationes dubitandi. Prima. Secunda.

2. Propositio.

Et c. Iſai. 5. *Va qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis, &c.* Dan. 13. *Concupiscentia subvertit cor tuum,* Iob. 34. *Quasi de industria recesserunt a me, quod est peccatum ex malitia, & est communis sententia Patrum, & Theologorum, & ratione patebit statim.*

3. Propositio de peccato ex passione.

Secunda propositio. Peccatum ex passione illud est, quod oritur ex motione appetitus sensitivi trahentis voluntatem ad consentiendum, atque adeo determinantis libertatem, iuxta illud Iacobi 1. *Vniſquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, & illectus.* Aduertendum est circa hoc genus peccati passionem hanc debere antecedere, & quodammodo extorquere consensum voluntatis, atque adeo debere esse inuisibilem, & vehementem: nam si sit remissus quidam motus, qui ferè nihil voluntatem commoueat, aut rationem perturbet, non constituitur peccatum ex passione, quia ferè nihil minuit libertatem, & propterea oportet esse passionem simpliciter antecedentem; nam si sequatur excitata à voluntate, licet postea ipsam voluntatem augeat, neque peccatum, neque augmentum eius, censentur esse passione, quia non fuit passio prima radix, & causa augmenti, & peccati. Ex quo etiam fit vt ea passio, quæ propter prauam consuetudinem est vehementior, non constituat peccatum ex passione, quia talis motio non est violenta, sed voluntaria, & ideo dixit Aristoteles, intemperatum, non ex passione, sed ex malitia peccare, 3. *Ethnicorum.* Et D. Thomas idem dixit 1. 2. *quest. 78. artic. 7.* de peccato ex consuetudine, quod intelligendum est quandiu ipsa consuetudo voluntaria est: nam si pœniteat aliquem præteritæ consuetudinis, & iam, quod in se est, faciat, vt illi repugnet peccatum ex illa consuetudine ortum, ex passione iudicandum erit, & idem ferè iudicandum, quando consuetudo ipsa ex passione traxit originem; quia tunc sicut habitus passione est genitus, ita eius effectus moraliter videntur quasi ex passione fieri, licet D. Thomas in *quest. 79. artic. 2. ad secundum* aliud videatur indicare, sed intelligendus est, quando passio non cessauit, & nihilominus aliquis vult perseuerare in sua consuetudine, tunc enim habitus incipit esse quasi plenè voluntarius.

4. Recedentur, & remittuntur aliò variæ quæstiones de ignorantia.

De ignorantia multiplex quæstio excitari solet: quod attinet ad moralia, de quibus hîc nobis sermo est, prima esse de ignorantia, quatenus est cum voluntario, de qua re iam superius diximus in *tractatu 2.* Secunda consideratio est, quatenus refertur ad species bonitatis, vel malitiæ moralis, seu peccati; & hoc modo de illa fusè egimus *tractatu 3.* in materia de conscientia. Tertia consideratio, vt causa, vel potius circumstantia peccati, & de hac agemus statim, & multa etiam diximus superius in *illo tractatu 2.* Idem enim omnino est ignorantiam causare, augere, vel minuere voluntarium, ac augere, minuere, vel causare peccatum. Quædam verò aliæ quæstiones, scilicet, an ignorantia, quæ non excusat à culpa, excuset à pœna; vel è contra, an ignorantia quæ excusat à culpa, non excuset à pœna; & aliæ his similes, non sunt huius loci propriæ, prima enim solùm videtur habere locum in excommunicatione, posterior verò in irregularitate, vt latius in materia de *cenſuris* videri potest. Quarta consideratio esse potest de ignorantia

ipsa, quatenus quoddam peccatum esse potest, & de hoc peccato dicemus *disputatione sequenti section. 3.* In specie verò, nempe quarum rerum ignorantia sit peccatum, & quando, & quomodo id contingat, ad materiam de fide spectat; ibique videri potest, vbi agimus de præcepto, quo tenemur scire res fidei. Nunc quatenus peccatum dicatur esse ex ignorantia, videamus.

Tertia ergo propositio sit. Peccatum ex ignorantia illud est, quod à vincibili ignorantia voluntarium diminuente, tanquam à causa per accidens procedit, iuxta illud 1. ad Corinth. 2. *Si cognouissent, non crucifixissent.* Dixi ignorantiam debere esse vincibilem, quia oportet omnne peccatum esse voluntarium, & propterea, si inuincibilis est, non solum non est culpabilis, sed excusat, vt D. Thomas expressè multis in locis docet in 1. 2. licet Caietanus *quest. 176. artic. 1.* velit ignorantiam inuincibilem esse causam peccati, licet illud peccatum (inquit) non imputetur operanti; tamen non bene loquitur, potest enim ignorantiam inuincibilem esse causam efficiendi actum, qui esset peccatum, si voluntariè fieret, tamen simpliciter numquam est causa peccati, quia cum illa adest, non solum actus non est peccatum, sed etiam esse potest virtus.

Sed contrà, nam si quis inuincibiliter ignoret talem actionem, quam nouit turpem, fore Petro nociuam, & ideo illam exerceat, quam tamen non exerceat, si id non ignoraret, tunc illa ignorantia inuincibilis est causa peccati tanquam remouens prohibens. Respondeo concedendo aliquam ignorantiam inuincibilem esse interdum nonnullam occasionem peccandi, nego tamen ratione illius ignorantie actum esse malum, & hoc modo debet oriri ab ignorantia peccatum quod ex ignorantia dicitur. Vnde peccatum illud quod proponitur in casu argumenti, cum supponatur eum qui peccat scire actionem illam esse aliàs turpem, quam tamen turpitudinem solum contrahit, non est ex ignorantia. Sed aduertendum præterea est istam ignorantiam, vt D. Thomas 1. 2. *quest. 76. artic. 1.* notat, debere esse scientie contrariam non prudentie, seu electioni rectæ tantum, quæ potius inconsideratio dicitur; nam cum ista inconsideratione peccati, potest esse ex malitia, & quocumque alio modo; quod fortè limitari potest, quando inconsideratio illa ex humana quadam fragilitate procedit; nam tunc non censetur procedere ex perfecta libertate, & ideo non minus diminiuit peccatum, quàm ignorantia scientie, ac propterea tunc reduci potest hoc peccatum ad peccatum ex ignorantia, nisi quis velit potius pertinere ad peccatum ex passione, quia inaduertentia illa, vel inconsideratio frequenter ex passione procedit, vel moraliter reputatur tanquam fragilitas æquiualens passioni; tandem addendum est oportere ignorantiam istam non esse affectatam, nam quando ipsa est directè amata, licet scientie sit contraria, non tollit perfectam libertatem, neque voluntarium, & ideo non constituit peccatum ex ignorantia, quia reuera prima radix peccati non est ignorantia, sed voluntas. Vide D. Gregorium 25. *moralium cap. 16.* & D. Augustinum *libro de gratia, & libero arbitrio cap. 3.* Bernardum *epistola 27.*

Iam

7. De peccato ex malitia. 1. Sentent.

Iam de peccato ex malitia difficultas est in quo consistat. Prima sententia dicit peccare ex malitia esse peccare amando malum sub ratione mali, ita Scotus, Nominales, & alij refutati soliti 1. 2. *q. 8. art. 1.* tamen addit Almain. *tractatu 3. cap. 26.* peccare ex malitia, esse amare peccatum quatenus est offensa Dei, licet sub aliqua ratione boni, vt vindictæ, &c. Sed is fortè potest esse quidam modus peccandi ex malitia, tamen neque omnne peccatum ex malitia comprehendit, neque tale genus peccati frequenter reperitur inter homines, sed est quasi proprium damnatorum: peccatum autem ex malitia frequens est.

8. 1. Sententia etiam refellitur. Primò.

Secunda sententia dicit peccare ex malitia esse peccare ex perfecta scientia intellectus speculatiua, & practica, habituali, & actuali, & hic modus etiam placet Scoto; sed an iste modus peccandi possibilis sit, tractandum est disputatione sequenti; certum tamen videtur non esse necessarium ad peccatum ex malitia, ex ratione facta, quia peccatum ex malitia frequens est; ille autem modus vel numquam, vel rarò contingit. Item quia peccatum ex consuetudine voluntarium, secundum omnes, est peccatum ex malitia, & tamen non semper fit cum illa consideratione actuali. Denique neque ille modus sufficit ad peccandum ex malitia; nam maxime operabitur quis contra illam totam scientiam ex passione aliqua, & sic erit peccatum ex passione.

9. 3. Sententia.

Tertia sententia est D. Thomæ 1. 2. *quest. 78. artic. 3.* tunc aliquem peccare ex malitia; quando voluntas de se ipsa fertur ad malum, quia tamen voluntas non fertur ad malum, eo quòd malum est, ex mali propensione, addit D. Thomas oportere, vt feratur ex aliqua deordinatione, quam interdum dicit esse prauum habitum; vt *quest. 3. de malo artic. 12.* interdum verò ait esse vel aliquod peccatum præcedens, vt desperatio, &c. vel certè aliqua complexio naturalis, & praua corporis dispositio, &c. Sed hæc omnia indigent explicacione, & videtur mihi melius explicari hoc peccatum per negationes, quàm per affirmaciones.

10. 4. Propositio. Ostenditur.

Quarta propositio. Peccatum ex malitia est illud, quod absque ignorantia, vel passione, atque adeo plena libertate, & voluntate committitur. Hæc patet primò, quia hoc peccatum ab omnibus distinguitur contra alia duo genera peccatorum; ergo est tertium membrum reliqua omnia peccata complectens. Et ratione confirmatur, nam, vt D. Thomas ait, homo peccat ex malitia quando ipse ex se se fertur ad malum, propter quod Aristoteles 7. *Ethnicorum cap. 7. & 8.* vocat hoc peccatum ex electione, & sacra Scriptura vocat illud *quasi ex industria,* Iob. 34. Sed tunc propriè mouetur homo isto modo, quando neque ex passione, neque ex ignorantia, sed propria libertate mouetur, nam sola ignorantia est, quæ ex parte intellectus potest minuere potestatem voluntatis, sola etiam passio est, quæ potest quasi nonnullam vim ipsi voluntati inferre; ergo quando neutra istarum circumstantiarum adest, peccatum est plenè liberum, & sine vlla excusacione propriè commissum, & ideo ex malitia propriè dicitur.

11. Ad 1. in n. 1.

Ad argumenta in principio, ad primum iam dictum est eam inconsiderationem, quæ coniuncta est cum omni peccato per se, non sufficere ad peccatum ex ignorantia, & consequenter non repugnare cum peccato ex malitia, quia mo- Suarez in primam secundam D. Thom.

raliter non censetur minuere libertatem, quia facillimo negotio vitari potest, quando non adest passio, neque ignorantia.

Ad secundum patet ex dictis, peccatum non dici ex malitia, quia ex priori peccato oritur, sed quia ex libertate sola, quæ veluti de se se prauè vitur sua facultate, & ideo quasi de nominatione extrinseca, malitia nuncupatur; quare cum D. Thomas ait peccatum ex malitia oriri ex illis inordinationibus enumeratis, intelligendum est, ex illis sumi quidem occasionem peccandi, quatenus ratione illarum fit, vt obiectum appareat conueniens, vel vt remoueantur ea, quæ possent impedire peccatum; tamen vt doctrina sit generalis, non est intelligendum illas inordinationes esse semper necessarias, sed vel illas, vel aliquid illis proportionale, quod etiam ipse D. Thomas indicauit *art. 1. ad 3. & art. 3. ad 3.* & patet in primo peccato primi Angeli.

Ad tertium respondeo, quando ignorantia est peccatum, ipsa potest esse peccatum ex malitia, si directè, & plenè liberè ametur, & ex passione, & ex ignorantia, quia ipsa potest reflecti in se. Ad secundam partem respondeo, suggestionem semper in hominibus excitare passionem quandam, si tamen id non faciat, vt in Adamo, & Angelis, aliqui volunt hoc peccatum non comprehendì sub ista diuisione; sed melius dicitur illud esse peccatum ex malitia, quia est plenè liberum, & tota illa suggestio solum est tanquam propositio obiecti. Et ad eundem modum est dicendum de praua complexione naturali, quando est occasio peccandi. Nam frequenter hæc complexio in tantum est occasio ad peccatum, in quantum excitat passionem, vt D. Thomas 1. 2. *quest. 77. artic. 7.* indicat, si tamen nullam passionem moueat, sed solum sit occasio peccandi, in quantum ratione illius hæc potius obiecta, quàm illa offeruntur tanquam conuenientia, tunc tale peccatum est ex malitia, quia plenè, & perfectè liberum, & hæc est differentia inter passionem, & naturalem corporis complexionem, in quo Caietanus 1. 2. *quest. 78. artic. 7.* laborat. Ad tertiam partem argumenti respondeo diuersis rationibus posse pertinere illud peccatum ad diuersa membra, vel ad illud potissimum, quod magis libertatem diminiuit.

Ex dictis primò colligitur diuisionem istam esse sufficientem, & inductione patet etiam. Secundò colligitur esse diuisionem accidentalem, non essentialem, quod per se constat, quia solum ex diuersis circumstantiis, quomodo sumitur; patet etiam ex dictis. Tertio colligitur ex his peccatis grauissimum esse suo modo peccatum ex malitia. Patet, quia est maxime liberum, & quia ex sua ratione fit cum maiori contemptu, quæ maxime aggrauant peccata; videatur Augustinus 14. *de Cinitate cap. ultimo,* & Aristoteles 7. *Ethnicorum cap. 3.* ex aliis verò duobus membris peccatum ex ignorantia, & liberum, & voluntarium diminiuit; passio verò licet libertatem minuat, auget voluntarium; item quia facilius potest quis vitare peccatum ex passione, quàm ignorantia; videatur Augustinus

6. *contra Iulianum cap. 1.*



DISPUTATIO V.

De causis proprijs, & interioribus peccatorum.

SECTIO I.

An in voluntate possit esse peccatum.

1. Notatio 1. pro titulo.

PECCATUM quatenus peccatum est, nullam propriè formalem causam habet, præter eam inordinationem, à qua formaliter denominatur peccatum; & quia hæc inordinatio est præter intentionem operantis, ideo peccatum ut tale est, neque formalem causam habet, licet ut est actus, sit aliquo modo propter finem, de quo sine satis supra disputauimus. Igitur de causa materiali, & efficiente agendum est; sciendum est autem ex D. Thoma, peccatum propriè esse actum immanentem, nam est actus voluntarius, qui manet in operante, & denominat illum peccatorem, unde necesse est idem esse proximum efficiens, & materiam peccati, nam actus immanens in eo subiecto recipitur, à quo fit, & ideo de utroque simul erit dicendum. Præterea supponendum est tanquam certum, contra quendam antiquum errorem Albanensium, quem Castro verb. peccatum, hæresi 3. refert; hominem ipsam esse proximam causam effectiuam, atque adedò proximum subiectum peccati, quod per se notum est ex dictis; & patet ab effectu, quia ipse homo est qui punitur, unde de supposito agente nulla manet quæstio, sed tota est de potentijs, in quibus potest esse peccatum.

Notatio 2.

2. In quo vertitur quæstio. Quid in ea sit certum.

3. Corollaria 4. Primum. Secundum.

Tertium.

Quæritur ergo primò, utrum in voluntate possit esse peccatum, & simul, utrum sola voluntatis libertas possit esse prima radix, & origo peccandi, atque adedò sufficiens. In hac autem quæstione vnum est de fide certum, nempe in voluntate esse verè, & propriè peccatum, & solum eius consensus sufficere ad peccandum, hoc patet ex Matth. 5. 6. & 7. & ex dictis supra de malitia morali, quam totam in interioribus actibus constitutumus, quia illi sunt propriè humani, & voluntarij; eadem autem est ratio de deformitate peccati. Confirmatur, nam hac ratione in voluntate angelica potuit esse peccatum, & in hoc errarunt olim Hebræi totam iustitiam, atque adedò totum id quod est peccatum, ponentes in actibus externis, ut colligitur Matth. 6. & refert Iosephus 12. antiquita. cap. 13. contra quos facit illud Psalmi 53. Si iniquitatem aspexi in corde meo, &c.

Colligitur iam primò ex his voluntatem esse, quæ proximè efficit peccatum. Patet, quia est actus vitæ, & appetitio libera. Secundò sequitur deformitatem peccati proximè, quasi inherere in actu ipso, & per illum in voluntate. Patet, nam proximè, & immediatè actum denominat, ratione iam dicta. Tertio sequitur voluntatem non esse causam physicam per se, & directè influentem in deformitatem peccati; esse tamen causam moraliter per se, & physicam per accidens. Patet singula, quia priuationes & defectus non habent causam physicam per se efficientem, quia actio physica per se tendit ad dandum esse. Et hoc modo August. 12. de Civitate c. 7. dicit peccatum non habere causam efficientem, sed deficientem; quia

non est quidem effectio, sed defectio. Secunda pars de causalitate per accidens constat, quia voluntas, efficit actum cui coniuncta est priuatio; ergo per accidens priuationem causat. Dices, imò etiam sequitur per se efficere, quia illa deformitas necessariò est coniuncta actui, ut hic, & nunc fit; ergo etiam intenta per se sicut actus. Respondeo, hoc probat tertiam partem tertij corollarij, de causa per se morali supposita obligatione vitandi inordinatum actum; de causa autem physica non procedit, ut patet. Quartò constat, quid dicendum sit de causa puræ omissionis, si illam esse contingat; huiusmodi enim peccatum & inordinatio immediatè, & proximè quasi inheret ipsi voluntati; nam est priuatio actus debiti in esse; causam autem efficientem nullam habet positiuam neque per se, neque per accidens, sed priuatiuam; scilicet solam voluntatem ipsam, ut non influentem in actum, unde quod D. Thomas 1. 2. q. 75. art. 1. dicit inordinationem peccati, semper habere causam aliquam agentem per accidens, quia non est pura negatio, sed priuatio perfectionis debita in esse; perfectio autem debita non abest nisi propter causam impediendam; hoc, inquam, est intelligendum moraliter, & frequenter, quia frequentius accidit omne peccatum actu positiuo committi; tamen per se, & simpliciter, necessarium omnino non est; unde etiam ratio illa per se non est necessaria in præsentia materia; nam peccatum non priuat perfectione debita, necessitate naturæ, sed debita ex lege rectæ rationis, & propterea non tantum propter impedimentum, sed etiam ratione libertatis abesse potest.

His positis difficultas potissima huius materiæ est in explicanda radice huius defectus, qui actui voluntatis coniungitur; nam cum voluntas ex sua natura sit perfectum principium agendi; non facile apparet, quid sit in causa, ut in suis actionibus deficiat. In qua re prætermittendus est error Manichæi, qui, sicut ponebat duo prima principia, bonum, & malum, ita homini tribuebat duas animas, vnam factam à principio malo, quam dicebat esse principium omnium peccatorum. Contra quem agit 1. parte q. 48. & 49. & videri potest August. de hæreticis c. 46. & 5. Confession. cap. 50. & 12. de Civitate cap. 7. & Chrysost. homilia 9. in Synodum.

Prima sententia est inter Scholasticos, quæ affirmat deformitatem peccati per se oriri, quasi ex defectu aliquo ipsius principij, nempe liberi arbitrij; nam omnis causa per accidens reducitur ad causam per se, ita D. Thomas 1. 2. quæst. 75. art. 1. & 1. p. quæst. 49. art. 1. ad 3. & q. 63. art. 1. Bonauent. 2. dub. 34. & 44. & fauet Augustin. lib. retracta. cap. 9. & 16. & lib. de vera religione cap. 26. & vbi cumque ferè agit contra Manichæum, & Iulianum. Fundamentum est, quia effectus est similis causæ: sicut ergo perfectio effectus est ex perfectione causæ, ita defectus ex defectu. Confirmatur, quia in naturalibus numquam effectus, vel operatio priuatur perfectione debita, nisi quia causa est imperfecta, neque potest vincere omnia impedimenta. At enim iste defectus non eodem modo explicatur; D. Bonauentura dicit solum esse vnum; scilicet voluntatem factam esse ex nihilo, quod sumpsit ex modo loquendi Patrum, quos attulit lib. 7. de Angelis. tamen D. Th. citata q. 75. dicit hunc defectum esse carentiam directionis, vel applicationis debite regulæ rationis, & legis diuinæ ad operandum, ex quo defectu nascitur, ut voluntas deficiat. Neque refert, quòd defectus videatur esse

Quartum.

Exponitur D. Thom.

4.

Quæ sit radix defectus inuitatis peccati.

Excluditur error Manichæi.

5.

1. Sententia de causa deformitatis.

Eius fundamentum.

Confirm.

Quo pacto hoc fundamentum quiddam explicent.

Quomodo explicetur ab alijs.

in intellectu; nam liberum arbitrium facultatem dicit voluntatis & rationis; & præterea, quia defectus quidam est ipsius voluntatis, applicari ad opus sine debita regula. Eandem sententiam habet D. Thomas quæst. 77. artic. 2. & quæst. 78. artic. 1. ad 1. & quæst. 3. de malo artic. 9. Durand. 2. d. 35. quæst. 9. & d. 37. Capreol. ad argumenta contra secundam conclusionem, & in 3. d. 36. ad argumenta Scoti, Marfil. 2. d. 13. artic. 2. Adrianus quodlibeto 4. quæst. 1. qui communiter dicunt voluntatem non posse deficere, nisi quia præcedit defectus in intellectu, ex quo oriatur defectus in ipsa: fauet Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. & 6. Ethicorum cap. 6. & lib. 7. cap. 3. vbi dicit omnes peccatores ignorare: fauet item illud Prouerbij 14. Erant, qui operantur malum, & Daniel. 16. Auertunt sensum suum. De hoc autem defectu, qualis sit, non eodem modo loquuntur hi auctores, ut videbimus.

Secunda sententia dicit primam peccandi originem esse solam libertatem voluntatis, & ideo defectum peccati non habere originem ex aliquo defectu, qui in principio efficiente procedat, sed solum sequi rationem naturæ, vel obiecti, in quod ferri potest voluntas sua libertate. Neque obstat, quòd libertas sit perfectio, nam propterea per se fertur voluntas ut sic, & per accidens sequitur defectus. Ita opinantur multi Theologi in 3. d. 36. & 37. Scotus, Gabriel, Oham quodlibeto 6. & quodlibeto etiam 22. & Maior 4. d. 49. quæst. 7. Henricus quodlibeto 10. quæst. 3. & quodlibeto 1. quæst. 16. & 17. fauet Augustinus supra, & in Enchirid. cap. 22. & 23. de Civitate cap. 1. & de Ecclesiast. dogmat. cap. 15. quisquis tandem sit autor libri huius, sicut & Enchiridij. Fundamentum est, quia licet intellectus, quidquid in se est faciat, & consideret, & iudicet practicè, vel speculatiuè, non potest inferre voluntati necessitatem, &c. Neque etiam ex parte voluntatis oportet præcedere defectum aliquem, nam vel ille defectus est liber, vel naturalis, non liber, quia aliàs procederet ex priori defectu, de quo rediret eadem quæstio. Deinde vel ille defectus est peccatum; & sic, non est causa peccati prima: vel non est peccatum, & sic non poterit esse causa peccati, & idem argumentum procedit, si defectus ille est naturalis, nam ratione illius non imputabitur peccatum. Confirmatur, nam in naturalibus sæpe effectus per accidens non habet semper fundamentum in defectu causæ, sed sæpe in obiecto, vel materia; ergo similiter, &c.

Prima propositio. Cum perfecta scientia, & consideratione vel habituali, vel naturali potest esse peccatum, & defectus in voluntate; est communis sententia, & certa de fide. Lucæ 12. Serruus qui cognouit voluntatem domini, & non fecit, vapulabit multis, &c. & Iacobi 4. Scienti bonum, & non facienti, &c. quomodo exponit illud Augustinus Psalm. 68. fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum.

Secunda propositio. Non est necesse præcedere in intellectu aliquem errorem speculatiuum, qui sit quasi origo ad peccandum. Est communis. Probatur: nam fidelis cum furatur non habet iudicium speculatiuè falsum circa furtum, aliàs esset hæreticus. Idem patet in Angelo primo, & Adamo, & in peccato puræ omissionis, si fiat. Sed obiciunt. Nam qui peccat, fertur in malum, sub ratione boni; ergo iudicat esse bonum, quod non est. Qua ratione videtur uti D. Suarez in primam secundam D. Thom.

Thomas illa quæst. 77. artic. 2. Respondeo, licet qui peccat non appetat honestum bonum, tamen appetit bonum delectabile, seu naturæ commo- dum, & ideo sic iudicans non falsò iudicat. Sed contra, quia voluntas nihil appetit nisi sub ratione boni honesti, ut indicat Aristor. 3. Ethicorum cap. 4. & Rhetorico. cap. 9. & patet, quia voluntas est appetitus rationalis perfectus; ergo nullum bonum appetit, nisi ut bonum simpliciter est rationis. Respondetur falsum esse antecedens, neque Aristoteles id affirmat, cum sit contra experientiam. Et ratio est, quia voluntas licet sit rationalis, tamen est vniuersalis appetitus hominis, & ideo quidquid homini est conueniens appetere potest sub quacumque ratione conuenientis, quod docet Augustinus lib. 2. Confessionum cap. 4. & D. Thomas quæst. 3. de malo artic. 12. & exponit bene Caietanus 1. 2. quæst. 78. artic. 13.

Tertia propositio. Ad peccandum, non est necessarium, ut præcedat inconsideratio speculatiua tanquam origo peccandi, unde voluntas peccare potest, etiam si intellectus habeat omnem speculatiuam considerationem, licet hic modus non semper contingat. Colligitur hoc ex Aristotele supra, & D. Thoma 1. 2. quæst. 77. art. 2. Vbi contrarium tribuit Socrati; idem tribuitur Platoni 3. de legibus. imò colligitur clarè ex c. 14. ad Romanos, & ex dictis supra in materia de conscientia, & experientia patet. Ratio est, quia voluntas non ab speculatiua cognitione, sed à practica mouetur. Vltima pars etiam constat experientia, & ratio est, quia iudicium practicum oritur ex iudicijs speculatiuis, & ideo difficile est actu considerare omnia, quæ ad vitandum peccatum conferre possunt, & practicè deficere. Confirmatur; nam maximè id contingeret propter passionem; passio autem, moraliter loquendo, ideo est causa practicæ electionis, quia perturbat rationem, & eam impedit.

Quarta propositio. Etiam ad peccandum non est necessarius error practicus, qui peccatum antecedit, & sit quasi origo eius. Est contra Durandum, & alios, qui dicunt debere præcedere hoc iudicium, hoc est præ ceteris faciendum, & eligendum, quod sine dubio falsum est; nam illo modo solum bonum honestum est eligendum; & signum est, quia voluntas illi iudicio conformis est praua; ergo iudicium est practicè falsum, iuxta definitionem Aristotelis de Virtute practica. Probatur tamen conclusio, quia ad eligendum non est necessarium illud iudicium, ita ut sensus sit, hoc est dignum eligi præ alijs, vel est eligendum præ alijs, contra rationem rectam, nam tale iudicium non solum practicè, sed etiam speculatiuè est falsum; ergo sufficit iudicare, hoc est delectabilius, vel aliqua ratione vtilius ad diuitias comparandas: imò iuxta dicta de electione satis erit iudicare mihi esse bonum, & vtile. Præterea signum illud nullum est; nam prauitas voluntatis non ex falsitate iudicij; sed ex obiecti deformitate prouenit. Confirmatur; nam qui iudicat ad comparandas diuitias esse vtilis vsuras, non iudicat falsum, & tamen illud iudicium sufficit ad peccandum. In Angelo quoque, & Adamo non præcessit error, neque practicè, ut alibi etiam ostendi tomo de Angelis, & de opere sex dierum.

Sed quidam dicunt hanc conclusionem esse veram de peccato quasi inchoato, quod consistit in electione, non verò consummato per vsum; nam tunc necessariò debet præcedere imperium efficac

Replica.

Diluitur.

9. 3. Propositio.

Confirm.

10. 4. Propositio contra Durandum.

Probatur.

Confirm.

11. Quorundam limitatio propositio- nis 4.

de re agenda, quod practicè est falsum. At in primis in electione ipsa satis cõsummatur peccatum; deinde eadem est ratio de iudicio, quod præcedit electionem, & vsum, iuxta dicta: tandem, vt non sit quæstio de nomine, si practicè falsum dicatur omne iudicium, quod non est ex prudentia morali, neque est bonis moribus consentaneum, atque adeò quod potest esse occasio defectuosè operandi; sic dici potest illud iudicium practicè falsum, seu potius metaphoricè, quàm propriè, quomodo peccatum ipsum est error quidam; si verò dicatur iudicium falsum, quod non est conforme rei iudicatæ, sic manifestum videtur nullam in tali iudicio necessariò præcedere falsitatem, vel inconsiderationem.

12. Propositio bipartita.

Vnde cõstet 1. pars.

Ostenditur 2. pars.

Obiectio remouetur.

13. Propositio.

Explicatur.

Confirm.

Quinta propositio. Moraliter loquendo, semper in omni peccato occurrit aliqua inconsideratio practica, vel prauitatis obiecti, vel actus, licet si absolutam voluntatis potentiam consideremus, neque iste defectus intellectus simpliciter videtur necessarius ad peccandum. Priorem partem persuadent dicta in priori sententia n. 5. allata; quæ isto modo vera est, & interpretanda, loquitur enim, vt Philosophi morales. Confirmatur, quia vix potest aliquis actus honestum, & delectabile bonum ita perfectè considerare, vt simul absolute iudicet hoc etiam profequendum esse, quia sensui conueniens; vitandum verò, quia contra rectam rationem, sed qui peccat, semper actu considerat priori modo circa bonum delectabile, vel aliud simile; ergo, moraliter loquendo, non actu tunc iudicat virtutem esse sectandam. Vltima pars satis probatur illa ratione. Nam si naturam, & potestatem nostræ liberæ voluntatis consideremus, in potestate eius est, moueri quò voluerit, si obiectum sit sufficiens, quidquid intellectus in contrarium conetur. Confirmatur ex dictis supra in materia de electione. Nonnulli obijciunt, quia sequitur posse aliquem sæpe peccare, & tamen habere perfectam prudentiam. Respondeo negando consequentiam, quia prudentia dependet ex recta intentione finis, quæ non est in ea, qui quomodocumque peccat.

Sexta propositio. Licet cum actu peccati semper sit coniunctus iste defectus intellectus, non tamen ille est prima origo peccandi, sed potius ille reducitur in defectum voluntatis; hoc notaui Alensis 2. p. q. 129. membro 2. & explicatur, nam ex Aristotele 3. Ethicor. cap. 1. aliud est ex ignorantia, aliud ignorantem peccare; interdum verò ita peccat aliquis inconsideratè, vt paratus sit ad peccandum, etiam si consideraret, & tunc non propriè inconsideratio est origo peccati, neque proxima, neque prima, cum tunc inconsideratio non sit causa. Interdum verò ita peccat quis inconsideratè, vt si aduerteret, non peccaret, & tunc inconsideratio est aliquo modo causa per accidens, tamen non est prima origo, quia ipsa inconsideratio ex voluntate nascitur; ideo enim intellectus non considerat, quia voluntas non vult, vel directè, vel indirectè. Quod patet, quia si inconsideratio aliquo modo non esset voluntaria, & illa esset causa actus, non esset peccatum ille actus, vt patet à simili in ignorantia inuincibili. Confirmatur, nam tota perfectio practica intellectus, vt sit absoluta, debet oriri ex affectu, & ex illo pendet, vt dicit Aristoteles 2. de anima cap. 20. D. Thomas 1. p. q. 14. art. 16. ergo è contra defectus practicus intellectus oritur ex defectu affectus; ergo cum iste tantum defectus practice inconsiderationis sæpe concurrat in pec-

caro, prima eius radix affectui est tribuenda. Tandem inconsideratio est priuatio exercitij actus intellectus, vt in exercitio pender à voluntate; ergo iste defectus est ex defectu primi mouentis. Sed contra. ergo iste defectus voluntatis erit peccatum, quod est impossibile, cum antecedit ipsam inconsiderationem, atque adeò primum peccatum. Respondeo negando illationem, ille enim defectus voluntatis solum est formalis, vel virtualis voluntas non considerandi; non considerare autem de se neque est malum, neque peccatum, licet malum postea sit inconsideratè velle, & agere. Ex quibus dico vltimò,

Septima propositio. Voluntatem posse peccare est defectus quidam naturalis ipsius voluntatis coniunctus cum perfectione naturali, & ex vtroque simul applicato ad opus manat peccatum. Est D. Thomæ 1. 2. q. 75. art. 1. & clariùs 1. p. q. 49. art. 1. ad 3. & q. 1. de malo art. 3. ad 14. & 3. contra gentes cap. 10. indicat Augustinus supra, videaturque 3. de libero arbitrio cap. 17. & 1. retractionum cap. 9. & facit illud Ecclesiastici 15. Deus ab initio hominem constituit, & reliquit eum in manu consilij sui. Et ratione probatur, nam in primis peccatum supponit in voluntate potestatem appetendi quidquid est homini conueniens, & non appetendi quidquid non est sibi necessarium bonum, & hæc potestas perfectionem importat libertatis, & dominij propriorum actuum; habet tamen coniunctos hos defectus, scilicet non esse suam regulam, neque semper, aut necessariò inniti suæ regulæ, & fini vltimo, atque adeò esse mortalem. Ex quibus fit, vt sua illa potestate vt possit sine debita regula, & mensura rectæ rationis, quæ quædam imperfectio est, nam posse deficere imperfectio est, sicut posse mori, vnde perfectissima voluntas, quia omnem excludit defectum naturalem, deficere non potest. Dices, non ideo peccat aliquis, quia potest deficere, sed quia actu deficit; ergo ille defectus, qui consideratur quasi impotentia, non est prima origo defectus peccati? Respondeo, illa propositio causalis potest explicare causam quasi formalem; peccat quia actu deficit, & hoc modo est vera; potest tamen reddere causam efficientem de qua agimus, & sic est falsa, non enim ideo aliquis efficit peccatum, quia deficit, nam hæc non sunt distincta, sed quia potest deficere, ideo peccat, vnde defectus actus secundum, ex defectu actus primi oritur, vt in naturalibus etiam patet, neque vrgit argumentum Scoti in num. 6. scilicet istum defectum, esse naturalem, & ideo non esse primam originem peccati, quia licet ipse sit naturalis, tamen operatio non ab illo naturaliter profluit, sed liberè, quia est in potestate voluntatis non operari cum illo defectu, vel ex illo defectu, & ideo illi tribuitur defectus in actu.

Sed obijciat aliquis. Nam prius natura, quàm voluntas efficiat peccatum, vel operationem defectuosam, est indifferens; & vt sic, non potest illam efficere, sed oportet querere à quo determinetur; illa autem determinatio est origo peccati. Respondeo voluntatem, vt priorem natura illo actu, nullo modo posse esse determinatam, quia per se ipsam non est determinata; debet ergo determinari per aliquid illi additum: nihil autem illi additur ante actum. Item querendum est quid sit illud, si naturale, actus perfectio, quod ab illa nascitur, non erit liber; si liberum, quomodo ad illam determinationem se determinauit voluntas? Negandum ergo est à voluntate per se indifferente

Instantia diluitur.

14. Propositio.

Probanur.

Obiectio.

Solutio.

15. Altera obiectio.

Responsio.

ferente non posse procedere actum peccati immediate, imò id verè est necessarium ad actionem liberam, & ratio est, quia ista indifferencia non est quasi per negationem solam, sed per virtutem positiuam ad efficiendum hoc, & illud diuisim, quæ virtus volendo efficit hoc potius, quàm illud, neque prius efficit, quàm velit, neque è contra.

SECTIO II.

An in intellectu possit esse peccatum.

1. Expeditur vnus quæstionis sensus. Quæstio intelligi potest vel generaliter, de omni peccato; an videlicet peccatum sit in intellectu, vel specialiter de aliquo genere peccatorum. De primo sensu certum mihi videtur, non omnem peccati malitiam esse formaliter in intellectu; quodammodo tamen vult D. Thomas 1. 2. quæst. 74. art. 5. omne peccatum esse in intellectu, scilicet tanquam in dirigente, & mouente voluntatem ad id, quod honestum non est; vel non mouente ad id, quod est honestum; nam cum intellectus sit gubernaculum voluntatis, quando voluntas deficit, signum est intellectum malè consulere, & gubernare, sicut è contra omnis virtus voluntatis, est quodammodo in intellectu, ratione prudentiæ dirigentis. Certum tamen esse debet istum defectum intellectus non esse per se culpam, neque peccatum, atque adeò, neque continere in se formaliter malitiam moralem, cuius contrarium videtur sentire Caietanus illo art. 5. contra quem facietur ea, quæ diximus supra de malitia, & quæ statim dicam. De secundo sensu fit

2. Prima propositio. Quædam peccata peculiari ratione dicuntur esse in intellectu, quia ex genere suo in illo consummantur. Patet, nam hoc modo ignorantia earum rerum, quas scire tenemur, est peccatum ad intellectum pertinens, 1. ad Corinth. 4. Deus excacauit mentes infidelium, vt non fulgeat illis illuminatio Euangelij. Et idem est de errore, vel hæresi. Aduertit tamen Caietanus differentiam inter ignorantiam, & errorem; ignorantia enim tantum est peccatum, quando est de his rebus quas scire tenemur, error verò voluntarius, in quibuscumque rebus censetur semper esse peccatum, quod verum videtur, licet Durand. 2. d. 39. quæst. 2. contrarium sentiat. Et patet, quia error per se est obiectum prauum, & defectus contrarius naturæ hominis, & ad nullum finem bonum referri potest; ergo non potest honestè amari. Confirmatur, quia mendacium per se malum est; ergo magis est malum iudicium falsum, ex quo fit, vt semper sit peccatum temerè se exponere erroribus, vel veniale, vel mortale pro qualitate materiæ; secus verò esset quando hoc esset opinando probabiliter, nam tunc non voluntariè erratur. vide pro hac propositione dicta in vno de fide disp. 16. sect. 3.

3. Secunda propositio. Etiam malitia, & deformitas moralis istorum peccatorum, non est in intellectu, neque in actibus eius, sed tota in voluntate. Colligitur ex D. Thomæ 1. 2. quæst. 74. art. 2. ad 1. tum etiam ex dictis supra de malitia, tum denique, quia operatio intellectus non est per se libera, sed subditur voluntati.

4. Dubiū conuergens vt à quousuè expeditur. Et ex his expeditur facile dubium, quod Caietanus 1. 2. quæst. 76. art. 1. mouet, an ignorantia vincibilis per se sit peccatum, vel ratione negligentia, in quo ipse affirmat esse ratione negli-

gentiæ. Durand. etiam 2. d. 22. quæst. 3. idem asserit. Alij verò Thomistæ volunt potius ignorantiam præcepto contrariam esse per se malam, negligentiam verò ratione ignorantia esse malam. Sed si considerentur dicta supra de malitia formali, & obiectiua, cessat controuersia, ignorantia enim præcepto contraria est per se mala obiectiue, sicut omnis omisio actus præcepti; tamen formaliter, & in exercitio ipsum ignorare est malum ratione voluntatis, vel directè, vel indirectè; & hæc indirecta voluntas per negligentiam explicatur, & ita dixit Augustinus 3. de libero arbitrio cap. 24. ignorantiam ex negligentia fieri vitiosam. Et hinc sequitur eum, qui longo tempore ignorat ea, quæ scire tenetur, non semper continuè peccare quamdiu in ignorantia permanet, sed toties ex ignorantia peccat, quoties voluntariè ignorare vult formaliter, vel virtualiter, id est, cum se illi offert occasio sciendi, & aduertit, vel facillè potest aduertere se teneri, & posse, & tamen negligit.

5. Sed dubitat Caietanus supra ad quòdam vitium spectet hoc peccatum. Respondeo pertinere ad illud, quod contrarium est illi virtuti, ex qua oritur obligatio sciendi, vel vitandi errorem, vnde si ignorantia sit in rebus fidei, pertinet ad vitium fidei contrarium, quod non solum est in intellectu, sed potissimum in voluntate, & repugnat vel voluntati credendi, vel sciendi res fidei; si verò ignorantia sit de rebus, quæ ad ius naturale, vel positium spectant, in genere pertinet ad contrarium vitium studiositatis, de qua D. Thomas 2. 2. q. 166. & 167. in specie verò pertinere potest ad multas fortasse virtutes.

Vera expeditio.

5. Alterum dubium enodatur.

SECTIO III.

An veniale, vel mortale peccatum tribuendum sit rationi inferiori, vel superiori.

1. Hæc quæstio præcipuè ponitur propter explicandum D. Thomam 1. 2. quæst. 74. art. 6. 7. 9. & 10. & supra quæst. 15. artic. 4. qui quæstionem hanc mouet propter Augustinum 12. de Trinitate cap. 12. Aduertendum est rationem inferiorem, & superiorem apud Theologos interdum significare partem rationalem, & sensualem, sed non accipitur hic illo modo; nam de sensualitate statim dicemus; propriè ergo ipsa rationalis pars diuisa fuit ab Augustino in inferiorem, & superiorem, & habet locum tam in ratione practica, quàm in speculatiua, & variis modis exponitur, vt videre est apud D. Thomam 1. p. quæst. 79. art. 9. & Caietanum 3. p. quæst. 76. art. 7. Scotum 3. d. 15. & alios Doctores in 2. d. 24.

2. Dico tamen breuiter rationem inferiorem, & superiorem in materia morali esse distinguendas per diuersas regulas, & motiua humanarum actionum; quando enim est ratio per regulas æternas, & diuinas, in quibus lex naturalis continetur, superior dicitur. Quando verò per rationes, & regulas humanas, ac temporales de agendis iudicat, dicitur ratio inferior; & hoc modo distinguuntur istæ rationes, velut ex obiecto formali. Penes materiam verò in qua versantur, etiam quodammodo differunt; nam ratio superior ad sensibilia prout legi æternæ subsumuntur extenditur; & è contrario; hæc, denique distinctio, & intellectui, & voluntati facillè applicari potest; hic verò propriè loquimur de ratione, quæ vtramque potentiam comprehendit.

1. Notatio pro decisione.

2. Quid ratio superior, quid inferior.



3. Propositio.

Prima propositio. In ratione inferiori secundum se, id est, propter versatur in propria materia, potest esse veniale peccatum; ratio est, quia ista ratio potissimum versatur circa res leues, unde omnia venialia ex genere suo, & ex propria materia pertinent ad rationem inferiorem, & ex alijs venialibus etiam nonnulla, ut ex dicendis patebit.

4. Propositio.

Secunda propositio. Peccatum mortale etiam potest esse in ratione inferiori. Probat, nam multa mortalia committuntur in materia pertinente ad rationem inferiorem; & saepe dum homo sic peccat, ratio superior nihil operatur; ergo, &c.

5. Propositio.

Tertia propositio. Omne peccatum mortale aliquo modo pertinet ad rationem superiorem. Sensus est, nullum consensum voluntatis posse esse mortale peccatum nisi intellectus, & voluntas, ut vim habent rationis superioris, aduertant, vel facile possint aduertere, quale id sit, quod voluntas amet. Colligitur ex D. Thom. supra art. 7. & 8. ad 7. & 5. quia non est perfectè peccatum mortale sine perfecta deliberatione, quae non est sine perfecta rationis aduertentia. Confirmatur, nam qui mortaliter peccat auertitur à Deo, & conuertitur ad finem vltimum; sed agere de vltimo fine, est rationis superioris; ergo, &c. Tandem peccatum mortale perfectè debet esse contra legem Dei, sed considerare legem Dei pertinet ad rationem superiorem; ergo, &c. in quo conueniunt Doctores cum Magist. in 2. d. 14. & colligitur ex Augustino lib. 1. de Genesi cap. 14. & de sermone Domini in monte cap. 13.

6. Instantia remouetur.

Sed contra. Nam Gentiles, qui non habent fidem, peccant mortaliter, & tamen neque habent, neque habere possunt vim rationis superioris. Respondeo, in hoc deceptus est Durandus, & alij, putantes rationem superiorem solum versari circa supernaturalia, quod est falsum; nam etiam cognitio naturalis Dei, & legis aeternae pertinet ad rationem superiorem, & haec est in Gentilibus, vel facile eam habere possunt, ita ut vincibiliter ignorent, alijs non peccant mortaliter, ut supra dictum est.

7. Propositio.

Quarta propositio. Etiam omne peccatum veniale est aliquo modo in ratione superiori, vel propter illa in propria materia versatur, vel propter debet dirigere inferiores vires, quod verum est, siue tale peccatum sit indeliberatum, siue ex deliberatione. Haec conclusio partim est D. Thomae 1. 2. quest. 74. art. 9. & 10. partim videtur illi contraria. Dicit enim primò in ratione superiori secundum se posse esse veniale peccatum ex indeliberatione, quod planè verum est, ut patet in motu infidelitatis indeliberatae. Et ratio est, quia intellectus etiam in his rebus potest habere subitas motiones, quae perfectam deliberationem antecedunt, à quibus aliquo modo excitatur voluntas, unde intelligitur, non solum haec peccata venialia, quae dicuntur motus secundò primò, sed etiam motus omnino primò primos, & qui nulla peccata sunt, posse esse in ratione superiori secundum se; quod sine causa aliqui negarunt; quia interdum etiam ipsa apprehensio, & tota motio nullo modo est in potestate voluntatis.

Alterum dictum.

Indicat tamen secundò D. Thomas in ista ratione superiori secundum se non posse dari peccatum veniale ex deliberatione plena, quod de genere, vel specie peccatorum, putò intelligendum, non de indiuiduis omnibus; itaque omnia peccata plenè libera, in materia pertinente ad rationem superiorem, sunt mortalia, quia illa materia est

grauis de se, non tamen repugnat in indiuiduo esse hoc peccatum plenè liberum, & tamen veniale ex leuitate materiae, ut in fractione voti in materia leui, cum tamen seruare votum pertineat ad rationem superiorem; idem est de iuramento sine vtilitate prolato, & fortè D. Thomas non explicauit hoc, quia videtur per se manifestum. Tertio dicit D. Thomas in ratione superiori, propter gubernat inferiores vires, posse esse peccatum veniale plenè deliberatum, quod per se patet, quia materia illius deliberationis potest esse res leuis. Tamen indicat quartò, in ratione superiori, ut sic, non posse esse peccatum veniale ex subreptione, quia, inquit, ratio superior non versatur circa res inferiores, nisi propter consilium rationes aeternas; ergo ut deliberans; ergo motus indeliberatus circa res istas non potest illi attribui.

Sed licet hoc verum sit, haec peccata non tribui rationi superiori tanquam causae mouenti, tamen arbitror debere semper tribui tanquam non impediendi, atque aded motum rationis inferioris nunquam esse peccatum, nisi ratio superior potuerit aduertere illum esse turpem motum, & vitandum secundum rectam rationem. Confirmatur, quia non potest motus voluntatis esse peccatum, nisi ut capax bonitatis, vel malitiae moralis, sed non est capax, nisi ut potest regulari lege aeterna, atque aded superiori ratione; ergo, &c. Tandem nullus peccat venialiter, nisi qui potest peccare mortaliter: sed sola ratio superior est, quae potest mortaliter delinquere; ergo, &c. Solum obici possit illud argumentum de ignorante inuincibiliter Deum, nam in illo posset esse peccatum veniale, & nullus esset vsus legis aeternae. Respondeo ipsam rationem boni honesti pertinere ad rationem superiorem; nam per se est spiritualis, & propria rerum intellectualium, & hanc saltem posse cognoscere illum Gentilem.

Sed dices, nullum ergo est peccatum in ratione superiori, quod non sit in inferiori, & è contra, quod videtur manifestè contra D. Thomam 1. 2. tum loco cit. tum quest. 15. art. 4. Vbi ex doctrina Augustini consensum in actum tribuit rationi superiori; consensum verò in delectationem actus tribuit rationi inferiori. Respondeo & concedo omne peccatum pertinere ad rationem superiorem, quia illi primò repugnat, & quia inaduertenti, vel defectui culpa eius tribuitur, omne etiam peccatum pertinet quodammodo ad rationem inferiorem, quatenus est aliquid infimi ordinis, & semper procedit ex rationis inferioris motiuo, tamen secundum quandam appropriationem quaedam peccata ratione materiae in qua versantur, aut modi quo committuntur magis vni rationi, quam alteri accommodantur, & hoc modo dicit optimè Caietanus illa quest. 74. artic. 5. & 7. omnem consensum in actum, vel cognitionem pertinere ad rationem superiorem, quia ad illam pertinet gubernare hominem non solum in actibus vltimis, sed etiam in ipsis cogitationibus, & consequenter doctrinam D. Thomae, & Augustini intelligendam esse secundum quandam attributionem, quam ipse optimè exponit.

SECTIO IV.

An in appetitu sensitivo possit esse mortale peccatum secundum se.

1. Error hereticorum, & fundamētū.

Ico secundum se, ut excludam consensum voluntatis, ut dicam infra. Est enim hereticorum sententia omnem motum appetitus sensitivi esse mortale peccatum, etiam si non consentiat voluntas. Fundamentum est, quia omnes isti motus sunt prohibiti illa regula, non concupiscas, quod sic intelligunt; ratione naturali non cognoscit homo istam concupiscentiam esse peccatum, sed sola lege Dei; ergo intelligitur de ipso motu appetitus secundum se. Confirmatur ex Augustino 1. de nuptijs, & concupisc. cap. 25. & 2. contra Iulianum, & lib. 5. cap. 1. & lib. 6. cap. 8. vbi concupiscentiam vocat iniquitatem, & peccatum, quia inest ei inobedientia contra dominatum mentis, & ideo facit nos non solum miseros, sed etiam malos, & refert id Matth. 7. Si vos ciem sitis mali, &c. & Hilarium dicentem discipulos etiam iustificatos dici malos malitia concupiscentiae tracta ex Adamo, & addit Augustinus per Baptisimum tolli concupiscentiam non ut non sit, sed ut ad peccatum non imputetur, idem sermone 5. de verbis Apostoli, & de spiritu, & litera cap. ultimo. De his motibus etiam videtur interpretari illud, non concupiscas, & ideo concludit non posse perfectè seruari in hac vita, licet illa seruari possit, Post concupiscentias tuas ne eas, Ecclesiastici 18. Tandem concupiscentia per se mala est odio habenda, ut ad Romanos 7. & ut in Epistola Iuda dicitur, imò addit Augustinus Deum odisse illam, qui tamen solum odit peccata.

2. Propositio de fide. Suadet ratione.

Prima tamen propositio sit. De fide est motus hos appetitus, si voluntas per consensum non accedat, non esse peccata mortalia; est definita in Tridentino sessione 5. Probat, quia isti motus, ut sic, sunt necessarii; de ratione autem peccati mortalis est, esse liberum perfectè, ut supra est ostensum, hinc Chrysost. hom. 14. ad populum, concupiscentia consentire peccatum est, non concupiscere; quia scilicet hoc naturale est, illud liberum; idem homilia 17. in Matth. & 17. ad Rom. Prosper lib. 3. de vita contemptu cap. 3. & 4. Ambros. 1. de officijs cap. 21. Hieron. epistola ad Eustochium de Virginitate. Gregor. 4. moral. cap. 27. & eadem est sententia Augustini, ut patet lib. 1. contra duas epistolas Pelag. cap. 10. & 1. de peccatorum meritis cap. 35. vbi sine propria voluntate dicit nullum esse peccatum, & lib. 2. de Genesi cap. 14. Cum reluctamur concupiscentiae, non peccamus, sed coronamur. Et hoc idem videtur docuisse Iacobus cap. 1. cum beatum appellat eum, qui suffert tentationem, quam statim dicit in concupiscentia sitam esse potissimum, tamen illam non generare mortem, nisi peccatum fuerit consummatum, nempe per liberum consensum voluntatis, ut sancti exponunt, Beda ibi, & Cyrillus lib. 4. in Ioan. cap. 5. 1. Aug. lib. 5. contra Iulianum cap. 3. & lib. 6. cap. 8.

3. Euasio hereticorum.

Ad hanc rationem dupliciter respondent haeretici. Primò negant de ratione peccati, quod coram Deo peccatum est, esse voluntarium, vel liberum, licet admittant illud esse de ratione peccati, quod vocant politicum, & civile, quale, inquit, est illud, quod definitur plurimi. Sed hoc vanum est, nam peccatum verum coram Deo est, quod & Scriptura, & Ecclesia, & sancti docent esse peccatum, sed Scriptura docet in potestate hominis esse peccare, & non peccare, & reliqua

Refellitur.

3. Dictum.

4. Dictum.

8. Iudiciū auctoris circa praedicta.

Confirmat.

Secundò.

Obiectū ex-peditur.

9. Illatio ex dicitis.

Quoniamque admittenda.

non tribuit culpae coram Deo, & ideo dicit Ecclesiastici 15. ante hominem positam esse vitam, & mortem, ut quod voluerit eligat, propterea admonet ne peccemus, Ecclesiastici 21. non adiciis iterum, &c. Ioan. 5. noli amplius peccare. 1. ad Corinth. 15. nolite peccare. 1. Ioan. 2. nolite diligere mundum, &c. Praeterea id quod verè, & coram Deo peccatum est mortale, non potest esse in iustis, & simul cum charitate; at isti motus concupiscentiae sunt in iustis seruata iustitia, ut constat; ergo, &c. Maior late ostenditur in opere de gratia lib. 1. 1. cap. 4. Nunc breuiter 1. Ioan. 3. Qui in eo manet non peccat. ad Romanos 8. nihil damnationis est ijs, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant, &c. Respondent haeretici ideo hoc dicit, quia non imputatur; sed aperte Paulus vocat damnationem id, quod homo fit dignus damnatione, sicut cap. 5. dixerat per Adae peccatum damnationem in omnes homines pertransisse, nam in fine cap. 7. mente seruo legi Dei, carne autem legi peccati; & addit; Nihil ergo damnationis est his, qui non secundum carnem ambulant, id est, qui non consentiunt concupiscentiae, quia tunc non censentur ipsi operari, id est, humano modo, & moraliter, & ideo cap. 7. dicit, Non ego operor illud, &c. Vide Augustinum 1. retractationum cap. 15. Auferretur, ait, omnis iniquitas, sed non omnis infirmitas; omne peccatum, sed non omne malum. idem lib. 6. contra Iulianum cap. 5. & Hieron. 2. & 3. dialogo contra Pelagium, & epistola ad Oceanum. Cyprian. sermone de ablutione pedum.

Secundò respondent istam voluntatem esse voluntariam voluntate primi peccantis, in quo quidam ex Catholicis videntur concedere concupiscentiam in homine existente in peccato originali verè esse peccatum propter causam dictam. Henric. quodlibeto 6. quest. 32. fauet Augustinus 1. de nuptijs cap. 23. & lib. 2. contra Iulianum cap. 3. & lib. 6. cap. 5. vbi solum in renatis dicit fomitem non esse peccatum, & Tridentinum sess. 5. solum hoc definit. Sed primò, si hoc detur, nullo modo dicendum est, hos motus ita esse peccata, ut habeant propriam, & intrinsecam malitiam moralem, atque aded, ut sint distincta poena digni ab illa, qua debetur peccato originali. Secundò neque propriè, neque verè dicuntur isti motus peccata, etiam in infidelibus, quod rectè docuit D. Thomas 1. 2. quest. 89. art. 5. probatque optimè primò, quia repugnat actuali peccato esse voluntarium voluntate aliena, ut Augustinus dixit supra; nam hoc differt per se primò peccatum actuale ab originali. Tertio, quia non omnes effectus, qui sequuti sunt ex peccato Adae, ita censentur moraliter voluntarij, ut tribuantur ad culpam, alijs mors hominum omnium fuisset voluntaria Adae, & ipse incurrisset malitiam homicidij omnium hominum, & eodem modo vnicuique esset propria mors voluntaria, & peccatum, voluntate Adae; ergo illi tantum effectus fuerunt Adae voluntarij, qui proximè sequebantur ex eius peccato, & propter quos vitandos teneretur ipse vitare peccatum, peculiari obligatione. Quartò, quidquid sit de ipso Adamo, tamen ut ex materia de originali, ut infra constabit, non quidquid ipse voluit, cum peccauit voluerunt omnes posterij voluntate eius, sed solum illius praecipii transgressionem, quod illi, ut capiti totius posteritatis erat impositum; alia verò damna sequuta imputari poterunt Adae, & sancti docent esse peccatum, sed Scriptura docet in potestate hominis esse peccare, & non peccare, & reliqua

Subterfugiu aliud occulditur.

4. Euasio hereticorum.

Expugnatur primò.

Secundò.

Tertio.

Quartò.

quia illud tantum erat indubitatum, & pertinebat ad fidem, & eundem puto esse sensum D. Augustini. quod confirmatur, nam si voluntas Adei sufficiens est, ut hac concupiscentia esset peccatum in infideli dormiente, talis motus esset peccatum, ut in puero ante usum rationis, quod stultum iudicat Augustinus 7. de Civitate cap. 11. & lib. 6. de duabus animabus contra Manichaeos cap. 10. videatur etiam 2. libro de gratia Christi cap. 80.

5. Ad fundamentum Lutheranorum respondeo, praecipuum illud, non concupisces, ad voluntatis consensum referri; idem est illud post concupiscentias tuas ne abeas, &c. ut tractatu 2. agentes de voluntario, ex sententia Patrum diximus. Et praeterea patet, praecipuum enim debet esse de re possibili, 1. Ioan. 5. Mandata eius gratia non sunt. Matth. 11. Iugum meum suave est. Deuteron. 4. & in Tridentino sess. 6. c. 11. concupiscentia verò, saepe antevertit deliberatam voluntatem. Secundò, quia sensus non est capax praecipui, quia neque potest cognoscere superioris potestatem, neque vim praecipui, neque rationem turpis, & honesti. Tertio reliqua praecipua Decalogi ad voluntatem referuntur, tandem ipsamet Scriptura ita interpretatur hoc praecipuum, Ecclesiastici 18. ad Romanos 6. & ideo Matth. 15. Ea solum conquinant hominem qua ex corde exeunt. id est, à voluntate, & libero consensu. Dices, si hoc praecipuum non cadit in hos motus, etiam non erit prauum consentire illis. Respondeo negando consequentiam, quia prohibitum est velle illos, & consequenter, licet illi non sint prohibiti, ut motus quidam naturales, tamen verantur, ut habent rationem obiecti amabilis, & supponuntur esse aliquo modo actus humani, & liberi; vide Augustinum 6. contra Iulianum cap. 18.

6. Ex quibus locis patet malè hæreticos exponere illa verba ad Romanos 7. Concupiscentiam ne Pauli in eod. sciebam nisi lex diceret, non concupisces, &c. non est enim sensus, legem veterem demonstrare istos motus per se esse peccata, nam apertè ibi Paulus vocat hanc legem, non concupisces, legem mortis, tanquam ad intellectum, & voluntatem pertinentem, vnde ibidem ait, si autem quod nolo facio, consentio legi, id est, licet sensus concupiscat, si tamen ego nolo, obedi legi; signum ergo est ad voluntatem referri; addit tamen, quia iam non operor illud, sed quod habitat in me peccatum. ubi formitem peccatum vocat, quia & ad peccatum inducit, & ex peccato est, tanquam poena peccati; est enim nomen peccati mortalis in Scriptura multiplex, nam propriè culpam, translata verò, interdum significat vel hostiam pro peccato, vel poenam; & hoc modo usurpatur hic, ut docet Tridentinum supra, & Sancti citati, & Augustinus 1. de nuptijs cap. 23. & patet ex ipso sermone Pauli, nam non loquitur de actu concupiscentiae, sed de ipso inordinato principio, quod fomes dicitur, & idem vocat legem peccati, quod metaphorice dictum est; quod ergo inquit, concupiscentiam nesciebam, propter Iudæos dicitur, qui, ut supra dixi, non intelligebant solum interiorem consensum esse peccatum, neque quia dicit, legem peccati repugnare legi mentis, ideo sequitur concupiscentiam esse peccatum, quidquid legi quomodocumque repugnat peccatum est, sed voluntaria eius transgressio; neque peccare potest contra legem, nisi ille cui lex est imposita, non est autem imposita lex appetitui, sed voluntati.

7. Ad loca Augustini ibid. Ad August. respondeo mentem eius satis consistare ex eisdem capitibus; in illo ergo loco secun-

di libri contra Iulianum concupiscentia dicitur peccatum, non quia hominem faciat reum, sed quia reatu primi peccati facta est, & ideo 1. de nuptijs cap. 25. ait per Baptisimum non tolli concupiscentiam, sed reatum illius, nam tollitur originale peccatum, propter quod homo est reus concupiscentiae, & aliarum poenarum, & hoc idem est, quod ait Baptismo fieri, non ut concupiscentia non sit, sed ut non imputeretur, quia scilicet aufertur culpa à qua ipsa oritur. In aliquibus praeterea locis indicat Augustinus concupiscentiam, esse peccatum, licet non possimus ei resistere; tamen nunquam loquitur de potestate simpliciter, sed morali, & vocat impossibile, quod est difficillimum, & non loquitur generaliter de omnibus hominibus, speciatim de quibusdam, qui culpa sua, & prava concupiscentia, ita sunt dediti concupiscentiae, ut vix possint resistere: frequentius tamen loquitur de culpa veniali, & de impotentia vitandi omnes motus collectiue, non singulos; & hoc modo dicit legem illam, non concupisces, imperfectè impleri in hac vita, quia saltem venialiter, occasione concupiscentiae, ab illa desicimus, videatur idem Augustinus de spiritu, & litera cap. ultimo, & de perfectione iustitiae circa finem, & 1. de nuptijs cap. 29. sermone verò 45. de tempore, dicit praecipuum illud seruari in hac vita quoad substantiam, non verò quoad finem praecipui, quod aliàs dicit de praecipuo charitatis. Quòd denique Augustinus ait Deum odisse concupiscentiam, vel est intelligendum de concupiscentia voluntaria, vel certè propter radicem eius, hoc enim modo 1. Joannis 2. dicitur non esse ex Patre, sicut etiam dicitur in scriptura, Deum odisse mortem.

SECTIO V.

An in appetitu sensitivo per se, possit esse veniale peccatum.

Dico per se eodem modo, quo in titulo praecedentis sectionis Caietanus 1. 2. quest. 74. art. 4. affirmat, & videtur fauere D. Thomas, dicit enim in sensualitate posse esse peccatum veniale, non mortale; loquitur ergo de sensualitate secundum se, nam, ut subest voluntati, etiam mortale potest esse in illo, ut dicemus. Idem colligitur ex articulo secundo, & 3. & ex differentia, quam constituit inter appetitum sensitivum, & membra exteriora. Fundamentum est, quia appetitus sensitivus per se habet aliquam deliberationem, & libertatem, ut indicat ibid. D. Thomas, & 2. d. 21. quest. 1. & fauet Aristoteles 1. Politicorum cap. 3. & 1. Ethicorum cap. ultimo, ubi dicit appetitum moueri politicè; non potest autem moueri politicè, nisi quod est mobile liberum. Et ratione patet, quia cogitativa hominis est particeps rationis, vnde potest componere, & discurrere in particularibus, vnde libertas oritur. Confirmatur, quia experimur ipsos concupiscentiae motus discursu, vel ratione remitti, vel intendi. Confirmatur secundò, nam ideo in appetitu ponuntur ab Aristotele, & D. Thom. quaedam virtutes morales.

Respondeo in appetitu per se non potest esse peccatum veniale, & opposita sententia est improbabilis, Probatur ex omnibus allatis contra hæreticos in scilicet. praeced. nã sine distinctione venialis, vel mortalis peccati, docent omnes Patres sine voluntate non esse peccatum, Augustinus 1.

1. Pars affirm.

Eius fund.

Ratio.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

2. Vera resolutio.

Probatur ex Script.

retra

SECTIO VI.

An omnis concupiscentia appetitus sit semper veniale peccatum solum ex defectu voluntatis.

retractationem cap. 9. Voluntate peccatur, & rectè videtur; & 3. de libero arbitrio cap. 18. & Tridentinum sessione 5. dicit concupiscentiam sine voluntate nihil nobis nocere. Quod optimè docet Augustinus libro de duabus animabus cap. 10. & 11. & Chryostomus tomo 3. ad Romanos 7. Si quid nolens facio, iam non ego operor illud; & infra, mente seruo legi Dei. Ratio à priori est, quia appetitus sensitivus non est capax actus honesti per se; ergo neque alicuius peccati, cum eius ratio consistat in priuatione honestatis, & ideo supponat capacitatem. Antecedens verò patet, quia sensus non potest cognoscere rationem honesti, quæ consistit in rectæ rationis conformitate. Secundò nulla potentia potest habere libertatem ad peccandum venialiter, & non mortaliter, ut supra scilicet. dictum est ex doctrina etiam Caietani; sed in appetitu sensitivo non est libertas ad mortale; ergo. Tertio, quia sequitur omnem consensum voluntatis semper continere duo peccata, alterum veniale, alterum mortale, quia semper consentit appetitus, deinde sequitur eum, qui sua voluntate omnino resistit concupiscentiae, neque potest illam omnino frænare, venialiter peccare. quod videtur erroneum; vnde vltimè sequitur simul in eadem materia hominem mereri per voluntatem, & per appetitum sensitivum peccare venialiter, quod est absurdum, & sequela patet, nam resistendo per voluntatem coronatur, secundum fidem, & aliàs concupiscentia per se & ex proprio principio peccatum veniale est; ergo retinebit suam malitiam, licet voluntas repugnet. Dices fieri fortasse non posse, ut voluntate perfectè repugnante concupiscentia daret. Sed in primis hoc falsum est, ut infra dicam. Deinde illo posito, iam concupiscentiae motus non esset malus propter ipsum appetitum, sed propter negligentiam voluntatis, ut D. Thomas ait 1. 2. de malo art. 6.

