

4532



Act  
the  
1<sup>st</sup>  
July  
1813  
John  
Hawkins  
1813

TRACTATUS  
DE PECCABILITATE,  
ET IMPECCABILITATE

CREATVRÆ INTELLECTVALIS  
CONTINENS QVÆSTIONES SCOPVM ISTVM  
QUOMODOLIBET SPECTANTES.

CUM APPENDICE  
AD TRACTATVM DE PROVIDENTIA DEI,  
NUPER EDITUM.

AD RR. ET ILL. D. D. FR. FRANCISCVM DE PAVLA,  
Garcès de Marcilla, ex Ordine Minimorum, Episcopum  
Hoscensem.

TOMUS I.

A U C T O R E

R. AD. P. FR. FRANCISCO PALANCO, ORDINIS  
Minimorum S. Francisci de Paula, S. Theologiae Professore, in hac vtriusque  
Castellæ Provincia Ex-Provinciali, & Vicario Generali, Supremi  
S. Inquisitionis Senatus Qualificatore ex munere, Synodali Examinatore, ac nuper electo Panamensi Episcopo.

Anno Dñi.



CUM PRIVILEGIO.  
Matriti apud BLASIVM DE VILLA-NVEVA.

# DE PECCATELLATE

# CUM APPENDICE

## L 2 M O T

Appell.

ILL.<sup>MO</sup> AC REV.<sup>MO</sup> DOMINO  
D.F. FRANCISCO DE PAULA,  
GARCES DE MARCILLA,  
EX ORDINE MINIMORVM, EPISCOPO ANTE  
Barbastrensi, modò Hoscensi, à Consilijs, & Concionibus  
Catholicæ Maiestatis, &c.



AM diu ( Illme. Præsul ) optaveram aliquod ex nostris Theologicis operibus Tibi litare pro munere, pro gratitudine rependere, dicare pro obsequio : Id enim iure exigebat & Tui in me antiqua , nunquam antiquata, benevolentia, similemque munifica opitulatio, qua meam pusillitatem olim roborasti , ut labores Philosophicos , ac Theologicos publici iuris facerem . Verum ex quo id in votis erat , fateor, nonnulla opera mea sub alijs prodierunt patrocinij ; sed quibus Te post haberi, non pro offensione , sed pro obsequio Te laturum iure merito supponebam . Opus quidem de *Spe* , & *Charitate* Catholicæ Regi N. Philippo sacrum prodijt : Quis verò hæsitarer unquam, id longè Tibi obsequiosius fore ; qui profecto ea , quæ Tui ingenitam nobilitatem decebat , & quæ longè clarius Te Illustriorum Progenitoribz reddidit, fidelitate erga tantum Monarcham affectus , pluris fecisti semper eius obsequia , quam propria , quin & detrimenta pro eius fide non abiuranda , vel ne quidem de hoc periculum faceres , pro emolumentis gloriosè duxisti . Prodijt postea opus de *Deo Vno* , SS.D.N.Clementi XI. iubente N. Rmo. P. Generali , litatum ; nec minus quidem id Tibi placitum fore censebam , vel quia in me obedientiæ observantiam , vti Religionis Religiosissimus Cultor anteferres , vel in Sedem Apostolicam obsequium exhibatum , vti in illam observantissimus , tanquam proprium æstimares . Nunc iam publicam lucem videt opus hocce de *Peccabilitate* , & *Impeccabilitate* ; nullisque repagulis præpeditus , antiquis votis obsequior libentissime , illud in grati animi , Tibique amicitie vinculis addic-tissimi aliquale signum exhibens . Nec enim hæsitare dicet , huius generis munera præ cunctis alijs genio Tuo placitura , vt potè qui Sapientiæ studijs ab infantia penè deditus , illius castissimum consoci-

tiū adamāstī semper, omni genēque eruditōnis thesaurōs haūsiſſe  
videris; cuius haud leve argumentum extitit, illa vbiq̄e, ſed p̄fertim in hac Regis Aula, & Curia notissima dicendi copia, qua Te  
veluti fontem vberriūm, ſapiențā, ac doctrinā fluēta proma-  
nantem auſcultarunt Reges, & Proceres, cuncti que ſapiențā amato-  
res. Hinc ergō dīſcere liceat, opus hoc ce litterarij laboris fōtum,  
munus fore Tibi in primis acceptum: Nec enim eximio eruditōnis  
Cultori ingrata poſſunt eſſe ſapiențā germina non ſine ingenti men-  
tis parturita labore. Nec obsequij tantum gratia, ſed patrocinij in-  
digenia Tractatus iſte recto ad Te fertur itinere, vtpotē cuius ſub  
ingentis arboris vmbra in lucem prodire ſplendorem illi conciliare  
ſimul & ſecuram illi protectionem polliceri poſſit. Neminem enim  
latet quam altis radicibus ingenitā nobilitatis originem trahis, ex  
ſtr̄pibus nemp̄ clarissimis *Garc̄es de Marcilla*; à cuius ſc̄cundi  
arboris ſtipite religioso ſacrificio præc̄iſus, SS. P. N. Francisci de  
Paula Minimorum Ordini, tanquam olivæ ſpeciosæ, vberi, ac frugi-  
feræ insertus, illi nomen dediſti, à quo & ſumpſisti gloriosè. *Erat*  
*tibi*, vt cum Bernardo loquar, *genus clarum, corpus aptum, forma*  
*evidens, ingenium velox, & mōrum honestas, verū illinc abſcīſus, in*  
*domoque Dei plantatus, longè clariori nobilitate, virtute nemp̄,*  
& ſapiențā ſplendere, vnicum fuit Tui animi opus; vtpotē qui pro-  
bè noveras illud Ovidij effatum: *Nec clarum nomen Avorum, ſed*  
*probitas Magnos, ingeniumque facit; nam genus, & proavos, & que*  
*non fecimus ipſi, vix ea noſtra ſunt.* Ea propter Religionis ſuſcep-  
t̄ radicibus inhārere, & SS. Parentis virtutem ſuggere, nedum pro-  
fessio, ac votum, verū & profectus ingens Tibi fuit. Indē enim  
ita excreſcere, & in virēntis olivē ramos, vberesque fructus prodi-  
re cœpisti, vt ſine exemplo ſummuſ ſubito appareres, & post Cathe-  
dræ, ac ſuggestus expletis muñeribus, conclamante universa Ara-  
gonię, ac Navarrę Minimorum Provincia, Te in ſui Præſulem in  
primis aſciverit: Quo in munere Tui Regiminis dexteritatē, ac  
prudentiam, cæteralque Tui animi dotes, ultra votum adeò ſuſpexe-  
runt omnes, vt iam arcta illa videretur Provincia ad tanti ſplendo-  
ris radios capesendos. Expleto enim eo regendi muñere, non ſine  
ſœlici noſtræ Castellanæ Provinciæ ſorte, in hoc noſtrum Matri-  
tenſe Cœnobium delatus, maiora cœpisti ſpecimina ſapiențā, eru-  
ditionis, ac integritatis vndequaque profoundere, in dies iugiter ma-  
iori plauſu percrebescente tanti virti clara cum laude notitia, iam-  
que

que merito exigente , vt fax tanti splendoris super candelabrum in Ecclesia locaretur : Quod & factum est. Tuarum quippè animi dotum non ignarus Carolus II. Auguste Memorię , Te in Barbastrensis Ecclesię Cathedram præsentare quamtocius curavit, plaudente certè Curia vniuersa eiusmodi electionis equitatem , nobisque licet de Tua imminentे absentia dolentibus , letis tamen pro Tui in Pasto- ralem dignitatem emerita promotione ; potissimè cum in huius nostri Asceterij Templo Te insigniri tantę dignitatis characteribus solemniter conspicere meruimus. Quamprimum vero , non sine ovium Tuarum ingenti plausu , ac laetitia , præfate Ecclesię Cathedram adjisti , mirum est , quo zelo , ac vigilantia , quaque cœlesti prudentia Diœcessim regere , & gregem pascere cœpisti fœcili citer. Testis est Synodus illa , quam in primis celebrare curasti , absoluta qui- dem sub die 21. Novembris, Anno Domini 1700. & Iub SS. Paren- tis N. Paulitani Francisci protectione publicata gloriose ; in qua Ec- clesiasticam disciplinam tanta soliditate , energia , ac eruditione sar- tam , tectamque firmasti , vt pro cynosura cunctis possit esse Præsu- libus , ac Rectoribus. Hoc quidem Pastoralis Tuę sollicitudinis cum esset exordium , quid inde sperare non liceret ? Eadem constantē invigilabas , non levi cum commendatarum ovium solatio , & pro- fectu , cum desideratus N. Philippus V. vix Orbem Hispanicum in- gressus , Tanti Præsulis ignorare nequivit dotes , ac merita ; eaque propter , vt fax illa , quæ Barbastrensem Provinciam illustraverat , longius circumquaque suos diffunderet radios , ad Hosensem Ec- clesiam Te promovit , in qua splendidius , & latius cunctis profice- res ad salutem . Sed ne quid de Tui animi Dotibus lateret ; ecce , tanquam lydius lapis , hac ipsa tempestate , tot turbarum bellica tem- pestas exoritur , eis præsertim regionibus , quibus præeras : Fluctua- bant inter diffidentium , & rebellionum procellas , haud pauci nume- ro , & nomine insignes , qui ad castra aliena deficientes suo possent exemplo , vel plures , vel maiores trahere : At quid hoc in discrimi- ne Præsul Barbastrensis , vel Hosensis ? Fidei semel Regi factæ cons- cius , suę avitę Nobilitatis memor , Pastoralis dignitatis baculo munitus , oves cœpit arcere , in primis suaviter , deinde fortiter à per- versis , seditiosisque doctrinis , & exemplis , ceu à virulentis pascuis : Nihil non movit , nihil non præstitit ut eas in officio contineret , & abiurande fidei periculo substraheret , doctrina sana , ac salutari certe , pedum animabus , verum & Reipublicæ ; constante animo , sed

pru-

prudenti zelo: Constan<sup>s</sup> quipp<sup>e</sup> animus fuit, quem nulla pericula, de-  
trimenta nulla, nec vlla spes à semel sacramento promissa potuer<sup>e</sup>  
flectere fide. Prudens item zelus, dum turbis irruentibus, ac præ-  
valentibus, Personam aptiori tempore reservavit, cuius vel sola vita  
superstes, licet absens, oves informare, ac ad meliorem frugem re-  
ducere posset: Nec votis defuit eventus, exitus acta comprobarunt,  
effectus probavit virtutem. Hinc nulli mirum videri debet, Illust<sup>r</sup>:  
Princeps, quantum tue prudentię, ac zelo detulerit N. Philippus VI.  
in regendo, ac sedando Aragoniæ Regno, ipsiusque tranquilitate  
promovenda. Invenit profecto in Te virum, præter quam sibi fidis-  
simum, etiam ambi-dextrum, qui vtriusque regiminis Ecclesiastici,  
ac S<sup>c</sup>ecularis dexteritate polleret, & vtrique statui administrando am-  
plissimè esset idoneus; haud enim facile videtur tantæ dexteritati,  
ac prudenti zelo Spartam certis limitibus designare, ultra quam am-  
plius de Tui virtute sperare non licet. Sisto Calamum, Illest. Prin-  
ceps, ne Tui animi modestiam iniuria afficiam, dum patrocinium  
mihi polliceor. Praefata certè libaberim, ut quot titulis Tui protec-  
tionem hoc opus iure ambiat insinuarem. Aiebat namque Auso-  
nius. *Qui Mæcenatem desiderat, virum magna authoritatis inqui-  
rat; ipso vero attestante: Authoritas ex generis nobilitate, ex propria  
sapientia, preclaris que gestis assolet comparari.* His tribus verè Te Illus-  
trissimum suspeximus, & suspicimus. Accipe igitur, vel qua patro-  
ciniam latus, opus authoritatis indigum; vel qua obsequium  
non deditatur, munus ingenij, cordisque tibi iam diu amicitiae  
vinculo devictissimi! Munus certè comittatur animi supplex af-  
fectus, quo à Supremo Numine cuncta Tibi semper fausta adpra-  
catur incessanter.

Illustrissimæ Dominationis vestrae

Additissimus ex corde cliens ac minimus servus,

Fr. Franciscus Palanco,

CEN.

CENSURA EX COMMISSIONE ORDINIS LATA  
a RR. PP. F. Petro Vidal, Lectore Iubilato, & Collega Pro-  
vinciali, & F. Iacobo Malonde Iubilato Lectore,  
Concionatoreque Regio.

USSA R. Adm. P. F. Gabrielis Rodriguez Concionatoris Ju-  
bilati, & huius nostrę Minimitanę utriusque Castellę Pro-  
vincię meritissimi Provincialis, libertissimè exequentes, vidi-  
mus, & summa cum voluptate perlegimus opus à Rmo. P.  
N. Fr. Francisco Palanco Sacre Theologie Lectore Jubilato, Tole-  
tanę Dioceſeos Examinatore Synodali, Sanctę ac Generalis Inquisi-  
tionis ex Munere Qualificatore, praeomninae Provincię iam pridem  
dignissimo Provinciali, ac denique Episcopo electo Panamensis  
elaboratum, inscriptumque *Tractatus de Peccabilitate*, & *Impecca-  
bilitate creature intellectualis*. Et ubi Authoris nomen per tot iam in  
lucem edita volumina vbiique celeberrimum in operis fronte cons- Symmachus lib. 3.  
peximus, illud nobis Symmachus occurrit: *Super vacanei laboris est com- Epist. 48.*  
mendare conspicuos. Illudque Casiодори: *Frustra ad censuram pro-  
ponitur qui tantis titulis approbatus videtur*. Verum ut nobis ex obe-  
dientia iniuncto muneri satisfaciamus, attendentes in huiusmodi ope-  
re diffusam quæſtionum ſeriem nihil non complectentem, quod ad  
propositum ſibi ſcopum quomodo libet ſpectet, quodque quantum-  
vis diſcillimum, facili, & luculenta doctrina gravifimo rationum  
pondere librata prestantiſſimè non explicetur, quod alteri Athana-  
ſius Germonius nos huic iure potiori dicimus adaptari: *Nihil co-  
piosus, nihil doctius, nihil gravius, nihil prestantius, cui nec addi  
quidquam, nec minui poſſe videntur*. Itaque ſicut cuidam non infimè  
note Authori ſcribere licuit: *Primi illi ex antiquitate Doctores, ſcien- Christophorus  
tiorum primores, & antesignani, ſapienſię gigantes à Minimis Doc- de Vega Societatis  
toribus aliquando ſuperantur dicendi methodo, nervosa argumentandi vi, Theologia Maria-  
rationum acumine, ſententiarum pondere, perſuadendi robore; ita ut na, P. Aleſtr. Proce-  
omnis veterum ſapientia ſibi gratulari, & plaudere poſit quod novo num. 44  
ſplendore ſe ſe in conſpectu hominum exibeat*. Hoc in nostro Authore  
moribus, & profiſione *Minimo* perſpicuè comprobatur, ita ut Sacra  
de Peccabilitate, & Impeccabilitate Doctrina non immērī gloria-  
ri poſſit quod nunquam ita luculentè fuerit expoſita, & in lucem  
edita, noſtrumque quilibet Authori, ſi eius ſumma parcat mo-  
deſtia, verbiſ plaudere Synnesij: *Longate, & felix ſenectus mineat vir ſapienſiſſime, nam & alioqui ingens vita tua tuorum erit ſuper- Synnesius, Epift. 9.*  
teſ, & maxima Scholæ Chriſti accessio ſolemnum librorum numerus  
vna cum annis excrescens; nam qui hocce anno miſſus eſt liber, &  
voluptate civitates afficit, & profuit; hoc quidem ſententiarum gra-  
vitate, illud vero ſuavitate verborum. Hucque avocamus que Sal- Salvianus, Epift. ad Eustochium.  
vianus ad Eustochium reſcripſit: *Legi librum quem tranſiſſi doc-  
trina uberem, lectione expeditum, inſtructione perfectum, menti tue,  
ac pietati parem. Quapropter, & praesertim quia nihil in eo fidei, ac  
christianis moribus diſſonum, imò plura que, & ad hos recte com-  
ponendos, & ad illius misteria ſalubriter intelligenda maximè con-  
ducunt, omnino dignū iudicamus ut prælo, ac publicę luci donetur.  
Sic ſentimus, ſalvo meliori, in hoc Deiparę Victricis Matritensi Mi-  
nimorum Conventu die 24. Februario Anno ab eiudem Virginis  
Partu 1713.*

Fr. Petrus Vidal.

Fr. Iacobus Malonde.

**FR. GABRIEL RODRIGUEZ ; PRÆDICATOR**  
*Iubilatus, & utriusque Castellæ Corrector Provincialis. Ex  
commissione Rmi. P. N. Fr. Syri Josephi Vici, Universi Or-  
dinis Minimorum Generalis Correctoris.*

**C**UM nobis constet ex superiori Censura, opus præ-  
fatum de Peccabilitate, & Impeccabilitate, cum  
Appendice ad Traetatum de Providentia, elabora-  
tum à R. Adm. P. Fr. Francisco Palanco, nihil contine-  
re Catholicę Fidei, sanisque moribus adversum; aliun-  
dèque in Comitijs generalibus nupèr proximè Genuę ce-  
lebratis, præfato R. Adm. Patri iniunctum fuerit, ut ope-  
ra sua Theologica omni quo posset studio complenda  
curaret; provincialibus etiam successoribus commenda-  
tum, ut huic operi omne præstarent auxilium. Propte-  
rè à eidem plenam facultatem impertinuit, ut opus præ-  
fatum publici iuris facere quantocius valeat, servatis  
prius, quę de iure, & more servari debent. In quorum  
fidem præsentes dedimus, manu nostra subscriptas, sy-  
gillo nostro munitas, ac per infrascriptum nostrum Colle-  
gam, & Secretarium referendas, in hoc D. Marię de  
Victoria Matritensi Cœnobio, die vigesima quinta Fe-  
bruarij Anno 1713.

*Fr. Gabriel Rodriguez,  
Corrector Provincialis,*

*De mandato R. Adm. P. N. Provincialis;*

*Fr. Emmanuel Sanz,  
Collega, & Secretarius;*

*APRO:*

*APPROBATIO R. P. M.D. FRANCISCI ANTONIJ  
Escandon, Clerici Regularis, Sacrae Theologiae Professoris  
Iubilati, huius Toletani Archiepiscopatus Examinatoris  
Synodalis, & Sanctæ Inquisitionis Officij Quali-  
ficatoris, &c.*

**D**OCTISSIMOS Tractatus Theologicos de Peccabilitate, & impeccabilitate rationalis creature, cum Appendice de Providentia Dei, Authore Reverendissimo, & Sapientissimo Patre Magistro Fr. Francisco Palanco, ex Praeclara Minimitana Familia observantissimo Alumno, Sacre Theologiæ Professore Iubilato, &c. pervidendos, & examinandos suscepit, ex commissione D. D. Isidori de Porras, & Montufar, huius Matritensis Curiæ Pro Vicarij, &c. Iucundissime exceptos avidè evolvi, attente perlegi; non ut Censorem agerem, sed Discipulum. Adeò siquidem mihi Doctrina huius Sapientissimi Magistri semper placuit, docuit, & convicit; vt tam in Philosophicis, quam in Theologicis Magistrum mihi, & Professorem elegerim. Angelicum equidem nostrum Praeceptorem Div. Thomam, tam verè sequitur, tam ad litteram interpretatur, tam clare, fideliter, & eruditè explicat, tam fortiter, & strenue defendit, tam liquidò doctrinam eius diffundit, vt crederem, non tam ab ipsa, quam ab ipso Angelico Doctore didicise, quod docet.

Docet viisque idem, quod Div. Thom. edocuit; verum ita accusè, ita subtiliter, vt accumen ipsum, quod nostra ètas, nostreque Academiæ colunt, in ipso, ex ipsoque Angelico Magistro ortum habuisse demonstret. Parum hoc; alij namque nostri temporis Scholastici Scriptores hoc fecere. Aliud magis mirandum ( si attente legas ) in hoc Sapientissimo Magistro invenies: Ita siquidem opposita argumenta dissolvit, ita fundamenta contrariæ sententiæ ad mentem Div. Thomæ reducit, vt non quod ipsi contrarij Authores volunt adstruere, sed quod ipse ex Div. Thoma docet ( et si nolint ) teneantur fateri. Totum hoc scripta huius Sapientissimi Magistri iam evulgata probant, iam fama volitante per Orbem, sapientiam, doctrinam, & accumen admirantur omnes.

Sed dum tanti ingenij, tantorum operum munere, èrarium credebamus exhaustum; ecce nunc, hoc præsenti, & præexcellenti Tractatu De Peccabilitate, & impeccabilitate, &c. & Scholas ditar, & suè sapientiæ thesaurum mirabiliter auget: Hæc enim est verè sapientiæ innata proprietas ( vt aiebat, non abs re, ) Hildebertus: Distributa recipit incrementum, & avarum designata possessorum, nisi publicetur, elabitur. Non aliter augeri poterat sapientia huius Doctissimi Magistri, quam se ipsam diffundendo; ideo ergo diffunditur, vt augeatur; ideo ad alios tendit publica luce, vt alios doceat, & se ipsam probet, & augeat. Benè! Sed hoc potius Amoris, quam Sapientiæ videtur proprium! Aiente Gregorio Magno: Dilectio in alterum tendit, vt Charitas esse possit. Et ita certè.

Sed quis Sapientiam huius Doctissimi Magistri, & Charitatem non dicat, & Amorem? Nam si Filius Charitatis, si Charitas pro Steinmatè, pro Instituto, pro Ordine, si pro Observantia Charitas; quomodo non Charitas pro Sapientia? Hoc proprium, & peculiarare Minimitang Sacre Familiæ decus: Hæc huius Maximi Minimi gloria, & propria laus est, & ideo, quia ipsius est, & admiranda, & laudanda est, teste Seneca: In homine illud laudandum est, quod ipius, &c. Si ergo pro Sapientia Charitas, & Amor est, totum hoc opus, ut pote à Sapientissima Charitate, & vero Amore elaboratum, in veritate fundatur: Quia verus Amor ( ait Richardus ) veritatem Richardus dicit,

Hildebert:  
Epistol. 2.

Sanct. Greg.  
Homil. 17. in  
Evangel.

Lib. 5. Epif.  
tol. 41.

Richardus d.  
apost.

S. Vict. apud amat, in veritate iudicat, pro veritate certat, cum veritate opera consummat. Dum verum Amorem Richardus depingere tentat, hoc in Flor. PP. Theologicum opus, de primo ad ultimum, describit: In eo siquidem verb. Amor. Sapientissimus Author nihil praeter veritatem amat, non nisi in veritate iudicat, & resolvit, pro veritate certat. Sed dum certare audis pro veritate, in Appendixe de Providentia, non certamen aliud, quam certamen Amoris credas. Ita enim invenies: Dum namque Amor certat pro veritate, Amore, & Charitate certat; non convitijs, non iniurijs, non fallacijs, non retortis, fractisque rationibus; sed acutissimo Amoris calamo attramento Charitatis instincto, & veritatem defendit, & Charitatem diffundit. Sic noster Sapientissimus Magister, in Appendixe pro sua veritate certat, ut hoc opus à Sapientissimo Amore elaborem sum proberet. Sic, inquam, certat, & sic, opera consummat cum veritate.

Casiode. Lib.  
Variar. Epist.  
ad Ambroſi.  
Epistol. 22.

Nunc iam, ut muneri iniuncto satisfaciam, fateor non nisi veram, sanam, prorsusque immaculatam doctrinam, in toto hoc opere contineri; nihil, quod Catholicę Fidei Dogmatibus, ac bonis moribus adversetur. Nihil quod alia Censura indigeat: Neque enim fieri poterat (ut cum Casiodoro concludam) ut quem tantus Author produxerat, sententia nostra in eo corrigendum aliquid inveniret.

Sic sentio, sic subscribo. Salvo in omnibus, &c. In nostra Sanctissime Marię de Aurora, Domo Clericorum Regularium. Dic 2. Aprilis, Sanctissimo Francisco de Paula Sacro. Ann. 1713.

D. Franciscus Antonius Escandón.  
Clericus Regularis.

## LICENCIA DEL ORDINARIO.

**N**OS el Licenciado Don Isidro de Porras, y Montufar, Proto-Notario Apostolico, Juez in Curia del Tribunal de la Nunciatura de España, y Teniente de Vicario de esta Villa de Madrid, y su Partido, &c. Por la presente, y por lo que à Nos toca: Damos Licencia para que se pueda imprimir, e imprima un Libro, en dos Tomos, intitulado: *Tractatus de Peccabilitate, & impecabilitate, cum Appendixe ad Tractatum de Providentia Dei*: Compuesto por el Reverendissimo Padre Fr. Francisco Palanco, del Orden de los Minimos de San Francisco de Paula, Lector de Teologia Jubilado: Atento, que de nuestra orden, y mandado se ha visto, y res conocido, y parece no contiene cosa, que se oponga à Nuestra Santa Fe Catolica, y buenas Costumbres. Fecha en Madrid, à siete de Abril, Año de mil setecientos y treze.

Lic. Don Isidro de Porras,  
y Montufar.

Por su mandado.

Joseph Offerio.

CEN.