1. Ratio à priori.

2. Ratio.

3. Ratio.

Eius tollitur.

Ad D. Thom. in num. 1. alatum.

Ad fundam. ibid.

Ad 1. confirm.

Ad 2.

Sunt Theologi, qui in generali id affirmant, Sicut Magister in 2. d. 24. & tenet Alciusidor. lib. 2. summa tractatu 28. cap. 1. Parisiensis 2. p. tractatu de matrimonio cap. 7. Alij verò hoc limitant, dicunt enim concupiscentiam, quæ oritur ex naturali dispositione corporis, posse interdum esse sine peccato, non tamen eam, quæ oritur solum ex approbatione imaginatiuæ, ita Alensis 1. p. 9. 1. 25. art. 1. Durandus 2. d. 42. quest. 6. Bonavent. & alij d. 24. D. Antoni. 2. p. titulo 5. cap. 1. §. 4. Petrus de Soto in suo pastoralis tractatu de peccato originali. D. Thomas fauet his autoribus qui 1. 2. quest. 74. art. 3. ad 3. & in 2. d. 21. quest. 1. art. 2. ad 5. & quest. 7. de malo art. 6. ad 8. expressè tenet secundam sententiam, tamen 3. p. quest. 41. art. 1. ad 3. dicit tentationem, quæ fit per internam delectationem, & concupiscentiae motum, non fuisse in Christo, quia non posset esse sine peccato, dicente Augustino 19. de Civitate cap. 4. Quando caro concupiscit aduersus spiritum, nonnullum peccatum est; & lib. 4. contra Iulianum cap. 2. & lib. 5. & 3. etiam indicat concupiscentiam esse peccatum aliquod. Fundamentum totius huius sententiae esse debet, quia est in hominis potestate per rationem, & voluntatem impedire omnes hos motus, si ratio vigilet semper, ut tentetur; ergo si concupiscentia sequitur, est quia ratio non vigilat; ergo nonnullam habet culpam.

1. Quorundam sententia.

Eius fund.

2. Propositio. Explicatur.

Observatio vna pro propositione.

Observatio altera.

3. Propositio.

Prima propositio. Huiusmodi motus saepe esse peccata venialia ex defectu voluntatis. Est certa de fide, & patet primò, si materia sit leuis, & directè consentiat voluntas, vel certè si consensus ipsius voluntatis non sit perfectus, sed indeliberatus, & imperfectus & iuxta hanc conclusionem intelligendus est D. Gregorius homilia 16. super Evangelia, & 4. moralium cap. 25. Ihsidor. lib. de summo bono cap. 23. Cum in progressu peccati dicunt primò esse suggestionem, secundò delectationem sensus, & hoc esse veniale peccatum. Tertio esse consensum, nam intelligendum est in illo secundo esse nonnullam voluntatem, licet imperfectam. Aduertendum etiam est ex dictis, hoc peccatum veniale appetitus sensitivi denominatione tantum extrinseca esse peccatum, nam tota malitia eius est in voluntate, ut ex dictis patet. Praeterea aduerte dubitari de hoc peccato, an sit omissionis, vel commissionis; nam Scotus 2. d. 24. quest. 3. & Henricus quodlibeto 6. quest. 32. & Almaynus tract. 3. cap. 24. volunt esse peccatum omissionis, quia est causa solum negligentis voluntatis. Alij tamen omnes, & melius, dicunt esse commissionis, quia est contra praecipuum negatiuum, non concupisces, & consistit in actu positivo vel directè, vel indirectè voluntario, sicut patet in homicidio simili modo ex negligentia commissio.

Secunda propositio. Saepè isti motus nulli sunt peccata. Est communis Theologorum sententia, & colligitur ex Augustino locis citatis, nam dicit hos motus ita interdum nullam continere culpam, ut non oporteat pro illorum remissione orare, neque dicere, dimitte nobis debita nostra. Videatur lib. 1. contra duas epistolas Pelag. cap. 13. & in Psal. 142. & tractatu de pugna anima tom. 9.



tom 9. Idem sentit D.Thomas 1.2. quest.75. art.2. ad 3. Albert.2.d.24.art.9. Bonaventura art.5. Scotus, & Almaynus supra. Confirmatur ex scripturis, & Concilijs allatis supra, nam docent concupiscentiam nihil nocere cum ei veraciter resistitur; ergo supponunt posse aliquem pati hanc concupiscentiam sine peccato; præterea de motibus, qui insurgunt ex dispositione corporis, vel naturali alteratione, videtur res indubitata, nam est evidens experientia non esse in nostra potestate, quod Paulus ipse de se fatetur ad Romanos 7. Quod nolo, illud facio. Deinde de alijs motibus, qui consurgunt ex apprehensione, æquè ferè est evidens; nam non potest homo omnem apprehensionem imaginationis præuenire, quia sæpe oritur ex præsentia obiecti sensibilis, quam non potuit homo vitare, quia fortuito casu occurrit; vnde rectè Augustinus de spiritu, & litera cap. 34. non esse (inquit) in potestate nostra quin quibusdam visis tangamur. Item sæpe ex cogitatione rei licitæ, turpis quædam phantasiæ motio insurgit antequam homo possit attendere, imò sæpè, vt infra dicemus, non tenetur homo honestæ rei, imò neque turpis cogitationem repellere, ne involuntariæ concupiscentiæ motus insurgat, quando aliàs cogitatio licita est. Rursus etiam postquam ratio aduertit, potest esse tam vehemēs imaginationis apprehensio, vt non possit voluntas omnino eam repellere. Denique virtute dæmonis fieri potest, vt istæ phantasiæ in nobis excitentur. Videantur dicta apud D.Thom. 1.2. q. 17.

Ad fundamentum contrariæ sententiæ negatur antecedens; ad argumentum respondeo concupiscentiam dici posse malam, etsi voluntas non consentiat, non formaliter, sed obiectiue, vel non tam moraliter, quàm naturaliter, quia est de se indecens, & dissonum rationi naturæ, & fortè D. Thomas in illo loco tertiæ partis hoc modo est latè vsus nomine peccati, nam hoc satis est, vt in Christo nullo modo fuerit ista concupiscentia, licèt in eo possit peculiaris ratio assignari; ipse enim poterat præuenire omnes hos motus, & ideo nonnulla videretur culpa, si aliquem prætermitteret; in alijs verò locis explicandus est iuxta dicta, & non admittenda eius sententia. Cum verò dicit peccatum veniale esse magis in appetitu sensitivo, quàm mortale, interpretandus est secundum quædam attributionem: nam quia veniale peccatum potest esse imperfectè humanum, & voluntarium, & sensus aliàs est, prima origo, & causa eius, ideo illi tribuitur; mortale verò peccatum, quia perfectam deliberationem requirit, per se primò tribuitur voluntati.

SECTIO VII.

Quando delectatio appetitus sit mortale peccatum ex consensu voluntatis.

1. Duo certa. Sicut duo in hac quæstione certa. Primum sæpè istum consensum esse mortale peccatum, licèt rota eius malitia sit in consensu voluntatis inhaerenter, iuxta superius dicta. Secundò certū est duo requiri, vt iste motus sit peccatum mortale; primum concupiscentiam esse turpem, & in re graui; secundum est consensum voluntatis esse perfectè deliberatum, ostendimus enim supra sine his nūquam peccatum mortale committi. Vnde duo pūcta restant declaranda. Primum, quæ delectatio, vel motus appetitus sit sufficiens obiectum peccati mortalis. Secundum quando voluntas est iudicanda sufficienter consentire.

PUNCTUM I.

Quæ delectatio sit mortale peccatum.

2. Notatio. Aduertendum primò est D.Thom. & alios totam istam rem specialiter disputare de delectatione concupiscentiæ, quia in ea frequentius committitur peccatum; hæc tamen, quæ dicimus seruata proportione applicari poterunt alijs passionibus. Aduertendum est secundò non esse sermonem de delectatione, quæ coniuncta est cum executione operis exterioris, nam de illa est eadem ratio, quæ de opere, de quo infra dicemus; sed est sermo de interiori delectatione, non quæ coniuncta est cum executione operis exterioris, sed de interiori delectatione, quæ ex cogitatione turpis operis nascitur, quæ dupliciter oritur, iuxta D. Thomam, primò ex cogitatione sola, alio modo ex re cogitata, quæ apprehensione fit ita præfens, ac si reuera adesset, & talem delectationem infert, qualem efficeret res in præsentia.

3. Propositio. Prima propositio. Delectatio de sola cogitatione non est per se mala, neque obiectum peccati, licèt opus cogitatum turpe sit, vnde si voluntas consentiat, per se non peccat mortaliter, sed interdum venialiter, interdum nullo modo. Est D. Thom. 1.2. q. 74. art. 6. & q. 15. de veritate art. 4. & 8. & communis. Et ratio est, quia cogitatio illa per se non est prohibita; ergo neque delectatio illam consequens; nam talis est delectatio, quale opus, ex quo sequitur, nam accessoriū sequitur naturam principalis, & effectus imitatur causam. Antecedens probatur, quia delectatio, vt sic, neque versatur circa verum vt verum; opus autem licèt sit malum in ordine ad appetitum, tamè vt est quoddam verum, & intelligibile, non est per se malum; ergo neque cogitare de illo est per se malum. Et ex hoc patent aliæ partes conclusionis, nam cogitare de his rebus, interdum fieri potest recta intentione, vt ad intelligendam necessariam, vel vtilem veritatem; sæpe verò deficit, & deest bona intentio, & saltem actio manet otiosa. Dico per se, vt excludam, quod potest esse per accidens, scilicet periculum consentiendi in aliud opus prauum mortaliter, nam exponere se tali periculo, mortale peccatum erit, & hæc delectatio subintelligenda est in omnibus, quæ dicemus.

4. Propositio. Secunda propositio. Delectatio, quæ oritur ex opere cogitato, quod de se mortale peccatum est, etiam ipsa de se est mortale peccatum. Aduerte dupliciter posse aliquem consentire in hanc delectationem, primò apperendo opus, cui est coniuncta delectatio, id est, desiderando executionem eius, & hoc modo est de fide, Matth. 5. Qui viderit mulierem ad concupiscendum, &c. & ad Romanos 7. Non concupisces. & ratio est, quia illa voluntas est directè legi contraria, & obiectum illud est mortale, & prohibitum. Secundo modo potest quis consentire delectationi operis cogitati, ita vt reuera nolit opus, & proponat illud non facere, tamen velit in eo sic cogitato delectari, & hoc sensu conclusio est vera, & eam tenet D. Thomas 1.2. q. 74. art. 5. & 8. & 2.2. q. 154. & communiter Doctores 2. d. 24. qui hanc voquant delectationem morosam, & Similitæ omnes verb. Delectatio morosa, Henric. quodlibeto 6. q. 4. & materia de Eucharistia q. 4. August. 12. de Trinitate cap. 12. facit illud Ierem. 4. Quousque morabuntur apud vos cogitationes noxiæ. Vide Iob. 31. Psalm. 4. Sapientia 1. Ex quibus locis colligunt Sancti in delectatione cogitationis posse interdum committi peccatum mortale,

Pro altero sensu ratio. mortale, & non ratione cogitationis, vt diximus; ergo ratione operis cogitati. Rationem reddit D. Thomas, quia qui delectatur in opere prauo cogitato, necessariò habet affectum propensum ad opus ipsum, nemo enim delectatur nisi in his, quæ amat.

5. Euzatio occluditur. Dicit quis, illum appetere quidem opus, sed non in re, sed in cogitatione tantum; sed contra hoc est, nam opus ipsum prauum cogitatum secundum se est peccatum mortale; ergo & delectatio, quæ ex illo nascitur. Instabis. Opus in re factum, & velle illud hoc modo, est peccatum mortale, quia hoc est prohibitum, tamen velle illud in cogitatione, non videtur lege prohibitum, atque adeò neque mortale; ergo neque delectari in illo isto modo. Sed contra, nam opus, & delectatio, quæ ex illo nascitur, in moralibus non sunt duo, vnde vno, & eodem præcepto prohibentur, & malitiam habent eisdem rationis; at verò is qui delectatur in opere cogitato, actu fruitur delectatione eiusdem rationis, atque adeò eiusdem turpitudinis cum delectatione quæ ex opere in re ipsa nascitur; ergo illa delectatio est prohibita. Confirmatur; nam numquam opus illud delectaret, quod cogitatum est, nisi ipsum secundum se amaretur, nam cogitatio solùm est conditio quædam, vnde licèt is, qui sic delectatur, non intendat opus, quia non respicit executionem, tamen reuera amat illud secundum se. Confirmatur; nam qui vult effectum, vel propriam passionem, virtute vult causam, vel essentiam; hæc autem delectatio est tanquam passio consequens opus; ergo, &c.

6. Replicat. Contrarium tenuit Lyranus circa id Matth. 5. Qui viderit mulierem, &c. Fundamentum esse potuit, quia illa delectatio per se non est mala, imò in aliquibus potest esse honesta; ergo illam per se appetere si non ordinetur ad ipsum opus, vel ad aliud mortale crimen, non erit mortale, sed veniale. Confirmatur primò, quia in illo obiecto nullo est graue damnum contra charitatem Dei, vel proximi. Confirmatur secundò, nam Augustinus supra significat hoc peccatum esse leue, pro cuius remissione dictum est illud, dimitte nobis debita nostra; quod tamen pro remissione venialium docet in Enchirid. cap. 71. Et hanc (vt fertur) putauit probabilem opinionem Victoria; sed omnino est cauenda, & improbabilis, quia est contra omnes Theologos, & occasionè præbet libidini, & ruinæ.

7. Confirmatur impugnat. Ad argumentum respondeo illam delectationem esse intrinsecè malam, sicut est fornicatio, atque adeò in nullo esse licitam si sit eadem moraliter, secus verò est, si opus ex quo nascitur moraliter mutetur. Ad confirmationem dico similiter illud obiectum per se esse contra charitatem, per accidens verò est, quòd ex intentione operantis non feratur vsque ad opus. Ad Augustinum respondeo cum D. Thom. 1.2. q. 74. art. 8. solùm docere istam delectationem morosam esse minus peccatum, quàm sit consensus in opus ipsum, tamen intra latitudinem peccati mortalis, & illa verba, dimitte nobis, pro peccatis venialibus, sed non solis esse dicenda.

8. Confirmatur impugnat. Ex his colligitur regula ad intelligendum, an consensus ex delectatione sit mortale peccatum ex obiecto nec ne; nam respiciendum est ad opus ipsum, & talis erit delectatio, quale opus. Videatur D. Thomas 2.2. q. 154. art. 4. & Nauar. cap. 16. num. 6. & 7. Caietanus verb. Delectatio morosa; qui tamen addit delectationem de opere cogitato si non fit de substantia operis, sed de singulari quodam, & mirabili modo efficiendi opus ipsum, dicit per se Suarez in primam secunda D. Thom.

9. Confirmatur impugnat. Ex obiecto non esse mortale peccatum, quia ille singularis modus est quid distinctum ab opere, & potest esse delectabilis per se; & similiter quando ille modus per se est quid indifferens ad bonum opus, & malum; vt si esset sagacitas quædam, & caliditas, quæ per accidens & quasi in quodam exemplo cogitatur in opere malo; tunc certè delectari de illo modo non est per se peccatum mortale, dummodo delectatio, quæ propriè est turpis operis, nõ simul oriatur, si verò modus efficiendi illud opus quantumcumque sit mirabilis, in illo genere proprius sit, & quasi determinatus ad opus turpe, non video qualiter possit diminuere culpam; nam turpior est delectatio, quæ oritur ex opere sic cogitato, quàm si simpliciter cogitaretur; neque potest quis tunc delectari de opere, vt est mirum quid, & non vt est malum, nam hæc intellectu possunt præscindi aliquo modo, & ideo si delectatio esset de sola cogitatione, haberet id locum; secus verò videtur si sit de malo cogitato, & de re sub illo commodo cogitata, quia modus ille non potest delectare, nisi prout est aliquid ipsius operis, neque parit delectationem alterius rationis à delectatione ipsius operis, & ideo Caietani doctrina, non est indistinctè probanda.

10. Confirmatur impugnat. Sed quæres, quando delectatio de cogitatione censenda sit, vel de re cogitata? Respondeo ex effectu sumi aliquod signum; vt si ex tali delectatione sequantur turpes effectus, &c. quod signum est probabile, non certum; ideo, vt D. Thomas ait q. illa 74. art. 6. intentio, & affectus operantis præcipuè consideranda sunt; nam si mouetur ad permanendum in illa cogitatione ex bono moriuo, signum est delectationem oriri ex sola cogitatione; secus verò est, si mouetur ex turpi aliqua occasione, vel etiam sine vlla causa, vel necessitate, licèt nullum etiam istorum sit infallibile signum, quia res tota pendet ex voluntate, & intentione.

11. Confirmatur impugnat. Ex dictis colligitur primò delectationem quæ sequitur ex opere cogitato, quod eo tempore, quo cogitatur, est licitum cogitanti, per se non esse peccatum mortale, quia vt diximus, delectatio, & opus, eiusdem rationis sunt. Vnde rectè dixit illa quest. 74. Caiet. art. 8. coniugem qui viuentem altero coniuge, in absentia tamen eius, delectatur in opere cogitato, non peccare mortaliter, (licèt Nauar. supra oppositum affirmet) pater ex dictis, quia ille actus cogitatus, ex quo sequitur delectatio, est licitus huic coniugi hoc tempore, nam est actus matrimonij. Item illa delectatio in re posita non esset mala; tandem consentire in actum illum hoc tempore exercendum non est peccatum; ergo, &c. Nec fundamentum Nauarri vrget, scilicet talem delectationem fore peccatum, si alter coniux esset mortuus, vt statim dicemus; ergo si est absens. Negatur enim consequentia, quia non est similis ratio; nam postquam per mortem est dissolutum matrimonium moraliter, mutatur tota ratio actus, & delectationis, quia mutatur obiectum; intelligitur autem hoc per se semper, excluso periculo effusionis, &c.

12. Confirmatur impugnat. Secundò sequitur delectationem sumptam ex actu, qui per se est peccatum mortale, sub conditione tamen excludente turpitudinem, vt si esset licitum, vel, si esset vxor, ex obiecto esse peccatum mortale, quæ est communis sententia. Legatur Caietanus, & Nauarri; & ratio est, quia licèt consensus conditionatus videatur respectu actus, tamen respectu delectationis est absolutus, Patet, quia delectatur, ac si potiretur ipsa, & tamè hæc, & nunc illa delectatio est illicita, sicut

Ostenditur.

4. Ad fundam. in num. 1.

1. Duo certa.

2. Notatio.

Secunda.

3. Propositio.

Eius ratio.

4. Propositio.

Eius ratio in vno sensu.

7. Confessarij ex dictis. Caietani ad diametrum.

Quatenus reititidum.

8. Quæstioncula enodatur.

9. 1. Corollar. ex dictis.

Repugnat huic corollar. Nauarri immerito.

10. 2. Corollar.

Probatur.

MM. sicut

Confirm.

sicut actus ex quo sequitur. Confirmatur, nam delectatio non sequitur, nisi ex obiecto amato, & consecuto, vel apprehenso, vt tradit D. Thomas 1. 2. q. 32. art. 3. ergo, qui sic delectatur, amat illud obiectum, & apprehendit illud tanquam consequutum. Sed contra primò; nam conditionalis nihil ponit in esse. Secundò illa conditio addita præscindit malitiam. Tertio sequeretur hunc actum esse malum, si non esset tempus Quadragesima comedere carnes. Respondeo, si ille consensus esset pura velleitas, quæ non afferret delectationem similem illi, quam obiectum turpe habet ex natura sua, non esset peccatum mortale; secus verò est, quando ad actum in effectu, & sequitur delectatio; nam actus tunc iam ponit aliquid turpe in esse; ergo quantum ad id non est purè conditionalis; vnde ad tertium nego sequelam, quia ille actus est simplex desiderium imperfectum.

11. Observatio pro dictis.

Sunt tamen duo aduertenda. Primò esse differentiam inter actiones natura sua malas, vel malas, quia prohibitas; nam in illis non licet delectari sub quacunque conditione, quia semper delectatio oritur ex motiuo per se prauo; in his verò, quia secundum se, vel honestæ, vel indifferentes sunt, potest quis sine peccato mortali in illis sic consideratis delectari, quod fit, quando apprehenduntur ablata prohibitione. Secundò aduertendum, an ille actus, vel delectatio per se sit capax alicuius motiui honesti, licet fortasse hinc, & nunc cogitanti non liceat in tali materia, vt religioso non licet dispensare pecuniam, tamen si ita cogitaret, si liceret, & haberem, darem pauperibus, & in hoc delectaretur, non peccaret, imò fortè mereretur, quia tota illa delectatio procedit ex motiuo misericordie, quod per se est honestum, & licitum, & per accidens est quòd applicatum ad talem materiam non liceat huic personæ; secus verò est quando motiuum per se est inhonestum.

12. Corollar.

Tertio sequitur delectari in actu, qui nunc est per se malus, apprehenso tamen prout in futuro tempore erit honestus esse ex genere suo mortale, si actus sit talis, ita Nauar. supra, licet Caietanus tom. 2. opusculo, tractatu 14. dubio 2. oppositum sentiat, non satis constanter; siquidem est eadem ratio in hoc, & in actu conditionato, nam etiam in hoc casu accipit quis delectationem hinc, & nunc sibi illicitam sub illo titulo, actus futuri liciti, sicut alius fruebatur sub titulo, licita conditionis.

13. Corollar. cui refertur Caietanus.

Quarto sequitur, non licere delectari de actu licito præterito, si in præsentis statu iam est intrinsecè malus; contrarium indicat Caietanus in Summa, & in illo opusculo. Et habet apparens fundamentum, quia est eadem ratio de actu, & delectatione; sed licet nunc consentire, & approbare præteritum actum; ergo & delectari. Confirmatur, nam obiectum illius delectationis per se bonum est, & differentia præteriti, vel futuri nihil videtur referre. Sed intelligendum est licitum quidem esse iudicio, & voluntate approbare præteritum actum, & veluti spiritualiter gaudere de illo quatenus est actus iustitiæ, vel temperantiæ: non est autem licitum cogitando illum actum delectationem sensualem capere, & in illa consentire; quod patet ratione facta, quia ille actus in præsentis statu est inhonestus; ergo & delectatio quæ illi est coniuncta quatenus hoc tempore fit. Vnde potius eadem ratio est de delectatione ista, & de illa, quæ est sub conditione, vel actu futuro; nam semper delectatio illa est eiusdem rationis cum illa, quæ coniuncta est actui matrimonij; cum tamen

Impugnatur in alio sensu.

re vera hinc, & nunc, non sit talis actus, sed potius fornicationis. Confirmatur; nam si quis vellet exercere illum actum hinc, & nunc secundum præsentem statum, peccaret sine dubio; ergo etiam si vult actu delectationem illam; & hoc tandem modo videtur Caietanus se exponere, licet obsecrè. Neque obstat ratio in contrarium, concedo enim esse eandem rationem de actu, & delectatione, si pro eodem tempore sumatur, & pro eisdem circumstantiis; non est autem eadem ratio de delectatione præteriti, & actu præterito; nam licet sola temporis successio non efficiat istam varietatem honesti, vel turpis, tamen in diuersis temporibus potest obiectum, vel circumstantia variari.

Quinto sequitur, non esse licitum delectari de actu præterito qui per se malus est, licet ex ignorantia inuincibili, vel alia ratione fuerit commissus sine culpa. Patet ex dictis. Sed est aduertenda differentia inter istam delectationem, & præcedentem; nam quando actus præteritus est per se honestus, licet postea consentire in illum, quamuis non semper liceat delectationem nouam eiusdem rationis capere; tamen quando actus per se est malus, & aliunde excusatur, postea neque consentire in illum licet, neque velle illum. Ita Palud. 4. d. 8. q. 1. & Adrian. q. 4. de Eucharistia, & Soto d. 12. quest. 1. artic. 7. Et ratio est, quia ille actus per se est prauum obiectum, & ideo numquam licet illum velle. Confirmatur, nam ille actus præteritus excusatur, quia fuit inuoluntarius; ergo si accedat voluntas, non erit vnde excusetur. Videantur dicta supra de conscientia erronea.

Addendum est tamen primò, actum præteritum non fieri malum propter consensum habitum, quia numquam ille actus procedit à mala notitia, sed solum se habet per modum obiecti; solus ergo motus interioris consensus peccatū est. Secundò addendum est, quamuis non liceat gaudere de actu præterito secundum se, & propter eius voluptatem, licitum tamen esse gaudere de bono effectu inde sequuto, atque adeò de illo actu tantum vt fuit causa talis effectus, licet dicti auctores videantur repugnare, tamen in hoc conuenit D. Thomas 4. d. 9. artic. 4. & 5. & D. Antoninus 2. p. titulo 6. capit. 5. & Caietanus 2. 2. quest. 154. artic. 5. Nauar. supra, Syluest. & alij. Ratio est, quia ille effectus potest esse secundum se honestè amabilis; ergo id quod est causa eius, vt sic, potest honestè amari, si aliunde non sit turpitudine, vt in proposito nulla esse videtur, quia neque amatur talis actus per se, neque delectatio eius, neque præterea in re ipsa malè vel inhonestè fit. Sed contra; ergo licet desiderare illum actum illo modo. Respondeo per se concedo. Ita Nauar. qui latè hoc confirmat, sed eadem ratione probatur, quia vt sic non est malum obiectum. Sed vrgebis; ergo si licet desiderare; ergo & procurare. Respondeo negando consequentiam, nam sæpe non licet conari ad exequendum omne id, quod licet desiderare, & ratio est, quia non quidquid possum pati ab alia causa sine peccato; possum ego licitè facere; vnde interdum licet desiderare propriam mortem, vel alterius, & non procurare, vel efficere.

P V N C

P V N C T V M II.

Quando voluntas censetur consentire.

16. Consensus non est imperfectus ex breui mora.

Pro secunda parte questionis posita in fine numeri 1. quando scilicet iudicandum sit voluntatem plenè consentire, breuiter aduertendum est, istum consensum duo requirere, aduertentiam intellectus plenam, & perfectam, & motum voluntatis, & quando ista duo conueniunt, est non solum plenus, sed etiam directus consensus voluntatis, qui sufficit, licet per vnum instans tantum duret, non est enim ex tempore perfectio consensus pensanda, licet Almayn. supra oppositum indicet; nam licet sit verum, deliberationem perfectam requirere tempus, tamen posita iam debita aduertentia consensus fieri potest subito. Ex quo sequitur ex duplici capite posse istum consensum non esse perfectum; primum est aduertentia intellectus; & quidem si aduertentia nulla omnino sit, nullus quoque est consensus, atque adeò nullum peccatum veniale, quia totus ille motus est naturalis; & licet duret per tempus aliquod delectatio & motus in sensu, si tamè dispositio rationis sit semper eadem, nullum adhuc est peccatum. Nam, vt ait D. Th. art. 6. ad 3. delectatio hæc non est morosa ratione temporis, sed ratione voluntatis, idemque sentiunt alij; & colligitur ex August. 12. de Trinit. cap. 12. si tamen aduertentia sit aliqua, imperfecta tamen, erit quidem aliquis consensus, sed non qui sufficiat ad peccatum mortale.

17. Quando intercedat hæc imperfectio.

Est autem difficile cognoscere quando adest aduertentia, & tamen imperfecta propter quod Ocham, quem Almayn. refert, nullam credidit esse aduertentiam rationis quasi mediam, id est, quæ sufficiat ad veniale, & non mortale; sed omnes Theologi illam admittunt, aliàs nullum esset peccatum veniale ex susceptione: potest autem explicari, vel quia tam naturalis est illa aduertentia; vt non habeat homo locum perfectè deliberandi, vel certè, quia aliquo modo aduertit quid agat, tamen non aduertit malitiam, & turpitudinem. Denique quia licet possit simpliciter aduertere, tamen non cum pleno dominio sui actus; vide Caietanum supra, & Adriuum q. 4. de Eucharistia, & Gesonem 2. p. Alphabeto 3, solum est notandum istum defectum aduertentiæ in tantum excusare, in quantum ille est inuoluntarius; quare si illa inaduertentia sit voluntaria, non excusabit: potest autem esse voluntaria vel in se, vel in causa, vt quando quis scienter se exponit periculo morali patendi istos motus, qui mentem eius raptant, arbitror tamen rarè, aut numquam hoc esse peccatum mortale, nisi aliquis directè illud præuideat, & velit, quia non potest homo tam à longè humano modo præuenire istas motiones, & inaduertentias. Vide, si placet, supra tract. 2. disp. 4. sect. 3.

18. Caput imperfecti consensus.

Secundum caput huius imperfecti consensus esse potest, postquam fuit plena aduertentia rationis, in quo dubium est, an posita ista aduertentia si directè voluntas non consentiat, censenda sit saltem indirectè, & virtute consentire, si veluti negatiuè se habeat, & non curet excutere delectationem, & concupiscentiam, licet illam non velit. Prima sententia simpliciter negat ibi esse consensum sufficientem ad mortale; ratio est, quia tota hæc obligatio oritur ex præcepto negatiuo non concupiscendi. Hoc autem præceptum non obligat ad agendum, atque adeò neque ad depellendum motum naturalem, sed neque ad consentiendum. Confirmatur, quia illa delectatio appetitus Suarez in primam secunda D. Thom.

naturalis est, & nulli est nociua. Tandem, quia aliàs semper teneretur homo expellere istam delectationem statim, atque sentire illam; neque liceret illam vnquam permittere, quod est fallum, & sequela patet, quia si illa obligatio oritur ex præcepto naturali; ergo oppositum est intrinsecè malum, ita Henric. quodlibeto 6. q. 4.

Secunda sententia contraria sine distinctione affirmat ibi esse plenum consensum morale in directum; ita D. Thomas, & Nauar. & Caietanus indicant, D. Thomas 1. 2. q. 74. art. 7. ad 3. & 4. & art. 8. ad secundum, & q. 15. de veritate art. 4. ad 1. Syluest. & alij Summistæ, & Adrianus supra. Fundamentum esse debet, quia præceptum negatiuum, quod prohibet actum de se malum, non solum prohibet consentire in illum actum, sed etiam permittere, v. g. mortem proximi, si possum impedire, vt si ab altero moueretur ad percutiendum alterum, teneretur non solum non consentire, sed etiam resistere; & eodem modo mulier, cui violentia inferatur, teneretur resistere, si potest; ergo similiter, &c. ergo si non faciat indirectè consentire, & vult illam delectationem.

Et hæc sententia vera est, si rectè explicetur; nam ex opposita simpliciter prolata sequuntur multa incommoda. Sed primò addendum est intelligendum esse quando omnino nullam diligentiam quis adhibet vt excutiat delectationem; nam si aliquam diligentiam faciat, licet non tanta sit, quanta esse debet; poterit consensus esse imperfectus ratione diligentie imperfectæ; quanta verò & qualis sit ista negligentia, vix potest à nobis dici. Secundò addendum est non eodem modo teneri hominem ad non consentiendum, & ad expellendam delectationem; nam primum per se primò oritur ex præcepto negatiuo naturali, non consentire, & ratio pro semper obligat, & ideo nullo titulo neque occasione licet se exponere periculo consentiendi. Secundum verò oritur potius ex affirmatiuo præcepto, licet in negatiuo contento, & omnino non obligat pro semper. Simile est, quod dixi agendo de voluntario indirecto.

Vnde sequitur tunc censeri aliquem indirectè consentire, quando sine iusta causa non curat pellere delectationem illam, nam tunc contemptio tribuitur voluntati, non necessitati. Secus verò est si ex rationabili causa permittat id facere; rationabilis autem causa numeratur duplex, prima si probabiliter quis timeat eo magis esse augendam concupiscentiam sensus, quo ipse magis conetur ad illam expellendam, colligitur ex D. Thoma 2. 2. quest. 35. artic. 1. ad 4. & ratione, quia tunc resistere potius esset cooperari. Addunt verò Nauar. & Caietanus non esse mortale non depellere concupiscentiam istam ex quodam contemptu quando nullum est prorsus periculum consensus voluntatis, licet etiam speraretur fore, vt depelleret concupiscentiam, si conaretur; sed mihi hoc non placet; quia non tantum ratione periculi consensus, sed per se quis teneretur vitare istam concupiscentiam si facile potest; neque excusat dictus contemptus, quia ille tunc non est bonus, quia est contra legem; addo tamen illam causam verè non tam esse ad non depellendam delectationem, quam ad non depellendam tali modo, scilicet positiuè agendo, & quasi resistendo illi, nam negatiuè, & quasi fugiendo teneretur illam pellere, id est, reuocando mentem ad alias cogitationes, nam hoc semper potest prodesse, & non obesse. Secunda

MM 2 causa

Tertio.

19. Sententia indistinctè affirmans.

Eius fundam.

20. Iudicium de hac sententia.

21. Non repellere concupiscentiam absque vlla causa, est consentire. Vna causa excusans.

Additamentum Caietani & Nauar. displicet.

Alteram causam.



Exponitur quanta, & qualis debeat esse ista causa.

causa quæ ab omnibus probatur, est, quando ad depellendam illam concupiscentiam necessarium est omittere aliquam actionem honestam, vt studium, & confessionem, &c. ablato enim periculo consensus affirmatiuum præceptum non obligat cum tanto discrimine, præsertim cum ille motus naturalis per se non sit malus moraliter. Confirmatur, quia aliàs homines deberent semper esse solliciti, & multa bona prætermittere. Vide Caietanum *tomo 1. opusc. tract. 22.* Quanta verò, & qualis debeat esse vtilitas istius operationis, variè explicatur ab auctoribus, & non potest certa regula præscribi, solum sunt aduertenda duo. Primò considerandum est, an opus ex natura sua sit aptum natum ad excitandam istam concupiscentiam, nam tunc ferè semper vitandum est, quando non est ingens vtilitas, vel necessitas. Vide Caietanum *verbo Interrogatio*, si verò opus non ex natura sua id habet, sed per accidens, rarò tenetur homo illud relinquere propter concupiscentiam suborituram, quia ea quæ sunt per accidens, propriè non cadunt sub lege. Item, quia sæpius id fit tentatione dæmonis, qui inde sumit occasionem, nam non solum quando honestum est opus, sed interdum, etiam si aliàs sit malum, tamen vtile ad res humanas, vt agere iter, &c. non tenemur illud omittere, ne sequatur concupiscentia quæ est communis sententia. Aduertendum secundò, qualis sit concupiscentia, quæ sequitur; nam quanto illa fuerit grauior, aut magis consummata, tanto maiori studio excutienda, vnde oportebit interdum omittere aliquam actionem, si sit periculum talis concupiscentiæ, non verò si sit minoris; & eodem modo minori culpa vitanda sunt ista, quando statim, & in vigilia timeantur, quàm si in futuro, & in somno timeantur, quia illa sunt minus humana, & minus certa, & minus periculum consentiendi, quod in hac materia semper non nihil timendum est, teste August. *lib. de honestate mulierum*, & Hieron. *epistola ad Eustochium de Virginitate*.

SECTIO VIII.

An in potentijs exterioribus sit peccatum.

1. Hæc quæstio expedita est suprà ex dictis de malitia morali, *tractatu 3. disput. 10.* & ideo nunc summam ibi dicta proponemus. Prima propositio. Actus exteriores per se sunt obiectiue mali, atque aded peccata; licet hæc peccati denominatio secundum vñtatum loquendi modum non propriè obiectis, sed actibus, vt actus sunt, tribuatur. 2. Secunda propositio. Actiones istæ, vt à proprijs principijs procedunt, non habent, quòd sint peccata, id probatur, quia vt sic, non sunt actus vitij. 3. Tertia propositio. Istæ actiones dicendæ sunt simpliciter peccata quatenus à voluntate procedunt, licet tota malitia, & deformitas sit per denominationem ad voluntatem. Hæc vltima assertionis pars constat satis ex superioribus; prior verò probatur ex communi modo loquendi Scripturæ, nam *Matth. 5. & 15. & ad Romanos 6. & 1. ad Corinth. 6. ad Gal. 5.* istæ actiones vocantur peccata; item ex definitione Augustini peccatum est dictum, vel factum, &c. *contra legem Dei*; certum est autem istas actiones etiam esse lege prohibitas.

Confirmatur, quia non tenemur confiteri nisi peccata; tenemur autem confiteri istas actiones exteriores. Tandem ratio propria est, quia istæ actiones ex natura sua subiiciuntur voluntati, & procedunt ab illa, & ideo ab illa, tãquam à forma, & principio denominantur, & hanc esse sententiam D. Thomæ, constat tum ex dictis de omissione exteriori, tum ex his, quæ ipse docet *1. 2. q. 81. art. 1.*

Solum obstat, quod idem D. Thom. *q. 74. art. 2. ad 3.* dicit actionem exteriorem non esse peccatum etiam denominatione extrinseca, nam hoc dicit differre ab actione appetitus sensitui; cum tamen in nostra sententia nulla videatur esse differentia. In qua re Caietanus, & Thomistæ valde laborant. Ego verò dico quoad rem ipsam, re vera nullam esse differentiam, tamen, vt iam suprà iterum insinuauimus, secundum appropriationem, potest esse aliqua; nam quia appetitus sensitui à principio intrinseco mouetur in bonum, & malum, quod est proprium motus voluntarij; membra autem exteriora mouentur solum vt organa quædam, ideo peccatum magis attribuitur appetitui sensitui, quàm exterioribus membris, quod etiam ideo obseruauit D. Thomas, vt etiam intelligeremus, quare in appetitu sensitui possunt esse actus vitiosi, & non in membris exterioribus. Vnde etiam constat, quomodo intelligendum sit, quod suprà diximus, & D. Thomas *art. 2.* omne peccatum esse actum immanentem, nempe ratione illius formæ, à qua oritur peccati denominatio, licet etiam aliqua actiones transeuntes poterunt etiam denominari peccata.

SECTIO IX.

An sit aliqua causa alia intrinseca peccati.

Causa interior peccati dici potest, vel lato modo omnis dispositio peccatoris, quæ est occasio peccadi; & hoc modo præcipuè est duplex causa inter dictas, scilicet ignorantia, & passio, de quibus iam diximus; alio modo potest sumi propriè causa, quæ directè, & per se influat in peccatum, & hoc modo dicenda sunt duo.

1. Prima propositio. Habitus etiam sunt causa peccatorum interna. Patet, quia in vniuersum habitus sunt causæ actuum. Dices, habitus minuit peccatum, quomodo ergo est causa eius? Respondeo primò per se non minuit, imò auget, vt diximus superius. Secundò non solum augmenti, sed totius peccati est causa ipse habitus simul cum potentia, falsum est igitur quod assumitur.

2. Secunda propositio. Quatenus vnus actus voluntatis potest esse causa alterius, fieri potest, vt vnum peccatum sit causa alterius, ita D. Thomas *1. 2. q. 75. art. 4.* vbi probat, quia actus est causa habitus, deinde habitus est causa sequentiũ actuum; ergo & actus actuum, quæ ratio solum probat causalitatem per accidens, nisi moraliter exponatur. Aliter probatur, quia vnum peccatum potest esse causa alterius eo modo, quo intentio finis est causa electionis mediõrum, quem causandi modum explicat D. Thomas *1. 2. q. 84.* per quatuor articulos, quem vide.

Aduerte primò cum inquit appetitum diuitiarum esse causam, & radicem omnium peccatorum ex Paulo *1. ad Timoth. vltimo*, non esse necessariam, sed, quia ista radix est sufficiens ad importanda reliqua peccata, vel per modum præuæ intentionis, vt

Secundò.

Tertiò.

4. Obiectio ex loco D. Th.

Enodatur.

1. Propositio.

2. Propositio.

Probat.

3. Quo pacto diuitiæ dicantur radix peccatorum.

vt dictum est, & exponit Durandus *2. d. 42. q. 3.* vel per modum fomenti, & instrumenti omnium peccatorum, nam diuitiæ sunt instrumenta ad omnia vitia, vt vult D. Thomas, vtroque enim modo exponitur à Sanctis Ambros. *ibi & Hieronym. & August. Psalm. 105.* & Isidor. *2. de summo bono cap. 4.* & Bernard. *sermone 6. in Psalm. 90.* licet locus Pauli alias habeat expositiones. Secundò aduerte quòd D. Thomas *eadem q. 84.* inquit superbiam esse radicem omnium peccatorum, eodem prorús modo esse exponendum, & non quòd necesse sit; vt inquit Caietanus, in quolibet homine peccatum superbiæ esse primum quod sit radix aliorum; nam id nulla probabilitate dicitur, neque quod referendum id sit ad peccatum primi Angeli, vel primi hominis, vt exponit Durandus *suprà*; sed quia iste appetitus excellentiæ, est quoddam vitium, quod per se quælibet alia vitia parit, tum quia nullum est temporale bonum, quod non possit ad excellentiam aliquo modo conferre, tum quia excellentia quandam præbet facilitatem ad transgredienda præcepta, quia non recognoscit superiorem. Ita docent Sancti Isidorus *suprà cap. 38.* & Chrysostomus *homilia 46. ad populum.* Tandem exponit D. Thomas *in illa quæst.* quomodo numerentur septem peccata quasi capita, & principia aliorum, quod ipse bene declarat, vide Gregorium *31. moral. cap. 3.* & Cassian. *collatione 1.*

DISPUTATIO VI.

De causa extrinseca peccati.

INTER causas extrinsecas peccati de tribus posset esse controuersia, homine, dæmone, & Deo; cæteræ enim res cum naturaliter tantum agant, ac bona sint, de se ad bonum prouocant, licet interdum homo præuè illis vtatur. De homine clarum est, quomodo possit esse causa peccati alterius, scilicet consulendo, & præcipiendo, constat etiam quomodo esse non possit scilicet efficiendo propriè peccatum alterius, aut efficaciter, & necessariò motuendo. De angelo malo etiam patet posse esse causam peccati hominis, & inductione externa si velit, & suggestione interna; & hoc vel proximè per se ipsum, vel remotè per alium. Certum etiam est neque per se concurrere ad actum peccati in nobis, neque necessitatem posse inferre ad peccandum, de qua re multa dixi in disputatione de ministerijs Angelorum, quæ propterea omitto, cætera videantur in D. Thoma. Sequens ergo quæstio tantum discutienda restat.

SECTIO VNICA.

Vtrum Deus sit causa peccati.

1. Antiqua fuit hæresis, quæ hoc affirmauit, habuitque originem à Simone Mago, teste Vincentio Lironense *in suo monitorio*, & Clemente Alexandrino *3. Stromat.* Idem sentit Marcion apud Irenæum *lib. 1. cap. 29.* Hieron. apud Eusebium *lib. 5. historia cap. 20.* Manichæi apud Augustinum *hæresi 46.* & Priscillianistæ, contra quos Leo *epistola 93.* Idem sentiunt huius temporis Lutherani, Suarez *in primam secundam D. Thom.*

qui in hoc peius errant, nam alij non bono Deo, sed malo tribuebant peccata, ipsi verò tribuunt vero Deo, duplici titulo, quia scilicet hominibus negat auxilia necessaria ad non peccandum, & occasiones offert, & mouet, & cogit ad peccatum.

Fundamenta sumuntur ex varijs locis Scripturæ. In primo genere sunt omnia illa, in quibus Deus dicitur esse auctor generaliter omnium nostrorum operum, siue bona sint, siue mala. Ierem. *10. Scio Domine, quia non est in homine via eius.* Ephesios *1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis sue.* Psalm. *43. Declinasti semitas nostras à via tua;* & *118. Inclina cor meum in testimonia tua, & non in auaritiã.* similia habentur *Psalm. 180. & Matth. 6.* Secundò in Scriptura nonnulla peccata certò tribuuntur Deo. Psalm. *104. Conuertit cor eorum;* vt odirent populum eius. Gen. *45. Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum;* & cap. *50. Num quid resistere possumus Dei voluntati?* Actor. *2. Definito consilio, & præsentia Dei traditum;* idem *cap. 4.* Tertio sunt loca, in quibus Deo tribuitur excæcatio, & induratio, de Pharaone *Exod. 9. 1. Reg. 2. de filiis Heli. Ioan. 12. de Iudæis, & ad Rom. 4. Quem vult indurat.* Psalm. *104. Isai. 63. Ecclesiastici 14. Ego Dominus decepi. Iob. 12. Qui immutat corda principum, & decipit eos.* quæ loca tractans Augustinus *5. contra Iulianum cap. 7.* ait Deum indurare per potentiam, non tantum per patientiam expectando. Quarto sunt loca in quibus dæmones, qui inducunt homines ad peccandum, dicuntur instrumenta Dei, & id facere ex præcepto Dei, *1. Reg. 16. & 18. & 2. Reg. 16. Dominus præcepit ei, vt malediceret.* & cap. *24. furor Domini,* &c. *commouitque David.* quod per Sathanam factum fuisse dicitur *1. Paralip. 1. & 3. Regum cap. 22. Egredere, & facit, decipies;* & infra, *Dedit Dominus spiritum mendacij in ore Prophetarum.* *1. ad Timoth. 2. Mitte illis spiritum erroris.* Quintò videntur Augustino, præcipuè esse ille locus *5. contra Iulianum & alius,* quem D. Thomas affert *1. 2. q. 79. art. 1. ad 1. lib. de gratia, & libero arbitrio c. 21.* Vbi ait Deum inclinare homines ad malum, indicat potestatiuè, & de corruptione, & gratia *cap. 7.* dicit Deum elegisse Iudam ad effundendum sanguinem suum.

Rationibus arguitur primò, Deus concurrat cum homine, & efficit totum actum peccati: ergo est causa peccati. Nam vel ratio peccati consistit in differentia positiua, & habetur intentum; vel in priuatione consequente, & nihilominus habetur intentum eo modo quo priuationis potest esse causa, quia qui efficit totam formam, efficit priuationem necessariò consequentem, vt latè argumentatur Caietanus *in illa q. 79.* & D. Thomas *argum. 2. art. 2.* Confirmatur, quia ipse homo non aliter efficit deformitatem peccati. Secundò, quia in isto concursu Deus efficit vt causa prima cum secunda; ergo non solum efficit, sed mouet etiam voluntatem hominis ad efficiendum, nam causa secunda non agit nisi mota à prima; ergo, &c. Tertio Deus non solum vult permittere, sed etiam vult fieri aliqua peccata, quia in sua aternitate ante permissionem omnis peccati vult multa quæ non possunt fieri sine peccato, vt voluit pati Christum, & mortes Martyrum, & similia; imò & multorum damnatio significatur in illo Proverb. *16. Impium quoque ad diem malum,* &c. ergo necesse est, vt velit etiam peccata; nam qui vult effectum, vult causam necessariò. Quarto, qui est causa causæ, est causa causati, & in moralibus est causa per se, si prau

2. Eius fundam. ex quadruplici genere locorũ scripturæ. 1. Genus.

2. Genus. 3. Tertium.

Quartum.

Item ex Augustin.

3. 1. Argum. pro eodem errore.

2. Argum.

3. Argum.

4. Argum.

5. Argum.

4. 1. Propositio de fide.

5. 2. Propositio bipartita de fide. Ostenditur 1. pars.

Ostenditur 2. pars.

6. Accedit ratio. Vna enasio hereticorum exploditur.

præuidet effectum; sed Deus est causa liberi arbitrij mutabilis ad malum, & præuidet fore, vt tale liberum arbitrium infallibiliter interdum peccet; ergo. Quintò vnum peccatum est pœna alterius; ergo vt sic, potest Deus esse causa eius, iuxta illud ad Romanos 1. Tradidit illos Deus in reprobum sensum.

Prima propositio. Deus peccare non potest. Est de fide, quam etiam Lutherani non negant, & patet Deuteron. 32. Deus fidelis, & absque ulla iniquitate. Psalm. 144. Sanctus in omnibus operibus suis. Abacuc. 1. Mundi sunt oculi tui, &c. & 1. Ioan. 2. Peccatum in eo non est; & ratio est, quia Deus summum bonum est, summa regula bonitatis, & quia posse peccare est summa imperfectio. Vide Dionysium cap. 4. de diuinis nominibus, & Augustinum lib. 33. quest. 9. 3. & Hieronym. epistola ad Ctesiphontem, & Damascenum lib. 2. cap. 29. D. Thomam 1. contra gentes cap. 91. & 1. p. 9. 19. art. 9.

Secunda propositio. Deus neminem cogit, aut directè mouet ad peccandum. Est de fide, & prima pars patet primò ex dictis de ratione peccati; nam si actio non est libera, non est peccatum. Item si Deus infert necessitatem, non agimus contra voluntatem eius, nam illa motio efficax Dei est per motionem absolutam eius, nam voluntate operatur; neque potest intelligi voluntatem absolutam Dei, quæ dicitur beneplacitum, & maximè præuenientem nostram voluntatem esse contrariam voluntati nostræ signi, id est, præcepto Dei, aliàs simul velle Deus, & efficaciter nos compellere ad peccandum, & obligare nos ad non peccandum, quod vel apertam contradictionem ponit in Deo, vel certè impiam quandam rationem agendi cum hominibus, vt dici posset cum Paulo ad Romanos 3. Numquid iniquus est Deus, qui infert iram; quomodo iudicabit Deus hunc mundum. & Psalm. 5. Non Deus volens iniquitatem. Præterea afferri possunt hæc omnia, quæ probant libertatem arbitrij, & quibus supra ostendimus esse in potestate hominis bene operari, & multa ex his probant etiam secundam partem conclusionis. Quæ confirmatur ex illo Iacobi 1. Deus autem neminem tentat, quod intelligendum esse de tentatione culpæ, non probationis, docet Augustinus lib. 2. de consensu Evangelist. cap. 30. & 1. ad Corinth. 3. addit Paulus Deum non permittere nos tentari ultra id quod possumus, vnde neque auxilium sufficiens ad non peccandum negat, vt in materia de gratia latè ostendo, & patet ex illis scripturis, quæ voluntati hominis tribuunt peccata, & esse in potestate vitandi illa. Numer. 14. Nolite rebelles esse contra Dominum. Ierem. 7. Abierunt in voluntatibus, & in prauitate cordis sui mali, & læpe alibi. Denique tota conclusio habetur Ecclesiastici 15. Non dices, ille me implanauit; non enim necessarij sunt ei homines impij; & infra, nemini mandauit impiè agere.

Ratione arguitur, quia eiusdem rationis est velle aliquid, & mouere, vel incitare ad illud; sed Deus non vult peccatum, nam hoc est peccare; ergo neque excitat. Respondent hæretici primò Deum velle peccatum, non tamen peccare, quia non agit contra regulam, & legem; sed contrà: nam hoc est negare Deo nomen peccati, & illi tribuere turpitudinem eius, talis est enim voluntas, quale est quod amat; ergo non potest esse voluntas amans peccatum, quin illa turpis sit. Deinde eodem modo posset Deus velle mentiri, & se ipsum odio habere: ideo ergo Deus hoc nõ potest

velle, quia se ipsum negare non potest. Respondent aliter, Deum non peccare, quia mouet hominem ad ista propter bonum finem; sed hoc ineptum est, quia si obiectum voluntatis prauum sit, bonus finis non excusat, neque impedit malitiam voluntatis, cum non sint facienda mala vt eueniant bona, teste Paulo. Tandem eisdem rationibus excusandus esset homo peccator, nam cum moueatur à Deo qui est vltimus finis, illa actio non erit contra, neque præter vltimum finem, quia Deus omnia mouet ad se ipsum, & actio instrumenti, & principalis agentis ad eundem finem tendunt; nostra autem voluntas, vt ipsi dicunt, dum peccat, est instrumentum Dei. Quòd si dicant hominem peccare quia praua intentione vult, quòd Deus vult bona; iam quæram de illa praua intentione, vtrum sit vel à Deo, vel à solo homine: si à solo homine, habeo non esse peccatum, cum non sit à Deo; si à Deo, iam ipse est auctor prauæ intentionis, artifex enim auctor est, vt suum opus deterius fiat, iuxta Augustin. tract. 53. in Ioan. vbi loquitur de peccato Iudæ, & lib. 5. hypognosticon. Nazianz. oratione prima contra Iulianum, Eius prouidentia consilijs non ille ad malum excitatus est, & Euleb. lib. 6. de præparatione cap. 5. Impius profectò iudicabitur, imò verò pessimus omnium, qui à creatore omnium alios ad adulteria, alios ad alia vitia impelli arbitretur.

Tertia propositio. Deus omnia peccata, quæ fiunt, permittit, idque iustissimè. Est de fide; & prima pars patet, quia peccatum non posset committi Deo absolutè nolente; nam ad eius omnipotentiam pertinet, vt quidquid absolutè vult, fiat; ergo, &c. Secunda pars probatur, quia velle permittere peccatum non est aliud, quàm velle hominem habere liberum arbitrium, & formalem vsum eius, eo modo quo illi naturale est, non addendo illud donum, quod necessarium est vt quis infallibiliter non peccet, sed totum hoc velle, vt rectè August. ostendit lib. 7. de libero arbitrio cap. 5. & 9. est iustissimum, tum quia velle conferre rebus naturales proprietates, per se bonum est, & nolle dare perfectiones supernaturalis non est malum, aliàs teneretur Deus vel non creare hominem, vel non sine supernaturalibus donis. Præterea hæc voluntas permittendi præterquam quod ex obiecto bona est, habere potest plures fines honestissimos, & rectissimos, qui omnes ad gloriam Dei manifestandam spectant, de qua re 1. part. quest. 19. & 22. latius. Videatur Augustinus in Enchirid. capit. 9. & de bono perseverationis capit. 10. & ultimo de Ciuitate cap. ultimo.

Quarta propositio. Deus effectiue concurrat ad totum actum peccati quatenus ens, & actio realis est. Est certa, & multis videtur de fide, quia Scriptura dicit omnia fieri, & conseruari à Deo, Ioan. 1. Omnia per ipsum facta sunt. Act. 14. Qui fecit cælum & terram, & mare, & omnia, &c. ad Colossen. 1. In ipso condita sunt vniuersa, &c. ad Hebr. Per quem fecit & secula, & infra; Tu domine terram fundasti, &c. sic sentiunt Theologi cum Magistro & D. Thoma in 2. distinct. 37. Augustinus libro de moribus Manicheorum cap. 2. & de natura boni cap. 24. & 12. de Ciuitate cap. 8. optimè Anselmus libro de casu Diaboli à cap. 7. & de conceptu Virginali cap. 4. Ratio sumitur ex generali influenza primæ causæ, & concursu eius, de quo alibi latius agitur, contra Durand. in 2. distinct. 1. q. 5. & distinct. 37. q. 2. qui ausus est id negare. Vide disput. 22. Metaph. sect. 1.

Altera euasio expugnat.

7. 3. Propositio bipartita. Prima.

Secunda.

8. Propositio.

9. 5. Propositio de fide ostenditur. Primò. Secundò. Tertiò.

Quartò.

Quintò.

Sextò.

Septimò.

Octauò.

Nonò.

10. Accedit ratio. Confirm.

Declaratur amplius.

11.

Quinta propositio. Deus ita concurrat ad actum peccati, vt nullo modo causa, vel auctor peccati censendus sit. Est de fide, & primò patet ex dictis secunda conclusione. Secundò, quia quidquid Deus facit, bonum est, Genesis 1. & Sapientia 11. Nihil odisti eorum quæ fecisti; odit autem peccatum, Sap. 14. Tertiò non aliter esset à Deo peccatum, quàm actus virtutis, contra Osee, perditio tua ex te Israël. Quartò scriptura Sacra tribuit peccatum homini, & Dæmoni, & negat Deo, 1. Ioan. 3. Qui facit peccatum, ex diabolo est, non ex Deo. Ioan. 8. Qui loquitur mendacium, ex proprijs loquitur; & Sapientia 1. Deus mortem non fecit, scilicet quatenus est ex peccato. Quintò sunt omnes illæ Scripturæ, quibus dicitur Deo displicere peccata, & feuerissimè illa prohibere, & punire: non est autem ipse auctor eius, cuius est vltor, vt dixit Fulgent. & refert D. Thomas. Sextò faciunt illæ Scripturæ, quibus dicitur Deum velle salutem hominum, & mouere illos ad bonum; ergo non ad malum, quia omnino Deus esset sibi contrarius. Septimò definitur in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 5. & 6. Atrouic. cap. 25. & Lateran. sub Alexandr. III. cap. 37. Octauò, est communis Patrum traditio. ita Basilius homilia, Quod Deus non est auctor malorum, Chryostomus homilia 87. in Ioan. Hieron. 4. contra hæreses cap. 48. Origenes 3. de principijs cap. 2. Hieron. Ecclesiastici 7. & Ezechiel. 5. Gregor. 29. moralium cap. 21. Ambrosius lib. de Paradiso cap. 15. & Psalm. 4. August. lib. 2. de libero arbitrio cap. 20. & lib. 3. cap. 13. Peccatum (inquit) non potest Deo tribui, nam dum peccatum vituperatur, auctor naturæ laudatur, propterea enim malum est, quia à Deo auerit, propterea hoc vituperabile est, quia Deus summum bonum est. Idem libro de spiritu, & litera cap. 31. & lib. 2. de peccatorum meritis & remissione cap. 17. & 18. Nonò ipsi quoque Philosophi antiqui Gentiles hoc cognouerunt. Plato libro 2. de Republica. Malorum (inquit) alicui causam esse Deum cum bonus sit refellendum, & omnino neque permittendum hoc quandoque dicere in ciuitate si bonis instituta legibus ciuitas esse debet; plura refert Theodoretus lib. 6. de affectionibus Græcorum, Eusebius lib. 4. de præparatione cap. 11. ex Porphyrio, & alijs, & lib. 6. c. 7. ex Homero, & lib. 13. cap. 2. ex Timeo Platonis. Tandem arguitur ratione, primò ex dictis, nam peccare est peccatum committere; ostensum est autem Deum non peccare; ergo neque peccatum efficere; atque adeò neque esse causam eius. Confirmatur; nam Deus non consulit, neque monet ad peccandum, neque consentit vt quis operetur peccatum vt peccatum est; ergo. Probatur assumptum, quia licet Deus concurrat cum causa deficiente ad actum peccati, non tamen concurrat cum illo vt deficiens est, atque adeò neque vt peccat. Quod sic amplius patet, quia Dei concursus de se est indifferens, & offertur ad actus tam bonos, quàm malos efficiendos: & ex vi illius concursus nulla est actui adiuncta malitia, & non tenetur Deus, neque secundum rectam rationem conuenit non offerre homini illum concursum veluti indifferenter, ne illo malè vtatur, vt etiam ostendimus propositione 3. ergo, &c. Simili enim modo etiam si vnus homo peccatum alterius permittat, vel aliquo modo quasi naturaliter cooperetur, veluti cum non tenetur vitare, nullo modo censetur causa, quod ex solutionibus primæ, & secundæ rationis magis constabit.

Ad argumenta respondetur, & ad testimonia

Scripturæ primò in genere retinenda est regula communis sanctorum, vt quando aliqua dæmonis, aut hominis improbitas Deo tribuitur, id permissiue tantum explicandum sit: ita Chryostomus homilia 36. in Matth. Damascenus lib. 4. c. 20. & Augustinus de gratia, & libero arbitrio cap. 23. Iam ad primum genus testimoniorum. Respondetur illis posse probari quartam conclusionem nostram. Secundò cum Ierem. ait, non esse in homine viam eius, id dicit, quia sine Dei gratia non potest gressus suos dirigere, vt ipse exponit. Pauli verò distributio est accommoda, omnia enim, quæ Deus operatur, consilio voluntatis suæ operatur: peccatum autem non operatur. Reliqua verò loca de permissione intelligenda sunt, præsertim de illa, quæ continet specialis auxiliij denegationem, vt sancti interpretantur, & ex contextibus clarum est.

Ad secundum genus dicendum est cum Damasceno, & Augustino supra permissionem interdum in Scriptura dici actionem, imò & præceptum nonnumquam, quomodo Christus Dominus quasi imperans dicebat Ioannis 2. Soluite templum hoc, id est, occidite me, & Matthæi 23. Implete mensuram patrum vestrorum; & Ioannis 13. Quod facis, fac citius. cuius sensus est, ego parus sum quàm citissimè mori, & quod in me est, tibi permittitur vt citissimè id facias. Aduertendum est præterea effectum bonum sequutum ex peccato, læpe esse intentum à Deo per se, licet non per se intendat illum per hoc medium; videns tamen Deus voluntatem hominis propensam ad efficiendum id, quod ipse vult fieri, permittit eum peccando id facere, ex quo ipse elicit bonum effectum, quem intendit; & hoc modo intelligi potest, quod dicitur voluisse Deum venditionem Iosephi in Ægyptum, scilicet quantum ad effectum illius venditionis, nam licet verba illa cap. 51. Geneseos, alijs soleant modis exponi, tamen hic videtur proprius sensus, quod patet ex illis verbis, Vos cogitastis de me mala, sed Deus vertit in bonum; & hoc modo interpretanda sunt omnia testimonia, quæ pertinent ad mortem Christi.

Ad tertium eodem modo dicendum est Deum per se, & directè, nihil operari ad excæcationem; & obdurationem hominis, quia directè excæcare est decipere; indurare autem est facere, vt homo in peccato perseueret, alterum autem est contra veritatem, alterum, contra bonitatem Dei; ipse ergo homo est, qui directè, & propriè se indurat. Psalm. 94. Nolite obdurare corda vestra. Dicitur autem Deus indurare permittitue duobus modis, primò non agendo aliquid circa hominem; & hoc non agere potest esse duplex, scilicet, vel non punire peccatorem, & quasi liberam facere illi viam peccandi, quod explicuit rectè Origenes 3. periarcon cap. 1. ex vulgari hominum sermone, nam cum filius, aut ferus ex nimia patris aut domini indulgentia insolentior fit, dicitur illum perdere, & adducit illud Ecclesiastici 30. Tunde latera filij tui, ne forte induret; & ad Romanos 2. An ignoras, quia benignitas Dei ad penitentiam te adducit? tu autem secundum duritiam tuam, &c. interdum verò non solum negat flagella, sed etiam specialia auxilia, quæ moraliter essent ferè necessaria, vt homo respiceret, ita Augustinus epistola 105. & 5. ad Simplicium, cap. 2. & sermone 88. & Hieron. epistola ad Hedibiam, quest. 10. tomo 3. & Gregorius 11. moralium cap. 3. Chryostomus homilia 3. ad Romanos, vtitur hac similitudine, qui in medio prælio relinqueret in manu inimicorum, quem

Ad 1. genus locorū scripturæ in 2.

12. Ad 2. genus ibid.

13. Ad 3. genus ibid.

Vnus modus indurandi cor.



quem liberare posset, dicitur eum traducere. Idem Origenes *supra*, & homilia 7. in lib. *Judicum*. Damascenus, & alij.

14. Alter modus indurandi cor.

Secundus modus durationis permissiue est, quando Deus aliquid facit cum homine de se quidem bonum, & bona intentione factum a Deo, ita tamen vt præciat Deus illud futurum esse in scandalum & occasionem indurationis, & exccationis hominis; ita Origenes *supra*, & D. Thomas in *comment. ad Romanos* 9. Augustinus *Psalmo* 104. & ibi Theodoret. dicunt hoc modo conuertisse Deum corda Ægyptiorum, vt populo Israël dedissent innumera; scilicet sub præstando, ex quibus sciebat fore, vt Ægyptij sumerent occasionem concipiendi illud odium, & hoc modo exponit August. in *illo lib. 5. contra Iulianum*, dum ait Deum non solum per patientiam, sed per potentiam indurare, quia non solum indurat tolerando præscita peccata, inquit Augustinus, siue deferendo, siue alio quocumque inexplicabili modo; non tamen errando, neque iniuste quidquam iudicando, vel temere faciendo. Aduertendum etiam est istam derelictionem Dei nunquam tantam esse, vt non possit homo, & non consentire peccatis, & orare, & obtinere auxilium, vt respiscat, quod idem August. docet *libro de prædestinatione, & gratia cap. 14.* & in illis materiis clarius, & latius a nobis demonstratur. Aliter exponit hæc omnia D. Augustinus *supra* Exod. quæst. 18. *Ego indurabo* (inquit) *id est, quam durum sit cor eius demonstrabo*; & ad hunc modum dicitur Deus aliquando decipere principes, quia deludit cogitationes eorum, mutando scilicet effectus, & efficiendo, vt res aliter eueniant, quam ipsi putabant.

15. An dici queat Deus causa indurationis.

Sed quæret quis, vtrum in proprietate sermonis concedi possit Deum esse causam exccationis, & indurationis, & an ita nobis sit loquendum, nam multis Theologis ita videtur, quia exccatio, & induratio ex vi vocis pœnam potius, quam culpam significant, & quia includunt per se aliquid cuius Deus est causa, & quod per se intendit in pœnam culpæ, scilicet detestationem peccatorum. Tandem quia Scriptura ita loquitur. Ego tamen negarem potius esse vtendum isto modo loquendi, neque est verum in rigore sermonis, quia induratio duo requirit, scilicet prauam dispositionem hominis, & destitutionem Dei: Deus autem non est causa primæ conditionis, quam præcipue significat induratio; item sæpe Deus negat speciale auxilium ad non peccandum; nunquam tamen potest dici causa peccati, quia neque ad illud inducit, neque deformitas peccati est ab ipso; sed induratio hæc importat etiam inordinationem, quæ non est à Deo: sermo autem in Scriprura, quando ita loquitur, magis est metaphoricus, quam proprius, vtitur enim eo modo loquendi vel ad exaggerandam iram Dei contra peccatores, vel ad explicandam necessitatem diuini auxilij, quando inuoluitur homo vel erroribus, vel peccatis, quod manifestè aliæ locutiones indicant, in quibus Dei præuisio vocatur actio, vel præceptum.

16. Ad 4. genus in eod. n. 2.

Ad quartum genus testimoniorum eadem est responsio, quæ ad cætera, scilicet intelligenda esse permissiue, quod affirmat Augustinus *cap. 23. de libero arbitrio*. Sed quia dæmones paratissimi sunt ad decipiendum, & nocendum, ideo vt explicetur eiusdem efficacitæ, & rationis esse in Deo permittere, aut præcipere, & eis tanquam instrumentis vti, ideo ita loquitur Scriptura. Ad-

uerte etiam sæpe Deum permittere huiusmodi deceptionem, & tentationem propter aliquem effectum, quem reuera vult, scilicet propter aliquis supplicium, vel mortem; & tunc in ordine ad talem effectum dicitur dæmon instrumentum Dei, licet vsus talis instrumenti non sit positius, sed permissiuis. Aduertendum est etiam interdum Deum permittere, vt dæmon tenet in hac materia, & non in alia, vel vt inducat Tyrannum ad inferendum bellum huic genti, & non illi, & tunc peculiariter dicitur Deus vt Tyranno, & dæmone tanquam instrumento ad puniendam gentem illam.

17. Ad August. in sine eiusd. num. 2.

Ad loca Augustini. Ad primum patet ex dictis, ad tertium, cum Augustinus ait Deum elegisse Iudam, &c. sensus est elegisse cui permetteret id facere. Secundus locus est difficilior, tamen si rectè consideretur, ipse Augustinus se exponit, ait enim Deum inclinare voluntates nostras ad bonum, seu malum per Angelos bonos, & malos; capite autem 23. statim dicit non vti Deum malis Angelis, nisi permittendo; ergo solum vult istam actionem, vt positua est, esse à malo Angelo; tribui tamen aliquo modo Deo quatenus ipso permittente, dæmon est paratissimus ad mouendum, & ita videtur interpretari Augustinum D. Thomas; tamen illa locutio est interpretanda ex aliis locis, neque est vsurpanda. Alij exponunt Augustinum loqui, quando voluntas peccatoris iam est parata ad peccandum, nam tunc aiunt posse moueri à Deo ad hoc potius peccatum, quam aliud: sed hoc in primis in re ipsa magna indiget expositione; nam si sit sermo de voluntate parata in actu primo, nunquam Deus mouet, aut potest ita mouere, vt latius statim dicam; si de voluntate parata in actu secundo, qua iam vult, determinatum peccatum facere, sic tunc poterit mutari à Deo ab vno actu malo in alium actum, ita tamen, vt in ea mutatione, neque mendacium aliquod, vel consilium prauum intercedat, & præterea peccatum aliud in quod mutatur; vel minus peccatum sit, vel non peius; si verò voluntas sit determinata ad genus, vel speciem peccati, nunquam credo determinari à Deo ad indiuiduum actum; quod si fortè id Deus potest facere, necessarium est vt determinetur ad illud peccatum, quod intra illud genus minimam malitiam contineat, vnde colligo aperte non esse istam mentem Augustini, nam ille loquitur de peccato, quo mouetur quis alium decipiendo, & præterea dicit istam motionem esse in pœnam prioris peccati; mutare autem voluntatem ab actu priori ad minus malum non est pœna.

18. Ad 1. arg. in num. 3. mali respondent Nominales.

Ad primam rationem Nominales fatentur in rigore sermonis posse concedi Deum esse peccati causam, quia reuera efficit quidquid in peccato est; negari tamen à nobis illam locutionem, ne videamur sentire cum hæreticis. Hæc verò sententia nihil differt ferè ab hæresi. Caietanus hoc loco concedit Deum esse causam mali moralis, & consequenter sentit malitiam esse differentiam physicam actus, quam sine dubio Deus efficit, negat tamen Deum esse causam peccati, quia peccatum, præter malitiam moralem continet auersionem, atque aded priuatiuam deformitatem. Sed non minus repugnat Deo primum, quam secundum, quia malitia moralis opponitur summe bonitati Dei; nam est contra ipsam rectam rationem, & vt malum culpæ priuat ipsa bonitate, nam sancti non distinguunt, quoad hoc malum

Mali etiam Caiet.

Aliorum responsio non satisfaci.

Melior responsio.

19. Cur Deus sit causa peccati, & non culpæ.

20. Ad 2. arg. quid nonnulli respondent.

Reiciuntur Primò. Secundò.

malum morale à peccato, & ideo simpliciter negant Deum esse causam mali voluntatis, ita etiam loquitur Scriptura. Alij respondent Deum non moraliter concurrere ad actum peccati, & ideo non debere, neque posse dici causam eius, nam effectus debet tribui causæ proportionatæ, & ideo effectus physice moralis morali causæ; peccatum autem quidam effectus moralis est. ita Cano *lib. 2. de locis cap. 4.* & Soto *lib. 1. de natura, & gratia cap. 8.* Vega *lib. 4. in Tridentinum cap. 5.* Sed non omnino satisfaciunt. Nam cum Deus concurrat ad actum, non potest omnino à ratione causæ moralis excludi. Dicendum ergo peccatum vt sic, constitui formaliter priuatione ad quam Deus non influit, neque directè, vt constat, neque indirectè, nam licet concutrat ad actum ex quo sequitur priuatio, tamen moraliter non censetur indirectè velle illam, quia non tenetur non concurrere ne illa sequatur, imò iure suo, & quasi munere primæ, & vniuersalissimæ causæ oprime fungitur, cum ita concurrat; neque etiam physice, quia reuera priuatio illa non sequitur necessariò ex influxu Dei, neque ex tota positua entitate, quæ per illum efficitur si per se consideretur, nam tota illa esse potest in rerum natura sine tali defectu, vt patet ex dictis *supra* de malitia moralis: totus ergo ille defectus sequitur ex proprio, & peculiari modo non agendi causæ secundæ liberæ, & efficientis, vt Diuus Thomas exponit exemplo claudicationis, & latius 3. *contra Gentes cap. 71.*

Ex his sequitur, quare simpliciter Deus dicatur causa mali pœnæ, & non culpæ, quod esse de fide docet Augustinus *libro de hæresibus in 63.* & patet *Isai. 45.* & *Amos 3.* & passim; cum tamen vtrumque malum consistat in priuatione. Ratio differentia est, quia in malis pœnæ Deus per se efficit illas formas, quæ sunt contrariæ naturæ bono, etiam si considerentur pro vt à Deo sunt; & præterea Deus intendit istas priuationes, quia bonæ & consentaneæ rationi sunt; quæ tamen deficiunt in malo culpæ. Vide D. Thomam 1. *parte quæst. 48. art. ultimo.*

In explicanda difficultate secundi argumenti est multiplex sententia, & modus dicendi Theologorum, quos suo ordine referemus, vt his computatis nostram statuiamus sententiam. Thomista volunt, ita Deum concurrere ad hunc actum, & peccati malitiam, vt voluntate sua moueat nostram, & applicet, & determinet ad hoc hinc, & nunc, & hoc modo volendum solum propter argumentum secundum factum, quibus in genere fauere videtur D. Thomas 1. 2. *quæst. 9. & quæst. 10. art. 4. & 1. parte quæst. 83. art. 1. & quæst. 3. de potentia, art. 7.* Hæc sententia in genere aut omnino tollit libertatem, aut vix potest explicari libertas, vt etiam Caietanus 1. 2. *quæst. 22. art. 4.* fatetur. Deinde in hac materia facit Deum causam peccati, nam si prius natura, quam nostra voluntas se determinet, Deus mouet, & applicat illam ad actum, qui est peccatum, reuera Deus est autor peccati, quia licet solum directè applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, vt hinc, & nunc sit à Deo, necesse est voluntatem exercendo illum actum peccare. Ratio manifesta differentia ostendit vim argumenti, nam si Deus relinquat voluntatem indifferentem, voluntas etiam de se est indifferens, vnde ex vi eius, vt voluntatem præuenit, neque peccatum, neque actus peccati sequitur. Si tamen Deus determinet, & applicet ad actum peccati, iam concursus eius per se est

determinatus ad talem actum, atque aded non solum efficit Deus actum, sed efficacissime etiam efficit, vt voluntas faciat; facit ergo, vt peccet.

21. Tertio.

Præterea hæc sententia videtur dare Lutheranis quidquid volunt, nam ipsi non dicunt Deum per se intendere malitiam, neque etiam dicunt Deum efficaciter mouere hominem, vt per se, & directè intendat, vel efficiat deformitatem peccati, nam ipsi fatentur hoc non esse necessarium ad peccandum; solum ergo dicunt ita voluntatem Dei præmouere nostram voluntatem, & illam applicare, & determinare ad actum peccati, vt ex vi illius motionis necessarium sit voluntatem operari, & operando peccare. Præterea si per impossibile Deus posset esse causa peccati, nullo alio modo, aut magis efficaci, & conuenienti id facere posset. Tandem si Deus suo consilio, aut alio modo ex parte obiecti, & intellectus moueret voluntatem ad actum peccati, verissime diceretur autor peccati, vt ipsi etiam fatentur, & patet in dæmone, & homine, qui non alio modo sunt causæ peccati alterius; ergo multo magis est causa si præmoueat, & applicet efficaciter voluntatem ex parte ipsius potentia, nam hæc est magis efficax motio. Præterea si Deus mouet voluntatem illo modo, vt velit, v. g. mentiri; ergo prius natura vult Deus me velle mentiri, quam ego id velim, nam illa efficax motio Dei non fit nisi per absolutam eius voluntatem; ergo non tantum permittit Deus me velle mentiri, sed efficaciter id vult, ex quo sequitur tam esse Deum autorem illius voluntatis, quam alterius bonæ, quod virtute est damnatum in Tridentino *sess. 6. can. 6.*

Quarto.

Quinto.

Sexto.

22. Aliorum responsio.

Propter hæc addunt quidam huic sententiæ Deum infinita sua scientia præcognoscere in voluntate nostra, quid hinc, & nunc esset factura, si per se, & absque Dei concursu posset ad hoc, vel illud agendum determinari, & præterea quodcumque Deus determinat voluntatem ad malum actum peccati prius præuidet voluntatem ipsam ita fore determinandam, si omnino ab alio non penderet, & ideo non Deo, sed peccatori tribuitur peccatum, quia Deus mouet voluntatem eius, pro vt illa nata est moueri. Hic modus non est probabilior, quam præcedens, primò enim verum non est Deum in voluntate ipsa, vt aiunt, præuidere certum, & determinatum actum peccati, quia præuidere effectum in causa, est præuidere illum in virtute causæ; in virtute autem voluntatis non continetur hic certus, & determinatus effectus, sed indifferenter continentur multi simpliciter possibiles in hoc instanti, & positis omnibus requisitis, aliàs causa non esset indifferens, neque libera; sed hoc latius ostenditur prima parte. Tamen secundò impossibile est Deum cognoscere in voluntate quid ipsa faceret, si Dei concursu careret, quia cum illa conditionalis pendeat ex hypothesi impossibili, nihil ponit in voluntate ipsa; sicut ergo nunc in voluntate non est virtus ad agendum illo modo, ita neque in virtute, quam habet, nunc potest Deus cognoscere quid tunc ageret; & præterea illa conditionalis ponens effectum determinatum peculiari ratione non potest verè cognosci infallibiliter in causa. quod patet, quia ipsa conditionalis non est necessaria; scilicet *si homo per se vellet, hoc vellet*, quia consequens non necessariò sequitur ex antecedenti; ergo non est cognoscibilis illa veritas cognitio certa, & in causa. Dixi in causa & in voluntate ipsa, quia cognitionem

Impugnatur Primò.

Impugnatur Secundò.

Vide tom. 1. de gratia Prolegomeno 2. ubi multa & eruditè de scientia conditionata.

Tertiò.

Confirmatur ratio.

23. Vera responsio ad 2. arg. in 7. 3.

tionem certam & infallibilem futurorum sub conditione in seipsis non nego etiam eorum quæ nullam cum causa habeant necessariam connectionem, de quo latius alibi agendum, quamvis neque hoc etiam modo Deus cognosceret quid voluntas per se & sine simultaneo Dei concursu esset operatura: non quòd futura conditionata non cognoscat, sed quia tunc voluntas nihil esset factura, utpote destituta concursu Dei, qui omnino requiritur in creaturis ad operandum; & sine quo nec diuinitus posset voluntas aliquid velle. Tertiò ergo data etiam ista conditione impossibili, & scientia eius, non euitat hæc sententia quin faciat Deum autorem peccati; nam homo non peccat propter hoc quod faceret, si permetteretur, vel posset facere, sed propter id solum, quod verè operatur liberè, atque ad eò tota malitia, vel bonitas actus eius in Deum refunditur; & quamvis hæc sententia saluat libertatem sub conditione, tamen absolutè negat. Confirmatur, & explicatur vis argumenti huius duplici modo, fac Deum præuidere fore ut homo in hoc instanti si ratione, & libero arbitrio utatur, tale peccatum committat, & vel ex ordinatione Dei, vel casu accidat hominem in eodem instanti sine vsu rationis, & libertate eundem actum efficere; in eo certè casu nullum esset talis hominis peccatum. Simili ergo modo est in proposito, ut patebit consideranti. E contra verò si ego certissimè aliqua via præscire fore, ut Petrus in hoc instanti se occidat, ac propterea ego præueniam, & occidam eum, reuera non illi, sed mihi est tribuenda eius mors; ergo similiter licet præsciret Deus voluntatem meam sic fore determinandam, si se determinaret; si tamen iam non ipsa se, sed Deus illam determinat, tota determinatio, atque ad eò effectus esset à Deo, eo maiori ratione, quòd nunc de facto nunquam voluntas se determinaret, si Deus illam non determinaret, iuxta hanc sententiam, quæ procedit ex hypothesi impossibili.

Dico ergo Deum ita concurrere ad actum peccati cum voluntate, ut eius determinatio nullo modo antecedit determinationem voluntatis, neque inter has duas voluntates oportet alium ordinem intelligere præter hunc, quia voluntas nostra à Deo habet omnem virtutem efficiendi, & quoad hoc influxus causæ primæ antecedit influxum secundæ. Secundò Deus æterna sua voluntate decreuit ita concurrere cum voluntate hominis, prout ipsa indigeret, aut se veller determinare, & quoad hoc antecedit etiam quodammodo concursus Dei non tam actu efficiens, quam paratus ad efficiendum. Tertiò cum in tempore voluntas humana se determinet, simul Deus influit ex vi prioris determinationis in actum voluntatis, & licet nonnulli dicant prius natura voluntatem se determinare, quam Deus influat, & Deum influere, quia præuidet determinationem voluntatis; tamen hoc in bono sensu explicari debet; nam cum voluntatem determinari nihil aliud sit, quam velle, & voluntatis influxus, & volitio essentialiter dependeat ab influxu Dei, non potest præcognosci esse prius quam Deus influat; igitur, propriè loquendo, neque Deus influit, quia voluntas se determinat, sed quia ipse voluit, & ita decreuit; quamvis conditio sine qua non influeret ad hunc actum, sit cooperatio ipsius voluntatis, neque è contra voluntas se determinat, quia Deus influit, sed quia potest, & vult, quamvis dependenter à diuino

influxu, & hoc modo facilè intelligitur, & libertas arbitrij, & quomodo Deus nullo modo sit autor peccati, & in re ita sentiunt Theologi 2. *dist. 37. quest. 1.* Scotus, Gabriel, Gregorius, Almaynus in *moralibus cap. 1.* & idem sentiunt Sancti, cum docent Deum non omnia in particulari prædefinire absoluta voluntate ne & libertatem tollat, & prædefiniat peccatum. Damascenus *lib. 2. cap. 29.* Gregorius Nissenus *lib. 7. Philosophia cap. 1.* Theodor. in *Epitome diuinorum decretorum capite de providentia*, Origenes 3. *Periarchon. cap. 3.* Et iuxta hoc est explicanda illa maxima aliquorum Philosophorum, *secunda causa non mouetur nisi mota à prima*, sensus enim esse debet, id est, nisi prima causa præbente virtutem, & concurrente.

Sed obicitur. Nam si Deus non præmouet voluntatem etiam ad actus istos, quomodo in Scriptura dicitur voluntas nostra instrumentum. *Isai. 10.* comparatur securi, *Ecclesiastici 23. & Ierem. 18.* comparatur luto in manu figuli. Respondeo primò, ut supra notauimus, dici instrumentum, quia Deus ita ordinat voluntatem præuisam peccatoris ad suum intentum, ac si illam moueret, licet sæpè non utatur agendo, sed permittendo. Secundò, quia tota virtus agendi data est à Deo, & nihil potest creatura efficere sine influxu Dei, quæ conueniunt instrumento; neque oportet metaphoram in omnibus esse similem. Tertiò indicatur sæpè Deum posse, & mouere, si velit, voluntatem tanquam instrumentum, sed hoc neque necessarium est ad actionem voluntatis, neque cum sit, est ad malum, sed ad bonum.

Tertium argumentum inculcat iterum difficultatem, quomodo Deus præsciat peccatum, & præordinet effectum illius, quæ prætermissa, quia pertinet ad primam partem, respondeo Deum nunquam præordinare absoluta voluntate, quæ secundum rationem antecedit præscientiam futurorum, aliquem effectum, qui sine certo aliquo peccato esse non possit. Ratio est, quia eadem est voluntas finis, & medij necessarij ad finem; si ergo Deus præordinaret finem, ad quem consequendum esset necessarium peccatum aliquod certum, ut medium, eodem modo præordinaret peccatum, aliàs voluntas finis esset efficax, & voluntas medij necessarij, inefficax, scilicet permissiua, vnde consequenter nego Deum aliquem præordinasse ad supplicium ante præuisionem finalis peccati eius, & sensus illius loci *Proner. 19.* non est propterea Deum creasse impium, ut illum traderet dici malo, sed Deum omnia propter se creasse: impium autem, ut impius est, ipse non fecit, sed ad diem malum destinauit; & hoc ipsum propter semetipsum fecisse. Ad cætera dicendum est vel non esse talia, quæ sine certo aliquo peccato fieri non possunt, vel certè si nonnulla talia sunt, non esse præordinata ante præuisionem futurorum peccatorum.

Ad quartum in primis multi Theologi negant Deum esse causam potestatis peccandi, quomodo loquitur D. Thomas 2. *dist. 1. quest. 1. artic. 1.* fauet Augustinus 12. *de Ciuitate cap. 1. & lib. 2. de nuptijs, & concupiscentia cap. 28. & in Enchirid. c. 12.* quia potentia peccandi duo includit, vim scilicet appetendi, & defectum, qui veluti formaliter complet eius potestatem, ut supra diximus; licet autem vis appetendi sit à Deo, tamen defectus non videtur esse ab illo, sed quasi à se habet illum voluntas quatenus ex nihilo est, & eodem modo loquitur Scotus 2. *dist. vltima*, & iuxta hanc sententiam

rentiam ad argumentum negatur Deum esse causam peccati.

Sed tamen hic modus loquendi non placet Durando in eadem distinctione q. 2. & Gabrieli *ibi*, Marfil. *quest. vltima*. Et eorum ratio esse potest, quia potestas peccandi non est aliud quam potestas efficiendi actum peccati hic, & nunc, & hoc modo, & cum his circumstantiis; sed hæc est à Deo; ergo. Confirmatur, nam cum Deus producit rem aliquam per se, producit quidquid est entitatis, & perfectionis in illa re; ex consequenti verò defectus naturales vniuscuiusque rei, vnde potestas, ut res corrumpatur à Deo est; tamen hæc potestas non est malum culpæ, ut constat; ergo non venit à Deo, & de hoc modo loqui videntur Sancti aliqui, quos refert Magister 2. *dist. 44.* & ita soluitur etiam facilè difficultas posita, quia licet Deus præsciat istam potestatem non ideo id facit, ut ex ea sequatur peccatum, sed potius ut resistendo illi promeream gratiam & gloriam, & ideo simul cum hac potestate dedit Deus homini lumen rationis, & naturalem propensionem ad id, quod honestum est, & præterea superaddidit gratiam, & originalem iustitiam, ut facilius esset non peccare quam deficere, quòd verò in natura lapsa infallibiliter sequatur peccatum ex hac potestate; primum non est ex defectu diuinæ providentiæ, sed ex hominis culpa, qui originalem amisit iustitiam, deinde licet Deus à principio hominem in puris naturalibus crearet, ex quo foret certum aliquando peccaturum, non propterea esset peccatum in Deum referendum, quia non tenetur Deus aut non condere creaturas, aut præternaturales, vel supernaturales virtutes illis conferre ne deficient; nam ex his Deus multa bona elicit, vide Augustinum *libro de libero arbitrio*, & Euseb. *lib. 6. de preparatione cap. 4.*

27. Responso aliter.

28. Iudicium auctoris circa datas responsiones.

29. Ad 1. arg.

Quo verò ad differentiam artinet inter istas sententias de causa propria peccandi ferè pertinet ad modum loquendi, & uterque potest probabiliter sustineri. Et quidem quatenus potentia peccandi, præter omnem rationem positiuam potentiæ actiuæ, includit quandam negationem perfectionis omnino connaturalem creaturæ, dici potest non esse à Deo, quia illa negatio nullam habet causam efficientem, & ita est coniuncta cum esse creaturæ, ut non possit Deus creaturam facere sine hoc defectu. Si tamen potentia peccandi consideretur veluti proximè quatenus etiam includit carentiam eius auxilij diuini, quo fieri posset, ut talis defectus creaturæ nunquam reduceretur in actum; sic dici potest Deum per se, & directè velle creaturam carere hoc auxilio, atque ad eò posse peccare, neque hoc est inconueniens, quia obiectum illud non est malum; sed potius bonum, & potest habere optimum finem, verum est tamen Deum complere istam potestatem non agendo, seu potius subtrahendo, & hoc modo dixerunt Augustinus *de natura boni cap. 10.* & Anselmus *de libero arbitrio*, posse peccare non esse posse, sed potius non posse.

Propter quintum argumentum Caietanus *lib. 2. Regum cap. 12. & 16.* dixit Deum posse esse causam peccati non ut peccatum est, sed ut est pena alterius; sed hic modus loquendi in rigore non est vsurpandus, quia simpliciter est falsus, nam, ut diximus contra hæreticos, esse causam peccati est intrinsecè malum; non ergo potest honestè fieri propter vllum finem; non ergo facit Deus peccatum, sed permittit in penam præcedentis

ad eum modum, quo supra de induratione diximus; quid verò sit in peccato subsequenti, pena præcedentis, dicitur *disputatione sequenti*.

## DISPUTATIO VII.

De effectu actualis peccati, qui est pena.



IVVS Thomas 1. 2. *quest. 85.* communiter disputat de effectu originali, & actualis peccati; sed ut materiam de actuali peccato absoluamus, explicandi sunt prius à nobis proprii effectus eius; postea verò dicemus, quæ sunt propria originali peccati. In actuali ergo peccato duo sunt, positius actus, & malitia: ratione actus habet vnum effectum, scilicet habitum inclinantem ad similes actus, de quo infra fortè dicemus; ex hoc tamen sequitur eam facilitatem, & propensionem ad id, quod voluntas habet innatam ad prosequendum honestum, peccatis diminui, seu potius impediri, non quòd illa in se minor fiat, aut remittatur, sed quia propter adiunctum habitum fit minus idonea, & apta ad bonas actiones proprias, & hoc modo diminutio, vel corruptio boni naturæ inter peccati effectus numerantur, iuxta illud *Psalmi 17. Corrupti sunt*, &c. Et hac de causa hoc naturæ bonum, ut D. Thomas aduertit, nunquam tollitur omnino per peccatum, quia non per ablationem, sed per additionem minuitur, propterea dixi potius impediri, & habitus quantumuis augeantur, nunquam per se loquendo, euertunt rationis vsum, neque tollunt naturam libertatis, & voluntatis; ex quo etiam sequitur istum effectum propriè non vno, vel altero peccato fieri, quia vnus actus non generat habitum, vel ad eò imperfectum, ut moraliter censetur nihil impedire; constat etiam ex dictis hunc effectum non fieri peccato omissionis per se, sed solum ut includit aliquem actum, quæ omnia facilia sunt, licet Durand. 2. *dist. 34. quest. 4.* in nonnullis contradicat, magis de nomine, quam de re disputans, lege Caietanum *citato loco*. Posteriori ratione, scilicet ratione malitiæ, tribuuntur peccato multi effectus, licet eos non physicè, sed morali modo efficiat, scilicet auersio à Deo, & offensio Dei, macula animæ, & reatus penæ, & pena ipsa; tamen auersio, si actualis sit, non est effectus, sed potius ipsa forma peccati; si verò sit habitualis, eadem est cum macula, & peccato habituali, & idem ferè est de offensione, ut statim dicam; & ad hunc etiam effectum reuocatur alius, quem D. Thomas *questione illa 85. art. 4.* numerat, scilicet priuatio modi speciei, & ordinis, nam quatenus priuatio istarum rerum est in actu ipso, pertinet ad formale peccatum; quatenus verò veluti habitualiter manet in operante, pertinet ad peccatum habituale, & priuationem gratiæ; quare de duplici tantum effectu dicendum superest, scilicet macula, quæ ferè nihil distinguitur ab habituali peccato, de quo infra, & pena, de qua iam dico.



SECTIO I.

Virum poena, & poena reatus sit proprius effectus peccati eius, qui puniatur.

1. Poena proprie quid.

Suppono poenam proprie esse incommodum aliquod naturae, vel voluntati contrarium, quo possit malum culpae vindicari, & aliquo modo, ea ratione sit inflictum, nam licet omne malum quod non est culpa in rationali creatura, habeat rationem poenae, ut indicat D. Thomas 1. parte 48. tamen proprie non haberet rationem poenae, nisi respiceret culpam, ut dicit Augustinus 1. retractationum cap. 9. licet Gabriel 2. distinct. 76. alio modo loquatur, sed non recte, nam mala, & effectus naturales, qui reperiuntur in brutis, non alia ratione non vocantur poenae, nisi quia non sunt propter culpam. Haec autem poena interdum ordinatur non solum ad vindictam peccati, sed etiam ad medelam peccatoris, & hanc D. Thomas 1. 2. quest. 87. art. 7. non vult vocari poenam simpliciter, sed medicinalem; idem D. Thomas in id Ioan. 9. Neque hic peccavit, neque parentes eius, sed ut manifestentur opera Dei in illo.

2. Propositio.

Prima propositio. Omnis culpa digna est aliqua poena, & hoc modo poena & eius reatus, est effectus culpae. Est conclusio de fide, ad Romanos 2. Tribulatio, & angustia in omnem animam hominis operantis malum. Matth. 25. Ibi sunt hi in supplicium aeternum, &c. Ratio ex D. Thoma quest. 87. art. 1. est, quia ad potestatem superioris pertinet vindicare, & cohibere peccatum; ergo qui peccat, hoc ipso subditur tali potestati. Vide Augustinum 1. Confessionum cap. 12. Aduerte autem reatum poenae vocari à Theologis illud debitum, vel obligationem ad poenam, quae ex peccato nascitur: de quo D. Thomas, & alij 2. distinct. 41. quest. 1. & in 4. dist. 14. quest. 1.

3. Obligatio ad poenam duplex.

Duobus autem modis potest aliquid obligari ad poenam, vno modo non voluntarie, sed solum ratione culpae; secundò propria voluntate, & sine culpa, ut cum quis vult satisfacere pro alio. Haec secunda obligatio non dicitur proprie reatus, nam Christus non fuit simpliciter reus poenae, licet fuerit debitor, ut fideiussor. Quare D. Thomas poenam respondentem priori obligationi vocat poenam simpliciter, quia omnino est inuoluntaria; alteram verò cum addito solum, nempe satisfactoriam. Ex quo etiam colligitur reatum poenae non esse idem, quod est culpa, formaliter loquendo, quia culpa consistit in voluntaria deordinatione ab ultimo fine, non sic reatus poenae saltem temporalis, secundum fidem definitam in Tridentino sess. 6. cap. 24. & canone 2. & sess. 25. cap. 1. Quod si quæras, quid in re ipsa sit iste reatus. Respondeo non esse accidens aliquod quasi physicum, quod inhæreat in illo qui peccauit, sed solum morale debitum, quod quis peccando contraxit, quod nihil aliud est, quam ratione offensae commissae aliquem posse secundum rectam rationem puniri; vnde ex parte Dei, vel iudicis, importat ius quoddam morale, quod acquirit ad vindictam de peccatore sumendam; & hac peculiari ratione solet dici peccatum offensae, quatenus ex se habet prouocare Deum ad iustam iram. Videatur D. Thomas in 4. d. 19.

Reatus quid.

4. Obiectio contra explanationem reatus.

Sed obiectis reatum poenae non esse quid distinctum à culpa, nam per ipsam culpam est homo dignus poena, & confirmatur, nam reatus

poenae est quoddam malum, ut patet ex D. Thoma 1. 2. quest. 85. art. 1. ad 1. & 2. & non est poena ipsa; ergo est culpa. Vnde D. Dionysius 4. cap. de diuinis nominibus, puniri non est malum, sed fieri poena dignum, quod de malo culpae necessarium est intelligendum. Respondeo hominem esse dignum poena pro culpa tanquam per radicem, & ideo esse dignum poena, vocatur à Dionysio malum culpa, non in se, sed in radice; quocirca hic reatus est quid medium inter culpam, & poenam, & ad illam reuocatur, nam ex parte termini pertinet ad poenam, ex parte verò iudicis ad culpam; magis verò videtur pertinere ad culpam, quia reuera antecedit poenam, & inseparabiliter coniungitur cum culpa, vnde proprie fieri à Deo non potest, sicut neque culpa.

Solutio.

Secunda propositio. Poena medicinalis infligi potest sine culpa. Est communis. Probatur Ioan. 9. de poena cæcitatatis, neque hic peccauit, nec parentes eius. Iacobi 1. Beatus vir qui suffert tentationem, &c. & ex Patribus, quos refert Magister in 4. dist. 45. Et ratio est, quia reuera non est poena, sed medicina, quae maius affert bonum, quam incommodum.

5. Propositio.

Sed quæres, an hæc medicinalis poena consistat semper in priuatione bonorum fortunæ, vel corporis, an etiam in priuatione bonorum spiritualium, & auxilij diuini: Diuus enim Thomas simpliciter negat huiusmodi spiritualem poenam infligi tanquam medicinam, quia maximum bonum hominis consistit in influxu virtutum, & in vniõne ad Deum; ergo priuari his est maximum malum; non ergo potest esse medicina. Contra verò est, quia sæpe Deus negat peculiare auxilium, & protectionem permittendo labi in peccatum, ut feruentius quis resurgat. Respondeo primò, per se & ex vi huius mali, & priuationis magis impeditur homo, quam iuuetur ad profectum virtutis, & ideo per se hæc non vocatur medicinalis poena, licet ex misericordia, & potentia Dei possit conuerti in maius bonum, vnde secundò crediderim nunquam Deum vti ista medicina, nisi prius homo, aut negligenter, aut verò superbè diuinis vtatur donis, quia cum per se afferat maximum malum, non est ex his medicinis, quae sine præcedenti culpa adhibentur.

6. Dubium in surgens.

Eius decisio.

Tertia propositio. Poena satisfactoria necessarium supponit culpam, non tamen semper in eo qui poenas luit. Prima pars constat, quia satisfactio non habet locum nisi vbi præcessit iniuria. Secunda verò pars est de fide, & patet in Christo, & in iustis etiam, qui pro alijs satisfacere possunt, ad Ephesios, & ad Colossenses 1. In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum. & in Tridentino sessione 14. capite 8. Ratio sumitur ex coniunctione charitatis, ex qua efficitur, ut omnes iusti consiciant vnum corpus, iuxta Paulum 2. Corinth. 12. & ad Ephes. 4. de qua re alibi latè dixi.

7. Propositio.

Quarta propositio. Poena simpliciter semper est effectus alicuius culpae. Est etiam communis Theologorum; & ferè patet ex dictis, quia poena, & culpa correlatiua sunt. Confirmatur, quia omne opus Dei est misericordia, & veritas, & ideo nunquam infert homini malum, nisi vel ob maius bonum eius, quod est misericordia; vel in vindictam culpae, quod est iusticia. Contrarium sentit Durandus 2. dist. 36. quest.

8. Propositio.

Durandus diffinitio ab assertionem recitatur.

quest. 3. quia paruuli sine actuali peccato participant poenas sensus, quæ non debentur etiam originali peccato; videmus etiam homines sine culpa affici grauissimis poenis, etiam per iniuriam à prauis hominibus. Respondeo non agere nos de poenalitatibus, quæ quasi necessariò consequuntur naturam humanam, nam hæc sæpe ex originali peccato. trahunt originem, ut infra dicam; sed loquimur de his poenis, quas Deus infligit, & hæc si non sunt medicinæ, semper sunt propter culpam. Sed quid de iudicio humano. Nam contingit interdum ut lex humana obliget ad poenam sine culpa. Respondeo eam tunc non obligare hominem ad poenam ex merito suæ actionis, sed ex potestate superioris, qui ob commodum reipublicæ id potest præcipere; nam tunc illa proprie, & in rigore non est poena, sed veluti tributum, aut impositio quædam sub tali conditione. Vide D. Thomam 2. 2. q. 136. art. 9.

9. Propositio.

Quinta propositio. Spiritualis poena nunquam imponitur sine propria culpa eius, qui puniatur. Est communis, & habet verum tam in iudicio humano, quam in diuino, & in præsentia vita, & futura, & hoc modo sæpe scriptura dicit vnumquemque receptorum iuxta opera sua; & Deum neminem deserere, quod est spiritualiter punire, nisi prius deseratur ab ipso; imò aliqui Theologi putant de potentia absoluta fieri non posse, ut aliquis puniatur poena, præcipuè aeterna, nisi ob propriam culpam, quod indicat Scotus 2. distinct. 41. quest. 1. Marsilius quest. 46. & Ekius centuria 6. quod verum est quasi formaliter, & relatiuè loquendo de poena; negandum tamen Deum non posse quatenus supremus Dominus est, sine culpa inferre homini torum illud malum, quod Gregorius, Gabriel, & alij docent distinct. 41. & videri potest Boëtius 4. de consolatione, prosa 5. De iudicio humano etiam est res manifesta, nam hoc ut sit reatum, debet esse conforme diuino, & quia bona spiritalia maxima sunt, & personalia, & docet hoc Pontifex cap. quæstrum, extra de his que sunt à maiori parte capituli.

10. Propositio qua dux sententia Patrum concordantur.

Vna sententia.

Sexta propositio. Etiam poena corporis, & quælibet alia, non infligitur à Deo, nisi in eo, qui puniatur, sit sufficiens culpa, & meritum illius poenae, licet interdum simul infligenda ista poena respiciat Deus ad aliena peccata. Ista conclusione reducuntur in concordiam duæ sententiæ Patrum, quas latè disputat Adrianus quodlibeto 12. Prima affirmat Deum sæpe punire homines ob aliena peccata, ex illo Exod. 20. Ego Deus zelotes visitans peccata patrum in filios. Filius puniatur propter patrem, & populus propter peccatum principis, & sæpe Deus iubet occidi indifferenter omnes homines alicuius totius reipublicæ, vel ciuitatis, in quibus sunt multi paruuli, & fortè iusti, Genes. 1. & 19. Regum 2. cap. 22. & 24. Vnde Augustinus libro quæstionum in Iosue quæstion. 8. & 9. exponens illud Deuteronom. 24. Non occidatur filius pro patre, dicit intelligendum esse ab homine, nam Deus, inquit, sæpe id facit, quod latè etiam prosequitur 6. contra Iulianum cap. 8. & sequentibus, indicat Gregorius 15. moralium cap. 34. Euseb. libr. 12. de preparatione cap. 25. & sentiunt hoc multi cum Magistro 2. distinct. 36. Et ratio esse potest, quia propter coniunctionem Suarez in primam secundam D. Thom.

tionem naturalem, quæ est inter patrem, & filium, vel ciuilem, quæ est inter partes eiusdem ciuitatis inter se, & cum principe, poena vnus ad alterum deriuatur.

Secunda verò sententia simpliciter negat Deum punire aliquem nisi ob propriam culpam, ex illo Exod. 18. Anima qua peccauerit ipsa morietur. Ierem. 31. Vnusquisque in iniquitate sua morietur. Quæ loca D. Augustinus libr. 6. contra Iulianum cap. 12. dicit esse intelligenda de tempore gratiæ, nam antea patiebantur filij ob peccatum patris, quia iusti detinebantur ab ingressu cæli ob peccatum primi parentis; sed hoc non est proprie dictum, alias etiam nunc paruuli priuarentur beatitudine ob peccatum parentum, quod ipse damnat tanquam Pelagianum libr. 4. contra duas epistolas Pelagian. cap. 4. vbi etiam dicitur fuisse proprium Christum occisum ob peccatum alienum, & Pelagianos auferre Christo istam prærogatiuam. Præterea Ezechiel apertè loquitur de tempore legis antiquæ, & ita intelligit Hieronymus 2. & Gregorius supra, & Anselmus de conceptu Virginali cap. 25. & Chrysostomus homilia 25. in Genes. Qui omnes tenent istam sententiam, & exponunt filios puniri vsque ad quartam generationem, quia frequentius contingit vsque ad illam filios imitari parentes; consentit etiam Augustinus lib. contra Adimantum, discipulum Manichæi, cap. 7. licet aliter interpretetur Quatuor generationes, id est, quatuor ætates ab Abrahamo; idem Psalmo 108. Confirmatur; nam scriptura dicit Deum non punire iustos cum impijs, Genes. 18. Ieremia 18. & Malachia 3. Ecclesiastici 33. & hanc sententiam viderit magis sequi D. Thomas. Ratio esse potest, quia hoc est magis consonum benignitati, & iustitiæ diuinæ, & ipsi rationi culpæ, nam eum illa sit radix poenæ non videtur conueniens, ut vbi culpa non est, sit poena.

11. Altera sententia.

Istæ, inquam, sententiæ ex nostra conclusione videntur ita conciliari, si dicamus Deum neminem afficere maiori poena, quam ipsè sit dignus ratione culpæ, quam in se habet, & hoc vult secunda sententia, & rectè id conuincit; interdum tamen fieri dico ob peccata parentum ut is puniatur, qui aliàs non puniretur, non quia non mereatur alioquin poenam, sed quia Deus dissimularet, & conuinceret, nisi accederet peccatum patris, vel principis, & huius signum est, quia sæpe in scriptura occiduntur filij etiam post mortem patris, ex qua iam nulla accrescit poena patri, & tamen dicuntur puniri ob peccatum patris; ergo signum est illam poenam tunc non esse poenam solum parentum, sed etiam filiorum ipsorum per se, atque aded ob eorum culpam, licet simul respiciat Deus ad culpam patris.

12. Quomodo concordentur dictæ sententiæ.

Præterea verificari potest conclusio alio modo; nam sæpe Deus ob peccata parentum negat filiis singularia beneficia & auxilia, quæ sub hac ratione habent rationem poenæ, tamen ex parte filiorum non deest causa, quia sine vlla etiam culpa posset negare Deus huiusmodi beneficia; ergo etiam propter quamcumque, quæ in filiis reperiatur, & numquam deest. Videatur de hac re latè Abulenf. Iosue 6. & 7. & Matth. 5. à quest. 320. & sequentibus, & Chrysostomus homilia 1. & 4. in Isaiam, & super Psalimum 3.

13. Qua ratione alia verificetur 6. propositio.

14. In iudicio etiam humano procedit eadem propositio.

Et ex his facile constat quid dicendum sit circa hoc de iudicio humano, per se enim non potest puniri in hoc iudicio filius poena temporali, neque spirituali, neque e contra. Quia hoc non esset secundum rationem iustitiae, & patet Deuteron. 24. Non occidentur patres pro filiis, nec filii pro patribus, &c. & 2. Regum 14. tamen indirecte, & consecutione quadam fieri potest, ut poena patri imposita, praecipue in bonis fortunae, redundet ad filios, ut cum puniuntur, vel fortunis, vel nobilitate, vel fama, de quo diximus in tomo de fide disput. 22. & sequent. Vide D. Thomam 2. 2. quest. 108. & Castero de iusta haereticorum punitione lib. 2. a cap. 10. & Iurifconsult. cap. ita nos. 25. q. 2.

SECTIO II.

An peccatum possit esse poena peccati.

1. Quae antecedunt, vel sequuntur culpam, possunt esse eius poena.

Explicata ratione poenae, sequitur, ut explicemus eius qualitatem, & quia omne malum hominis, quod non est culpa, sine controversia potest subire rationem poenae, de sola culpa tractat hanc quaestionem D. Thomas. In culpa tria possunt considerari, quaedam antecedentia, ut permissio, & derelictio Dei; quaedam subsequencia, vel concomitantia, per modum effectus, ut tristitia, fatigatio, &c. & peccatum ipsum. Duo ergo sunt certa apud Theologos; primum ea, quae antecedunt unum peccatum posse esse poenam prioris peccati, quod videretur de fide, ex illo ad Romanos 1. Propter quod tradidit illos Deus in reprobam sensum. Secundum est, ea quae sequuntur ex peccato, etiam esse poenas peccatorum, iuxta illud, lassus sumus in via iniquitatis, & ad has reducit vermis conscientiae, de quo Augustinus 1. Confessionum cap. 12. ubi habet illam celebrem sententiam, Iussisti Domine, & sic est ut omnis iniquus animus sibi ipsi sit poena. Iam de peccato ipso est controversia.

2. 1. Sententia de ipsa culpa.

Prima sententia est negantium ipsum peccatum secundum se, posse habere rationem poenae, quae videtur aperte D. Thomae 1. 2. quest. 87. artic. 2. eam late defendit Caietanus, & omnes Thomistae, & Durandus 2. distinction. 36. quest. 2. Fundamentum est, quia culpa, & poena habent rationes contrarias; ergo, &c. Antecedens patet, quia culpa consistit per se in actione, poena in passione, ex Augustino 1. de libero arbitrio. Deinde culpa est per se voluntaria, poena essentialiter inuoluntaria. Deinde ex eodem Augustino libro de fide ad Petrum, poena per se est obiectum iustitiae, unde directe potest intendi, & appeti, culpa nullo modo potest iuste amari, unde confirmatur. Nam Deus est auctor omnis poenae, iuxta illud Amos 3. Si erit malum in ciuitate, quod non fecerit Dominus, scilicet malum poenae. Confirmatur secundò; quia si culpa ipsa esset poena sui ipsius, esset sibi sufficiens poena, atque adeò non mereretur aliam, sicut quia actus virtutis per se est sufficiens praemium sui ipsius, in rigore iustitiae non debetur illi aliud praemium.

3. 1. Sententia.

Secunda sententia affirmat culpam ipsam secundum se esse verè, & proprie poenam, licet sub diuersa ratione formali, ut explicabimus; tenent multi cum Magistro in 2. distinct. 36.

Bonauentura quest. 1. & 3. Gabriel quest. 1. & ibi D. Thomas quest. 3. & quest. 1. de malo art. 4. Scotus 2. distinct. 77. quest. 3. & refert Conrad. citata quest. 87. Fundamentum est, quia duo sunt in peccato actus, & inordinatio; vtrumque autem videtur habere rationem poenae. Primum patet, nam affici dedecore, vel turpitudine, vel quavis alia praua qualitate potest esse poena. Item ipse habitus malus, qui ex actu generatur, est etiam poena, hoc enim modo induratio in Scriptura dicitur peccatoris poena; actus etiam terroris, & tristitiae, & similes, qui sunt animae disconuenientes, sunt poena; sed ipse actus peccati est magis homini disconueniens, quam ista omnia; ergo.

Eius fundamentum. Ostendunt prius membrum.

Secundum de inordinatione probatur primò, quia licet ut à peccatore committitur, habeat rationem culpae, tamen quatenus in ipso peccatore manet, & prauè illum afficit, potest dici poena. Probatur secundò, quia ita videtur loqui Scriptura, nam Paulus ait, tradidit eos Deus, ut faciant ea, quae non conueniunt; & Apocal. 22. Qui in sordibus est sordescat adhuc; eodem plane modo loquitur Augustinus libro de natura, & gratia cap. 22. & libro de Gratia & libero arbitrio cap. 20. & 3. contra Iulianum cap. 3. & in Psalm. 57. Chrysostomus homilia de Adam, & Eva, Gregorius homilia 11. in Ezechielem, & 12. moralium cap. 25. & saepe Isidor. lib. 2. de summo bono cap. 39. Confirmatur, nam nihil illi deest ad rationem poenae, nam in primis ista deordinatio est summum malum, & maxima deformitas eius, qui peccat; deinde non defuit sufficiens ratio inuoluntarij, nam in primis deordinatio ipsa non est de se anata, sed solum indirectè, quomodo etiam poena est quodammodo indirectè voluntaria. Praeterea illa inordinatio est contra summam perfectionem, & appetitum naturae, & bonum eius; & hoc sufficit ad rationem poenae; nam licet aliquis se voluntariè occidat, tamen mors illa erit malum poenae in illo; sic etiam tristitia voluntatis poena est, & tamen est actus eius, & eo ipso voluntarius. Denique illa inordinatio potest etiam esse inuoluntaria, quatenus is, qui peccat, nollit aliquam inordinationem contrahere, ex quo rectè intelligitur formalis differentia inter culpam, & poenam, licet in eandem rem conueniant, nam culpa per se, & formaliter completur voluntario, poena inuoluntario, & ideo illa dicitur consistere in actione, quia in agendo est per se libertas, non in patiendi; poena verò potius in passione quadam. Et explicari potest à simili in actu poenitentiae quatenus est actus virtutis, & poenae. Dices istam non esse poenam, quia non est inflicta, sed permessa. Contra, nam permissio ipsa potest à Deo esse directe volita & intenta, & cum sit de malo quodam nimis disconuenienti naturae rationali, satis magna poena est. Praeterea obstinatio damnatorum, & induratio peccatoris est poena, & tamen non fit, sed permittitur à Deo. In hac controversia unum potest esse quod maxime ad rem spectat, caetera verò ad modum loquendi.

4. Ostendunt posterius.

Prima propositio. Peccatum per se non potest esse ita poena peccati, ut Deus propter demeritum vnius peccati ordinat aliud à peccatore fieri, neque propterea illo modo peccatorem directe inclinatur, aut mouet ad nouum peccatum, quod dicitur poena peccati. Hanc arbitror esse de fide, ex

5. 1. Propositio.

ex dictis disputat. preced. contra haereticos, & hoc saltem modo verificari potest, quod D. Thomas ait, peccatum scilicet, ut culpa est, non posse per se esse poenam, id est, tanquam per se intentam à iudice in vindictam peccati, & hoc solum videtur pertinere ad quaestionem de re ipsa, unde de modo loquendi dico secundò.

7. 1. Propositio.

Secunda propositio. Licet quodam modo, & late, peccatum ipsum possit dici poena peccati, non tamen ita proprie, & in rigore. Prior pars constat satis ex dictis numer. 4. & 5. pro secunda sententia; ideo enim Deus permittit unum peccatum in poenam alterius, quia re vera peccatum ipsum est magnum quoddam malum ipsius peccatoris. Secunda verò pars probatur, quia, ut D. Thomas quest. illa 87. artic. 1. ait, poena ordinatur ad restituendum ordinem quae culpa destruxerat; non ergo quodcumque malum peccatoris, licet maximum sit, est propria poena peccato per se debita, sed illa, qua pristinus ordo restituitur; peccatum autem ipsum secundum se non est huiusmodi, quia neque deprimit peccatorem, neque per se illum subicit potestati eius, contra quem peccando surrexerat. Confirmatur; nam poena proprie & per se debita peccato est illa, ad quam peccator compelli potest, velit, nolit; non est autem huiusmodi peccatum ipsum. Alij duplicem poenam distinguunt, vnam contractam, aliam inflictam, & hanc secundam rationem dicunt ipsi conuenire peccato, non primam; quod tamen in idem redit, & totum ad modum loquendi spectat, res enim ipsa constat.

SECTIO III.

Vtrum poena peccato mortali debita, sit infinita, & aeterna.

In hac quaestione solum est nobis dicendum de illa poena, quam iam certa lege Deus statuit, & quae veluti per se debetur peccato; nam poenae aliae veluti extraordinariae, & quae etiam infliguntur legibus humanis, infinitis modis sunt, & ideo solum hoc in genere dicere possumus poenam istam debere esse commensuram culpae, eamque iudicio prudentis viri pensandam.

1. 1. Propositio.

Prima propositio. Vnicuique peccato mortali duplex respondet poena, damni, & sensus. Est certa, & communis Theologorum. Poena damni continetur in illis Scripturae locis, quae docent hominem propter peccatum priuari regno caelorum. 1. ad Corinth. Regnum Dei non possidebunt. & Matth. 25. Clausa est ianua, & infra, Ite maledicti, & capit. 3. explicatur multis parabolis; poena verò sensus continetur in illis locis, in quibus fit mentio ignis inferni. Videatur D. Thomas dicta prima parte quest. 64. rationem affert idem D. Thomas, quia in peccato duo sunt; conuersio ad commutabile bonum, & auersio à Deo: vtrique ergo merito debet correspondere sua poena; auersioni merito respondet poena damni, ut qui voluntate Deum dereliquit, eius amicitia, & conspectu inuoluntariè priuetur in aeternum; conuersioni autem respondet poena sensus, ut quantum glorificauit se in delictis, tantum detur ei tormentorum.

2. Obiectio.

Dices, conuersio per se non est mala, ut supra diximus; ergo non meretur propriam poenam. Suarez in primam secundam D. Thom.

Confirmatur; nam saltem pura omisso, si sit, non merebitur illam, quia nulla est ibi conuersio; è contra verò ipsamet auersio à Deo, est voluntate praua voluntaria; ergo meretur poenam sensus. Respondeo primò, sicut peccatum est vnum quid in genere moris, & in illo distinguimus duplicem totalitatem, ita illi responderet vna integra totalis poena, quasi ex duplici parte constans; & licet à Theologis partes illae poenae secundum quandam accommodationem attribuantur singulis prauitatibus, & deformitatibus, tamen simpliciter totum peccatum, & omnis eius malitia illa eadem poena punitur, & singulis partibus eius. Secundò dicitur conuersioni attribui poenam non propter positium, sed propter malitiam moralem per se contrariam rectitudini rationis, quae ut sic, non respicit vltimum finem, & ideo illa maxime censetur puniri eam poenam quae homini affert incommodum sine ordine ad vltimum finem. In omissione autem pura, si esset, licet deficeret actus positius, non tamen hac malitia moralis, quae est rationi contraria, & propria ratio huius poenae; de auersione verò concedo illam esse dignam ea poena, quae causet afflictionem, & tristitiam; sed non oportet esse eam, quae oritur ex actione ignis, nam multo maior est ea; quae ex carentia diuinæ visionis nascitur, quod late docet Chrysostomus homilia 24. & 25. in Matth. Vide Bonauenturam in 2. distinct. 3. quest. 3. Richard. in 4. distinct. 50. quest. vltima.

Confirm.

Vna solutio.

Altera solutio.

Ad confirm.

3. 2. Propositio.

Secunda propositio. Vtraque ex his poenis erit terna. Est de fide, Matth. 15. & Marci 9. In supplicium aeternum, Iesai. vltimo. Vermis non moritur, & ignis non extinguatur. Iudith 16. Dabis ignem in carnes eorum, ut urantur in sempiternum. Apocal. 14. Fumus tormentorum ascendet, in secula seculorum. Definitur in VI. Synodo actione 11. & in Concilio Lateranensi cap. firmiter, de summa Trinitate, & in Tridentino sessione 6. cap. 14. & 15. & sess. 14. cap. 18. dum definit in iustificatione impij aeternam poenam gratis remitti. Unde colligitur secundum fidem, quod sicut quolibet peccato mortali amittitur gratia, ita non tantum multitudini peccatorum, sed singulis mortalibus deberi aeternam poenam, iuxta illud Iacobi, Qui in uno offendit, factus est omnium reus. 1. ad Corinth. 6. Neque fornicarij, neque idolis seruientes, &c. regnum Dei possidebunt. Est etiam traditio Patrum, Hieronym. in epistola ad Avitum, & epistola ad Pamachium, & lib. 3. in ad Ephesios, circa illud cap. 5. Nemo vos decipiat inanibus verbis; & super tertium caput Ionae, & in Apolog. contra Rufinum, Augustini de haereticis cap. 23. & sequentibus. 21. de Ciuitate serè per totum. Gregor. 15. moralium cap. 4. 9. dialogorum capit. 43. Cyprian. libro de laudibus martyrij, & Chrysostom. homilia 21. & 25. ad Romanos, Damascen. lib. 4. in fine. Origen. homilia 14. in Iosue, & 18. in Numeros 14. in Ezechielem, & tom. 5. super ad Roman.

4. 1. Error contra 2. propositiorem.

Contra hanc tamen veritatem refertur primò error eiusdem Origenis negantis poenas fore aeternas etiam in daemionibus, licet multi propter dicta loca citata eum liberant ab hac nota, sed ab haereticis fuisse hunc errorem insertum scriptis eius, de quo dixi lib. 8. de Angelis c. 7. Ad hunc tamen errorem accedit sententia, quae refertur ex Amodeo, dicente neque beatos esse securos de suarum poenarum aeternitate, quia cognoscunt Deum esse clementem, & misericordem. Sed hoc est planè

Confutatur.

NN 2



planè erroneum, quia reuelavit Deus numquam se vsurum hac clementia cum damnatis, & hoc ipsi etiam inuiti certò credunt, aliàs neque omnino essent oblitinati, neque desperati de salute sua, quod hæreticum est, & diuinæ sapientiæ lege damnatum. An verò aliquis excipiatur, res controuersa est, quæ non pertinet ad fidem, de qua tractari solet in fine quarti. Vide Abulensem lib. 4. Regum cap. 4. quest. 57. & quæ scripsimus tom. 2. in 3. partem disput. 43. sect. 3. & tom. 4. disp. 48. sect. 4. conclus. 3.

2. Error falso attributus D. Hieron.

Secundus error refertur poenas dæmonum fore æternas, non tamen hominum, quem errorem Rufinus lib. 1. in Hieronymum, illi imponit propter verba eius lib. 5. in Isai. quæ habentur in Glossa ordinaria Isai. 14. vbi ad dæmonem loquens ait: etsi omnes animæ aliquando habuerint requiem, tu numquam habebis. Sed de catholica sententia Hieronymi satis constat ex allatis locis; verba verò illa sunt intelligenda per exaggerationem quandam impossibilem ex D. Thoma 4. distinct. 46. quest. 2. Tertius error negat poenas Christianorum fore æternas, licet de infidelium poenis id concedat, refert Augustin. supra varios modos huius erroris cap. 26. & 27. & hic etiam error imponitur Hieronymo, propter verba eius in Iōnam Prophe. capit. 3. & lib. 1. contra Pelagium: impugnatur tamen latè ab Augustino supra, & libro de fide, & operibus capit. 24. & libro de vita Christiana à capit. 13. & in Enchiridio à capit. 67. Hieronymus autem, vt ex contextu constat, de poenis purgatorij loquitur. Quartus error asseruit poenas eorum hominum, qui fuerunt ante aduentum Christi, non esse perpetuas, quia per Christum descendentes ad inferos fuerunt liberati, secus verò post Christi aduentum refert Castro verbo Infernus hæresi 2. & confutatur ex dictis, nam Scripturæ, & Patres generaliter loquuntur. Et confirmatur, quia aliàs post Christi aduentum mali essent peioris conditionis. Quintus error refertur potest ex Eusebio lib. 12. de preparatione capit. 3. vbi ex Homero, & Platone in Gorgia refert Reges, & Tyrannos in sempiternum fore cruciandos, non verò priuatos, quod nullum habet fundamentum. Sextus error posuit poenas quidem fore æternas, tamen in eis futuras intermissiones quasdam, ita vt quodam tempore intensius, quodam remissius patiantur; aliquando intermittantur omnino, postea redeant, & in hac vicissitudine, perpetuò duraturas. Quæ sententia etiam hæretica est, vt ex dictis testimoniis, & Patribus patet, nam Ecclesiast. 11. Vbi ceciderit lignum, ibi erit, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem, &c.

3. Error falso etiam attributus eidem Hier.

Secundus error refertur poenas dæmonum fore æternas, non tamen hominum, quem errorem Rufinus lib. 1. in Hieronymum, illi imponit propter verba eius lib. 5. in Isai. quæ habentur in Glossa ordinaria Isai. 14. vbi ad dæmonem loquens ait: etsi omnes animæ aliquando habuerint requiem, tu numquam habebis. Sed de catholica sententia Hieronymi satis constat ex allatis locis; verba verò illa sunt intelligenda per exaggerationem quandam impossibilem ex D. Thoma 4. distinct. 46. quest. 2. Tertius error negat poenas Christianorum fore æternas, licet de infidelium poenis id concedat, refert Augustin. supra varios modos huius erroris cap. 26. & 27. & hic etiam error imponitur Hieronymo, propter verba eius in Iōnam Prophe. capit. 3. & lib. 1. contra Pelagium: impugnatur tamen latè ab Augustino supra, & libro de fide, & operibus capit. 24. & libro de vita Christiana à capit. 13. & in Enchiridio à capit. 67. Hieronymus autem, vt ex contextu constat, de poenis purgatorij loquitur. Quartus error asseruit poenas eorum hominum, qui fuerunt ante aduentum Christi, non esse perpetuas, quia per Christum descendentes ad inferos fuerunt liberati, secus verò post Christi aduentum refert Castro verbo Infernus hæresi 2. & confutatur ex dictis, nam Scripturæ, & Patres generaliter loquuntur. Et confirmatur, quia aliàs post Christi aduentum mali essent peioris conditionis. Quintus error refertur potest ex Eusebio lib. 12. de preparatione capit. 3. vbi ex Homero, & Platone in Gorgia refert Reges, & Tyrannos in sempiternum fore cruciandos, non verò priuatos, quod nullum habet fundamentum. Sextus error posuit poenas quidem fore æternas, tamen in eis futuras intermissiones quasdam, ita vt quodam tempore intensius, quodam remissius patiantur; aliquando intermittantur omnino, postea redeant, & in hac vicissitudine, perpetuò duraturas. Quæ sententia etiam hæretica est, vt ex dictis testimoniis, & Patribus patet, nam Ecclesiast. 11. Vbi ceciderit lignum, ibi erit, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem, &c.

4. Error confutatur.

Supereft in hac conclusione viderè vnde sumenda sit ratio istius perpetuitatis; nam cum peccatum sit malum breuissimum videtur vltra condignum puniri perpetua poena, vnde Glossa ordinaria in id Psalm. 72. Ex vsuris, & iniquitate redimet animas eorum, sumpta ex Augustino, ait vsuras esse peccata, quæ nobis, cum magno fenore poenas puniunt. Deus enim illud vexit in poenis, quàm commissum fuit in culpis. Idem Augustinus libro de natura boni cap. 31. Respondeo primò, cum eodem Augustino, rationem sufficientem iustitiæ huiusmodi poenæ esse diuinam legem, 1. de fide contra Manich. cap. 19. & seueritatem, qua omne mortale peccatum sub hac poena prohibuit, sicut etiam iustis promi-

5. Error sine fundam.

Supereft in hac conclusione viderè vnde sumenda sit ratio istius perpetuitatis; nam cum peccatum sit malum breuissimum videtur vltra condignum puniri perpetua poena, vnde Glossa ordinaria in id Psalm. 72. Ex vsuris, & iniquitate redimet animas eorum, sumpta ex Augustino, ait vsuras esse peccata, quæ nobis, cum magno fenore poenas puniunt. Deus enim illud vexit in poenis, quàm commissum fuit in culpis. Idem Augustinus libro de natura boni cap. 31. Respondeo primò, cum eodem Augustino, rationem sufficientem iustitiæ huiusmodi poenæ esse diuinam legem, 1. de fide contra Manich. cap. 19. & seueritatem, qua omne mortale peccatum sub hac poena prohibuit, sicut etiam iustis promi-

6. Error expoditur.

Supereft in hac conclusione viderè vnde sumenda sit ratio istius perpetuitatis; nam cum peccatum sit malum breuissimum videtur vltra condignum puniri perpetua poena, vnde Glossa ordinaria in id Psalm. 72. Ex vsuris, & iniquitate redimet animas eorum, sumpta ex Augustino, ait vsuras esse peccata, quæ nobis, cum magno fenore poenas puniunt. Deus enim illud vexit in poenis, quàm commissum fuit in culpis. Idem Augustinus libro de natura boni cap. 31. Respondeo primò, cum eodem Augustino, rationem sufficientem iustitiæ huiusmodi poenæ esse diuinam legem, 1. de fide contra Manich. cap. 19. & seueritatem, qua omne mortale peccatum sub hac poena prohibuit, sicut etiam iustis promi-

1. Responso.

Supereft in hac conclusione viderè vnde sumenda sit ratio istius perpetuitatis; nam cum peccatum sit malum breuissimum videtur vltra condignum puniri perpetua poena, vnde Glossa ordinaria in id Psalm. 72. Ex vsuris, & iniquitate redimet animas eorum, sumpta ex Augustino, ait vsuras esse peccata, quæ nobis, cum magno fenore poenas puniunt. Deus enim illud vexit in poenis, quàm commissum fuit in culpis. Idem Augustinus libro de natura boni cap. 31. Respondeo primò, cum eodem Augustino, rationem sufficientem iustitiæ huiusmodi poenæ esse diuinam legem, 1. de fide contra Manich. cap. 19. & seueritatem, qua omne mortale peccatum sub hac poena prohibuit, sicut etiam iustis promi-

lit æternum pramium pro merito temporali, Lex enim humana quando à prudente legislatore sub certa poena proponitur, hoc ipso, qui talem legem transgreditur, meretur illam poenam; ergo à fortiori de Deo hoc procedit, qui infinite sapiens est, &c. Atque adeò, quia voluntas Dei per se est iusta, in taxanda hac poena, creditur poenam proportionatam esse mortali peccato, & accommodari naturæ ipsius peccati. Secundò addendum est hanc poenam proportionatam esse mortali peccato. Primò quia est contra Deum ipsum, qui est infinita dignitatis, vt Chrysostomus homilia 25. ad Romanos, & homilia 9. in 1. ad Corinb. latè tractat. Deinde, qui sic peccat, quod in se est, totum suum amorem, & felicitatem perpetuam in creatura constituit; & veram æternam vitam contemnit, quæ est ratio Augustini epistola 49. quest. 4. Præterea hoc peccatum, & malitia eius æterna sunt, nam ex viribus creaturæ est irreparabile, & ideo, qui mortaliter peccat, quod in se est perpetuò vult in peccato manere. Quam rationem affert Gregorius 4. dialogorum cap. 44. & D. Thomas exponit eo quòd peccatum mortale destruit principium vitæ spiritualis, & ideo meretur æternam mortem. Præterea quando aliquis non satisfacit iniuriæ commissæ, semper est poenæ dignus, & consequenter iuste puniri potest: peccator autem numquam plenè satisfacit peccato mortali.

Secunda responsio mai. tinda. Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Quintò.

6.

Eufasio praecluditur.

8.

Impugnatur solutio.

Confirm. 1.

Secundò.

Autoris solutio.

Exponitur D. Thomas.

9.

Dubium alterum.

jecto, & ex aliis capitibus sumantur aliæ rationes, vt dictum est.

7. Propositio.

Tertia propositio. Ex dictis poenis, poena sensus est finita intensiue simpliciter, poena verò damni est secundum quid infinita, licet etiam simpliciter finita sit. Est communis, & patet; nam poena damni est priuatio æternæ felicitatis, & quoad hoc est infinita secundum quid, nam priuatur Deo, quod est infinitum bonum, non tamen est infinita simpliciter, quia non priuatur Deo, in se ipso, neque ipsum in se tollit, sed priuatur creaturam participatione illius, quæ participatio finita est simpliciter. Secundò est illa poena tristitia, & dolor, quæ ex parte obiecti etiam est quodammodo infinita, quia est de summo bono amisso, tamen simpliciter est intensiue finita, quia creatura non potest elicere actum tristitiæ infinite intensum, quæ etiam ratione poenam sensus constat etiam esse simpliciter finitam, quia ignis inferni iniquitatem potest efficere in damnato, quæ non sit finita intensio; dolor verò, qui inde nascitur, non solum in intensio, sed etiam in obiecto finitus est. Et rationem vtriusque partis reddit D. Thomas ex partibus culpæ, quibus correspondet; nam malitia conuersionis omnimodo finita est, malitia autem auersionis secundum quid infinita. Sed dubitat Caietanus, quia interdum malitia conuersionis infinita est saltem secundum quid, vt patet in odio Dei; respondet autem in hoc peccato, & similibus malitiam conuersionis esse omnimodo finitam. Summa rationis est, quia peccatum accipit grauitatem malitiæ ex motiuo, qui autem odio habet Deum, mouetur semper ex motiuo aliquo creato, & ideo, vt est conuersio ad illud, habet malitiam simpliciter finitam.