**CENSURA EX COMMISSIONE SUPRE**  
*mi Castellæ Senatus, lata à R. R. P. Emmanuele Generelo, &*  
*Spinola, Clericorum Regularium Minorum Provinciali, Salman-*  
*cine Academiæ in Sacra Theologia laureato Magistro, &*  
*Cathedralico, Archiepiscopatus Toletani Examinatore*  
*Synodali, &c.*

**S**UPREMI Senatus iussu attente per volui *Tractatum de Peccata*  
 bilitate, & impeccabilitate, in duo Volumina divisum, ac  
 fœlici labore partum, à Reverendissimo Patre Magistro  
 Fr. Francisco Palanco, Ordinis Minimorum faustissima Prole,  
 in eodem Ordine Praeclarissimo Lectore Iubilato, & quondam in  
 hac Castellæ Provincia Præluli, Generalis Inquisitionis Qualificatore  
 ex munere; ac Toletani Archiepiscopatus Synodali Examinato-  
 re, &c. Et ut verum fatear cum Poeta: *Nec legisse semel satis est,*  
*iubat usque morari.* (1.) *Iuxta congenitum (enim) litterarum stu-*  
*dium, non discutendo, sed admirando percurri.* Quarè non vereor ab  
 his, qui aliorum studijs equos arbitros, et si non benignos, præbere se  
 sciunt, adulatoris stigmatè designari, si quodlibet ex his Volumini-  
 bus, cum Sydonio Apolinari prædicavero: (2.) *Materia clausum,*  
*declamatione conspicuum propositione obstrictum, disputatione resera-*  
*tum, & quamquam propter humana (tēu Scholastica) syllogismorum*  
*puncta, tribulosum, vernantis tamen eloquij flore mellitum.*

Et quidem ad eorum comprobationem, commendationemque,  
 satis videri posset Authoris nomen, abundè Doctis conspicuum, post  
 superiores foetus, tam in Philosophia, quam in Theologia Sacra, iam  
 pridè luce publica, & communi plausu fruentes. Sed adeò multi-  
 plices fructus in dies profert, ut si ipissimum (minus latine loquor)  
 non adservarent saporem, à pluribus, iisque feracissimis, non ab  
 una tantum arbore crederemus prōventos: Nec in Eruditissimo  
 Viro mirandum hoc, sed in hoc potius ille mirandus, quandoqui-  
 dem: (3.) addit ad tempus, quod otio suo detrahit, nihil somno,  
 nihil epulis, nihil otio tribuit, ipse se natura lumen, necessariumque re-  
 rum usurpatione defraudat, totus commodis publicis vacat. (4.) Poste-  
 rorum negotium agit. Hac assidua proprij sudoris irrigatione in  
 Agro Ecclesiæ fertilissimo instar grani synapis: (5.) quod *Minimum*  
*quidem est omnibus seminibus*, in Arborem crevit, alijs nostri Sæculi  
 oleribus, si non maiorem, certè inter maiores assurgentem, ita ut vo-  
 lucres Cœli, Theologos intelligo sublimia penetrantes, ut Doctrinæ  
 medullam percipient, veniant, & habitent in tamis eius, non folio-  
 rum caligin e ornatis, ut lucem almæ veritatis obumbrent, sed Sa-  
 pientiae fructibus præditis, & onustis, ut quotquot sub umbra illorum  
 sedent enutriantur, munitantur, patientur. Supereminent (dice-  
 re non inficior) huius celsæ Arboris propagines, inter Librorum  
 Silvam, quam nostra tulit ætas: *Qualiter lenta solent inter viburna*  
*cuprassi.* Florent enim stylis nitore, ingenij accumine, disputandi  
 gravitate, maturitate resolvendi, in difficultatibus dissolvendis cla-  
 ritate, in aliorum placitis impugnandis modestia: Novitatem malam  
 fructicem, bonos fructus nunquam facientem, sed austeros, acce-  
 bosque stirpitus è campo litterario erradicat, novè, non nova pro-  
 fert, & dum latiori calamo videtur pretendi, dilatatur sententijs, non  
 folijs, adauget non laborem, sed fructum, & ut nihil ex alijs Arbori-  
 bus legendum relinquit, omnia profert: (6.) *Quæ enim paucis*  
 (Div. Thomas) *complexus est, ea Doctor noster sublimi Philosophia*  
*sic adauoxit, ut non spicam, sed Arborem efficerit, ad similitudinem*  
*grani synapis, quod Regno Cœlorum comparatum est, in accipientiss*

Alvarus Go-  
 tus Epist. S.  
 Eulogij; vo-  
 lum. 9. Biblio-  
 P.P.

(2.)  
 Sydon. Apo-  
 lin. Epistol.  
 Claudia. Ma-  
 merto, volum.  
 4. Biblio. pag.  
 mibi 834.

(3.)  
 Mamerto, in  
 Panegyric. Iu-  
 liu Cæsari, pro  
 sui Cœsul gran-  
 tiarum actio-  
 ne dicto, pag.  
 mihi 160.

(4.)  
 Seneca Epist.  
 8.

(5.)  
 Matth. cap. 13

(6.)  
 Niss. in Heges.

(7.) animo exsculptum Arbor sit, cogitationumque magnitudine; vndique Petrus Pic- dilatatur: Nec mirum ita crescere MINIMUM hoc granum, in tav. Epist. ad communem Ecclesiæ vtilitatem, decus, & ornamentum, cum Solis Petrum Clu- Thomæ radijs foveatur: Angelicam enim eius eibens Ambro- niacens. extat niam, Thomam sapit quidquid suis fructibus profert, Thomam re- dolet. Imò (7.) si de Sanctis Patribus aliquid dicere audeamus, ab unoquoque quatuor fluminum Paradisi, que post Sanctos Evangelistas totum Orbem irrigant, aliquid simile reportat; quia cum Hieropag. mibi 12. nymo velox, cum Augustino profusus, cum Ambrosio profundus, cum Gregorio clarus incedit. Crescat igitur foeliciter, multiplicet alios doc- trinæ ramos, quos in communem profectū parat laboriosa manus, scio enim cum Seneca: (8.) *Quam multos, ac quam bonos habere Libros* Seneca Epist. in lucem prodiendos, quosque ita avide omnium vota desiderant, 45. vt sine iactantia possit tantus Magister, cum Martiale personare:

*Laudat, amat, cantat nostros mea Roma Libellos,  
Meque sinus omnis, me manus omnis habet.*

(9.) Censuram iam claudio Minimo licet Magistro, Minor ego, cum Minore Claudiano: (9.) *Id ergò iudicium est de (vtroque ex his) utilissimo Libro, qui vel varietate, vel Doctrina rara, vel Eloquentie laude, aut dotibus alijs, quamquam sapè reperitur, resumitur, placet, laudatur, amatur, & vt iniuncto muneri satisfaciā, nihil in his duobus Libris, vel tanquam à vera Fide alienum, vel Sacrorum Canonum, Regisque Sanctionibus dissentaneum, vel à bonis Moribus, rectaque ratione aberrans expunctione dignum deprehendi; sed omnia in eis tradita, vasto sui Authoris ingenio apprimè digna videntur, & vt immortalitatis Cedro sculptantur.* Ita censeo: Salvo semper, &c. In hoc Div. Caroli Borromæi, Salmantino Collegio. Die 10. Mensis Martij, Anno Domini 1713.

*Mag. Emmanuel à Generelo, & Spinola,  
Cleric. Reg. Min.*

## EL REY.

**P**OR quanto por parte de vos Fray Francisco Palanco, del Orden de los Minimos de San Francisco de Paula, se me representó, avia compuesto vn Libro, en dos Tomos, cuyo Assunto era: *De Peccabilitate, & Impeccabilitate, cum Appendice ad Tractatum de Providentia*: Y porque deseaba darle al público, se me suplicó, fuese servido de concederle Licencia, y Precio para poderlo hazer. Y visto por los del mi Consejo, y como por su mandado se hicieron las diligencias, que por la Pragmatica ultimamente hecha, sobre la impresión de los Libros, se dispone, se acordó dar esta mi Cedula: Por la qual os concedo Licencia, y Facultad, para que por tiempo de diez Años, primeros siguientes, que han de correr, y contarse desde el dia de la fecha de esta mi Cedula, vos, o la Persona que vuestro Poder huviere, y no otra alguna, pueda imprimir, y vender el dicho Libro, intitulado: *De Peccabilitate, & impeccabilitate, cum Appendice ad Tractatum de Providentia*, por el Original, que en el mi Consejo se vió, que va rubricado, y firmado al fin de Don Miguél Rubin de Noriega, mi Escrivano de Camara, mas Antiguo, de los que en él residen: Con que

que antes que se venda, se traiga ante ellos, juntamente con el dicho Original, para que se vea, si la dicha Impression està conforme à él: Trayendo assimismo Fee, en publica forma, como por Corrector, por mi nombrado, se vió, y corrigió dicha Impression por el Original, para que se tasle el precio à que se ha de vender. Y mando al Imprimidor que imprimiere el dicho Libro, no imprimia el principio, y primer pliego, ni entregue mas que un solo Libro, con el Original, al dicho Fray Francisco Palanco, à cuya costa se imprime, para efecto de la dicha corrección, hasta que primero el dicho Libro este corregido, y tassado por los del mi Consejo: Y estandolo así, y no de otra manera, pueda imprimir el principio, y primer pliego; en el qual, seguidamente, se ponga esta Licencia, y la Aprobacion, Tassa, y Erratas, pena de caer, è incurir en las contenidas en las Pragmaticas, y Leyes de estos mis Reynos, que sobre ello disponen. Y mando, que ninguna Persona, sin vuestra Licencia, pueda imprimir el dicho Libro; pena, que el que le imprimiere, aya perdido, y pierda todos, y qualesquier Libros, moldes, y aparejos, que el dicho Libro tuviere; y mas incurra en pena de cincuenta mil maravedis; y sea la tercia parte de ellos para la mi Camara; la otra tercia parte para el Juez que lo sentenciare; y la otra para el Denunciador. Y mando à los del mi Consejo, Presidente, y Oydores de las mis Audiencias, Alcaldes, Alguaziles de mi Casa, y Corte, y Chancillerias; y à todos los Corregidores, Asistente, Gobernadores, Alcaldes Mayores, y Ordinarios, y otros Jueces, Justicias, Ministros, y Personas qualesquier, de todas las Ciudades, Villas, y Lugares de estos mis Reynos, y Señorios, y à cada uno, y qualquier de ellos, en su Jurisdicion, vean, guarden, cumplan, y ejecuten esta mi Cedula, y todo lo en ella contenido: Y contra su tenor, y forma no vayan, ni pasen, ni consientan ir, ni passar, en manera alguna; pena de la mi Merced, y de cincuenta mil maravedis, para la mi Camara. Dada en Madrid, à cinco dias de el Mes de Abril de mil setecientos y treze Años. YO EL REY. Por mandado del Rey nuestro señor. Don Lorenzo Vivanco Angulo.

### ERRATA SIC CORRIGE.

Fol. 6. col. 2. lin. 10. proponi, *lege præponi*. Fol. 38. col. 1. lin. 14. careret, *lege carere*. Fol. 41. col. 1. lin. 13. sicut, *lege sicut*. Fol. 47. col. 1. lin. 58. uno, *lege vero*. Fol. 64. col. 1. lin. 19. differentiam, *lege differentia*. Fol. 64. col. 1. lin. 48. differentia, *lege differentię*. Fol. 71. col. 1. lin. 42. prius, *lege peius*. Fol. 96. col. 2. lin. 13. tenebrosus, *lege tenebrosum*. Fol. 99. col. 2. lin. 39. testibus, *lege textibus*. Fol. 115. col. 2. lin. 29. milium, *lege initium*. Fol. 123. col. 1. lin. 55. non, *lege nos*. Fol. 127. col. 2. lin. 54. pecioris, *lege pecoris*. Fol. 134. col. 1. lin. 49. præter, *lege propter*. Fol. 134. col. 2. lin. 35. conducere, *lege concludere*. Fol. 144. col. 1. lin. 43. non, *lege nam*. Fol. 153. col. 1. lin. 36. repræsentantem, *lege repræsentans*. Fol. 239. col. 2. lin. 21. *lege* 12. Fol. 275. col. 2. lin. 28. formaliter, *lege formalitas*. Fol. 298. col. 1. lin. 29. quis, *lege quid*. Fol. 305. col. 2. lin. 30. interdicta, *lege introducta*. Fol. 309. col. 2. lin. 21. quam, *lege qua*. Fol. 313. col. 1. lin. 46. tum, *lege tunc*. Fol. 337. col. 1. lin. 10. mansuacere, *lege mansuacere*. Fol. 339. col. 1. lin. 29. cuius, *lege iuris*. Fol. 361. col. 2. lin. 29. quid, *lege quo*. Fol. 364. col. 2. lin. 37. possibilis, *lege peccabilis*. Fol. 379. col. 1. lin. 18. denominare, *lege denominari*. Fol. 394. col. 2. lin. 24. cum, *lege non*. Fol. 398. col. 2. lin. 37. potissimam, *lege potissima*. Fol. 406. col. 1. lin. 23. subsistendo, *lege substituendo*. Fol. 487. col. 1. lin. 44. Christum, *lege Christi*. Fol. 489. col. 2. lin. 53. exigitur, *lege exigitur*. Fol. 509. col. 1. lin. 7. proximam, *lege proximum*. Fol. 549. col. 1. lin. 47. quod, *lege quo*. Fol. 560. col. 1. lin. 55. rediuntur, *lege redduntur*.

Hè visto este Libro, intitulado: *Tractatus de Peccabilitate, & impeccabilitate, su Autor el Padre Fray Francisco Palanco*: Y con estas erratas corresponde à su Original. Madrid, y Abril veinte y nueve de mil setecientos y treze.

Licenc. Don Benito de Rio,  
y Cordido,  
Correct. Gener. por su Mag.  
DON

# TASSA,

**D**ON Miguèl Fernandez Munilla , Oficial Mayor del Oficio de Govierao del Confejo , del Cargo de Don Miguel Rubin de Noriega , Escrivano de Camara mas Antiguo de los que en èl residen , que al presente sirvo , y exerceo sus ausencias, y enfermedades: Certifico : Que aviendose visto por los Señores de èl, vn Libro , en dos Tomos, intitulado : *Traetatus unicus de Peccabilitate, & impeccabilitate*, escrito por Fr. Francisco Palanco , del Orden de los Minimos que con Licencia de dichos Señores ha sido impresso : Tassaron à seis maravedis cada pliego. Y el dicho Libro parece tiene dozentos y noventa y tres, sin Principios, ni Tablas, que al dicho respectó monta mil quatrocientos y ochenta y ocho : Y al dicho precio, y no mas, mandaron se venda: Y que esta Certificacion se ponga al principio de cada Libro, para que se sepa el precio à que se ha de vender. Y para que conste, doy la presente: En Madrid, à dos de Mayo de mil setecientos y treze.

*Don Miguel Fernandez Munilla.*

---

## I N D E X

### QVÆSTIONVM, QVÆ IN HOC Primo Tomo continentur.

#### QUÆSTIO I.

**A**n malitia formalis peccati commissio-  
nis in positivo , vel in privatione  
consistat? Fol. 2.

#### QUÆSTIO II.

**A**n possibilis sit pura omissione peccaminosa  
absque omni actu, qui sit causa, vel occa-  
sio illius? Fol. 80.

#### QUÆSTIO III.

**A**n possit dari actus humanus , seu moralis  
indifferens in individuo? Fol. 122.

#### QUÆSTIO IV.

**A**n saltè per accidens dari possit actus  
indifferens in individuo? Fol. 150.

#### QUÆSTIO V.

**A**n idem actus possit esse bonus simul , &  
malus moraliter? Fol. 168.

#### SUBNECTUNTUR DUBIA sequentia.

**D**ub. 1. *An idem actus possit esse bonus  
ex obiecto , & malus ex fine?* Fol.  
198.

**D**ub. 2. *An idem actus possit esse bonus  
ex fine , & malus ex obiecto?* Fol.  
198.

**D**ub. 3. *An intentio boni finis vitietur ex  
mala electione?* Ibidem.

**D**ub. 4. *An idem actus possit esse simul  
bonus secundum quid , & malus simpli-  
citer ex obiecto?* Fol. 200.

**D**ub. 5. *An idem actus possit esse simul  
bonus secundum quid ex fine , & ma-  
lus simplicitè ex eodem fine?* Fol.  
200.

**D**ub. 6. *An possit actus humanus , ita pe-  
nitius esse malus in genere moris , ut  
nihil omnino bonitatis moralis retineat?*  
Fol. 201.

**D**ub. 7. *An , & qualiter ex bona inten-  
tione possit prodire mala electio?* Fol.  
212.

QUÆS.

## QUÆSTIO VI.

An detin in homine liberum arbitrium,  
et in quo consistat? Fol. 216.

fit physica; vel solum moralis? Fol.  
388.

Dubium 2. An Christus ut homo, vel eius  
humanitas sit potens remotè peccare?  
Fol. 91.

## QUÆSTIO VII.

An potentia peccandi sit de essentia li-  
bertatis, aut pars libertatis? Fol.  
257.

Dubium 3. Quid dicendum, si Verbum  
assumpsisset naturam ex Adamo per se-  
minalem propagationem, vel antea  
peccato infectam? Fol. 395.

Dubium 4. Quid dicendum, si per im-  
possibile humanitas propria persona-  
litate retenta assumeretur à Verbo?  
Fol. 397.

An potentia peccandi consistat in positivo,  
an in negativo? Fol. 269.

Dubium 5. An in Christo fuerit, vel po-  
tuerit esse fomes peccati? Fol. 402.

Dubium 6. An repugnet divinitus vitium  
in Christo? Fol. 425.

Dubium 7. An potuerit esse iudicium erro-  
neum in humanitate assumpta à Ver-  
bo? Fol. 430.

Dubium 8. An potuerit esse in Christo  
ignorantia privativa? Fol. 436.

Dubium 9. An Christus potuerit esse  
moraliter imperfectus transgressione  
consiliorum? Fol. 448.

## QUÆSTIO IX.

In quo defectu potentia peccandi pro for-  
mali consistat? Fol. 282.

## QUÆSTIO X.

An sit possibilis natura substantialis crea-  
ta ab intrinseco impeccabiles? Fol. 291.

## QUÆSTIO XI.

An homo in statu viatoris possit ita con-  
firmari in bono, quod impeccabilis cen-  
seatur? Fol. 292.

## QUÆSTIO XIII.

An impositum fuerit Christo Domin. pro-  
prium, et rigorosum preceptum de mor-  
te subeunda? Fol. 456.

## QUÆSTIO XII.

An Christus Domin. in quantum homo  
peccare potuerit? Fol. 313

Qua ratione concilietur libertas, et meri-  
tum Christi cum precepto? Fol. 480.

## HIC INSERUNTUR DUBIA sequentia.

Dubium 1. An impeccabilitas Christi

## QUÆSTIO XIV.

An Christus meruerit per actum charitatis  
regulatum scientia beata? Fol. 530.

## QUÆSTIO XV.

AD

AD LECTOREM.

**F**ATEOR (benigne Lector) invenies in præsenti Tractatu nonnullas Quæstiones parum, vel nihil principali assumpto conduceentes, sed huius causa fuit, quam in fratre operis tibi exhibeo. Si tamè per tempus liceat in dissertationibus theologicis edendis ultrà progredi, ordinem iterum resumam, vno volumine de Trinitate, & Angelis; alio in 1.2.D. Tho. Tertio in 3.p.de Incarnatione, breviori methodo disputando. Cum enim in iam editis Tractatibus celebriores Theologie controverbias, è quibus ceterè facilem decisionem nancisci possint, præmiserimus; doctrinamque Ang. Præcept. solidis, & coherentibus principijs ex ipsius divite vena de promptis innixam, pro viribus sarram, rectamque asseruerimus, haud magno labore opus erit ad residuas enodadas. Eaque propter velociori, ac strictiori calamo eas per traetare curabimus, tali servata serie, ut vbi propriam sedem sibi vendicate videantur, quæ extrà ordinem in hoc, & alijs operibus habentur, ibi id ipsum adnotabitur studiosis.

Ad præsentis autem Tractatus calcem addere visum est Appendicem ad Tractatum *De Providentia Dei*, viginti ab hinc annis, in primis Salmantice typis datum; cuius in causa fuit, quod ex celebrioribus Academiæ Complutensis Theologis unus, vel alter ex tunc aliqua, licet levi ex parte, illius doctrinam labefactare cœperunt: Cumque quam primum in fronte operis *De Conscientia* illis, qua par erat modestia, & comitate respondissem, tam longè affuit, ut acrimoniam remitterent, quod eam ipsam responsionem acriori stylo, tāquam recto tramite lapsam in damnatam doctrinam, cum qua, nec equivocationem quidem pati posset, contentiosè, vt reor, magis quam ingenuè vellicare conati sunt, sensus exoticos, & planè alienos ab apertissima, ipsisque notissima Scriptoris mente mihi affingendo, seu fingendo potius, quem ferirent hostem. Propterea ne silentium consensus videretur, non incongruum iudicavi, illorum specula pro viribus retundere: Non certè vicem retaliando, quod attinet ab ipsorum doctrinæ næbum, aut censuram ullam, vel augurandam quidem, quominus affigendam: Absit enim, vt ad hoc, vel minimam nobis atrogetus licentiam: Id enim cautum semper in nostris operibus esse voluimus, vt licet firmitate mentis, quam nonnulli animositatem vocarunt, nostram doctrinam asseruerimus, aliorum tamen Theologorū sententias nulla male suspicionis nota afficeremus: Id in præfata Appendice observare conati sumus, in qua etiam pro mente M.P. Augustini de gratia vivificante, & lege, ac littera occidente, non nihil laboravimus. In omnibus tamen, benigne Lector, non alium, nec firmiore à te assensum exigimus, nisi quam ratio ipsa, vel authoritas allegata extorquerit. Nec enim tenax frequentè nostræ doctrinæ asseveratio pertinax censi debet, quādoquidem continuò in mentis nostræ imbecillitatē, & fallibilitatem reflectentes à Sapientibus corrigi, si quid erratum fuerit, semper in votis crit. VALE.

TRAC-



# TRACTATUS VNICUS DE PECCABILITATE,

ET IMPECCABILITATE CREATVRÆ RATIONALIS,  
CONTINENS QUÆSTIONES SCOPUM ISTUM  
QUOMODOLIBET SPECTANTES.

**I**XTRANEVM forsan videbitur nonnullis; quod ab vſitato ordine commentandi ſum-  
mam Theologiæ D. Thom. quo Primam ip-  
ſius partem, & Secundam Secundæ perlustra-  
vimus nuper, defiſtentes modo, ſpecialem  
assumptum inopinato aggrediamur labore  
varijs diſſertationibus, ad diuersas Theologiæ  
materias ſpectantibus, refertum, quæ proprijs locis aptius, &  
conciuius tractari poſſent, Curſum Theologicum, iam cæptum,  
ſuo ordine prosequendo. Sed huius extravagantiæ cauſa ea fuit,  
quod cum plures huiusmodi diſſertationes, iam diu noſtro stu-  
dio elaboratæ, præ manibus haberentur à pluribus, nonque ſine  
levibus corruptelis, placuit quamprimum eas luce publica do-  
nare, cavens ne forſan ad Curſum conſummandum Theologiæ vi-  
ta, tempusque deſſiciat; nevè alterius nomine, vt non ſemel ac-  
cidit, antequam à nobis, noſtri ingenij partus cum ſua deformi-  
tate, quam alteri imputari non patimur, publicentur. Eaque  
propter, curavimus præfatas diſſertationes, ſeu quaſtiones selec-  
tas, ad ſcopum vnum aliqualiter collimantes, in vnum aggrega-  
re tractatum, vt licet non apprimè, tamen aliqualiter ordinatæ  
ſeriem aliquam ſortiri poſſint, & ordinem. Scopum autem hiſ  
omnibus quaſtioniſbus præfiximus: *De Peccabilitate, & Impe-  
cabilitate creature rationalis.* Cuius quidem elucidatio non in-

vtilis censeri debet, sed valde proficua. Cum enim peccabilitas, seu potentia peccandi nostram arguat, vel imbecillitatem, vel, ut infra constabit, nihilitatem; impeccabilitas autem, quae non nisi in Deo, vel ex Deo esse potest, summam Dei probet bonitatem, abs dubio utramque elucidando, consurgere poterit mens rationalis in profundam, seu eminentem Dei cognitionem, qua nihil salubrius excogitari potest, nec ad veram sapientiam necessarium magis, ad quam comparandam studia Theologorum potissimum ordinanda sunt. Faxit Deus, ut scopum attingere valeamus. Sit ergo.



### QUÆSTIO I.

**AN MALITIA FORMALIS**  
peccati commissionis in positivo, vel  
in privatione consistat?

1. **C**UM peccatum sit actus, vel quasi actus peccabilitatis, seu potentiae peccandi, cuique repugnantia sit propriæ impeccabilitas; ægreque dignosci possit potentia, vel impotentia ad aliquem actum, non prius actu ipso diuidato; propterea, dum de peccabilitate, & impeccabilitate tractare aggredimur, sive de potentia, & impotentia peccandi, prius de peccato, sive de eius formalí malitia sermonem instituimus.

2. Supponendum autem est primo, peccatum commissionis posse considerari duplicitè, vel quatenus est in genere actus, vel quatenus est in genere mali. In praesenti ergo non inquirimus, in quo consistat primo modo; quia certissimum est, actum peccati quatenus actus est, in aliquo positivo consistere, nimur in positiva actualitate, & positiva tendentia voluntatis ad obiectum. Hoc ergo supposito, inquirimus, in quo consistat, quatenus est in genere mali, hoc est, per quid ille actus voluntatis constituitur formaliter malus moraliter, aut in quo eius formalis malitia sita sit, an scilicet in positiva aliqua entitate, an in sola privatione, aut parentia?

3. Secundo supponendum est, non posse constitui talem formalem malitiam per solam negationem, quia negatio, prout talis dicit parentiam formæ indebi-

tæ; parentia autem formæ indebitæ malum non est, nec malum formaliter constituere potest; alias enim parentia sexti digiti in manu mala esset, & manum constitueret malam; quod quis dicat? Solum ergo restat difficultas, an in privatione stricta consistat. Tertio supponendum est, dari à parte rei parentias, & privationes reales consistentes in puro non esse formæ, vel privationis, distinctasque adæquatè suo modo, scilicet negativè, ab omni ente reali, & positivo. Si enim vera esset sententia Martini de Sparza, *de Actibus Humanis*, quæst. 6. afferentis, parentias consistere formaliter in positivo impedimento, quem aliqui R.R. sequuntur, idem erit constituere malitiam peccati in privatione, ac illam in positivo impedimento bonitatis constituere, ac proinde locus quæstionis non manebit. Quam falsa vero sit illa singularis sententia, iam ostendimus in Metaphysica quæst. 30.