Dubium quoddam vt soluitur à Caietano.

8. Impugnatur solutio.

Confirm. 1.

Secundò.

Autoris solutio.

9. Dubium alterum.

Sed hoc non videtur satisfacere omnino, quia, vt sæpe diximus, grauitas malitiæ non tantum ex motiuo, sed etiam ex re, in qua versatur actus, sumitur; sed illud, quod directè vult, qui odio habet Deum, est infinitum malum, scilicet Deum non esse; ergo ille actus, vt conuersio est ad tale obiectum, est infinitum secundum quid. Confirmatur à simili in eo, qui vult occidere proximum ex motiuo diuitiarum, nam ille actus, vt est conuersio, non solum habet grauitatem ex motiuo, sed etiam ex re, quam vult. Confirmatur etiam, quia aliàs non esset grauior malitia in odio Dei, vt tale est, quàm in amore diuitiarum, ex quo nasci potest. Quocirca mihi certum videtur deformitatem, quam habet odium Dei ex obiecto ad quod conuertitur, esse infinitam secundum quid, scilicet obiectiue, atque adeò ratione illius mereri hoc peccatum poenam aliquam secundum quid infinitam; vnde, sicut supra dicebamus, peccatum illud quasi duplici titulo continere deformitatem auersionis à Deo, ita duplici ratione meretur ipsam poenam damni, vnde ratione huius peccati ipsa tristitia de felicitate amissa erit acerbior: poena tamen sensus erit finita simpliciter, tum quia ex modo suo non potest habere infinitatem; tum etiam, quia respondet actui finito; tum denique quia tribuitur actui, quatenus virtute saltem includit inordinatum amorem creaturæ, & in hoc potest explicari sententia Caietani.

Sed supereft aliud dubium; nam rationes factæ solum probant istas poenas iam de facto esse finitas, quia fortasse infinitæ esse non possunt. Suarez in primam secundam D. Thom.

Dubium tamen manet, an ipsum peccatum de se sit dignum infinita poena. Prima sententia affirmat, Almayn. 3. moralium cap. 29. & Parisien. lib. de fide, & probatur primò, quia peccatum mortale est maius quocumque malo poenæ, etiam si in infinitum augeatur; ergo numquam hoc malum superabit illud. Secundò nulla poena, quantumvis magna, sufficiens est, vt peccator satisfaciatur pro iniuria illata: sed iuste potest ab illo exigi plena satisfactio; ergo potest poena eius in infinitum augeri, quia semper esset minor, quàm vt ad satisfaciendum sufficeret. Tertio non minus augetur meritum poenæ ex dignitate personæ offensæ, quàm meritum satisfactiois; & præmij, ex dignitate merentis, & personæ satisfaciendæ, nam videtur eadem proportio, sed meritum Christi augetur infinite ex personæ merito; ergo, &c.

1. Sententia in hoc dubio. Primò.

Secundò.

Tertiò.

10.

2. Sententia.

Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Eufasio remouetur.

Secunda sententia est D. Thomæ 1. 2. quest. 87. artic. 5. & Caietani, & videtur communis Theologorum peccatum non mereri poenam infinitam intensiuam etiam de se. Probatur primò, quia malitia peccati est simpliciter finita, & debet poena proportionari culpæ; ergo. Secundò, quia aliàs omnia peccata mortalia essent meritoria æqualis poenæ, nam in poena infinita intensiue, non est maius, neque minus. Tertio aliàs damnati nunc paterentur poenam infinite minorem, quàm sit illis debita propter peccata sua. Quartò, quia neque poena damni, neque sensus ex merito peccati debet esse ita infinita. De poena damni patet, quia si consideremus priuationem, peccatum non potest amplius mereri, quàm priuari tota felicitate, sicut iam priuatur. Hæc autem priuatio non potest dici infinita intensiue, quia est priuatio quædam totalis, & non suscipit intensioem. Nisi quis dicat fortasse visionem Dei esse in infinitum intensibilem; & quia hæc poena priuatur tota visione possibili, ideo censendam esse infinitam intensiue; quod non rectè diceretur, tum quia illa priuatio opponitur beatitudini secundum subiectum eius, non secundum intensioem, tum etiam, quia damnatus non erat ita propriè, & proximè capax totius intensiois, & perfectionis possibilis in diuina visione, vt in poena peccati censetur tota illa intensio priuari: si verò loquamur de tristitia sequente priuationem istam, etiam non est cur censetur illa infinita intensiue, cum aliàs habeat illa poena infinitatem proportionatam infinitati culpæ, nempe obiectiuam; tandem iustus per actus charitatis non meretur infinitum præmium intensiue, neque de se; ergo neque peccatum talem poenam meretur.

Qualibet istarum opinionum est probabilis; prior enim debet habere hunc sensum, potuisse scilicet Deum, licet non vt Dominus, sed præcisè, vt legislator & iudex consideretur, prohibere peccatum mortale sub acerbiori poena, quam nunc patiantur damnati, & quauis præfixa poena potuisse imponere maiorem, etiam si in infinitum procedatur, & hunc sensum verisimiliter suadent duæ rationes vltimæ factæ in n. 9. pro prima sententia. Verisimilius tamen mihi videtur peccatum mortale poenam infinitam intensiuam non mereri, etià de facto; quia tãta solum ac talis poena sancita est per legem, peccatum verò solum illam poenam meretur sub qua lex est lata, vnde etiam verisimiliter infertur hanc esse materiam ipsius peccati, nam Deus accommodat poenam dignitati culpæ, quod

11. Iudicium autoris de prædictis sententiis.

quod etiam probant argumenta pro secunda sententia precipue secundum, & quartum.

12. Ad 1. arg. in n. 9.

Ad primam rationem primae sententiae negatur consequentia, quae aperte deficit in peccato veniali. Item si illa ratio valeret, etiam lex humana posset leuissimam culpam acerbissima poena punire; quamvis ergo culpa quoad suam malitiam, semper sit maior, & maior, & altioris rationis; tamen poena ut est remedium in vindictam culpae, sufficiens esse potest ad puniendam culpam secundum aequalitatem proportionis; sicut argentum numquam potest esse aequale auro in ratione naturae, & perfectionis, tamen in ratione pretij, & valore, potest.

13. Ad 2.

Ad secundam respondeo. Aliud est satisfacere, aliud satis pati. Illud requirit dignitatem, & voluntatem personae, atque aded proportionem inter satisfaciendum, & satisfactum; passio vero non requirit voluntatem, neque dignitatem personae, sed hoc solum fit, quia tantum subiicitur potestati superioris, quantum voluit offendere, unde ad argumentum, concedo peccatorem non posse tantum satisfacere Deo, quia non potest refarcire iniuriam illatam, nihilominus tamen posse poenam aequalem, & iustam semper pati, quia in hoc consideranda est proportio rei ad rem, non personae ad personam.

14. Ad 3.

Ad tertiam respondeo quaestionem de infinitate meritorum Christi non posse hoc loco explicari, ex quo scilicet capite oriatur illa infinitas, scilicet, an tantum ex dignitate personae, ut est tantum principium operationis, an etiam ex modo operandi, & ex summa proportione inter operantem, & eum propter quem operabatur, an etiam ex re oblata in satisfactionem, & meritum, quae simpliciter erat infinita ratione unionis. Et ideo nunc breuiter dico non esse parem rationem de dignitate personae in ordine ad meritum; nam dignitas personae merentis per se ipsam auget meritum operis, & ad rationem meriti est quasi intrinseca forma eius. Quod explicatur, quia persona, quae meretur ipsa per se ipsam subiicitur alteri, & se se offert ad obsequium alterius, atque aded ad merendum praemium; demeritum autem praecise respondet malitiae actionis, ad quam confert obiectum, non per se ipsum intrinsece, sed ut est extrinsece terminus habitudinis, quam opus habet ad ipsum. Et signum etiam huius differentiae est; nam dignitas personae merentis tantam dignitatem confert actu in ratione meriti, quantam conferre potest nulla proportione spectata, sed solum posita honestate actionis, & relata ad praemium; obiectum autem non dat actu semper omnem bonitatem, vel malitiam, quam potest, sed seruata proportione, quam actus habet ad obiectum, unde etiam fit, ut in bonis actibus obiectum infinite bonum non eleuet illos ad infinitum simpliciter; denique obiectum eatenus confert ad meritum, & demeritum, quatenus confert ad bonitatem & malitiam, & non alias, quod est veluti mediate conferre; dignitas autem personae merentis non hoc tantum modo, sed existente aliis certa bonitate in actu, dignificatur a personae ipsius merentis dignitate, atque ita patet ad tertiam rationem.

15. Dubium tertium.

Sed quaeret aliquis, an illa poena, quam iam nunc patiuntur damnati propter peccatum mortale, sit aequalis, atque aded maxima, qua peccatum tale potest iuste puniri. Respondeo piam esse, & verisimilem communem sententiam Theologorum quae affirmat damnatos puniri citra condi-

gnum, quae non est ita intelligenda, ut credatur ex poenis a Deo praescriptis per singula peccata, remitti aliquid, nam lex Dei est immutabilis, & certa; intelligendum est ergo Deum singulis peccatis minores adhibuisse poenas, quam in toto rigore mererentur, quod ideo dixerunt Theologi, ut id etiam in illo opere punitionis perpetuae seruaretur aliquis misericordiae modus, quo non obstante, seruaretur etiam iustitia vindicativa, licet non omnino rigorosa, & commutativa, quia tantam poenam vnusquisque recipit, quantum ex lege Dei meretur, & distributiva, quia tantum poena vnus superabit in magnitudine poenam alterius, quantum excedit in culpa, & sic intelligendum est illud Apocal. 18. *Quoniam glorificauit se in delictis, &c.*

Aliud denique dubium mouet citato loco Caietanus, an peccatum mortale iuste mereatur annihilationem. Responder affirmatiue, & mihi placet responso, & videri ibi possum rationes eius; ego vero existimo illam poenam fore minorem, quam sit ea, quam nunc patiuntur damnati, quia licet nunc aliquod bonum habeant, scilicet ipsum esse quod tunc non haberent, si annihilarentur, habent tamen illud tot malis coniunctum, ut prudenter minus malum censeretur vtroque carere, quam habere illud simul cum eis coniunctum.

16. Dubium vltimum resolutum.

SECTIO IV.

An peccatum veniale mereatur aeternam poenam.

Circa grauitatem poenae, quae debetur veniali peccato, non oportet mouere quaestionem, quia certum est peccato veniali deberi poenam aliquam sensus finitam, quam patiatur omnis, qui peccat in futura vita, nisi in praesenti remissionem eius consequatur, nam iustitia Dei nullum malum relinquit impunitum. Unde secundum certum est peccatum veniale impedire ad tempus consecutionem aeternae felicitatis, & hoc modo esse aliquam infinitatem secundum quid in poena eius, sicut & eius malitia est aliquo modo contra Deum; hoc autem dupliciter facere potest peccatum veniale, vno modo per se, quia iuste meretur illud in poenam; alio modo consecutione quadam, quia subiectum, quod non est purum ab omni culpa subditum alicui poenae, non est aptum ad videndum Deum. Apocal. 21. *Non intrabit in eam aliquod coinquinasum.*

1. Expediuntur quaedam certa de poena culpae venialis.

De duratione ergo est prima sententia quae affirmat veniale peccatum per se, & ex propriis, mereri poenam aeternam, quam defendunt haeretici, & illi Catholici, qui non distinguunt mortale, & veniale peccatum ex natura rei, & vtuntur illis locis Scripturae, quibus indifferenter, vel etiam vniuersaliter dicitur omne peccatum mereri mortem. Rationibus potest confirmari. Prima, quia peccatum veniale, est maius malum omni malo poenae; ergo secundum quid infinite superat malum poenae; ergo meretur poenam aliquo modo infinitam; non in intensioe; ergo in duratione. Secunda, maius malum est priuari Dei visione ad tempus, quam semper puniri aliquo minimo malo sensus; sed peccatum veniale meretur primum; ergo, & secundum. Tertia omne opus bonum meretur praemium aeternum; ergo e contra opus malum.

2. Sententia de duratione talis poenae.

Eius ratio prima.

Secunda.

Tertia.

3. negat

Secunda sententia extremè opposita omnino negat

1. Sententia.

negat peccatum veniale posse puniri poena aeterna, neque per se, neque per coniunctionem cum mortali. tenet Maior, Gabriel, & Almayn. & alij in 4. distinct. 15. & 16. & Scotus distinct. 21.

Eius fund.

fundamentum est, quia peccato veniali per se non debetur aeterna poena, sed temporalis, ut infra dicam; ergo nunquam potest illa poena puniri; aliàs puniretur grauius, quam meretur. Dicit quis mereri de se temporalem poenam, tamen ex coniunctione ad mortale posse fieri perpetuam, quia tunc, ut Caietanus ait, non fit poena grauior, sed tantum diuturnior, quia peccatum illud licet non fiat grauius, fit ex coniunctione irremissibilis. Sed contra est, quia in veniali peccato, transacto actu, nihil manet nisi obligatio ad poenam, ut D. Thomas etiam indicat 1.2. q. 89. artic. 1. ergo remitti peccatum veniale nihil est aliud, quam iam non deberi poenam; quod contingit interdum; quia liberaliter fuit remissa illa poena, vel certe quia iam quis sustinuit totam poenam, quam merebatur, quod fieri potest etiam ab eo, qui est in mortali, & sine gratia; dicere vero, quod tunc fit peccatum irremissibile, videtur petitio principij; nam est dicere poenam temporalem, quae antea erat aequalis culpae iam non esse, quod sine ratione dici videtur, quandoquidem culpa non est actu; quod praeterea sic

Impugnatur.

vrgeo. Consideremus peccatum veniale per se sine ordine ad liberalitatem Dei, vel meretur poenam aeternam, vel non; si sic, non differt a mortali; si non, ergo etiam si Deus nulla vtatur gratia & liberalitate cum homine, illa poena manebit semper temporalis; ergo etiam in peccatore est temporalis. Fortè dicit quis deberi huic peccato poenam temporalem, non posituè, sed negatiuè, id est, de se non meretur aeternam, tamen etiam non postulat posituè, ut sit temporalis, sed quasi indifferens, & etiam dependet a dispositione subiecti. Sed contra. Nam aequalitas inter culpam, & poenam est rei ad rem; ergo semper est eadem siue conditio varietur subiecti, siue non. Confirmatur, nam aliàs in puris naturalibus peccatum veniale non minus mereretur aeternam poenam, quam mortale. Patet, quia tunc careret homo gratia Dei, quae est necessaria ad satisfaciendum, & certè dicere veniale peccatum, & eius poenam non remitti nisi ex amabili beneuolentia Dei, videtur esse dicere, de se quidem mereri poenam aeternam, ex Dei vero misericordia fieri temporalem. Confirmatur iterum, quia si aliquod ex illa sententia sequeretur inconueniens, maximè, quia in inferno aliqua interdum finiretur poena: sed hoc nullum est, tum quia necessariò id dicendum est in poenis temporalibus, quae debentur peccatis remissis, illa enim non possunt esse aeternae, aliàs enim Deus infligeret poenam, quam simul remiserat, tum etiam quia in inferno perpetuè sunt ea, quae per se ibi puniuntur, non quae per accidens, & quae communia sunt purgatorio; haec sententia non est improbabilis, praecipue si ratione sola niti deberemus.

Vergetur amplius.

Altera euasio.

Refellit.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

Confirm. 2.

4. 3. Sententia.

Tertia sententia est, peccatum veniale per se debere puniri poena temporali, tamen si reperiat coniuictum cum mortali per accidens puniri poena aeterna. Est D. Thomae 1.2. quae. 87. artic. 5. & in 4. distinct. 15. vbi Magister, Bonauentura, & Richardus idem sentiunt, Alensis 4. parte quae. 85. membro 1. Adrianus in 4. materia de satisfactione, Capreolus distinct. 21. quae. 1. Richardus de San-

cto Victore 1. parte tractatu 22. de differentia venialis, & mortalis peccati. Syluester verbo satisfactio 6.7. Caietanus citato art. 5. & tomo 2. opuscul. tractatu 6. quae. 2. Soto distinct. 19. quae. 10. art. 4.

Fundam.

Et fundamentum est, quia culpa venialis est irremissibilis in eo qui caret gratia; ergo & poena eius; non est enim probabilis sententia, dicens interdum Deum remittere totam poenam, & non culpam. Antecedens probatur, quia remissio culpae dupliciter obtineri potest. Primò ex liberalitate, quae non habet locum nisi in homine grato; vel ex iustitia, & hoc vel ex merito de condigno, quod gratiam supponit, ut suo loco dixi lib. 12. de gratia. vel per aequalem, & condignam satisfactionem. Et hic etiam modus necessariò requirit gratiam, iuxta communem sententiam Theologorum, quae colligitur Isai. 58. *Teuimus, & non aspexisti.* Ecclesiastici 34. *Bona impiorum nihil curat Altissimus.* 1. ad Corinth. 13. *opera sine charitate nihil sunt, nihil valent;* multum autem valerent, si sufficerent ad remissionem culpae, quae est sententia Augustini lib. 2. contra Crescon. cap. 12. & 12. de Ciuitate cap. vltimo. *Qui animae suae non miseretur placens Deo, nihil potest dignum pro peccatis suis offerre.* Confirmatur, nam remissio culpae non est nisi ex Christo, 1. Ioan. 2. *Ipsa est propitiatio pro peccatis, &c.* ad Romanos 3. *Per fidem Iesu Christi, &c.* Qui autem carent gratia, non viuunt in Christo, & damnati, cum neque veram fidem supernaturalem habeant, in illo non sunt; ergo, &c. aliàs similiter dici posset, infideles in hac vita posse consequi remissionem alicuius peccati, & extra Ecclesiam esse remissionem peccatorum. Confirmatur ex Tridentino

Confirm. 1.

sess. 14. cap. 8. vbi ipsam satisfactionem pro poena ait esse per Christum, ex quo (inquit) est omnis nostra sufficientia.

Confirm. 2.

Ad hoc tamen fundamentum respondent, qui verisimilius defendunt priorem sententiam, concedendo ad satisfaciendum Deo in hac vita, necessariam esse gratiam, hoc enim vrgeter probant testimonia adducta, non tamen esse idem de satisfactione futurae vitae. Et ratio differentiae esse potest, quia opera huius vitae per se non sunt sufficientia Deo satisfacere, & ideo pendent ex acceptatione eius: quod sic exponitur. Nam integrum est iudici nullam satisfactionem a reo oblatam suscipere, sed illum punire poena legis; quapropter cum Deus aliquid ex hoc rigore remittit, gratiae tribuendum est. Item quia opera nostra innumeris aliis titulis sunt Deo debita, & praecipue ratione peccati mortalis, in quo iacere supponimus eum qui deberet satisfacere, & ideo potest Deus nullum opus acceptare in satisfactionem; at verò satisfactio vitae futurae non est satisfactio amicabile, sed est vindicta, & summi rigoris, in qua non est attendenda conditio personae patientis, sed aequalitas rei ad rem, quae aequalitas considerari potest in omni poena, & culpa abstrahendo ab omni statu personae. Sed adhuc ista omnia non omnino satisfaciunt, nisi in purgatorio. Item satisfactio huius vitae, ceteris paribus, censetur efficacior, & facilior, propter liberam voluntatem, nam iustus minori poena satisfacit in hac vita, quam in futura; ergo idem, &c. Probatum particulariter in peccatore si voluntariè poenam sumeret. Ex quo etiam sumitur congruentia, quia peccatum ex sua natura est iniuria voluntaria; ergo est consentaneum rationi, ut non nisi voluntaria poena remittatur. Confirmatur illa ratione, quia in inferno nullum

5. Quid ad hoc fundamentum respondeant alij auctores.

Non satisfaciunt multi de causis. Primò. Secundò.

Tertiò.

Quartò.



Quintò.

est refrigerium, nulla remissio, nam ubi ceciderit lignum, ibi erit. Confirmatur amplius, nam quare ratione hoc peccatum veniale puniretur pœna temporali in inferno, eadem malitia conuersionis mortalis peccati, nam illa malitia ex suo genere, & specie est eiusdem rationis cum malitia venialis peccati, atque hoc modo pœna sensus peccato mortali debita esset temporalis. Neque videtur referre malitiam istam esse coniunctam auersioni peccati mortalis in eodem actu, atque adeò veluti per se, & ex natura sua; malitiam verò venialem solum coniungi in eodem supposito cum mortali, sed nihil interest hæc differentia, non enim mutatur grauitatem, neque speciem malitiæ, atque adeò neque facit illam dignam diuturniori pœna.

6. 1. Propositio de fide.

Prima propositio. Veniale peccatum de se non meretur pœnam æternam, quod censo de fide ex dictis supra de peccato mortali, & veniali. Colligitur Math. 5. vbi non omni generi peccatorum, sed cuidam minatur Deus gehennam, vt aduertunt, & exponunt Chrysostomus, Theophyl. Hilar. & Hieron. Math. 10. idem ex illo 1. Corinth. 3. Saluus erit, sic tamen quasi per ignem: iuxta expositionem Patrum supra traditam. Ratio verò huius propositionis, & quomodo sit intelligenda, patebit ex secunda propositione.

7. 2. Propositio. Explanatur.

Secunda propositio. Tūtor, & verior videtur illa sententia affirmans peccatum veniale coniunctum mortali puniri perpetuò; quæ sic intelligenda est, potuit scilicet Deus statuere veniali peccato ea lege pœnam temporalem, vt amabilius, & voluntariè illum subiret, qui tale peccatum committeret, sin minus, ne vnquam cessaret; quæ lex iusta esse potuit, tum quia illa est iusta pœna, quæ à iustissimo legislatore imponitur, vt diximus; tum quia est accommodata culpæ voluntariæ, vt explicuimus, tum etiam, quia rationi consonum est, vt culpæ, quæ perpetuò durat, Deus imponat pœnam perpetuam; culpa autem venialis coniuncta mortali perpetuò durat, vt vidimus: si autem hoc potuit Deus, credendum est ita statuisse, quia hoc est maximè consonum aliis principiis fidei, & ipsi etiam rationi, & naturæ culpæ, vnde solum dicitur veniale peccatum per se mereri pœnam temporalem, quia culpa ipsa per se etiam temporalis est, quia non excludit principium gratiæ, quo possit obtineri remissio illius, & per hæc satis patet solutio ad fundamenta secundæ sententiæ in num. 3.

8. Satisfit aliis rationibus in eod. n. 3.

An verò idem dicendum sit de temporali pœna debita pro culpis remissis, ad materiam de iustificatione pertinet. Illud solum addo, propterea, quæ dicuntur in illis argumentis de homine in puris naturalibus, non esse statum illum quoad omnia comparandum cum statu gratiæ, nam tunc etiam fortasse esset aliquis modus remissionis peccati non ex iustitia, neque ex gratia gratum faciente, sed ex quadam liberali prouidentia consentanea naturæ, & ideo etiam in illo statu peccatum veniale non esset per se dignum pœna æterna, & tantundem valeret, tunc homo carens mortali peccato ad obtinendam remissionem venialis sui modo à Deo, quantum nunc homo in gratia constitutus proportionem seruata,

DISPUTATIO VIII.

De peccato habituali, quod ex actuali nascitur.



E hac materia tractat Diuus Thomas 1. 2. quest. 86. sed nos ordinem mutamus, tum quia hæc disputatio pertinet ad perfectam cognitionem peccati actualis, cuius effectus est; tum præcipuè, quia ferè est necessaria hæc tractatio ad materiam de peccato originali, viderique possunt multa quæ in opere de gratia, & de pœnitentia diximus.

SECTIO VNICA.

An transacto actuali peccato aliquid habituale in anima maneat, quod sit verè peccatum; & quid sit illud.

Ratio dubitandi est, quia per se ex actu peccati nihil sequitur in anima, nisi habitus prauus vitij, qui non habet rationem peccati, quia potest esse in homine grato. Confirmatur, nam si sit actuale peccatum puræ omissionis, illud certè nihil poterit relinquere, quia nihil est. Secundò homo in puris naturalibus sine gratia, si peccaret, non contraheret positiuam culpam habitualem ex peccato, vt constat, neque priuationem, quia nulla forma reali priuaretur, ergo.

In hac re duo sunt certa. Primum, transacto actuali peccato, hominem verè, & proprie nominari peccatorem, quamdiu illius peccati remissionem non consequitur, quod patet ex communi modo loquendi Scripturæ, & sanctorum, hoc enim modo dicitur Luc. 7. Erat mulier in Ciuitate peccatrix, licet non actu peccaret, tum etiam Christus dicitur cum peccatoribus manducare, & pro peccatoribus mori; sic etiam peccatores dicuntur esse impij, & iniqui, lege Augustinum 6. contra Iulianum cap. 8. Secundum est manere in homine transacto actu peccati maculam aliquam donec ad diuinam gratiam redeat, quod est de fide ex communi modo loquendi Scripturæ, Iosue 22. vsque in presentem diem macula huius sceleris in nobis permanet, Ecclesiastici 47. ad Salomonem loquens, dedisti maculam in gloria tua, &c. & ad Ephesios 5. vt exhiberet sibi Ecclesiam non habentem maculam, &c. Vnde etiam peccatores dicuntur immundi, sordidi, Osee 19. & Apocal. 1. abominabiles; & è contra iustificatio impij dicitur mundatio, ablutio, &c. hinc etiam apud omnes constat manere peccatorem post peccatum auersum à Deo, & in offensione eius. Videndum ergo restat à quo denominetur homo peccator transacto actu, quid etiam sit ista macula, quid auersio, & offensio culpæ; & an ista distinguantur.

Prima sententia est Scoti 4. dist. 14. quest. 1. dicentis transacto actu nihil manere prorsus in peccatore præter denominationem extrinsecā, quam ipse vocat relationem rationis, quam inquit confurgere ex actu Dei, quo peccatorem ordinat ad condignam pœnam, hanc enim Dei ordinationem, quatenus ad pœnam refertur, dicit esse realem, vt tamen à Deo prouenit, dicitur esse offensio Dei; vt verò est disconueniens peccatori, dicitur

1. Rationes dubitandi. Prima.

Secunda.

2. Vnum certum in hac q.

Alterum certum.

De quo sic disquirendum.

3. 1. Sententia.

Reiciitur primò.

Secundò.

Tertiò.

4. Sécetia prædicta paulo aliter ab alijs astruitur.

Impugnatur.

Euasio remouetur.

Quid eadem dici possit pro sustinenda eadē sententia.

Non satisfaciunt.

5. 1. Sententia.

Exploditur primò.

Secundò.

Tertiò.

Habitus vitiosus non sunt peccata.

dicitur eius macula. Sed verò ista non sunt conuenienter dicta, quia macula significat malum culpæ, vel aliquid certè ad culpam pertinens; illa autem Dei ordinatio est bona & iusta. Deinde homo non denominatur peccator ab actu Dei, aliàs Deus actione sua constitueret aliquem peccatorem. Tandem Deus ordinat ad pœnam, eum qui peccator est, & quia peccator talis est.

Propter quod Gabriel in illa distinct. quest. 1. & Ocham quest. 8. & 9. in 4. dicunt hominem denominari peccatorem ab actu, qui præterit, vt inde sit peccatorem esse, quod peccasse; & quia hoc non satis est, aliàs, qui semel peccauit, semper esset peccator, aiunt esse addendam ordinationem Dei, & ab vtroque simul hominem denominari peccatorem. Sed contra hoc ferè præcedunt rationes factæ. Præterea licet Deus non ordinaret ad pœnam eum qui peccauit, manere posset, & verè denominari peccator, & in illo maneret macula; ergo ordinatio Dei ad pœnam nullo modo requiritur, in macula, aut in forma, quæ denominat peccatorem. Dicitur fortasse repugnare Deum non ordinare ad pœnam, & remittere culpam. Respondeo id falsum esse de potentia absoluta, vt patet etiam in humanis, de iniuria facta principi. Præterea, quia per se constat differre dignum esse pœna, & à Indice puniri. Propter hæc tandem dici potest in hac sententia, esse peccatorem nihil aliud esse, quam peccasse, & perseverare dignum pœna propter illud peccatum, quæ dignitas dici potest macula. Quod si obiciatur, homo etiam iustus qui peccauit, interdum manet dignus pœna propter peccatum, & tamen iam non est in peccato. Respondetur non manere dignum pœna condigna, & æquali, quæ est adæquata peccato. Sed adhuc ista omnia non satisfaciunt; tum quia talis dignitas pœnæ pertineret ad reatum; supra autem diximus reatum distingui aliquo modo à culpa. Item de potentia absoluta posset ab homine auferri macula, & id quod est culpa, manente integro toto reatu pœnæ, quia reuera illa dignitas pœnæ oritur ex solo actuali peccato, non ex macula, vel habituali dispositione, quæ manet, vnde tandem dicere hominem denominari peccatorem ab ista dignitate, videtur idem ac denominari ab actu præterito connotando tantum Deum non remisisse.

Secunda sententia vult prædictam maculam esse quandam qualitatem prauam, quæ ex peccato actuali manet, quæ ita est contraria rationali naturæ, vt eam reddat Deo iniuriam, & exosam. Sed hæc sententia quæ habet fundamentum in Magistro distinct. 33. est prorsus improbabilis, quia neque intelligi, neque explicari potest, quæ aut qualis sit ea qualitas, neque à quo fiat; non enim fieri potest ab actuali peccato, quia actus peccati, vt plurimum, potest efficere habitum malum, qui potest manere, & peccatum deleri. Item quia si esset pura ommissio, nihil generaret; neque potest fieri à Deo, quia non est autor peccati. Deinde si est qualitas, vt sic, bona est, nec potest esse mala, nisi ratione alicuius priuationis. Explicetur igitur ista priuatio, quid sit, & tollatur qualitas. Ex quo intelligitur non rectè fuisse loquutum Gregorium distinct. 20. dum inquit, vitiorum habitus posse dici peccata habitualia præcipuè ante iustificationem. Contra quem Capreol. ibi ad argumenta contra secundam conclusionem, nam certè nihil interest ante vel post iustificationem, & propria huius ratio est, quia

tales habitus per se non auertunt à Deo, vt aliàs explicabo.

Hinc etiam mihi displicet quorundam Thomistarum sententia dicentium transacto actu peccati manere in voluntate positiuam ordinationem, & realem ad illud obiectum, ad quod se conuertendo peccauit, in quo etiam fundatur realis auersio à Deo, & hoc voluit esse habituale peccatum; sed hoc non est intelligibile, nam ille ordo, si est realis, in aliquo ente reali fundari debet; vel ergo illud ens est aliquid additum voluntati, & hoc non erit habitus vitij, quia nihil aliud ibi manens potest dici peccatum; si nihil est additum, fieri non potest, vt voluntas nihil magis habens, quàm antea, neque in se intrinsece mutata, retineat aliquem ordinem realem, quem ante non habebat.

Tertia sententia est hanc maculam esse priuationem nitoris, & pulchritudinis animæ. Ita D. Thomas supra, & in 2. distinct. 30. quest. 1. artic. 1. & idem ferè sentiunt antiquiores Theologi in 4. distinct. 18. Modus autem explicandi istam priuationem est varius, quia vix potest explicari qua forma priuet. Quidam ex Thomistis dicunt maculam hanc priuare nitore, & pulchritudine, quam habitualis gratia in anima efficit. Quod si obiciatur. Quia hæc priuatio est à Deo, & est pœna, respondent quidam eorum, maculam potius pertinere ad malum pœnæ, quàm ad culpam, & ideo posse fieri à Deo ipso; quod alijs non placet, quia macula in Scriptura semper significat malum culpæ, & non tribuitur Deo, sed peccatori. Item quia hæc sententia non explicat quid sit habitualis culpa.

Propter quod distinguunt alij gratiam dupliciter considerari, vno modo materialiter vt est entitas physica, & hoc modo priuationem eius fieri à Deo, & non esse maculam. Secundo modo quatenus auert animæ pulchritudinem, & hoc modo priuationem eius esse maculam, & non à Deo, sed à peccatore. Sed non satisfaciunt hæc duplex gratiæ consideratio, quia est solum per præcisionem intellectus, tamen in re nihil est, quia gratia non confert homini pulchritudinem, nisi vt bona qualitas animæ inhærens; ergo gratia, licet materialiter consideretur, non habet aliud esse, neque aliam causam, quàm vt considerata formaliter, & vt dans pulchritudinem. Præterea arguit Scotus, quia sequitur omnes maculas omnium peccatorum esse æquales, quia omnes æquè priuant habituali gratia. Respondet D. Thomas maculam esse priuationem cum ordine ad peccatum præcedens, & quia illud non est æquale, ideo neque macula. Contra hic ordo tantum est relatio rationis; ergo ratione eius non erit inæqualitas in maculis. Tandem peccatum vt sic latius patet, quàm gratia, quia posset reperiri in homine in puris naturalibus, quem nõ priuaret gratia; ergo in illo peccatum habituale manens, non esset priuatio nitoris. Ad explicandam hanc difficultatem incipiendum videtur à pura natura.

Prima propositio. In homine existente in puris naturalibus verè maneret aliquo modo peccatum mortale (de quo tantummodo loquor) per modum habitus, transacto actu, quamdiu ad Deum non conuerteretur, vel non remitteretur illi peccatum. Probatur, quia homo semel auersus à Deo, semper manet auersus, quamdiu non conuertitur. Explicari solet exemplo hominis, qui auertit faciem à sole. Confirmatur, nam ille homo

6. Placitum quorundam circa hanc sententiã displicet.

7. 3. Sententia.

Vna explicatio huius sententiæ refellitur.

8. 2. Explicatio.

Impugnatur primò.

Secundò.

Euasio proximè impugnationis infirma.

9. 1. Propositio.

Probatur 1.

Secundò. homo

Tertiò.

homo maneret in eo statu, in quo esset dignus odio & indignus amicitia Dei; ergo perseueraret in peccato. Tertiò ille non esset in ea pura natura, in qua fuerat à Deo conditus; ergo esset impurus, seu in peccato.

10. Propositio bipartita. Ostenditur.

Secunda propositio. Peccatum manens habitualiter in illo homine, non est ens aliquod posituum physicum, neque priuatio realis & physica alicuius formæ positivæ. Primam partem conuincunt argumenta facta contra secundam sententiam. Secunda verò etiam patet, quia nulla potest designari forma positiva, qua anima habitualiter priuatur propter peccatum commissum; nam illa intelligenda esset in essentia animæ, aut in potentiis. Non in essentia, quia ex natura rei in essentia animæ nihil inhæret, nisi forè potentiæ eius, & eadem ratio procedit de ipsis potentiis, quæ etiam inter se non possunt transmutari aliquo modo, nec remitti; ergo nihil reale potest intelligi in eiusmodi potentiis, vel ab illis realiter distinctum, vel quod sit idem cum illis, quo priuatur per habituale peccatum. Neque intelligi potest, quod aliqui dicunt, & colligunt ex Caetano loco citato quæst. 86, nempe hoc peccatum esse priuationem realem illius spiritalis pulchritudinis, quam boni actus in anima efficiunt, quia licet actuale peccatum possit efficere huiusmodi priuationem; tamen illo transacto, non necessariò durat ista priuatio cum habituali peccato, nam illo perseuerante potest homo bonos actus exercere, & contrarios priori actuali peccato; neque illa actualis priuatio pulchritudinis per se, est culpa, vt patet in homine dormiente peccatore, & iusto, &c.

11. Propositio.

Tertia propositio. Peccatum quod habitu manere in tali homine dicitur, non est physicè intelligendum, sed moraliter, secundum rectam, & prudentem existimationem, & hoc modo est quædam auersio à Deo ultimo fine, quæ moraliter censetur manere in homine, quia voluntate sua se auertit à Deo, & nunquam ad illum conuersus est. Colligitur ex D. Thoma quæst. citata articulo 1. ad argumenta, & articulo 2. & 3. parte quæst. 88. art. 1. ubi dicit maculam consequi peccatum ex parte auersionis. Et probatur tum ex dictis, nam numerauimus omnia, quæ possunt cogitari circa hoc peccatum, & nihil aliud reperitur. Secundo exemplo ex humanis, nam qui offendit hominem, censetur manere inimicus eius quamdiu aut voluntatem non mutauit, aut quod in se esse non fecit, vt iniuriæ satisfaciatur, & tamen totum illud contingit per moralem existimationem. Tertiò in alijs rebus hæc moralitas constituit prædicationem realem, & veram in rebus multam pertinentibus ad mores hominum, vt dicitur res aliqua tanti valoris, quia lege taxatum est; quod tamen nihil in re ipsa ponit præter existimationem moralem.

12. Obiectio contra nunc dicta. Soluitur primo.

Dices coincidere nos iam in priorem sententiam Scoti: nam hoc nihil aliud est, quam denominari hominem peccatorem ab actu præterito existimato moraliter, ac si esset. Respondeo primò in hoc differimus, quia non intelligimus peccatum hoc consistere in ordinatione ad penam, sed in auersione ab ipso Deo, ex quo fit, vt aliquis sit odio Dei dignus, quod propriè pertinet ad culpam. Secundo non dicimus istam denominationem fieri ab actu præterito, sed à quodam effectu morali, qui censetur fieri per illum actum. Quod explicatur à simili in peccato puræ omissionis, si fiat; nam qui sic peccat, verissimè

Secundo.

censetur actu se auertere à Deo, & se conuertere ad se ipsum, vel ad aliam creaturam, vt ad vltimum finem, non quia realem actum efficiat, neque quia aliqua forma physica priuatur, sed quia moraliter ita se habet, ac si id veller; ita in proposito iste censetur moraliter auersus à Deo, quia id voluit, & nunquam mutauit voluntatem, nec consequutus est remissionem peccati.

Quarta propositio. In hoc peccatore macula nõ est aliquid distinctum ab habituali peccato, quod explicuimus; quare explicanda est per moralem quandam indignitatem, sicut qui in Republica exercuit vilissima munera, licet postea illa non exerceat, manet moraliter infamis; ad hunc enim modum se habet coram Deo, qui semel peccauit, & in peccato iacet; hæc ergo macula, & habituale peccatum, idem sunt, licet secundum rationem, vel potius secundum etymologiam differant; peccatum enim dicitur, vt auertit hominem ab vltimo fine; macula verò quatenus reddit ipsum hominem turpem; & propterea macula vt sic, non fit à Deo, quia ad malum culpæ spectat, & idem prorsus est de auersione habituali; de reatu verò & offensa Dei iam diximus quid sit, & statim etiam dicemus.

Quinta propositio. Nunc in homine destinato ad finem supernaturalem habituale peccatum, & macula peccati mortalis includit dicta omnia moralia, & præterea realem, & physicam priuationem gratiæ, & charitatis, de hac propositio- ne videri possunt dicta lib. 7. de gratia cap. 20. à n. 7. & ita sentit D. Thomas, quod bene notat Caetanus infra quæst. 113. in art. 2. Capreolus 4. dist. 14. Sotus distinct. 15. quæst. 1. art. 1. Et ratio est, quia peccatum nunc auertit hominem à Deo sine supernaturali; ergo priuat conuersione ad illum: sed habitualis conuersio ad hunc finem est per gratiam, & charitatem; ergo habitualis auersio priuat his formis, in quo differt valde ista auersio ab auersione à solo fine naturæ. Confirmatur, nam peccatum habituale nunc manens, immediatè, & formaliter tollitur per inhærentem iustitiam, quæ peccatori datur in iustificatione, sed formaliter tollitur priuatio ipsa gratiæ, & charitatis; ergo hæc ipsa priuatio est formale peccatum siue macula. Inferes. Ergo peccatum habituale est eiusdem rationis in omnibus peccatoribus. Respondeo quoad aliquid, scilicet auersionem à Deo, concedo, differunt tamen semper quoad moralem malitiam, quæ, vt diximus, solum moraliter permanere censetur, & eodem modo est intelligendum, quod D. Thomas 1. 2. quæst. 86. art. 1. ad 3. dicit, eandem priuationem gratiæ propter ordinem ad diuersam causam, scilicet actuale peccatum maius, vel minus, esse maius, vel minus habituale peccatum. Non est enim ipsa priuatio physicè maior, vel minor; tamen quatenus procedit ab his, vel illis actibus, censetur reddere hominem moraliter magis deformem, & indignum; & simili ratione peccatum denud iteratum licet non inducat nouam priuationem gratiæ, tamen censetur inducere eandem priuationem nouo titulo, & hoc modo illud secundum, seu iteratum peccatum includit priuationem gratiæ.

Dices: Priuatio gratiæ fit à Deo; ergo est pena. Respondeo non fieri à Deo positivè agente, sed deserente. Secundo dici potest habitualis gratiæ priuationem esse quasi materiale in peccato; at verò formale esse voluntariam deformitatem, quæ moraliter manet; illa ergo priuatio, vt culpa est,

13. Propositio.

14. Propositio.

Eius ratio.

Confirm.

Illatio ex dictis quoad vsq; valeat.

15. Instancia soluitur.

est, non est à Deo, quia sic est voluntaria voluntate praua; vt verò est corruptio cuiusdam rei, est à Deo non conseruante, & hoc non est inconueniens, quia illa, vt sic, non est peccatum, & possit accidere homini iusto, si Deus suspenderet influxum conseruationis gratiæ illius. Et eodem modo licet illa priuatio sub vna ratione sit culpa, tamen sub alia ratione, potest quodammodo dici pena non tam imposita, quam contracta, iuxta dicta. Vide Durandum 2. distinct. 30. quæst. 3. ad argumenta.

16. De subiecto macula.

Ex his facile expediuntur reliqua, quæ de hoc peccato, vel macula dici possunt, nam iam constat, an sit, & quid sit. Et quomodo in peccatis diuersis sit diuersa, & maior, vel minor, de quo etiam videri possunt dicta in opere de gratia loco citato. In quo verò subiecto sit, breuiter dicendum est ex D. Thom. quæst. illa 86. art. 1. partim esse in essentia animæ, partim in voluntate, nam gratia, & charitate priuat in quibus amicitia Dei consistit, præcipuè tamen videtur esse in essentia animæ, quia licet actuale peccatum primò sit in voluntate, quia per eam committitur, tamen id, quod præcipuè maculatur, est ipsa anima, quæ in se manet moraliter odio digna, & ipsa est principale mouens; & operans, & sicut iustitia coram Deo primò est in essentia animæ, ita, & habituale peccatum; deriuatur verò etiam ad voluntatem, quia etiam ipsa est censenda manere à Deo auersa. Rogabis, quomodo vnum esse queat in duobus. Respondeo, quia non est vnitum in genere naturæ, sed moris; & quia non æquè primò est in vtroque.

17. De causa efficiente & effecti macula.

De causa autem efficiente ipsius macula, dicendum est physicam nullam habere, habet tamen moralem, quæ est ipsum actuale peccatum præcedens. De effectu dicendum est formalem esse effectum esse reddere hominem auersum à Deo, & odio Dei dignum, vnde sequitur, esse dignum penæ; per quem effectum interdum Scriptura, & sæpe Augustinus explicat hoc peccatum habituale, scilicet per reatum. Vide illum in Psalmum 33. & lib. 1. de nuptijs cap. 28. 6. contra Iulianum cap. 8. Aduertendum autem est istam penæ dignitatem non esse aliam ab illa, quæ fit per actuale peccatum, quia homo ratione huius macula non meretur nouam penam, sed solum ratione actus, & eodem modo solet ista macula dici generare offensionem Dei, quæ, vt diximus, ex parte Dei nihil ponit, nisi iram eius, vel denominationem extrinsecam; ex parte verò hominis præter actuale peccatum nihil dicit præterquam esse dignum illa ira. Vide D. Thomam 3. p. quæst. 86. art. 2.

18. Maculam in veniali negant aliqui.

Solum superest de veniali peccato, an relinquat maculam, Scor. enim 4. d. 21. quæst. 1. & Gabriel 4. d. 16. quæst. 5. & alij in 2. d. 24. dicunt quod post veniale peccatum nihil manet, nisi obligatio ad penam, quia neque priuat gratia, neque remittit charitatem, & licet remitteret, illa remissio non haberet rationem culpæ, quia non tenetur homo habere charitatem in tanta, vel tanta intentione: denique nullo alio modo auertit à Deo. D. Thomas autem & alij 3. p. quæst. 87. art. 2. ad 3. volunt relinquere maculam, fauet Eccl. 31. Beatus vir, qui inueniunt sine macula, & Psalm. 14. Qui ingreditur sine macula, & omnes illæ sententia, in quibus dicitur hominem non esse sine peccato, & fordidus, videntur verificari ratione huius macula, quia sine actuali peccato, & mortali esse potest; idem verò D. Thomas 1. 2. quæst. 89.

art. 1. addit hoc peccatum non causare maculam simpliciter, sed secundum quid. Et hic modus loquendi est retinendus, quia est conformior Scripturæ, & Patribus, & explicandus ad eum modum, quo explicauimus habituale peccatum in puris naturalibus, nempe per moralem existimationem, quia reuera nihil aliud fingi potest. Sola verò ordinatio ad penam non pertinet ad rationem culpæ, neque maculat animam, & manere potest, ipsa culpa remissa: rectè autem intelligi dicto modo constat, quia ille, qui venialiter peccat, aliquo modo offendit Deum; ergo quamdiu voluntate sua non satisfacit Deo, censetur moraliter permanere in illa voluntate, atque aded ita dispositus, vt censetur aliquo modo indignus diuina quadam familiaritate, & singularissimis auxilijs; propter quod dicunt Sancti hanc maculam repugnare feruori charitatis. Explicari etiam potest à contrario; remissio enim venialis peccati ex sententia Theologorum, vt in materia de penitentia, & de gratia dicimus, sine infusione nouæ gratiæ fieri potest; ergo illa priuatio in qua talis macula consistere potest, non priuat aliqua forma, & habitu reali physicè, quandoquidem sine tali habitu auferri potest per Dei condonationem, reliqua de macula explicanda sunt ad modum peccati mortalis. Vide dicta tomo 4. de penitentia disp. 11. sect. 4.

DISPUTATIO

De peccato originali.

**D**IXIMVS de duobus generibus peccatorum, sequitur, vt de peccato originis differamus, quod nature peccatum etiam dicitur, quia non propria voluntate, sed naturali generatione illud contrahimus; & propterea natura filij iræ dicimus ad Ephesios 2. vt voluit Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 2. de quo peccato loquens idem libro de moribus Ecclesiæ, peccato (inquit) antiquo nihil est ad prædicandum promptius, nihil ad explicandum difficilius; & lib. 3. de Baptismo paruulorum cap. 4. & 2. de nuptijs cap. 29. & epistola 26. 28. fateatur se nescire soluere difficultates omnes vt sibi satisfaciatur, in hoc peccato occurrentes, de quo disputant Theologi 2. dist. 3. D. Thomas 4. contra Gentes cap. 50. & quæst. 4. de malo, & opusculo 3. tractatu 2. & 1. 2. quæst. 81. 82. & 83. & nonnulla in 85. quæ quæstiones præsentis tantum sunt instituti, nam quæstio illa quomodo hoc peccatum auferatur, siue effectiuè per Baptismum, siue formaliter per gratiam, videatur in tomo de Sacramentis disputat. 26. sect. 1. & lib. 7. de gratia, per varia capita.

SECTIO I.

An sit originale peccatum.

**E**RROR fuit Pelagij peccatum originale negans, Ex Augustino hæresi 88. & lib. 3. de peccatorum meritis cap. 7. & de Baptismo paruulorum cap. 2. & lib. 2. de peccato originali, & 5. contra Iulian. cap. 5. hunc sequuti sunt Armeni, Albanenses, & Albigenes, vt referunt Antoninus 4. parte titulo 11. cap. 7. §. 3. Castro verbo Peccatum, Guido Carmelitan. In eodem errore fuisse Abailardum indicat

1. Error negans peccatū origin.



Bernardus epist. 111. & 118. refertur etiam Zuin-  
gilius, & Erasmus 1. & 2. editione ad Romanos 5.  
apertè fauet huic errori, & inter alia impiè dicit  
impudenter mentiri eos, qui locum illum Pauli  
Ephes. 2. dicunt non posse intelligi de peccato per  
imitationem; eidem fauet Stapulensis ibidem.

Eius 1. fund.

Fundamentum est duplex, primum quia pugnat  
dicere peccatum, & naturale, nam de ratione pec-  
cati est voluntarium, vt diximus; peccatum etiam  
est contra legem ad Romanos 4. Sed ea quæ sunt  
naturalia, nec à voluntate pendent, nec legi sub-  
duntur, præcipuè cum tempore conceptionis  
homo non sit capax præcepti, nec voluntatis.  
Confirmatur primò. Nam meritum Adæ nihil  
nobis profuit; ergo neque culpa. Confirmatur  
secundò, quia Deus, qui propriè remittit peccata,  
non imputat aliena, Ezechielis 18. *Filius non por-  
tabit iniquitatem patris, sed anima, quæ peccauerit,  
ipsa morietur, &c.* & 2. ad Corinth. 5. *Vni-  
usquisque referet prout gessit.*

Confirm. 1.  
Confirm. 2.

2.  
Fundam.

Secundum fundamentum. Quia peccatum ori-  
ginale nullam potest habere causam; non enim  
voluntatem pueri, quia ea vti non potest ratio-  
nabiliter; neque patrem generantem, qui aliàs  
ille generando peccaret, quia efficeret pecca-  
tum. Item quia fortè qui generat filium, est sine  
peccato; tandem quia peccatum est in anima, at-  
que spirituale quid: pater autem cum generat  
non attingit animam; neque ergo per seminalem,  
& corpoream virtutem potest animam maculare.  
Præterea neque Adam potest esse causa huius  
peccati, tum quia & ipse, & eius actus præterier-  
unt, tum etiam, quia nunc etiam peccaret denuo  
semper posteris in peccato propagati ab ipso. Ne-  
que denique Deus, quia nullius culpæ autor esse  
potest, vt diximus; aut etiam dæmon, quia non  
est autor animæ, & quia hoc esset in errorem  
Manichæorum incidere. Neque verò dici potest  
hoc peccatum à nullo fieri, quia aliquid est, &  
non necessariò ex natura hominis sequitur, aliàs  
esset talis natura per se mala, & tale peccatum  
in pura hominis natura reperiretur; imò si ex  
natura per se, & necessariò sequeretur illi esset  
tribuendum, à quo est natura. Confirmatur,  
quia cum anima sit ex nihilo à solo Deo produ-  
cta, non apparet, vnde habere possit maculas na-  
turales. Pro tertio fundamento vtuntur hæreti-  
ci autoritatibus sanctorum, præcipuè Chryso-  
stomi, quæ statim exponam.

Confirm.

3. Fundam.

3.  
Propositio  
de fide ex  
Sac. lit. &  
Patribus.

Vnica propositio. In hominibus est peccatum,  
quod in conceptione sua, dum ex stirpe Adæ se-  
minali generatione descendunt, contrahunt. Esse  
veritatem hanc vnum ex præcipuis fidei funda-  
mentis, docet Augustin. 1. *contra Iulianum cap. 2.*  
Præcipuum fundamentum eius est, illud ad Ro-  
manos 5. *Per unum hominem peccatum in hunc  
mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in  
omnes homines mors pertransiit, in quo omnes pecca-  
uerunt; & infra, Vnius delicto peccatores constituti  
sunt multi.* Dupliciter respondent Pelagiani, primò  
Adam peccando fuisse quasi quoddam exemplar  
omnium hominum peccantium, & ita aiunt pec-  
catum Adæ ad omnes transisse imitatione, non  
propagatione, quæ explicatio habetur in qui-  
busdam commentariis super 5. ad Romanos, quæ  
circumferantur nomine Hieronymi, quæ tamen  
fuisse scripta à Pelagio, docet Augustinus 1. *con-  
tra Iulianum cap. 12.* & Theodoret. *in Epistole di-  
uini decretorum cap. 11. & in Psalm. 50.* eam in-  
dicat, & Erasmus, vt illam defendat, non legit,  
*in quo omnes peccauerunt, sed quatenus omnes pecca-*

Vna euasio  
hæreticorū.

Erasmii euasio  
expugna-  
tur.

uerunt, quod prius fecisse Iulianum docet Augu-  
stinus loco citato. Sed ei repugnant Concilia, & Pa-  
tres, Trident. sess. 5. Arausicanum I. cap. 2. Mile-  
uitanum cap. 2. Toletanum II. Canone 12. Inno-  
centius III. epistola quæ est 93. inter illas Au-  
gustini. August. 4. *contra duas epistolas Pelagianorum  
cap. 4. & lib. 1. de Baptismo paruulorum cap. 10.*  
Ambros. Beda, & alij, & patet ex mente Diui  
Pauli. Primò, quia dicit peccatum Adæ ad om-  
nes pertransisse; at verò non omnes imitantur  
Adamum, tum quia in primis paruuli non imi-  
tantur, tum etiam, quia sunt multi, qui nihil  
audierunt de Adamo, vt obiicit Augustin. lib. 6.  
*contra Iulianum cap. 12.* Præterea sequitur eos  
qui propria voluntate non imitantur Adamum,  
non egere gratia, neque esse filios iræ, quod est  
contra vim eorum verborum; *Per vnius delictum  
omnes homines in condemnationem; & illud ad Ga-  
latas 3. Concluserunt omnia Scriptura sub peccato, vt  
gratia Dei abundet; tandem si esset sermo de imi-  
tatione, vel exemplari, potius Euæ, vel damo-  
nis peccatum proponendum esset exemplum, vt  
Augustinus supra argumentatur, & affert illud  
Sapientie 2. Imitantur eum, qui illius sunt.* Præ-  
terea ita dicit Paulus peccatum Adæ ad poste-  
ros pertransire, sicut mortem; sed mors, non  
tantum imitatione, sed necessitate quadam de-  
riuat ad filios Adæ; ergo, &c. Confirmatur  
ex comparatione qua idem Paulus vitur inter  
Adamum, & Christum, quæ habetur etiam 1.  
*ad Corinth. 15.* inquit enim ita peccatum Adæ  
deriuari ad posteros, sicut iustitiam Christi ad  
regeneratos; hæc autem redundat propagatio-  
ne quadam, non tantum imitatione; ergo. Tan-  
dem ponderari possunt illa verba, *Non sicut de-  
lictum, ira & donum, nam iudicium quidem in vno  
in condemnatione, gratia verò ex multis delictis in  
iustificatione.* Secundò Adam nos infecit vna cul-  
pa, Christus verò non solum illa, sed innume-  
ris etiam peccatis nos liberat; non ergo est ser-  
mo de imitatione, nam isto modo multis pec-  
catis inficimur imitantes Adamum, vt argu-  
mentatur Augustinus lib. 1. *de peccatorum meritis  
cap. 12.* Quapropter Theodoretus eo loco piè  
exponendus est, minus enim propriè loquitur,  
nam comparatione facta ad actuale peccatum  
non vult originale vocare culpam; vel certè  
docet peccatum Adæ, vt in illo est, non con-  
stituere nos peccatores, sed prout nos in illo  
peccauimus, nam aliàs bene illum in re sentire,  
ex eodem loco colligi potest.

Confirm.

4.  
Altera euasio.

Secundò responderi potest Apostolum solum  
docere mortem, & similes pœnas ad nos pro-  
uenisse propter peccatum Adæ, non verò cul-  
pam ipsam, vnde Chrysostomus homilia 10.  
ad Romanos, *Adamo, inquit, peccante, & mor-  
tali effecto, qui ex eo orti sunt eos tales esse nihil ha-  
bet absurdum, at ex illius inobedientia alteros pecca-  
tores extitisse, quam habet conuenientiam, aut con-  
gruentiam?* Idem homilia 39. in id ad Corinth. 1.  
cap. 15. *in Adam omnes moriuntur morte* (inquit)  
*corporis non geberna.* & idem dicit Ambrosius ibi.  
Contra hanc verò expositionem faciunt omnia  
dicta contra priorem; & est contra omnem con-  
sensum Patrum, qui locum hunc interpretan-  
tur de culpa. Ita Augustinus lib. 1. *contra Iulia-  
num in initio,* refert 11. patres, & inter alios Chry-  
sostomum cuius etiam quendam alium locum  
exponit; & idem sentit Dionysius cap. 3. *Ecle-  
siast. Hierarc.* Fulgentius libro de gratia Christi  
*contra Faustum, Ambrosius de fide ad Petrum  
cap.*

Relictum

cap.

cap. 2. & 26. & Gregor. 4. *Moralium cap. 2.* &  
Anselmus in illum locum, ad Romanos, & libro de  
conceptu Virginali, & Bernardus epistola 190. Et  
arguitur præterea ex vi ipsorum verborum, nem-  
pe, in quo omnes peccauerunt, & peccatores consti-  
tuti sunt multi, quæ possunt sine metaphora in-  
telligi; ergo ita intelligenda sunt iuxta regulas  
Patrum, maximè ita intelligente Ecclesia, & cum  
id sit consonum aliis Scripturæ locis, quæ par-  
tim adduximus, partim adducemus, & parabolis  
Euangelicis de oue perditâ, dragma, & homine  
incidente in latrones Luca 10. quibus significa-  
tur totam naturam humanam fuisse semel infe-  
ctam, vt Sancti vnanimiter interpretantur. Ar-  
guit præterea Augustinus Psalm. 50. quia pœna  
non transfunditur sine culpa, quod præcipuè in-  
dubitatum est de pœna æterna spiritali, qua pu-  
nitur paruuli, vt scilicet. 6. patebit. Denique Pau-  
lus ait peccatum intrare in mundum, & per pec-  
catum mortem; prius ergo ingreditur pecca-  
tum, quàm mors; vnde concludit etiam ante  
legem peccatum regnasse, quia regnabat mors;  
addit tamen, quòd tunc non imputabatur, id  
est, non reputabatur, nec cognoscebatur ab ho-  
minibus, vt Anselmus, Ambrosius, & alij ex-  
ponunt. Priora ergo Chrysostomi verba exponi  
debent eo modo, quo supra num. 3. respondi-  
mus Theodoro, non enim negauit culpam  
contractam ex Adamo, nam ibidem dicit pec-  
catum Adæ totum mundum infecisse, & eos, qui  
non baptizantur mori in peccato, & homil. 40.  
ad Romanos clariùs dicit Baptismum tollere ra-  
dicale peccatum; & homilia ad Neophytos, & ho-  
milia de Adamo, & Eva, & in id Psalm. 57. *Ali-  
enati sunt peccatores à vulua; hic, inquit, origina-  
li peccati ius in impijs elucet ab incunabulis.* In  
alio verò loco solum vult Chrysostomus pec-  
catum originale non semper adferre mortem ge-  
hennæ; & idem est sensus Ambrosij, si eius sunt  
commentaria, quia apertè ibidem docet veritatem  
peccati originalis; & ad hunc modum interpre-  
tanda sunt alia loca Chrysostomi, vt homilia 17.  
in 1. ad Corinth. & homil. 24. ad Ephesios, & alibi:  
in quibus loquens pro concione ad populum ba-  
ptizatum dicit illum non fore damnandum ob  
peccatum originale.

5.  
Probatur de-  
inde propo-  
sio ratio-  
nis suppo-  
sita fide.  
1. Ratio.

Rationibus probatur secundò conclusio non  
quidem naturalibus, quia nullæ hîc esse possunt,  
sed ex aliis principiis fidei sumptis. Prima ex ge-  
nerali redemptione Christi, est enim redemptor,  
non solum quia gratiam præstat, sed præcipuè,  
quia à peccato liberat; liberat autem omnes ho-  
mines, etiam paruulos, qui propria voluntate  
non peccauerunt, propter quod dicitur Agnus  
Dei, qui tollit peccata mundi, vbi multi legunt  
peccatum mundi, vt sit dictum propter peccatum  
originale dumtaxat, vt ostendit Eusebius lib. 9.  
de demonstratione Euangelica cap. 5. & ratio colli-  
gitur ex cap. 3. ad Romanos, *omnes peccauerunt, &  
egent gloria Dei.* 2. ad Corinth. 5. *Si vnus pro omni-  
bus mortuus est; ergo omnes mortui sunt;* & ad Ga-  
latas 3. 1. Petri 3. Iob. 14. *Quis potest facere mun-  
dum de immundo conceptum semine?* lege Iustinum  
libro de recta fidei confessione, August. 6. *contra Iu-  
lianum cap. 4.*

6.  
1. Ratio.

Secunda ratio sumitur ex necessitate Baptifini  
in lege gratiæ, & circumfisione in lege Mosaica,  
vel alterius remedij, sine quo paruuli non pos-  
sunt consequi regnum cælorum, quod est de  
fide, quæ ratio colligi potest ex cap. *Maiores, de  
Baptismo, & ex Leone epistola 86. & 93.* quam  
Suarez in primam secunda D. Thom.

bene prosequitur Cyprianus sermone de circumfisi-  
Origen. homilia 8. in Leuiticum. Hieronym. dialogo  
3. contra Pelagi. & Augustin. lib. 4. de peccatorum  
meritis cap. 24. & 16. de Cinitate cap. 26. ponderat  
illum locum Genes. 17. *Masculus, cuius præputij  
caro circumfisa non fuerit, delebitur anima illa, quia  
irritum fecit pactum meum; quod, inquit, de pacto  
circumfisionis non posse intelligi, quia infans non trans-  
greditur illud, sed de pacto contracto cum Adamo,  
quod omnes in illo transgressi fuimus, ad quod  
etiam Hieronym. Osee 6. refert illa verba, sicut  
Adam transgressi sunt pactum meum, ibi (id est, in  
Paradiso,) præuaricati sunt in me.* Respondebunt  
Pelagiani paruulos non baptizari, vt deleatur eo-  
rum peccatum, neque, vt sint beati, sed vt fiant  
hæredes regni cælorum; in quo responso multi  
sunt errores. Primus Baptismum non dari paru-  
lis in remissionem peccatorum, contra Paulum  
ad Titum 3. & ad Ephesios 5. Secundus, paruulos  
posse esse beatos sine Baptismo, & Christi san-  
guine, contra 1. Ioannis cap. 5. & illud Pauli, in  
Christo omnes viuificabuntur. Vide Augustin. epi-  
stola 28. Tertius beatitudinem simpliciter esse ex-  
tra regnum cælorum quem errorem notat Augu-  
stinus 1. de peccatorum meritis, cap. 20. Quartus  
excludit paruulos à regno cælorum absque pecca-  
to. Legatur August. lib. 10. de sermone Domini, &  
lib. 3. contra Iulianum, initio.

Euasio mul-  
tipliciter ex-  
ronea.

Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Tertia ratio est Origenis homilia 8. in Leuit.  
quia in Scriptura multi iusti queruntur de die  
natali, & suæ conceptionis, & illi maledicunt,  
quod non facerent ratione naturæ; ergo ratione  
culpæ. Idem etiam ponderauit Gregor. 4. *Mora-  
lium cap. 5.* exponens illud, *pereat dies in qua na-  
tus sum, &c.* & huc referri possunt verba illa Psalm.  
50. *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, quæ non pos-  
sunt intelligi fuisse dicta propter peccata, quæ  
parentes in conceptione eius commiserunt, tum,  
quia ex legitimo matrimonio natus erat, quod  
notauit D. Thom. 4. contra gentes cap. 50. tum quia  
ibi Dauid non accusat peccatum alienum, sed  
agnoscit proprium, vt Deum ad misericordiam  
flectat; loquitur ergo de originali, ex Hieronym.  
& August. ibi.*

7.  
3. Ratio.

Quarta ratio est à signo, quia scriptura docet  
esse quorundam peculiare priuilegium, vt ante  
natiuitatem fiant Sancti, Luca 1. & Ieremia 1. de  
Iacobo fratre Domini; refert idem Hegesippus  
apud Eusebium lib. 2. de historia cap. 23. quod ego  
non assero. Si ergo est hoc singulare priuilegium,  
signum est alios concipi sine gratia; ergo in pec-  
cato, quia in homine creato ad finem superna-  
turalem non est medius status. Vide Augustinum  
lib. 2. de peccato originali cap. 32. & Gregor. 17.  
*moralium cap. 10.* & patet ex Scriptura, *nemo mun-  
dus à sorde, neque infans,* atque per hæc manet  
confirmata conclusio ex Patribus, & ex Con-  
ciliis.

8.  
4. Ratio.

Ad fundamenta erroris contrarij. Ad rationes  
dicemus in sequentibus; ad Patres iam est respon-  
sum; ad illa verba Scripturæ fatemur nunquam  
filium puniri nisi ob culpam propriam, id est,  
quam in se habeat: de illo autem loco Ezechielis  
fatis multa diximus supra disp. 7. scilicet. 1. ad illa  
verba Pauli, *referet vnusquisque prout gessit.* Ansel.  
de conceptu Virginali cap. 18. exponit sic, *prout me-  
retur, & dignus est,* vel aliter, prout gessit, vel  
propria voluntate, vel aliena. Vel certè hæc, &  
similia loca, vt in fine huius materiæ dicemus,  
de adultis intelligenda sunt, nam illi propriè sunt  
iudicandi.

9.  
Ad fundam.  
in n. 1. & 2.

SECTIO II.

Quid sit peccatum originale.

Primum omnium statuamus, ut certum hoc peccatum non esse aliquem actum eius, qui in peccato concipitur, quod est evidens, quia ille tunc non vitur ratione, neque miraculose illuminatur, ut peccare possit. Vnde Augustinus lib. 1. de peccatorum meritis cap. 74. & 75. irridet quosdam Pelagianos, qui ad hoc tandem deueniunt, ut paruulos dicerent esse baptizandos propter peccatum actuale, quod in conceptione committunt.

Reiiciuntur primam opinioniones de essentia peccati origin. & statuitur esse priuationem.

1. Opinio. Prima ergo sententia omnino negat originale peccatum esse aliquid, quod inhæreat in homine, qui ex Adamo nascitur, sed illud ipsum peccatum, quod in Adamo fuit actuale, & ipsum intrinsecè denominauit peccatorem, autem respectu nostri esse originale, quatenus illos omnes extrinsecè denominat peccatores. Et Alberti Pighij in controuersia de peccato originali, & Cathertini opusculo de hac materia. Fundamentum eorum est, quia in puero nihil inesse potest, quod veram, & propriam rationem peccati habeat, quia peccatum propriè est actus voluntarius; sed peccatum originale est propriè, & verè peccatum; ergo oportet illud etiam esse aliquem actum non proprium; ergo alterius, in quo reliqui peccauerunt, ad Roman. 5. vbi etiam dicitur illo peccato omnes fuisse constitutos peccatores. Contra hanc sententiam sit sequens propositio.

2. Propositio contra hanc opin. Peccatum originale est aliquid à parte rei priuatiuum, vel positium intrinsecè inhærens in homine concepto ex Adamo. Censeo conclusionem hanc esse de fide, patet ex Tridentino sessione 5. Si quis dixerit illum (scilicet Adamum) per inobedientiam peccatum mortem, & penas in omne genus humanum transfudisse, non autem peccatum, quod mors est anima, anathema sit; & infra ipsius hoc Adæ peccatum, quod origine vnum est, & propagatione transfusum omnibus, id est, vnicuique proprium, &c. quod sæpe ibi repetit; colligitur etiam ex omnibus adductis in prima sectione, quia in re, prædicta sententia auferit à nobis originale peccatum. Confirmatur ex illo ad Romanos 5. vbi homines non renati in Christo dicuntur impij peccatores inimici; & infra, sicut peccatum intrauit, ita & mors: mors autem intrat ad vnumquemque propria, ibidem etiam comparatur peccatum Adæ cum gratia Christi; gratia verò Christi transfunditur non per denominationem extrinsecam, sed per inhærentem iustitiam; ergo, &c. Præterea hæc est sententia Sanctorum Patrum, Hieronym, lib. 3. contra Pelag. & aliorum.

3. Opinio, seu figmentum quorundam hæretic. Secunda sententia est quorundam Lutherano- rum, qui dicunt peccatum originale esse formam substantialem, quod sic explicant, dicunt enim hominem physicum, id est, constantem ex solo corpore & anima naturaliter aptum ad omnia opera humana, fuisse creatum in principio, atque illi fuisse additam quandam substantialem formam, vel substantialem gradum eiusdem formæ, per quam efficiebatur homo Theologicus diuinus, & ad imaginem Dei, capax-

que diuinæ beatitudinis, & supernaturalis legis, & hanc formam vltimam dicunt esse mutatam in formam deterrimam, qua homo fit procliuus ad omnia vitia, & omnino ineptus ad bona, vnde concludunt primum hominem substanti- ali ratione fuisse conceptum, iamque non ha- bere imaginem Dei. Vtuntur ad hoc monstuo- sum figmentum Scripturæ locis, in quibus ho- mines dicuntur semen diaboli, & plantatio Sarba- næ, & habere cor lapideum, & similia. Confirma- tur, quia peccatum legi Dei repugnat, & ideo dicitur iniquitas, 1. Ioannis 3. Sed iam nunc no- stra natura per suam substantiam est contraria legi Dei, vt colligitur ad Romanos 7. ergo, &c. Huius erroris auctor fuit Illyricus, quem impu- gnant alij Lutherani, re vera tamen ille ex eorum doctrina hunc errorem hausit, nam etiam Luthe- rus, & alij dicunt peccatum hoc esse corruptio- nem naturæ, & per illud in hominibus esse dele- tam imaginem Dei.

4. Propositio contra præcedentem errorem. Secunda propositio. Originale peccatum ne- que forma substantialis, neque eius priuatio, aut remissio, aut transmutatio esse potest. Hæc conclusio licet non sit definita his verbis, tamen tenenda est de fide, quia ex dicta sententia se- quuntur apertissimi errores. Primus formam substantialem esse per se malam, & peccatum, quæ est hæresis Manichæorum ab omnibus Pa- tribus damnata, vt suppono, ex prima parte D. Thomæ quæst. 48. & per se est impossibile, quia peccatum est defectus, & iniquitas contra le- gem; substantiæ verò vt substantiæ, non possunt ista conuenire, legatur Augustinus 1. contra Iu- lianum cap. 3. & lib. 6. cap. 1. & lib. contra episto- lam Fundamenti cap. 33. & 35. & de natura, & gratia cap. 19. & 20. Secundus error, qui ex præcedente sequitur, est hominis animam esse corruptibilem, & transmutabilem in aliam. Ter- tius, quod necessariò debet dicere Deum esse autorem peccati, vel aliquam rem esse, quæ non sit à Deo, quia illa transmutatio animarum rationalium ab ipso solo fieri poterat. Videatur Augustinus 1. confessionum cap. 12. & libro contra Secundinum Manichæum cap. 3. & 13. in Enchiridio cap. 11. Basilius in libro, quod Deus non sit auctor malorum, & Ambrosius 1. Exæ- meron. cap. 8. Quartus, quod hac ratione co- acti dicunt Dæmonem habere efficaciam ad istam transmutationem faciendam, quod est hæreti- cum, vt docetur in prima parte, viderique po- test in lib. de Angel. & præterea id non potest in- telligi, nam vel illæ formæ sunt spirituales, vel materiales, si secundum per se erunt cor- ruptibiles, & homo ratione illarum non erit capax Dei, neque forma mutabitur in formam, sed corrumpetur vnum compositum, & gene- rabitur aliud: quod tamen non sit sine physica alteratione, quam non semper peccatum effi- cit, aliàs homo peccando moreretur; si verò spirituales sunt, per creationem incipiunt, & per annihilationem desinunt esse; quomodo ergo Dæmon habet efficaciam in illas? Videatur Augustinus tractatu 4. in primam Canonicam Ioannis. Quintus error, sequitur peccatum ori- ginale non auferri per Baptismum, quia nulla aufertur, nec datur substantialis forma. Sextus error sequitur, nunc eam mentem hominis, quæ in illo nunc est suprema, esse peccatum originale, & inclinare ad malum, quod est con- tra Paulum ad Romanos 7. & ad Galatas 3. ait vbi mentem, & rationem velle id, quod est bonum.

Quibus Sci- pruz locis ad id referunt.

Que pado confirmantur.

4. Propositio contra præcedentem errorem.

Primus et- ror prædictæ opinionis.

Secundus.

Tertius.

Quartus.

Quorundam catholico- rum placitum.

Quintus.

Sextus.

Stabilitur principium unde probanda est as- sertio.

Septimus.

Octauus.

5.

6.

7.

8.

9.

Septimus error, sequitur Verbum diuinum vel assumpsisse formam illam substantialem, quæ est originale peccatum, quod est hæreticum, vel non assumpsisse naturam eiusdem speciei substan- tialis cum nostra, quod est etiam hæreticum. Lega- tur Leo Papa in epistola 11. ad Iulianum. Octauus error, sequitur hominem beatum substantia, & es- sentia differre à viatore, quia non manent in illo ea forma, quæ est peccatum originale.

In ratione etiam naturali dicit impossibilia hæc sententia; nam quæro quid intelligat per hominem physicum; aut enim illud est compo- situm ex corpore, & anima rationali vera, aut non. Si primum, ille homo habet intellectum, & voluntatem; ergo est ad imaginem Dei, nam hæc ratio imaginis in intellectu, & voluntate fundatur, vt docet Augustinus, Basilius, & alij, qui etiam tanquam hæresim damnant imaginem Dei in homine posse deleri per peccatum, licet fuerit denigrata. Præterea talis homo est capax gratiæ, nam propter rationalem animam vt sic, est capax, iuxta illud Augustini posse habere gra- tiam naturæ est hominum; vnde tandem ille homo habebit propensionem ad id, quod est hone- stum, & libertatem, &c. ætera, quæ isti hæretici ne- gant; si verò dicant hominem illum physicum non esse rationalem, ipsi tanquam irracionales sunt omittendi.

Ad fundamentum expugnati erroris respon- detur, omnia illa loca metaphoram continere, nam cor hominis, dicitur prauum, non quia sub- stantia eius mala sit, aliàs eum dicitur lapi- deum, haberet lapideam substantiam, sed propter prauas cogitationes, & fomitem ex Augu- stino 1. contra duas epistolas Pelag. capit. 13. & idem est de aliis; quod verò ad Romanos 6. di- citur corpus peccati, ideo dicitur, quia vel est peccato subditum; vel quia est instrumentum peccati, vel verius propter defectus, quos ex peccato contraxit. Ad confirmationem respon- detur, id quod est prohibitum lege, & illi con- trarium, esse peccatum, tamen naturalem substan- tiam non esse prohibitam lege, neque omne id, quod inclinatur ad operandum contra legem esse peccatum, licet interdum sit aliqua occasio pec- cati.

Tertia sententia est communis Lutherano- rum, qui videntur putare peccatum originale esse concupiscentiæ fomitem, & totam eam inor- dinationem potentiarum, quam in nobis expe- rimur; dicunt enim hoc peccatum esse tenebras in intellectu, auersionem in voluntate, contu- maciam in corde, & vitiorum omnium originem, quæ opinio in sensu quo ab ipsis asseritur, est hæ- retica; ad eam non nihil accedit quorundam Scholasticorum sententia dicentium peccatum originale esse concupiscentiam ipsam, quam vi- detur tenere Magister 2. distinct. 30. Sed in se- quentibus partim hoc explicabimus, partim im- pugnabimus.

Sit ergo tertia propositio. Id quod verè, & formaliter est originale peccatum, non consistit in concupiscentia, neque in aliquo defectu po- tentiarum hominis, qui veluti naturalis sit, & in homine in puris naturalibus creato reperiri pos- set, vel esse in homine iam iustificato. Hæc est contra sensum Lutherano- rum, ac probanda est ex illo principio, peccatum originale esse id quod per Baptismum aufertur, neque manet in rena- tis, vt Concilium Tridentinum sessione 5. definit, & patet ex illo ad Titum 2. mundaret sibi populum Suarez in primam secunda D. Thom.

acceptabilem, & ad Romanos 5. Sicut per vnum hominem, & infra, non solum delictum, ita & donum, & infra, vbi abundauit delictum, superabundauit gratia, ex quibus habetur gratiam Christi esse di- rectè contrariam peccato contracto ex Adamo, quod etiam habet capit. 8. quod incipit, Nihil ergo est damnationis his, qui sunt in Christo, & cap. 6. Qui mortui sumus peccato, quomodo viuemus in illo; & tandem 1. Ioannis 1. sanguis eius emundat nos ab omni peccato. Confirmatur, nam in renatis nihil est quod impediatur introitum in regnum calorum, nisi id propter quod tollen- dum Baptismus institutus est: hoc autem est ori- ginale peccatum; ergo tale peccatum nihil est aliud, quàm vera animi culpa. Maior patet Ioan- nis 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c. Marc. 16. Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit. id est, si ipse aliud impedimentum non apponat, ex Augustino in Enchiridio cap. 66. & 67. & lib. 21. de Ciuitate cap. 16. atque aliis in locis id confir- mat, qui etiam videri potest lib. 1. contra duas epistolas Pelag. capit. 13. Vbi radicitus auferri dicit peccatum originale, non radi per Baptis- mum, & Chrysostom. homil. 40. ad Corinthios, & homil. ad Neophytos, & epistola ad Cresiphontem, & Nazianz. oratione de Baptismo, & Epiphani. hæ- resis 37. & 66.

Ex hoc ergo fundamento colligitur primò concupiscentiam non vt significat actum, sed vt significat appetitum sensitium, quatenus procliuus est ad sensibilia, & potest contra ra- tionem moueri, peccatum non esse, atque adeò, nec originale. Confirmatur, quia hæc concu- piscentia non est defectus voluntarius contra le- gem, neque auerit hominem à Deo. Antecedens patet, quia nulla est lex, qua teneamur non habere istam concupiscentiam, vel habere iusti- tiam originalem, vt supra diximus, de quo videri potest Epiphani. contra quandam antiquam hæresim tomo 1. hæresis 64. Secundò colligitur ea- dem ratione tota conclusio, quia omnis defe- ctus potentiarum hominis est veluti naturalis; licet enim modò, vt infra dicemus, ex pecca- to originali deriuetur, tamen per se etiam se- quitur ex natura hominis, & esset in puris na- turalibus; non ergo potest habere rationem pec- cati originalis, cum etiam eiusmodi defectus maneat in renatis, vnde neque tenebræ intelle- ctus, neque duritia cordis, &c. ad essentiam ori- ginalis peccati pertinere dicuntur, licet sint eius pœnæ, vt dicemus, non tamen maiores, aut gra- uiores nunc, quàm in puris naturalibus essent, pro- vt infra exponemus.

Sed obiciunt Lutherani, quia concupiscen- tia repugnat legi mentis; ergo est peccatum, ideo enim à Paulo appellatur peccatum ad Roman. 7. & alibi, & Augustinus lib. 1. contra Iulianum, ini- tio, propter hanc concupiscentiam dicit renatos non omnino carere vitio, refertque multos Pa- tres, & lib. 5. cap. 3. dicit concupiscentiam non tantum esse pœnam, sed etiam peccatum, & ideo non esse laudandam. Respondetur, hæc probant concupiscentiam esse defectum, & vi- tium quoddam naturæ non vt vitium significat peccatum, sed vt importat imperfectionem quan- dam. Neque refert, quod hæc concupiscentia moueat ad operandum contra legem, quia inde solum sequitur posse esse occasionem peccati; non verò ipsam esse formaliter peccatum, quia non est ipsa formaliter cõtra legem, cum non sit in se prohibi- ta, & ita satis patet Augustini sensus in primo loco.

Confirm.

9. Probatur iâ 3. propositio.

Primò.

Secundò.

10. Obiectio Lutherano- rum.

Satisfit locis adductis.



In secundo verò, dico primò, loqui de concupiscentia prout est in homine antequam sanetur per gratiam, quam ipse vult aliquo modo, id est, materialiter pertinere ad hoc peccatum, vt patet etiam ex libro 1. de Nuptijs cap. 6. Quod quomodo verum sit infra dicemus. Secundò dicitur Augustinum solum voluisse contra Iulianum concupiscentiam non esse laudandam, quia non solum est poena, sed etiam inclinatur ad culpam. Vnde non potentiam ipsam, sed actum ab illa manentem vult esse peccatum, non originale, sed actuale, & accedente aliquo consensu voluntatis, vt ex toto contextu colligitur.

I I. 4. Opinio.

Quarta sententia est quorundam, peccatum originale esse qualitatem quandam naturæ corruptæ inhærentem; quam explicant dicentes ex Adami peccato factum esse, vt voluntas eius fuerit infecta quadam qualitate inclinante ad creaturam, ex qua inquirunt, redundauit ad corpus eius aliqua qualitas morbida, quæ in ipsa generatione postea coniungitur semini, quod format corpus naturali qualitate infectum, quo fit, vt eum primò anima infunditur tali corpori, qualitas, quæ est in carne, efficiat in anima etiam illam prauam qualitatem, hancque dicunt esse peccatum originale essentialiter, quia ipsa est quæ animam inclinatur ad creaturas, & auertit à Deo; prædictam verò qualitatem corporis dicunt esse peccatum originale causaliter, & quia etiam ex peccato parentis nascitur. Hæc sententia tribuitur Magistro 2. d. 30. & 31. licet non satis eam explicet, vt potius videatur loqui de concupiscentia; defendit tamen illam Gregor. Arim. ibi, sic intelligens Magistrum, & Henricus quodlibet 2. quest. 11. & Driedo lib. 1. de gratia, & libero arbitrio, sub finem, & Michael Badius de peccato originis. Confirmant sententiam ex Augustino lib. 1. de Nuptijs cap. 23. & 25. dicente concupiscentiam esse hoc peccatum, causam verò esse affectionem malæ qualitatæ; & capit. 21. carnem hominis vocari carnem peccati, propter morbidum quandam affectum; & 1. contra Iulianum capit. 7. animam corpori infusam maculati tanquam à vase vitiatò, quæ sententia est improbabilis, vt melius ex dicendis patebit.

Authores illius.

Suadet ex August.

I 2. 4. Propositio contra præced. opinionem. Probat.

Confirm. 1.

Secundò.

Sit ergo quarta propositio. Peccatum originale non est positua qualitas addita animæ, vel potentis eius. Est communis Theologorum infra citandorum. Probat, quia ratio peccati, præcipue habitualis, non potest consistere in qualitate positua, sed in defectu, vt supra ostensum est: peccatum autem originale est quoddam habituale; ergo. Confirmatur, nam vel illa qualitas est peccatum ratione solius positui, quod habet in homine; & hoc primò est contra rationem mali, & peccati, vt supra ostendimus; deinde sequitur Deum efficere peccatum formaliter, nam efficit totam illam qualitatem. Vel est peccatum ratione alicuius priuationis adiunctæ, & hanc non explicant prædicti autores; neque potest esse aliqua, ad quam sit necessaria qualitas contraria. Secundò totus ille modus, quo explicatur illa sententia, est commentitius, nam ex peccato Adæ solum potuit resultare in voluntate eius, aliquis habitus prauus, qui non est peccatum, vt ostendimus supra; ab illo autem habitu nihil deriuatur ex natura rei ad corpus, nisi fortè quis dicat, quod Gregorius indicat, qualitatem illam processisse ab habitu serpentis, quia autor libri Hypognosticon. in 4. libri initio, di-

cit peccatum originale natum esse ex flatu serpentis; sed hoc est ridiculum, nam autor loquitur metaphoricè, & Dæmon per se nullam qualitatem potest efficere; nec serpentem autem posset efficere qualitatem nociuam corpori, non animæ. Et eodem modo facile reicitur, quod dicunt alij cibum vitium effecisse illam qualitatem; nam si cibus aliquid efficeret, illud pertineret ad commodum, vel incommodum corporis, non animæ, illudque potius esset salubre, vt colligitur ex Augustino de Civitate capit. 12. Tertio, quidquid fuerit de Adamo, ille modus communicationis prædictæ qualitatis ad posteros est etiam impossibilis, quia illa qualitas alicum effectum formalem habere debet, atque aded determinatum subiectum; effectus autem in hac sententia erit procliuum facere animam ad vitia; quare subiectum eius erunt potentia ipsæ; non ergo potest esse illa qualitas in semine subiectiuè. Præterea est in illo esset, non posset efficere qualitatem spiritualem in anima. Denique quidquid est in potentiis animæ, inclinans illas ad actus, habet rationem habitus, qui non potest esse peccatum, vt sæpè dixi. Vnde confirmatur vltimò, nam sequitur peccatum originale manere in renatis, siquidem in illis manet omnis qualitas positua, quæ antea erat, & inclinatio ad obiecta sensibilia.

Tertiò.

Quartò.

Quintò.

Nec testimonia ex Augustino vrgent, quod enim ait concupiscentiam esse morbidum affectum, vel affectionem prauæ qualitatæ, non est intelligendum esse affectionem à praua qualitate proueniente, sed esse affectionem prauam ipsius appetitus, qui est quædam qualitas, & esse languorem eius; qui tamen languor, & affectio solum addunt appetitui priuationem quandam vt infra magis exponemus.

13. Ad Iulianum ex August. in n. 11.

Quinta sententia est dicentium hoc peccatum non esse puram priuationem, sed posituum aliquid cum priuatione. Ita Caietanus 1. 2. quest. 82. artic. 1. & 3. qui illud posituum vocat qualitatem, vel habitum corruptum. Idem Capreolus 2. distinct. 3. & Ferrarientis 4. contra gentes cap. 52. qui volunt posituum illud esse ipsam voluntatem, nimirum conuersam ad bonum commutabile. Fundamentum eorum est obscura quædam verba D. Thomæ illa q. 82. art. 1. ad 1. peccatum originale non esse priuationem puram, sed includere habitum corruptum.

14. Opin.

Eius fundam.

Sit tamen quinta propositio. Essentia originalis peccati in priuatione aliqua verè, & propriè in homine existente, & suo modo inhærente, consistit, nihilque reale posituum includit, quod in homine inhæreat. Est communis Theologorum, & prior pars satis patet ex dictis, ostensum est enim nihil purè posituum posse esse hoc peccatum essentialiter. Vltimam partem probò; nam si aliquid posituum includitur in essentia originalis peccati, illud certè est in anima, vt per se constat, & infra etiam patebit; ergo vel est ipsamet essentia animæ; & hoc non, quia illa est subiectum peccati, non peccatum; ac per se bona: vel est aliqua potentia eius, & hoc non propter easdem rationes, vel aliquid additum potentis, & essentia, quod etiam falsum est, nam rationes factæ contra quartam sententiam præbent nullam qualitatem esse additam animæ, præter hoc peccatum, & licet addita esset, non posse pertinere ad essentiam peccati, neque vt est pars, neque vt totum.

15. Propositio bipartita contra quartam opinionem. Prior pars vnde colligitur.

Posterior probatur.

Dices

16. Eucatio impugatur.

Dices illud posituum esse modum quandam ipsius voluntatis, qui ab ipsa realiter non est distinctus, & consistit in quadam nimia propensione, & conuersione voluntatis ad creaturas. Sed hoc est inintelligibile, quia talis propensio, quatenus est idem cum voluntate, est ipsa essentia eius, quia est aliud nihil, quam propensio ad bonum, quæ neque potest augeri, neque mutari in ipsa voluntate, quia voluntas ipsa est immutabilis entitas, & in se, neque recipit magis, neque minus, vnde euidenter est hominem creatum in puris naturalibus non aliam propensionem, neque alium modum habiturum in voluntate per se ipsam, quàm habeat homo genitus ex Adamo; quia vterque homo haberet essentiam, & potentias, quæ in se inalterabiles sunt; & neuter haberet alias entitates. Confirmatur; nam conuersio ad creaturas non habet rationem peccati, præcipue originalis, nisi sit ad creaturam, vt ad vltimum finem; voluntas autem pueri non est isto modo conuersa ad creaturam; nam potius est magis propensa ad Deum vltimum finem, quàm ad omnem creaturam, sicut esset voluntas hominis in puris naturalibus, præterquam quòd illa conuersio non est physica, vt constat, neque etiam moralis, quia isto modo solum esset conuersio actualis Adæ imputata puero, quod esse non potest, vt contra primam sententiam partim ostendimus, partim dicemus in sequentibus. Confirmatur præterea, quia ad delendum originale peccatum non est per se necessaria actualis conuersio ipsius hominis ad Deum, cum voluntas eius non fuerit conuersa ad creaturam, vt ad vltimum finem, propterea enim, vt dicemus, peccato originali non tribuitur poena sensus. Tandem in Baptismo nihil posituum tollitur ab homine, & tamen totum illud tollitur, quod est de essentia peccati originalis; D. Thomas autem ( vt ad illius obscura verba citata num. 14. respondeamus) cum ait originale peccatum non esse solum priuationem, non loquitur de eius tantum essentia, quæ ab eodem in art. 3. dicitur formale huius peccati, poniturque in priuatione; sed loquitur de inordinata dispositione partium animæ, quæ ex peccato originali nascitur, & vocatur ab ipso materiale huius peccati, propter Augustinum, ac languor naturæ, & in hoc includitur aliquid posituum, prout exponemus agentes de effectibus huius peccati in scilicet, 5.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

Confirm. 3.

17. Obiectio.

Solutio.

Sed obiicies. Peccatum originale in nobis est simile peccato habituali, quod in Adamo permansit transacto actu, quod indicat Trident. sess. 5. cum dicit peccatum originale esse vnum in suo principio; sed illud habituale non consistebat in sola priuatione, sed in deordinata conuersione ad creaturas; ergo. Respondeo in Adamo transacto actu nihil mansisse quod verè, & physice in illo fuerit, sed solum priuationem, quatenus voluntaria ex ordine ad actum præcedentem; aliquid etiam mansit secundum moralem existimationem, & huiusmodi fuit conuersio ad creaturas, & malitia eius; peccatum ergo originale in nobis est simile peccato Adæ secundum priorem rationem, non secundum posteriorem, quia illa conuersio, quatenus ex obiecto continebat particularem malitiam, erat personalis, & ideo tota poena sensus illi respondens soli Adamo erat debita; auersio autem à Deo, erat ab illo, vel in illo, vt à capite, quia nos solum censebamur contineri in illo, in his, quæ ad Deum pertinebant, imò tantum in ordine ad dona superaddita naturæ, vt in primam, secunda D. Thom.

ra, vel priuationem eorum, quæ omnia magis ex sequentibus patebunt. Dices; nam paruulus manet auersus à Deo; ergo habet aliquam conuersionem contrariam. Respondeo negando consequentiam, nam id sequitur in peccato actuali, non in habituali, & præcipue originali, quod non fit per proprium actum. Sed iam supersunt duo explicanda. Primum, quare re priuet istud peccatum? Secundò, quomodo illi priuationi conueniat ratio peccati? primum variis modis explicatur à Theologis, quia tamen arbitror omnes in re conuenire,

Instantia diluitur.

Cuius forma peccatum originale sit priuatio.

Sit sexta propositio. Peccatum originale per se est habitualis auersio à Deo sine supernaturali, vnde priuat iustitia, seu, quod idem est, charitate, & gratia, quatenus hominem conuertunt ad vltimum finem supernaturalem, scilicet Deum. Est communis Theologorum, & probatur primò, quia originale peccatum essentialiter est illa priuatio, quæ in Baptismo primò, & per se auertitur. Quæ regula ad cognoscendum originale peccatum colligitur ex Concilio Mileuitano canonem 2. dicente, peccatum originale esse id, quod debet in Baptismo mundari; & Tridentino dicente Baptismo tolli id quod necessariò peccati rationem habet; sed nulla alia priuatio auertitur per Baptismum per se primò nisi priuatio gratiæ, & charitatis, & consequenter etiam tollitur priuatio aliarum virtutum, quæ Baptismo consequuntur; ergo, &c. Secundò peccatum originale est priuatio alicuius perfectionis in homine inhærentis, & non naturalis, quia naturalia manent integra post peccatum; ergo supernaturalis; ergo illius doni, & perfectionis quæ mentem hominis ad Deum vltimum finem conuertit, quia peccatum, vt sic, auersionem dicit ab vltimo fine. Tertio originale peccatum formaliter, & per se est mors animæ, iuxta Tridentinum supra, & Arausican. cap. 2. sed mors animæ est carentia gratiæ, & charitatis, in quibus vita eius consistit. Quartò peccatum originale in nobis est simile peccato habituali, quod in Adamo mansit; sed illud consistebat in priuatione gratiæ; ergo, &c.

I 8. Propositio.

Probat. 1.

Secundò.

Tertio.

Quartò.

Ex hac conclusione intelligitur primò quo sensu dixerit Anselm. lib. de peccato originali, originale peccatum esse priuationem originalis iustitiæ, quem sequuti sunt Thomistæ 1. 2. q. 81. art. 5. ad 2. & 82. art. 2. 3. & 4. Bonauentura, Scotus, & alij d. 30. & 31. Alensis 2. parte q. 122. qui sub iustitia originali gratiam sanctificantem comprehendunt, vt D. Thomas 1. parte quest. 95. & 100. potauit & clarius in 2. distinct. 32. q. 1. dicit iustitiam originalem non differre à gratia gratum faciente quoad illum effectum, cui contrarium est originale peccatum. Et eodem sensu sumendum est quod dicit q. 4. de malo, art. 1. ad 11. vbi indicat peccatum originale esse iustitiæ indignitatem, Scotus supra clarius dicit hoc peccatum esse priuationem gratiæ, quæ debebat inesse. Quocirca intelligendum est primum effectum originalis iustitiæ fuisse subdere animam Deo; id est, illam conuertere ad supernaturalem finem, postquam habebat alios, vt rationem inferiorem subiceret superiori, & appetitum sensitiuum voluntati, & corpus animæ; non est ergo intelligendum peccatum originale dicere priuationem iustitiæ, vt omnes hos effectus causabat, aliàs hoc peccatum non plenè deleteretur in Baptismo, neque

I 9. Vnū coroll. ex dictis.

neque ipsi Adamo fuisset vnquam omnino remissum. Solum ergo priuatio iustitiæ quantum ad primum effectum, qui est quasi primarius, & essentialis, pertinet ad essentiam originalis peccati; & magis vtuntur Doctores nomine iustitiæ, quam gratiæ, quia in sua origine homo illam habere deberet: priuatio autem reliquorum effectuum pertinet quidem ad rationem pœnæ, non ad essentiam culpæ; cuius ratio est, quia solus ille primus effectus est per se necessarius, vt homo sit verè, & simpliciter conuersus ad suum vltimum finem, & amicitiam eius conseruet, & beatitudinem consequatur; alij verò non erant huiusmodi, sed veluti proprietates pertinentes ad ornamentum illius status. Vide Sotum lib. 1. de natura, & gratia c. 4. & 5. & quæ diximus in opere sex dierum.

20. Alterum coroll.

Secundò infero sine causa Caietanum, Canariensem, Sotum, & alios laborare, & inter se disceptare, dum quidam eorum negat originale peccatum esse priuationem iustitiæ, vel gratiæ; cum tamen concedant esse priuationem subiectionis ad Deum, quæ efficitur iustitia. Alij dicunt vnum esse primum, alium esse secundarium. Alij neutrum istorum esse, sed auersionem à Deo. Verùm hæc omnia solum sunt distincta verba, vnde non sibi constant dum vnum concedunt, & aliud negant, quia idem est priuari forma, & priuari effectum formali formæ, vnde idem est priuari iustitia, & subiectione ad Deum. Similiter auersio nihil aliud est quam priuatio conuersionis; conuersio autem, & subiectione ad Deum idem sunt, quæ omnia etiam satis patent expositiua forma, qua omnia ista tolluntur.

21. Vltimum coroll.

Tertiò infero peccatum originale in essentia sua non includere auersionem à Deo sine vltimo naturæ, sed solum vt est finis vltimus gratiæ. Quod pater ex dictis, quia peccatum hoc non priuat aliquam perfectionem naturali; conuersio autem ad Deum, vt finem naturæ, naturalis est. Confirmatur, quia paruuli, qui decesserunt in solo peccato originali, sine dubio diligunt Deum super omnia, vt finem naturæ; habent ergo illum pro vltimo fine. Propter quod aliqui probabiliter putant fore beatos beatitudine naturali, de quo infra sect. 6. propos. 3. non nihil fortasse dicam, neque est inconueniens eundem hominem esse auersum à Deo sine supernaturali, & conuersum ad eundem, vt est finis naturæ, quod Caietanus 1. 2. quæst. 109. late disputat artic. 3. dicemûsque inferius.

22. Obiectio.

Sed obijciens. Adamus post peccatum mansit auersus à Deo sine naturæ, & à Deo sine gratiæ; ergo similiter posterius. Confirmatur; nam iustitia originalis etiam conuertebat hominem ad Deum finem naturæ. Ad primam partem nego consequentiam, quia Adamus proprio actu se se conuertit ad creaturam, & contra ipsam etiam naturalem rationem, & legem peccauit; sed hoc, vt particularis persona, quia nos solum censetur contineri in illo in ordine ad supernaturalem legem. Ad confirmationem negatur assumptum. Nam iustitia originalis supponebat eam perfectionem, quæ omnino naturalis est, & quæ esset in homine in puris naturalibus, qualis est conuersio ad Deum finem naturæ, iustitia verò iunabatur ad conseruandam, & tuendam talem conuersionem.

Quomodo explicata priuatio rationem peccati habeat.

23.

Iam sequitur inquirendum, quomodo hæc pri-

uatio veram habet rationem peccati, Parisiensis Quorundam lib. de vitijs, & concupiscentijs, negare videtur hoc esse verè, & propriè peccatum, & eodem modo loquitur Ruardus art. 2. contra Lutherum, & Durand. 2. distinct. 30. q. 2. qui in tertia dicit esse reatum pœnæ; quomodo loquitur D. Augustinus 3. contra Iulianum cap. 3. & 1. retractationum cap. 15. sit tamen

24. Propositio bipartita.

Septima propositio. Priuatio hæc est verè, & propriè peccatum, quatenus est voluntaria auersio à Deo sine supernaturali, & legi eius eo modo contraria, quo sunt reliqua actualia peccata. Prima pars conclusionis videtur de fide ex his, quæ in prima sectione dicta sunt, vbi etiam ostendimus Sacras litteras de hoc peccato loquentes propriè esse intelligendas; nam si impropriè exponantur, solum concludetur in nobis esse pœnam peccati, cum tamen Tridentinum supra tolli doceat per Baptismum id, quod propriè, & verè peccatum est. Confirmatur, quia nihil est mors animæ, nec constituit hominem inimicum Deo, & odio dignum, nisi verum peccatum, & hæc est etiam sententia Augustini lib. 2. de peccatorum ueritate cap. 34. & 3. contra Iulianum sape; quare in alijs locis loquitur largè explicando rem per effectum.

Ostenditur prior parte.

Confirm.

Vt autem exponamus secundam partem conclusionis, supponendum est quod in opere sex dierum lib. 3. cap. vlt. latius tradimus, Deum in prima hominis creatione postquam instituerat primum hominem rectum, & constituisse illum caput totius posteritatis suæ, à quo voluit vitam spiritualem, & mortem eius posteritatis pendere, vnde intelligendum est, ita pepigisse cum illo, si hanc quam præcipio legem fideliter custodieris iustitiam, & gratiam meam, & tibi, & omnibus tuis posteris conseruabis; si uero pactum meum irritum feceris omnes mihi reddes inimicos. Quem modum pactionis Soto 1. de natura, & gratia cap. 10. & quidam alij irridunt tanquam non necessarium ad rem hanc explicandam. Tamen Pighius, & Catherinus supra, illum admittunt, & antea Scot. distinct. 31. & melius August. 16. de Civitate cap. 27. sic exponens verba illa Genes. 17. Pactum meum irritum fecit, vt supra vidimus, & Hieronym. Osee 6. vt supra etiam attulimus. Esse autem conueniens tale pactum, vt peccatum Adæ ad omnes eius posteros pertineat, neque esse satis illum fuisse primum principium, & quasi naturalem stirpem posteritatis suæ, liquet, quoniam alijs omnia peccata parentum pertinerent, & transfunderentur ad filios, & omnia reliqua peccata Adæ ad nos ipsos; ergo communicatio originalis peccati non fundatur in sola natura, aut naturali lege; ergo in positiua à Deo lata, & in peculiari modo, & ratione imponendi; quod totum vocamus pactum iuxta vtitatem phrasim scripturæ, & quia ex vtraque parte continebat æqualitatem, ac veluti mutuam obligationem, ideo factum est, vt ex solius Adami inobedientia omnium filiorum, quos naturaliter procreauit inimicitia, vel amicitia erga Deum penderet; & hoc est voluntatem Adæ moraliter coram Deo reputatam fuisse totius naturæ voluntatem, cum dicimus, omnes in eo peccare, Rom. 5. vel in paradiso transgressos fuisse pactum eius, Osee 6. Sic etiam Augustinus 1. de Baptismo paruulorum cap. 10. Omnes peccauerunt, quia omnes vnus homo fuerunt; & Basiliius homilia de ieiunio, Omnes cecidimus, quia omnes in primo parente non ieiunauimus, & Fulgentius libro de incarnatione, Omnes testamentum Dei transgressi fuimus transire

25. Pœnissimum pro sua uoluntate altera parte.

transgrediente primo parente. & Origenes ad Romanos 5. Adamo stante sterimus, & eo declinante à via recta omnes declinauimus. Fortasse tamen necessarium non fuit Deum totum hoc pactum, & negotium reuelare Adæ, quasi ipsius expectans consensum, sola enim Dei voluntas sufficiebat, vt ex dicendis magis patebit; non est tamen improbabile Adamum explicitè cognouisse totam voluntatem, & pactum diuinum, vt ei omne bonum, & malum quod in eius actu esset, cognoscere posset, ac magis propriè censeret voluntariè obedire, vel repugnare, non vt particularis persona tantum, sed vt caput, vt in hoc sensu intellexerit illa verba, in quacumque die comederis, morte morieris.

26. 1. Confectarium pro 2. parte auersionis.

Ex quibus facile intelligitur primò carentiam iustitiæ, & gratiæ, in qua nunc nascimur, propriè habere rationem priuationis moralis, quia subiectum proximè aptum erat illam habere, & ex lege diuina habere illam deberet, & in suo capite iam illam habuit, & per idem caput se illa priuauit.

27. 1. Confect.

Secundò constat quomodo peccatum hoc possit dici contra legem naturæ, quia scilicet omnino esse contra illud præceptum quod tota natura humana recepit in suo primo parente, nam licet præceptum proximè obliget ad actum, & ad obediendum Deo, etiam ex consequenti obliget ad retinendam diuinam amicitiam, & habendum Deum pro vltimo fine. Adde præterea non oportere vt peccatum, quod est per modum habitus immediatè, & per se sit contra legem, sed satis est esse contractum per voluntariam præcepti transgressionem, de quo vide Augustinum 16. de Civitate cap. 27.

28. 3. Confect.

Tertiò colligitur quomodo peccatum originale dici possit voluntarium, non voluntate propria sed capitis, quia scilicet secundum morale, & prudentem existimationem, quasi omnium filiorum eius voluntas reputanda est, quod bene exponit Augustinus 1. retractationum cap. 15. Et potest sic declarari; nam si quisque nostrum sponte sua voluntatem propriam ita in voluntate alterius transferret, vt quod ille vellet, id se velle profiteretur, iam posset moraliter dici voluntate alterius velle, quod ille vult: ad hanc ergo rationem intelligendum est Deum voluntatem omnium nostrum in Adami voluntate posuisse quoad amicitiam, & inimicitiam erga Deum, vt scilicet penderet ex obseruatione illius præcepti, quod non solum iuste, sed etiam rectissime, magisque in nostrum commodum facere. potuit Deus non expectato nostro consensu, non solum quia erat supremus Dominus nostræ voluntatis, & rerum nostrarum gubernator, sed etiam quia totum illud pactum erat in nostrum commodum, & bonum; propterea enim præstitit Adæ gratiam, auxilia, & dona, omnesque interiores inimicos abstulit, & vnum tantum, ac leuissimum præceptum illi tanquam capiti imposuit, vt esset magis idoneus ad obediendum, atque adeò ad conseruandam nobis iustitiam quam ad peccandum. Adde præterea totum hoc negotium, de donis supernaturalibus fuisse, sine quibus homo ex natura sua nasci deberet, et si nullus peccasset: vnde omnia ista fuisse conferenda Adamo, & nobis, illo perseverante, summa erat iustitia; quod si in nobis nullum sit peccatum actuale, nullum quoque sit nouitium in naturæ bonis, quæ ipsi ex se debita sunt.

29. Explicatur magis.

Alio modo explicari potest ex D. Thoma qua-

stione illa 81. art. 1. ex similitudine à corpore, & membris vnus corporis humani desumpta. Nam sicut actio manus licet voluntate ipsius manus non sit voluntaria, attamen quia relata ad voluntatem voluntaria est, idem censetur peccatum. Ita inquit, quia tota Adæ posteritas quasi corpus vnum consideretur, cuius ipse erat caput, & voluntas totius corporis, censetur moraliter in capite residere, ideo defectu paruuli, licet illius voluntate non sit voluntarius, tamen relatus ad voluntatem capitis, est voluntarius, & ideo peccatum. Quæ analogia confert quidem ad rem exponendam, non tamen putandum est similitudinem tenere in omnibus, sed in his tantum, quæ per se sunt necessaria; scilicet quòd sicut omnia membra naturalia efficiunt vnum totum, quod vna voluntate regitur. Ita & Adam, & omnes posterius eius, qui in ipso virtute continebantur, moraliter constituunt vnum corpus, quòd etiam vna lege, & voluntate tunc regebantur; deficit verò similitudo, quia vnio ibi est naturalis, hinc tamen moralis, & ex pacto Dei, non ex sola natura rei orta, & ideo in illo exemplo peccatum membri, & capitis vnum omnino est; hic autem in singulis membris peccata sunt singula, & distincta, & peccatum solum est vnum propagatione, & origine; hinc etiam fit, vt peccatum membri tantum dicatur peccatum denominatione extrinseca: at verò peccatum originale, licet non sine ordine ad extrinsecam voluntatem sit peccatum, in se tamen intrinsecè est peccatum, quia non est per modum actus, sed per modum habitus, & in subiecto apto.

Quatenus procedat.

30. 4. Confect.

Ex quo etiam soluitur difficultas, quæ esse posset in hac, & præcedente propositione. Nam illa priuatio, quæ est in nobis, est à Deo, & est pœna peccati Adæ, & effectus eius; quomodo ergo potest habere propriam; & veram rationem culpæ, ea enim soluenda sunt eo modo, quo soluius familia cum de peccato habituali ageremus; priuatio enim gratiæ non est à Deo influente, sed non agente, & adhuc eo modo non est ab illo formaliter quatenus est peccatum, sed vt est veluti materiale peccati, sic enim potest esse pœna peccati Adæ; sic etiam vnum peccatum possit esse effectus alterius, & lato modo pœna contracta ab ipso.

31. Ad fundam. Pelagij sect. præced. n. 1.

Ex his manet solutum primum fundamentum, quod in præcedenti sectione num. 1. Pelagiana hæresis assererat, nam licet repugnet peccatum nullo modo esse voluntarium, atque adeò esse prorsus naturale, & necessarium; tamen non repugnat esse tantum voluntarium moraliter, voluntate alterius suppositi, & præcipuè, quando tale peccatum non actuale, sed habituale est, & eodem modo non repugnat esse naturale, id est, cum ipsa natura in generatione contractum, & necessitate quadam, supposita priori voluntate. Ad primam confirmationem latius infra, nunc breuiter dicitur æqualitatem esse in hoc seruatum, quòd sicut inobedientia Adæ nobis nocuit, ita profuisset obedientia si obediret, vt caput, non vt particularis persona, quia totum pactum Dei ad solam illam legem de non manducando cibo referebatur. Secunda confirmatio non indiget solutione, nam Deus non imputat nobis alienum peccatum, sed proprium cuiusque, licet alterius voluntate contractum, quod iustissime fieri potuisse ostensum est.

32. Quæstiucla vna suborta expeditur.

Ex dictis præterea expediuntur nonnulla dubia. Primum, an peccatum originale sit cum reliquis



reliquis vniocè peccatum? nam Capreol. 2. *distinct. 90. ad argumenta*, fateretur quidem peccatum esse, sed nimis æquiuocè; aliis verò videtur hoc esse contra fidem, quia si non est vniocè peccatum, neque simpliciter tale erit. Ego verò existimo omne peccatum habituale comparatum ad actuale continere quandam analogiam, quia ratio peccati primò, & per se reperitur in actuali; ex consequenti verò in habituali, per ordinem scilicet ad actuale, in quo non cernitur solum differentia maioris, vel minoris malitiæ, sed quidam veluti ordo vnius ad alterum, in quo consisteret analogia. Antecedens verò patet, quia peccatum habituale non est voluntarium, nisi per ordinem ad actuale, & similiter non est deuiatio à lege, nisi per illud, quia lex non cadit in habitum, nisi per actum, neque propterea sequitur habituale peccatum non esse simpliciter peccatum, quia analogia hæc non consistit in sola denominatione extrinseca; nã verè in se & intrinsecè habituale peccatum, est peccatum, licet nõ sine ordine ad alterum; ad eum modum, quo creaturæ sunt entia in ordine ad Deum, vel accidentia respectu substantiæ. Secundò existimo rationem peccati habitualis vniocè reperiri in originali, & personali. Ratio est, quia licet reuera peccatum personale magis voluntarium sit, differentia tamen magis, & minus, quando est sine ordine non constituit analogiam; hæc autem nullus est ordo, quia peccatum originale, neque rationem voluntarij, neque rationem transgressionis legis, atque aded, neque rationem peccati habet ex ordine ad personale peccatum, vt per se constat.

33. 2. Questiu- cula resolu- tur.

Secundum dubium, an quando paruulus contrahit hoc peccatum, dicatur verè, & propriè peccare? Dicendum propriè, & simpliciter non peccare, quia verbum ipsum *peccare* manifestè indicat actuale peccatum; sed dici debet generari in peccato, vel nasci in illo, sicut ille qui semel peccauit, non dicitur amplius peccare, licet in peccato maneat. Dices, ad Romanos 5. habetur, *Omnes in Adam peccauerunt*. Item paruulus in eo instanti sit peccator; ergo peccat. Respondetur non fieri peccatorem committendo, sed contrahendo peccatum. Paulus verò non ait simpliciter peccare nos, sed cum addito, & in præterito peccasse nos in Adamo, vnde postea simpliciter subdit, *peccatores constituuntur multi*.

34. 3. Questiu- cula enoda- tur.

Tertium dubium potest definiti hæc quòd sit maius peccatum, originale ne, an veniale? Nam D. Thomas 3. p. *quest. 1. art. 4.* sine vlla distinctione respondet veniale esse intrinsecè maius, quàm originale. Idem tamen 4. *de malo art. 1. ad 9.* ait respectu personæ esse grauius veniale, quia magis voluntarij; tamen respectu naturæ maius malum esse originale. Respondendum tamen videtur cum peccata hæc sint diuersorum generum, vix posse commodè comparari; simpliciter verò maius malum, & peccatum vidèri originale, quia priuat hominem gratia Dei; non autem veniale, licet alia ratione secundum quid, veniale sit grauius in ordine ad personam, quia magis voluntarium, propter quod is qui peccat venialiter, reprehensione dignus est, non qui venialiter.

SECTIO III.

De causis peccati originalis.

1. Expediuntur quæ tres.

Constat originale peccatum nullam habere causam finalem, quia per se non est intentum, sed per accidens sequitur, Formalem quo-

que non habet præter quidditatem suam; de materiali verò, seu subiecto eius, licet Theologi diuerfa sentiant (Durandus enim, & alij volunt esse in appetitu sensitiuo, Scotus, & Bonauentura in voluntate) probabilior tamen videtur sententia D. Thomæ 1. 2. *q. 83. art. 2.* dicentis primariò esse in essentia animæ, consequenter verò in voluntate, quia gratia, seu iustitia primariò est in animæ essentia, ac totus homo fit hoc peccato Deo iniustus, & ingratus per se primò; voluntas autem ab vltimo fine consequenter auersa, nam ad ipsam primò pertinet etiam conuersio ad eundem finem, quæ omnia explicanda, & defendenda sunt eo modo, quem supra tradidimus, cum de peccato habituali ageremus. De causa ergo efficiente sit

Prima propositio. Causa huius peccati, quod in nobis sit, ipsum fuit peccatum Adæ, quo se & omnes posteros à Deo auertit. Patet ferè ex dictis, & ex Paulo ad Romanos 5. *per vnum hominem*, &c. & infra explicabitur.

Secunda propositio. Peccatum actuale Adæ non potuit esse causa physica efficiens in singulis hominibus peccatum originale, sed est solum causa moralis. Videtur clara factis propositio quoad primam partem, quia causa physica est, quæ verè, & realiter influit in effectum; actus autem Adæ id non potest, quia non est, quando singulorum hominum peccata incipiunt. Secunda pars constat ex priore, quia non restat modus alius, quàm moralis efficientiæ, qui explicari potest primò per modum meriti, & demeriti. Namque Adam peccando meruit posteros omnes priuari gratia, & consequenter nasci inimicos Dei. Quibusdam hæc explicatio non placet, quia similiter, si Adam perseveraret, ac obediret Deo, mereretur posteros gratiam, & iustitiam de condigno; si ponamus Adam nihil meruisse, sed tantum non peccasse, id satis esset, vt tota posteritas nasceretur in iustitia, & gratia absque vilo merito Adæ. Vnde Driedo *lib. 2. de captiuitate & redemptione, tractatu 2. cap. 2. parte 4.* negat Adamo rationem hanc meriti ex iustitia, sed per modum, inquit, naturæ communicaretur, si ipse perseveraret, & similiter per modum naturæ communicatur peccatum ipso olim peccante. Hoc ergo posito dicendum, est illud peccatum fuisse causam moralem per modum efficiens, quia illud est quasi radix, qua posita, & applicata subiecto ab illa statim moraliter deriuatur peccatum, vel etiam quia, vt Paulus ait, ipso peccante, omnes in illo censetur peccauisse.

Tertia propositio. Hoc peccatum originale prout in nobis sit, non habet causam physicam efficientem, neque eget illa. Probat, quia solum est priuatio, vt ostendimus; priuationes autem per se non indigent his causis. Dices saltem posse habere causas priuatiuas, seu non agentes. Respondetur eo modo iam supra dixisse nos, posse Deum aliquo modo esse causam quoad materiale, quod est in hoc peccato, non tamen ipsius peccati, vt etiam ostendimus, & bene declarat D. Thomas *quest. 4. de malo art. 1.*

Ex quo facillè soluitur dubium, per quas rimulas hoc peccatum ad nos ingrediatur, vt obiiciebat Augustino Iulianus *lib. 1. de nuptijs cap. 28.* ob quam difficultatem Magister, & alij commenti sunt illam qualitatem morbidam in semine, & Capreolus *dist. 31. quest. 1.* posuit in semine quandam qualitatem saltem intentionalem, quæ posset originale peccatum in omnia efficere; quod prorsus

1. Propositio de causa efficiente.

2. Propositio bipartita. Ostenditur prior pars.

Ostenditur posterior.

3. Propositio.

Instituitur currunt.

4. Dubium vñ.

Quorundam inepta delirio.

Questiuicula nonnullæ circa deriuationem peccati originalis.

Vera responsio.

prorsus est falsum, & improbabile, tum propter rationes factas contra Magistrum, tum quia est superflua qualitas, quia impossibile est priuationem per se fieri efficienter ab aliqua qualitate. Rectè igitur Augustinus solum responder: Quid quæris latentem rimam, cum habeas apertissimam ianuam; *per vnum hominem peccatum intravit in mundum*. quasi diceret, præter hanc non oportere aliam quærere causam per se huius peccati. Quocirca actione seminis solum fit, vt homo ex Adam nascatur, quod naturale est, ex quo (posito iam Adæ peccato sine alia physica efficientia) fit vt hic homo nascatur auersus à Deo voluntate sui capitis; quare quod Augustinus 4. *contra Iulianum cap. 4. & libro de peccatorum meritis cap. 16. & 2. de Nuptijs cap. 26.* scribit, peccatum hoc fieri propter concupiscentiam, vel libidinem, quæ in generatione hominis adiuncta est, non est intelligendum concupiscentiam, vel libidinem esse causam, quæ peccatum originale in prole efficiat, tum propter dicta, tum quia cum homo concipitur, non est iam illa concupiscentia; tum denique, quia sæpe in illa non est macula; intelligendum ergo istum generationis nostræ defectum ex peccato primi parentis manasse, & hanc defectuosam generationem esse viam, per quam originale peccatum suo modo transfunditur, atque eodem modo exponendus est Diuus Thomas 1. 2. *quest. 83. art. 1.* cum ait, in semine esse hoc peccatum originale, tanquam in causa instrumentali, non quòd in illo sit aliqua vis productiua peccati, vt sic, sed quòd semen sit instrumentum, quo producitur filius naturalis Adæ, quam productionem consequitur nunc hoc peccatum.

5. Dubium alterum.

Ex quo etiam soluitur aliud dubium, quomodo cum anima creatur à Deo, possit statim maculari. Propter quòd multi de modo productionis animæ dubitant, vt Augustinus *libro de origine animæ, & epistola 26. & 157.* & alibi. Respondetur tamen licet anima creetur vt fides docet, tamen homo verè generatur, & producitur ab homine, & ex semine Adæ, neque anima ipsa creatur, nisi vt sit pars hominis, & ideo simul creatur, & vnitur; quare totus homo quilibet genitus ex Adam comprehensus est sub lege Dei, per quam voluntates hominum positæ fuerunt in voluntate Adæ. Quòd si quæras cur Deus creat animam, quam scit statim inficiendam peccato. Respondet D. Thomas *illa quest. 85. artic. 1. ad 3.* primò, quia commune bonum vniuersi, præteritur priuato. Secundò, quia ipsi homini melius est, sic esse, quàm omnino non esse. Tertio, quia illa macula non est perpetua, cum Deus constituerit modum, quo possit deleri.

6. Dubium.

Tertio intelligitur ex his, quare ex parentibus iustus filius peccator generatur, quia scilicet non generatur ab illis, vt sunt iusti, sed vt sunt filij Adæ. Ita Augustinus *lib. 2. de peccatorum meritis cap. 8. 9. & 10. & lib. 6. contra Iulianum cap. 2. & 3.* cuius rationis sensus est, quia solum peccatum Adæ, fuit peccatum capitis, atque aded totius naturæ; iustitia autem est personalis, sicut & penitentia Adæ, & ideo efficacius est peccatum Adæ, licet sit parens remotus ad transferendum peccatum, quàm iustitia proximi patris ad gratiam communicandam. Vide Magistrum 2. *distinct. 31. & ex his manet solutum secundum fundamentum hærefis Pelagianorum.*

7. 1. Questiuicula.

Prima pars resolutionis.

Secunda pars.

Soluti interni Adæ peccati sufficeret ad transfusionem in posteros.

8. 2. Questiuicula.

9. 3. Questiuicula.

Quorundam responsio reicitur.

Vera responsio probatur.

Iam petes primò, quòdnam Adæ peccatum fuerit causa originalis peccati. Respondetur fuisse peccatum illud quod commisit contra legem prohibentem efum fructus arboris scientiæ boni, & mali, nullumque aliquid præter hoc peccatum potuisse esse causam. Prima pars constat ex pœna illa peccato imposta, *in quocumque die comederis, morte morieris*. Quæ verba à sanctis intelliguntur dicta toti naturæ humanæ, vt patet ex illis verbis, *quia audisti vocem uxoris tuæ, maledicta terra*, &c. Item est sensus Pauli ad Romanos 5. cum dicit, *si vnus delicto multi mortui sunt*, & clariùs infra, *si enim vnus delicto mors regnauit*, &c. Quod vnum peccatum sancti intelligunt fuisse illam inobedientiam; Tridentinum quoque *sessione 5.* id apertè confirmat. Secunda pars probatur, quia Deus nullam legem imposuit Adæ tanquam principio, & capiti totius naturæ, nisi illam prohibentem cibum, vt patet ex Scriptura. Confirmatur, quia ex sententia Augustini, & aliorum primum Adæ peccatum fuit superbia; ergo si propter cætera peccata, & non propter illud tantum, nasceremur in peccato, non esset verum, per vnum peccatum, sed per plura, mortem ad nos tranfisse. Quare cum Sancti videntur dicere primum Adæ peccatum fuisse causam perditionis humanæ naturæ, loquuntur de peccato illo perfecto, & completo, quod & exterius apparuit, & expressè in Scriptura narratur. Quod docet D. Thomas 1. 2. *quest. 81. art. 2.* Quærenti verò, an si Adam solo interiori actu peccasset contra illam legem, nobis noceret. Respondendum, licet nihil videatur certum, Deus enim potuit vtroque modo id statuere, verisimilius videri etiam transgressionem interiorem futuram fuisse sufficientem, quia illa lex simpliciter erat imposta toti naturæ, & illa interior esset perfecta transgressio eius; esset ergo auersio, & inobedientia totius naturæ, & de facto nunc non transfertur ad nos propter exteriorem actum, qui malitiam non addit, sed propter id, quod veram habet rationem auersionis, & culpæ.

Secundò petes, an peccatum Eux fuerit etiam causa nostri peccati originalis, atque aded illa peccante, & non Adamo, homines nascerentur in originali? quod tractat D. Thomas 1. 2. *quest. 81. art. 5.* & negatiuè responder, vtitur tamen illa ratione, quòd mater sit principium materiale in generatione, non efficiens, sed quidquid de ratione ipsa sit, sententia vera est, ex illo Pauli, *Per vnum hominem peccatum in mundum intravit*. Ratio verò est, quia solus homo Adam fuit constitutus caput generis humani, & ideo sola eius voluntas reputabatur voluntas totius naturæ.

Tertio petes similiter, an peccatum alterius parentis præter Adamum, transferretur ad filium, id est, si Adamo non peccante Cain peccaret, posteritas Cain nasceretur sine gratia, Scotus enim 2. *distinct. 31.* affirmat in eo casu omnes illos homines nascituros in peccato, quod etiam sentit Driedo *lib. 2. de redemptione, & captiuitate generis humani tractatu 2. cap. 2. in fine*, & fuit sententia D. Thomæ *quest. 5. de malo artic. 4. ad 8.* sed nullum video huius sententiæ fundamentum. Quare opposita sententia vera videtur, quam tenet D. Thomas *illa quest. 81. art. 2.* Ratio est, quia solus Adam fuit caput suæ posteritatis, & cum illo fuit quasi fœdus illud contractum, quod patet

Primò. Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Quintò.

10. 4. Questiu- cula.

patet primò, quia de illo tantum est nobis reuelatum, & non de alijs. Secundò, quia ita fuit conueniens, alijs omnium filiorum Adæ salus ex voluntate singulorum & omnium parentum penderet, mortem verò quilibet eorum per se posset causare. Tertiò, quia Adamus & sibi, & toti posteritati iustitiam perdidit; ergo si perseverasset, eam posteritati conquireret; alijs non esset æqualis peccatio. Quartò, quia nunc parens iustus non transfert suam iustitiam ad filium; ergo similiter, si duraret status innocentie, pater iniustus non transferret suam iniustitiam ad filium. Quintò, quia alijs nunc etiam dici posset peccata Cain, vel aliorum filiorum Adæ transferri ad filios.

Quartò petes, an originale peccatum in singulis hominibus sit vnum, vel plura, in qua re Augustinus in *Enchiridio* cap. 44. & *epistola* 86. dubius esse videtur. Dicendum est tamen in vnoquoque esse vnum tantum originale peccatum, quod colligitur ex Paulo *ad Romanos* 5. & *Trid. sessione* 5. Estque communis Theologorum, & ratio est, quia vnum solum peccatum Adæ est causa, & origo istius peccati, vnde vnica tantum voluntate censetur in ipso peccasse. Neque obstat nonnunquam in Scriptura hoc peccatum nominari in plurali, vt *Psalm.* 50. *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, & sæpe alijs dicitur Christus venisse in remissionem peccatorum, quomodo loquitur Damasus Papa *epistola ad Episcopos Orientis*, refertur *lib. 9. Tripartita* cap. 15. Nam sæpe plurale pro singulari ponitur, vel certè id fit ad significandum peccatum hoc, esse multorum originem, & formaliter vnum, multa autem virtute, vt D. Thomas notauit *q. 82.* Consule, si placet, pro dictis hæcenus *lib. 4. de opere sex dierum.*

SECTIO IV.

An peccatum originale ad omnes Adæ filios derinetur.

1. Explicatis causis originalis peccati, oportet nonnulla de generali eius propagatione dicere, in qua duo occurrunt videnda. Primum, an soli filij Adæ naturaliter ex illo geniti hoc peccatum contrahant. Secundum, an omnes.

1. Propositio bipartita.

Prima propositio. Solum homines & omnes naturaliter ex Adamo generari contrahunt hoc peccatum. Est ex communi sensu, & traditione Ecclesie, & colligitur ex *ad Romanos* 5. vbi bene rem explicat Anselmus, & Origenes *lib. 5. ad Romanos*, & Augustinus 10. *Genesis ad literam* cap. 20. Diuus Thomas 1.2. *quest.* 81. *art.* 8. Ratio à priori est lex diuina, & voluntas, quæ statutum est, vt Adam tantum eorum hominum esset caput, qui ab illo naturaliter generantur, de potentia enim Dei absoluta fortasse non repugnaret aliter fieri pactum; congruentia quoque non deest, quia non erat expediens, Adamum communicare illi culpam, cui non tribuebat naturam. Qua ratione, inter alias, Christus ex vi suæ conceptionis erat immunis à peccato; idemque dicendum de quouis homine, qui à Deo crearetur, vel produceretur ex alia materia, vt notauit D. Thomas *illa quest.* 81. *art.* 4. vnde sequitur primò, Eum non habuisse gratiam, & iustitiam originale dependenter ab Adamo, quia non processit ab illo per naturalem generationem.

Primæ partis ratio à priori.

Congruentia.

1. Corollar. ex hac propositio.

2. Corollar.

Secundò sequitur, si ipsa Eua non peccasset, non amissuram originale iustitiam. Vnde cum

Paulus inquit, omnes in Adam peccasse, intelligitur de filiis, non de vxore; quare Adam caput quidem Euz fuit politicum in ordine, scilicet ad res matrimonij, non verò fuit caput in ordine ad iustitiam, vel culpam, nec id expediens foret, tum quia ex vtroque vnum integrum principium speciei humane constituebatur, tum propter aliam rationem, quam statim subiiciam.

Tertiò sequitur è contra, si Eua tantum peccasset, amissuram non solum gratiam, sed etiam originale iustitiam, atque ita de facto amiserit per proprium peccatum, in quo est deceptus Catherinus *super Genesis*, & *ad Romanos* 5. vt in *tract. de opere sex dierum* lib. 3. cap. 13. latè dicimus. Quid autem tunc fieret, si casus ille contingeret, diuinæ prouidentie esset relinquendum, vt in eodem tractatu videre licet.

Quartò sequitur, si Adam ante primum peccatum generaret filium in iustitia quidem generaturum, an verò si post ita genitum peccasset, filius genitus in iustitia eiusque posteritas amissuri fuissent iustitiam, nihil certum nobis esse potest, quia totum pender ex modo pacti, & voluntate Dei; videtur tamen verisimile primò in eo casu omnes genitos ab illo filio Adæ nascituros in peccato originali, quamuis proximus parens esset iustus. Ratio insinuata est, quia iustitia proximi parentis semper est. personæ particularis, illæque nepos verè esset genitus ex Adamo peccatore, atque eius voluntas censeretur ex pacto Dei constituta in voluntate Adæ. Secundò de tali filio iam antea in iustitia genito, videtur probabile non amissuram gratiam, nec iustitiam coram Deo propter subsequens Adæ peccatum. Primò, quia Deus non auferat gratiam suam ab eo, qui iam illam continet, nisi ipse peccet per propriam voluntatem, quia Deus non deserit nisi prius deseratur. Colligiturque ex Augustino *epistola* 33. *ad Bonifacium*, vbi generaliter ait hominem cum in se ipso est aliter effectus ab eo, à quo est genitus, non posse sine consensu proprio fieri peccato obnoxium, quia voluntas filij non videtur conuenienter poni in voluntate patris, nisi pro tempore, quo filius non habet propriam; quæ ratio maxime procedit de iam adultis, sed prior ratio generalis est. Confirmatur, quia hoc peccatum non transfunditur, nisi per generationem naturalem; sed tunc facta fuisset sine peccato generantis, vt ponitur; ergo, &c. Tertiò de donis alijs originalis iustitie pertinentibus ad complementum status innocentie, ac sine quibus poterat consistere amicitia Dei. Vtrumque probabiliter defendi potest, scilicet, vel quòd illa auferrentur, siquidem propter peccatum capitis totus innocentie status destrueretur, vel quòd conseruaretur à Deo, quia dona eius sunt sine penitentia, *Rom.* 11. nullumque sit inconueniens talem hominem conseruari in singulari perfectione, quamuis cæteri lapsi essent.

Circa secundam partem conclusionis difficultas nascitur ex verbis Pauli *ad Romanos* 5. *Vnius delicto multi mortui sunt*; & infra, *peccatores constituti sunt multi*. quæ verba exponens Theodoret. in *Epitome diuinorum officiorum* cap. 11. dicit Paulum vsu fuisse illo verbo *multi*, quia non omnes transgressores legis facti sunt propter peccatum Adæ, sicut non omnes sunt iusti propter Christi iustitiam. Huc etiam spectat error Caluini dicentis omnes pueros natos ex infidelibus contrahere originale peccatum, non verò natos ex fidelibus, quia illis non imputatur. Et inter

3. Corollar.

4. Corollar. trimebræ.

1. Membri.

2. Membri.

3. Membri.

5.

Quid de parte propositiois quidam sentiant.

Scholasticos etiam est controuersia de sensu illorum verborum Pauli. Caiet. *loc. cit.* 1.2. dicit vim eorum verborum solum esse, omnes Adæ posteris incurrissè necessitatem, vel debitum contrahendi originale peccatum, non verò contraxissè peccatum ipsum. Confirmatur, nam eodem modo ait Paulus contraxissè omnes peccatum, sicut mortem; non est autem certum omnes in effectu contrahere mortem, nam probabilis sententia est aliquos nunquam morituros, vt D. Thomas 1.2. *quest.* 87. *art.* 3. *ad* 1. docet; ergo, &c. Confirmatur secundò, quia necessitas contrahendi peccatum sufficit vt omnes indigeant gratia Dei, & redemptione Christi, quæ est intentio Pauli. Alij verò ex Thomistis, & Ferrariens. 4. *contra Gentes* cap. 50. omnino improbant sententiam Caietani, ex ea enim sequitur non esse firmum in fide omnes re ipsa nasci in originali peccato, sed solum nasci obnoxios. Quod esse posset verum, etiam si nullus conciperetur in peccato. Vnde sententia Caluini non posset damnari vt hæretica, & similiter non esset nunc erroneum asserere multos nasci sine peccato originali; etiam præter Beatam Virginem, sicut non est erroneum affirmare aliquos nunquam morituros, illud tamen esse erroneum docet D. Thomas 4. *distinct.* 43. *artic.* 4. & *questione* 4. *de malo* art. 6. sed fortasse hæc diffusio inter Scholasticos est de nomine: sit ergo

Quid alij Thomistæ.