4. His ergo suppositis tanquam certissimis, & in præsenti non disputandis, prima sententia fuit Manichæorum, qui peccatum, peccatique malitiam in vera, & positiva entitate constituebant, ac proinde malum formaliter, in quantum tale, asserebant esse verum, & reale ens, suam veram, & realem causam habens efficiēt, positivumque, & effectivum principium. Vnde, cum in nobis viderent alias actiones bonas, alias malas inter se oppositas, duas in nobis dari naturas oppositas dicebant, unam scilicet, quæ esset principium positivum bonorum, & hanc appellabant naturam bonam; aliam, quæ esset principium positivum malarum actionum, seu peccatorum, & hanc dicebant naturam malam. Vnde D. Augustinus, dum hoc detineretur errore, semetipsum in suis excusabat peccatis, credens quod

quod ea ipse non faceret, sed alia natura mala in se existens. *Adhuc enim mihi videbatur*, ait lib. 5. Confess. cap. 10. *Non esse nos, qui peccamus, sed nescio, quam aliam in nobis peccare naturam.* & delectabat superbiam meam extra culpam esse, & cum aliquid mali fecisset, non confiteri me fecisse, sed excusare me amabam, & accusare nescio quid aliud, quod meum esset, & ego non esse. Quem errorem postea corrigit, Deo contestans propria confessio ne: *Ego, ego ipse feci e.a. nempe peccata, & mala.* Videntes autem Manichæi, quod illa natura mala non posset esse à Deo summo bono, constituebant aliud primum principium, quod Principem tenebrarum appellabant, inter quem, & Principem lucis varias fabulas effingebant, & in varios contra Fidem Catholicam collabebant errores. Manichæos secuti sunt Priscilianistæ, aliquae hæretici. Quos quidem accerrimè oppugnat, & refellit Augustinus tom. 6. lib. de Duabus Animabus contra Manichæos, & lib. de Natura boni contra eosdem, & alijs pluribus locis; itemque D. Thom. 1. part. quest. 48. & 49. & alibi sèpè. Hoc igitur reliquo errore.

5. Secunda sententia inter Catholicos prima, antiquiorque censet, peccatum commissionis, quatenus malum, seu eius malitiam formalem in sola privatione consistere. Hæc fuit sententia communis Antiquorum PP. & præcipue D. Dionisij, Augustini, & Thomæ, quorum textus dabo proximè. Hanc etiam tenent Scotus, Gabriel, Ocan, Alexander, Bonaventura, Durandus, Ricardus, & omnes Cayetano antiquores, quos citat Illust. Godoy 1. 2. quest. 81. disp. 25. num. 1. & ex Recentioribus, quos simili ter citat, Molina, Valencia, Suarez, Salas, Granados, Meracius, Lorca, Montesinos, & Araujo. Huic etiam sententiæ, subscribit novissimè M. Ferre 1. 2. tract. 7. de Peccatis, quest. 6. §. 8. vbi se fatetur, diu fuisse ab opposita; quia eam iudicavit de mente D. Thom. *Sed re melius inspecta, & maturè, longoque temporis intervallo considerata, sum (inquit) in eo sensu, quod mens D. Thom. clara, & genuina sit, talem malitiam positivam, que in se, & a se formaliter malitia sit, non dari, sed omnem rationem formalem malitiæ esse privativam.* Huic denique opinioni adiuncti sunt omnes, qui negant peccatum adæquate consistere in positivo, sed constituendum fore ex positivo, & privativo. Ita Serna, necnon Ioannes a S.

Thoma, & alij, quos sub dubio allegat Illust. Godoy. Hi enim ad hoc vnicè ponunt privationem constituentem peccatum, ut illud constitut in ratione mali, licet, quia peccatum habet alias formalitates, ad eas etiam requiratur positivum.

6. Tertia sententia, secundaque inter Catholicos afferit, peccatum adæquate consistere in positivo, ac proindè eius formalem malitiam vnicè in positivo sitam esse. Huius opinionis Anteignanus allegatur Cayetanus pluribus in locis, quem secuti sunt Medina, Zumel, Martinez, Alvarez, Cornejo, Curiel, Læsius, Vazquez, Gaspar Hurtado, quos citat, & sequitur Illust. Godoy, & Gonet, qui duo propter autoritatem, quam suo saeculo apud Thomistas sibi conciliarunt, eam fecerunt communem in Scholis Thomistarum, & in publicis disputationibus. Differunt autem huius sententiæ sectatores non leviter in eo, quod plerique ex Iesuitis, qui eam propugnant, nollunt præscindere obiectivè in peccato formalites, aut realites, quarum una sit bona, & positivè à Deo, alia mala, seu malitia, & solum permisivè à Deo; sed totam entitatem peccati indistinctè malam, & malitiam moralē esse dicunt, eodem modo à Deo causari. Thomistæ vero semper contendunt distinguere obiectivè in peccato, & rationem positivam entis, actus, & boni, quæ sit efficienter à Deo, & rationem malitiæ positivam etiam, quæ non sit efficienter à Deo, nec positivè, sed solum permisivè. His ergò prælibatis.

**NOSTRA SENTENTIA AUTHORITATE SS. PATRUM PROBATORUM.**

7. **D**ICO igitur: *Peccatum commissionis in genere mali, si vnde eius malitia formalis vnicè consistit in privatione rectitudinis.* Qualis sit ista privatio mox explicabitur. Nunc autem probatur ex Patribus. Basilius enim, Lib. Constitut. Monastic. cap. 3. sic ait: *Vitium non est, nisi Virtutis desertio.* Et Homil. *Quod Deus non est Author malorum.* Ita ait: *Non subsistit prævitas, neque essentiam ipsius subsistentem producere possumus; privatio enim boni est malum.* Quid clarius?

Gregorius Nissenus, Homil. 8. in Cantic. sic ait: *Non aliud est mali substantia, quam boni separatio.* Et Homil. 7. in Ecclesiasten: *Ita consideratur vitium, ut oppositum bono, sicut quod non est, ab eo quod est.*

Et in Catechesi cap. 6. *Virtutis, & vitiositatis sibi invicem oppositorum distinctio, non considerantur tanquam duo sint, que solidam habeant existentiam, sed perinde, ac si è regione ens, & non ens distinguantur.* Et Disput. de Anima, & Resurrectione: *Vitiositas ( & si dictu absurdum, & à vulgari opinione absurdum sit ) est, que in eo quod non est suum esse habet. Non enim illa alia generatio vitiositatis est, quam eius, quod est, privatio, quod enim propriè est, boni natura est.* En quo pacto, vitiositatem, contra communem, vulgaremque existimationem, quæ malum, ut ens positivum apprehendit, & iudicat, ait, in non ente confitare, seu in priuatione.

Damascenus, lib. 2. de Fide, cap. 11. sic ait: *Nec aliud quidem est malum, quam boni privatio.* Et lib. 4. cap. 2. sic repperit: *Nihil est malum, nisi boni privatio.* Et cap. 21. similiter: *Vitiositas nihil aliud est, quam recessus à bono, quemadmodum tenebre sunt recessus luminis.* Quid clarius?

Ambroſius, lib. de Isaac, & Anima, cap. 7. sic ait: *Quid ergo est malitia, nisi boni indigentia?* Ex bonis igitur mala orta sunt, non tamen sunt mala, nisi que privantur bonis. Hunc Textum pro nostra sententia allegat Augustinus, ut statim videbimus.

Div. Hieronymus, in cap. 3. Hieremias, sic ait: *Mala, que nulla natura sua subsistunt, à Domino non creantur.*

Div. Isidorus, lib. 1. de Summo bono, cap. 11. sic ait: *Ideò nihil est malum, quia sine Deo factum est nihil, Deus autem malum non fecit.*

Div. Bernardus, de Vita solitaria, ad Fratres de Monte Dei, fol. mihi 181. sic ait: *Vitium, cum nihil aliud esse credatur, quam privatio virtutis, tamen vestitus eius, & enormitas, tanto nonnunquam quasi sentitur, &c.*

Div. Anselmus, lib. de Concordia Præscientiae, & Prædestinationis, cap. 1. sic ait: *Malum, quod est iniustitia, nihil aliud est, quam absentia iustitie.* Et item: *Quia peccatum non est aliquid, malum, quod est aliquid, Deum facere non negamus.* En vbi duplex malum distinguit, nempè malum peccati, seu culpæ, & hoc dicit non esse aliquid; & malum aliud, vel physicum, vel poenæ, quod solet esse aliquid, ut infra explicabimus, & hoc esse à Deo non negat.

MENS D. AUGUSTINI exponitur.

8. P RÆTER relatos, inveniō tres alios, qui ex professo difficultatem istam tractaverunt, eoque maiori pollent autoritate. Hi sunt Div. Augustinus, Div. Dionysius, & Div. Thom. quorum mentem paulò fusius exponam. Et in primis nulli, qui Div. Augustini scripta gustaverit, ignotum esse potest, quanto studio, & conatu laboraverit, inquirens: *Quid sit malum, & unde malum?* In primis enim, dum errore Manichæorum captus fuit, putabat se invenisse mali naturam, & causam in illa mala natura, & Principe tenebrarum. Sed iam ab illo errore Dei Misericordia liber, & negans talem malam naturam, seu primum principium positivum malorum, adhuc inquirebat idipsum maiori angustia. Vnde lib. 8. Confess. cap. 3. sic ait: *Non tenebam explicitam, & enodatam causam mali.* Itaque securus eam querebam, & certus, non esse verum, quod illi, nempè Manichæi, dicebant, & intendebam, ut cernerem, quod audiebam, nempè, liberum Hominis arbitrium causam esse cur faceremus malum; & eam liquidò cernere non valebam. Itaque aciem mentis de profundo educere conatus, mergebar iterum, atque iterum. Sublevabat enim me quod, cum aliquid vellem, aut nolle, non aliud, quam me velle, & nolle certissimus eram, & ibi esse causam peccati mei iam iamque animadvertebam. Sed rursus dicebam: *Quis fecit me?* Nonne Deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Vnde igitur mihi male velle, & bonum nolle, ut esset cur iuste pœnas luerem? *Quis in me hæc posuit, & inservit mibi planè tantum amaritudinis, cum totus fierem à dulcissimo Deo meo?* Si Diabolus fuit Author, unde ipse Diabolus? Quod si, & ipse perversa voluntate ex bono Angelo Diabolus factus est, unde & in ipso voluntas mala, qua Diabolus fieret? Quando totus Angelus à Deo Optimo factus est bonus? His cogitationibus deprimebar iterum, & suffocabar. En quo æstu inquirebat fluctuando, & fluctuabat inquirendo. Sed quare?

9. Audiamus ipsum in lib. 3. Confess. cap. 7. Cum à me quererent, unde malum? Ignorans perturbabar, & recedens à veritate, ire in eam mihi videbatur; quia non noveram, malum non esse, nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est. Quid clarus?

Certè non ait: *Quia non noveram*  
ma-

malum causari, licet ens positivum, à voluntate ex propria determinatione, à Deo autem concursu positivo ex determinatione voluntatis creatæ, ut respondent Iesuitæ. Nec, quia non noveram malum esse positivam terminationem ad obiectum prohibitum, ut respondent R.R. Thomistæ, sed solum ait: *Quia non noveram malum non esse, nisi privationem boni, praeterquam omnino non est.*

10. Sed videamus, quam profundo discursu agnoscit, malum non esse, nisi privationem boni. Igitur lib. 7. Confess. cap. 12. sic ait: *Manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, que corrumpuntur, que neque corrumpi possent, si summa bona essent; neque, nisi bona essent, corrumpi possent. Quia si summa bona essent, incorrumpibilita essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumpetur non esset. Nocet enim corruptio, & nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest; aut, quod certissimum est, omnia, que corrumpuntur, privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt; si enim erunt, & corrumpi iam non poterunt; quia, scilicet, non restabit bonum, quo priventur, meliora erunt; quia incorruptibiliter permanebunt; & quid monstruosius, quam ea dicere, omni bono amissio, facta meliora? Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt: Ergo quādiū sunt bona sunt: Ergo quæcumque sunt, bona sunt. Malumque illud, quod quarebam unde esset, non est substantia. Id est, non est ens, neque essentia, sed privatio, qua bonum minuitur, seu privatur, non omni bono, sed aliquo bono sibi debito. Hoc enim probat discursus p̄fatus.*

11. Deinde tom. 6. lib. unico, de Natura boni, contra Manichæos, cap. 14. confirmat p̄dictum discursum, sic: *Hec tria modus, species, & ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus à Deo factis ::::: Prout cum queritur, unde sit malum? Prius querendum est, quid sit malum? Quod nihil aliud est, quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis ::::: Corruptio autem, si omnem modum, omnem speciem, & omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit, ac per hoc omnis natura, que corrumpi non potest, summum bonum est, sicut Deus est; omnis autem natura, que corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est, non enim ei posset nocere corruptio, nisi admendo, & minuendo, quod bonum est. Et infra, cap. 15. sic prosequitur: Non ergo mala est, in quantum natura est, vlla natura, sed cuique natura non est malum, nisi*

*minui bono; scilicet, sibi debito. Constat ergo ex Augustino, malum non esse, nisi corruptionem, privationem, & diminutionem boni, nempe debiti, restante aliquid boni in subiecto corrupto, privato, & diminuto.*

12. Confirmatur; nam tom. 7. lib. contra Julian. Pelag. cap. 8. sic ait: *Querent itaque à nobis, unde sit malum? Respondemus, ex bono, sed non summo, & incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus, atque mutabilibus orta sunt mala. Quæ mala, licet intelligamus non esse naturas, sed vitium naturarum, tamen simili intelligimus, nisi ex aliquibus, & in aliquibus naturis esse non posse, nec aliquid esse malum, nisi à bonitate defectum. Quid clarius? Prosequitur: Quia & ipsa voluntas mala non nisi alicuius est profecto nature, in tantum, ut eius nature, cuius est, faciat qualitatem; nam si queritur, qualis sit Homo, vel Angelus male voluntatis? Rectissime respondetur, malus, magis accipiens qualitatis non men ex voluntate mala, quam ex natura bona. Natura autem bonitatis capax est participatione boni, à quo facta est; malitia vero capit, non participatione mali, sed privatione boni. Quid clarius?*

13. Et paulò infra, cum Juliano differens, ait: *Malas substantias non esse, sed substantiarum creatarum vitia, quibus deficiunt à bono, quoniam mutabiles sunt, eo quod ex nihilo facte sunt. Hæc est Doctrina Catholice sanitatis, qua Manichæi pestilentie Virus expellitur. Unde ille Doctor meus, tui etiam reali Doctoris ore laudatus, Ambrosius, in eo Lib. quem de Isaac, & Anima scripsit: Quid ergo est, inquit, malitia, nisi boni indigentia? Ex bonis igitur mala orta sunt, non tamen sunt mala, nisi, que privantur bonis. En quo pacto allegat Ambrosium, suprà citatum, pro sua sententia. Et infra. contra Julianum: Et hinc intelligat, ideo esse voluntatem malam, Arborem malam, quia defectus est à summo bono, & bonum creatum bono creature privatur, ut sit in eo radix mali, nihil aliud quam indigentia boni. En vbi expressè ait, ideo voluntatem malam esse illam Arborem malam, quæ iuxta Evangelium bonos fructus non facit; quia est defectus à summo bono, & quia illo privatur, quatenus nempe privatur, & deficit ab ordine in ipsum, & à participatione ipsius: Ergo in hoc defectu, & privatione formaliter consistit malitia illius. Idque ipsum expressè confirmat tom. 3. in Enchirid. ad Laurent. cap. 33. vbi: Nequaquam, inquit, dubitare debemus, rerum, quæ ad nos pertinent, bo-*

*narum causam esse voluntatem Dei. Mala-  
rum verò ab immutabili bono deficientem  
boni mutabilis voluntatem, prius Angeli,  
Hominis postea. Hoc primum est creature  
rationalis malum, id est, prima privatio bo-  
ni. Quid clarius?*

14. Vnde ibid. cap. 11. comparat  
peccatum, sèu vitium morbo corporali,  
hoc pacto: *Non enim illa substantia est,  
sed carnalis substantiae vitium, vulnus, aut  
morbus. Cum caro sit ipsa substantia, pro-  
fecto aliquod bonum est, cui accidunt ista  
mala, id est, privationes eius boni, quod est  
sanitas. Ita etiam, & animarum quæcum-  
que sunt vitia, naturalium sunt privatio-  
nes bonorum. Et infra: Naturæ igitur om-  
nes bona sunt, sed quia non incommutabili-  
tè bona sunt, ideo in eis minui bonum, &  
augeri potest, intellige, si minuitur infra  
debitum; quamvis, quantumcumque mi-  
nuatur, remaneat aliquid necesse est: Cum  
verò corruptitur, ideo malum est eius cor-  
ruptio, quia eam qualicumque privat bono;  
nam si nullo bono privat, non nocet, nocet  
autem adimendo bonum. Et infra: Nihil  
aliud est corruptio, nisi boni exterminatio.  
Quid clarius? Id ipsum testatur tom. 3. lib.  
de Fide ad Petrum Diacon. cap. 21. sic  
dicens: *Omnis natura, in quantum natura  
est, bona est. Sed quia in ea bonum, & au-  
geri, & minui potest, in tantum mala di-  
citur, in quantum bonum eius, nempè de-  
bitum, minuitur; malum enim nihil aliud  
est, nisi boni privatio. Quid clarius?**

SPECIALIS AUGUSTINI DISCUR-  
sus in confirmationem nostræ  
doctrinæ.

15. CONFIRMATUR etiam ex  
alio profundo discursu quo  
vitetur August. tom. 6. lib. de Tribus Ani-  
mabus, contra Manichæos, cap. 6. Vbi  
postquam demonstraverat intelligibilia  
omnia meliora esse, & anteponenda omni-  
bus sensibilibus; sic arguit, vel æquivalen-  
tius: Anima, quantumvis mala, & vitiosa  
est intelligibilis; lux ista corporeæ, quæ  
eminet inter sensibilia, est sensibilis: Sed  
meliora, & præponenda sunt intelligibilia  
sensibilibus: Ergo Anima, licet mala, &  
vitiosa, est quid melius, & anteponendum  
luci corporeæ: Sed lux ista corporeæ bona  
est, & à Deo optimo: Ergo Anima, licet  
mala, & vitiosa, bona est, & maius bonum,  
& potiori titulo à Deo; non ergo à Prin-  
cipi tenebrarum, nec à primo principio  
positivo malorum, nec opus est tale princi-  
pium adstruere pro anima etiam mala, &

vitiosa. Contra hunc igitur discursum sibi  
objicit ex Persona Manichaorum: Anima  
vitiosa est vituperio digna, reprehensibilis,  
& damnabilis; ècontra autem lux sensibili-  
lis, ut potè in se perfecta, est laudabilis val-  
dè, & ex illa laudamus Creatorem; sed  
nemo iustè proponit id, quod vituperabi-  
le, reprehensibile, & damnabile est, rei  
laudabili, ex qua laudamus Creatorem:  
Ergò anima vitiosa iustè proponi non po-  
test luci sensibili, vt quid melius; sed  
ècontra, ista illi præferenda est.

Respondet tamen, negando minorem:  
*Quia non omne, quod laudamus, omni quod  
vituperamus anteponendū est; nec enim dum  
laudo purgatisimum plumbum, illud ante-  
pono auro vituperando, sèu vitiato. Item, im-  
probo Iuris consultum plures Leges ignoran-  
tem; sed eum tamen sic præfero probatissi-  
mo Satori, vt nec illi comparatum putem.  
Nam Sutorē laudo, quia suæ artis peritis-  
sum, Iuris consultum autem iure repreben-  
do, eo quod suam professionem minus de-  
bito impleat. In suo enim genere unumquod-  
que considerandum est: Indeque concludit:  
Lucem istam, eo quod in genere proprio per-  
fecta est, iure laudari; tamen quia sensibili-  
um rerum numero includitur, quod genus  
intelligibilium generi cedit, necesse est infra  
iniustas, & intemperantes animas, quoniam  
sunt intelligibles, esse deputandam, quam-  
vis istas non iniuria damnatione dignissi-  
mas iudicemus. Et concludit: Ergò qui  
lucem istam, quia bona, & pulchra est, ex  
Deo esse concesserit, potiori titulo concede-  
re debet, animas vitiosas etiam Deum crea-  
torem habere, licet non in quantum vitio-  
sæ sunt, sed in quantum animæ sunt. Hac-  
tenus Augustinus, cuius præfatus discursus,  
licet non videatur ad propositum,  
conducit tamen ad plura infra dicenda, &  
potissimè ad intelligentiam sequentis,  
quo præsentem difficultatem immediatè  
attingit.*

16. Sic enim immediatè sibi oppo-  
nit: *Non de animabus, sed de ipsis animæ  
vitijs esse querendum, que sanè sensibus  
corporis nō cognoscuntur: & tamen cognos-  
cuntur: Ergo non inter insensibilia, sed in-  
ter intelligibilia computantur: Ergo si in-  
telligibilia omnibus sensibilibus antecellunt,  
vitia animarum antecellunt lucem istam  
sensibilem. Cur ergo lucem istam Deo Au-  
thori esse tribuendam concedimus, vitio-  
rum verò Authorem Deum, nemo nisi sa-  
cilegus, dicere audebit? Hoc argumen-  
tum fatetur Augustinus, quod animo im-  
parato ardium est ad solvendum, Nihil  
ominus exemplo lucis ipsius, eius solu-  
tio-*

tionem aggreditur: *Si Sol iste, inquit, tanta claritate conspicuus inconspectu nostro usque ad Lunam similitudinem deficeret, num aliud oculis sentiremus, quam lucem, utcumque fulgentem? Lucem tamen quærentes, quod fuerat non videndo, O baurientes videndo quod aderat: Non ergo illum defectum videremus, sed lucem, quæ defectui remaneret. Si non videremus defectum: Ergo nec sentiremus; quidquid enim sentimus aspectu, non potest non vide ri: Ergo si defectus ille neque visu, neque alio sensu sentitur, non potest inter sensibilia numerari, nihil enim sensibile est, quod sentiri non potest.*

17. Applicat iam exemplum hoc pacto: *Referamus, inquit, considerationem ad virtutem, cuius intelligibili luce splendere animum convenientissimè dicimus. Porro ab hac luce virtutis defectus quidam, non per mens animam, sed obscurans, vitium vocatur. Potest ergo vitium quoque anime nequaquam inter intelligibilia numerari, sicut lucis ille defectus rectè de sensibilium numero excluditur; illud tamen quod remanet animæ, id est, hoc ipsum quod vivit, tam est intelligibile, quam sensibile illud, quod in hoc visibili lumine post defectum ut cumque fulget, O ideo animæ, in quantum vita participaret, rectissimè omnibus sensibilibus anteferri. Quam ob rem maximæ erroris effet, ullam animam dicere non esse ex Deo, ex quo esse Solem, Lunamque gloriari. En quomodo est intelligibilis positivè, & directè à parte rei vitium vitæ humanae, nempè, sicut est sensibile lumen deficiens, seu tenebrescens; quia sicut tantum sentitur in lumine positivè id lucis, quod positivè restat in lumine post defectum, ita in vita humana, vel actu humano vitioso, seu deficienti, tantum intelligitur, seu est intelligibile verè & positive à parte rei, id vitæ, seu actus humani, quod in eo actu post vitium, aut defectum restat positivè, & realiter existens.*

18. Sed quo pacto (ocurrat statim dubitandum) vitiositas ipsa pro formalis, seu defectus virtutis debite intelligibilis est? Nam esse intelligibilem, & à nobis cognosci, & intelligi, negari non potest. Respondet Augustinus, esse intelligibilem, sicut est sensibilis defectus lucis in luce deficiente, vnde prosequitur: *Quod si iam placeat, omnia sensibilia nominare, non solum ea, quæ sentimus, sed etiam ea quæ non sentiendo, tamen per corpus iudicamus, sicut per oculos tenebras, O per aures silentium; illas enim non videndo, O hoc non*

*audiendo cognoscimus; rursusque intelligibilia nominare, non ea tantum, quæ illustrata mente conspicimus, sicut est ipsa sapientia, sed etiam ipsa, quæ ipsius illustrationis privatione aversamur, ut est insipientia, quam tenebras animæ congrue dixerim. In hoc sensu fatetur, & iam dixerat, vitium esse etiam intelligibile, quia sicut oculi, cum vident lucem deficientem, tendentes ad lucis plenitudinem, se inveniunt quasi privatos, & defraudatos luce desiderata, ea parte quæ deficit ab integritate in illa exacta; & hoc pacto per privationem lucis sentitur quasi remotivè, non positivè tenebrositas luminis; & aures auscultantes sonum, vel vocem silentio interruptam, inveniunt se ex parte privatas, frustratas, & defraudatas sono, quem desiderant, & auscultant, & hoc pacto per privationem soni sentitur remotivè, & privativè silentium; sic pariter, dum mens illustrata conspicit vitam humanam, moresque humanos, si in ea minus inveniat splendoris, & virtutis exactæ, seu si non inveniat integratem vitæ, & morum iure debitam, quam desiderat, invenit se quasi privatam, frustratam, & defraudatam ex parte objecti virtute, & integritate desiderata, ea parte, qua deficit in vita, & moribus humanis, non positivè, sed per privationem, & remote. Quæ privatio integratis, si posteà illam apprehendamus ad modum formæ positivæ, non negabimus eam hoc pacto intelligi, & esse intelligibilem positivè; sed hæc intelligibilitas ex parte objecti non est realis, & vera, sed ex fictione mentis ad modum entis procedens, ut in Logica, & Metaphysica exposuimus, de qua propterea non meminit Augustinus, in hoc loco.*

19. Prosequitur Augustinus explicans magis defectus, seu privationes tum sensibilium, tum intelligibilium. Quia enim suprà dixerat res intelligibiles, sensibilibus præferendas, nunc ait: *Defectus verò utriusque generis non posse alteros alteris anteferri, privant enim tantum, O non esse indicant, quod usquequaque eandem vim habet, sicut ipsa negationes. Nam cuna dicimus: Non est aurum, non est virtus, quamvis iater aurum, O virtutem sit plurimum differentia, nihil tamen inter negationes, quas eis adiungimus, distat; quia videlicet negationes, & privationes ratione sui nihil sunt; de nihilo autem ad nihilum non est excessus. Ratione verò formarum, quibus privant, iam subdit: Verum enim vero peius est non esse virtutem, quam non esse aurum, quod non propter ipsas*

ipsas negationes, sed propter res, quibus adiunguntur, accidere, quis non intelligat? Quanto enim virtus auro praestat, tanto est virtute, quam auro carere miserius. Quam obrem, cum res intelligibiles sensibilibus rebus antecellunt, defectum in intelligibilibus, quam in sensibilibus merito agrius toleramus, non eos defectus, sed ea, que deficiunt, carius, vel vilius estimantes. Ex quo iam illud apparet, defectum vite, que intelligibilis est, multò miserabilior est, quam huius sensibilis lucis defectum, quia scilicet multò est carior intellecta vita, quam lux ista conspecta. Que cum ita sint, audebit ne quisquam, ut Solem, & Lunam, & quidquid hac luce visibili fulget, Deo tribuat, animas verò, que tantum hoc lumen in vita præcedunt, nolle concedere ex Deo esse? Et cum ille verum dicit: (de luce sensibili) In quantum nitet, ex Deo est, ego tandem (Deus Magne) mentiar, si dicam: Anima, in quantum vivit, ex Deo est? Licet enim anime per defectum intelligerentur vi- tiate, quia virtutis egestate sunt vitiosae, non tamen per defectum vite anime sunt; quia vivendo anime sunt; nec fieri potest, quod vite præsentia sit causa deficiendi, cum tan- to quisque deficiat, quanto deseritur à vita. Ex quo iam exortat Manichæos, ut eos se- qui malint, inquit, qui mecum, omne quod est, quoniam est, in quantumcumque est, ex Deo esse prædicant.