6. 1. Propositio exprimitur 2. partem præcedens propositiois.

7. 3. Propositio.

Secunda propositio. Omnes filij Adæ ita incurrerunt necessitatem contrahendi originale peccatum, vt illud re ipsa contrahant, nisi priuilegio Dei singulari præueniantur. Hæc est de fide certa, ex dictis initio huius materie, & definita *sessione* 5. *Trident.* & hoc sufficit contra errorem Caluini, præterquam quòd de fide etiam certum est filios fidelium indigere Baptismo propter peccatum, quod in eis est, & hunc etiam esse sensum Pauli constat ex Tridentino, & ex verbis alijs eiusdem capituli, dicit enim Paulus, *Omnes in Adam peccasse*, & per *vnius delictum in omnes homines in condemnationem*. Vnde rectè Anselmus, & Origenes aduertunt ibi *omnes*, & *multos* idem significare. Sensus itaque est: *Multi peccauerunt*, id est, non vnus tantum, sed *omnes*, qui ab illo geniti sunt; & eodem modo dicit multos fuisse iustificatos per Christum, scilicet omnes, qui in ipso sunt regenerati, nisi fortè, vt Anselmus etiam notat, velimus nomine *mortis*, quæ multis ibi tribuitur, intelligere non primam mortem peccati, sed secundam, scilicet æternam mortem, quam non omnes, sed multi propter originale peccatum contrahunt, ad quem modum posset exponi Theodoretus, licet reuera obscure loquatur.

Tertia propositio. In citatis Scripturæ locis non docetur nemini fuisse concessum priuilegium non contrahendi re ipsa originale peccatum, cui natura sua erat obnoxius. Hoc intendit præcipuè Caietanus, quod negare rectè non possunt, qui eum impugnant; nam ferè est certum ex Tridentino *sessione* 5. vbi post generalem propositioem, addit, non esse mentem eam Concilij vt nemo excipiat. Idem confirmari potest ex alijs regulis generalibus Scripturæ, quæ ferè nunquam excludunt singularia priuilegia, vt illud, *nemo mundus à sordè, neque infans*, &c. *non est iustus, qui non peccet*, & illud, *in dolore paries filios*, &c. Ex his sequitur, non obstante pacto, & lege, quam Deus cum Adamo & eius posteritate statuit, potuisse Deum aliquos filios Adæ innocentes seruare præueniendo, ne contraherent maculam. Ita D. Thomas in 3. *d. quest.* 1. *art.* 1. & qui

busdam viderur iam certum ex definitione Tridentini, quia supponit hoc vt possibile manifestè. Sed licet non sit de fide, arctamen rationi videtur consonum, quia Deus potest gratiam suam communicare cui, & quando, & quomodo voluerit, atque aded in primo instanti sui esse, nec in hoc est vlla repugnantia, vt statim patebit.

Quarta propositio. Omnes homines, excepta Beata Virgine, contraxerunt, & contrahunt re ipsa originale peccatum; Beata tamen Virgo singulariter est præseruata. Prima pars constat, quia Scriptura docet, omnes ex Adamo via ordinaria genitos concipi peccatores; & antiquiora Concilia, & Sancti nullum excipiunt. Tridentinum verò solum Beatam Virginem, idque non definiens, sed facultatem præbens id opinandi; ergo indicat satis de nullo alio id posse credi, vel affirmari. Confirmatur, quia si de aliquo dici posset, maxime de Ioanne Baptista, vel simili; sed constat hunc, & Apostolos & alios conceptos fuisse in originali; ergo, &c. Vide quæ dixi *tomo* 2. in 3. *partem disp.* 24. *sect.* 4.

Quæres, in quo gradu certitudinis sit hoc tenendum. Respondeo si ex meritis Christi diceretur alicui alteri fuisse datum hoc singulare priuilegium, non videretur damnandum tanquam planè hæreticum, quia oppositum non est palam definitum, neque in Scriptura continetur, atque hoc etiam intendit Caietanus; esset tamen non solum temerarium, sed etiam erroneum, quia ferè est contra communem consensum Patrum, & contra id, quod generaliter sentit tota Ecclesia. Sed contra, quia excipere aliquem à generali regula mortis, vel peccati actualis, non est erroneum; ergo neque hoc erit. Respondeo regulas Scripturæ eo spiritu esse interpretandas, quo traditæ fuerunt; cum ergo Ecclesia, quæ verum nobis fidei sensum proponit, regulam hanc de originali peccato intelligat, vt nullum, præter Virginem, excipiat, ita est planè interpretanda; secus in alijs, in quibus vel ex ipsa Scriptura, vel ex Ecclesie traditione exceptiones aliquæ, vel manifestè, vel verisimiliter colliguntur. Vide D. Thomam 4. *d.* 43. *quest.* 1. *art.* 4.

Circa secundam partem conclusionis de Beata Virgine, aduerte duobus modis posse nos intelligere Beatam Virginem prouisse præseruari. Primum est post constitutas à Deo omnium hominum etiam ipsius Virginis, voluntates, in voluntate Adæ, atque aded postquam omnes in illo peccauerunt, ac necessitatem contraxerunt incurrendi peccatum, simul ac nascerentur, seu conciperentur; Deum tamen ipsum ex gratia, & priuilegio suo Virginem præuenisse, ne illa eius necessitas, quam in Adamo contraxerat, haberet in ipsa effectum, & hunc modum in *tomo* 2. in 3. *partem disp.* 3. *sect.* 5. latè exponimus.

Secundus modus est fuisse Beatam Virginem exceptam in ipso pacto, quod Deus pepigit cum Adamo etiam ante præuisionem peccati eius; itaque licet omnium aliorum voluntates in eius voluntate constituerit, tamen propter dignitatem, & merita Christi voluisse iam tunc Beatam Virginem ad perpetuam sanctitatem ordinare, vt in ea re nullo modo penderet à voluntate Adæ. Hic verò modus in primis necessarius non est, nec satis firmus, aut tutus, quia iuxta illum dicendum esset Beatam Virginem neque in Adamo peccauisse. Secundò ex vi suæ conceptionis non contraxissè originale peccatum, nec saltem subditam fuisse necessitati eius. Tertiò, non videri

8. Propositio.

9. De gradu certitudinis præcedentis propositiois.

10. Sententia auctoris de exceptione B. Virginis à lege originalis peccati. Vnus modus exceptionis verus.

11. Alter modus.

Displicet hic modus primò.

Secundò. Tertiò.



eo modo fuisse proprie à Christo redemptam, nam licet præseruata tunc diceretur à Christo, ea tamen præseruatio redemptionis rationem habere non posset. Nam etiam si post peccatum Adæ Deus statuisset non redimere mundum, Beata Virgo mansisset libera, iuxta prædictum modum.

Quartò, mortem, & alias similes penas non fuisse in Beata Virgine ex peccato Adæ; quod tamen esse proprium Christi, docet Augustinus lib. 4. contra duas epistolas Pelag. c. 4. Dices, hoc argumento probaretur Beatam Virginem verè contraxisse culpam, cum subierit penam. Respondetur negando probari, nam vt patitur penam satis est peccatum Adæ, ita ad illam pertinuisse, vt verè dici posset illam in Adamo peccasse, atque adeò futurum fuisse vt incurreret culpam necessitate quadam, nisi præueniretur, sicut nunc iustè patimur eandem penam post remissionem originalis, nam sicut potest remitti culpa, eadem ratione potest præueniri, non remissa pena.

Quartò.

Obiectio diluitur.

*Ita sentit autor iam olim, cum hæc Regna dicitaret in Schola, & deinde typis mandauit in 2. tomo in 3. partem disp. 3. sect. 5. Eandem porro sententiam plane, non multo ante mortem vulgari sermone transmisit Conimbricæ ad socium, qui eum ex Hispania rogarat, etiam ne permaneret in doctrina eadem, nihil turbatus motu per id tempus (hoc est, vertente anno 16. supra 1600.) exorto circa Beate Virginis immaculatam conceptionem. Eam itaque doctrinam hic fideliter Latino idiomate subiiciendam, sum ratus.*

I. I.

Scribit R. T. maximè controuerti nunc iis in partibus quæstionem de immaculata conceptione Virginis; supposito videlicet, quod fuerit concepta sine peccato originali, an in se habuerit debitum contrahendi illud in primo instanti suæ conceptionis, prius natura, quàm iustificaretur, quærens an persuerem adhuc in sententia quam habui in 2. tomo 3. partis disp. 3. sect. 3. agendo de hoc ipso puncto. Respondeo, nunquam me eam putasse adeò veram ac hodie iudico, quia cum viderem aliqua eorum, quæ cum pietate dicta & excogitata hætenus sunt, & vellem iis fulcire magis dictam opinionem piam, ex iisdem occasionem habui firmius adhærendi illi sententiæ, quam citato loco securus sum, intra latitudinem tamen opinionis. Et addo quemlibet prudentem Theologorum, & dominæ nostræ valde affectum, debere non inclinare ad illud extremum, quoniam ad honorem Virginis nihil refert, neque eius immaculatæ conceptionis veritatem iuuat, præbètteque occasionem aduersariis dicendi, non posse nos immaculatam conceptionem defendere, nisi declinando ad opiniones vel censura dignas, vel diminuentes Christi redemptionem, vel saltem apparentiam talem habentes.

I. 2.

Et licet à me non postules fundamentum; vel motuum eius, quod in hac sentio, neque ferè habeam vltra ea quæ iam in citato loco 3. partis dixi; tamen quia ratio temporis id exigit, & forrasse nonus discursus efficiat, vt res magis declaratur, vel etiam persuadeatur, proponam quæ me mouent, afferendo propositiones aliquas, quæ mihi videntur inter se connexæ, & concatenatæ, incipiendo à certioribus, & ex eis deducendo puncti totius resolutionem.

I. 3.

Beata Virgo fuit proprie redempta per Christum.

Primo ergo certum puto, conuenire in eo nos omnes, Virginem scilicet immaculatam, fuisse proprie, ac verè redemptam per Christum. Hoc fuit fundamentum S. Thomæ, in quo non ei

contradicunt boni defensores immaculatæ conceptionis, sed in consequentia, quam fecit, quæ reuera bona non est. Fundamentum tamen est solidum, nec potest negari, vt latius in dicto loco dixi: nec video, aut audio, qui illud neget.

Ex quo infero egiisse Virginem sanguine, & morte Christi, ad sanctificationem suam, præseruationemque à peccato originali, quia redemptionis nostræ pretium fuit sanguis Christi, & in morte suâ peculiariter operatus est, ac consummavit redemptionem ipsam, vt passim Paulus, ac tota ferè Scriptura docet; ergo si Virgo fuit proprie redempta, fuit verè empta sanguine Christi, iuxta illud, *empti enim estis pretio magno*. Et eodem modo fuit præseruata ex morte Christi præuisa, vt canit Ecclesia in oratione quadam festi conceptionis, quæ ante Pium V. vniuersaliter recitabatur, & hæc verba continebat, *vt sicut ex morte filij tui præuisa eam ab omni labe præseruasti; ita, &c.* Quæ oratio licet hodie neque in Missa dicatur, nec legatur in toto Missali, in manibus tamen fidelium versatur, ac pie à quàm plurimis recitatur. Et audio concessisse eundem Pium V. indulgentiam recitantibus illam cum quadam antiphona atque ita mihi videtur hanc propositionem, *Beatissima Virgo fuit præseruata ex morte Christi præuisa*, negari non debere.

Ex quo etiam sequitur, si Christus non redemisset genus humanum per mortem suam, Beatam Virginem fuisse concipiendam in peccato originali, saltem secundum præsentem prouidentiam, seu legem à Deo statutam. Probat, quia Christi redemptio est vnica, & adæquata causa totius gratiæ communicatæ hominibus post lapsum Adæ, atque etiam primæ gratiæ Virgini datæ; ergo ablata causa, auferretur effectus. Dixi, *ex vi præsentis prouidentia*, quoniam poterat Deus statuere non redimere homines per Christum incarnatum in carne passibili, nec per eius passionem, sanguinem, & mortem, & tamen prouidere, vt per alia opera eiusdem Christi absque propria satisfactione, quamuis cum proprio merito & rigorosa iustitia, præseruaret Virginem ab omni peccato, etiam originali, qui etiam foret modus aliquis redemptionis particularis Virginis; sed non foret redemptio quam nunc statuit, & de qua agimus.

Ex quo procedendo vterius, colligimus primam Virginis sanctificationem, non fuisse simplicem, sed inclusisse remissionem culpæ, non quæ esset in persona, sed quæ futura infallibiliter fuisset, si gratia non infunderetur. Hoc autem ego sic explico; duobus enim modis infundendi potest gratia personæ; vnus est ex sola negatione gratiæ; alter est ex priuatione gratiæ, quæ sit culpa. Et horum modorum quilibet potest dupliciter contingere; vno modo præcedente in subiecto, & tempore, negatione, vel priuatione gratiæ; vel solum ordine naturæ, seu quantum est ex conditione, vel origine personæ, quod facillè declaratur in Angelis, & in Adamo innocente, quorum prima sanctificatio non inclusit remissionem culpæ, & vt magis philosophicè loquar, non habuit pro termino à quo culpam, sed solum negationem gratiæ. Et iuxta opinionem tenentem non fuisse sanctificatos in primo instanti sui esse, negatio illa præcessit duratione in ipsis. Verum iuxta veriore opinionem fuisse scilicet sanctificatos in primo instanti sui esse, præcessit tantum ordine naturæ, vel simpliciter non præcessit, sed futura fuisset ex vi naturæ, &

14. Prædicta redemptio fuit per mortem & sanguinem Christi.

15. Si Christus non mortetur pro hominibus, Virgo concipitur in peccato iuxta hunc ordinem quem Deus posuit.

16. Sanctificatio Virginis inclusit remissionem culpæ que futura esset in eâ si non præseruaretur.

1. Modus explicandi hoc.

conditionis personæ, si gratia in eo instanti non infunderetur.

17. Modus explicandi.

Alter modus sanctificationis, qui habet pro termino à quo propriam priuationem gratiæ, quæ est culpa, inuenitur communiter in filiis Adæ, quorum sanctificatio est translatio à culpa ad gratiam, vt colligitur ex Tridentino sess. 6. & ita includit cum sanctificatione remissionem culpæ, vt idem Concilium docet. Hæc verò culpa ordinariè præcedit tempore sanctificationem, & tunc includit proprie, & (vt ita dicam) formaliter remissionem culpæ, veruntamen fieri etiam potest, quin culpa præcedat in subiecto per aliquod momentum, vel durationem, sed solum ordine naturæ, seu ex conditione, & statu personæ; & tunc magis proprie dicitur præseruatio culpæ, quàm remissio, vel dici potest eminens remissio culpæ, quamuis formaliter non sit remissio, verum in effectu etiam ista sanctificatio habet quodammodo culpam pro termino, non quæ præcesserit, sed quæ futura fuisset, nisi præueniens gratia impediuisset.

18. B. Virginis sanctificatio habuit pro termino à quo, priuationem gratiæ que in effectum ipsam præseruaretur.

Dico ergo sanctificationem Virginis fuisse isto vltimo modo, quia id necessarium est, vt eius sanctificatio fuerit redemptiua, atque ex morte, & sanguine Christi. Atque ita sanctificatio Angelorum & Adami in sua prima creatione, non potest dici fuisse ex redemptione, quia nullo modo includit remissionem culpæ, nec necessaria erat mors, aut sanguis ad sanctificandum, absque remissione culpæ. Ergo vt virgo fuerit sanctificata ex sanguine Christi, & per modum veræ redemptionis, oportet, vt aliquo modo fuerit translata à culpa, ad gratiam, non quidem à culpa, quæ in ea præcesserit, sed quæ in ea fuisset, nisi per Christum ita fuisset præuenta scilicet eminentiori modo applicando illi fructum passionis suæ, non vt ordinario modo illi remitteretur culpa, sed eminentiori, atque per præseruationem, quod declaratur, & confirmatur per hæc conditionalem, quia si beata Virgo non fuisset sanctificata in conceptione, nec gratiam in primo instanti habuisset, eo ipso non solum esset non grata, vel non sancta, sed etiam esset in peccato, & Deo iniusta, & ingrata. Ergo eius sanctificatio fuit remissiuæ, seu potius impeditiuæ peccati, & ita fuit sanctificatio redemptiua, seu quæ fuerit effectus redemptionis, & sanguinis Christi.

19. Probatur.

Quòd autem, si pro illo instanti non fuisset virgo sanctificata, carentia gratiæ non fuisset in illa pura negatio gratiæ, sed esset etiam priuatio, & culpa, probatur, quia nullus homo redemptione indigens potest carere culpa, si effectus redemptionis illi non applicetur. Et explicatur hoc magis, quia aliàs non fuisset Virgo præseruata à peccato originali per gratiam, quæ illi data est in instanti conceptionis suæ, quia etiam si ei non daretur, non fuisset concepta in peccato, sed in puris naturalibus, vt aiunt. Video posse responderi, fuisse præseruatam à peccato remotè, & quasi in radice, eo quòd fuerit exempta à generali lege, per quam omnes in Adam peccant. Verum hoc reuera non satis facit quantum ad punctum redemptionis, nec quantum ad modum iustificationis redemptiue ab statu peccati.

20. Declaratur à simili.

Quod etiam magis declaratur à simili, quoniam si Deus in sua æterna prædestinatione statueret non permittere peccatum Adæ, sed dare ei gratiam efficacem ad non cadendum, & ex consequenti ne alij caderent in ipso, & hoc fieret per merita Christi præuisa, eo modo quo præuideri potuerit ante præuisum originale peccatum, non possent

tunc homines dici redempti à Christo, & multo minus per eius mortem quæ, data illa hypothese, futura non fuisset. Nec de filiis Adæ, qui tunc concipiendi essent in gratia, poterat proprie, & verè dici, quòd per gratiam, quæ tunc eis datur, præseruati erant à peccato originali; ergo neque modò dici posset de virgine, si tam remota ab ipso pacto cum Adamo inito fuisset exempta. Ac denique non videtur posse negari quòd quemadmodum alij homines habuerunt in Adamo debitum habendi gratiam ab initio conceptionis suæ, ita & Virgo habuerit id debitum; nam hoc per se ad perfectionem spectabat, & fundabatur in iure quodam, ad habendam à principio iustitiam, & gratiam, si Adam in innocentia perseuerasset à quo iure non est beata Virgo excludenda, cum per se bonum sit, & ad perfectionem spectet, & nullum sit fundamentum ad talem exclusionem faciendam; ergo si beata Virgo in instanti conceptionis gratia caruisset, illa carentia non tantum foret negatio, sed priuatio gratiæ, quam habere debuisset, proneniens non ex pura voluntate Dei, sed ex peccato Adæ, ac proinde esset culpa originalis, sicut est in aliis hominibus.

21.

Cōfessariū. B. Virginem in instanti cōceptionis fuisse obnoxiam de se originali culpæ, quæ ex priuilegio caruit.

Ex quo vterius concluditur fuisse Virginem in instanti suæ conceptionis obnoxiam de se originali culpæ, nisi præseruaretur per gratiam, & consequenter habuisset debitum eiusdem culpæ, quoniam esse obnoxiam, & habere debitum, duo non sunt, sed idem diuersis verbis significatum, vt liquet. Et probatur, quoniam de natura præcisè, ac purè considerata; absque ordine ad Adam, & ad id quod ex illo hæreditariè contrahit, nullus haberet peccatum in sua origine, seu principio sui esse, etiam si tunc Deus gratiam suam illi non communicaret, sed solum maneret in sua pura natura, cum negatione gratiæ; ergo si ex Virgine ex Adam concepta non ita contingeret, sed potius eo ipso, quo non haberet gratiam, habitura esset peccatum, necessariò dicendum est, quòd propter talem conceptionem, & hæreditatem ex Adamo, de se subiecta erat, & obligata ad contrahendum peccatum, nisi gratia præueniretur, & hoc est esse obnoxiam, & habere debitum. Atque ita videtur concludi non se compati esse Virginem verè, & proprie redemptam Christi morte, & non habere saltem debitum contrahendi culpam. Vnde nonnulli conuicti hoc discursu fatentur habuisse Virginem debitum contrahendi culpam originalem in Adamo, vel parentibus suis, quatenus filij Adami fuerunt, non verò habuisse tale debitum in propria persona. Mouentur ad hoc afferendum, quia aliter non posset sanctificari in primo instanti suæ conceptionis, quia in illo haberet id debitum, quod cum gratia non compatitur, aliàs haberet Virgo tale debitum semper, si gratia illud non excludit.

22.

Redarguuntur.

Hoc tamen nec intelligi potest, nec consistere, aut fundari: nam in primis si Virgo habuit debitum in Adamo, necesse est vt in Adamo peccauerit, quòd etiam suppono tanquam verum, nec negari potest, quia aliàs non egeret vera redemptione, nec morte & sanguine Christi, si quidem prima & fundamentalis ratio redemptionis Christi fuit peccatum Adæ tanquam capitis, in quo includitur peccatum originale, & consequenter ordinata est in remedium omnium peccatorum actualium, quæ ab originali descendunt, iuxta communem doctrinam Theologorum, ex qua sequitur quòd si Virgo non peccaret

Si Virgo B. non peccaret in Adam nõ posset verè dici redempta à Christo.

caret in Adam, non fuisset comprehensa in obiecto, seu materia redemptionis, neque in decreto quod Deus habuit, ut Christus moreretur ad redimendos homines, quia tale decretum supponit originale peccatum, saltem in presentia absoluta Dei. Atque ita quando Ecclesia dicit fuisse Virginem præservatam ab originali ex morte filij sui præuisa, aperte supponit Virginem per se comprehensam in peccato Adæ, & consequenter in Adam peccasse, propter quod credo non esse Virginem excipiendam ab illa Pauli regula, omnes in Adam peccaverunt, Rom. 3. & adhuc eo in loco non addit limitationem illam, in Adam, sed absolute dicit, omnes peccaverunt, & egent gloria Dei. Sed ita locutus fuit ut omne peccatum complecteretur, & ex cap. 5. colligitur, quod, quantum ad originale, intelligi debet cum dicta moderatione, ut constat ex illis verbis, in quo omnes peccaverunt, atque etiam, quia infantes proprie non peccant, nisi contrahendo peccatum, quia in Adam peccaverunt, nec gratia præveniuntur.

23. B. Virgo peccavit in Adam, & eguit redemptione filij.

Dico ergo non posse Virginem excipi ab hac regula, omnes in Adam peccaverunt, quemadmodum nec potest excipi ab illa, omnes, egent gloria Dei. Quam gloriam declarat ipse Paulus, nasci ex eo quod omnes sint iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo I E s v, quem posuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius. Ex quo colligo pertinere ad gloriam Dei, & Christi, quod B. Virgo sit iustificata per redemptionem, quæ est in Christo I E s v, & in sanguine ipsius, nec debere negari hanc gloriam Christo, quantumcumque Virgo fuerit iustificata per præservationem ab omni culpa, & non minus quam Paulus, imò cum maiori gratitudine, quam ipse, sentiebat, & dicebat de filio suo, qui dilexit me, & tradidit semetipsum pro me. Denique prætermisissis aliis, quæ in confirmationem huius rei alibi adduxi, qui confitentur habuisse Beatam Virginem debitum contrahendi peccatum originale saltem in causis, seu in Adam, negare non poterunt, quod Beata Virgo peccaverit in Adam, quia id debitum ex altera radice oriri non potuit.

24. Futilis quorundam distinctio de debito in Adam, & de debito Virginis in se ipsa.

Hoc supposito dico quod in presenti non datur locus de debito in propria persona, vel in parentibus, seu in Adam, quoniam hoc debitum non est res physica, quæ ponat aliquid reale in Virgine, sed est veluti obligatio quædam moralis, nata ex Adamo, & suos descendentes denominat debitores solum propter originem, quam trahunt ex illo, atque ita supponedo hoc debitum, ut fuit in Adamo, comprehendisse Virginem eo ipso quod Virgo ab hac radice infecta per seminalem generationem descendit, necessario sequitur quod delictum quod fuit in Adam tanquam in causa denominante, fuerit etiam in Virgine tanquam in passo, seu subiecto denominato. Probatur hæc illatio, quia hoc debitum respectu Virginis fuit in Adam, tanquam in causa agente, & obligante Virginem, sed in Virgine solum poterat esse tanquam in passo de se subiecto, & obnoxio infectioni à tali causa; ergo, si Beata Virgo habuit hoc debitum in Adamo, non potuit non habere illud in instanti conceptionis prius natura, quam sanctificari intelligatur, eo utriusque modo, quo haberi potest, scilicet morali, & per extrinsecam denominationem. Et declarari potest per comparisonem ad alios infantes; nam in illis etiã in instanti conceptionis cuiusque possunt distingui duo signa naturæ, vnum in quo habent debitum contrahendi peccatum originale, aliud in quo iam sunt infecti peccato originali, nam illa

duo vel distinguuntur tanquam causa, & effectus, vel saltem tanquam via & terminus; in aliis vero hoc debitum nihil aliud est quam illa obligatio contracta ex peccato Adæ, ratione cuius eo ipso quod sunt, subiecti sunt influxui culpæ ab Adamo provenientis, & hoc est satis, ut dicantur habere hoc debitum in se, & in illo semper includitur conditio, nisi Deus gratia sua præveniat, & impediatur originalis culpæ influxum: ergo quoad hoc debitum, eadem est ratio de Beata Virgine, supposito quod in Adam peccavit.

Atque hinc facile intelligitur, quomodo nulla sit repugnantia quod Virgo in primo suæ conceptionis instanti fuerit sanctificata, non obstante hoc debito, quia gratia non opponitur formaliter debito, quod persona de se, & ratione suæ originis habet ad carendum gratia, si per privilegium ei non infundatur, sed opponitur ipsiusmet gratiæ privationi, quæ in Virgine non est data, nec debet intelligi præcedere realiter in ipsomet instanti cum prioritate naturæ, hoc enim repugnat, sed solum intelligi debet futurum fuisse in persona talæ privationem cum vera ratione culpæ, nisi gratia præveniret, & hoc sufficit ad debitum, quod etiam est prius privatione in eodem ordine naturæ. Atque ita nulla est repugnantia quod persona in instanti suæ conceptionis spectata in se, & in eo quod acciperet à causis suis proximis, si non impedirentur, subiecta sit influxui culpæ, & quod in eodem instanti Deus, ut causa superior præveniat influendo gratiam, impediaturque influxum culpæ, & hoc modo potuit Deus facillimè sanctificare B. Virginem in primo instanti suæ conceptionis, non obstante dicto debito, quia quamvis Adamus obligavit omnes suos descendentes ut inciperent vitam cum culpa; Deus tamen non se obligavit ad negandam gratiam omnibus in eo instanti, nullo excepto, neque à se abstulit potentiam præveniendi quem voluisset, ac deceret, iuxta suam æternam sapientiam, tali sanctificatione, quæ culpam impediret.

Neque etiam sequitur, quod infereretur, si Virgo habuit hoc debitum in primo instanti, non obstante gratia, futurum id debitum semper in ipsa; quia licet nonnulli ex modernis velint hanc illationem concedere, nec putent inconueniens asserere debitum peccati manere semper in Virgine; imò putent necessarium, cum non appareat ratio aliqua differentiæ inter primum instanti, & reliquum tempus; attamen non sentio hoc probabile, nec verisimile, nec video fundamentum alicuius momenti, in quo nitantur; & ideo dico, debitum hoc non debere intelligi, nisi pro primo instanti conceptionis, & id in prioritate naturæ, seu ex meritis causarum, quia hæc solum habent virtutem influendi peccatum originale in primo instanti, & in primo signo naturæ illius, atque adeo si tunc impediatur à Deo præueniente animam cum vera sanctificatione, omnino extinguitur virtus illa causarum, ut non possint amplius inducere originale peccatum: ex quo sequitur ut in tali anima nullum iam maneat debitum originale peccati, quia non amplius manet, etiam ex se subiecta infectioni culpæ à talibus causis. Et ratio, ut iudico, euidentis est, quia per talem sanctificationem omnino, & eminentissimo modo remittitur culpa originalis, quæ in illo instanti inducenda fuisset, culpa autem semel remissa redire iterum non potest, nec manet iam in virtute causarum, & ideo persona cui remissa fuit talis culpa, non potest

25. Non obstante debito contracto, quomodo fuit B. Virgo in 1. conceptione instanti sanctificata.

26. Debitum contractum originale non perseverat post gratiam infusam.

est manere obligata, nec obnoxia illi, etiam si secundum se consideretur, ut trahit originem ab Adam. Et in hoc apparet clara differentia inter primum instanti pro primo signo naturæ, & reliquum tempus subsequens; quia in illo signo primi instanti, nondum intelligitur remissa culpa originalis, & ideo adhuc intelligitur persona de se obnoxia culpæ; tamen postquam in secundo signo primi instanti facta est remissio culpæ, iam in posterum non manet illa persona obnoxia tali culpæ. Vnde etiam si postea, per Dei voluntatem gratia privaretur, iam non traheret originale peccatum ab Adamo, quia illud quod trahere poterat, remissum fuit, & illa carentia gratiæ non haberet rationem culpæ, si solus Deus pro sua voluntate tolleret gratiam. Confirmatur hoc, quia omne debitum, vel solutio, vel remissione extinguitur, ita ut amplius non idem maneat, nec redeat. Circa quod possem longius discurrere, sed nolo in his punctis esse prolixior, & quæ diximus sufficere iis qui in materia sunt versati.

27. Inter debitum, & ipsum peccatum originale est latum discrimen.

Ex dictis intelligitur magna differentia quæ intercedit inter debitum, & peccatum originale, propter quam etiam si necessarium sit ad perfectam sanctitatem, & puritatem Virginis, conceptam fuisse absque originali labe, non fuit conueniens ut de se non esset illi subiecta, quod idem est ac habere debitum. Ratio est, quoniam peccatum originale facit inimicum Deo, quod non facit debitum. Item originale est verè peccatum, defectusque moralis; debitum verò neque peccatum est, neque defectus moralis, quoniam ante peccatum originale non potest dari moralis defectus in puero, ut est manifestum, atque ita debitum hoc est veluti defectus naturalis, qualis est nasci ab ignobilibus, seu esse huius, vel illius originis, vel nasci à parentibus perduellionibus, quod nihil refert ad perfectam sanctitatem, atque innocentiam. Ac si res bene perpendatur, eo ipso, quod Deus ordinavit, ac voluit Virginem nasci ex Adam peccatore via ordinaria, voluit eam nasci ex radice infecta, & ex principio quod Deo fuerat perduellio; cum quo simul stat, ut nasceretur semper sancta, & innocens, licet ex privilegio, hoc enim nihil derogat perfectæ sanctitati, & innocentia Virginis in se ipsa considerata.

28. Honorificentius B. Virgini fuit debitum incurrisse, ut per sanguinem Christi redimeretur.

Quod si dicatur fuisse maius privilegium excipi à lege in ipso Adam, & consequenter excipi à debito culpæ, quam si à sola culpa dicatur excepta; responderetur in primis, esto hoc ita esset, talem tamen meliorationem, vel anticipationem privilegij, nihil referre ad sanctitatem, & puritatem Virginis. Secundò negatur esse maius, vel melius Virgini tale privilegium, quia melius, & honorificentius fuit Virgini habere privilegium præservationis per sanguinem, & mortem Christi, quam habere illud modo illo anticipationis. Ultra quod considerandum etiam est; legem, quam Deus constituit cum Adamo respectu posterorum eius, de se fuisse ordinatam ad hoc ut omnes nascerentur in gratia à suæ origine, vnde nomen habuit iustitia originalis, & nullo modo conueniebat, ut Virgo ab hac lege exciperetur, qua conciperetur in iustitia originali, Adamo non peccante. Ex quo etiam sequitur, quod vel non posset, vel non conueniret excimi ab ipsa lege, in quantum per consequens includebat, ut Adamo peccante, ipse sibi suisque posteris gratiam perderet, ex quo oritur debitum peccati originale.

Suarez. in primam secunda D. Thom.

Atque hinc etiam facile intelligitur, quomodo hoc debitum peccati originalis, cum præservatione ab ipso peccato, non repugnet modo altissimo, & perfectissimo prædestinationis, & electionis Virginis ad gratiam, & gloriam perpetuam cum purissima innocentia; imò rectè consentiat cum quouis modo prædestinationis, qui iuxta varias Theologorum sententias probabiles tribuitur Virgini. Est namque opinio valde communis quod nec Christus, nec Virgo, in quantum mater eius, fuerunt prædestinati, nec præelecti ad gloriam ante præuisum originale peccatum. imò multi dicunt, nullum hominem ita fuisse prædestinatum; iuxta quam opinionem impossibile est defendere non habuisse Virginem debitum peccati originalis, quia non potuit esse exempta à lege posita Adamo, neque etiam poterat excimi à communi lege, ex meritis Christi præuisis; & tamen adhuc intelligitur facillimè, quod quamvis fuerit prædestinata post Adæ peccatum, potuit tamen esse prædestinata ad perpetuam innocentiam, & præservationem ab omni culpa ex morte Christi iam præuisa; & cum illa opinio de prædestinatione sit probabilis, non debemus limitare veritatem præservationis Virginis ab omni peccato cum perfecta innocentia & sanctitate, ut non possit teneri, ac defendi cum illa opinione.

Verum supponendo ut probabilius fuisse electam ad perfectam innocentiam, & sanctitatem ante præuisum originale peccatum, dico non posse inde inferri, quod fuerit exempta à lege, seu pacto in Adamo, vel quod non habuerit debitum: hæc enim duo bene coherent, scilicet quod ante præuisum originale peccatum, propter merita Christi præuisa (præscindendo utriusque à morte, & passione) Deus prælegerit Virginem ad gloriam, gratiam, perpetuamque innocentiam, & nihilominus constituerit eam in Adamo sub eadem lege, & pacto cum cæteris hominibus, & cum permissione peccandi in Adam, quia non obstante hoc pacto, & permissione, semper potuit impleri prius illud decretum absolutum, & immutabile, quo beata Virgo fuerat electa; quia etsi peccatura esset in Adam, nihilominus in se semper esse potuit sancta, & innocens, ut iam declaratum est; neque certitudo prioris decreti exposita fuit periculo propter permissionem peccati Adæ, vel Virginis in Adamo, ut quidam obiciunt; quia sciebat Deus se potuisse alio medio efficere, ut prius decretum infallibiliter impleteretur, non obstante superueniente peccato; atque ita sicut post præuisum originale peccatum, ordinavit Deus Christum ad mortem, & passionem (quod antea non fecerat secundum nostrum intelligendi, & loquendi modum;) ita etiam propter mortem Christi præuisam, voluit exequi prius decretum electionis Virginis, præservando illam ab originali culpa in se contrahenda. Vnde in his signis prædestinationis, & electionis contingit errare, quia non fit distinctio inter decretum quod est per modum intentionis finis ab ordinatione mediorum, ut in presenti contingit. Nam præelectio Virginis ante originale peccatum præuisum, ad perpetuam sanctitatem & innocentiam, intelligenda est per modum cuiusdam propositi, & intentionis finis, seu effectus, qui potuit intendi ante præuisum peccatum, quamvis media per quæ executioni mandandus erat, non fuerint præordinata ante præuisum peccatum, sed postea; sicut est valde probabile omnes prædestinatos fuisse præelectos ad gloriam.

29. Prædestinatio B. Virginis iuxta omnes opiniones probabiles, quomodo cum debito peccati originalis conveniat?

30. Ostenditur coherentia, in opinione quæ docet electionem Virginis ante præuisum peccatum Adami.

Occurrit tacite obiectio.



gloriam ante præuifum originale peccatum; media autem particularia, per quæ faluantur, non nisi poft originale peccatum fuiffe præordinata, feu prædefinita. Et ex hac fola notatione refelluntur facillè obiectiões, quibus aliqui moderni, repugnantiam inter illa decreta oftendere nituntur, confundunt enim finem cum medijs, & ordinem intentionis cum executionis ordine, & ideo falfa principia fumunt, & nihil concludunt, vt alibi latiùs dictum eft.

31. Potest verò confirmari quod dicimus communi argumento quod fumi folet ab vno effectu peccati originalis, qui eft paffibilitas, & mors corporis, à quo effectu non fuit Virgo præferuata, & id fuit fatiſ vt illum incurreret, quia mors, & paffibilitas corporis in Virgine, non fuit folùm effectus, & proprietates naturæ, fed vera fuit effectus peccati Adami, iuxta regulam Pauli Roman. 5. *Per vnum hominem peccatum introiuit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransiit.* à qua regula non poſſumus cum fundamento eximere mortem Virginis, quia hoc neque ad fanctitatem, vel innocentiam Virginis ſpectat, neque habet fundamentum in Patribus, vel Eccleſia; item quia ſi Adam non peccaret, beata Virgo nata ex illo, immunis à morte naceretur; ergo ſi nunc non habuit hanc immunitatem, fuit ob Adæ peccatum, quia ſi negatio fuiſſet cauſa negationis, affirmatio profectò eft cauſa affirmationis. Nec dici poteſt quòd quamuis Virgo non amiſit immortalitatem quam haberet in ſtatu innocentie propter peccatum Adæ, illam abſtulit Deus propter meliorem ordinem ſuæ prouidentie, vt in hoc ſtatu naceretur in corpore, & exterioribus conformis cæteris hominibus, præfertim filio ſuo, & vt ex illa acciperet ipſe carnem paffibilem. Hoc, inquam, non eft veriſimile, quia Deus neminem priuat donis quæ dedit, vel iure ad illa, ſine culpa ſua, vel quæ ad ipſum aliquo modo pertineat. Vnde cum Deus dederit immortalitatis donum naturæ humanæ cum iuſtitia originali, nullum purum hominem priuauit eo dono, niſi propter peccatum Adæ.

32. Atque ita, inquit Auguſtinus, contra duas epifto- las Pelagianorum lib. 4. cap. 4. circa medium, quòd *trahere mortem ſine meritis mortis de vno ſolo mediatore Dei & hominum homine Chriſto Ieſu, Catholica fides nouit, qui pro nobis mortem, hoc eſt, peccati poenam, ſine peccato ſubire dignatus eſt.* Ex qua Auguſtini ſententia colligitur mortem in omnibus hominibus, aut eſſe poenam culpæ, quam vel in ſe contraxerunt, vel in Adam commiferunt, vel eſt remedium culpæ vniuerſalis. Et ſicut hoc ſecundum eſt ſingulare Chriſto, ita prius eſt generale reliquis hominibus abſque exceptione, vt ipſe ibidem expreſſè addit. Ad quod planè neceſſe eſt aſſerere, beatam Virginem in Adamo peccaſſe, & quòd de ſe obnoxia fuerit originali culpæ. non eſt tamen neceſſarium, vt beata Virgo in ſe habuerit originale peccatum, quia ſolet Deus remittere eam culpam non remiſſa poena mortis. & hoc ipſum potuit efficere cum Virgine, etiamſi eam à culpa præferuauerit, quia, vt dictum eſt, præferuatio illa fuit quoddam genus remiſſionis culpæ, altiùs & excellentius; & non obſtante tali remiſſione, potuit manere mors tanquam poena demeriti Adam, non tantùm vt erat ſolùm demeritum ipſius, ſed omnium deſcendentium, qui

Probatur, Virgine incurſiſſe debitum peccandi, ab effectu mortis.

Confirmatur ex Auguſtino.

in eo peccauerunt, quod maxime illic intendit Auguſtinus contra Pelagianos. Atque eodem modo incurreret Virgo fomitem peccati, & alias poenas ex vi ſuæ conceptionis, niſi ab eis, ſicuti à culpa præferuaretur; ſed in eis erat peculiaris indecentia, & affinitas cum peccato, quæ nimium derogabant perfectioni ſanctitatis, & ideo ab eis etiam fuit præferuata; at verò in morte, & paffibilitate corporis, non erat talis aliqua indecentia, imò erant multa conuenientia, & ideo noluit Deus eam ab hac poena præferuare; & ita licet non ſit ſufficiens indicium culpæ præcedentis, eſt tamen ſufficiens debiti culpæ.

33. Quod attinet ad Tridentinum dico fruſtrà ab aliquibus induci vt det licentiam non ſolùm ad eximendam Virginem à peccato originali, ſed etiam à debito eius, quia hoc nec eſt iuxta mentem, nec iuxta verba eius, quia expreſſè ait, *non eſſe intentionis ſuæ comprehendere immaculatam Virginem in hoc decreto, vbi de peccato originali agitur.* Conſtat autem non eſſe idem agere de peccato originali, & agere de debito eius, de quo nihil omnino tractat Concilium, niſi quòd in can. 2. attingit, quòd Adam peccando ſibi, ſuæque poſteritati nocuit, transfundendo in deſcendentes non ſolùm poenas, ſed etiam culpam, & ad hoc ſolùm allegat locum Pauli Roman. 5. in vltimis verbis colligendo eas ex transfuſione peccati. Quod ampliùs declarat remittendo ad Extrauagant. *Græue nimis*, Sixti IV. quæ etiam ſolùm agit de immunitate peccati originalis, & non debiti. Et ita certum eſt, quòd ſi quis hodie affirmaret, vel prædicaret, affirmantes, vel prædicantes Virginem non habuiſſe debitum, vel non fuiſſe obnoxiam culpæ originali ex vi originis, mortaliter peccare, vel etiam eſſe hæreticos, vel erroneam doctrinam ſeminare, certum, inquam, eſt quòd ſi quis hodie hoc affirmaret, non peccaret contra illam Extrauagantem, nec eius poenas incurreret, quicquid ſit de imprudentia, vel culpa, quam alioquin in eo committeret. ergo ſicut Chriſtus IV. non fuit locutus de debito peccati, ſed de culpa ipſa, & præferuatione eius, ita quoque ea fuit Concilij Tridentini mens. mens enim allegantis ex mente eius quod allegat rectè colligitur.

34. Si verò quærat aliquis an contraria opinio cenſuram aliquam mereatur, dico in ea diſtingui oportere tria genera, vel tres gradus propoſitionum. Aliquæ ſunt quæ attingunt Chriſti redemptionem: vt, *Beata Virgo non fuit præferuata à peccato originali ex morte Chriſti præuiſa*, vel, *non fuit proprie redempta per mortem Chriſti*, vel, *Chriſti ſanguis, aut mors non fuit neceſſaria Virgini ad æternam ſalutem.* Et hæc omnes, vel quæ neceſſariam connexionem cum illis habuerint, putarem ego continere malam doctrinam, & aliqua cenſura dignam, quam nunc non determino, quia neceſſarium non eſt. Alterum genus propoſitionum eſt de ſolo puncto debiti abſolutè ſumpti in ſe, & in ſua radice, vt, *Beata Virgo non peccauit in Adam*, vel, *non habuit debitum peccati originalis nec in ſe, nec in alio.* & has non puto dignas cenſura aliqua, quia poſſunt deſendi abſque connexionem vlla cum prioribus. Verumtamen ad hoc defendendum, neceſſarium etiam eſt defendere Chriſtum fuiſſe prædeſtinatum ante peccatum originale abſolutè præuiſum, non ſolùm quoad aſſumptionem humanitatis, ſed etiam quoad carnem

33. Priuilegiū aduerſariorum argumentum ex Tridentino, reſeſſitur.

34. Quam cenſuram mereatur qui negant præferuatam ab originali ex morte Chriſti præuiſam?

Quid de his qui negant peccaſſe in Adamo, aut contraxiſſe omnino debitum?

nem paffibilem, & mortem, quia Chriſtus redemptor non fuit, niſi mediatè ipſius morte, & paffione, iuxta verbum eius Matth. 20. *Filius hominis venit dare animam ſuam, in redemptionem pro multis.* propter quod communiter in Scriptura dicitur fuiſſe ſanguinem Chriſti pretium redemptionis noſtræ; atque aded vt Virgo dicatur proprie, & verè redempta per Chriſtum, neceſſe eſt ſalua re fuiſſe præferuatam ex morte Chriſti præuiſa, vt ſuprà numero 14. viſum eſt. Et ex conſequenti ad aſſerendum, fuiſſe præferuatam ante præuiſum peccatum originale, oportet aſſerere etiam mortem Chriſti fuiſſe prædeſtinatam, & præcognitam ante peccatum originale, quia ſic dici poterit, B. Virginem fuiſſe præferuatam per Chriſtum, vt redemptorem, vt pote per mortem, & paffionem eius. Ad quod neceſſe eſt addere, ad redemptionem ſat eſſe exemtram fuiſſe anticipatè in lege, & pacto cum Adamo inito, quia niſi ita fuiſſet, exempta peccaret in Adamo, & conſequenter ex vi ſuæ originis contraheret originale peccatum. Et quoniam in his duobus, ſcilicet quòd mors Chriſti fuerit præordinata ante originale peccatum præuiſum; & quòd id genus præferuationis ſat eſt ad propriam redemptionem, non continent errorem, nec aliquid contrarium modo loquendi Scripturæ, vel Patrum, nec etiam apparet in excipienda Virgine à quauis lege vniuerſali quæ attingat peccatum, vel peccare etiam in alio; propterea credo hoc ſecundum genus propoſitionum, non mereri cenſuram aliquam, nec poteſt dici improbabile, cum non deſint authores pij ac docti qui id probant.

35. Verumtamen ego illis non acquieſco, nec in eam ſententiam induci poſſum. In primis enima mihi nimis durum videtur, quòd Chriſtus vt paffibilis, eiùſque paffio, & mors fuerint prædeſtinata ante præuiſum abſolutè originale peccatum, propter ea quæ alibi ſcripti. Secundò non videtur etiam mihi ſufficere ad propriam redemptionem, quia vbi non interuenit aliquo modo remiſſio peccati, & ſatisfactio pro perſona redempta, non videtur dari propria redemptio, vt ſuprà declarauit ponendo caſum in quo Deus ex præuiſis meritis Chriſti præferuaret totum genus humanum in Adamo, atque etiam ipſum Adamum, non permittendo ipſum peccare, quæ tamen non eſſet propria redemptio, quamuis eſſet genus aliud excellentiſſimæ gratiæ, & beneficij. Id quod verum etiam eſt, quamuis ſupponatur Deum ſcire optimè quòd ſi permetteret, Adamum peccare, ipſum fuiſſe infallibiliter peccaturam.

36. Tertius modus ſentiendi, & loquendi in hac materia, eſt eorum, qui dicunt in perſona propria Virginis non fuiſſe debitum peccati originalis, quamuis in Adamo illud habuerit, quia in eo peccauit. Et hoc genus propoſitionum, clariùs multo eſt, non mereri cenſuram Theologicam, vt ſic dicam, verùm ex vi rationis, videtur mihi includere contradiccionem, quia, vt ſuprà num. 21. dictum eſt, debitum in propria perſona, non eſt niſi moralis quædam denominatio à debito contracto in alio, nam eo ipſo quòd perſona procedit à tali radice infecta, & ex illo ſemine, naſcitur ſub illo debito, & ab illo denominatur; atque ita hæc duo, ſcilicet, perſonam habuiſſe debitum peccati in parentibus, & eſſe in ſe obnoxiam tali debito cum primum incipit eſſe per viam ſeminalem à talibus parentibus, ſunt veluti duo correlatiua, quæ impoſſibile eſt non dari in vtroque extremo, eo ipſo quòd ſunt, vel ſe habent vt duo extrema, Suarez in prima ſecunda D. Thom.

quorum vnum denominat alterum intrinſecè, & abſque ſeparatione abinuicem, quomodo fieri non poteſt, vt vnus videat, & nihil ſit quod videtur; quod vt etiam ſuprà tetigi, locum habet in hominibus in peccato originali conceptis. nam prius natura quàm intelligantur eſſe ſub peccato, intelliguntur eſſe ſub debito, & habere illud in ſe, eo modo quo morale debitum perſonæ ineſſe poteſt. Et propterea non obſtante eo debito, poterat Deus præferuare à peccato originali Ioanem Bapriſtam, vel alterum ſi vellet; verùm hoc priuilegium matri ſuæ reſeruauit. At verò quoad debitum in priori naturæ, neceſſariò manſit Virgo eiùſdem conditionis cum alijs, ſi ſemel admittitur illam peccaſſe in Adamo, & in illo habuiſſe debitum peccati originalis, quia neceſſariò attingit perſonam dicto modo, eo ipſo quòd exiſtere incipit, neque poteſt præueniri in aliquo priori naturæ, quia talis perſona non prius natura eſt, quàm ſit ex tali radice, & per talem originem. Et quidem puto has conſequentias aded neceſſarias, vt in materia cenſuræ Theologicæ ſit hoc tertium genus propoſitionum in eodem gradu cum ſecundo; & in ratione diſcurſus, exiſtimo hoc poſterius minus probabile.

37. Reſtat vnum verbum pro authoribus qui allegantur pro carentia debiti, pro qua opinione allegauit in primis Catherinum, Galatinum, & Viuerium. Et poſtea P. Vazquez excepit duos poſteriores, neſcio quo fundamento. Verùm nunc non refert id expendamus, quia licet omnes tres ita ſentiant, non ſatis erit ad probabilitatem ſententiæ, niſi adſtipulentur etiam alij. Verumtamen poſtea citantur plerique authores, quorum plures prodierunt poſtquam in 2. tomo 3. partis quaſtionem agitauit; qui verò antea prodierant, ad meas manus tunc non venerant. Et vnus ex iis eſt P. Salmeron ſuper epiftoſam ad Romanos cap. 5. diſput. 45. in fine. quia dicit pactum Dei cum Adamo ad beatam Virginem ſe non extendiſſe, ſed præuiſam vt matrem, ſingulari priuilegio fuiſſe exceptam. Verùm ipſe idem author in diſput. 50. parum à principio, cum dixiſſet quòd ſolus Chriſtus fuit longè, non ſolum ab actu peccandi, ſed etiam ab omni potentia, addit, *quare longè excedit Virginem in qua fuit potentia, & debitum contrahendi peccatum.* Et aliquanto inferiùs in §. obijcies, ſignificat ſolum Chriſtum exemptum fuiſſe ab illa ſententia Pauli Eph. 2. *Eramus natura filij ire.* Et ad hunc modum loquitur in diſcurſu illarum diſputationum. quod dico, vt aduertatur non ſat eſſe authorem obiter dicere Virginem fuiſſe exemptam à peccato, quia optimè intelligi poteſt de peccato quoad executionem eius, non verò quoad contractum, ſeu obligationem. Et iudico hoc ſenſiſſe Patrem Salmeronem in citatis verbis. Et fortasſe multi ex iis, qui pro hac opinione allegantur, ita etiam loquuntur. quamquam nunc tempus non habeo ad videndum omnes, & nonnulli minus noti non ſunt apud nos. quamquam ſat ſcio eorum plerique non ſatis expendere punctum, ſed obiter, & ſummariè loqui, atque ita veriſimile eſt non loqui in proprio rigore puncti, quod tractatur.

38. Pro qua re proponam exemplum aliud, quod ex P. Caniſio aſſertur lib. 5. de beata Maria cap. 27. vbi in §. ad Thomam, refert hæc verba ex Alberto Magno, *Hanc Virginem ſolam à communi illa regula excipi: Omnes peccauerunt in Adam*, quæ ipſe ſequitur, & approbat abſque alia declaratione. Verumtamen abſque dubio Alberti mens non fuit loqui de exceptione in ipſo pacto facta, vt ſic dicam, P P 3 cam,

31. Probatur, Virgine incurſiſſe debitum peccandi, ab effectu mortis.

37. Reſtat vnum verbum pro authoribus qui allegantur pro carentia debiti, pro qua opinione allegauit in primis Catherinum, Galatinum, & Viuerium.

37. P. Salmeron debitum in B. Virgine agnoſcit.

38. Quid de Patre Caniſio, Iuſtiniano, & Valeuria?

cam, sed à lege contrahendi peccatum originale, quæ in ipso pacto inclusa est, vel, quod idem est, de exceptione ab executione, & effectu pacti. Majori cum rigore, & distinctione loquitur Pater Iustinianus, qui etiam allegatur 1. *Timoth. 2.* circa illa verba, *qui dedit redemptionem, &c.* & apud me author est grauis; verum solum dicit, *valde probabile existimo.* in quo ego non contradico, quamquam illud valde excusari posset. Allegatur etiam P. Valentia 2. *tomo disp. 6. quest. 11. puncto 2. §. Quare ad primum.* vbi ad argumentum quod contendebar, non potuisse Virginem præseruari à peccato originali, supposito pacto cum Adamo, respondet potuisse præseruari ab ipso pacto, & addit, *quod de beata Virgine piè credi potest.* Verum subdit responsionem aliam, quod licet non fuerit excepta à pacto, potuit tamen esse, & fuisse à peccato. Et in altero §. addit quod licet prior solutio bona sit, secunda tamen est melior. Et in hac materia mihi videtur eligendum quod melius, & quod seruetur inter defensores immaculatæ conceptionis Virginis vno, vt facilius deueniatur ad eius certitudinem intelligendam. Patres verò, qui pro eadem parte citantur, omitto, quia reuera id non explicant.

39. Refellitur quod in contrarium ex libro D. Sicilij allegatur.

Vltimò addo circa id quod inuenitur scriptum de hoc priuilegio præseruationis Virginis, in vno ex libris antiquis qui inuenti sunt in monte sancto Granatæ, qui tribuitur Diuo Sicilio, & habet pro titulo, *de domo gloria, & domo tormenti,* in quo libro dicitur egisse Apostolos de hoc mysterio, confirmando veritatem immunitatis Virginis à culpa originali. Et audio allegari in fauorem sententiæ asserentis Virginem non solum non habuisse culpam, sed neque etiam eius debitum. Verum iuxta notitiam, quam de hac re habeo, nullo modo D. Sicilius, aut Apostoli ab eo relati, fauent dictæ opinioni. nam formalia verba libri illius scripta ad me sunt à viro graui, & docto, & qui iure poterat ea scire; sunt hæc. *Ille Virgo, illa Maria, illa sancta, illa electa, à primo originarioque peccato præseruata fuit, & ab omni culpa libera, atque hac veritas Apostolorum Concilij est.* nec scio alia verba esse in eo libro, quæ ad hanc rem pertineant, nisi comminationem pœnæ, quæ ad nostrum casum non facit. Et ex citatis verbis constat, agi solum de præseruatione ab originali peccato, & immunitate ab omni culpa; nullum ergo est fundamentum ad extendendum ea ad carentiam debiti: imò eo ipso quod dicitur fuisse præseruatam ab originario peccato, significatur Virginem ex se fuisse obnoxiam illi culpæ, quamuis singulari priuilegio fuerit ab ea immunis.

SECTIO V.

Quos effectus, vel pœnas contrahamus in hac vita ratione peccati originalis.

1. Error hæreticorum in hac quaest.

Circa hanc quaestionem Lutherani, & Pelagiani conueniunt in vno principio contra fidem, scilicet primum hominem fuisse creatum solum cum perfectionibus humanæ naturæ debitis, ex quo inferunt contrarias conclusiones. Pelagiani quidem nullas pœnas nos contrahere propter peccatum Adæ, illum enim fuisse passibilem, & mortalem, habuisseque concupiscentiam sicut nos; ita refert Augustinus *epistola 106.* Fundamentum est, quod hæc sint naturalia homini. Lutherani verò colligunt etiam naturam ipsam in naturalibus perfectionibus fuisse corruptâ, ideò-

que amississe liberum arbitrium, & lumen rationis ad bene operandum, ac etiam ad superandam concupiscentiam.

Sed fides supponit contrarium fundamentum, scilicet primum hominem fuisse creatum in quadam natura integritate, & rectissima potentiarum constitutione, quæ perfectio naturalis non erat, sed ex singulari Dei dono profecta, quæ veritas probatur latius in tract. de opere sex dierum lib. 3. nunc supponenda ex illo Ecclesiastes 7. *Deus fecit hominem rectum, &c.* & Ecclesiastici 17. *Secundum se vestiuit illum virtute, &c.* cui consonum est illud Psalmi 8. *Gloria, & honore coronasti eum, &c.* 48. *Homo cum in honore esset, &c.* quæ testimonia in hoc sensu intelliguntur à Patribus citandis infrâ. Vnde prorsus est improbabili sententia eorum, qui putant hoc veluti naturæ complementum, quod habuit homo in statu innocentia, ita fuisse naturale, vt esset omnino naturæ debitum, vel ex ipsis naturæ principiis fluere, atque adeò futurum in homine in puris naturalibus; ex quo infertur hominem post peccatum mansisse monstrosam contra doctrinam Patrum, Dionys. 4. *diuinorum nominum, & Damasc. lib. 2. cap. 3.* vbi de dæmonibus loquitur; sed est eadem ratio, ac de hominibus, Cyrilli 1. in *Ioan. cap. 9. & 13. libro de adoratione, & spiritu, & Chrysost. homilia 15. in Genes. Cyprian. epistola ad Pomp. & Ambros. libro de Helia, & ieiunio, cap. 4. & de Iacob, & vitæ beata capite 5. Augustin. 13. de ciuitate capite 13. & 11. Genesios ad literam cap. 32. & 4. contra Iulianum capite vltimo. Ratio quoque est euidentis, quia naturæ tantum debentur potentia naturales, & concursus ad operandum, quod infrâ melius patebit. Secundo. fundum est tanquam certum principium hominem totum hoc donum recepisse, non solum vt prodesset propriæ personæ, sed vt communicaretur toti naturæ, si ipse non peccasset, vt ex dictis patet. Ex quibus sequitur tertio per peccatum originale amississe nos originalem iustitiam, atque adeò effectus contrarij effectus veluti priuatiui, sunt originalis peccati effectus, nam ablato principio auferuntur reliqua quæ sequuntur ex illo; & sicut *affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis;* rectè igitur Augustinus sermone 11. de verbis Apostoli, *Creatus est, inquit, homo in natura sine culpa, creatus est rectus, non se ipse fecit rectum; quid autem fecerit notum est, cadens à manu figuli fractus est.* Hac ergo veritate supposita sit.*

Prima propositio. Effectus primarius originalis peccati est priuatio gratiæ, & omnium virtutum infusarum, eoque modo priuatio talis, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Est certa, & de fide, ostendimus enim peccatum originale in hoc æquivalere mortali. hinc Hieron. lib. 3. *contra Iul. cap. 20.* ait id perdidisse nos in Adamo, quod recepimus in Christo; recepimus autem gratiam, & virtutes infusas. quare, &c.

Secunda propositio. Secundarius effectus originalis peccati est vulnus, seu infirmitas naturæ, quæ in naturalibus potentiis hominis ex peccato relicta est. Hæc conclusio certa est, vt præcedens tenet D. Thomas 1. 2. *quest. 33. artic. 3. & quest. 85. artic. 4.* D. Augustinus de *natura, & gratia cap. 19. & 20.* Colligitur *Sapientia 8. versu 20. ad Roman. 8. versu 21. 2. Petri 1. versu 4.* ponit verò Augustinus quatuor effectus, ignorantiam intellectus, malitiam voluntatis, seu debilitatem; concupiscentiæ corruptionem, irascibilis infirmitatem, quæ breuiter sunt exponenda. Lutherani ignorantiam in-

2. Vnum principium de fide contra dictum errorem.

Improbabile quorundam placitum hæc in re.

Conferatur ratio. Alteri principium.

Vide prologom. 4. de gratia cap. 4. num. 4.

3. Propositio.

4. Propositio.

intellectus, & malitiam voluntatis, ita interpretantur, vt dicant intellectum post peccatum mansisse prorsus cæcum ad intelligendum verum, præcipue practicum; & morale; voluntatem verò prorsus amississe libertatem ad operandum bonum, quæ hæresis coincidit cum illa supra impugnata, per peccatum fuisse hominem substantialiter mutatum. Quid tamen possit intellectus noster in cognitione veri, dicitur à nobis, in materia de *Gratia lib. 1. cap. 1.* de libero verò arbitrio ad operandum bonum partim supra diximus, partim in citato lib. de *Gratia.* Dicendum est ergo ignorantiam esse vulnus peccati originalis propter intellectum præcipue. Primò, quia multa nunc homo, quæ in illo statu non ignoraret, ignorat, caret fide, prudentia, &c. Secundo, quia in multis nunc decipitur, perseverando verò in illo statu, in nullo permittitur decipi, quæ tamen deceptio nunc partim ex imperfectione naturalis ingenij, partim ex impedimento passionum prouenit. Voluntas verò sine dubio mansit libera, & cum viribus ad operandum aliquid honestum, quia vni promouitur mansit ad obiecta sensibilia, quàm in illo statu esset, ideo ipsa etiam suum defectum contraxit, qui malitia dicitur, non proprie, & in se, sed quia est occasio peccandi, de quibus vide Augustinum 1. *retractationum cap. 9. & 15. & 12. de ciuitate cap. 22. de correptione, & gratia capite 1. 2. & 3. de natura, & gratia capite 3. & Ambros. libro 7. in Lucam.*

De defectu ignorantia.

5. De defectu concupiscentiæ. Notatio vna.

Notatio altera.

6. Obiectio ex quodam loco D. Thomæ.

Item ex loco altero.

Circa concupiscentiam, sub qua comprehenditur infirmitas irascibilis, aduertendum ex Augustino 1. de *Nupt. capite 21. & 25. & 1. de peccatorum meritis capite 29.* concupiscentiam non significare hic appetitum sensitium secundum se, nam ille per se bonus est, & in natura integra reperiebatur, vt ipse disputat 4. *contra Iulianum cap. 14. & libro 6. capite 7.* sed ipsum appetitum vt rebellem, & contrarium rationi, qui aliàs dicitur sensualitas, vel fomes peccati, licet interdum sub hoc nomine ipsa etiam voluntatis infirmitas, & totum distemperamentum peccatorum hominis, significari soleat, vt D. Thomas notauit ex Augustino 14. de *Ciuitate capite 13.* Secundo aduerte pœnam hanc per se, & proprie in priuatione consistere illius obedientia, quam iustitia originalis efficiebat; quare potentia hominis, veluti in statu primo consideratæ, non manserunt procliuiores ad sua obiecta, quàm ex sua natura essent in homine in puris naturalibus. Quod docet Anselm. lib. de *conceptu virginali capite 7.* Augustinus libro 2. de *gratia Christi cap. 4. & sermone 4. in Psal. 103.* Ratio est, quia sicut natura hominis est prorsus eadem, ita & naturales potentia, & inclinationes earum. Confirmatur, nulla enim ratione intelligi potest, quomodo hæc propensio fuerit aucta, quia omne augmentum sit addendo aliquid: his autem potentiis nihil additum est; ipsæ enim in se intrinsece, nec mutari, nec augeri possunt, quia neque intenduntur, neque remittuntur, neque illis additus est aliquis habitus, vel qualitas, vt concludunt rationes supra factæ contra dicentes peccatum originale esse qualitatem.

Obiicies. Nam D. Thomas 1. 2. *quaestione 83. articulo 1.* ait peccatum hominis, diminutum fuisse naturæ bonum; & Augustinus sæpe vocat concupiscentiam vitium naturæ; dicit autem ipse in *Enchiridio capite 11.* vitia animorum esse priuationes naturalium bonorum. Præterea D. Thomas in hac materia aperte docet hunc defectum non esse puram priuationem, sed positiuum quendam cor-

ruptum habitum, quod etiam indicat D. Augustinus libro 1. de *peccatorum meritis cap. 16. & 4. lib. contra Iulianum cap. vltimo.* Respondetur, D. Thomam Ad priorem locum. diuersis peccatis diuerso modo verum esse id quod affirmat; nam per peccatum actuale diminuitur naturæ bonum ratione habitus naturalis superadditi; per originale verò, diminuitur non in se intrinsece, nec per additionem, sed per subtractionem potius illius doni, quod continebat naturam; quod donum licet supra debitum naturæ esset, quia tamen ad ipsa opera naturæ perficienda iuuabat, & quasi supplebat defectus naturales, ideo illius priuatio dicitur naturalis boni diminutio; & idem potest esse sensus Augustini in priori loco. Ad secundum locum D. Thomæ dicendum Ad posteriorem. est ratione priuationis originalis iustitiæ factum esse reuera, vt in homine manerent duæ propensiones positivæ, quodammodo contrariæ, scilicet ad sensibilia, & ad honesta; inter quas est etiam quædam proportio; & hanc vocarunt D. Thomas, & Augustinus habitum corruptum, qui tamen nihil addit ipsis potentiis naturalibus, & ideo ex pura priuatione resultare potest.

Ex quo intelligitur primò rectè Theologos ferè omnes dixisse concupiscentiam hanc per se esse naturalem homini; nunc tamen esse pœnam, quia ille defectus, quasi sublatus erat diuino dono, & ideo iterum illum contrahere pœna est; & hoc modo dixit Augustinus 3. de *libero arbitrio cap. 18.* non esse hanc naturam hominis constituti, sed pœnam damnati; cum tamen eodem libro cap. 22. & 24. dicat hominem in natura sua potuisse creari eo modo, quo nunc est quoad inclinationem concupiscentiæ, idem ait 1. *retractationum cap. 9.* & hinc Theologi etiam dicunt non differre hominem nunc, ab homine in puris naturalibus, nisi tanquam hominem nudum à nudato. Colligitur secundò quo sensu accipiendum sit per peccatum hominem fuisse spoliatum gratuitis, vulneratum in naturalibus; quod sumptum est ex Beda, *Lucæ 10.* licet ipse solum dicat fuisse hominem spoliatum innocentia, & vulneratum plagis peccatorum; habetur tamen illa sententia ex sensu Sanctorum in eo loco Ambros. Chrysost. & August. libro 2. de *concordia Euangel. quest. 19.* & Bernard. sermone 1. de *Annuntiatione.* Sensus verò illius sententiæ iam patet ex dictis. Dicit aliquis, si propterea tantum dicitur natura vulnerata, quia sublato iustitiæ dono, quod naturales defectus impedi-

Ad priorem locum.