20. Quod si, prosequitur Augustinus, recitarent adversum me voces illas ex Evangelio: Vos propterea non auditis, quia ex Deo non estis; vos ex patre Diabolo estis. Ego quoque contra recitarem: Omnia per ip- sum facta sunt, & sine ipso factum est nihil; & illud Apostoli: Vnus Deus, ex quo omnia, & unus Dominus IESUS-CHRISTUS, per quem omnia, & alia huiusmodi. Quæ tes- timonia concordanda esse dicit in homi- ne, quia & vivit, & peccator est, & aliud est vivere, aliud peccare: In quantum vi- vit, ex Deo est; in quantum peccat, ex Deo non est, quia videlicet in tantum peccat, in quantum deficit ex parte ab esse, & vive- re, & in quantum ex parte privatur essen- di, & vivendi integritate.

#### MENS AUGUSTINI AMPLIUS exprimitur.

21. **I**GITUR Augustin. tom. 5.  
lib. 11. de Civitate Dei cap. 9.  
sic ait: Lumen verum, quod  
illuminat omnem Hominem venientem in  
hunc mundum, hoc illuminat omnem Ange-  
lum mundum, à quo si avertitur Angelus,

fit immundus, sicut sunt omnes, qui voca-  
tur immundi spiritus, nec iam lux in Do-  
mino, sed in se ipsis tenebre, privati parti-  
cipatione lucis eterne. Mali enim nulla na-  
tura est, sed amissio boni mali nomen acce-  
pit. Et cap. 22. Cum omnino nulla natura  
sit malum, noménque hoc non sit, nisi priva-  
tionis boni, &c. Quid clarius?

22. Nisi, quod lib. 12. cap. 6. inqui-  
rens profundo discursu causam malæ vo-  
luntatis Angelorum, quam consistere  
supponit in eo, quod ab eo, qui summè est,  
ad se ipsis conversi sunt, qui summè non  
sunt: Sic subiungit: Hic primus defectus,  
prima inopia, primumque vitium eius na-  
ture, per quod factum fuisse, inquit, ut à  
summo bono aversa, non quidem nulla, sed  
tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret.  
Huius profectò malæ voluntatis, nempe vt  
malæ, causa efficiens si queratur, nihil in-  
venitur. Et prosequitur cap. 7. sic subiun-  
gens: Nemo ergò querat efficientem cau-  
sam malæ voluntatis, quia nec ipsa effectio  
est, sed defectio; deficere namque ab eo,  
quod summè est, ad id quod minus est, hoc  
est incipere habere voluntatem malam. Cau-  
sas porrò defectum istarum, cum efficien-  
tes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle in-  
venire, tale est, ac si quisquam velit videre  
tenebras, vel audire silentium; quod tamen  
vtrumque nobis notum est, neque illud, nisi  
per oculos, neque hoc, nisi per aures, non sanè  
in specie, sed in speciei privatione. Nemo  
ergò, ex me scire querat, quod me nesci-  
re scio. Ea quippè, quæ non in specie, sed in  
eius privatione sciuntur, si dici, aut intelli-  
gi potest, quodammodo nesciendo sciuntur, ut  
sciendo nesciantur. Cum enim acies etiam  
oculi corporalis currit per species corporales,  
nusquam tenebras videt, nisi ubi cœperit  
non videre. Ita etiam non ad aliquem alium  
sensem, sed ad solas aures pertinet sentire  
silentium, quod tamen nullo modo, nisi non  
audiendo sentitur. Sic species intelligibiles  
mens quidem nostra intelligendo conspicit,  
sed ubi deficiunt, nesciendo condiscit; delicta  
enim quis intelligit? Hoc scio, naturam Dei  
nunquam, nusquam, nulla ex parte posse de-  
ficer; & ea posse deficere, quæ ex nihilo facta  
sunt. Quæ tamen quanto magis sunt, & bo-  
na faciunt, causas habent efficientes; in  
quantum autem deficiunt, & ex hoc mala  
faciunt, causas habent deficientes. En nos-  
tram ipsissimam Doctrinam, tum in præ-  
senti, tum Tractat. de Providentia, ultimis  
duabus Quæstionibus.

23. Id ipsum similitè exponit lib.  
14. cap. 13. explicans primum peccatum  
Adami, sic ait: Nec sic defuit Homo, vt  
omnis

omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei, qui summe est, inhærebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est, sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo appropinquare. Vnde superbi secundum Scripturas Sanctas, alio nomine appellantur sibi placentes. Hoc quidem, inquit, quasi contrarium videtur, ut elatio sit deorsum, & humilitas exaltet sursum. Elatio enim, que in vitio est, eo ipso, quo respuit subiectiōnē, & cedit ab illo, quo nihil est superius, ex hoc erit inferius, & sit quod scriptum est, deiectisti eos dum alevarentur; ipsumque extolli, deijecti est. Vide ibi reliqua subtilissima, & utilissima.

24. Id ipsum non minus ad propositum, explicat tom. 9. lib. Soliloq. cap. 5. his verbis: *Miser quippè factus sum, & ad nihilum redditus sum, & nescivi; quia tu es veritas, & ego non eram tecum. Vulneraverunt me iniquitates meæ, & non dolui, quia tu es vita, & ego non eram tecum. Ad nihilum deduxerunt me, quia tu es Verbum, & ego non eram tecum, per quem facta sunt omnia, & sine quo factum est nihil; & ideo sine te factus sum nihil, quia nihil est, quod ad nihilum dicit. Omnia per Verbum facta sunt, & qualia facta sunt? Vidiit Deus cuncta, que fecerat, & erant valde bona. Omnia ergo quecumque facta sunt, & quecumque per Verbum facta sunt, valde bona sunt. Quare bona sunt? Quia omnia per Verbum facta sunt, & sine ipso factum est nihil, quia nihil bonum sine summo bono est. Sed malum est, ubi non est nullum bonum, quod utique nihil est, quia nihil aliud est malum, quam privatio boni, sicut nihil aliud est cæcitas, quam privatio luminis. Malum itaque nihil est :: Illud autem malum est, quod privatur illo bono, per quod facta sunt omnia, que sunt :: Cum igitur omnia per Verbum facta sunt, mala per ipsum non sunt, quia sine Verbo factum est nihil. Malum igitur nihil est, quia factum non est; quia malum privatio boni est. Effe ergo sine Verbo malum est, quod esse non est; quia sine ipso nihil est. Sed quid est separari à Verbo?*

25. Si hoc queris scire, audi quid est Verbum. Verbum dicit: *Ego sum via, veritas, & vita. Separari ergo à Verbo est esse sine via, sine veritate, sine vita, & ideo sine ipso nihil, & ideo malum, quia separatur à Verbo, per quod facta sunt omnia bona. Separari autem à Verbo, per quod omnia facta, nihil aliud est, quam deficere, & à facto transire in defectum, quia sine ipso*

Tom. I.

*est nihil. Quoties ergo à bono devias, à Verbo te separas, quia ipsum est bonum: Et ideo nihil efficeris, quia sine Verbo es, sine quo factum est nihil. Nunc igitur: Domine illuminasti me, ut viderem te, & cognovī me, quia toties nihil factus sum, quoties à te separatus sum, & ideo malus effectus sum. Vt mihi misero, quia hoc non cognoscēbam, quod te deserens nihil fiebam. Sed si nihil eram, quomodo cognoscere nolebam? Scimus, quia malum nihil est, & quod nihil est, non est. Si ergo nihil fui, cum sine te fui, quasi nihil fui, vel vt idolum, quod nihil est. Quod explicat, quia sicut idolum nihil est ad videndum, ad audiendum, ad sentiendum, per parentiam sensuum; sic per peccatum aversus à Verbo fit nihil ad videndum verum malum, & verum bonum, ad discernendum utrumque, ad fugiendum malum, & amandum bonum, ad dolendum de peccatis, que omnia per defectum, & privationem virtutis spiritualis contingunt, que privatio, & defectus nihil est.*

26. Id ipsum contestatur eodem tom. in Ioan. cap. 1. ad illud: *Sine ipso factum est nihil, vbi sic ait: Videte ne cogiteatis, quod nihil aliquid est. Solent enim multi, malè intelligentes, putare aliquid esse nihil. Peccatum quidem non per ipsum factum est, & manifestum est, quia peccatum nihil est, & nihil sunt homines cum peccant. Quid plura, vt Augustinus convincat peccatum pro formalī malitiā nihil esse, privationem esse, atque defectum, contra Recentiores illud constituentes formaliter in positivo, quod necessario esset aliquid, ens, & bonum, & verè factum? Et ideo nimis fateor, prolixus, fui in referendis Augustini testimonij, quia vellem ex Theologorum mente præfatam exterminare sententiam; que plures quidem excitat per illam inenodabiles difficultates, præsertim illam de causalitate Dei in actum peccati, non causando malitiam, que certè per opinionem Recentiorum, inenodabilis facta est; per doctrinam vero Div. Augustini clare appetit veritas, vt legenti illas duas quæstiones ultimas in tractatu nostro de Providentia, & nostram cum doctrina relata Augustini conferentes, manifeste patebit.*

Vide infra numer. 50.

Turriani censu-  
ram.



MENS DIV. DIONYSI F  
aperitur.

27. **D**IONYSIUS igitur, cap. 4. de *Divinis Nomibus*. Cuius sanè authoritas, licet ab aliis Chronologicis proximis temporibus impedita, tanta tamen semper fuisse constat, quod *Divinus Dionysius* audivit semper, & ipsum uti talem interpretari aggressus est Angelicus Praeceptor, cuiusque authoritatem reverentur, ac suscipiunt, plerique Ecclesiæ Doctores. Ibi igitur, lect. 9. iuxtra divisionem D. Thom. sic ait: *Non igitur mala est dæmonum tribus secundum quod est secundum naturam, sed secundum quod non est*; id est, interpretatur Div. Thom. *Secundum quod privantur aliquo bono. Quarè quod sunt, & ex bono sunt, & boni, & pulchrum desiderantes. Et privatione, & recessione, & casu à convenientibus ipsis bonis dicuntur mali; & sunt mali, secundum quod non sunt, & non existunt.*

28. Et lect. 20. explicat, quomodo sit malum in animabus, his verbis: *Si autem malas fieri animas dicimus, in quo male fiunt, nisi in bonorum habituum, & operationum defectu, & propter propriam infirmitatem, non consecutione, & prolapsu*; id est, exponit Div. Thom. *in quantum deficiunt à bono, quantum ad habitum, & quantum ad actum, & sic infirmat ex defectu boni non possunt consequi debitum finem, sed prolabantur ad aliquid contrarium fini. Etenim (prosequitur Dionysius) & aerem, qui est super nos, dicimus obtenebrari defectu, & absentia luminis; ipsum autem lumen est, quod & tenebras illuminat: Non igitur neque in dæmonibus, neque in nobis est malum ut existens, sed sicut defectus, & desertum perfectionis propiorum bonorum. Ubi Div. Thom. ait: Concludit propositum, quod scilicet neque in dæmonibus, neque in hominibus, sit malum quasi aliquod existens positivè, sed sicut defectus, & quasi quodam desertum perfectionis, seu sicut privatio, non sicut aliquid existens. Quid clarius?*

29. Et lect. 22, sic ait: *Igitur malum est praeter viam, & praeter intentionem, & praeter naturam, & praeter causam, & praeter principium, & praeter finem, & praeter voluntatem, & praeter substantiam. Igitur privatio est malum, & defectus, & infirmitas, & in commensuratio, & peccatum, & sine intentione, & sine pulchritudi-*

*ne, & sine vita, & sine mente, & sine actione, & imperfectum, & non collocatum, & sine causa, & indefinitum, & non collocatum, & sine gernine, & vacuum, & non operans, & inordinatum, & dissimile, & infirmum, & obscurum, & sine substantia, & ipsum nullo modo usquam, & nihil existens. Quid clarius? Nam Div. Thom. Interpretate, malum dicit *præter viam*, quia via est motus, & non datur motus per se ad malum, sed solum per se ad bonum, cui accidit malum. *Præter intentionem* dicitur, quia omnis intentio agentis fertur in bonum, & non in malum, siquidem, vt ibi ait Dionysius: *Nullus ad malum respi-ciens facit, que facit. Dicitur etiam: Præter naturam, quia ut dixerat Dionysius, lect. 21. Naturæ malitia est hoc, quod est præter naturam, scilicet privatio ordinis naturalium, quarè non est mala natura, sed hoc est naturæ malum, non posse que sunt propriæ nature, perficere; turpitudo enim, & infirmitas est defectus formæ, & privatio ordinis. Dicitur etiam *præter causam*, quia non habet causam per se, nec efficientem, nec formalem, sed solum per acci-dens, & addit Div. Thom. de suo, quod etiam malum est *præter artem*, sicut *præter naturam*. Est etiam *præter principium, & finem*, quia, vt dictum est, non habet causam per se, nec efficientem, que est principium, nec finalem, que est finis. Est item *præter diffinitionem*, quia scilicet incurritur *præter definitionem*, seu idæam, qua agens prædefines quid sit agendum, sive in moribus, sive in arte; nemo enim prædefines per rationem, seu per idæam malum, vt malum à se faciendum, sed vt bonum. Est etiam *præter voluntatem*, quia voluntas nunquam per se fertur ad malum, sed semper sub ratione boni. Et similitè est *præter substantiam*, quia non habet formam, per quam subsistat, sed est privatio formæ.**

30. Denique ait, quod malum est *privatio, defectus, & infirmitas*. Quia inquit Div. Thom. *Cum malum sit privatio boni, duplicitè potest variari malum, primo ex parte privationis, quia contingit multiplicitè aliquid privari. Primo cum est privatio privans totaliter aliquo particulari bono, & hoc modo cæcitas est malum; quia est privatio privans totaliter visu, quo pacto malum dicitur privatio. Secundo: Cum non totaliter aliquod tollitur, seu privatur, sed deficienter habeatur, vt patet in eo qui obscure videt, & hoc pacto malum dicitur defectus. Tertiò:*

*Cum*

Cum non firmiter habetur bonum, etiam si intense habeatur. Sicuti si quis accutè videat, & tamen non habeat firmum visum, & hoc pacto malum dicitur infirmitas, seu privatio firmitatis in bono. Tria ergò hæc accipiuntur ex parte privationis. Secundò potest variari malum, quæ privatio est, ex parte eius, quod privat per malum, & quia ad bonum in generali pertinet commensuratio aliorum, ex quibus componitur, ut sanitas, quæ est commensuratio humorum, & pulchritudo commensuratio membrorum, malum, quia privat hoc bono, dicitur à Dionysio, incommensuratio, sicut ægritudo, & turpitudo. Secundo pertinet ad rationem boni, quod actus pertingat ad debitum finem; & malum, ut privat hoc bono, dicitur à Dionysio, peccatum. Nam peccatum est; & in natura, & in arte, & in voluntate, cum actus non pertingit ad debitum finem, sicut cum natura producit partum monstruosum, & in arte, cum Scriptor non facit bonam scripturam, & in voluntate, cum non facit actum virtuosum. Tertio pertinet ad rationem boni quod sit intentum, quia bonum est quod omnia appetunt, & malum ut privat ratione boni, dicitur à Dionysio, sine intentione. Et hæc tria possunt reduci ad modum, speciem, & ordinem, quem ponit Augustinus, nam incommensuratio est per privationem modi, peccatum per privationem speciei, sine intentione per privationem ordinis.

31. Et ut concludam, malum dicitur à Dionysio: *Sine pulchritudine*, quia privat pulchritudine, quæ ut iam diximus est de ratione boni. Deinde, ponit quædam particularia bona, quæ privat per malum, & dicit quod malum est sine vita, quia privat vita, vel totaliter ut mors, vel integritate vite, ut ægritudo in vita corporali, & peccatum in vita intellectuali. *Et sine mente*; id est, *sine intellectu*, quia ex parte privat intellectum, illum excæcando. *Et sine ratione*, quia importat defectum rationis. *Et est imperfectum*, quia privat perfectione, quæ est de natura boni. *Et est sine causa*, quia privat ordine ad causam, quæ aliquod bonum est. *Et est indefinitum*, ut potè non ex propria causa procedens, nec ex idæa. *Et est sine germine*, quasi non habens proprium, & per se effectum. *Et est vacuum*; id est, privatio plenitudinis. *Et est non operans*, quia importat defectum operationis, quæ aliquod bonum est. *Et est inordinatum*, quia privat ordine, qui ad rationem boni pertinet. *Et est dissimile*, quia privat similitudine, quæ aliquis ordo est, &

Tom. I.

ad rationē boni pertinet. *Et est infinitum*, quia privat fine, qui est bonum, & perfectio vniuersusque. *Et est obscurum*, quia privat claritate, quæ etiam bonum est cui libet, sicut splendor. *Et sine omni substantia*, & non est existens aliquo modo, nec in aliquo tempore, nec aliiquid est malum, in quantum malum. Hæc tenus Dionysius, Interpretæ Div. Thom. explicans plenissime quid sit malum cum omnibus suis attributis, per privationem, & minimè per positivum.

### MENS DIV. THOMÆ.

32. **T**A N D E M de mente Div. Thom. non minus constat. Tū ex interpretatione præmissa Dionysij. Tum quia 1.2. quest. 71. art. 6. definiens, quid sit peccatum? Sic ait: Peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus; quod autem aliquis actus sit humanus habet ex hoc, quod est voluntarius: Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione; carensia autem debitæ commensurationis sola privatio est. Quid clarius? Item 3. contra Gent. cap. 7. Malum ut dictum est, nihil est aliud, quam privatio eius, quod quis natus est, & debet habere; sic enim apud omnes usus est huius nominis malum. Ecce ubi nostram sententiam de constitutione mali per privationem, non solum docet, sed esse omnium communem ostendit.

33. Ac denique, ut alia omittam innumeræ, quibus nedum nostram docet sententiam, verum etiam explicat, quorum aliqua pro solvendis obiectionibus adducam. Quest. 1. de Malo, artic. 1. sic ait: *Malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali*, & hoc aliiquid est; *Alio modo potest intelligi ipsum malum*, & hoc non est aliiquid, sed ipsa privatio alicuius boni particularis. Ecce ubi omnimoda præcisione explicat, quid sit *malum ipsum*, nempe pro formalis, & quasi in abstracto, & ait esse solum privationem, & non esse aliiquid. Quid ergo plures desiderantur testes? (...)



## EVASIONES RECENTIORUM.

34. **N**IHILOMINUS conantur contrarij exponere SS. PP. in suo sensu, & dicunt primò, eos locutos fuisse de malo simpliciter tali, sive quod pure, & adaequatè malum est, non autem de malo habente aliquid boni admixtum, nam loquuntur, inquit Læsius, de malo ad mentem hæreticorum, ac proinde de malo, quod Manichæi adstruebant, nullam habente rationem boni, & hoc malum in sola privatione consistit. Sed contra primò, quia malum pro formalī, & in abstracto, semper est pure malum, & adaequatè malum, licet in concreto importet aliquid boni admixtum ex parte subiecti: Ergo si per te malum simpliciter, quod pure, & adaequatè est tale, consistit in privatione, malum pro formalī, & in abstracto, in sola privatione consistit; licet in concreto importet materialiter pro substracto aliquid bonum, & positivum. Secundò, quia falsum est, quod PP. loquantur de malo ad mentem hæreticorum, dum afferunt malum solum esse privationem, quia PP. non loquuntur de malo non supponente, quod nempè negant dari in rerum natura: Sed malum ad mentem hæreticorum erat malum positivè in se existens, & subsistens, quod PP. absolute negant dari in rerū natura, dicentes quod omnia, quæ sunt, & existunt, in quātū sunt, & existunt, bona sunt, & quod malū nihil est, non est aliquid, &c. Ergo PP. non loquuntur de malo ad mentem hæreticorum, dum dicunt esse solam privationem. Explicatur: Malum ad mentem hæreticorum erat in primis primum principium positivum malorum, quod dicebant summum malum; secundo erant naturę integrę, & positivę male per se; tertio opera positivę integrę mala, à natura mala per se procedentia: Sed de hoc malo non loquuntur PP. dum dicūt, malum esse privationē; tum, quia fatuum foret dicere illud malum esse solam privationem; tum, quia illud malum apertè negant dari in rerum natura, eo quod fuit fictio, & fabula Manichæorum: Ergo non loquuntur de malo ad mentem Manichæorum, vel hæreticorum, dum malum in privatione constituant, sed loquuntur de omni malo vero, quod invenitur in rerum natura.

35. Secundò respondet Ill. Godoy, PP. dum afferunt malum non esse ens, aut esse solam privationem, contraponere non ens, ad ens substantiale, ac proinde solum dicere, quod malum nihil substantiale sit.

Sed contra est primo, quia si malum per te, & iuxta PP. nihil substantiale est: Ergo corruptio substantialis viventis, nempè mors, quæ est malum illius terribile, nihil est substantiale, sed sola privatio animæ: Ergo pariter in corruptione boni accidentalis, quæ est malum accidentale subiecti; v.g. in corruptione virtutis, quæ est malum morale, illud malum non est positivum, sed sola privatio virtutis debite. Explicatur: Licet PP. dum loquuntur de malo destructivo substantię, dicentes non esse substantiam, nec aliquid subsistens, recte intelligentur contraponere non ens ad ens substantiale; tamen dum loquuntur de malo non contrario, nec destructivo substantię, sed de malo contrario, & destructivo accidentis, nempè virtutis, & bonitatis moralis, & dicunt non esse ens, nec existens, sed solum privationem, aut non ens, nec existens, ineptissimè contraponerent privationem, aut non ens ad esse substantiale tantum, quia in hoc sensu pari ratione possent dicere, quod virtus ipsa, & bonitas moralis, non est ens, nec existens, sed tantum privatio, & non ens, quia nec est ens substantiale subsistens: Ergo loquuntur de non ente contrapositivè ad esse virtutis, & bonitatis moralis, cuius privationem dicunt esse malum, & vitium: Sed esse virtutis, & bonitatis moralis est esse accidentale: Ergo loquuntur contrapositivè ad esse accidentale positivum.

36. Contra secundo; quia PP. palam afferunt malum, & vitium non esse nisi privationem virtutis, vt videre est in Augustino, seu non esse quid existens, nec in dœmonibus, nec in animabus, vt videre est in Dionysio: Sed privatio virtutis, & non esse in dœminibus, nec in animabus, est non esse contrapositum ad esse accidentale, non ad esse substantiale, quia esse virtutis, esse in anima, vel in dœmonibus, est inesse, seu esse accidentale: Ergo loquuntur expressè de privatione, & non esse contrapositivè ad esse positivum accidentale.

Tertiò; quia ideo malum constituunt in privatione, & non esse, vt salvent, quod omne quod est, in quantum est, ex Deo est Authore, malum autem, quia non ens, & privatio ex Deo Authore non est; sed ad hoc nihil valeret dicere, quod malum non est esse substantiale, si sentirent esse aliquid positivum accidentale; quia eo ipsis potius deberent inferre, quod ex Deo Authore est, quia omne quod est, in quantum est, ex Deo Authore est: Ergo. Vnde dum PP. dicunt

cunt malum non esse substantiam, sed privationem, vel loquuntur de malo corruptionis substantialis, vbi recte contraponitur privatio, seu non ens ad esse substantiale, vel si loquuntur de malo corruptionis accidentalis, dum dicunt malum non esse *substantiam*, nomine substantiae intelligunt, non esse ullam positivam existentiam, aut solam quidditatem, que etiam à PP. non semel nomine *substantiae* intelligitur, aliter enim non assignarent discrimen inter malum, & bonum accidentale, inter vitium, & virtutem, ut hæc inter existentia computaretur, & esset à Deo Authore, secùs autem illud.