Ad posteriorem.

7. Vnum concupiscentiarum ex dictis.

Alteri concupiscentiarum.

Instantia remouetur.

Tertiū concupiscentiarum.

diebat, iterum illos contraxit; ergo non magis vna potentia vulnerata est, quàm alia; cum tamen D. Thomas, & Augustinus dicant, concupiscentiam, & potentiam generatricem, ac sensum tactus fuisse maximè vulnerata. Respondeo has potentias ex natura sua esse procliuiores in obiecta sua, vel certè magis excitare, & commouere hominem, & ideo dici magis læsas, quia iustitia originalis in his potentiis maiores impetus reprimebat. Vide Augustinum 14. de *Ciuitate.* Colligitur tertio & vltimò, quare dixerit D. Thomas concupiscentiam esse veluti materiale peccati originalis; sic enim loquitur, vt explicet August. qui interdum vocat concupiscentiam originale peccatum, vel certè reatum originalis peccati, 1. de *nuptiis cap. 23. & 26.* Augustinus tamen solum vult hunc reatum, vel debitum contrahendi inordinatam concupiscentiam esse ex originali peccato, ideòque per hunc tanquam per effectum explicat peccatum illud, vt colligitur ex eodem 1. *contra duas epistolas Pelagianorum cap. 13. & lib. 5.*



## SECTIO VI.

Quæ pœna respondeat originali peccato in  
vita futura.

contra Iulianum cap. 12. & 13. & libro 6. capite 8. Vbi concupiscentiam vocat filiam originalis peccati. Idem, 1. de nuptiis capite 24. & 1. retractationum capite 15. D. autem Thomas vocauit materiale, quia in iustitia originali præcipuum, & quasi formale, erat subiectio ad Deum; rectitudo verò potentiariū inferiorum, quasi materiale, vnde contrarias eis priuationes vocat D. Thomas formale, & materiale in hoc peccato, & præcipue, quando sunt coniunctæ ante Baptismum. Et præterea ratio esse potest, quia concupiscentia est veluti materia præcipua, in qua veritatur voluntas auersa à Deo per originale peccatum; propriè tamen loquendo concupiscentia hæc nullo modo constituit peccatum originale, neque est pars eius, sed effectus, vt ex dictis patet. Vide Sotum 1. de natura, & gratia cap. 8. & 9.

8. Tertia propositio. Alia etiam pœna originalis peccati in hac vita est mors, atque aded cæteræ infirmitates, quæ consequuntur corpus corruptibile. Est certa ex illo Genesios 2. *morte morieris*, quod intelligitur de morte corporis; patet etiam ex capite 3. *Puluis es, & in puluerem reuerteris*. Ita Hieronymus in *questionibus Hebraicis*, & Augustinus 13. de *Ciuitate à capite 12.* & 1. de *peccatorum meritis capite 1.* Cyrillus 1. in *Ioan. capite 15.* ad Romanos 6. *Stipendium peccati mors*; idem capite 8. *versu 10.* & 1. ad *Corinth. 5. versu 5.* & videtur res definita in Concilio Mileuitano, & Tridentino. Plura pro hac assertione, & contrarij erroris sequentis confutatione vide *lib. 3. de opere sex dierum cap. 14.*

9. In hac autem veritate errauit Pelagius, vt patet ex Augustino libro 1. de *Baptismo paruulorum, capite 2.* licet libro 4. *contra duas epistolas Pelagianorum capite 4.* dicat aliquos tandem Pelagianos confessos fuisse veritatem hanc. In eodem errore fuisse Hebræos, ait Eugubinus in *Genesim*: vbi refert Iosephum in *antiquitatibus*, & Philonem; ipseque ferè consentit, & Iacobus Faber ad *Romanos 5.* Scorus etiam in 2. *distinctione 19.* non rectè loquitur, non tam quodd dixit hominem ante peccatum fuisse mortalem, licet non moriturum (hoc enim ad modum loquendi spectat, quo interdum vtitur Augustinus, vt 1. de *peccatorum meritis capite 3.*) quam quia asserit potuisse contingere in illo statu hominem innocentem mori: vt si parentes destituerunt filium cibo, & potu. Fundamentum huius erroris fuit, quia mors est naturalis, & quia homo erat liber, & posset se occidere, & non comedere, si veller; sed hoc solum est: nam licet effectus ille esset naturalis, sublatu tamen erat, & impeditus diuino beneficio, atque aded quodd redeat, pœna est; & hoc modo, vt notauit Augustinus 1. *retractationum cap. 26.* dicitur in Scriptura, *Deum non fecisse mortem*, Sapient. 1. quia scilicet non est ex parte Dei instituta; & quia quod in se erat, illam abstulerat. At tamen *Ecclesiastici 11.* dicitur *mortem esse à Deo*, quia quatenus pœna est, vult illa punire homines. Neque obstat libertas hominis, quia illa fieri posset, vt peccaret ipse, necessariòque prius peccaret, quam villo modo se occideret. In illo casu verò paruuli destituti pertinuiser ad prouidentiam Dei in eo statu subuenire in omnibus huiusmodi defectibus, quia tota illa immortalitas potissimum prouidentia Dei nitebatur.

Eius fundamentum dissoluitur.

Error contra præcedentem propositio.

1. SUppono eos, qui in originali peccato tantum moriuntur, post diem iudicij resurrecturos, nam articulus resurrectionis generalis est, & illos etiam includit. De pœna ergo animæ, & corporis breuiter dicendum est.

Prima propositio. Anima decedentis cum originali, præcipue punitur pœna damni æterna. est de fide; nam ille qui caret gratia, non habet ius ad gloriam, & qui decedit sine gratia ex hac vita, in futura nunquam illam obtinet, nec remissionem lethalis peccati.

Quod tamen habet dubium in hac pœna est, an afferat paruulis tristitiam; ita enim apparet ex Gregorio libro 9. *moralium capite 16.* vbi habet eos paruulos ad tormenta peruenire; & Augustino 1. de *peccatorum meritis capite 16.* & 1. de *natura & gratia cap. 8. & 5.* libro contra Iulianum capite 8. dicit hos paruulos excludi à regno, & leuissima pœna puniri; idem in *Enchiridio. capite 93. & 3. de libero arbitrio capite 23.* Confirmatur. Nam cognitio boni amissi causat tristitiam; at paruuli cognoscunt se amississe illud regnum vel cognitione naturali, quia comprehendunt etiam naturam suam, cognoscuntque aptam ad illam felicitatem, vel certè cognoscunt in die iudicij; & ita sentit Abulens. *questione 662. in capite 25. Math.* & Soto 1. de *natura, & gratia cap. 14.* in hoc inclinatur.

Contraria tamen sententia est probabilior, quam D. Thomas 2. *distinctione 33. questione 12. articulo 2.* tenet, Bonauentura in *secunda parte distinctionis questione 2.* Richardus 4. *distinctione 50. questione vltima*, & Catherinus *opusculo de hac re.* Et patet primò, quia tristitia de illa carentia est maxima omnium pœnarum, quas sentiunt damnati in inferno, ex Chrysoft. *homilia 24. in Math.* Non est autem verisimile paruulos affici summa pœna non propria voluntate commissa culpa, cum præfertim hæc pœna, quæ sentitur, inordinatæ delectationi voluntatis respondeat, ex Apocal. 18. *Quantum glorificauit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum.* Item, quia cum hæc tristitia magna sit, & æterna, & paruuli illi destituti sint gratia Dei, non posset non generare aliquem modum odij, & impatientiæ. Confirmatur. Nam ideo in hac vita ad remissionem originalis peccati per se necessarius non est vllus dolor, quare, &c.

Ad argumentum ex Patribus respondendum, ipsos vocare pœnam, & tormentum ipsam priuationem gloriæ, quamuis non sentitur. Ad confirm. D. Thomas respondet, paruulos habere quidem cognitionem illam, sed non contristare eos, quia simul cognoscunt non habuisse modum, neque viam euadendi illud damnium, quia non proxime fuerunt dispositi ad obtinendum illud bonum; sed hoc difficile creditu est; vnde probabilius videtur, quod *ibidem* D. Thomas ait nihil cognoscere paruulos illos de beatitudine supernaturali; nam quod Soto ait naturali cognitione posse animam cognoscere prædictam priuationem, & aptitudinem ad felicitatem æternam, falsum est, vt alibi demonstratur; de quo vide etiam supra in *tract. 1. ad finem.* quia illa felicitas est omnino supernaturalis; quodd si naturalis cognitio non sufficit, non est necessarium eos id cognoscere diuina reuelatione iam ad illud de die

1. Prima propositio de pœna damni peccati.

2. An ei respondeat pœna sensus.

Contra.

3. Veritas sententia.

4. Ad argumentum in num. 1.

de iudicij, probabile est ibi paruulos non adfuturos, vt diximus *tom. 2. in 3. p. d. p. 57. sect. 7.* & licet restat, non esse necesse omnia comprehendant, quæ ibi geruntur; vel ad summum in genere intelligant Deum reddere bonis præmia, & supplicia impiis, quæ, & qualia sint, non necessariò assequuntur; quia verò ipsi tempus non habuerunt bene, vel malè operandi, nihil de suo præmio, vel pœna intelligunt, sed tantum manere se in bonis naturalibus; suâque proinde forte erunt contenti, licet videant alios maius bonum recipere.

5. Secunda propositio. Paruuli post hanc vitam non patientur pœnam sensus. Est omnium Theologorum supra citatorum, & D. Thomæ *quest. 5. de malo, artic. 2.* vbi eam probat. Quia hæc pœna respondet præuæ conuersioni, quam paruuli non habent. Confirmatur, nam ex sententia communi paruuli sunt in limbo, & non in inferno; si verò puniendi essent pœna ignis, in communi loco eam subirent. Colligitur etiam ex *cap. maioris, de Baptismo.* vbi dicitur carentiam visionis diuinæ esse pœnam originalis peccati, gehennam verò actualis; gehenna autem ex communi vsu Sanctorum significat pœnam ignis; patet denique rationibus factis. Contrarium verò tenet Gregorius 2. *distinctione 31. quest. 3.* propter quadam loca Augustini; sed in his, quæ adduximus, potius nostræ fauet sententiæ. Alia verò loca ex libro de *fide ad Petrum cap. 3. & 26. & 5. Hypognoticon*, non habent tantam auctoritatem, quia non censentur Augustini. Gregorij rationes omitto, quia vim non habent.

6. Tertia propositio. Post resurrectionem patientur paruuli in anima eandem pœnam, quam an-

te; in corpore verò solam priuationem illius gloriæ, quæ ad corpus pertinet. Ita D. Thomas *supra*, & omnes, ex quo infero fore, vt illi paruuli habeant tunc veram Dei cognitionem naturalem, & amorem eius super omnia, atque aded reliquas naturales virtutes, & corpora impassibilia, non per intrinsecam dispositionem, sed ex Prouidentia Dei, & ipsorum, quia debent esse æterna. Vnde non indigebunt cibo, neque potu, quia omnis alteratio tunc cessabit, Deo ita prouidente; itaque neque patientur rebellionem carnalis, neque interiorum, neque exteriorum pugnam; quia etiam hæc esset pœna sensibilis, & omnia hæc pertinent ad viam, illi verò sunt suo modo in termino; atque in his ferè conueniunt Theologi, solum de loco in quo erunt, dubitant aliqui; Soto vult futuros in loco inferni prorsus tenebroso, quia Augustinus 1. de *peccatorum meritis cap. 23.* id indicat, sed verè non affirmat, vt patet ex *cap. 24. & 25.* idem tamen tenet Bonauent. Cæteri verò piè, & probabiliter censent habitationem illorum futuram in hoc mundo, quia re vera magna pœna sensibilis esset detineri in illo loco, vnde quidam censent, licet non rectè, non esse aliam pœnam ignis in inferno. Est etiam alia ratio, quia tota pœna paruulorum debet esse priuatiua sicut culpa, detineri verò in illo loco positiua pœna est. Tandem, quia naturalia non fuerunt hoc peccato diminuta, habebunt ergo illum locum, qui ipsis contentaneus est ex sua natura; atque hæc satis sint de peccatis.

Laus Deo, Virginiq; Matri.

INDEX



I N D E X  
R E R V M , V E R B O R V M ,  
E T S E N T E N T I A R V M  
Q V Æ I N H O C O P E R E  
C O N T I N E N T V R .

*Prior numerus paginam, alter columnam, tertius eiusdem columna  
numerum marginalem denotat.*

A

*Actio.*



ACTIONES liberae, imperataeque à voluntate fiunt, & sunt propter finem. 13.1.2

Quae habent obiectum, dici etiam possunt fieri propter ipsum, tanquam propter finem, ut contemplatio; quae verò non habent ut cytharizatio, productio ipsa dici potest propter terminum, tanquam propter finem, terminus verò non est propter finem. ibid.

Actio proprie etiam dicitur quae est necessaria. 15.2.6

Actio voluntatis necessaria cum aduertentia, dici potest actio hominis, non tamen proprie humana. ibid.7

Actio humana si intelligatur illa, quae moralis est, tunc sola libera est humana, si verò per humanam intelligatur procedens ab homine cum deliberatione, tunc etiam necessaria est humana. 16.1.9

Actio ut actio non est violenta agenti. 125.1.3.4

Actio qua ignis eleuatus frigefaceret non esset ei violenta. ibid.4

*Actus.*

Actus eliciti voluntatis circa media sunt propter finem, quamuis non sint directum obiectum electionis. 13.1.3

Actus voluntatis ut dicatur propter finem, non oportet ut sit liber. 14.2.2

Actus voluntatis possunt esse necessarii aut ex imperfectione, aut ex perfectione. ibid.1

Actus necessarius non denominatur liber ex eo quod oriatur ex libero, ut amor patriae ex amore viae. 16.1.8

Actus qui à voluntate hominis non ordinantur, ut nutritio, prima intellectio, &c. non sunt propter finem ab homine intentum. 17.2.4

Actus vitales contrarij nequeunt esse simul etiam remissi. 143.2.8.9

Actus moralis substantia pendet ex quatuor cau-

sis, esto ut physicus est non sic pendeat. 171.1.5

Actus imperatus, & imperium constituunt moraliter vnum actum. 198.2.1.& seq.

Actus liber quoad rationem vtilis, vel conuenientis, & indeliberatus quoad rationem honesti, vel turpis, an sit moralis. 202.2.9

Actus humani bonitas obiectiua, quomodo ex obiecto, & circumstantiis sumatur. 216.2.3.& seq.

Actus moraliter bonos nullos dari in homine, error. 222.1.& seqq.

Actus voluntatis non dicuntur tantum boni à bonitate obiecti, sed à sua, quam habent formaliter. 223.2.2

Actum esse bonum, vel conuenientem naturae humanae, quid importer. 227.2.16

Actus ut dicatur bonus nulla malitia ei adiungi debet. 228.2.21

Actus ut sit bonus simpliciter non requirit quatuor bonitates. 229.1.2.& seqq.

Actum voluntatis bonum sequuntur aliquor proprietates, quae illum non reddunt meliorem, sed ab ipsa eius bonitate manant. 230.1.6

Actui voluntatis duplex bonitas tantum comperit, vna intrinseca, altera extrinseca, quando ab alio actu bono imperatur. ibid.7.& seqq.

Actus imperans bonum actum non habet ab eo specialem bonitatem praeter ipsam formalem. ibid.9.ad finem.

Actus interni bonitas ex obiecto est specifica, licet dicatur interdum generica, & ea quae est ex circumstantiis specifica. 232.1.2.& seqq.

Actus internus voluntatis sumit bonitatem ex obiecto formali per se intento, quod in actibus malis non reperitur. ibid.7.8.& 12

Actus qui tendit ad honestum in communi ad quam virtute spectet. 234.1.14.& seqq.

Actus voluntatis & intellectus indiuisibiliter attingunt obiectum materiale, & formale. 232.2.7.& seqq.

Itaque in vnoquoque actu non sunt duae partes quasi integrantes. ibid.8

Nec quasi materia & forma. 233.1.à n.9. vsque ad 16

Nec quasi accidens, & subiectum. ibid.17

Actus



INDEX RERVM.

Actus vnus non potest tendere ad vnum obiectum materiale sub pluribus bonitatibus primariis, quarum vnaquæque det suam realem specificationem; & ob eandem rationem non potest idem actus esse fidei & scientiæ; nec idem habitus pertinere ad duas species virtutis; nec idem actus esse simul naturalis, & supernaturalis. 228. sect. 3. per totam.

Si tamen intellectus concipiat bonitates per modum vnus vt potest in quibusdam, tunc voluntas in illas tendet vnico actu. 237. 1. 13

Actuum bonorum vnitas specifica, vel numerica, quomodo ex obiectis sumatur. 241. sect. 4. per totam.

Actus potest esse bonus ex obiecto absque vlla bonitate ex circumstantiis obiectiuis. 243. 2. 3

Actus dandi v. g. viginti aureos non necessariò æquualet actibus viginti. 247. 1. 15

Actus voluntatis bonus ex obiecto non potest habere alias bonitates ex circumstantiis superuenientes priori. ibid. 2. 18. & seqq.

Sed tales circumstantiæ causant distinctos actus, & bonitates. ibid.

Actus vt quatuor an sit tam bonus ac quatuor actus vt vnum. 251. 1. 13. 14

Actus non est melior ex obiecto ex eo quòd fiat cum maior libertate, erit tamen laudabilior. 252. 1. 17. 18

Actus liber esse potest quin libertas ipsa per se intendatur, nisi per virtutem reflexionem. ibid. 19. & 20

Actus liber an pro aliqua mora continuetur necessariò. 253. 2. 23. & seqq.

Actus continuus, ne, an multi discreti, cæteris paribus, sint maioris meriti? 255. 2. 32. & seqq.

Actus bonus ex obiecto est simpliciter bonus, licet non referatur in finem vltimum dummodo non referatur in malum. 256. 2. sect. 1. per totam.

Actus tendens in obiectum quidem honestum, sed non ob honestatem, sed vtilitatem alterius finis, sumit tantum speciem ex fine. 261. 2. 1

Quod si bonitas obiecti per se ametur, & referatur in alium finem, tunc actus habet speciem ex obiecto essentialem: ex fine verò accidentalem. 263. 1. 9. & seqq.

Actus bonus ex obiecto relatus in finem extrinsecum solum denominatur bonus accidentaliter à fine illo, vel ab actu eum imperante. 265. 1. sect. 4. per totam.

Actus à quo sumitur denominatio prædicta, quis sit? 262. 1. 8. 9

Actus aliqui mali sunt ex obiecto, ante omnem prohibitionem. 270. 1. 6. & seqq.

Nullus tamen actus est malus, quin sit contra rationem. ibid.

Actus omnis voluntatis malus est quia prohibitus, quis sensus. 271. 1. 12

Actus intrinsecè malus, quid importet. ibid. 13

Actus internus voluntatis malus dicitur à sua malitia formali, & non tantum à malitia actus externi. 272. 1. 2

Actus mali differentia non est malitia, vt falso putauit Caiet. 274. 2. 2. & seqq.

Actus mali specificatio non est ex præceptis violatis. 284. 2. 1. 2

Neque etiam ex actu positiuo ad quem sequitur. ibid. 3

Sed quoad positiuum quod in actu est, sumitur specificatio ex bonitate obiectiua quam respicit v. g. delectabilitate; quoad malitiam verò ex obiectiua disconuenientia ad naturam rationalem. 285. 2. 6. & seqq.

Actus bonus ex obiecto dicitur bonus ex fine per denominationem ab alio actu quo obiectum refertur in bonum finem; malus verò actus per se ipsum etiam habet malitiam intrinsecam à tali fine. 287. 1. 4

Quæ harum malitiarum sit essentialis. ibid.

Actus voluntatis non potest simul esse simpliciter bonus, & malus, aliquo modo verò, potest. 290. 1. 2

Actus dici probabiliter potest bonus ex obiecto & malus ex aliqua circumstantia obiectiua, probabilius tamen est non esse bonum, quia hæc vel illa honestas continetur sub honestate in communi quæ omnem malitiam excludit. 292. 1. 7

Probabilius etiam est actum bonum ex obiecto posse conseruare honestatem cum malitia ex circumstantia actus. 293. 1. 10. & seqq.

Actus bonus non potest, saltem moraliter loquendo, imperari à malo fine, vt actus fidei à vana gloria, possunt tamen esse simul concomitanter. 295. 1. 17

Actus bonus ex obiecto non potest fieri malus ex eo quod non referatur ad vltiorem finem quòd si præcipitur referri, tum ommissio talis præcepti erit mala, non verò actus. ibid. 19

Actus merè internus, & vt elicited non potest de bono fieri malus. 297. 2. 3

Potest tamen fieri de non bono malus, & de malo non malus. 298. 2. 7. & seqq.

At verò si sumatur vt imperatus, fieri potest de bono malus, & è contra. ibid. 8

Actus diuisio in bonum & malum est essentialis, non tamen adæquata. 299. 2. 3. 4

Erit tamen accidentaliter loquendo de bonitate, & malitia aduenientibus actui quasi imperato. ibid. 5

Actus qui boni non sunt esse indifferentes quomodo verificari possit. 300. 2. 1

Actus indifferentes, vide *indifferens*.

Actus supernaturalis nullus est malus ex obiecto. 301. 2. 1

Imò neque indifferentes. 302. 1. 3. & seqq.

Actus ad subleuandam naturam vt animalem, sunt otiosi. 305. 2. 9

Actus exterior, id est, non elicited à voluntate, solus est malus, vel bonus per denominationem ab elicitedo. 307. 2. 5. & seqq.

Bonitas, & malitia est tantum inhæsiuè in actu interno. 308. 1. 8

Actus exterior peccaminosus confitendus esto non habeat aliam malitiam quàm interior. ibid. 9

Actus exterioris diuisio in bonum, & malum, qualis. 309. 1. 13

Potestque idem esse bonus, & malus successiue. ibid. 14

Actus exterior per se non auget bonitatem interioris. 309. 2. 2

Est tamen sæpe necessarius ad bonitatem interioris. ibid. 3

Per accidens tamen auget exterior malitiam interioris, & quomodo. 310. 1. 4

Actus exterior conferre potest ad præmium & penam accidentaliter, & ad meritum ex opere operato. ibid. 5

Actus voluntatis, vide *cognitio varia*.

Actus liberi, vide *libera determinationes*.

Actus beatifici, vide *Amor & visio*.

Actus appetitus sensitui, vide *Passio*.

Adam.

Adam creatus fuit in naturæ integritate quæ à singulari

INDEX RERVM.

singulari Dei dono profecta. 59. 1. 2

Errores contrarij. ibid.

Refelluntur, vide verbo *Origin peccatum*, verbo *Pana peccati*, verbo *Maria Virgo*.

*Eternitas.*

Eternitas beatitudinis, vide *Beatitudinis aternitas*.

*Agere.*

Agere propter finem quadrupliciter contingit, vide *Relatio operis*.

Agens vt sic, non patitur violentiam non agendo, & cur. 135. 2. 6

Agere, & pati simul potest voluntas suum actum. 180. 2. 5

*Amentes.*

Amentes operantur interdum propter finem, licet non admodum propriè. 162. 1. 12

Amentes an eligant. 192. 2. 5. 6

Amentes an sit aliquis in vna materia, & non in alia. ibid.

Amentes, dormientes, etsi haberent eosdem actus quos in sanitate, & vigilia, non essent morales, reuera non habent eosdem nisi materialiter. 298. 2. 6

*Amor.*

Amor solus absque visione non fatiat, imo ex illo nasci potest desiderium. 58. 1. 30

Amor est de essentia beatitudinis, licet sit idem cum amore viæ, quia neutra beatitudo sine hac coniunctione cum Deo potest constare, qua fortè de causa D. Thom. non numerauit hunc actum, sed visionem, vt particulare quid. 59. 1. 33

Amor licet resultet ex visione non desinit pertinere ad essentiam beatitudinis. ibid. 35

Amor concupiscentiæ propriè beatitudinis obiectiua, vel formalis non pertinet ad essentiam beatitudinis. ibid. 36

Amor concupiscentiæ est necessarius ad falsam beatitudinem, non sic de vero vltimo fine. 60. 1. 38

Amore amicitie amat homo suam beatitudinem obiectiuam, & ipsam formalem, saltem virtute, amat etiam seipsum non sibi sed Deo. ibid. 39

Amor in patria non ordinatur ad visionem, sed per seipsum est amabilis. 62. 1. 48

Amor & visio ferè sunt incomparabiles, videtur tamen creasse Deum hominem magis vt se videat, quàm amaret. 63. 1. 51

Amor præferendus esset visioni, si vnum tantum esset eligendum. ibid. 55

Amor licet excedat in quibusdam visionem, in aliis magis exceditur, si tamen in amore includamus gratiam, tunc est perfectio. ibid. 56

Amor & visio non habent contrarium positiuum, quia sunt actus necessarij, & ideo odium & error opponuntur solum actibus liberis viæ. 64. 1. 58

Amor beati est affectiuus, & obediens. 80. 1. 20

Amore concupiscentiæ amat beatus suam beatitudinem necessariò. 81. 2. 6. 8

Amor non distinguitur à voluntate sumpta pro actu. 176. 2. 5

Amoris necessarij honestas est physica non moralis. 203. 1. 11

Amor beatificus, vide *Voluntas postea Dei visione*.

Amor est actus vitæ & vbi resideat. 331. 2. 1

Amoris causæ in appetitu sensitiuo, quæ nam sint. 332. 1. 3. 4

Amoris effectus formalis quis. ibid. 5

Amoris effectus secundarij qui. ibid. 5. 6. & 7

Amoris ne, an cognitionis maior sit vnio. ibid. 8

Amorem beneuolentiæ, & concupiscentiæ distingui verius. 333. 2. 2. 4

Amicitia suo etiam modo in brutis. 334. 1. 3

*Suarez in primam secundam D. Thom.*

*Angeli.*

Angelorum ordines videntur distingui per comparisonem ad viam, vbi amor perfectior est scientia. 62. 1. 47

*Annihilatio.*

Annihilatio non est alicui rei violenta. 136. 2. 9

*Anima.*

Animæ post mortem certæ sunt sui status; contrarium est error in fide. 97. 1. 1

Animas esse in sinu Abrahamæ, quis sensus. ibid. n. 2

Non deportatur ad paradysum terrestrem. ibid. 3

Sed ad cælum plenè purgata. ibid. 4

Et post Christi mortem vident non solum humanitatem eius, sed etiam diuinam essentiam. ib. 5. 6

Plenè purgata statim recipiunt essentielle præmium. 98. 2. 7. & seqq.

Animæ separatae beatitudo. 106. 2. 3

*Appetitus.*

Appetitus sensitiuus non mouetur ex se propter finem propriè, & cur. 18. 1. 7

Appetitus sensitiuus non est subiectum virtutum. 357. 1. 9. & seqq.

Appetitus sensitiuus an inclinet ad malum. 366. 1. 13

Appetitus motum omnem esse peccatum mortale, error. tract. 5. disp. 5. sect. 4. à n. 1

In appetitu sensitiuo posse dari peccatum veniale, error Caietani. tract. 5. disp. 5. sect. 5. à n. 1

Concupiscentia appetitus sæpè est peccatum veniale ex defectu voluntatis. 5. 5. 6. 2

Sæpius nullum est peccatum. num. 3

Appetitus innatus beatitudinis, vide *Beatitudinem naturalem in particulari*.

Appetitus innatus datur in nobis ad beatitudinem in communi. 109. 2. 5

Appetitus innatus non potest esse ad videndum Deum sub ratione causæ primæ quin sit etiam sub aliis rationibus v. g. trini, &c. 110. 2. 5

Appetitus innatus ad supernaturalem beatitudinem tam certum est non dari, ac non dari potentiam naturalem. 111. 2. 10

Appetitus naturalis, si daretur ad beatitudinem supernaturalem, nulla esset beatitudo naturalis. ibid.

Appetitus elicited naturaliter est ad beatitudinem naturalem tam in communi, quàm in particulari, necessarius quoad specificationem, ac sublatis extrinsecis impedimentis laboris, &c. 109. 2. 1. 2

Appetitus elicited naturalis non potest esse efficax ad beatitudinem supernaturalem & cur. 112. 2. 5.

Inefficax tamen seu conditionatus potest esse etiam in infideli. ibid. 6

Talis verò appetitus non oritur ex innato naturali. ibid. 7

Appetitus non potest ferri in incognitum. 178. 1. sect. 4. per totam.

Appetitus non mouetur à voluntate, nisi media cognitione sensitua. 197. 2. sect. 2

Et quo pacto obediat voluntati. ibid.

Appetitus delectatio, vide *Delectatio*.

Appetitus, vide *Incognitum*.

*Ars.*

Ars & prudentia quo modo differant. 350. 1. 2. & seqq.

*Aristoteles.*

Aristoteles agens de circumstantiis late exponitur. 172. 2. 14

*Audacia.*

Audaciam dari in nobis ostenditur. 339. 1. 2

Eius obiectum, quidditas, & causa. ibid. 3. & seqq.

QQ *Auweola.*

INDEX RERVM.

*Aureola.*  
Aureolæ dantur tres in patria. 96.1.1.7  
Quid sint. ibid.3.4

**B.**

*Beatitudo.*  
**B**eatitudo in Deo est, non est tamén eius finis propriè. 29. disp. 4. initio.  
Beatitudinis significatum duplex. ibid. 1.1  
Beatitudo propriè est per quam immediatè attingitur vltimus finis, cætera sunt accidentia. 30. 1. 4  
Beatitudo completur ex formali, & obiectiua. ibid. 5  
Beatitudinis veræ est homo capax iuxta principia fidei. 31. 1. 3  
Imo ex principiis naturæ ostendi potest esse capacem alicuius beatitudinis. ibid. 4  
Beatitudo alia naturalis, alia supernaturalis, & quomodo id probetur. 32. 1. 2  
Beatitudo naturalis hominis eleuati ad supernaturalem, non potest dici simpliciter beatitudo. 33. 1. 4  
Beatitudo obiectiua hominis non potest esse aliqua creatura. ibid. 7. 8. & tota sect. 2.  
Beatitudo non potest consistere in bonis externis seu fortunæ. 30. 2. 2. & seqq.  
Nec essentialis obiectiua potest consistere in bonis animæ, nec in ipsis Angelis. 31. 1. 5. 6  
Beatitudinis veræ siue naturalis siue supernaturalis obiectum solus Deus est. 37. 1. 5  
Beatitudinis obiectum est Deus realiter, & non obiectiuè tantum existens. ibid. 7  
Beatitudo obiectiua est Deus secundum sua attributa omnia, vide *Deus secundum sua, &c.*  
Beatitudo obiectiua huius vitæ etiam supernaturalis, non est Trinitas, vide *Trinitas.*  
Beatitudo nostra non potest consistere in aliquo il-lapsu in essentiam animæ per gratiam. 45. 1. 18  
Beatitudo non consistit in perfectione aliqua, quæ immediatè efficiat essentiam animæ. ibid.  
Beatitudo formalis non est ipsa increata visio. 46. 1. 1  
Est aliquid creatum, & non substantia sed acci-dens, nec oportet vt sit perfectior simpliciter ipso homine. ibid. 3  
Beatitudo formalis est qualitas, qua Deus fit forma-liter præsens intellectui, non verò relatio præ-sentia. ibid. 4. 6  
Beatitudo formalis non est actio transiens, vel pas-sio quæ fiat merè ab extrinseco. ibid. 5  
Beatitudo formalis est actus secundus, & non ha-bitus vel potentia. ibid. 7. 8  
Beatitudo est vltimus actus, non generatione, sed quia nobilissima potentia non procedit ulterius. ibid. 9  
Beatitudo formalis est actus productus ab ipso bea-to, productio verò talis actus est quid prærequi-situm. 48. 1. 12  
Beatitudo formalis ponenda est solum in iis actibus quibus immediatè attingitur vltimus finis. 49. 2. 5  
Vnde in sola anima est talis beatitudo. ibid. 6  
Imò in attingentibus Deum abstractiuè. 50. 1. 9  
Beatitudo formalis ex eo quod sit affectio vltimi finis non sequitur constitui in vna, & pluribus operationibus, vel quod sit operatio omnium perfectissima, &c. ibid. 10. 11  
Beatitudinem formalem esse visionem latè proba-tur ex Patribus. 53. 1. 7  
Er ratione. ibid. 8. & seqq.  
Beatitudo componitur ex actu intellectus, & vo-

luntatis. 57. 1. 26. & seqq.  
Præcipuè ex actu intellectus in quo tanquam in radice tota perfectio beatitudinis consistit. ibid. 29  
Beatitudinem huius vitæ aliqui hæretici posuerunt in visione Dei. Alij nullam esse in hac vita. 65. 1. 1  
Alij posuerunt illam in iure ad futuram beatitu-dinem. ibid. 2  
Beatitudo supernaturalis huius vitæ sunt actus su-pernaturales intellectus, & voluntatis. ibid. 3  
Intellectus inquam, id est, fidei, qua Deus imme-diatè attingitur, non in dono sapientiæ qui est claritas circa credulitatem. 66. 1. 4. 5. 8  
Non includit alium actum intellectus præter fi-dem. ibid. 13  
Quomodo includat actum alium nempe speci præter charitatem. n. 14. quomodo alia virtutes pertineant ad talem beatitudinem. 68. 2. 15  
Beatitudo essentialis est radix complementi deside-riorum beati suo tempore, sic anima beata desi-derat gloriam corporis, & ideo non affligitur. 92. 1. 6. 7  
Beatitudo accidentalis cur ita dicitur. 94. 1. 2. 3  
Quid sit. ibid. 4  
Beatitudo essentialis animæ non cessabit propter coniunctionem ad corpus. 99. 2. 3  
Nec augebitur. 100. 1. 4  
Erit tamen maior extensiuè. ibid. 6  
Beatitudinem non futuram perpetuam error Ori-genis. 100. 2. 1  
Contrarium est de fide. ibid. 2  
In habitibus semper erit perpetuitas, & in acti-bus essentialibus, & in gaudio, in aliis verò erit varietas. 101. 1. 4  
Beatitudinis æternitas est etiam præmium iustitiæ nostrorum meritorum. ibid. 6  
Quomodo hæc æternitas respondeat ipsis meri-tis. ibid. 7  
Beatitudo est simpliciter incorruptibilis cum per solam suspensionem diuini influxus possit desi-nere. 102. 2. 4. & seqq.  
Beatitudo naturalis in contemplatione, & amore Dei consistit. 105. 2. 3. & seqq.  
Contemplatio est potior considerando homi-nem physicè, amor autem considerando ipsum moraliter. ibid. 6  
Cognitio verò practica requiritur vt conditio necessaria ad amorem. 106. 1. 7  
Idémque dicendum de aliis virtutibus, & scienti-itiis, & bonis aliis fortunæ, &c. ibid. 8  
Beatitudinis naturalis actus potest homo elicere naturaliter. 107. 1. 5  
Imo & naturaliter vt mediis proportionatis tali fini. ibid. 6  
Beatitudinem aliquam potest homo in hac vita consequi, & multo perfectiorem in anima se-parata. ibid. 8  
Beatitudinem naturalem quamuis homo non asse-quatut omnino, aut vt plurimum, non ob id non esset naturalis. 108. 1. 11  
Beatitudinem naturalem in particulari appetit homo appetitu innato. Et hic appetitus tam est voluntas, quam intellectus, quia iste inclinatur in verum sub ratione boni, & voluntas quorum-que in bonum vt liquet, & in verum vt bonum intellectui, ac tori supposito. 109. 1. 2. 3  
Beatitudo etiam in communi appetitu innato ap-petitur. ibid. 5  
Beatitudo, vide *comprehensio in beatitudine.*  
*Beatus.*  
Beati, non formant vt sic varia iudicia de variis Dei attributis.

INDEX RERVM.

attributis. 38. 2. 5  
Beatas animas ornari aliis qualitatibus præter gra-tiam, & charitatem, & virtutes infusas impugna-ri fati non potest, non est tamen à Theologis assertum, & est superfluum. 43. 2. 11. 12  
Beatus est Deus non existendo, sed se videndo. 45. 1. 18  
Beati conseruabunt scientias suas naturales, etiam quoad species, quæ non pendent essentialiter ex phantasmatibus, vnde habent memoriam præte-ritorum. 71. 2. 2. & seqq.  
Opiniones verò non manebunt, sed memoria eorum. ibid. 4  
Beatis qui non acquisierunt scientias, aut imperfe-ctè acquisierunt infundentur perfectè ratio-ne sui intellectus. 71. 1. 5  
Beati habent negationem multarum scientiarum non priuationem. 72. 2. 1  
non habent errores. ibid. 3. 4  
Beati quomodo iudicent probabilia. 73. 1. 5. 6  
Beato præcipi non potest vt cesset ab amore Dei, & licet possit, tamen illa cessatio erit ex amore vir-tualiter. 79. 2. 18  
Beatus etiam si videret aliquod maximum incom-modum sibi imminere si non cesset à visione, ni-hilominus non cessabit. ibid. 19  
Beatus concupiscit necessariò suam beatitudinem, estque ea concupiscentia supernaturalis. 81. 2. 6  
Beati sunt impeccabiles. 85. 1. 2. & seqq.  
Non ob Dei prouidentiam extrinsecam, sed ex vi beatitudinis. ibid. 5. & seqq.  
Et ideo etiam si videret omnes circumstantias in quibus posset peccare, quod tamen certum non est, non ob id peccaret. ibid. 6. 7  
Et licet cessaret ab amore, ipsa visio redderet im-peccabilem. 87. 2. 17  
Beati quomodo liberi sint ad benè moraliter ope-randum. 88. 1. 20  
Non possunt simul peccare, & videre Deum. ibid. 21  
Possunt tamen habere maculam habitualement si Deus velit. ibid. 23. & seqq.  
Beati retinent virtutes quoad habitus, & quoad ali-quos actus, & dona Spiritus sancti, vide *virtutes habituales, &c.*  
Beati non desiderant maiorem visionem. 91. 2. 4  
Desiderant tamen alia bona præter formalem beatitudinem. ibid. 5  
Beatus si desiderat salutem amici, qui non saluatur, est per modum simplicis affectus. 92. 1. 8  
Non tristatur. ibid. 9  
Beatus non denominatur Paulus, si essentiam diui-nam in raptu vidit, quia ab ea cessauit. 104. 1. 4  
Et cognitio huius perpetuitatis est conditio ad perfectam beatitudinem. ibid. 6  
Beatus, vide *videns Deum, & item voluntas videns.*

*Bonitas.*  
Bonitas est fini ratio causandi. 5. 2. 1  
Bonitas actus requirit voluntarium directum, ad malitiam sufficit indirectum. 169. 1. 32. & 212. 1. 13  
Bonitas obiectiua talis est & dicitur respectu actuè quos terminat, licet ipsa formalis sit comparata ad ipsam rem quæ dicitur bona. 211. 1. 9. 10  
Bonitas obiectiua nec est relatio, nec denominatio eam fundans. 212. 2. 3  
Nec conformitas ad legem, vel quasi legem. 213. 1. 5  
Nec est bonitas transcendens. ibid. 8  
Bonitas tamen obedientiæ consistit in conformita-te ad legem seu præceptum. ibid. 7  
*Suarez in primam secundam D. Thom.*

Quid sit bonitas obiectiua. ibid. 10. & seqq.  
Bonitas obiectiua interdum fundatur in perfectio-ne & proprietatibus physicis, interdum in mora-libus, vt restituere alienum fundatur in dominio. 214. 2. 14. 15  
Bonitas obiectiua priuationis, qualis. 215. 2. 19  
Bonitas obiectiua actus humani vnde sumatur. 216. 2. 3. & seqq.  
Bonitas & malitia obiectiua inuenitur tum in re-bus aliis, tum in actibus humanis. 210. 2. 6. & seqq.  
Bonitas ex obiecto, & circumstantiis an sit diuisibi-lis. 218. 2. 14  
An sit eterogenea, vel homogœna. 219. 2. 16. & seqq.  
Bonitas formalis actuum voluntatis non est colle-ctio circumstantiarum necessariorum ad tales actus. 224. 2. 1. 2  
Nec est conformitas ad legem, vel quasi legem. 225. 1. 3. & seqq.  
Nec conformitas ad rationem. 226. 1. 9. 10  
Nec est proprietas realis ipsius actus. 227. 1. 13  
Est ipsum esse virtutis, quod loquendo de actu elicito voluntatis est eius specifica natura, in imperato est denominatio ab elicito. ibid. 15. 16  
Bonitas formalis actuum voluntatis, est etiam obie-ctiua, quia potest amari. 228. 1. 17  
Bonitas actus interni sumpta ex obiecto, est eius differentia physica. 238. 1. 18. & seqq.  
Bonitas addita ex circumstantia non distinguitur in re à bonitate ex obiecto, facit tamen vnum in-diuiduum in ea specie bonitatis, quod variabitur si aliqua circumstantia obiectiua accedat, vel re-cedat. 246. 1. 9. & seqq.  
Bonitas infinita non potest dari in actibus, esto cre-scat obiectum infinities, vt si vellem dare infini-tas diuitias. ibid. 12. & seqq.  
Bonitas actus non crescit quòd fiat maiori liberta-te, crescit tamen meritum, & laus. Et actus qui fit cum maiori gratia licet sit magis bonus, non tamen sit magis laudabilis vt sic. 252. 1. 17. 18  
Bonitas in actu ex fine extrinseco, nihil est quàm denominatio ab actu bono imperantem actum. 265. 1. sect. 4. per totam  
Bonitas ex obiecto an coniungi possit cum malitia ex circumstantiis obiectiuis. 292. 1. 7. & seqq.  
Item an cum malitia ex circumstantiis ipsius actus. ibid. 10. & seqq.  
Bonitas diuina, vide *diuina bonitas.*  
*Bonum.*  
Bonum honestum, vt sic, non delectat. 383. 2. 1  
Bonum minus potest eligere voluntas omissio ma-iori. 191. 2. 9. 10  
Bonum honestum, & delectabile ex se habent appe-tibilitatem, ac adeo vim causandi finaliter. 7. 1. 1  
Bonum aut amatur propter se, aut propter aliud, ne-que hinc abstrahitur aliquid vniuocum. 10. 1. 8  
Bona creata ad tria capita reuocantur nimirum bo-na externa, corporis, animæ. 34. 1. 1  
Bona corporis, vel anime, vide *beatitudo nō potest, &c.*  
Bonum aliud est in se ipso, aliud respectu alterius. 213. 2. 10.  
Bonum honestum dicitur continens naturæ rati-onali, non propter vtilitatem, sed propter pro-portionem cum illa. 214. 1. 13.  
Bonum & malum, vide *diuisio.*  
*Bruta.*  
Bruta an eligant. 192. 2. 4

**C**

*Carentia.*  
Carentia actus mali non sufficit ad bonitatem. 247. 2. 17  
QQ 2 Causa



INDEX RERVM.

*Causa & causalitas.*  
 Causæ exemplaris causalitas est ipsa actio agentis, prout est quedam imitabilitas, &c. 4.1.9  
 Causalitatem finis non exerceri circa ipsum sed circa media non rectè dicitur. 4.2.1.2  
 Causas finales duas totales dari magis interdum repugnat, quàm duas efficientes. 22.2.8  
 Causa duplex totalis efficientis quando dari potest respectu eiusdem effectus.  
 Causa aliqua quomodo denominari potest moralis. 207.2.1.2  
 Causalitas finis, vide *finalis causa.*  
*Charitas.*  
 Charitas est simpliciter perfectior fide. 67.1.9.  
 10  
*Christus.*  
 Christus beatus non est per illapsum diuinæ personæ in humanitatem. 45.1.18  
*Circumstantia.*  
 Circumstantia ignorata, vide *ignorata conditio.*  
 Circumstantiæ aliquæ sunt accidentia actuum physice sumptorum, quæ sunt de essentia eorum vt morales sunt. 171.1.5. & seqq.  
 Idque tam respectu actus interioris, quàm exterioris. 172.1.11.12  
 Circumstantiæ addentes nouam speciem etiam sunt accidentia actus, &c. ibid.13  
 Circumstantiæ quot & quæ sint. 173. sect. 2. per totam.  
 Circumstantiæ quo pacto efficiant actum mutando, vel non mutando essentiam illius quoad honestatem hanc vel illam; aut maiorem, vel minorem. 174.2. sect. 3. per totam.  
 Circumstantiæ necessariæ, vel accidentariæ obiecto quomodo dent actui bonitatem obiectiuam. 216.2.3. & seqq.  
 Quomodo vna circumstantia se habeat ad alteram. 218.1.9. & seqq.  
 Circumstantia quomodo cognoscatur addere nouam speciem, vel aggravare tantum. 220.2.20  
 Circumstantiæ minuentes an dentur. 221.1.21  
 Circumstantiæ propria possunt abesse ab obiecto aliàs bono, & ita poterit actus esse simpliciter bonus absque tali circumstantia. 243.2.3. & seqq.  
 Circumstantia vt addat bonitatem actui debet esse in se directè considerata etiam formaliter vt honesta est. 245.1.3  
 Imo debet esse directè volita. ibid.4. & seqq.  
 Circumstantia quis non auget bonitatem actui nisi transeat in obiectum. 249.2.6  
 Auget tamen valorem, & dignitatem ipsius actus, ad quod non est opus esse volitam, nec cognitam. ibid.7.8  
 Circumstantia intensionis nunquam vitiat actum bonum ex obiecto. 150.2.11.12  
 Circumstantia quando, vide *quando.*  
 Circumstantiam mutantem speciem operari esse volitam directè, quidam falso dixerunt. 286.2.2.3  
 Alij debere directè intendi ipsum materiale circumstantiæ, sed non rectè. 287.1.4. & seqq.  
 Satis est intendi indirectè circumstantias speciales, quid verò de generalibus dicendum, & quot modis dicantur generales. 288.1.8. & seqq.  
 Coactio, vide *cogi.*  
*Cognitio.*  
 Cognitio rei quando sola appetitur, est finis, seu obiectum voluntatis; quando verò res co-

gnita appetitur, tunc cognitio est tantum conditio. 6.1.3  
 Cognitio varia ex parte obiecti, variat actum voluntatis, veluti si apprehendatur malum vt bonum, aut è contra. Si autem sit varia ex parte sui ipsius, vt clara, vel obscura, non causatur actus voluntatis diuersæ speciei. ibid.4  
 Cognitio necessariò præit appetitionem. 178.1. sect.4. per totam.  
 Cognitio mouens voluntatem ad appetendum bonum, debet esse iudicatiua, & practica. 179.2.4.5.  
*Cogi & coactio.*  
 Cogi potest voluntas ad recipiendam quancumque qualitatem, ad quam ipsa actiua non concurrat. 142.2.2  
 Idem dicendum de priuatione qualitatis quam maximè vult habere voluntas. ibid.3  
 Si tamen Deus faciat vt voluntas liberè, vel necessariò habeat actum contrarium priori, nulla est coactio in relinquendo priorem. ibid.4  
 Coactum propriè non dicitur, nisi quod est contra appetitum elicatum efficacem, & ita coincidit cum inuoluntario. 133.2.8  
 Vide *voluntas potest pati coactionem, &c.*  
 Cogi voluntas non potest in actibus elicitis. 143.1.6. & seqq.  
 Potest tamen in actibus imperatis elicitis ab alijs potentis, à Deo quidem quoad omnes potentias, à creatura aliqua, quoad aliquas, & quænam sint istæ. 144.1.2. & seqq.  
 Coactio in alijs potentis à voluntate, non datur respectu eorum. 145.1.7.8  
 Commissio, vide *omissio.*  
*Comprehensio.*  
 Comprehensio in beatitudine non est perpetuitas. 73.2.2  
 Nec est relatio. 74.1.4  
 Sed operatio. ibid.5. & quomodo.  
 Comprehensio quo pacto spectet ad voluntatem. 75.2.9  
*Concupiscentia.*  
 Concupiscentia antecedens, & consequens quid. 149.2.1  
 Concupiscentia consequens non auget voluntarium. 150.2.6  
 Concupiscentia antecedens minuit liberum. ibid.7  
 Excitat autem faciendū vt obiectum appareat pulchrius, vel suauis, & occultando quidquid mali in eo est. ibid.8  
 Concupiscentia consequens esto minueret liberum non excusaret aliqua ex parte peccatum moraliter quia talis concupiscentia iam oritur ex priori libertate. 151.1.9  
 Concupiscentia antecedens auget voluntarium, licet aliquo modo minuat liberum, quæ est extrinseca perfectio voluntarij. ibid.10  
 Concupiscentia auget cognitionem eorum quæ ipsa vult, & minuit eorum quæ non vult, prior cognitio inferuit ad augendum voluntarium, posterior occultatio ad minuendum liberum, quod in amplitudine cognitionis radicè habet. ibid.13  
 Concupiscentia intrinsecè auget voluntarium, quatenus proponit voluntati obiectum, sicut qui consultat non mouet extrinsecè, quasi vim inferendo, sed proponendo rationes, &c. 152.1.14  
 Concupiscentia non causat inuoluntarium sicut metus quia obiectum illius est bonum, istius malum. 153.2.4.5  
 Concupiscentiæ passio. 334.1.5  
 Concupiscentia

INDEX RERVM.

Concupiscentiæ diuisio. ibid.6.  
 An sit in species ea diuisio. ibid.7.  
*Conformitas.*  
 Conformitas cum diuina voluntate, vide *voluntas.*  
*Conscientia.*  
 Conscientia frequentius significat aliquid pertinet ad intellectum. 316.1.3  
 Et frequentius actum quam habitum. ibid.4  
 Est actuale & practicum iudicium intellectus discernentis de rebus agendis inter bonum, & malum, &c. ibid.5. & seqq.  
 Conscientia ad quem habitum spectet. 317.1.8  
 Conscientia quotuplex. 317.1.1  
 Vera vel falsa. ibid.2  
 Conscientiæ veritas practica qualis esse debeat. ibid.2.3  
 Conscientia dupliciter dici potest vera, vel falsa. 318.1.5  
 Practicè vera quomodo possit esse falsa speculatiuè, vel contra. ibid.5  
 Conscientia certa, dubia, & probabilis. quid. ibid.7  
 Quid scrupulosa, & quotuplex. 319.1.8  
 Conscientia quæ nam requiratur ad honestè agendum. 319.2.2.3.4  
 Quæ ad male operandum. 320.1.5.6  
 Conscientia de se inducit obligationem. 320.2.1  
 Requiritur tamen vt iudicet rem non solum bonam esse, sed etiam necessariam ad honestatem. ibid.2  
 Conscientia erronea, etiam inuincibilis absolute obligat. 321.1.6  
 Actus illi conformis est bonus. ibid.8  
 Obligatio tunc oritur ex vi præcepti illius virtutis ad quam pertinet talis actus subsecutus. ibid.9  
 Conscientiam erroneam vincibilem, qualiter tenemur deponere, vel iuxta illam agere. ibid.10  
 Contra conscientiam præsentem agere est intrinsecè malum. 322.1.1.4  
 Non verò contra præteritam & iam mutatam. ibid.15  
 Conscientiam deponere quid sit. ibid.16.  
 Cum conscientia dubia quomodo possit quis liberè operari. 323.1.2  
 Conscientia opinatiua, seu probabili quo modo sit vtendum. 325.2.8  
 Conscientia scrupulosa, vide *scrupulum.*  
 Conscientia dubia, vide *dubium.*  
 Conscientia opinatiua, vide *opinio.*  
*Consensus.*  
 Consensus est propriè actus voluntatis, & qualis. 187.1.1.2  
 Non distinguitur ab electione si propriè sumatur. ibid.5  
 Consensus, vide *voluntas.*  
*Consilium.*  
 Consilium quot modis accipiatur. 192.1.2  
*Consuetudo.*  
 Consuetudo quomodo augeat, vel minuat voluntarium. 152.1.1.6  
*Conueniens.*  
 Conueniens naturæ quotuplex. 210.2.5  
 Conueniens naturæ rationali, non est idem ac conueniens rationi rectæ. 214.1.12  
 Suarez in primam secunda D. Thom.

Conuenientia boni honesti ad naturam rationalem quid importer. 215.1.16.17  
 Corpus graue, vide *lapis.*  
*Corporis membra.*  
 Corporis membra quomodo obediant voluntati, vide *motiua potentia.*  
 Corruptio, vide *mors.*  
*Creatura.*  
 Creaturæ secundum suum esse formale non pertinet ad obiectum beatitudinis, ideæ tamen earum, & continentia eminentialis, ac diuina potentia maximè. 40.2.15  
 D  
*Debitum.*  
 Debitum contrahendi originale in quo differat à peccato. 447.1.27  
 An id contraxerit B. Virgo, vide *Maria.*  
*Delectatio.*  
 Delectatio seu fruitio non est propriè propter finem. 15.1.4  
 Delectatio simpliciter pertinet ad beatitudinem essentialem quia intrinseca est illi coniuncta. 93.1.3  
 Delectatio est actus appetitus sensitui ab amore, & desiderio distinctus. 335.1.1  
 Delectationis causæ. ibid.2  
 Obiectum. ibid.3  
 Effectus formalis. ibid.4  
 Delectatio appetitus sæpe est peccatum mort. 408.1.1  
 Delectatio de sola cogitatione non est per se mala licet opus cogitatum sit turpe. ibid.2.3  
 Delectatio orta ex opere cogitato quod de se est peccatum mortale, etiam ipsa de se est mortalis. ibid.4. & seqq.  
 Delectatio quando censenda sit esse de cogitatione, aut de re cogitata. 409.2.8  
 Delectatio de debito soluendo coniugi absentis licita est. ibid.9  
 An item de debito iam soluto coniugi mortuo. ibid.10  
 Delectationes conditionatæ an licitæ. ibid.  
 Ab eodem. ibid. & seqq.  
 Quid de delectatione de actu quando futurus est licitus. 410.1.12  
 Quid de actu præterito licito. ibid.13  
 Quid de delectatione de actu præterito ex sola ignorantia non malo. ibid.2.14.15  
 Delectationi appetitus quando censetur voluntas consentire. 411.1.8. & seqq.  
 Delectationem prauam appetitus quando teneatur voluntas repellere, & qua ratione, aut merè negatiuè se habere. ibid.2.20.21  
 Delectatio, vide *dolor, gaudium, fruitio.*  
 Delectabile, vide *bonum honestum.*  
 Desiderium beatorum an sit completum, vide *beati non desiderant.*  
 Desiderium & voluntas pro actu, an distinguantur. 176.2.6. & seqq.  
*Desperatio.*  
 Desperatio quid sit. 338.2.7  
*Deus.*  
 Deus & nihil aliud est obiectum beatitudinis. 35.2.7.8  
 QQ 3 Sicut

INDEX RERVM.

Sive ea sit huius vel alterius vitæ; naturalis, siue supernaturalis. 37.1.5  
 Deus realiter existens est obiectiva beatitudo. ibid.7.  
 Deus secundum sua attributa & non sine illis, est obiectum beatitudinis, quia attributa sunt perfectiones simpliciter simplices ac adeo in Deo formaliter inclusæ. 38.1.3  
 Deus quo modo est obiectum beatitudinis huius vitæ tam naturalis, quam supernaturalis. ibid.6  
 Deum attingi ab intellectu sub ratione veri, & à voluntate sub ratione boni nihil addit ipsi Deo, sed sumitur ex modo operandi nostrarum potentialium. ibid.  
 Deus summè amabilis nobis, & in se est obiectum beatitudinis, atque adeo satians nostrum amorem concupiscentiæ, & amicitia. 41.1.17  
 Deus potest esse immediatum obiectum gaudij qui per se est optimus, & pulcherrimus, non tamen tristitiæ, sed mediâtè causando contristans. 84.1.9  
 Deus non potest facere vt beatus manens beatus peccet, & cur. 88.2.21  
 Deus dicitur inferre violentiam cum aliquid operatur contra impetum naturæ. 150.1.3.4  
 Non sic cum operatur aliquid supernaturale, siue tunc non priuet forma aliqua naturali vt cum infundit gratiam, vel scientiam, siue priuet, vt in vnione hypostatica & in Eucharistia. ibid.6  
 At verò respectu totius vniuersi nulla violentia fieri potest à Deo. ibid.8  
 Deus non infert violentiam voluntati quousvis habitus illi infundendo. 138.2.2.3  
 Deus non potest infundere voluntati nisi actum vel habitum, attenda eius capacitate naturali. 139.1.4  
 Deus infert violentiam voluntati priuando illam actu, vel habitum quem habet naturaliter. ibid.7  
 Deus an possit necessitate voluntatem. 140.2.13. & seqq.  
 Verus modus necessitandi. ibid.16. & seqq.  
 Deus beatus est, vide *beatus est Deus*.  
 in Deo non datur causalitas finis, licet propriè actiones eius ad extra sint propter finem. 4.2.11  
 Deum esse autorem peccati antiquus error. 413.1.1  
 Deum non posse peccare est de fide. 414.1.4  
 Deus neminem cogit, aut directè mouet ad peccandum. ibid.5  
 Omnia peccata iuste permittit. ibid.2.7  
 Deus effectiue concurrat ad totum actum peccati quatenus ens & actio realis est. ibid.8  
 Non tamen author aut causa peccati est. 415.1.9  
 Explicantur loca Scripturæ quæ videntur Deum facere autorem peccati. ibid.11. & seqq.  
 Soluuntur etiam argumenta quæ id videntur probare. 416.1.18. & seqq.  
 Deus qualiter dicatur obsecrare, & indurare. 415.2.13.14  
 Deus dici nequit causa indurationis, 416.1.15  
 Deus cur sit causa pœnæ, & non culpæ. n.19  
 Dei concursus ad actum peccati variè explicatur ab autoribus. 417.1.20  
 Vera resolutio. 418.1.23  
 Deus an, aut quomodo sit causa potestatis peccandi. ibid.2.26. & seqq.  
*Diuinitas, & diuinus.*  
 Diuina bonitas non est attributum particulare, &

quid sit. 38.1.4  
 Diuinitas non potest immediatè perficere essentialiam animæ. 45.2.21  
*Diuisio.*  
 Diuisio actus in bonum, & malum, & indifferentem est essentialis, & adæquata. 301.2.6  
 Diuisio actus exterioris in bonum & malum, est subiecti in accidentia. 309.1.13  
*Dolor.*  
 Dolor appetitus cur non pendeat ab imperio voluntatis, itemque delectatio. 197.2.2.2  
*Donum.*  
 Dona Spiritus sancti quæ maneat in beatis. 69.1.2  
*Dotes.*  
 Dotes animæ quomodo accipiantur. 92.2.1.2  
 An dicantur de anima Christi, & de Angelis. ibid.  
 Sintne illæ dotes actus, an habitus. 93.1.3.4  
 Quot, & quid sint. ibid.5.6  
*Dubium.*  
 Dubium in quo propriè consistat. 322.2.1  
 Cum dubia conscientia quomodo possit quis licitè operari. 323.1.2  
 Quid si sit vtrinque dubium tam in agendo, quam in omitendo. ibid.3  
 Quomodo non obstante dubio extrinseco possit formari conscientia certa. ibid.5  
 Dubium iuris multiplex. 324.1.7  
 In dubijs quomodo sit melior conditio possidentis. ibid.8.  
 Et quomodo tutior pars sequenda. ibid.  
 E  
*Ebrius.*  
 Ebrj ignorantia, &c. 162.1.23.  
*Effectus.*  
 Effectus qui per accidens sequitur ex omissione voluntaria non est voluntarius nisi adsit præceptum non omitendi. 130.2.10  
 Effectus quibus modis dicatur moralis. 208.1.3 & seqq.  
*Electio.*  
 Electio est actus voluntatis, licet ab intellectu dirigatur. 186.1.1.4  
 Electio est inter plura, verum, si vnum eligatur esto non sit præ alijs, est etiam propriè electio. ibid.2  
 Si tamen non eligatur vnum propter aliud esto sit inter multa, non est electio propriè. ibid.5  
 Electionis obiectum quod. ibid.3  
 Et debet esse de realiquo modo à nobis operabili. ibid.6  
 Electio ab intentione formaliter distinguitur, interdum realiter. 189.1.7  
 Electiones nostras esse liberas est de fide. 190.2.3  
 Electio medij vnici est necessaria supposita efficaci intentione finis. ibid.4.5  
 Esto intentio ipsa sit libera. 191.1.6  
 Electio potest esse de minori bono omisso maiori. ibid.9.10  
 Electio an detur in sensu, in brutjs, & amentibus. 192.2.4. & seqq.  
 Electio pura sumit suam bonitatem primariam, & specificationem ex fine, & non ex obiecto materiali, vel aliunde. 259.1.5. & seqq. vsque ad 10 id

INDEX RERVM.

Id quod verum est licet obiectum materiale sit aliàs honestum. 260.2.11  
 Electio mala ex obiecto non fit bona ex bono fine. 291.2.6  
 Nec ex parte obiecti talis malitia minuitur ex bono fine, licet ex parte affectus minuatur quia minuitur liberum. ibid.  
*Eleemosyna.*  
 Eleemosyna facta diuiti putato pauperi, an sit inuoluntaria. 161.2.22  
*Error.*  
 Error an prærequiratur in intellectu vt voluntas peccet. vide *voluntas*. vide etiam *visio non contrariatur*.  
*Exemplar.*  
 Exemplaris causalitas, vide *causa exemplaris*.  
 F  
*Fatum.*  
 Fato tribuebant quidam infideles necessitatem inuitabilem. 119.1.2  
*Felicitas.*  
 Felicitas futuræ vitæ, vide *beatitudinem*. 100.2.1  
*Fides.*  
 Fides qua attingitur Deus immediatè, & non sapientia qua attingitur clarè credulitas est pars beatitudinis supernaturalis huius vitæ. 66.1.4.5.8  
 Fides non manet in beatis. 69.1.1  
*Finis.*  
 Finis eiusque causalitas maximè cernitur in voluntate humana. 2.1.1  
 in Finali causa quatuor distinguuntur, sicut in efficiente, nimirum res quæ causat, principium quo causat, causalitas & effectus. 3.1.3  
 Finalis causæ causalitas non est id propter quod aliquid est vt voluit Caiet. ibid.5.1  
 Neque est motio metaphorica in actu primo, seu vt distinguitur ab omni actu voluntatis. ibid.6.7  
 Finis causalitas non datur actu nisi quando voluntas actu mouetur. 4.1.8  
 Est ipse actus voluntatis, non provt egreditur à voluntate, sed provt res amata per illum attrahit ipsam voluntatem, neque in tali actu oportet duas rationes, seu modos distinguere. ibid.9.  
 causalitas Finis solum visitur propriè in cognoscentibus per intellectum, datur tamen aliquantè in brutjs. ibid.10  
 Finis causalitas non solum circa media, sed etiam circa ipsum finem exercetur. 5.1.2  
 Finis dando appetibilitatem medijs causalitatem suam exercet erga ipsa media, atque adeo magis circa ipsum finem cum per se habeat illam appetibilitatem. ibid.3  
 Finalis causalitas proximè exercetur circa actus elicitos voluntatis, remotè circa imperatos. ibid.4  
 Finalis causæ effectus sunt omnes actus voluntatis tam circa ipsum finem quam circa media, ibid.  
 Finis intentio etiam dici potest eligi propter ipsum

finem. ibid.  
 Finis non solum dicitur habitudinem ad media, sed etiam ad omne id quod terminat, atque aded ad ipsam intentionem, seu amorem sui. ibid.5  
 Finis causat sub ratione boni. 5.2.1  
 Finis ratio propria non reperitur in medijs, sed in ea re solum quæ in aliqua serie sola amatur propter se. 7.2.5  
 Finis est formale obiectum voluntatis creatæ, vnde media appetibilia etiam sunt formaliter propter ipsum finem, licet materialiter distinguantur à fine. 9.2.3  
 Est verò finis formale obiectum provt abstrahit ab executione, seu intentione, vnde impossibilia etiam sunt finis, quando per simplicem affectum appetuntur. ibid.  
 Finis vltimus, & non vltimus, quotuplex. 10.2.1.2  
 Finis vltimus simpliciter qualiter intendatur. 11.1.3  
 Finis vnus cuius, alter cui & quis eorum propriè sit finis. ibid.4. & seqq.  
 Finis cuius multum differt à medio. ibid.6.  
 Finis cui, & cuius componunt vnum totalem finem. ibid.  
 Finis cuius interdum est re ipsa perfectior sine cui, interdum non, & cur. 12.1.8  
 Finis alius est operatio, alius res manens post operationem, in operatione autem visitur actio & terminus, qui propriè est finis.  
 Finis non solum est extrinseca ratio volendi media, sed etiam quando est obiectum intrinsecum alicuius actus, verbi gratia volitionis simplicis, vel intentionis, est causa finalis talium actuum. 4.1.8  
 propter Finem operantur aliquo modo prioria amentes. 16.2.12  
 Finis aliquis vltimus præstitus est homini ab autore suo. 20.1.1  
 Finis vltimus totius naturæ humanæ vnus est videlicet vel naturalis spectato appetitu innato, vel supernaturalis, id est, spectata diuina ordinatione. At verò spectato appetitu elicitu, quisque sibi proponit finem pro sua liberrate. ibid.3  
 Finis vltimus est aliquid particulare, & non bonum in communi, & cur. 21.1.6  
 Fines duo vltimi particulares intendi simul possunt si non habeant in se repugnantiam, neque in medijs. 21.2.3  
 Neque oportet vt voluntas formaliter intendat vnire illos, quidquid sit de interpretatiua intentione. 22.2.5  
 Fines duos vltimos & totales nemo potest copulatiue appetere, & licet speculatiue erret quis putando se appetere vt totales, re tamen ipsa vtrumque appetit vt partialem. 23.2.4.5  
 Fines duos vltimos neque disunctiue potest quis appetere, quia talis appetitio est inefficax & cur. ibid.6  
 Finis formalis cum est idem, potest appeti sub disunctione in hac, vel illa re. 24.1.7  
 duo Fines vltimi possunt appeti interpretatiue, non formaliter. 25.1.13  
 Finis vltimus simpliciter, & finis vltimus negatiue bene possunt intendi. 26.1.4.5  
 Finis vltimus simpliciter nec formaliter, nec materialiter talis, vt est bonum simpliciter, Deus, pecunia, necessariò appetitur ante alias appetitiones finium non vltimorum. 27.1.3  
 Et si fortè præcessit talis appetitio, ea non influit necessariò in appetitiones consequentes particularium



INDEX RERVM.

cularium bonorum. *ibid.* 4  
 Finis vltimus formalis, id est, bonum simpliciter, & completum semper appetitur interpretatiue in quacumque particulari appetitione. 28.1.2  
 Finis vltimus realis, id est, Deus semper intenditur saltem interpretatiue, in quibuslibet actibus virtutis. *ibid.* 4  
 Finem & medium aliquando appetit voluntas vno actu, & vt quod. 189.1.8  
 Finis, vide *causa & causalitas*.