37. Tertiò respondet etiam Illust. Godoy, PP. dum afferunt malum esse privationem, & esse nihil, tantum voluisse significare, quod nihil est ad terminandam rectam electionem; quia hoc sufficiebat eorum intentui, nimirum, ut non terminaret Dei causalitatem. Sed contra est primo, quia PP. sàpè loquuntur absolute inquirendo quid sit malum, & absolute definiunt malum esse solam privationem, sicut tenebræ sunt privatio lucis: Ergo præscindendo à terminanda, vel non terminanda electione, id afferunt. Secundo, quia eadem difficultas est in malo ad terminandam rectam electionem, ac ad terminandam Dei causalitatem: Ergo PP. non solum intendebant malum non posse terminare Dei causalitatem, sed etiam, nec rectam electionem: Sed huic intento non sufficiebat dicere, malum nihil esse ad terminandam rectam electionem, quia de hoc erat etiam difficultas, & esset manifesta petitio principij: Ergo dum dicunt, malum esse nihil, intelligendum est, quod est nihil absolute in se, ex quo inferunt à priori non posse terminare, nec rectam electionem, nec causalitatem Dei. Vndè Augustinus interrogatus: *Vnde sit malum?* Ait, prius querendum esse, *quid sit malum*, quia prius est scire quid sit malum absolute, quam scire, à quo effici possit, & causari, & ideo nesciebat, vndè malum, *quia non noverat malum esse privationem*. Tertiò, quia PP. non solum intendunt malum nihil esse ad terminandam rectam electionem, sed etiam nihil esse ad terminandam positivam productionem, aut causalitatem efficientem; vndè Basilius ait; nec nos posse producere existiam peccati, & Augustinus non esse querendam causam efficientem illius: Sed huic intento non sufficeret nihil esse ad terminandam rectam electionem, si

in se esset aliquid positivè existens, quia eo ipso posset, & deberet terminare positivam productionem, & efficientem causalitatem, saltè à nobis: Ergo absolute negant PP. malum esse aliquid positivè existens, vt inde inferant, non posse habere causam efficientem, nec à nobis positivè produci.

38. Ideò quarto respondet Godoy, PP. intelligendos esse de privatione causalí, quod scilicet malum in privatione radicali, aut causalí consistat, nimirum in prædicato positivè radicante, & inducente privationem. Sed præterquam quod postea impugnabitur hæc radicatio privationis in positivo. Contra est, quia PP. afferunt malum esse privationem boni, sicut tenebræ lucis, immo non esse quid positivè intelligibile, sed tantum remotivè per defectum intelligibilitatis, seù non intelligendo, sicut tenebræ sunt visibles remotivè non videndo, ex defectu visibilitatis seù obiecti, & silentium est sensibile remotivè per aures, nempè non audiendo, ex defectu vocis audibilis, ut vidimus apertè in Augustino: Sed tenebras, & silentium nemo dixit consistere in prædicato positivo radicante privationem positivè à parte rei sensibili, immo hoc apertè contradicit Augustinus: Ergo nec malum iuxta PP. consistit in prædicato positivo radicante privationem, quod sanè esset positivè reale, & verum, & intelligibile positivè ex parte obiecti re ipsa.

39. Propterea iterum ait Godoy, quod dato, quod PP. loquantur de privatione propriè, & formaliter tali, cum dicunt peccatum esse privationem, intelligendum est de peccato, vt est malum simpliciter, non de peccato vt est malum morale. Sed contra etiam est, quia ineptissima est hæc distinctio in peccato, de malo simpliciter, & malo morali, ut infra videbimus. Tum, quia PP. loquuntur de malo, quod non est positivè à Deo Authore; à Deo autem Authore, nec malum morale, nec malum simpliciter esse potest. Tum, quia expressè loquuntur de malo culpæ, peccati, & vitij, & improbitatis: Hoc autem, vtcumque summatum, est malum morale. Ex quo etiam evanescit solutio aliorum dicentium, PP. loqui de malo physico, non de malo moralis; quia PP. expressè loquuntur de malo peccati, & culpæ, tum in malis Angelis, tum in Adamo, tum in nobis; hoc autem malum morale est, vt per se patet. Vndè licet ad hoc explicandum exempli gratia,

loquantur aliquando de malo physico, ut de egritudine corporali, de cæcitate, & alijs, per se tamen de **malo** morali peccati, & culpæ ex prima intentione loquuntur, quod sanè est primum, & maximum malorum omnium: Ergò.

40. Quinto alij respondent, vt Izquierdo, dum PP. afferunt malum in privatione consistere, intelligendos esse de privatione secundum dici, sive de privatione rationis, hoc est, de aliquo positivo, quod re ipsa sit aliquid positivum, à nobis tamen nominetur, & dicatur, & concipiatur nomine privativo. Sed hæc solutio præ cæteris displicet, primo quia potius malum à nobis concipiatur, & nominatur **conceptu**, & nomine positivo; nomen enim hoc **malum**, est nomen positivum: Ergò potius secundum dici, & per rationem est quid positivum, & vt positivum dictum, & conceptum: Ergò quando PP. dicunt esse privativum, solum intelligunt, quod re ipsa, & à parte rei nihil est aliud quam vera privatio. Secundo, quia PP. dicunt esse privativum, sicut tenebrae, & cæcitas: Sed tenebrae, & cæcitas sunt quid positivum secundum dici, & à parte rei vera privatio: Ergò in hoc sensu loquuntur. Tertio, quia privativum, aut negativum secundum dici, est quod re ipsa est quid positivum, licet nominetur nomine negativo, vt *in corporeum, immaterialie, impeccabile, immutabile, infinitum, &c.* Sed de his similibus non potest serio pronuntiari, quod re ipsa sunt nihil, non ens, privatio, & defectus; PP. autem serio loquuntur de malo: Ergò non debent intelligi, quod malum sit non ens, nihil, & privatio secundum dici tantum, & non propriè à parte rei. Denique, quia propterea id afferunt, vt salvent Deum non esse Authorem mali: Sed ex quo malum esset privativum secundum dici tantum, ineptissimè inferrent non esse à Deo Authore, quia immaterialitas, impeccabilitas, immutabilitas sunt privativa secundum dici, & sunt positive à Deo Authore: Ergò.

41. Sexto alij respondent, PP. loqui de malo, quod absolutè, & in se est malum, non de malo respectivè tali, sive quod in se est quid bonum, sed alteri malum; quia verum est primum consistere in privatione; secùs autem secundum, vt patet in peccato, de quo ait D. Thom. 3. *contra gent. cap. 9. Quod est aliquid, quod secundum se est bonum, malum autem homini.* Sed contra est, quia sic prosequitur: *Malum autem homini, in quantum privat*

*ordine rationis, quod est hominis bonum:* Ergò etiam peccatum, quatenus malum respectivè, seu malum homini, in privatione consistit. Secundo, quia omne malum absolutè, & in se constituit per privationem ex mente PP. Ergò etiam malum alteri est malum per privationem. Probo consequentiam, quia ideo aliquid est malum alteri, quia illud alterum constituit in se absolute malum; v.g. peccatum ideo est malum homini, quia constituit hominem in se, & absolute malum: Sed per vos malum hoc pacto constituit per privationem: Ergò malum alteri non est illi malum, nisi per privationem.

42. Denique respondent contrarij, in peccato commissionis duas esse malitias distinguendas, unam primariam, & positivam, per quam constituitur; & aliam secundariam, & privativam, quæ ex consequenti se habet. PP. autem, & D. Thom. dum afferunt malum esse privationem, loqui de secundaria illa malitia peccati, non de malitia primaria constitutiva peccati. Sed hoc alijs est certè narrandum, qui levius credere possint, nempe PP. cum D. Thom. quotiescumque explicant satis prolixè, quid sit malum, oblitos fuisse malitiam primariam, & principalem peccati, & solum explicasse malitiam secundariam, & ex consequenti repartam in peccato, & de hac solum loquitos fuisse. Vel dicant, vbi PP. aut D. Thom. loqui sunt de illa malitia primaria positiva? Aut vbi invenerunt in Patribus, aut in D. Thom. illam duplificem malitiam peccati, primariam, & secundariam.

43. Respondent, eam desumpsisse ex D. Thom. 2.2. quest. 6. artic. 2. vbi sic ait: *Dicendum, quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem.* Ecce, inquiunt Salmanticenses, in peccato duplificem deformitatem, & malitiam, aliam privativam, quæ est parentia formæ debitæ, aliam positivam, quæ est dispositio contraria. Sed contra, quia ibi D. Thom. minimè loquitur de duplice deformitate, sed de unica tantum, de qua inquit duo importare, scilicet privationem, & contrariam dispositionem. Aliud enim est malitiam duo importare, aliud esse duplificem malitiam.

44. Secundo conantur inferre illam duplificem malitiam ex D. Thom. 1.2. quest. 20. artic. 1. vbi ait: *Peccata verò alia principalius consistunt in conversione ad bonum commutabile, ex consequenti verò in aversione ab immutabili bono:* Ergò D. Thom.

Thom. in peccato distinguit, & malitiam positivam consistentem in conversione ad bonum commutabile, & privativam in aversione. Sed facile negatur consequentia, quia licet in peccato illa duo intelligentur, debent tamen intelligi iuxta mentem ipsius D. Thom. non iuxta sensum contrariorum. Attamen D. Thom. aperte id explicat 2. 2. quest. 162. artic. 6. sic dicens: *In peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quae materialiter habet in peccato, & aversio a bono incommutabili, quae est formalis, & completiva ratio peccati.* Et anteà quest. 128. artic. 5. sic ait: *Corruptio, & privatio boni formaliter habet in peccato; conversio autem ad bonum commutabile materialiter.* Nec sibi contradicit, quando ait, quod peccata commissionis principalius consistunt in conversione. Primò quia ly principalius, vel principaliter, idem sonat ac in recto, & tanquam id, quod supponit in peccato; cum quo optimè componitur, quod se habeat materialiter. Sicut si diceremus, *album* principaliter importare corpus, & ex consequenti albedinem, quia scilicet supponit pro corpore, conotando albedinem, ut formam, qua in ratione alvi constituitur formaliter. Secundò, quia dum ait, peccatum commissionis principalius consistere in conversione, loquitur de peccato prout est in genere actus, sub qua ratione certum est consistere principaliter in conversione, & solum ex consequenti importare malitiam; cum autem ait, conversionem se habere materialiter, aversionem autem, corruptionem, & privationem de formaliter, loquitur de peccato prout est in genere mali, & sub ratione mali moralis, quo pacto nos etiam loquimur in conclusione. Vnde D. Thom. sibi constat, & nobis fabet, non contrarijs.

45. Tertio conantur inferre illam malitiam positivam, *ex quest. 2. de Malo, artic. 11. ad 1.* vbi sic ait: *Peccatum non est privatio pura, sicut tenebrae, sed est aliquid positivum:* Ergò datur malitia positiva. Nego consequentiam, quia ibi D. Thom. non loquitur de peccato reduplicative sumpto pro formaliter malitia, sed de illo complexive sumpto, prout est actus humanus malus. Quo pacto fatemur non esse solam privationem, sicut tenebrae, sed esse complexum importans positivum, & privativum, quia quod sit actus humanus habet per positivum, quod sit malus, per solam privationem, vt vidimus expresse ex ipso D. Thom. *sopri num. 32.* Et conf-

tat ex ipso in 2. sentent. dist. 34. quest. 1. art. 2. vbi ait: *Dicendum, quod malum nominat non ens; unde illud, quod per se malum est, non est aliquid, sed dicitur esse ut privatio; malum vero, quod est subiectum privationis, est aliquid positivum, sed non ex eo quod malum est.* Dixerat autem immedia-  
te anteà: *Secundum gradum tenet malum per accidens, quod est subiectum mali, quod dicitur malum ex hoc, quod privationem, que ex se malum est, in se habet.* Ecce vbi D. Thom. expresse distinguit, & malum per se, & ex se, sive malum in abstracto, quod nempè est ipsa malitia, & hoc ait esse solam privationem. Et malum per accidens, quod est subiectum mali per se talis, seu privationis, & hoc subiectum concedit esse aliquid positivum, non quidem ea ratione, qua malum est, sed solam ea ratione, qua subiectum est mali, & privationis. Cum igitur D. Thom. ait peccatum non esse puram privationem, vt tenebrae, sed esse aliquid positivum, loquitur de peccato complexive sumpto, quantum est actus humanus malus, & hoc sensu non est pura privatio sicut tenebrae, sed positivum privatum, sicut lux deficiens à plenitudine sibi debita, quae ex parte importat positivam lucem, quantam habet, & ex parte privationem lucis tantæ, quanta deficit, vnde nec est pura, & plena privatio lucis sicut tenebrae, nec est pura, & plena lux, sed ex parte lux, & ex parte lucis positivio. Et hoc pacto se habet peccatum commissionis iuxta D. Th. quia non est pura privatio sicut tenebrae, nec positivum purum, & plenum, sicut virtus, sed positivum deficiens ab integritate sibi debita, hoc est, ex parte positivum, ex parte privatio, licet non malum, qua positivum, sed qua privatum. Idque aperte insinuavit D. Thom. dicens: *Non est pura privatio*, non enim negavit esse privationem ex parte, sed solum esse puram, & plenam privationem, nec dixit esse integrum positivum, sed aliquid positivum, nempè deficiens ab integritate debita.

46. Nec D. Thom. contradicit Patribus dicentibus peccatum esse privationem boni, sunt tenebrae lucis. Immo eos explicat aptissime, quia sensus Patrum nō est, comparare omne peccatum, aut malum tenebris plenis, in quantum sunt totalis privatio lucis, vel privatio totius lucis, sed vel ipsis, vt quando malum est totalis privatio; vel tenebris ex parte talibus, prout importantur in luce deficienti. Quo sensu intelligitur illud Ioann. 20.  
Ma-

*Maria Magdalene venit manu, cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum, non enim erant tenebrae totaliter, sed ex parte. Et D. Augustinus expressè id ipsum explicat supra num. 14. & D. Dionysius supr. num. 28. vbi comparat malum illis tenebris, quibus aërem, qui est super nos, dicimus obtenebrari defectu, & absentia luminis, manente nempe luce ex parte, licet deficiente. Et num. 30. D. Thom. interpretatur Dionysium dicentem, quod malum est defectus, cum scilicet, non totaliter aliquid tollitur, seu privat, sed deficiente habetur, ut in eo, qui obscurè videt. Sic ergo conciliantur PP. salvo semper, quod malum in privatione constituunt, vel totali, vel quasi partiali.*

47. Confirmatur denique mens D. Thom. ex 1.2. quest. 83. artic. 4. vbi sic ait: *Est etiam quodam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem; & huius, nempe modi, speciei, & ordinis, privatio est essentialiter ipsum peccatum.* Non ergo privatio est malitia secundaria, nec ex consequenti se habens ad peccatum in genere mali, sed est de essentia illius, illumque ut malum essentialiter constituit iuxta D. Thom.

#### QUID EX PP. ALLEGARI POSSIT pro sententia contraria.

48. POST tot, adeoque perspicua PP. Testimonia, quæ nullam sanè fundatam admittunt evasionem; eaque esse in eluctabilia pro nostra sententia satis demonstrat varietas, & multiplicitas expositionum, quibus contrarij conantur ea, non tam exponere, quam tergiversare; desiderabam sanè ab illis audire aliqua, quibus moti, à tam communi PP. sententia discesserint; mirum enim videri debet, RR. Theologos sententiam à communi PP. sensu ita probatam, & assertam, deseruisse, ipsis PP. in consultis. Verumtamen nulla omnino inveni allegari ab ipsis, quæ vim villam in contra faciant. Non tamen silentio pratermittam, quæ Illust. Godoy cum Ioann. à S. Thom. allegat ex August. lib. 1. de Perfectione Iustitie in principio, vbi Doctorum Aquila, sic ait: *Querat ergo, quod eidem vitio nomen imponat, utrum rem velit dicere, an actum, an rei potius qualitatem, qua deformis actus consistit.* Vbi, ut clarè constat, (inquit Godoy) deformitatem actus, in qualitate constituit. Secundò allegat, quod lib.

*de Moribus Manichæor. cap. 5.* sic ait: *Secundum quod finis est laudabilis, aut vituperabilis, secundum hoc opera nostra culpabili sunt, aut laudabilia:* Sed malitia sumitur à fine mediante tendentia in ipsum, inquit Godoy, quæ est quid positivum: Ergo. Tertio allegat diffinitionem peccati vulgarem traditam ab Augustino, nempe, quod est dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam: Sed contrarietas semper fit per aliquid positivum: Ergo. Hæc sunt omnia, quæ pro sua allegat sententia Godoy ex Augustino.

49. Sed quid sunt hæc cum omnibus, quæ pro nostra retulimus, quibus aperte malum in sola privatione constituit? Et quidem primum tenetur Illust. Godoy exponere de qualitate lato modo sumpta; quia nullus deformitatem peccati iudicavit esse qualitatem strictè tallem, ad prædicamentum qualitatis spectantem. Semel autem concessio Augustini loqui de qualitate lato modo sumpta, nihil probatur, quia in hoc sensu etiam privatio potest qualificare, & nomine qualitatis includi. Si enim, quis interroget, qualis est homo? Responderi potest: cæcus, surdus, pauper, ignorans, &c. quæ omnia privations sunt: Ergo ex quo D. August. deformitatem, qualitatem esse dicat, intellecta qualitate lato modo, inepte colligitur eam non consistere in privatione, sed in positivo.

50. Nec secundum aliquid probat, fatemur enim actum per ordinem ad finem dici laudabilem, aut vituperabilem, bonum, vel malum. Cæterum audiatur D. Thom. in Comp. Theologie, cap. 116. qualiter id contingit: *In moralibus, inquit, etiam adhærente fini, cui adiungitur privatio finis debiti, malum est, non propter finem, sed propter privationem adiunctam:* Ergo non sumit actus malitiam à fine per solam tendentiam positivam ad finem; sed propter privationem adiunctam, modo infra explicando. Nec denique diffinitione peccati ab Augustino tradita, oppositum probat; quia licet contrarietas peccati ad legem sit per positivum, non tamen per positivum integrum, seu per solum positivum, sed per positivum deficiens, seu per positivum cum privatione adiuncta, ut infra videbimus ex D. Thom.

Ex dictis inferes, quantum firmitatis habeat ex PP. nostra sententia, in comparatione contraria. Unde non miror, quod Turrianus in Select. de Cens. Cent. 1. de ista sententia: *Essentia peccati commissionis consistit in aliquo reali positivo,* sic

sic ait: Certè multi viri docti putant, esse dignam gravi censura, ita ut non solum sit temeraria, sed etiam errori proxima, quia videtur, Deum facere Authorem peccati. Mibi vero, ait, ea opinio est prorsus improbabilis, & absolute releganda, & relinquenda. Quam quidem censuram approbare, nec libet, nec licet.

**PRIMA RATIO PRO NOSTRA  
sententia.**

51. PRIMO igitur probatur nostra sententia ratione deducta ex PP. quatenus asserunt, ideò malum, & peccatum non esse à Deo, quia sunt privatio, seu nihil, & non ens. Quæ ratio sic formatur: Quod non consistit formaliter in ente positivo, nec in sola negatione, consistit formaliter in privatione: Sed peccatum, qua malum est, non consistit formaliter in negatione, nec in ente positivo: Ergo in sola privatione formaliter consistit. Maior patet, quia non est medium excogitabile inter ens positivum, & carentiam entis, carentia autem entis, vel est negatio, vel privatio, & non est medium: Ergo quod non consistit formaliter in ente positivo, nec in negatione, consistit formaliter in privatione. Minor vero, quoad primam partem est cuique nota, quia sola negatio nec est mala, nec constituit malum, vt notavimus num. 3.

Tota ergo difficultas devolvitur ad secundam partem minoris, quæ tamen sic probatur, quia omne ens positivum, vel est ens positivum creatum, vel increatum, non enim datur mediū: Sed peccatum, qua malum est, non consistit in ente positivo increato, vt per se patet; nec in ente positivo creato: Ergo non consistit formaliter in ente positivo. Minor ista, quoad secundam partem, probatur: Omne ens positivum creatum est formaliter ens per participationem, hoc enim intelligimus pro ente creato contrapositivè ad ens increatum, quod est ens per essentiam, & à se: Sed peccatum, qua malum est, nequit formaliter consistere in ente positivo per participationem à Deo: Ergo nec in ente positivo creato. Minor probatur: Quod nō est formaliter per participationem à Deo nequit consistere formaliter in ente positivo per participationem à Deo: Sed peccatum, qua malum est, non est quid participantum à Deo: Ergo, qua malum est, non potest consistere in ente positivo per participationem à Deo.

Tom. I.

52. Confirmatur: Omne positivum, vel est tale à se, vel ab alio, vel per essentiam, vel per participationem: Sed peccatum, qua malum est, nequit consistere formaliter, nec in ente positivo, quod sit tale à se, seu per essentiam, vt per se patet; nec in ente positivo, quod sit tale ab alio, seu per participationem: Ergo nec in ente positivo. Minor, quoad secundam partem, probatur; quia positivū tale per participationem, & ab alio, debet habere primum principium positivum, vnde participetur, à quo sit, & à quo fiat: Sed peccatum qua malum est, non potest consistere formaliter in positivo habente principium, vnde participetur, à quo sit, & à quo fiat: Ergo nec in positivo tali per participationem, & ab alio. Minor probatur, quia peccatum, qua malum est, non habet primum principium positivum, à quo sit per participationem, & à quo fiat, vt probat Augustinus contra Manichæos, ne scilicet dentur duo prima principia positiva, vnum bonorum, & aliud malorum, in quo consistebat hæresis illorum: Ergo nequit, qua malum est, consistere formaliter in positivo habente primum principium positivum.

53. Vrgetur: Peccatum, qua malum est formaliter, non petit primum principium positivum: Ergo nequit consistere in positivo exigente primum principium positivum: Aliud nec in positivo positivè à se, & per essentiam, quale solus est Deus: Ergo in nullo positivo. Antecedens probatur, quia peccatum, qua malum est formaliter, non petit principium positivum sui, quod sit Deus, alias Deus esset principium positivum peccati, qua malum est formaliter; quod nemo nisi sacrilegus audebit dicere iuxta Augustinum: Deinde nec petit primum principium positivum distinctum à Deo, quia alias darentur duo prima principia positiva, vnum bonorum, quod est Deus, aliud malorum distinctum à Deo, in quo hæresis Manichæa potissimum consistebat: Ergo.

54. Confirmatur secundo: Peccatum, qua malum est formaliter, non potest consistere in positivo factō, alias nec in positivo non factō, quia positivum non factum solus est Deus: Ergo in nullo positivo. Maior probatur, quia omnia quæ facta sunt, per Verbum facta sunt: Sed non potest peccatum, qua malum est, formaliter consistere in positivo factō per Verbum, alias Deus esset author peccati pro formalī, qua malum est: Ergo. Hoc argu-

mentum est Augustini *suprà nuns.* 24.  
**O** & 25. Quod quidem multi modis vrge-  
ri posset, quia sanè *omnia*, & *nihil*, sunt  
termini vniuersalissimi, quo nihil vniuer-  
salius excogitari possit; ly *omnia* pro po-  
sitivis, ly *nihil* pro negativis, siquidem  
ly *omnia*, omnia positiva affirmat, ly *nihil*, omnia positiva negat: Sed constituti-  
vum formale peccati, seù ipsum pecca-  
tum, quatenus malum, non comprehenditur  
per ly *omnia*, quia alias per Verbum  
factum esset, quia omnia per Verbum  
facta sunt: Ergò non est quid positivum;  
sed potius quid privatuum comprehen-  
sum per ly *nihil*, & ideo per Verbum non  
factum. Nam certè assignent aliquid  
positivum, quod sit extra omnia, & ex-  
tra nihil, quod prorsus inintelligibile  
est. Sed mitto alia, prolixitatis vitande  
gratia.

### SOLUTIO THOMISTARUM.

**55.** **P**RIMA solutio est Thomista-  
rum, dicentium peccatum,  
qua malum est formaliter, si-  
vè eius malitiam formalem, quoad expli-  
citum malitię, non esse à Deo tanquam à  
primo principio positivo; si tamen consi-  
deretur implicitè, & quoad entitatem,  
quam implicat, respicere Deum tanquam  
primum principium positivum. Sed con-  
tra est, quia vel malitia quoad explicitum  
malitię, habet primum principium positi-  
vum sui, vel non? Si habet, rursus inquiero,  
an primum principium positivum, quod sit  
Deus? Et negat solutio, ne cogatur asse-  
rere Deum esse primum principium positi-  
vum malitię sub expressione malitię.  
An vero primum principium positivum  
distinctum à Deo? Et si hoc dicatur: Er-  
gò iam erunt duo prima principia posi-  
tiva vnum bonorum, aliud malorum pro  
explicito malitię; quod quis, nisi Mani-  
chæus, dicat. Si denique illud explicitum  
malitię non habet primum principium  
positivum sui: Ergò pro illo explicito  
non est quid positivum, & consequen-  
ter peccatum pro explicito malitię non  
consistit in positivo. Consequentia ista  
probatur, quia omne positivum sub omni  
expressione, sub qua est positivum,  
indiget primo principio positivo sui, nisi  
sit positivum à se, vt Deus: Ergò si illud  
explicitum malitię pro explicito non ha-  
bet primum principium positivum sui, pro  
explicito non est quid positivum, vel erit  
positivum à se, vt Deus; quod quis dicat?  
Si autem pro explicito nihil est posi-

vum: Ergò privatio: Ergò in privatione  
consistit.

**56.** Dices, illud explicitum malitię  
esse implicitè ens positivum, explicitè ta-  
men nec positivum, nec negatio, nec pri-  
vatio, sed explicitè omnino p̄aſcendere.  
Sed contra, nam quis non videat, hoc pe-  
nitus esse inintelligibile, neimpè aliquid  
secundum aliquam formalitatem, ac ex-  
pressionem, nec esse aliquid, nec nihil, nec  
positivum, nec negativum, nec privatiu-  
mum; nam eo ipso, nec erit positivè in-  
telligibile, sicuti nec positivè verum; nec  
remotivè per defectum intelligibilitatis  
positivę, sicut non ens, & privatio, aut ne-  
gatio. Quis ergò hoc intelligat? Et ideo  
forsan ad hoc configiunt aliqui in publi-  
cis disputationibus, vt intelligi non pos-  
sint vlo modo, & sic nec impugnari, quia  
impugnari non potest, quod non intelli-  
gitur. Nisi forsan dicant esse à nobis in-  
intelligibile, ipsis vero intelligibile esse.  
Sed cur, quod vni intellectui intelligibile  
est, cuilibet eiusdem speciei non est etiam  
intelligibile; & econtra cur, quod ab uno  
est inintelligibile, à quolibet eiusdem  
speciei inintelligibile non est. Oporteret  
ergò, quod contrarij nobis etiam intelli-  
gibile facerent, id quod dicunt à se ipsis  
intelligi, & esse intelligibile.

**57.** Deindè: Iuxta solutionem  
malitia nihil est positivum explicitè: Ergò  
explicitè caret omni esse positivo: Sed  
carere omni esse positivo aliquo modo,  
est eo modo parentia pro explicito; eo  
nempè modo, quo nihil est positivum:  
Ergò malitia pro explicito est parentia  
essendi positive: Non parentia negativa:  
Ergò parentia privativa, seù privatio. Ex-  
pliatur: Si ille actus, qui est malus, esset  
bonus, esset positivum, non solum pro im-  
plicito, sed pro explicito: Ergò ideo malus  
est, & non bonus, quia pro explicito non  
dicit aliquid positivum, seù quia caret ex-  
plicitè positivo: Ergò, qua malus est, ex-  
plicitè consistit in parentia positivi. Ex-  
pliatur: Vel bonum, aut bonitas moralis  
pro explicito dicit aliquid positivum, vel  
non? Si non: Ergò eadem ratio militat  
in actu bono, vt pro explicito bonitatis  
non causetur à Deo, ac in actu malo, vt  
pro explicito malitię non sit à Deo,  
quandoquidem tota ratio Thomistarum,  
vt malitia pro explicito non sit à Deo est,  
quia explicitè non dicit ens, aut positi-  
vum. Si verò bonum pro explicito boni-  
tatis est quid positivum, ad differentiam  
mali pro explicito malitię: Ergò malum  
pro explicito malitię, non differt à bono  
per

per positivum, quod explicitè quidem non dicit, sed vnicè quia pro explicito non dicit positivum, quod quidem bonum pro explicito bonitatis importat: Non ergo malitia pro explicito differt à bonitate per positivum ex parte malitiæ, sed per privationem, quia nempè pro explicito non importat positivum, seu caret explicitè positivo.

58. Dices, non ideo præcisè malitiam non causari à Deo, quia pro explicito, aut explicitè non dicit ens, aut positivum, sed quia ultra pro explicito dicit expressionem oppositam bono, nempè deformitatem incausabilem à Deo. Sed quis non videat hanc esse manifestam petitionem principij? De ipsa enim deformitate pro explicito procedit argumentum, cur scilicet non causetur à Deo, si est quid positivum: Ergo respondere, quod non causatur à Deo, quia importat deformitatem incausabilem à Deo, est relinquere argumentum insolutum, reddere conclusionem pro ratione, & petere principium. Deinde, vel tam bonitas, quam deformitas non dicunt pro explicito quid positivum, vel bonitas dicit explicitè positivum, secus autem malitia? Si primum: Ergo nulla est oppositio explicitè inter deformitatem, & bonitatem moralem, quia inter non positivum, & non positivum eo modo, quo utrumque est non positivum, nulla est oppositio. Si utraque explicitè dicit aliquid positivum, cur deformitas, si explicitè est quid positivum, non erit quid positivum à Deo, & non à se? Cur non causabitur à Deo, sicut bonitas, cum tam sit ens positivum pro explicito, sicut bonitas? En difficultatem intactam. Si demum bonitas moralis explicitè dicit positivum, deformitas vero explicitè non dicit positivum: Ergo explicitè non dicunt oppositionem contrariam, sed solum contradictoriam, aut privativam, quia inter positivum, & non positivum, eo modo quo sunt talia, non est oppositio contraria, sed solum contradictoria, aut privativa. Constat ergo deformitatem pro explicito solum opponi contradictoriæ, aut privatiè bonitati pro explicito, & consequenter deformitatem pro explicito in defectu, & privatione constitere.

59. Recurrunt Thomistæ ad ultiores distinctiones, distinguentes in illo explicito deformitatis, & explicitum pro implicito, & explicitum pro explicito: Et similiter in implicito entitatis distinguunt, & implicitum pro implicito, & implicity-

tum pro explicito. Quibus distinctionibus, & reduplicationibus potius conari videntur obtundere mentem arguentis, & vim argumenti quomodolibet eludere, quam solidè veritatem aliquam explicare. Etenim, vel pervenitur ad aliquod explicitum ultimum ulterius indistinguibile; vel nunquam ad tale explicitum pervenitur, nec est terminus, aut finis distinguendi? Si hoc secundum: Ergo nunquam aliquid veritatis ultimè explicatur, nec aliquis ultimus conceptus formatur de malitia peccati; sed confusio in infinitum procedit. Si primum: De illo ultimo explicito determinato argumentum præfatum formabo, & iterum iam non distinguas implicitum, & explicitum, & certè non erit solutio illa, quia nisi distinguendo infinitè, respōderi non potest.

60. Nec dicas: Extraneas non debere reputari in Thomistarum Schola huiusmodi distinctiones de explicito, & implicito; nam eis utuntur Thomistæ assertentes vnoniem indistinctam ab extremis, quam dicunt defectibilem pro explicito vnonis, quin deficiat quoad entitatē implicitam. Et in Theologia, de actu libero Dei, dicunt esse defectibilem pro explicito terminationis, non pro implicito entitatis. Et de ultimis rerum differentijs in Logica dicunt, esse ens pro implicito, sed non pro explicito, ubi iisdem distinctionibus, & reduplicationibus utuntur. Sed contra est, quia licet consuetudine illorum Thomistarum attenta, non videantur extraneæ, dum ultimè sifistit in aliquo explicito; sunt tamen extraneæ solidè veritatis ingenuæ inquisitioni, dum sic distinguendi nullus est finis. Qui enim ingenuè veritatem explicare, aut indagare velit, vti non debet illis distinctionibus, & reduplicationibus sine fine, quæ magis confundunt, quam explicant rei veritatem. Proptereaque eas impugnavi in Philosophia differens de vnonie distincta, vel indistincta, & in Theologia differens de actu libero Dei. Et in Logica, quamvis differendo de transcendentia entis, & analogia ad ultimas rerum differentias, distinxii in illis explicitum, & implicitum, iam tamen ibi declaravi, non esse processum in infinitum in distinguendis explicitis, & implicitis. In Metaphysica autem, ubi meam mentem magis expressi, explicavi, quo pacto ipsæ differentiae differunt in ipsa ratione entis, in qua analogantur, penes magis, & minus; id est, penes positivum ex parte, & negativum ex parte, absque illis distinctionibus de explicito, & implicity-

to. Cæterum ex paritate differentiarum.

61. Contra secundò, quia si malitia formalis peccati pro implicito esset ens positivum sicut differentiæ, causaretur à Deo ea proprietate, qua ab illo causantur vltimæ rerum differentiæ; sed hoc est absurdum, quia illæ propriè, & efficienter sunt à Deo authore; quod nisi sacrilegè dici nequit de malitia formalis peccati: Ergo. Maior probatur, nam ideo vltimæ rerū differentiæ propriè causantur à Deo, quia pro implicito sunt formaliter ens, non vero quia explicit, aut sint pro explicito formaliter ens, quia hoc est falsum apud Thomistas præfata distinctione vtentes: Sed pariter per vos malitia formalis peccati est pro implicito, aut implicitè formaliter ens positivum: Ergo eadem proprietate causatur à Deo. Confirmatur: Vltimæ rerum differentiæ; v. g. rationalitas, & equinitas non aliter causantur à Deo, quam sub ratione formalis entis, quam transcendentaliter implicant, quia sola ratio formalis entis est ratio formalis *sub qua* omnipotentia omnia producit, & causat: Sed malitia formalis peccati, si formaliter implicitè est ens positiuum, pariter debet causari à Deo sub ratione formalis entis, quam transcendentaliter implicat: Ergo eadem proprietate causabitur à Deo, ac vltimæ rerum differentiæ, v. g. rationalitas, & equinitas.

62. Explicatur: Rationalitas, & equinitas non causantur à Deo sub ratione formalis explicita talium, quia illa non est ratio formalis *sub qua* causalitatis Divinæ, sed solum causantur sub ratione explicita entis transcendentie illas talitates, quia sola illa est ratio formalis *sub qua* causalitatis divinæ: Et tamen absolute, & simplicitè, & absque addito diminuente dicimus illas causari à Deo authore: Ergo licet malitia peccati non causetur à Deo sub ratione formalis explicitâ malitiæ, si ramen causatur à Deo sub ratione explicitâ entis transcendentie malitiæ, propriè, absolute, & simplicitè, & sine addito diminuente, causatur à Deo. Quod quis nisi sacrilegus dixerit.

63. Dices: Rationalitatem, & alias differentias absolute causari à Deo, quia licet explicitè non sint ratio formalis *sub qua* divinæ causalitatis, sunt tamen rationes *qua* illius terminativæ. Attrauen malitiæ formalem peccati, nec esse rationem *sub qua*, nec rationem *qua* terminativam divinæ causalitatis, & ideo à Deo non causari. Sed contra est, quia ideo differentiæ sunt rationes *qua* termi-

nativæ divinæ causalitatis, quia continentur sub ratione communissima entis, quæ est ratio formalis *sub qua* illius; omnia enim, quæ continentur formaliter sub ratione formalis *sub qua* alicuius potentiae, vel virtutis, sunt rationes *qua* terminativæ illius: Sed si malitia formalis peccati est formaliter aliquid positivum, necessario continetur sub ratione communissima entis, non minus quam differentiæ: Ergo eadem ratione erit ratio *qua* terminativa divinæ causalitatis.

64. Dices denique, rationem formalis *sub qua* divinæ causalitatis, aut omnipotentiae, non esse vtcumque rationem communissimam entis, sed rationem entis boni, non dicentis deformitatem, sub qua non continetur malitia, & continentur differentiæ. Sed contra primò, quia ratio boni non est ratio formalis *sub qua* omnipotentiae, sed solius voluntatis: Ergo solum ratio formalis *ensis realis* est ratio formalis *sub qua* omnipotentiae, frustraque, & impertinenter additur boni. Secundo, quia vel id intelligis de *bono* transcendentaliter, vel de *bono* moraliter? Si de *bono* moraliter, falsum est, quod ratio entis boni moraliter sit ratio formalis *sub qua* omnipotentiae, quia plura entia nō bona moraliter causantur ab illa: Si de *bono* transcendentaliter, convertitur cum ratione entis, tanquam passio illius: Ergo si malitia continetur sub ratione entis, pariter continetur sub ratione entis boni transcendentalis, quæ est ratio formalis *sub qua* omnipotentiae.

65. Nec iuvat illa particula, vel additum: Non dicentis deformitatem. Tum, quia est manifesta petitio principij, ut supra diximus. Tum, quia vel intelligis, non dicentis explicitè deformitatem, vel non dicentis nec implicitè deformitatem? Si hoc secundum, contra est; quia ipsa ratio entis reperta in peccato dicit implicitè deformitatem: Ergo ipsamet ratio entis non continetur sub ratione formalis *sub qua* omnipotentiae, nec causabitur à Deo, quod ipsi negant. Si primum, ipsa deformitas etiam continetur sub ratione entis non dicentis explicitè deformitatem, quia continetur sub ratione communissima entis, & ratio communissima entis non dicit explicitè deformitatem: Ergo deformitas erit ratio *qua* terminativa divinæ causalitatis, vt potè contenta sub ratione communissima entis, non dicentis explicitè deformitatem, quæ est ratio formalis *sub qua* divinæ causalitatis, iuxta ipsos. Denique, quia si quis vellet af-

sere-

serere equitatem non causari à Deo, quamvis ens positivum, pariter posset dicere, rationem formalem *sub qua* omnipotentiæ esse rationem communem entis, non dicentis equitatem, & alius posset ponere alias exceptiones: Ergo sicut istæ exceptiones essent voluntariae, semel quod illæ differentiæ continerentur sub ratione communissima entis, pariter exceptio deformitatis, si continetur sub ratione entis, tanquam in positivo consistens, erit voluntaria.

## SOLUTIO IESUITARUM.

66. SECUNDO respondent Iesuitæ nostræ principali rationi, Deum esse primum principium positivum peccati, qua malum est morale, & primam causam efficientem illius, non per se, & ex propria determinatione, sed per accidens, & ex determinatione voluntatis creatæ; nec hoc esse inconveniens, sed potius consonum causalitati Divinæ propter eius universalitatem in causando. Sed huiusmodi solutionem latè impugnavimus *Tract. de Prudentia, quest. 19.* vbi quantum dedebeat divinam omnipotentiam causare, aut efficere aliquid ex determinatione voluntatis creatæ, fusc ostendimus. Deinde, quia Deus, adhuc ex determinatione voluntatis creatæ, nequit efficere, aut causare efficienter, quod non præcontinet, vel formaliter, vel eminenter; quia nemo dat, quod non habet: Sed absurdum est dicere malitiam formalem peccati contineri in Deo formaliter, aut eminenter: Ergo, & quod ab illo causetur efficienter ex determinatione voluntatis creatæ. Explicatur: Quidquid causatur efficienter à Deo, licet ex determinacione alterius, debet esse à Deo participatum, & ipsum aliqualiter imitari, quia omnis causa efficiens, ex quacunque determinatione efficiat, efficit communicando, vel participando effectui aliquid de suo, & effectum aliqualiter sibi assimilando: Sed malum formaliter ut malum non potest esse participatum ex Deo, ut potè summo bono: Ergo nec causari efficienter à Deo, adhuc ex alterius determinatione.

67. Contra secundò, quia præfata solutio expresse militare videtur contra sensum SS. PP. qui omnes clarissimè negant Deum esse primum principium malii, aut peccati, & esse causam efficientem illius, ut testimonia illorum relegen-

ti constabit, idque nulla facta mentione de causalitate ex determinatione propria, aut voluntatis creatæ: Ergo, qui dicunt oppositum, nempe esse primum principium positivum, & primam causam efficientem illius, licet addant ex determinatione voluntatis creatæ, aperte dictis vindicentur PP. contradicere.

68. Dices, Deum, licet concursu positivo concurrat ad malitiam peccati cum voluntate, non posse dici cum proprietate primum principium positivum malorum, sed solum permisssivum, eoque concurrit invitus, & quasi coactus ad malum ex determinatione voluntatis creatæ, & quasi per accidens, seu præter, aut contra intentionem. Sed præterquam quod hæc solutio plura infert absurdia, & involuit implicationem, ut loco citato ostendi; ea tamen, ut iacet, admissa, sic arguo. Malum peccati, si consistit in ente positivo vero, & reali, debet, ut tale, habere primum principium positivum, & primam causam efficientem propriè tam, immo, & primum authorem: Sed per vos Deus non est tale primum principium positivum, nec talis causa efficiens, vel author illius mali: Ergo erit aliud primum principium à Deo distinctum, alias Author, aliaque prima causa efficiens: Ergo dabuntur duo prima principia, duæque primæ causæ, vnum bonorum, aliud malorum.

69. Explicatur, quod est verum, & reale ens positivum, verè, & propriè existens in rerum natura, debet habere primum principium positivum, quod propriè, & per se sit primum principium positivum eius; itemque primam causam per se illius: sed iuxta solutionem datam, peccatum, qua malum est, est verum, & reale ens positivum, verè, & realiter existens in rerum natura: Ergo debet habere primum principium positivum sui, verè, & propriè tale, primamque causam per se illius: Cum ergo huiusmodi causa, & principium propriè tale non sit Deus, iuxta solutionem: Ergo erit distinctum à Deo: Ergo dabuntur duo prima principia positiva, vnum bonorum propriè tale, quod est Deus, aliud mali, etiam propriè tale, distinctum à Deo, pariterque duas causas primæ efficientes propriè, & per se tales. Nescio sanè quid possit huic argumento responderi, nec qualiter possit nodus iste dissolui, nisi negando maiorem.

Quam tamen sic probo, quia omne ens positivum existens in rerum natura, exi-

exigit principium positivum, & causam efficientem per se illius, idque contrarij non negant de malitia peccati, siquidem fatentur voluntatem creatam esse principium, & causam positivam per se illius: Tum sic, vel ea causa, & principium positivum per se subordinatur alteri principio positivo, & causae per se, vel nulli alteri principio positivo propriè tali, nec causae per se subordinatur: Si hoc secundum: Ergò illud erit primum principium positivum propriè tale, & prima causa per se, quia nulli alteri simili principio subordinatum. Si primum: Ergò illud principium positivum, & causa per se, cui subordinatur erit primum principium positivum, & prima causa per se malitia positiva peccati, nisi detur processus in infinitum in ea subordinatione: Ergo tandem, quidquid est verum, & reale ens positivum existens in rerum natura, exigit necessario primum principium positivum propriè tale, & primam causam per se. Cum ergò tale principium respectu peccati non sit Deus, vt fatentur contrarij, erit aliud à Deo: Dantur ergò duo prima principia positiva propriè, & duas causas primæ per se, unum bonorum, nempè Deus; aliud malorum, seu peccatorum.

70. Certè hoc pacto non declinatur error Manichaorum ea via, qua SS. PP. illum declinaverunt; nam Augustinus expressè ait: *Nemo querat causam efficientem male voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens.* Item: *Peccatum per Verbum factum non est, quia peccatum nihil est.* Et alia plura suprà telegenda. Basilius: *Non subsistit pravitas, neque essentiam ipsius producere possumus, privatio enim boni est malum.* Div. Hieronymus: *Mala, que nulla natura sua subsistunt, à Domino non creantur.* Div. Isidorus: *Ideò nihil est malum, quia sine Deo factum est nihil; Deus autem malum non fecit.* Div. Anselmus: *Quia peccatum non est aliquid, malum, quod est aliquid, Deum facere non negamus.* Ita PP. loquuntur, & hac via declinant errorem Manichaorum, scilicet, non exigentes primum principium positivum, aut causam efficientem mali, seu peccati, vt malum est, quia malum est nihil, privatio, & non ens. Et hæc fuit via vñica, quam Augustinus invenit, vnde dicebat: *Quarebam causam mali, & non inveniebam, quia non noveram malum esse privationem, & vsque dum hoc agnoverit, in sua difficultate permanxit.* Argumentumque, quod Augustinus dissolvere nef-

civit, nisi constituendo malum in privatione, RR. se facile ennodare contendunt, negando consistere in privatione, & asserendo esse ens positivum formaliter. Quid super hoc dicam nescio, alij iudicent; hoc vnum scio, nec zelo indagandę veritatis, nec ingenio Augustinum nos vincere.

### SECUNDA RATIO PRO NOSTRA sententia.

71. SECUNDO probatur conclusio ratione desumpta etiam ex PP. communiter afferentibus, *quod omnia, que sunt, in quantum sunt bona sunt.* Quæ sic formatur: Malum formaliter, vt tale, est non ens: Sed non ens formaliter consistit in carentia entis: Ergò malum formaliter, vt tale formaliter consistit in carentia entis; non in carentia pure negativa, vt offendit manet: Ergò in carentia privativa, seu in privatione: Ergò peccatum, quia malum est, formaliter in privatione consistit. Cætera patent, & maior probatur, quia malum, formaliter vt tale, est non bonum: Sed non bonum formaliter est non ens: Ergò malum formaliter vt tale est non ens. Maior ex terminis est nota, quia malum ex terminis opponitur bono: Ergò formaliter est non bonum. Minor vero probatur, quia bonum est passio entis, vnde omne ens, in quantum ens, formaliter est bonum: Ergò omne non bonum, vt non bonum, formaliter est non ens. Patet consequentia, quia arguitur à conversa ad convertentem per contrapositionem.

72. Confirmatur primò: Ens positivum nequit dividi formaliter, & per se in bonum, & malum; sed si malitia peccati consisteret in ente positivo formaliter, ens positivum formaliter, & per se dividetur, tanquam in sua inferiora, in bonum, & malum: Ergò malum formaliter non potest consistere in ente positivo. Maior patet, quia ens positivum aliud esset bonum formaliter, & per se, aliud formaliter, & per se non bonum. Minor vero probatur, quia tot modis dividitur bonum, quot ens, si quidem bonum est passio entis, & consequenter è quæ latè patet, ac ens: Sed bonum nequit dividi in bonum, & malum, vt per se patet, quia in bona divisione divisum nequit esse vnum ex membris dividentibus, nec vnum membrum dividens potest esse oppositum diviso, vt est malum bono:

Ergò

Ergò nec ens potest dividi in bonum, & malum.

73. Confirmatur secundò, quia quod opponitur formaliter bono, etiam opponitur formaliter enti: Sed malum opponitur formaliter bono: Ergò opponitur etiam formaliter enti. Tunc sic: Sed enti formaliter opponitur non ens, sicut carentia entis: Ergò malum non est ens formaliter, sed carentia entis. Cætera patient, & maior probatur, nam quidquid opponitur risibili, opponitur rationali, quia nempè risibile est passio rationalis: Sed bonum pariter est passio entis: Ergò quidquid opponitur bono formaliter, opponitur formaliter enti. Tota hac ratio desumitur ex D. Thom. 1.2. quæst. 18. artic. 1. in corpor. vbi sic ait: *Dicendum, quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse; id est, in quantum ens, in tantum habet aliquid de bonitate.* Et 1. part. quæst. 5. artic. 3. ad 2. sic ait: *Ens in quantum ens non est malum, sed in quantum caret aliquo esse.* Relege PP. præsertim Dionysium, & Augustinum. Ex quibus manifeste apparet, quod ratio bonitatis sequitur ad esse, sicut ratio boni ad rationem entis: Ergò malum, qua malum, formaliter est non ens, sicut formaliter est non bonum.

74. Respondet Illustr. Godoy: Solam bonitatem transcendentalē esse passionem entis, non autem bonitatem moralem, quia bonitas moralis est specialis quedam ratio entis moralis, cuius commensuratum est malitia moralis; ac proinde tam bonitas, quam malitia moralis participat rationem transcendentalē entis moralis. Sed contra est primo, quia malitia moralis peccati est non bona transcendentaliter: Ergò est formaliter non ens. Patet consequentia, quia iuxta solutionem bonitas transcendentalis est passio omnis entis, ac proinde non bonum transcendentaliter, debet esse etiam non ens. Antecedens autem probatur primo, quia non causabile sub ea ratione, sub qua non est causabile à Deo, est non bonum transcendentaliter: Sed malitia peccati, sub ratione talis, est non causabilis, vel incausabilis à Deo: Ergò sub ratione talis est non bona transcendentaliter. Maior patet, quia omne bonum transcendentaliter est causabile à Deo: Ergò per contrapositionem, omne non causabile à Deo est non bonum transcendentaliter.

75. Contra secundò, quia omne bonum transcendentaliter est appetibile

intrinsecè: Sed malitia formalis peccati non est appetibilis intrinsecè: Ergò est non bona transcendentaliter, & consequenter non ens. Maior vero probatur primo, quia omne verum transcendentalē est intrinsecè cognoscibile: Ergò omne bonum transcendentalē est intrinsecè appetibile. Patet consequentia, quia sicut se habet verum ad intellectum in ratione cognoscibilis, sic bonum ad appetitum in ratione appetibilis. Secundò, quia Philosoph. 3. *Aethicorum*, sic definit bonum: *Bonum est, quod omnia appetunt.* Quam diffinitionem ibi approbat Div. Thom. & ait: *Bonum recte definiri per ordinem ad appetitum:* Ergò bonum transcendentalē est intrinsecè appetibile.

76. Nec dicas, Div. Thom. & Philosoph. in prædictis verbis, loqui de bono non transcendentali, ut est passio entis in tota sua latitudine, sed de bono obiectivo, vel alio modo sumpto. Contra enim est, quia bonum transcendentalē aliud non est, quam bonum obiectivum, sicut verum transcendentalē aliud non est, quam verum obiectivum. Secundò, quia Div. Thom. tūm loco citato, tūm alijs innumeris, vbicumque agit de bono, quod est passio entis in communi, afferit, bonum nihil addere ad ens, nisi respectum ad appetitum, nec aliter explicari potest ratio boni, quæ est passio entis in universum, ut patet ex à nobis dictis in Methaphysica, estque communis AA. sententia: Ergò bonitas transcendentalis, scilicet ea, quæ est passio entis realis in universali, est intrinsecè appetibilis, & non sola bonitas moralis.

77. Dices forsan, hoc argumento recte probari, quod si malitia peccati est ens positivum, sit bona transcendentaliter, & appetibilis; ad hoc autem sufficere quod sit appetibilis appetitu pravo, & inordinato, in quo nullum est inconveniens; non autem requiri, quod sit appetibilis appetitu recto, quod sanè foret inconveniens, & absurdum. Sed contra est primo, quia ut aliquid sit verum transcendentaliter, non sufficit quod sit cognoscibile cognitione falsa, sed opus est quod sit cognoscibile cognitione verâ: Ergò ut aliquid sit bonum transcendentaliter, non sufficit quod sit appetibile appetitu pravo, sed opus est, quod sit appetibile appetitu recto. Secundò, quia appetitus conformis cum meritis obiecti, potest esse rectus, & ex sua specie rectus est: Sed obiectum, eo ipso quod sit intrinsecè appetibile, potest terminare appetitum

con-

conformem moralis ipsius: Ergò potest terminare appetitum rectum, sù appeti appetitu recto. Maior probatur, quia obiectum ex se intrinsicè appetibile meretur aliquem appetitum: Sed potest terminare illum appetitum, quem meretur: Ergò & appetitum conformem proprijs meritis. Tertiò, quia si ad bonum reale transcendentalē sufficeret esse appetibile appetitu pravo, destructio Dei, privatio gratiae, cæcitas, & alia huiusmodi essent bona realia transcendentalia, siquidem sunt appetibilia appetitu pravo: Sed hoc est absurdum: Ergò non sufficit ad bonum reale transcendentalē esse appetibile appetitu pravo, sed debet esse appetibile appetitu recto: Ergò si malitia formalis peccati esset realiter transcendentaliter bona, esset re ipsa appetibilis appetitu recto, quod quis non videat esse absurdissimum, & à nemine sanæ mentis concedendum: Non ergò malitia peccati est transcendentaliter bona: Ergò nec formaliter ens positivum.