Forma.

Forma extrinsecè denominans quomodo debet alteri rei inherere. 207.1.21

Fructus.

Fructus beatorum qui & quales. 96.2.5

Fruitio.

Fruitio non est proprie propter finem, & cur. 15.1.4  
 Fruitio beatorum tam pertinet ad amorem amicitiae, quam concupiscentiae. 82.1.1.2.3  
 Fruitio sequitur amorem necessariò, non tamen impedibiliter diuinitus. *ibid.* 3  
 Fruitio beatificæ obiectum est immediatè tam visio quam Deus ipse, & latè probatur. 83.2.7. & seqq.  
 Fruitio non potest de lege ordinaria terminari ad Deum & non ad visionem & cur. 84.1.10  
 Est supernaturalis. *ibid.* 11  
 Elicitur in patria ab habitu spei. *ibid.* 12  
 Fruens necessariò habet tres actus, amorem, possessionem, & gaudium. 182.2.4  
 Fruitio non spectat per se ad ordinem intentionis. 177.1.9  
 Fruitio ab amore distinguitur. 182.2.6  
 Et sola est gaudium formaliter, licet interdum vocetur consecutio. 183.1.7  
 Fruitio à voluntate effectiue elicitur. *ibid.* 9  
 Et est etiam de bonis alterius, ac adeo non pertinet solum ad concupiscentiam, potest etiam esse de re supposito distincta à fruente. 184.1.6  
 Fruitio de fine consecuto re ipsa, & de habitu in spe, an specie distinguuntur. *ibid.* 7. & seqq.  
 Furiosus, vide *amentes*.

G

Gaudium.

Gaudium non est de essentia beatitudinis, sed ex ea sequitur: non est vltimum quid, & est honesta quia operatio est honesta, nec per se primo intenditur à beato: attingit Deum vt iam adeptum, & ideo iam non est vltimus finis, vocatur tamen interdum beatitudo gaudium ab effectu. 61.1.43  
 Gaudium est in potentia appetente. 182.2.5  
 Gaudium an sit actus necessarius, an sit volitio. 183.2.10  
 Gaudium & fruitio proprie spectant ad delectationem voluntatis. *ibid.* 11  
 Gaudium capi potest de medio, ratio tamen gaudendi est finis ipse. 185.1.2. & seqq.  
 Amor est perfectior gaudio. *ibid.* 4  
 Gaudium, vide *fruitio*.

Gratia.

Gratia quomodo inamissibilis in patria. 44.2.16  
 Gratia consummata quid. *ibid.*  
 Gratia an augeat vel minuat voluntarium. 152.2.17

H

Habitus.

Habitus quomodo augeat vel minuat voluntarium. 152.1.16. & seqq.  
 Habituum cause, augmentum, minutio. 344.2. disp. 2. remissiuè.  
 Habitus vitiosus, vide *vitium*.  
 Habitus virtutis, vide *virtus*.  
 Habitus indifferentes an dentur. 365.1.5.6

Homo.

Homo habet finem vltimum ab autore suo. 20.1.1  
 Et quomodo id probatur. *ibid.*  
 Homo quando primo operatur, non necessariò intendit formali intentione aliquem finem vltimum simpliciter in quem se & omnia sua refert. *ibid.* 4  
 At verò semper quando operatur intendit aliquem finem vltimum negatiuè. *ibid.* 5  
 Homo capax est beatitudinis iuxta fidem. 31.1.3  
 Imò iuxta principia naturæ potest probari esse capacem alicuius beatitudinis. *ibid.* 4  
 Hominem in aliquibus indiuiduis fore aliquando beandum, satis congruenter probatur. *ibid.* 6.7  
 Et quam beatitudinem assequi possit naturæ viribus. 32.1.8  
 Homo naturaliter elicere potest actus essentielles beatitudinis naturalis. 207.1.5  
 Imò & probabile est, posse quoque naturaliter assequi talem beatitudinem per media proportionata naturæ. *ibid.* 6  
 Homini sufficit acquirere beatitudinem in statu in quo potest naturaliter existere, scilicet temporalem in toto, & perpetuam in anima, quia status resurrectionis, non est naturalis. *ibid.* 7  
 Homo potest in hac vita aliquam beatitudinem naturalem consequi, & multo perfectiorem in anima separata. *ibid.*  
 Hominem assequi beatitudinem naturalem, vel etiam nullum eam assequi est per accidens ex impedimentis extrinsecis, & ex constitutione sua è corpore & spiritu, habet tamen potentias quibus eliciat actus talis beatitudinis & media etiam naturalia. 108.1.10.11  
 Humana actio, vide *actio humana*.

Honestum & honestas.

Honestum vt sic, non generat delectationem, sed vt est delectabile. 183.2.1  
 Honestum non dicitur quod est conueniens rectæ rationi, sed naturæ rationali. 214.2.12  
 Honestum in communi à qua virtute appetatur. 234.1.14  
 Honestas datur in quibusdam obiectis quæ ab actibus honestis non petitur, sed potius actus ab illa dicuntur honesti. 209.2.3  
 Honestas in obiecto priuatiuo quomodo datur. 215.2.19  
 Honestatem formalem actus voluntatis sequuntur alia dignitates vel formalem honestatem.  
 Honestas actus interni voluntatis est sumpta ex obiecto, & est ipsa eius differentia specifica, & physica. 1238.1.18  
 Honestas, vide *bonitas*.

I

Ignorantia.

Ignorantia quæstiones variaz remittuntur. 398.1.4  
 Peccatum ex ignorantia quid sit. *ibid.* 2.5  
 Ignoran

INDEX RERVM.

Ignorantia vincibilis an sit per se peccatum, vel potius ratione negligentiae. 403.1.4  
 Ignorantia dicitur causa actus non directè, sed vt remouens prohibens, quia remouet scientiam, qua posita non fieret actus, nisi in raro casu. 154.2.4. & seqq.  
 Ignorantia variaz diuisiones explicantur. 155.1.7. & seqq. vsque ad 23  
 Ignorantia potest esse causa voluntarij directè circa aliquod materiale obiectum. *ibid.* 6.7  
 Ignorantia potest esse non voluntaria, & concurrere ad actum voluntarium, sicut cognitio necessaria potest concurrere ad actum liberum. *ibid.* 7  
 Ignorata conditio, seu circumstantia causat non voluntarium directum, & in se, respectu talis conditionis, etiam si ignorantia sit affectata. *ibid.* 8.9  
 Ignorantia antecedens causat simpliciter inuoluntarium non solum si inuoluntarium sumatur negatiuè, quod est certum, sed etiam contrariè quod est probabile. *ibid.* 10  
 Ignorantia concomitans si sit omnino inuoluntaria, causat actum ignoratum omnino inuoluntarium. *ibid.* 11. & seqq.  
 Ignorantia concomitans, & antecedens non distinguuntur, quando ambae sunt omnino inuoluntariae. *ibid.*  
 Hoc verò intelligitur quantum ad actuale effectum, non verò virtuale, at verò concomitanter ignorans, non habet inuoluntarium aliquod actuale nec virtuale. 156.2.17.  
 Ignorantia simpliciter voluntaria reddit affectum simpliciter voluntarium, siue illa sit consequens, siue comitans. 157.1.18.19  
 Ignorantia an augeat, vel minuat voluntarium. 162.1.24

Illapsus.

Illapsus Dei in animam per gratiam est specialis, &c. 43.1.8  
 Impeccabilitas, vide *beati sunt impeccabiles*.

Imperium.

Imperium quid sit, & an ad intellectum vel voluntatem pertineat. 177.2. sect. 3. per totam.  
 Imperentur ne actus, à voluntate elicitus, & actus intellectus. 196.2. sect. 1. per totam.  
 Vbi de actibus euidentibus, & non euidentibus spectantur.  
 Imperium voluntatis in actus appetitus non datur sine intermedia cognitione sensitua & quomodo datur tale imperium. 197.2. sect. 2  
 Imperium, & actus imperatus constituunt moraliter vnum actum in eodem homine. 198.2. sect. 3

Inconsideratio.

Inconsideratio excludit voluntarium directum. 162.2.1  
 Quando est omnino inuoluntaria, dicitur obliuio. *ibid.*  
 Inconsiderationem aliquam esse voluntariam probatur. 164.1.8  
 omnino inuoluntaria seu obliuio, tollit voluntarium etiam indirectum. *ibid.* 9  
 Inconsideratio proueniens ab extrinsecò causat omnino inuoluntarium. *ibid.* 10  
 Inconsideratio tollit omnino aduertentiam, non sic ignorantia. 165.1.11  
 Inconsideratio actu voluntaria non reddit actum

omnino non voluntarium. *ibid.* 12. & seqq.  
 Inconsideratio vno è tribus modis potest esse voluntaria. 168.1.25. & seqq.  
 Quomodo est indirectè voluntaria. *ibid.* 28

Incognitum.

In incognitum non potest tendere appetitus. 178.1. sect. 4. per totam.

Incorruptibilitas.

Incorruptibilitas creaturæ quando est simpliciter talis. 102.2.4

Indifferens.

Indifferens obiectum quid sit. 215.2.21  
 Indifferentes esse omnes actus secundum suam essentiam, quidam dixerunt non rectè. 301.2.1  
 omnes non bonos esse Indifferentes, quis sensus. *ibid.*  
 Indifferens actus in specie datur. 302.1.3. & seqq.  
 Imò & in indiuiduo attenda sola essentia. *ibid.* 4  
 Et secundum suam essentiam generat habitum indifferentem. *ibid.* 15  
 Indifferens actus in indiuiduo non datur. 304.1.3. & seqq.  
 Nisi fortè quis non aduertat, se operari actum indifferentem in specie vel sibi persuadeat opinionem ponentem actus indifferentes, esse veram, aut probabilem. 306.1.10

Instans vsus rationis.

In primo instanti vsus rationis an detur aliqua obligatio. 389.2. sect. 8

Intellectus.

Intellectus est perfectior voluntate. 53.2.8  
 Intellectus immediatè sequitur substantiam rationalem, voluntas medio intellectu: & ipsum intelligere primò constituit diuinam essentiam, amare verò solum per identitatem ratione infinitatis. 43.1.8  
 Intellectu nihil cogitante, nullum datur voluntarium, etiam si voluntas imperet, vt nihil cogitet. 166.2.19  
 In intellectu an requiratur error, vel consideratio vt detur peccatum. 401.2.7. & seqq.  
 An peccata sint in intellectu. 403.1.1. & seqq.

Intentio, Intendere.

Intentio rectè dicitur esse propter finem. 13.2.4  
 Intentio si fiat ante vsum rationis, necessaria accedente vsu repetitur, quia debet dari consultatio, in qua necessariò repetitur intentio. 21.1.6  
 Intentio & intendere quid? 176.1.2.3  
 Intentio quomodo attingere possit, etiam media. 177.1. sect. 2. per totam.  
 Intentio nunquam est actus necessarius simpliciter. 178.1.4  
 Intentio libera potest esse causa electionis necessariae. 191.1.6  
 Intentionis nomine quid intelligatur Matth. 6. & Luca 11. 296.1.23

Intensio.

Intensio nunquam per se actum ex obiecto bonum, reddit malum. 250.2.11.12  
 Intensio actus v.g. vt 4. an æquiualeat quatuor actibus vt vnum. 251.1.13.14  
 Intensio est voluntaria per modum actus cum addat entitatem ipsi actui, non verò per modum obiecti. *ibid.* 15.16  
 Inuo

INDEX RERVM.

*Inuoluntarium.*  
 Inuoluntarium aliud est perfectum, id est, in appetitu rationali, aliud imperfectum, id est, in sensu.  
 134.1.10  
 Non diuiditur tot diuisionibus, quot voluntarium.  
 ibid.11.& seqq.  
 Inuoluntarium quibus signis ostendatur. 134.2.1  
 Inuoluntarium, vide lit. v. *inuoluntarium simpliciter.*  
 Inuoluntarium ex inconsideratione quando datur.  
 166.1.18.& seqq.

*Ira.*  
 Ira quid sit. 341.1.1  
 In quo proprie consistat. ibid.2  
 Versatur etiam in non arduis. ibid.6  
 Eius diuisio trimembris. 342.1.8  
 Eius causæ, & effectus. ibid.9.11  
 An habeat contrarium. ibid.11.12

*Iudicium.*  
 Iudicij vniuersalis die quomodo remunerabuntur animæ sanctæ. 99.1.10  
 Iudicium practicum non necessitat voluntatem. 122.1.31

*L*  
*Lapis.*  
 Lapis sursum detentus patitur violentiam, quomodo. 135.2.6

*Libertas, & Liberum.*  
 Libertas arbitrij latè ostenditur. 120.2.11. & seqq.  
 Libertas est intrinseca, & naturalis homini. 121.1.15.  
 Si, talis non esset non posset eleuari ad liberè operandum. ibid.  
 Libertas in actu primo quæ? 122.2.1  
 Libertas in actu secundo in actibus imperatis est sola denominatio in actu ipso imperato proueniens ab actu elicito libero. ibid.  
 Liberum per quid distinguitur à necessario. 123.2.7  
 Liberum includit voluntarium. ibid.9  
 E contra verò voluntarium etiam perfectum nõ includit liberum. 124.1.11  
 Libertas non est perfectio simpliciter respectu cuiuscumque obiecti, nec necessitas semper est imperfectio. ibid.  
 Libertatis gradus videlicet à coactione, à necessitate spontanea, ab infirmitate, hoc est, à captiuitate corporis mortalis, & ab obligatione, seu præcepto. 124.2.13  
 Libertas in actu nihil reale ponit in ipso, sed denominationem à potentia potente non agere illum. 125.2.18.& seqq.  
 Et quidquid aliud dicitur est superfluum, & insufficienti sine hac denominatione. 126.1.23  
 Liber actus non fit necessarius ab extrinseco v. g. à Deo sine mutatione dependentiæ, at verò ve actus liber fiat ab extrinseco necessarius, non oportet variari dependentiam eius, sed satis est variari cognitionem. Sic variata fide in visionem amor viæ sit patriæ. 126.1.22  
 Libertas in actu primo est, perfectio, in actu secundo non addit perfectionem physicam. ibid.24  
 Liberum, & voluntarium non repugnant. ibid.  
 Liberum & voluntarium indirectum reuertuntur. 139.2.12.13  
 Liberum & voluntarium adeò differunt vt possit vnum augeri & alterum minui. 150.2.5  
 Liberum an minuatür à gratia. 152.4.17

Libertas actus non necessariò intenditur per formalem tendentiam, sed ipse actus se ipso est liber.  
 252.2.19.20  
 Libertas, vide *actus liber.*

M

*Malitia, malum.*

**M**alitia fat est voluntarium indirectum, non sic bonitati. 169.1.32  
 Malitia quid. 215.2.20  
 Malitia obiectiua indirectè tantum communicat formalem actui. 212.1.13  
 Malitia obiectiua actus an sit diuisibilis, vel indiuisibilis. 219.1.15  
 Malitia non est immediatè in ipsa voluntate, sed in actu eius, sicut & bonitas in actu est, & in habitu. 273.1.7  
 Malitia non est aliquid positium vt Caiet. non rectè putauit. 274.2.2.& seqq.  
 Sed est priuatio fundata in positio. 275.1.14  
 Id verò positium non solum est ex vi specificationis actus, sed etiam ex vi indiuiduationis. 276.2.11.& seqq.  
 Malitia est mera priuatio. 277.2.sect.4. per totam.  
 Non tamen est priuatio debita actui peccaminoso, neque debita tali actui in genere sumpto, seu humano. 279.2.3.& seqq.  
 Neque item est priuatio habitus studiosi. 280.1.6  
 Nec actus studiosi. ibid.7  
 Nec priuatio alicuius extrinseci v. g. finis boni, aut legis, aut rectæ rationis, cum voluntas non priuatur his bonis, esto peccet, nisi quia priuatur aliqua intrinseca habitudine ad ista. ibid.8  
 Nec item malitia est priuatio istius habitudinis, cum non sit bonitas aliqua formalis. 281.1.9  
 Sed est carentia rectitudinis existens in actu peccaminoso, quæ respectu illius est solum negatio, at respectu voluntatis est priuatio. 282.1.12  
 Malitia sumitur, vel per relationem in finem malum, vel per carentiam relationis in finem bonum. At bonitas solum per relationem in finem bonum si actus vltra obiectum refertur in aliquem finem. 288.2.2  
 Malitia sumitur ex obiecto, etiam si actus proximo, & solum refertur in finem, si obiectum est malum, at bonitas solum ex fine sumitur, etiam si obiectum sit bonum, si solum ob appetitur. ibid.3  
 Vide etiam *actus bonus ex obiecto non dicitur bonus, &c.*  
 Malitia quæ dari potest in omnimoda suspensione actus, qualis sit. 289.1.sect.10. per totam.  
 Malum morale non componitur ex actu & priuatione tanquam ex genere, & differentia. 283.2.2  
 Sed tanquam ex actu, & potentia, seu partibus eterogeneis. ibid.4.& seqq.

*Maria virgo.*  
 B. Maria virgo singulariter fuit præseruata à peccato originali. 443.2.8  
 Hæc præseruatio quando fuerit. ibid.9  
 B. Virgo incurrit debitum contrahendi peccatum originale. ibid.10.11  
 B. Virgo fuit redempta per mortem, & sanguinem filij. 544.2.13.14  
 qualiter iustificata fuit per remissionem culpæ, quam esset contractura, nisi præueniretur. ibid.16

B. Vir

INDEX RERVM.

B. Virginis sanctificatio habuit pro termino à quo, priuationem gratiæ, quæ inesset nisi præueniretur. 445.1.18  
 B. Virgo in instantia suæ conceptionis prius natura fuit obnoxia culpæ qua ex priuilegio caruit. ibid.2.21  
 Nisi peccaret in Adamo non fuisset proprie redempta à Christo. ibid.22  
 Egit tali redemptore. 446.1.23  
 B. Virgini, & non soli Adamo prius natura inerit debitum peccandi. ibid.24  
 Non obstante tali debito, quomodo fuit in primo instanti sanctificata. ibid.25  
 Et debitum ipsum extinctum omnino fuit per sanctificationem. ibid.26  
 Inter quod & peccatum ipsum est latum discrimen. 447.1.27  
 Honorificentius fuit Virgini debitum peccandi, vt sic redempta dicitur à filio. ibid.28  
 B. Virginis prædestinatio quomodo cum debito peccandi in omni opinione probabilis cohareat. ibid.2.29.30  
 Ab effectu possibilitatis & mortis constat B. Virginem incurrisse saltem debitum origin. 448.1.31  
 Quam censuram mereantur qui debitum origin. Beatæ Virgini negent. ibid.2.34

*Medium.*  
 Medium vt sic, an participet rationem finis. 3.1.4  
 Medium si non causat finaliter quando ipsum eligitur, minus causat quando alia eliguntur propter ipsum & cur. ibid.5  
 Medium ex fine habet quod ametur, sicut imago ex exemplari colitur, & proximus ex Deo amatur. ibid.  
 Media interiacentia inter primum medium, & vltimum finem dici possunt participare rationem finis, id est, termini propter quem aliquid fit. 8.1.6  
 Medium est terminus electionis, quia est eius obiectum, finis verò proprie non dicitur. ibid.6.7  
 Medij vtilitas est intrinsecè in eo, quatenus effectiue confert ad assequendum finem; at vt amatur propter finem, non habet bonitatem nisi extrinsecam à fine. ibid.7  
 Medium electum præ alio æquali, imo & minus vtile, solum mouet finaliter voluntatem ad talem electionem, &c. ibid.8  
 Media formaliter appetuntur propter bonitatem finis, vnde solum per se pertinent ad materiale obiectum voluntatis. 9.2.5  
 Medium non est obiectum per accidens voluntatis, sed per se attingitur proprio actu voluntatis. ibid.  
 Medium vnum externum potest ordinari ad diuersos fines vltimos negatiue, & disparatè se habentes. 22.1.6  
 Internum verò necessariò est duplex, & cur. ibid.7.8  
 Medium vt medium bene potest appeti non cogitando de fine formaliter. 188.2.3.4  
 Medium & finem aliquando appetit voluntas vt quod, vnicò tantum actu. 189.1.8  
 Medium si amatur propter se, & propter finem vt portio dulcis, an ibi sint vnus vel duo actus. 190.1.12

*Membra.*

Membra corporis quomodo obediunt voluntati. 198.2.10

*Meritum.*

Meritum non solum accidentale, sed etiam essentialè responder actibus aliarum virtutum à charitate, ratione suæ specialis bonitatis. 94.2.6  
 Merito eidem responder præmium essentialè, & accidentale, sicut eidem peccato pena damni, & sensus. 95.2.11  
 Meritum, vide *premium non necessario.*

*Metus.*  
 Metu facta sunt simpliciter voluntaria, & cur. 146.2.3.  
 Quid si aliquid omittatur metu. 147.1.5  
 Metu facta sunt simpliciter voluntaria respectu metus. ibid.6  
 Metu facta contra legem sunt peccata, nisi in aliquo casu cesset lex, quia tunc non ex defectu voluntarij, sed legis cessat peccatum. ibid.7  
 Metus non dicitur causare inuoluntarium quod causat nolestatem quam quis habet v. g. proiciendi merces. 149.2.8  
 Metum causare inuoluntarium, quomodo intelligendam. ibid.9

*Molestum.*

Molestum quid. 134.1.9

*Mos, Moralitas, & moralis.*  
 Moris etymologia, & descriptio. 201.1.1.2  
 Moralitas actus quis sit. ibid.2. n.5  
 An deliberatus quoad rationem vtilis naturæ, & indeliberatus quoad rationem honesti, vel turpis sit moralis. 202.2.9  
 Moralitas actus neque est intensio eius, neque dependentia physica à sua causa. 204.1.5.6  
 Imo nec est regulabilitas per rationem, siue per modum legis, siue tantummodo proponendo voluntati quod bonum est. ibid.9.& seqq.  
 Moralitas nihil addit actui quàm dependentiam à ratione aduertente, & voluntate liberè operante. 206.1.15  
 & hæc dependentia nihil ponit intrinsecè inhærens. ibid.16.17  
 Moralitas est quasi analogum ad actum internum & externum, & cur. ibid.18  
 Moralitas actuum internorum est eiusdem rationis, licet actus distinguantur specie physica. ibid.  
 Moralitas quomodo dici possit ens rationis, & licet sit extrinseca actui, cum sit intrinseca operanti potest cedere in laudem vel vituperium. ibid.19  
 Moralitas causa, & effectus quomodo tales denominantur. 207.2.1  
 Morale est vel solum denominatione, vel etiam entitauè. 208.2.5  
 Moralitas quomodo destruat. ibid.6  
 Moralitas in actibus quid sit. 228.2.20

*Mors.*

Mors non est proprie violenta morienti. 237.2.9.10  
 Mori an possit quis cum solo originali, & veniali peccato, & quid tunc de illo fieret. 391.2.19

*Motina potentia, motio.*

Motina potentia obedit voluntati ad nutum. 198.2.10  
 Motio quoad speciem, & exercitium. 180.1.1

N

*Necessitas, Necessarium.*

**N**ecessitas quoad exercitium etiam oritur ex obiecto in suo genere & non à sola potentia. 78.2.14

Necessa



## INDEX RERVM.

Necessarium quot modis dicitur. 134.1.9  
Necessitas an possit inferri voluntati à Deo. 140.2.13. & seqq.

### Negatio.

Negatio actus mali præcisè non sufficit ad bonitatem, sed requiritur positiua voluntas non faciendi malum. 247.2.17

### Negligentia.

Negligentia vt sit, etiam indirectè, voluntaria, necessaria est aliqua aduertentia. 157.2.15

## O

### Obediencialis potentia.

Obediencialis potentia non sufficit ad appetitum naturalem constituendum. 111.1.9

### Obiectum.

Obiectum non concurrat effectiue ad actum voluntatis & cur, idque etiam si dicatur concurrere ad actus intellectus effectiue. 13.2.5  
Obiectum indifferens quid. 215.2.21

### Obliuio.

Obliuio est inconsideratio omnino inuoluntaria. 163.2.2

### Obstetrices.

Obstetrices Exodi 3. non receperunt à Deo præmium propter mendacium, sed ob aliam causam, nec alia solutio ex D. Thoma, aut D. Gregorio acceptanda est. 296.1.22

### Odium.

Odium est actus appetitus sensitiui amoris contrarium. 335.2.1  
Sit ne fuga, an persecutio. 336.1.2

### Omissio.

Omissio seu carentia actus eliciti à voluntate est voluntaria, etiam si non detur præceptum faciendi actum positiuum & cur. 130.1.7  
Idem sentiendum de omissione actus imperati quæ per se, & immediatè sequitur ex omissione actus eliciti. ibid.8  
Idem de effectu per se secuto ex vi talium omissionum. n.9  
Omissionis peccatum in quo differat à commissione. 392.1.1. sect. 1. per totam.  
Omissionis peccatum committi potest per actum positiuum. Idque multipliciter. 393.1.3  
Consummari potest absque actu externo. ibid.4  
Positiuus actus non est de essentia omissionis. ibid.5  
Physicè fieri potest sine actu positiuo, licet moraliter ferè nunquam id accidat. ibid.6  
Actus, qui est causa omissionis, est peccatum. 394.1.2.  
Actus qui fit tempore omissionis, nisi sit causa eius, nullam fortitur ex ea malitiam. ibid.5  
Nec satis est illum actum de se esse sufficientem ad causandam omissionem, nisi actu causer. 395.1.7  
Quid de sacerdote proiciente breuiarium in mare, &c. ibid.6.7  
Omissio quo tempore imputetur ad culpam variæ sententiæ. 395.2.1. & seqq.  
Auctoris sententia. ibid.4.5  
Omissionis externæ malitia metienda ex malitia

actus interni qui præcessit. 396.1.6  
Quid si data causæ futuræ omissionis interim pœniteat, nec tamen impediri iam possit omissio? ibid.7.8  
Quid si quis voluntariè incidit in morbum vnde nec ieiunare possit, vel sacrum audire, &c. ibid.9.10

Omissionis grauitas vnde sumenda. 396.2.1. & seqq.

Omissionis ne an commissionis peccatum grauius. 397.2.6

Omissio, vide *Effectus qui per accidens.*

### Operari.

Operari propter finem quadrupliciter contingit, vide *Relatio operis.*

### Opinio.

Opinio quid. 325.1.1  
Opinione probabili vti omiſſa probabiliori, an, & quatenus liceat. ibid.8. & seqq.

### Ordo.

Ordines Angelorum distinguuntur per ordinem ad viam vbi amor excedit scientiam. 62.1.47

### Originale peccatum.

Non dari Originale peccatū error Pelagij. 431.2.1  
Est tamen de fide dari. n.3  
Id probatur ratione Theologica supposita fide. à n.5

De peccati Originalis essentia variæ opiniones. tract.5. disp.9. sect.2. n.1.3.7. & 11

Peccatum Origin. est quid à parte rei priuatiuum, vel positiuum intrinsecè inhærens in homine concepto ex Adam. eadem sect.2. n.2  
Non est forma substantialis, neque eius priuatio. n.4

Non consistit in concupiscentia, neque in aliquo defectu potentiarum qui veluti naturalis sit. n.8

Nec positiua qualitas animæ, vel potentiis inhærens. n.12

Peccatum Originale verè & propriè consistit in priuatione suo modo inhærente, nihilque reale positiuum includit. à n.15

Est habitualis auersio à Deo sine supernaturali, seu priuatio gratiæ, & charitatis. 437.2.18  
Quo sensu dicatur priuatio origin. lis iustitiæ. ibid.19

Peccatum Originale non includit in sua essentia auersionem à Deo sine vltimo naturæ. 438.1.21

Priuatio in qua consistit peccatum originale est propriè peccatum quatenus est auersio à Deo sine supernaturali. ibid.2.24

Peccatum Originale quomodo dici possit esse contra legem naturæ. 439.1.27

Quomodo voluntarium voluntate capitis. ibid. 28

An sit vniuersè peccatum cum reliquis. 439.2.32

Peccatum Originale quando contrahitur à puero, an hic verè, & propriè dicatur peccare. 440.1.33

Peccatum Originale an sit grauius veniale. ibid.34

Peccatum Originale primariò residet in essentia animæ. tract.5. disp.9. sect.3. n.1

Peccatum Originale quod in nobis sit, habet pro causa efficiente primum peccatum Adæ. n.1

Non est causa physica sed moralis. n.2  
Nullam habet causam physicam efficientem. n.3  
Originale peccatum per quas rimulas ad nos veniat ab Adam. n.4

Cur

## INDEX RERVM.

Cur creat Deus animam quam scit peccato originali inficiendam. n.5

Cur ex parentibus iustis generetur filius in originali. n.6

Quodnam Adæ peccatum fuit causa peccati originalis. n.7

An peccante sola Eua transfunderetur peccatum originale. n.8

An peccante altero parente, præter Adamum transfunderetur in eius posteros simile peccatum originale. n.9

Originale peccatum an sit vnum tantum in singulis hominibus. n.10

Omnes homines & soli naturaliter geniti ex Adamo contrahunt peccatum originale. tract.5. disp.9. sect.4. n.1

Quid si Adam ante primum peccatum generaret filium. n.4

Omnes filij Adæ non solum debitum, sed etiam ipsum peccatum originale contrahunt, excepta Beata Virgine. ibid. n.8

Vide Maria Virgo.

### Originalis peccati effectus & poena.

Originalis culpæ primarius effectus est priuatio gratiæ & omnium virtutum infusarum. 550.2.3

Effectus secundarius est vultus, seu infirmitas naturæ, quæ in naturalibus potentiis animæ relicta est. ibid.4

Quid de defectu concupiscentiæ. 451.1.5

Mors est effectus peccati originalis. 552.1.8

Error Pelagij contrarius. ibid.9

Anima decedens in Originali præcipuè punitur poena damni æterna. tract.5. disp.9. sect.6. n.1

An ei respondeat trinitas. à n.2

An alia poena sensus. n.5

Post resurrectionem patientur paruuli in anima eandem poenam, quam antea patiebantur. n.6

In corpore patientur solum priuationem gloriæ, quæ ad corpus spectat.

### Otiosum.

Otiosum verbum esse malum rectè colligitur ex Matth. 12. 304.1.4

Quid nomine verbi otiosi intelligatur. ibid.5

Otiosa sunt etiam reliqua opera, & non sola verba. 395.1.6

## P

### Pars.

Partes essentielles bene possunt inter se habere ordinem, & causalitatem, & tamen pertinere ad essentiam compositi. 59.1.35

### Paruuli.

Paruuli decedentes in originali, vide *Originalis peccati poena.*

### Passio.

Passiones quem locum fortiantur inter actus humanos. 329. disp. 1. initio.

de Passionibus cur agat disciplina moralis. ibid.

Passio quid sit. ibid.1.1

Omnis actus appetitus sensitiui, est passio animæ. ibid.2

Passiones neque in potentia cognoscente, neque in appetitu rationali inueniuntur. 330.1.3

ex Passionibus appetitus sequuntur transmutationes sanguinis, & humorum. ibid.4

Passiones an cadant in sapientem, siue an cum vir-  
*Suarez in primam secunda D. Thom.*

tute morali consistant. 330.2.2.3

Passionum diuisio in irascib. & concupisc. 331.1.1

Passio concupiscib. sex habet actus, passio irascib. quinque. ibid.4

Passionum numerus apud authores varius. 342.2.1. & seqq.

Verior comparatio. 343.2.6

Passionum comparatio, seu ordinatio quadruplex. ibid.7. & seqq.

Passiones omnes appetitus cerni etiam in voluntate contra Caiet. probatur. ibid.344.1.11.12

### Peccatum & peccans.

Peccans non necessariò constituit formaliter finem vltimum in creatura sed interpretatiuè. 25.1.12

Peccat magis qui vult copulatiuè duo mala quàm qui vult disiunctiue. 24.1.8

Peccans etiam aliquo modo intendit Deum vt vltimum finem licet non tam propriè sicut per actus honestos, & quæ sit hac differentia. 28.2.5

Peccare non possunt beati. 85.1.2. & seqq.

Peccatum actuale quid. 373.1.1. & seqq.

Peccato quæ deordinatio sit magis intrinseca. 374.1.7.8

Peccati grauitas, & qualitas quid sit, & vnde sumatur. 374.1.1. & seqq.

Peccatum contra virtutem inferiorem cur aliquando grauius eo quod est contra superiorem. ibid.2

Peccatum ex scientia, vel ignorantia culpabili non variat speciem. 287.1.5

### Peccatum mortale & veniale.

Peccatum mortale in quo consistat. 376.1.3. & seqq.

Quomodo dicitur contrarium charitati. ibid.

Peccati mortalis malitia ferè semper habet aliam distinctam deformitatem ab ea quam habet actus ex obiecto. 377.1.2

In quo genere malitiæ sit hæc deformitas. ibid.3

Peccati mortalis malitia non est simpliciter infinita. ibid.2

Non est infinita in quantitate, vel intensione. ibid.3

Peccatum veniale nullum esse error Iouiniani, & aliorum. 380.1.1

Peccata aliqua esse propriè venialia fide constat. ibid.3.4.5

Non sunt venialia ob solam extrinsecam conditionem peccantis, nec quia Deus non imputat. ibid.6

Sed ex sua natura. 381.1.1.8

Peccati venialis ratio in quo propriè consistat. ibid.10

Peccati venialis & mortalis aliorum variæ sententiæ. 382.2.1

Authoris sententia. ibid.2.3

Qualis sit diuisio peccati in mortale & veniale. 383.1.5

Peccatum veniale sit ne simpliciter contra legem. 384.1.9. & seqq.

Sit ne offensa Dei. ibid.14.15

Habeat ne infinitam malitiam. à n.16

Peccatum veniale à mortali quibus signis distinguatur. 385.1.19

Peccati venialis triplex genus. ibid.20.21.22

Peccatum veniale non fit mortale per solius actus multiplicationem. 386.1.2

Omne mortale ex accidenti potest fieri veniale. ibid.7

INDEX RERVM.

Veniale ex suo genere quando possit fieri mortale. ibid. 8.  
 An successiue idem actus à mortali in veniale tranfire possit, & è contra. 388.1.17.18  
 An in eo subiecto in quo dari possit mortale reperiri etiam possit veniale. 388.2.2  
 Peccatum mortale necessariò præcedere debeat veniale, an è contra, opinio D. Thomæ latè discutitur. 389.2.1  
 Peccare potest quis pro sua libertate in primo suæ rationis instanti mortaliter, vel venialiter. 391.1.8  
 Frequentius contingit prius peccare venialiter. Peccatum veniale potest esse simul cum solo originali. ibid. 10  
 Quid si quis tunc moriatur. ibid.  
*Peccatum commissionis, & omissionis.*  
 Quid sint hæc peccata & in quo differant. 392.1.1. & 1. per totam.  
 Vide *Omissio & Commissio.*  
 Peccati diuisio in peccatum ex malitia, ignorantia, & passione an bona sit. 397.2.1  
 Quid imputer quoduis horum membrorum. 398.1.3  
*Peccati subiectum.*  
 Peccatum in homine eiusque voluntate subiectatur. 400.1.1.2  
 Peccati deformitas inest immediatè in actu, mediatè in voluntate. ibid. 3  
 Vide *Voluntas intellectus, ratio appetitus.*  
 Peccatum an sit in potentiis exterioribus. 428.2.7  
 Peccati pœna, Vide *Pœna.*  
*Peccatum habituale.*  
 Peccato actuali tranfacto, homo verè denominatur peccator. 428.2.2  
 Peccati habitualis macula in quo consistat, variæ sententiæ refelluntur. ibid. 3. & seqq.  
 De homine creato in puris naturalibus in quo eius peccatum habituale consisteret. 429.2.9. & seqq.  
 Opinio eiusdem de homine nunc creato. 430.2.14.15  
 Peccati habitualis macula vbi subiectetur. 431.1.16  
 Eius effectus formalis. ibid. 17  
 Peccatum veniale an relinquat maculam. ibid. 18  
*Pœna.*  
 Pœna propriè quid sit. 420.1.1  
 Obligatio ad pœnam duplex. ibid. 3  
 Reatus pœnæ quid. ibid.  
 Pœna medicinalis infligi potest sine culpa. ibid. 2.5.  
 Non sic pœna satisfactoria. ibid. 2.7  
 Pœna simpliciter semper est effectus alicuius culpæ. ibid. 8  
 Pœna spiritalis nunquam punitur absque culpa puniti. 421.1.9  
 Pœnas corporis quatenus Deus infligat latè. ibid. 10. & seqq.  
 An peccatum possit esse pœna alterius peccati auctoris decisio. n. 6. & 7  
 Vnicuique peccato mortali duplex respondet pœna damni, & sensus. sect. 8. n. 1.  
 Vtraque pœna est æterna. num. 3.  
 Errores nonnulli hæc in re confutantur. num. 4.  
 Cur peccato breui respondeat infinita duratio pœnæ. num. 5. & 6  
 Pœna sensus est intensiue finita, damni simpliciter finita. num. 7  
 Peccatum mortale an sit ex se dignum infinita pœna. num. 9. & 10  
 Resolutio auctoris. num. 10  
 Pœna quam nunc patiuntur damnati an sit maxima qua peccatum mortale iustè potest puniri. num. 15.  
 Peccatum mortale an mereatur annihilationem. num. 16.  
 Peccatum veniale an mereatur æternam pœnam. tract. 5. disp. 7. sect. 4. à. n. 1  
 Pœna peccati origin. vide *Originalis peccati pœna.*  
*Perfectum.*  
 Perfectius non est necessariò id cuius contrarium est minus perfectum. 64.1.58  
*Persona.*  
 Personæ diuinæ non æquè pertinent ad obiectum essentiale beatitudinis, ac ipsa diuinitas, & cur. 17.1. sect. 3  
*Phantasia.*  
 Phantasia non mouet voluntatem immediatè. 179.1.2  
 Phantasia quousque pendeat à voluntate. 197.2. sect.  
*Potentia.*  
 Potentia tam actiua, quam passiuæ cum sit vniuersale principium suorum actuum bene potest habere actus ignobiliores alia potentia ignobiliori. 48.1.11  
 Potentia nulla etiam partialis datur in natura ad actus supernaturales. 110.2.7. & seqq.  
 Potentia ad actus supernaturales nullum habet terminum, & idè naturalis non est, sed obediencialis. ibid.  
 Potentia vitalis potest concurrere obediencialiter ad actum vitalem, ac adeo non esse principium principale talis actus. ibid.  
 Potentia passiuæ non dicitur naturalis ex principio vnde manat, aut cum quo identificatur, sed per ordinem ad actum naturalem. 111.1.8  
 Potentia obediencialis non sufficit ad constituendum appetitum naturalem. ibid. 9  
 Potentiæ aliæ à voluntate, non coguntur ad actus suos, etiam si illos eliciant contra voluntatem hominis, quia sunt ab intrinseco, &c. 145.1.7.8  
 Potentia motiua, vide *Motiuæ potentia.*  
*Practicum iudicium.*  
 Practicum iudicium non necessitat voluntatem. 122.1.21  
*Prædeterminatio.*  
 Prædeterminatio physica quid præster. tract. 5. disp. 6. sect. vnica. n. 20  
*Premium.*  
 Præmium non necessariò est in potentia, in qua est meritum. 65.1.1  
 Præmium responder etiam aliis virtutibus à charitate. 94.2.6  
 Præmium essentialè, & accidentale quomodo respondeant merito. 95.1.9  
*Processio.*  
 Processio Spiritus sancti cur non est generatio, vide *Intellectus immediatè.*  
*Productio.*  
 Productio Spiritus sancti cum sit à voluntate cur non

INDEX RERVM.

non est propter finem. 15.1.3  
*Pueri.*  
 Pueri, amentes, &c. operantur aliquo modo propter finem. 16.1.12  
 Puer, vide *Vfus rationis.*  
**Q**  
*Qualitas.*  
 Qualitas nulla possibilis quæ determinet voluntatem ad agendum præter id quod recta ratio iudicat. 141.1.14  
*Quando.*  
 Quando circumstantia actus non auget in eo bonitatem realem, sed laudem, & meritum. 253.1.21. & seqq.  
 Nec oportet esse volitam obiectiue. 254.1.26. & seqq.  
 De augmento meriti, vel laudis eius. ibid. 28. & seqq.  
**R**  
*Ratio.*  
 Ratio superior, & inferior quid. 403.2.2  
 An & qualiter in vtraque sit peccatum latè. 404.1.3. & seqq.  
*Relatio.*  
 Relatio operis in finem quadruplex. 18.2.1  
 Relatio habitualis quæ sit. ibid. 2.3  
 Relatio virtualis quomodo fiat in actibus externis, & in internis. 19.1.4  
 Relatio interpretatiua, quæ? ibid. 5  
 Qualis istarum relatio in finem requiratur vt opus relatum inde habeat bonitatem. 266.2. sect. 5  
*Resolutio.*  
 Resolutio & compositio quid, & quomodo se habeant inter se. 192.2.3  
**S**  
*Salmeron.*  
 Salmeron debitum originalis in Virgine agnoscit. 449.2.37  
*Scientia.*  
 Scientiam per se insulam habent beati in proprio genere, quæ dicitur vespertina. 70.2.9  
 Est inæqualis pro ratione meritorum, quoad species tamen rerum credibile est omnes beatos esse æquales. 71.1.10  
 Scientia naturalis in beatis, vide *Beati conseruabunt.*  
 Scientia vel cognitio beatorum, vide *Beati habent negationem.*  
 Scientia beata, vide *Visio non coniungitur.*  
*Scrupulus, scrupulosus.*  
 Scrupulorum variæ causæ. 326.2.1  
 Scrupulosus non sibi persuadeat absolute esse malum id quod est facturus. ibid. 2.3  
 Imo deponat Scrupulum, & firmet iudicium practicum contrarium. 327.1.4  
 Scrupulosus quid maximè torqueat. ibid. 5  
 Scrupulosus varia remedia præscribuntur. ibid. & seqq.  
 Sensitiua cognitio, vide *Phantasia.*  
*Spes.*  
 Spes pertinet ad beatitudinem hominis ordinati ad Suarez in primam secundæ D. Thom.  
 alteram vitam. 68.2.14  
 Spes non pertinet per se ad ordinem intentionis, licet reducat interdum. 177.1.9  
 Spes est actus appetitiuæ potentie non cognoscitiuæ. 337.1.1.1  
 Est de bono absente, & arduo. ibid. 2  
 Ab amore & gaudio distinguitur. ibid.  
 An item à desiderio. ibid. 3. & seqq.  
 Spes in parte sensitiua quomodo sit de rebus futuris. 338.1.6  
*Species.*  
 Species aliqua generis inferioris potest esse perfectior alia generis superioris. 67.1.9.10  
 Spiritus sancti processio, vide *Productio.*  
**T**  
*Theologia.*  
 Theologia an maneat in beatis, & quomodo. 69.2.4. & seqq.  
*Timor.*  
 Timoris passio quid. 335.1.1  
 Ad obiectum timoris quomodo spectet arduum. ibid. 2  
 Timoris diuisio. ibid. 4  
 Timoris causæ & effectus. ibid.  
*Trinitas.*  
 Trinitas personarum non pertinet ad obiectum beatitudinis huius vitæ etiam supernaturalis & cur. 38.2.7  
 Pertinet tamen ad primarium & ad æquatum obiectum alterius vitæ. 39.2.11.12  
*Tristitia.*  
 Tristitia in beatis nulla. Et quomodo considerent peccata sua præterita. 92.1.9  
 Tristitiæ passio quid sit, & quotuplex. 336.2.6. & seqq.  
**V**  
*Verum & falsum.*  
 An sint essentielles differentie, & quomodo. 299.2.5  
 Videns Deum, vide *Visio.*  
*B. Virgo.*  
 Virgo Maria, vide *Maria.*  
*Violentia, violentum.*  
 Violenti definitio exponitur. 133.1.5.6  
 Violentum inuenitur etiam in non cognoscitibus, non sic inuoluntarium. ibid. 7  
 Violentia inefficax est quando extorquetur consensus per minas, dolores, &c. & est propriè metus. ibid.  
 Violentia in lapide sursum detento quæ. 135.2.6  
 Violenta non est vlla forma quoad posituum suum, sed quoad priuationem, quam fortè affert secum, vt calor est violentus aquæ per adiunctam priuationem frigoris. 136.1.7  
 Violenta non dicitur actio rei destructæ vt mors animali, propriè. ibid. 9.10  
 Violentiam nulla creatura potest facere voluntati, & cur. 138.2.1  
 Violentiam an possit Deus inferre creaturis, vide *Deus dicitur, &c.*  
 Violentiam non patitur voluntas recipiendo quous habitus, etiam vitiosos, si à Deo infundi possent. 138.2.2.3  
 Violentiam patitur voluntas si priuatur actu, vel habitu naturali, quem possidet. 139.2.7  
*Virtus.*  
 Virtutes habituales voluntatis omnes sunt in beatis. R R 2 tis,



INDEX RERVM.

ris, imo & appetitus post resurrectionem si quæ illæ sunt. 91.1.3  
 Et possunt exere aliquos actus in patria. ib.4  
 Non omnes tamen. 92.1.6  
 Virtutes etiam acquisite manent in patria. ibid.7  
 de Virtutibus qui autores tractent. 345.1. disp. 3. initio.  
 Variæ significationes virtutis. ibid.1.1  
 Virtus moralis quomodo definienda. ibid.2  
 Virtutem non esse habitum essentialiter bonum opinatur Scotus, & refellitur. ibid.3  
 Virtutem moralem esse essentialiter bonam ostenditur. 346.1.4  
 Nulla virtus est principium elicitium actus pravi. ibid.7  
 Habitus ex obiecto proximo indifferens, possitne induere accidentaliter rationem virtutis. ib.8  
 Virtutis diuisio in rationalem & moralem qualis. 347.1.1  
 Virtus rationalis in genere entis perfectior est virtute morali; non item in genere moris. ibid.2  
 Virtus rationalis, an sit simpliciter virtus. 348.1.5  
 Virtutis intellectualis prima diuisio. 348.1.1  
 Secunda, & tertia diuisio. ibid.3.4  
 Virtutem moralem vnam tantum esse, quorundam placitum refellitur. 349.2.1  
 Virtutum moralium aliæ circa passiones versantur, aliæ circa operationes. 350.1.3  
 Virtutis circa operationes, seu ad alterum, subdivisio in varias species. ibid.4  
 Virtutis circa proprias passiones diuisio iuxta D. Thomam. ibid.5.6  
 Autoris iudicium. ibid.  
 Virtutes Cardinales quæ? & cur id nomen sortitæ. 351.2.1  
 Earum gradus in perfectione. ibid.  
 Virtutum partitio in politicas, purgatorias, & purgati animi. 352.1.2  
 Virtutes Theologicæ quæ sunt, & quot requirant conditiones. ibid.3  
 Virtutibus Theologicis respondent suo modo aliæ acquisite. ibid.4  
 Sunt tamen morales. ibid.4.5  
 Virtus sæpe est habitus medius inter duo vitia extrema. 353.1.2  
 Virtutes morales per se, & quasi formaliter ponunt medium in propensione appetitus; effectiue in actibus eius; obiectiue in materia & circumstantiis. ibid.3. & seqq.  
 Inter iustitiam & alias virtutes morales circa medium est discrimen. 354.1.6  
 Virtutes etiam intellectuales, qualiter consistant in medio. 355.1.10  
 Virtutes morales per se primò resident in voluntate. 356.1.5. & seqq.  
 Unde denominantur morales. 349.2.8  
 Virtutis habitus dantur in appetitu, sed non propriè. ibid.9  
 Virtutes non sunt à natura congenitæ. 358.1.1  
 Cur aliquæ dicantur naturales. ibid.  
 Virtutes generantur actibus suis à nobis. ibid.2  
 Virtutum moralium cum charitate connexio non necessaria quoad substantiam. 358.2.1  
 Non sic quoad ordinem finis supernaturalis. ib.2  
 Virtutum moralium connexio cum prudentia, & inter se, latissimè. 359.1.7. & seqq.  
 Virtutes per actus suos augentur. 362.1.1  
 Virtutis habitus potest etiam esse extensiuè imperfectus quoad aliquam suæ materiæ partem. ib.2  
 Virtutes singulæ per proprios, & non per alterius virtutis actus augentur. ibid.5

Virtutes per actus contrarios corrumpuntur, & minuantur. 363.1.7  
 Virtutes in voluntate, & intellectu residentes non destruntur corrupto homine. ibid.8  
 Virtutes morales an maneant in damnatis. ibid.9  
 An in beatis. ibid.9.10  
*Vitio.*  
 Vitio beata esto concedatur terminari necessariò ad personas, non sequitur has esse partem obiecti essentialis eius. 38.2.8  
 Videns Deum sine personis (esto fieri possit) esset beatus essentialiter, minus tamen quàm videns cum personis. 39.2.11.14  
 Vitio beata, si non sit tota beatitudo, excludi nequit à tota ratione essentialis beatitudinis. 54.2.10. & seqq.  
 Vitio si non solum beatificat formaliter inhærendo, sed etiam effectiue, debet vti que aliquid afficere quod formaliter beatificet: vitio quomodo potest esse libera beato. 122.1.19  
 Hoc autem est amor. 58.1.31  
 Vitio ad amorem comparatur vt actus primus ad secundum, at adeo vt sic magis spectat amor ad essentiam beatitudinis, quàm vitio, vterque tamen est de essentia, & cur. 59.1.35  
 Vitio perfectior est amore, in via perfectior est amor fide. 61.2.46  
 Vitio est amabilius amore. 63.1.53  
 Vitio non coniungitur in beatis cum alia cognitione naturali vt inde eliciat conclusiones. 70.1.8  
 Videns Deum potest de potetia absoluta illum non amare, non poterit tamen odisse. 80.1.21  
 Vitio Dei est necessaria quoad specificationem per se loquendo. 81.1.2.3  
 Vitio non excluditur à peccato sicut gratia excludi potest. 87.2.18  
 Vitio & peccatum nec diuinitus simul esse possunt, vide *Deus non potest*.  
 Vitio & habituale peccatum non repugnant diuinitus. 88.2.23  
 Vitio creaturarum in verbo pertinet ad beatitudinem essentialem, extra verbum ad accidentalem. 94.1.3  
 Visioni non contrariatur propriè error. 102.2.4  
 Vitio cum solo auxilio absque habituali lumine, an sit corruptibilis. 103.1.7  
 ad Visionem Dei non potest inclinari natura sub ratione causæ primæ, quin inclinetur sub omnibus aliis rationibus, etiam Trinit. &c. 110.2.5. & 112.2.4  
 ad Visionem nulla est potentia naturalis etiam partialis. 110.2.7. & seqq.  
 Vitio, vide *Beatitudo, Actus beatificus, Amor beatificus, Voluntas.*  
*Vitalis concursus.*  
 Vitalis concursus bene potest esse obediens, & cur. 110.2.7  
*Vitium.*  
 Vitia opposita vni virtuti non ob id sunt eiusdem speciei. 273.1.5  
 Vitij habitus essentialiter constituitur in specie sua per differentias positivas. 364.2.2  
 Tendit in obiectum sub ratione boni, non tamen honesti. ibid.3.4  
 Vitij habitus est qui inclinatur ad bonum quod contrariatur rationi. 365.2.7. à qua malitia denominatur vitiosus, seu vitium. 366.1.12.13  
 Habituum vitiosorum diuisio. ibid.14. & 378.1.1  
 Vitij & virtutis contrarietas in quo consistat. 367.2.18.19  
 Vitiorum habitus primariò, & per se generantur in voluntate.

INDEX RERVM.

voluntate. 368.1.3  
 Et in appetitu suo modo vitiosus. ibid.4  
 Vitij habitum an possit Deus immediatè & per se infundere. ibid.5. & seqq.  
 Vitia an sint inter se connexa. 369.1.9  
 Vitium solitarium, atque vnicum, an absolute id nomen mereatur. ibid.10  
*Vnio, vnitas.*  
 Vnio inter Deum, & animam beatam substantialiter est impossibilis, nisi accedente aliquo nouo effectu qui sit in anima. 42.1.4. & seqq.  
 Vnio substantiæ animæ ad Deum quæ fit per gratiam in via, ipsa est quæ manet in patria, estque illapsus quidam. 43.1.9.10  
 Vnio ante animam & Deum crescit crescente gratia. 44.2.14  
 Vnio fit per visionem & amorem, & quæ fit præstantior. 64.2.61  
 Vnitas specifica & numerica bonitatum in actibus voluntatis quomodo sumatur ex obiectis. 241.2. sect. 4. per totam.  
*Voluntas, voluntarium.*  
 Voluntas humana maximè mouetur à fine. 2.1.1  
 In voluntate antequam proprio motu moueatur, nihil datur quod sit causalitas finis. 4.1.7  
 Voluntatis affectus simplex non est causalitas quæ finis antecedenter attrahat voluntatem finaliter. ibid.  
 Voluntas quando appetit rem cognoscere, vt eam cognoscat, tunc cognitio est finis, seu obiectum voluntatis; quando verò appetit rem ipsam, tunc cognitio est conditio. 6.1.3  
 Voluntatis obiectum adæquatum est hoc disunctum finis, vel media, si tamen nomine finis intelligamus, quicquid propter suam bonitatem amatur. 10.1.7  
 Voluntas seu amor simplex, est propter finem. 13.2.5. & seqq.  
 Voluntas actus dupliciter necessarii, aut ex imperfectione aduertentiæ, aut ex perfectione. 14.2.1  
 Voluntatis actus quid requiratur vt sit propter finem. ibid.2  
 Voluntas etsi tendat sola in bonum, & finem sub ratione boni, & finis, non ob id probatur eius actum solum esse beatificum. 64.2.62  
 Voluntas sufficienter ex parte obiecti mouetur à Deo clarè viso, quia in eo videtur quid sit summum bonum, idque non solum quoad speciem, sed etiam quoad exercitium. 78.1.10. & seqq.  
 Voluntas etiam ab obiecto in suo genere mouetur necessariò quoad exercitium. ibid.14  
 Voluntas posita Dei visione necessariò amat ipsum, & cum Deus etiam hoc habeat non potest talis necessitas sit imperfectio. ibid.13.14  
 Voluntati nulla offerri potest ratio vt cesset ab amore beatifico, cū sit de summo bono, nec lassatur, nec per alios actus imp d tur, &c. 79.2.19  
 Voluntas videns Deum destituta auxilio supernaturali, non tamen naturali posset Deum visum amare, amore naturali. 80.1.22  
 Voluntarium per modum actus, est actus elicitus à voluntate, vel etiam imperatus, quamquam hic imperatus est etiam voluntarius seu volitius obiectiue. 117.1.2  
 Voluntarium obiectiue est sola denominatio rei volitæ, ab actu voluntatis, vt visum, amatum, &c. ibid.3  
 Et similiter voluntarium per modum actus imperati, est denominatio ab actu elicitio. ibid.4  
 Voluntarium per modum actus elicitio, est actus elicitus à voluntate, nec refert inter talem actum

& voluntatem intercedere dependentiam, seu actionem, quominus ipse dicatur immediate, & intrinsecè volitus per virtualam reflexionem. ibid.5.6  
 Voluntatis actus per modum fugæ, licet sint nolitiones obiectorum, sunt tamen volitiones sui ipsorum, & explicari etiam possunt per modum prosecutionis. 118.1.8  
 Voluntatis definitio explicatur. ibid.9  
 Voluntatem necessariò operari quidam hæretici fato tribuebant. 119.1.2  
 Alij diuinæ determinationi. ibid.3. & seqq.  
 Impugnatur. ibid.5.7  
 Alij appetitui sensitiuo. 120.1.8  
 Alij naturæ ipsius voluntatis. ibid.9.10  
 Voluntas si natura sua non esset libera, eleuari non posset ad liberè operandum. 121.1.15  
 Voluntas etsi potest necessitari, non posset tamen eleuari ad agendum liberè si de se esset determinata, & cur. ibid.16  
 Voluntas potest eleuari ad liberè agendum supernaturaliter, quia est libera ad bonum in communi sub quo est supernaturale. ibid.18  
 Voluntas non necessariò sequitur iudicium practicum. 122.1.21  
 Voluntarium est perfectio physica, quia consummatur in ipso influxu positio voluntatis, liberum verò addit actui solum respectum ad potentiam potentem non elicere. 126.2.24  
 Voluntarium & liberum non repugnant. ibid.  
 Voluntarium imperfectum & quod procedit ex imperfecta cognitione. 127.1.2  
 Voluntarium in se, vel est directum, vt cum voluntas versatur immediatè circa obiectum; vel est indirectum vt cum vult omissionem alicuius rei. ibid.3  
 Voluntarium interpretatiuum quod. ibid.4  
 Voluntarium in altero requirit actum terminatum ad aliud. ibid.  
 Voluntarium in alio est quando volito vno sequitur aliud præcisè priori volito, aliud inquam, aliquo modo præuisum, & sic verè dicitur velle consequens, qui vult antecedens, si verò non ita sequitur, necessariò debet ibi interuenire præceptum, vt dicatur volitum in alio. 128.1.8. & seqq.  
 Voluntarium esse potest aliquid in alio, seu casualiter, & inuoluntariū in se, seu obiectiue. ibid.12  
 Voluntarium dari potest in sola suspensione actus. 129.1.2  
 Voluntarium indirectè etiam potest esse immediatum, & mediatum, vt carentia actus elicitio ad dandam eleemosynam, & carentia actus externi dandi ipsam. Effectus verò sequitur v. g. mors pauperis est voluntaria in alio indirectè. ibid.6  
 Voluntarius non est effectus qui per accidens sequitur ex omissione actus, nisi adsit præceptum. 130.2.10  
 Voluntarium indirectum, & liberum indirectum recurrunt. ibid.12.13  
 Voluntarium in quibus suppositis reperitur. 131.2.2  
 In quibus potentiis. 11.3  
 In quibus actibus. ibid.4  
 Inuoluntarium simpliciter non est nisi contra impetum voluntatis de se efficacem ad impediendum. 132.2.3  
 De inuoluntario, vide plura lit. I.  
 Voluntas non est naturaliter capax nisi actuum, & habituum. 139.14.  
 Voluntas, vide *Volentia.*

INDEX RERVM.

- Voluntatem necessitari posse variis modis insufficientibus traditur. 140.2.13.& seqq.
- Voluntas non necessitatur etiam si dicamus illam non posse suspendere actum omnem, sed debere semper elicere aliquem, & cur. 141.1.15
- Voluntas necessitari potest à Deo concurrente cum illa per concursum efficacem determinatum ad vnum, ita vt concursus Dei simul natura sit cum concursu voluntatis. ibid.16.& seqq.
- & Violentia non datur tunc in tali concursu. 142.1.20
- Voluntas cogi non potest in actibus elicitis, potest tamen in habitibus, & eorum priuationibus, vide *Cogi potest voluntas & Cogi voluntas non potest.*
- Voluntas, nec alia potentia vitalis potest simul habere duos actus contrarios etiam diuinitus, etiam in gradibus remissis. 143.2.8
- Ac si haberet in neutro illorum diceretur cogi. ibid.9
- Voluntas potest pati coactionem in actibus imperatis elicitis ab aliis potentiis, vnde nec tunc peccat. 144.1.1
- In aliquibus solum cogi potest à Deo. ibid.2.& seqq.
- Voluntas non propriè cogitur quoad alias actiones internas hominis, vt quoad nutritionem, vel quoad externas homini, vt quoad mortem amici. 145.2.9
- Voluntarium potest augeri diminuto libero. 150.2.5
- Voluntarium, vide *Concupiscencia.*
- Voluntatis affectus vnus, quomodo possit augeri ex alio. 152.1.15
- Voluntarium an minuat ex consuetudine, habitu, & gratia. ibid.16.17
- Voluntarium ab actu præterito non habet nouam malitiam, vt occisio hominis in ebrietate, eandem malitiam habet quam habet ebrietas. 162.2.2
- Voluntaria vel innoluntaria inconsideratio, vide *Inconsideratio.*
- Voluntarium directum requiritur ad bonitatem actus, ad malitiam satis est indirectum, & cur. 169.1.32
- Voluntarium, vide *Intellectus.*
- Voluntas pro actu quid sit. 176.1.1
- Voluntas & intentio quo pacto differant. ibid.4
- Non distinguitur ab amore. ibid.5
- Voluntas & desiderium an distinguantur. ibid.6.& seqq.
- Voluntas non potest ferri in incognitum. 178.1. sect.4. per totam.
- Voluntas non mouetur à cognitione sensitua immediatè, sed ab intellectiua. 179.1.2
- Et id per cognitionem iudicatiuam, & practi- cam. ibid.4.5
- Voluntas à se ipsa tantum mouetur effectiue. 180.2.2
- Nec est inconueniens simul agere, & pati. ibid.5
- Voluntas non mouetur per se ab alio, nisi à Deo. 181.1. sect.7
- Voluntas aliquando fertur in finem, & medium vt quod vnico actu. 189.1.8
- Voluntas ex pluribus omnino aequalibus potest eligere quodlibet, nec necessariò manet suspensa. 191.1.8
- Imò potest eligere minus bonum omisso maiori. ibid.9.10
- Voluntas non mouet appetitum nisi media cognitione sensitua, & quando moueat. 197.2. sect.2
- Voluntatis actus bonus esse potest tantum dupliciter. 290.1.7.& seqq.
- Voluntas non fit prius natura mala, quam recipiat in se actum malum. 273.2.8.9
- Voluntarium directum, vel indirectum non mutat malitiam, esto physicè mutetur actus. 287.2.6
- Voluntas alia antecedens, seu absoluta, alia conditionata, &c. 311.1.1
- Voluntatis diuinæ ad humanam habitudo multiplex ponitur. ibid.3
- Variis modis humana conformis esse potest diuinæ. ibid.4.5
- Voluntas humana quomodo teneatur conformari diuinæ disponenti de suis actibus. 312.1. sect.2. per totam.
- Voluntas humana vt recta sit vtrum, aut quomodo debeat conformari diuinæ volenti alia obiecta extra actus ipsius voluntatis. 314.2.6.& seqq.
- in Voluntate an, & qualiter sit peccatum. 400.1.2. & seqq.
- Voluntas est causa effectiua peccati moralis per se, physica per accidens. ibid.3
- Quænam sit radix deordinationis peccati in voluntate latè. ibid.4.& seqq.
- in Voluntate potest esse peccatum cum perfecta scientia, & consideratione intellectus. 401.1.7
- Nec requiritur vt præcedat error speculatiuus. ibid.8
- Nec inconsideratio speculatiua. ibid.9
- Nec error practicus qui sit origo peccati. ibid.10
- Moraliter tamen loquendo in peccato voluntatis occurrit aliqua inconsideratio practica. 402.1.12
- Quæ tamen non est prima origo peccati. ibid.13
- Voluntatem posse peccare est quidam defectus naturalis ipsius coniunctus cum perfectione item naturali. ibid.14
- Voluntatis consensus non est imperfectus ex quantum breui mora. 411.1.16
- Sed ex imperfecta aduertentia. ibid.16.17
- Voluntas an teneatur positiuè resistere voluptati turpi appetitus, vel sufficiat merè negatiuè se habere. ibid.18.& seqq.
- Voluntas est capax in via omnis actus patriæ, non sic intellectus, & cur. 90.2.10
- Voluntas beati, vide *Beato præcipi, & Beatus etiam si videret.*
- Usus.*
- Vfus variæ acceptiones. 193.1.1
- Vfus alius actiuus, alius passiuus, & quarum potentiarum sint. ibid.2.3
- Vfus obiectum quod. ibid.4
- Vti Deo non possumus, imo nec cælis, nec Angelis, & quare. ibid.5
- Vfus quomodo distinguatur, aut non distinguatur ab electione. 194.1. sect.2. per totam.

F I N I S.