78. Ex quo vterius confirmatur, quia malitia formalis peccati, nedum non est transcendentaliter bona, sed est mala transcendentaliter, quod sic probo, quia nedum non est appetibilis intrinsicè appetitu recto, sed est intrinsicè odibilis, & fugibilis odio perfecto, vnde ex suppositione quod detur, odio habetur à Deo; *odio enim est Deo impius, & impietas eius,* & similiter ab omni voluntate recta, vnde David: *Iniquos odio habui; & odio perfecto oderam illos,* nempe quoad iniquitatem, & malitiam, vt omnes exponunt: Sed quod est intrinsicè odibile ab omni voluntate recta, est malum transcendentaliter, sicut quod est intrinsicè appetibile appetitu recto, necessario est aliquid transcendentaliter bonum; quia sicut bonum transcendentalē definitur per ordinem ad appetitum, ita malum transcendentalē per ordinem ad fugam, & odium; & sicut bonum transcendentaliter est, quod omnia appetunt, ita malum transcendentaliter est quod omnia fugiunt; ergò malitia peccati est mala transcendentaliter: Sed malum transcendentaliter sequitur ad non ens, sicut bonum ad ens: Ergò malitia peccati pro formaliter non ens: Non ergò consistit formaliter in ente positivo, sed in carentia entis positivi privativa.

79. Secundò impugnatur solutio data num. 74. quatenus loquitur de bono, & malo morali, quia etiam bonitas moralis est passio entis moralis: Ergò ea ra-

tione, qua peccatum non est bonum moraliter, sed moraliter malum, est non ens morale, sive carentia alicuius esse moralis: Ergò sub ratione mali moralis debet consistere in carentia, sù privatione alicuius esse moralis. Antecedens probatur primo, quia bonitas physica est passio entis physici, & bonitas artificialis est passio entis artificialis: Ergò bonitas moralis est passio entis moralis. Patet consequentia; ideo enim primum est verum, quia bonitas est passio entis in tota sua latitudine, sù in quolibet genere entis; vnde ad ens in quolibet genere, sequitur ut passio bonitas illius generis: Ergò ad ens in genere moris, sù moralis, sequitur bonitas in genere moris, sù moralis. Secundo D. Thom. 1. 2. quest. 18. artic. 1. in corpor. circa finem, sic ait: *Dicendum quod omnis actio (nempè humana) in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanae, in tantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala.* Quid clarius? En vbi D. Thom. expressè loquitur de bonitate, & malitia actionis humanæ, quæ formaliter est moralis, & expressè ait, quod bonitas talis actionis, nempe moralis, sequitur ad esse illius quantum habet, & malitia sequitur ad non esse, sive ad defectum essendi, quantum deficit à plenitudine debita illi: Ergò ex mente D. Thom. non solum bonitas transcendentaliter sumpta, sed etiam moralis, sequitur ad ens morale, ut passio ipsius.

80. Explicatur ex illa communis doctrina PP. dicentium, quamlibet creaturam, nec omnino esse, nec omnino non esse, sed partim habere de esse, partim de non esse, ita August. lib. 4. Confess. & alibi sàpè, & D. Thom. quest. 2. de Verit. artic. 3. vbi sic ait: *Omnis creatura plus habet de non esse, quam de esse, quia de non esse habet infinitè, de esse autem finitè.* Et ibidem: *Quantò magis recedit à Deo, tanto magis habet de non esse, & quanto magis accedit ad Deum, tanto magis habet de esse.* Et merito, nam ideo omnis creatura dicitur *ens per participationem* à summo ente, non per generationem, aut communicationem perfectam illius, quia videlicet creatura, quæ à se nihil est, solum ex illo summo, & infinito esse Dei participat esse, hoc est, ex parte finita accipit de illo esse, & tantum precise est, quantum ex illo summo esse ex parte capit, de reliquo manet nihil, sicut à se erat, quia nihil amplius

plius est, quam quod ex illo summo esse accipit, ut sit, & praeter illud manet non ens. Cum igitur actus moralis voluntatis creatæ sit ens finitum, & per participationem, non debet excludi à pœdicta regula, sed pariter dicendum est, quod partim habet de esse morali, & partim de non esse in eadem linea moris, & quod tanto plus habet de esse quanto magis accedit ad Deum, & tanto plus de non esse, quanto magis ab illo recedit. Tunc sic: Sed iuxta D. Thom. actio humana tantum habet de bonitate, quantum habet de esse, & in tantum deficit à bonitate, sive est mala, in quantum deficit à plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanae: Ergo actio humana fundat bonitatem moralem, quatenus habet esse, & fundat malitiam, quatenus deficit ab esse debito, & consequenter bonitas moralis est passio entis moralis, & malitia moralis passio non entis moralis.

81. Confirmatur: Ens artificiale fundat bonitatem artificiale, ideoque bonitas artificialis est passio entis artificialis; taliter, quod non potest aliquid dici malum artificiale, nisi deficiat ei aliquid de forma artificiali, sive de esse formalis debito secundum regulas artis: Ergo idem omnino dicendum est de ente morali, eiusque bonitate, & malitia in genere moris. Secundo, quia omne ens, in eo genere in quo est ens, debet habere pro passione aliquam bonitatem proportionatam, cum bonum sit passio entis in universalis, & consequenter in quolibet genere: Ergo ens morale, sive in genere moris debet habere pro passione bonum proportionatum: Sed haec non potest esse bonitas physica, quæ sane non est propria entis moralis, nec bonitas artificialis eadem ratione; nec demum bonitas transcendentalis, quia haec transcendent omnia genera, & non est propria entis moralis, ut talis: Ergo debet habere pro passione propria bonitatem moralem.

82. Confirmatur secundò, quia bonitas moralis est integritas moralis, vel ad illam sequitur: Sed integritas moralis sequitur ad plenum esse in linea moris, vel est ipsa plenitudo essendi secundum regulas moris, nempè secundum legem, & rationem: Ergo bonitas moralis sequitur ad ens morale in tota plenitudine essendi moraliter, seu essendi secundum regulas moris, nempè secundum legem, & rationem: Ergo malitia moralis sequitur ad defectum integritatis, & plenitudinis essendi moraliter, id est, essendi secun-

Tom. I.

dum regulas moris, quæ sunt lex, & ratio: Sed hic defectus formalissimè est carentia alicuius esse debiti secundum regulas moris, nempè secundum legem, & rationem, quæ carentia formalissimè est privatio moralis: Ergo malitia moralis est formaliter privatio moralis.

83. Sed obiter, & claritatis gratia obijcies: Si bonitas moralis esset passio entis moralis, omne ens morale esset bonum moraliter: Sed hoc est falsum, quia actus moraliter malus est moralis, seu ens morale; & tamen non est moraliter bonus: Ergo. Respondeo, distinguendo maiorem: Omne ens morale plenum, & integrum moraliter esset moraliter bonus, concedo: Omne ens morale deficiens ab integritate, & plenitudine essendi moraliter, & secundum regulas moris, nego maiorem, & minorem in sensu concessio; & ad causalem, eadem distinctione respondeo, quia, ut inquit D. Thom. loco citato, actio humana in tantum dicitur mala, & deficit à bonitate, in quantum deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanae: Esse autem debitum actioni humanae planè est esse morale, vnde ea parte, quæ deficit ei hoc esse debitum, est mala moraliter, & non bona, & quia *malum ex quocumque defectu, bonum ex integra causa*, sufficit, ut ea actio dicatur, & sit simpliciter mala, quod ei deficiat aliquid de plenitudine essendi moraliter; non autem sufficit ut dicatur simpliciter bona, quod de reliquo, & inadæquatè sit ens morale, licet non plenè, quia bonum *ex integra causa*.

84. Replicabis: Si bonitas moralis esset passio entis moralis, ea ratione, quia aliquid esset ens morale, esset bonum moraliter: Sed actio mala est simpliciter, & absolute ens morale: Ergo simpliciter, & absolute esset moraliter bona, quod quis dicat? Respondeo primò, quod bonitas moralis simpliciter non est passio entis moralis, vtcumque, sed ens moralis integri moraliter, quod similiter contingit in aliis bonis; nam bonitas essentialis, seu transcendentalis sequitur ad ens essentialiter integrum, bonitas physica, seu naturalis, ad ens physicè, & naturaliter integrum secundum sibi connaturaliter debita; bonitas artificialis ad ens artificiale artificaliter integrum secundum quod sibi debitur ex regulis artis; idem ergo dicendum de bonitate morali. Ex quo iam constat, quod eo solum modo potest dici aliquid sim-

D.

pli-

pliciter, & sine addito moraliter bonum; quo dicitur ens moraliter integrum; unde ad obiectionem distinguo sequelam: Ea ratione, qua aliquid esset ens morale moraliter integrum, esset bonum moraliter concedo; ea ratione qua esset ens morale ex parte deficiens, nego sequelam, & causalem in sensu concessio.

85. Vel secundo respondeo, negando minorem, quia cum ens morale nihil aliud sit, quam ens regulatum regulis rationis, & legis, & actio moraliter prava non possit dici absolute, & simpliciter actio regulata regulis rationis, & legis; inde est quod absolute, & simpliciter non potest dici actio moralis, sed absolute, & simpliciter privata moralitate, quia privata regulatione per legem, & rationem, & quidem actio moralis, si propriè loquamus, nihil aliud est quam actio ratione, & lege regulata, seu rationi conformis, seu actio rationalis, & humana; actiones autem malae moraliter, tales non sunt simpliciter, sed potius dicuntur irrationales, bestiales, brutales, & inhumane, aut ferales, & degenerantes à natura, ex qua procedunt. Tales etiam denominantur male agentes: *Homo enim, cum in honore esset non intellectus*, id est degeneravit ab intellectivo, *comparatus est iumentis*, & similis factus est illis, factusque est, tanquam equus, & mulus, quibus non est intellectus. Ex dictis inferes, quam falsum sit, quod aiebat Illust. Godoy in solutione num. 34. nempe, ens morale directe, & positivè dividi, tanquam in inferiora, in bonum, & malum morale, & malitiam moralem esse commembrum, simul cum bonitate morali, eius divisionis; cum enim ostensum maneat, malum, vel malitiam moralem esse defectum entis moralis, sive consecutam ad non ens moraliter, ea ratione qua est non ens moraliter, perinde esset dividere ens morale in bonitatem, & malitiam, ac illud dividere in ens morale, & non ens morale, sive in ens morale, & defectum entis moralis, quæ ex terminis est pessima divisio. Sed de hoc infra.

86. Deinde iisque confirmatur praedicta doctrina, & nostra conclusio, quia ut ex dictis patet, bona moralis consequitur ad integratam moralem, idque factentur contrarij: Ergo malitia moralis consequitur ad defectum, & parentiam integratis moralis: Sed hic defectus, & parentia integratis moralis formaliter est parentia alicuius esse moraliter debiti, & consequenter privatio moralis: Ergo

malitia moralis formaliter consistit in privatione morali, vel ad illam consequitur.

87. Novit hanc difficultatem Illust. Godoy, ad eamque dupli via respondet. Primo, malitiam moralem confitente formaliter in parentia integratis moralis, non in parentia formali, sed in parentia causali, hoc est, in aliquo positivo contrarie opposito integrati morali, causante, vel inferente parentiam formalis integratis. Sed contra est, quia præcissive à parentia formali, & formali defectu integratis, nequit intelligi malitia formalis peccati: Ergo non constituitur saltè adæquate, per parentiam causalem, aut per prædicatum positivum inferens parentiam formalem pro priori, aut præcissive à parentia formali. Probatur antecedens, quia, præcissa integratam formali, nequit intelligi bonitas formalis, per solum prædicatum inferens, seu causans integratam formalem, idque satis non esset, quod intelligeretur integritas causalis, sive aliquod prædicatum inferens integratam formalem posteriorem: Sed ut probatum manet, malitia eodem modo est passio non integratis moralis, sicut bonitas integratis, hoc est, eodem modo est passio entis non integræ moraliter, seu non essentis integræ moraliter, seu deficientis à plenitudine essendi moraliter: Ergo. Secundo, quia si per impossibile daretur illud prædicatum positivum contrarie oppositum integrati morali, quod esset parentia causalis, & non deficeret formaliter integritas moralis, actus maneret formaliter integer integratæ morali, quia integratæ formalis non deficit formaliter, nili per parentiam formalem, & formalem defectum illius: Ergo actus maneret formaliter bonus moraliter, & consequenter non moraliter malus: Ergo per solum parentiam causalem pro priori ad formalem, non constituitur formaliter malus.

88. Nec dicas, quod in illo casu actus maneret bonus moraliter, ob integratam formalem remanentem, & simul malus formaliter propter parentiam causalem integratis sitam in prædicato positivo contrarie opposito bonitati morali. Contra enim est, quia quod maneret formaliter bonus ob integratam formalem, certum est, ut ipse fateris: Sed unde probabis quod maneret formaliter malus absque defectu formali talis integratis, per solum defectum causalem? Sanè ex hoc solum probari posset, quod ma-

manneret causaliter, non formaliter malus. Secundò, quia prædicatum contrariè oppositum bonitati, & integratati formalis, non causaliter inferret defectum formalis integratis; sed formaliter deberet includere, & importare talem defectum, quia oppositio directa contraria non infert causaliter, sed formaliter implicat, & includit oppositionem contradictoriam, & privativam, ut ostendimus in Metaphysica: Ergo fictitum est illud prædicatum positivum contrariè oppositum bonitati, & integratati moralis pro priori ad defectum formalem talis integratis, illum à priori inferens, & causans. Tertiò, quia positivum, vt positivum, non potest esse causa privationis, nec illam à priori inferre, vt infra constabit, quia ens, vt ens, non potest esse causa non essendi: Ergo repugnat illud prædicatum positivum, quod sit parentia causalis integratis formalis.

89. Secundò respondet Godoy, rectitudinem, seu integratatem debitam actui humano esse duplē, vnam positivam, aliam negativam; actum autem malum dicere parentiam formalē, non solum rectitudinis positivę, sed etiam & primo rectitudinis, seu integratatis negative; cum autem hæc rectitudo, seu integratatis negative, nihil aliud sit quam omissione, vel parentia malitię, sequitur quod parentia illius rectitudinis, seu integratatis negative, sit parentia parentię, & consequenter quid positivum. Sed præter quā quod hanc rectitudinē negative posse impugnabitur. Solutio est manifesta petitio principij, & supponit probandum; quia rectitudinem negativam, eo vocat negativam, quia est omissione, seu parentia malitię, supponendo quod malitia sit quid positivum, quia si malitia non sit positivum, sed parentia positivi, omissione malitię, sive illa rectitudo, quę in tali omissione consistit, non erit negative, sed positiva, vt potè consistens in omissione, seu parentia verę parentię, nempè malitię. Itaque tu dicas malitiam quid positivum esse, quia si est parentia rectitudinis est parentia rectitudinis negative, quę etiam parentia est: Sed ego dico, illam rectitudinem, quam appellas negativam, esse quid positivum, quia est omissione, vel parentia malitię, quę vera parentia est. Ecce sumus in circulo. In quo quidem hæc est differentia, quod nos, ne dicamus rectitudinem, & integratatem moralem esse quid negativum, aut parentiam, vel defectum, quod sanè videtur absurdum, dicimus, malitiam

Tom. I.

potius in vera parentia, veroque defectu consistere; quod sanè rationale appetit. Cæterū, tu, ne dicas quod malitia in defectu, & parentia vera consistit, quod sine absurdo dici posset, cogeris affirmare, quod rectitudo, & integratitas moralis, cuius parentia est malitia, est negativa, & in parentia, & defectu vero consistit, quod sanè sine absurdo dici non potest.

90. Ex quo sic secundò solutionem impugno, quia ex terminis repugnat integratitas in actu positivo negativa, seu in vero defectu consistens; integratitas enim actus positivi non fit, nec actus positivus integratur formaliter, auferendo ab eo aliquid positivum, sed solum addendo ei positivum quod deficiebat ante integratatem. Tùm sic: Sed ex dictis patet, malitiam formalem peccati constituendam esse in defectu formalis integratatis debite: Ergo in defectu formalis alicuius positivi, & non in parentia parentię, nec in defectu alterius defectus.

### TERTIA RATIO PRO conclusione.

91. TERTIO probatur conclusio, quia si malitia formalis peccati consistet in aliquo positivo, maximè in tendentia ad obiectum dissonum legi, & rationi: Sed in tali tendentia positiva non consistit formaliter: Ergo nec in positivo: Ergo in privatione. Maior est contrariorum, quia ad illam tendentiam positivam recurrent semper. Minor vero probatur, quia tendentia positiva voluntatis semper est ad bonum sub ratione boni, quia hoc est obiectum specificativum voluntatis, extra quod ferri non potest per tendentiam positivam: Sed malitia formalis non potest consistere in tendentia positiva ad bonum sub ratione boni: Ergo nec in tali tendentia positiva ad obiectum dissonum legi, & rationi, quę sanè etiam est tendentia positiva ad bonum sub ratione boni. Minor probatur, quia malitia formalis est per quam actus constituitur, & est formaliter malus: Sed actus non potest constitui, & esse formaliter malus per tendentiam positivam ad bonum sub ratione boni, vt per se patet: Ergo in ea tendentia positiva ad bonum sub ratione boni non consistit formaliter malitia.

92. Dices: Illam tendentiam positivam non esse ad bonum sub ratione boni præcisę, sed ad bonum apparenſ, sub ratione boni, re vera tamen malum, &

D 2

disso-

dissolum legi, & rationi ; & licet, ex quo  
tendentia est ad bonum sub ratione bo-  
ni , seu ex obiecto bono sub ratione  
boni , non possit constituere actum ma-  
lum ; ex obiecto tamen ut re vera ma-  
lo , & dissolum legi, & rationi , & quia  
tendentia est in ipsum , habet rationem  
malitię , & constituit actum formaliter  
malum.

93. Sed contra est primò , quia  
voluntas per suum actum non tendit  
positivè , & per se in obiectum , vt dis-  
solum legi, & rationi , nec sub ratione talis:  
Ergò solum tendit positivè , & per se  
in bonum sub ratione boni : Ergò tota  
tendentia positiva, vt positiva, non est per  
se ad obiectum malum , nec ad obiectum  
vt dissolum legi, & rationi , sed solum ad  
bonum sub ratione boni: Sed ex hoc præ-  
cisè actus non est formaliter malus: Ergò  
per solam tendentiam positivam non  
constituitur actus formaliter malus. Cæ-  
tera patent, & antecedens facile proba-  
tur, vt suprà: Tùm quia voluntas per suum  
actum non tendit positivè , & per se ad  
malum , vt malum , nec sub ratione talis:  
Tùm quia nemo intendens in malum fa-  
cit, qua facit, vt aiebat Dionysius : Tùm  
quia voluntas non potest tendere per se,  
& positivè extra suum obiectum specifi-  
cativum : Sed obiectum specificativum  
voluntatis solum est bonum sub ratione  
boni , malum autem vt malum aperte est  
extra suum obiectum specificativum , &  
præter intentionem , & præter tenden-  
tiam specificativam voluntatis : Ergò vo-  
luntas non tendit positivè , & per se in  
malum sub ratione talis: Sed obiectum , vt  
dissolum legi, & rationi est formaliter  
malum : Ergò voluntas non tendit positi-  
vè , & per se in obiectum , vt dissolum le-  
gi, & rationi , & sub ratione talis.

94. Ex quo sic secundò arguo:  
Obiectum non potest refundere in actum  
per positivam tendentiam eam speciem,  
aut rationem, quam in obiecto non respi-  
cit, nec attendit positivè , & per se illa po-  
sitiva tendentia : Sed actus per positivam  
tendentiam non respicit positivè , & per  
se in obiecto rationem , aut speciem mali  
moralis, nec rationem dissoli legi, &  
rationi , quia ad hanc positivè non tendit,  
nec illam positivè , & per se respicit , aut  
intendit , sed solum rationem boni , vt  
ostensum manet: Ergò obiectum non po-  
test per positivam tendentiam in ipsum  
refundere in actum speciem , aut ratio-  
nem positivam mali moralis.

95. Tertiò , nam quod obiectum

positivè , & per se vt volitum sub ratione  
boni (qua sola ratione potest esse posi-  
tivè, & per se volitum ) sit dissolum legi,  
& rationi, seu moraliter malum, non con-  
tingit per se , nec ex positiva intentione  
voluntatis , sed solum per accidens , &  
præter positivam tendentiam, conatum, &  
intentionem voluntatis ; non enim volun-  
tas per se intendit in obiecto dissolantia  
ad legem, & rationem, nec malitiam  
moralem, nec ad illam per se, & positivè  
tendit, aut conatur , sed solum ad bonum,  
quod in illo apprehendit: Ergò positiva  
tendentia voluntatis per se non respicit  
obiectum, vt dissolum legi, & rationi , nec  
vt malum moraliter : Ergò nec per se  
constituit actum moraliter malum. Patet  
consequentia , quia solum posset consti-  
tuere actum moraliter malum, quatenus  
respicit obiectum, vt dissolum legi , & ra-  
tioni, seu moraliter malum : Ergò si posi-  
tivè , & per se non respicit obiectum , vt  
sic dissolum, & malum, per se non consti-  
tuit actum moraliter malum.

96. Explicatur: Dum voluntas;  
v. g. appetit adulterium, positivè , & per  
se non appetit in ipso dissolantiam ad le-  
gem, & rationem, imò quantum in se est,  
vellet non esse dissolum legi , & rationi:  
Solum in illo positivè , & per se appetit  
bonum delectabile , quod in illo sibi pro-  
ponitur, non attendendo, nec respiciendo  
positivè ad illam dissolantiam , sed solum  
ad delectationem : Ergò nec positivè ,  
& per se tendit ad illam dissolantiam,  
nec illam per se respicit tendentia posi-  
tiva, vt positiva est: Ergò per solam tenden-  
tiam positivam appetitus ille adulterij  
non haurit ab obiecto dissolanti speciem  
dissoli , aut mali moralis, quam positivè ,  
& per se non respicit in obiecto. Urge-  
tur: Actus non specificatur positivè , nec  
recipit speciem ullam positivam ab ob-  
iecto, secundum rationem, quam per se, &  
positivè nō respicit in obiecto, nec secun-  
dum rationem , quę in obiecto reperitur  
purè per accidens, præter intentionem, &  
tendentiam positivam actus, sed solum ab  
obiecto , secundum rationem , quam per  
se , & formaliter respicit in obiecto : Sed  
appetitus adulterij ; v. g. non respicit po-  
sitivè , & per se in adulterio dissolantiam  
ad legem, nec ad illam positivè , & per se  
tendit, aut conatur, sed illam incurrit per  
accidens, & præter intentionem, & præter  
tendentiam positivam: Ergò ab illa dis-  
solantia non recipit positivam speciem ma-  
litię, nec malitiam positivam , per posi-  
tivam tendentiam.

97. Sed dices : Hoc nimis probare , quia probat actum voluntatis non specificari ab obiecto in ratione mali, nec ab illo speciem mali desumere ; imò, nec tendentiam positivam ad obiectum dissolum legi, & rationi ; v. g. ad adulterium, esse moraliter malam , quia mala esse non potest, nisi ab obiecto malo, & dissono, ab ipso autem non potest mala esse, nec rationem mali sortiri , secundum rationem, quæ purè de materiali per accidens , & præter intentionem in obiecto invenitur, & ab actu non respicitur. Sed contra est, quia ratio à nobis proposita verissima est, vt eam meditanti constabit, eaque solum probatur , quod actus tendens in adulterium; v.g. non sit formaliter, & per se malus per tendentiam positivam , vt positivam, itemque , quod nec ab obiecto , vt positivè inspecto accipiat speciem positivam, aut positivam rationem mali.

98. Cum hoc autem rectè componitur, quod ille actus , & illa tendentia sit moraliter mala per privationem adiunctam respiciendo suum obiectum, nempè bonum delectabile , sine regula; quia cum voluntas debeat respicere bonum delectabile , vbicumque illud appetat, vt regulatū per legem, & rationem, & cum appetit adulterium potius respiciat bonum delectabile sine regula legis , & rationis , nempè non respiciendo ad legem, & rationem prohibentem, sed illam contemnendo virtualiter, & ab attentione, & respectu illius defiendo, per hunc defectum, & per hanc privationem debiti respectus , & debitè regulationis , illa tendentia constituitur formaliter mala moraliter, non quidem positivè, sed deficiente, & privative.

99. Et hoc pasto est mala ab obiecto, vt irregulato, & accepto sine regula , & sine ordine , quia nempè accipitur, & assumitur pro obiecto positivo bonum delectabile tantum, seu præcisivè à regulatione legis, & rationis, à qua debet non præscindere obiectum proprium voluntatis rationalis, vt rationalis ; vndè ex obiecto deficiente, & privato regulatione debita , & ab illo vt sic privato, provenit in actu, & in illa tēdētia positiva defectus, & privatio debitè regulationis, quia defectus privativus in obiecto redundat in actu ; non quia actus respiciat positivè in obiecto illum defectum , sed quia privative, & deficiente respicit obiectum cum illo defectu regulatum , spreta nempè, & non attenta dissontantia illius ad legem , & rationem , quod totum per so-

lam privationē , & defectum contingit in tendentia positiva ad bonum delectabile; vndè illa tendentia positiva formaliter constituitur mala per prædictam privationem , & defectum , quæ quidem malitia non est in actu species positiva , vt contrarij purant , sed potius privatio speciei, vt dicunt Augustinus , Dionysius , Div. Thom, & alij PP. & ideo non debet desumi ab obiecto secundum rationem , aut speciem positivam obiecti, positive in illo inspectam , sed ab illo secundum defectum, & privationem deficiente, & privative, vt amplius infrà explicabimus in solutione argumentorum.

**SOLVITUR PRIMUM ARgumentum , O** explicatur qualis sit privatio constituens formæ liter peccatum.

100. **O** BIJCIES primò: In peccato odij Dei nulla invenitur privatio moralis rectitudinis: Et tamen est actus moraliter malus: Ergò malitia formalis peccati non constituitur per privationem moralem , sed per positivum , cum non detur medium. Maior probatur , quia privatio semper est parentia formæ debitæ: Sed actui odij Dei non est debita rectitudo , cum sit omnino incapax rectitudinis: Ergò in tali actu non datur privatio rectitudinis.

101. Respondet Suarez : Carentiam rectitudinis in peccato commissionis posse considerari duplicitè , vel respectu actus , vel respectu voluntatis: respectu actus privatio non est , propter efficacem rationem huius argumenti , sed pura negatio ; respectu verò voluntatis est propria privatio, quia voluntas est capax rectitudinis , qua privatur per peccatum commissionis , & in huiusmodi privatione asserit consistere peccatum commissionis. Quod confirmant aliqui ex Div. Thom. quæst. 1. de Malo , artic. 1. ad 1. vbi sicutientē supponunt: Peccatum commissionis non est secundum se malum, sed tantum est malum nature rationali , vnde non habet in se privationem rectitudinis charitatis, sed tantum illam habet creatura rationalis, quæ per odium Dei privatur rectitudine charitatis.

102. Hæc solutio licet probabilis, & digna ingenio Eximij Doctoris, displaceat tamen , primò quia D. Thom. 2. ad Anibald. dist. 35. quæst. unica, art. 2. in corp. sic ait: *Hoc autem bonum potest destitutus*

*Dupliciter, uno modo quia operatio debita totaliter tollitur, & sic est peccatum omissionis; alio modo quia operatio, debita bonitate privatur, & hoc est peccatum commissionis.* Et ibidem art. 1. ad 1. sic etiam ait: *Malum vero culpe attenditur secundum quod actus creature rationalis aliquo bono privatur, non ipsamet creatura.* Ecce vbi Angelicus Praeceptor clare ait ipsum actum creature rationalis privari rectitudine, seu bonitate, & in hac privatione consistere malum culpe, prout distinctum à malo poenae, & peccatum commissionis, prout distinctum à peccato omissionis. In loco autem allegato pro P. Suarez, nihil minus asseruit D. Thom. Sed solum explicans illud Isaiae 41: *Ego sunt faciens pacem, & creans malum.* Dicit, Deum non creare malum simpliciter, quod in se est malum, sed solum malum respectivè, quod scilicet, in se est simpliciter bonum, malum autem alterius; & ponit exemplum in igne, quod secundum se est bonum, malum vero aquæ; eoque nihil ad rem. Nec est verissimum D. Th. dixisse unquam, quod peccatum commissionis non est secundum se malum, cum peccatum essentialiter malum sit, sive sit peccatum commissionis, sive omissionis.

103. Vnde aliter principali argumento respondeo solutione communi negando maiorem. Ad cuius probationem distingo minorem: Actui odij Dei non est debita rectitudo, si consideretur actus ille adæquate, & consequenter ex suppositione quod iam est odium Dei, concedo minorem: Si consideretur inadæquate, & antecedenter, ut est in genere actus humani contrahibilis per bonum, aut malum, nego minorem, & consequentiam de privatione morali. Quia odium Dei, & idem de quolibet peccato commissionis, vt ait D. Thom. est actus humanus malus, & licet ex suppositione quod iam est odium Dei, seu aliter pravus, consequenter sit illi indebita rectitudo, vt potest iam incapax illius; si tamen consideretur inadæquate secundum rationem communem actus humani, antecedenter est capax rectitudinis, & est ei debita rectitudo, non quidem ei vt tali in specie, aut individuo, sed ei secundum rationem actus humani in genere, quatenus lex æterna, & ratio recta dictat, quod quotiescumque voluntas operetur, operetur cum rectitudine, aut cum regula, & hoc sufficit ad privationem moralem. Quæ solutio constat ex D. Thom. *supr. num. 79.*

dicente de peccato commissionis, quod in quantum deficit ei aliquid de plenitudine effendi, quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, & sic dicitur actio mala; vbi non ait de plenitudine effendi, quæ debetur huic actioni humanæ in specie, aut in individuo iam defectuosa, & prava, nam hoc pacto iam est consequenter incapax talis plenitudinis; sed quæ debetur actioni humanæ in genere, & secundum rationem communem actionis humanæ, quæ debet contrahi in specie, & individuo, seu in exercitio cum plenitudine, & integritate morali.

104. Sed licet hæc solutio communis sit, & vera, plura contra illam opponuntur subtilia magis, & ingeniosa, quam solida, quorum tamen nihil praetermittere conabor, ne videar difficultatem effugere, & vt omnibus satisfaciam. Opponunt ergo primò; nam si predicta solutio vera est, talis privatatio solum privat rectitudine rationem genericam actus humani, non vero ipsum odium Dei specificè consideratum: Ergo solum constituit malam rationem genericam actus humani, non vero ipsum odium Dei. Sed facile respondeo, distinguendo consequens: Ergo solum constituit adiectivè, & accidentaliter malam ipsam rationem genericam actus humani, concedo: Ergo solum illam constituit malam quidditativè, & essentialiter, nego consequentiam; quia cum ipsa privatio non imbibatur intrinsecè in conceptu generico actus humani, sed illi superveniat adiectivè, & in quale, ratione differentiæ odij Dei, illam rationem genericam solum constituit adiectivè, & in quale, seu accidentaliter malam, sicut privatam, hoc est malificatam; non vero essentialiter in se, & quidditativè malam; ipsum vero odium Dei in specie, quia iam ratione differentiæ odij, includit intrinsecè, & constitutivè privationem, constituit illud quidditativè, & essentialiter malum; sicut rationalitas constituit rationem genericam animalis adiectivè, & accidentaliter rationalem, ipsum vero hominem specificè talem, constituit essentialiter, & quidditativè rationalem.

105. Opponitur secundò: Malitia formalis peccati non est malitia facta, & rationis, sed realis: Sed privatio, qua ratio communis actus humani privatur rectitudine per differentiam, non est privatio vera, & realis, sed solum rationis: Ergo per illam non constituitur. Probatur minor, quia ea ratione est privatio, qua

rectitudo debetur actui humano in genere, sive qua actus humanus in genere est capax rectitudinis: Sed actus humanus in genere, sive ratio generica actus humani non est realiter capax rectitudinis, sed solum per rationem, ut diximus in Logica: Ergo ea privatio solum est rationis, & non realis. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Privatio illa non est realis physica, transeat minor: Non est realis moralis, nego minorem. Ad cuius probationem distinguo maiorem: Ea ratione est privatio, qua rectitudo debetur actui, & actus est capax illius, realiter formaliter, nego minorem: Ea ratione qua actus caret rectitudine, & qua est fundamentaliter capax rectitudinis, concedo minorem, & distincta minori eadem modo, nego consequentiam de privatione reali morali. Quia privatio moralis ex se non fundatur in debito physico, & reali formaliter, sed in debito secundum legem, & rectam rationem; & cum lex, & ratio possint accipere cum praecissione rationem genericam actus praecisivè à differentijs, & cum capacitate, & indifferentia ad illas, potest secundam rectam rationem, & legem deberi rectitudo moralis actui humano in genere; & cum alijs, dum voluntas peccat, ponat illum actum cum carentia reali, & vera illius rectitudinis, debitæ modo dicto; illa privatio est realis moralis; realis quidem, quia est carentia realis re vera à parte rei rectitudinis in actu; & moralis, quia illa rectitudo est debita moraliter, id est, secundum rationem, & legem considerantem actum humanum in genere capacem illius.

106. Si verò vrgeas: Ut detur à parte rei privatio rectitudinis in ratione privationis, nō satis est, quod actus à parte rei careat realiter rectitudine, sed debet dari à parte rei substratum capax rectitudinis, quia privatio essentialiter est carentia formæ in subiecto capaci: Sed actus à parte rei non est subiectum capax rectitudinis: Ergo à parte rei non datur vera privatio. Distinguo maiorem: Debet dari à parte rei substratum fundamentaliter capax rectitudinis, concedo maiorem: Substratum capax formaliter rectitudinis, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, consequentiam de privatione morali; quia ad privationem moralem satis est debitum morale, id est, secundum legem, & rationem: Ad debitum autem huiusmodi non requiritur à parte rei substratum realiter formaliter

capax rectitudinis, sed satis est fundamen-tum à parte rei, ut ratio prudenter possit præscindere, & considerare ibi actum in genere, ut substratum capax rectitudini-nis. Et quidem inter prudentes præcipuum locum obtinere debet D. Thom. ipse autem ex predictis fundamentis con-siderabat, deberi actui humano rectitu-dinem, qua privatur.

Omissi gratis in principio, quod pri-vatio physica non potest esse sine subiec-to capaci realiter formaliter formæ, quia ad nostrum propositum non conduce cit quod possit dari privatio realis physica, cum capacitate formæ solum secundum rationem. Cæterum secundum Phylo-soph. & D. Thom. posset hoc etiam ad-mitti in privatione reali, & physica, quia secundum ipsos talpa dicitur cæca, & privata visu, quamvis ratione differen-tiæ specificæ illi repugnet visus, quia se-cundum rationem genericam animalis est capax illius, & illi debetur, & cæcus à nativitate ratione differentiæ individua-lis est incapax naturaliter visus, & ta-men, quia illi debetur ex genere anima-lis, dicitur cæcus, & cæcitas in ipso est privatio physica, & vera: Cur ergo hoc potiori titulo non poterit dici de privatio-ne morali.

107. Opponitur tertio contra prin-cipalem solutionem: Quamvis supponatur actus odij Dei capax rectitudinis, non tamen supponi potest cum debito recti-tudinis, potius quam pravitatis: Sed hoc debitum requiritur ad privationem moralem: Ergo adhuc secundum rationem genericam actus humani nō admittit pri-vationem moralem rectitudinis. Proba-tur maior, quia ratio generica de se, equaliter est indifferens ad omnes dif-ferentias, nullamque determinatè exigit, ut sibi debitam: Sed rectitudo, & pra-vitas sunt differentiæ actus humani: Ergo nulla illi debetur determinatè: Ergo nec rectitudo illi debetur. Respondeo negan-do maiorem. Ad eius probationem dis-tinguo maiorem: Ratio generica est equa-liter indifferens ad omnes differentias connaturales, seu conservantes integri-tatem debitam actui humano in genere, & nulla determinatè illi debetur conce-do: Ad omnes differentias, etiam ad monstrosas, & privatiè deffectuosas ab integritate in linea moris, nego maiorem; & distinguendo minorem: Rectitudo, & pravitas sunt differentiæ in moralibus am-bi connaturales, & conservantes inte-gritatem in linea moris, nego minorem;

vna per modum integratatis, & alia per modum differentię monstruosae, & defectuosaे privativè, concedo minorem, & nego consequentiam.

Quia sicut genus animalis est equaliter indifferens ad omnes differentias integrantes speciem, & individuum animalis, sed non equaliter ad eas differentias, quę privat, aut excludunt integratatem animalis, quę sunt quasi monstruosae, & defectuosaे, & præternaturales, vt est; v. g. differentia specifica talpę cæcę, vel differentię individuales hominis cæci, surdi, aut claudi à nativitate, quia istę sunt differentię quasi monstruosae, & defectuosaе afferentes secūm defectum integratatis connaturalis sensuum, & membrorum, quę debetur animali vt tali; & tales differentię sunt præter naturam, imò contra exigentiam naturę, & solent contingere ex generatione vitiata, seu ex seminis defectu, vel intemperie; sic similiter in moralibus ratio generica exigit equaliter, & connaturaliter cum indifferencia omnes differentias integrantes speciem, & individuum actus humani, qui ex se exigit integratatem, id est, integrum conformitatem cum lege, & ratione in materia, in qua versatur, & nulla ex his est illi determinatè debita præ alia ex illis. Sed ultrà istas est differentia alia præternaturalis, & quasi monstruosa, nempè pravitatis, & deformitatis, ac turpitudinis, quę importat defectum integratatis debite actui humano in tali specie, vel individuo actus humani, quę solet provenire ex actione vitiata, & ex obiecto incomensurato, quod est quasi semen actus humani, & ad istam differentiam non habet equalē indifferenciam ratio generica actus humani, sed potius illi repugnat, quatenus ex se exigit integratatem in specie, & in individuo, hoc est, integrum conformitatem cum lege, & ratione secundum materiam, in qua versatur, quę integritas illi aufertur per differentiam monstruosam deformitatis, & pravitatis.

109. Vel secundò responderi potest, dato quod ratio generica actus humani intrinsecè, & ex se esset equaliter indifferens ad differentias rectitudinis, & pravitatis, & quod nulla intrinsecè, & ex se illi deberetur, tamen ex lege, & ratione extrinsecè illi debetur potius rectitudo, quam pravitas, quia lex éterna, & recta ratio dicit, quod voluntas, semel quod operetur, operetur cum rectitudine, & non cum pravitate, nec cum de-

fectu rectitudinis; & satis est hoc debitum morale ex lege, & ratione, vt ille defectus sit vera privatio moralis. Vnde in forma distinguenda est maior argumenti: Non tamen supponi potest cum debito intrinsecō orto ex ipsa ratione generica, secundum se, transeat maior: Cum debito extrinsecō ex vi legis, & rectę rationis, nego maiorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Ratio generica intrinsecè, & ex se est equaliter indifferens ad omnes differentias, transeat maior: Extrinsecè, & ex vi legis, & rectę rationis, nego maiorem. Quæ doctrina patet ex dictis.

110. Opponitur quartò: Probabilis est sententia, dari actum indifferente in individuo, nempè, qui in exercitio, nec sit moraliter rectus, nec pravus: Sed si ratio communis actus humani exigeret, & illi deberetur rectitudo in specie, & individuo, illa sententia esset falsa, & non posset substineri: Ergò. Respondeo, concessa maiori, & minori, quoad primam partem, distinguendo secundam: & non posset substineri cum veritate, concedo: Cum sua probabilitate, nego maiorem, & consequentiam: Fateor enim illam sententiam contradicere nostrę, sicut etiam sententia constituens peccati malitiam in positivo; sed probabilitas sententię contradictoris non potest excludere veritatem alterius; sola enim veritas vnius contradictorię opponitur veritati alterius, quia duę contradictorię non possunt esse simul verę; at ex duabus contradictorijs benè potest vna esse probabilis, & altera vera, si nempè altera sit probabilis, sed falsa, vt sàpè contingit, quia aliquanto falsa sunt probabiliora veris. Sit ergò, quantum volueris, probabilis illa sententia, imò & ea, quę constituit peccati malitiam in positivo: Si non convincas illam esse veram, aut, quod idem est, non falsam, nihil probas contra veritatem nostrę sententię; cuius veritatem ego suadere intendo, & convincere, quidquid sit de probabilitate.

**EXPOSITUR LEX CONDITIONATA**  
operandi cum rectitudine, si  
opereris.

111. **O**PPONITUR quintò: Si staret lex, & obligatio apponendi rectitudinem in omni actu, Deus per talem legem obligaret ad impossibile: Sed hoc est contra Tridentinum definiens: *Quod Deus im-*

*Impossibilita non precipit*, & est haeresis Jansenij dicentis: *Aliqua Dei praecepta esse impossibilita*: Ergo. Sequela probatur: Quia impossibile est voluntatem ponere in omni suo actu rectitudinem: Ergo lex illa obligaret ad impossibile. Probatur antecedens, quia unus ex actibus voluntatis est odium Dei: Sed impossibile est ponere rectitudinem in odio Dei: Ergo & in omni actu. Respondeo, negando sequelam. Ad probationem, distinguo antecedens: Impossibile est absolutè, & antecedenter voluntati ponere rectitudinem in omni suo actu, nego antecedens: Impossibile consequenter ex suppositione libera, quod posuerit, aut elicerit odium Dei, concedo antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Unus ex actibus voluntatis est odium Dei, ex suppositione libera quod illum eliciat, concedo: De necessitate, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam de impossibilitate absoluta, & antecedenti. Etenim Beat. Virgo in omni suo actu apposuit rectitudinem; & quia curavit in omni actu agere cum rectitudine, nunquam habuit actum odij Dei, nec alium pravum incapacem rectitudinis, qui unice contingit ex defectu observandi illam regulam: Possibile ergo est homini, in omni suo actu ponere rectitudinem, saltem in omni actu divisim, hoc est, in quolibet instanti divisim potest homo curare agere cum rectitudine, quo pacto in omni suo actu ponet rectitudinem, quin ad hoc opus sit posse illam ponere in actu odij Dei; quia cum praedicta observantia non ponet actum odij Dei, nec numerabitur odium Dei inter actus eius: Ex suppositione tamen, quod violaret illam regulam, ponendo odium Dei, iam certe numeratur inter actus suos, & non potest ponere in omni suo actu rectitudinem; sed haec impotentia est consequens, & ex suppositione libera, quod non observaverit illam regulam, & ob hoc elicerit odium Dei: Non ergo illa lex, aut regula praepicit impossibile absolutè, & antecedenter.

112. Oppones sexto: Lex illa, si daretur, agendi semper cum rectitudine, esset conditionata, quia non praepiceret absolutè, quod quis semper ageret, sed quod, si ageret, esset cum rectitudine: Sed repugnat lex ita conditionata: Ergo & obligatio agendi semper cum rectitudine. Probatur minor, quia repugnat lex conditionata, que, posita conditione, non obliget absolutè: Sed praedicta lex non

Tom. I.

posset obligare absolutè, posita conditio ne: Ergo repugnat. Probatur minor, primò; quia conditio praedictæ legis est: *Si ponat actum, vel si agat*: Sed posito iam a actu, non obligaret absolutè ad rectitudinem in eo: Ergo. Probo minorem: Quia vel actus politus esset bonus, vel malus: Si bonus, fatua esset obligatio ad ponendam in eo rectitudinem: Si malus, minimè posset obligare absolutè ad ponendam rectitudinem in actu malo: Ergo. Secundò, quia non potest obligare absolutè, nisi pro signo, pro quo detur potestas antecedens ponendi, vel non ponendi rectitudinem in actu: Sed pro signo talis potestatis, nempè pro signo actus primi, non potest obligare absolutè, quia pro illo signo nondum est positus actus, nec purificata conditio; posito vero actu, & purificata conditione, iam est signum actus secundi, & non signum potestatis: Ergo nullo modo, seu in nullo signo potest obligare absolutè.

113. Tertiò: Quia non potest obligare absolutè, nisi pro signo libertatis ad ponendam, vel non ponendam rectitudinem: Sed posito actu, adhuc sub ratione communi actus humani, iam non est signum libertatis ponendi, vel non ponendi rectitudinem: Ergo, positi actu, non potest obligare absolutè. Probatur minor: Quia libertas est indifferentia realis ad extrema opposita: Sed posito actu sub ratione communi actus humani, iam non est indifferentia realis ad ponendam in actu rectitudinem, vel non; sed ad summum indifferentia logica, & per rationem, quia ratio communis actus humani solum hoc pacto est indifferentis ad rectitudinem, vel pravitatem, sicut genus ad differentias: Ergo. Quartò: Quia ut lex conditionata obliget absolutè, non sufficit, quod purificetur conditio, sed requiritur, quod præcognosci possit purificata ante positionem conditionati; vnde lex conditionata recipiendi Eucharistiam, si adsit periculum vite, vel articulus mortis, non obligat absolutè, usque dum cognoscatur adesse tale periculum; sed nemo, antequam ponat rectitudinem in actu, potest cognoscere iam positum actu sub ratione communi actus humani, ut experientia constat: Ergo nemo ex illa lege conditionata potest obligari absolute.

114. Confirmatur primò: Quia rectitudo actus est realiter identificata cum ratione communi actus: Sed repugnat lex præcipiens conditionate aliquid

realiter identificatum cum actu sub conditione actus: Ergo repugnat lex præcipiens rectitudinem sub conditione actus. Probatur minor: Quia repugnat lex præcipiens conditionata aliiquid sub conditione ipsiusmet realiter: Sed præcipere cōditionatē aliiquid realiter identificatum cum actu sub conditione actus, esset illud præcipere sub conditione ipsiusmet realiter, quia idē esset realiter cōditio cum cōditionato: Ergo id repugnat. Secūdō: Quia ideo contra Suarez reprobamus cōmuni-  
ter Decretum Divinum cōditionatū con-  
currēdi cum voluntate, si voluntas se de-  
terminaverit, quia determinatio volun-  
tatis, quę ponitur pro conditione, est idem  
realiter cum concursu Dei, & fatuum  
esset Decretum decernens idem realiter  
sub conditione sui ipsius: Sed hæc ratio  
ęquè probat contra legem præcipientem  
aliiquid sub conditione realiter identifica-  
ta: Ergo illa lex esset fatua. Tertiō: Quia  
lex conditionata debet apponere aliiquid  
pro conditione, quod sit prius ante condi-  
tionatum, vt nempè, illo posito, possit  
obligare iam absolute: Sed actus huma-  
nus non est quid prius quam eius rectitu-  
do, quia voluntas simūl, & vnicō actu po-  
nit rectitudinem, & actum; ponit namque  
actum rectum: Ergo non datur lex con-  
ditionata præcipiens rectitudinem sub  
conditione actus humani.

115. Huic argumento, licet non ita vrgentē proposito, maximē fudit Modernus Jesuita. Sed re ipsā aērem verberat, quia contra veritatem notissimam pugnat. Etenim notissimum est dari leges conditionatas, sive conditionatē obli-  
gantes, contra quas militare possit ęqualitē præfatuum argumentum; v. g. *Si appetis cibum, appete illum cum rectitudine temperantie: Si Sacrum feceris, sit devotē: Si velis suscipere primā Clericalem Ton- suram, sit cum intentione perseverandi in statu Ecclesiastico, & alia huiusmodi*, in quibus homo non tenetur ad genus, vel ad substantiam actus; tenetur tamen, sub conditione generis, vel substantię actus, ad differentiam, vel modum illius. Etenim ad legem, vel obligationem obiectivę conditionatam solum exigitur, quod conditio sit prior ad conditionatum prioritati subsistendi consequentia, hoc est, quod possit subsistere conditio sine conditionato, sive quod non valeat consequentia à conditione ad conditionatum, licet valeat à conditionato ad conditionem; nam eo ipso, quod possit subsistere conditio sine conditionato, licet, & prudentē

poteſt lex præcipere, quod si ponat con-  
ditionem, sit cum conditionato.

116. Et vt hoc clare pateat ad-  
vertere licet, quod quælibet tēdenta po-  
test esse conditionata obiectivę tripliciter. Primo, sub conditione realiter antecedenti ad positionem conditionati, & cognoscibili vt purificata, & vt posita, ante positionem conditionati; v. g. Lex præcipiens Communionē sub conditione periculi mortis; nam periculum mortis debet antecedere realiter, & præcognosci ante Communionem, & hoc modo lex, & obligatio est propriissimē cōditionata. Secundo, sub conditione realiter comitanti, & solum antecedenti prioritate subsistendi consequentia; v. g. Cum præcipitur differentia, vel modus actus sub conditione actus, hoc pacto: *Si bibis, bibe aquam: Si bibas aquam, bibe cum moderatione: Si concupiscas mulierem, concupisce tuam: Si ames bonum, ana bonum verum, & honestum: Si odio habeas malum, odio habe malum verum, & turpe*: in quibus omnibus præcipitur differentia sub conditione generis. Vel sic: *Si Sacrum facias, sit d. votē: Si ores, sit attēntē*; vbi præcipitur modus sub conditione substantię actus, & hoc pacto lex est obiectivę conditionata, licet minus proprię, tamen proprię obiectivę conditionata, quia sine obligatio-  
ne ad substantiam actus, obligat ad modum sub conditione substantię. Tertiō: Poteſt esse conditionata de conditione realiter posteriori, dummodo sit prior prioritate subsistendi consequentia; v. g. dum præcipitur dispositio, vel intentio sub conditione operis; vt si dicat lex: *Si suscipias Clericalem Tonsuram, aut Minorē Ordines, sit cum animo perseverandi in statu Ecclesiastico: Si communices, sit post Confessionem: Si dederis eleemosynam, sit ex motivo misericordie*; vbi sanè prior realiter debet esse animus perseverandi, quam susceptio ordinum, & Confessio, quam Communio, & motivum, quam eleemosyna; & nihilominus, quia eleemosyna est prior prioritate subsistendi consequentia, quam motivum misericordię, cum possit sine illo exerceri; ideo poteſt assumi pro conditione obligandi ad motivum, & sic de reliquis, & hoc pacto lex dicitur conditionata, adhuc minus proprię, sed tamen verē conditionata. Quo supposito,

117. Ad replicam sextam, nego minorem. Ad eius probationem, in pri-  
mis, nego maiorem, quia satis est, quod  
obliget conditionatē, vt sit lex conditio-  
nata,

nata. Si dicas, repugnat lex, quę non posset absolute violari, vel impleri; sed lex, quę nunquam obligaret absolute, nunquam posset absolute violari, nec impleri: Ergo repugnat talis lex. Respondeo, negando minorem: Quia lex conditionata absolute violatur ponendo uno actu simul conditionem, & non conditionatum, quia unico actu, & unica determinatione, potest poni casus, pro quo obliget, & violari; non ponendo id, ad quod obligat pro illo casu. Quo pacto lex simul sit extrinsecè absoluta, & violatur absolute, in quo nullum est inconveniens, & sic contingit in lege conditionata ponendi rectitudinem in actu, si ponas actum, quia unico actu, dum ponitur sine rectitudine, violatur absolute illa lex, quia eodem actu ponitur conditio sine conditionato, id est, ponitur casus, & hypothesis, pro qua obligat, & non ponitur id, ad quod obligat.

118. Vel secundò, concessa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, distinguo minorem: Repugnat lex conditionata, quę posita conditione, non obliget absolute extrinsecè, & obiectivè, concedo: Absolutè intrinsecè, subiectivè, seu ex modo obligandi, subdistinguo: Ad conditionatum, nego: Ad non ponendam conditionem sine conditionato, concedo minorem. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Posito iam actu, non obligaret absolute intrinsecè ex modo obligandi, aut subiectivè, concedo: Extrinsecè, & obiectivè, seu ex parte obiecti, nego maiorem, & consequentiam. Itaque in primis lex illa obligando conditionatè ad rectitudinem sub conditione actus in genere, obligat intrinsecè absolute ad non ponendum actum sine rectitudine, sive ad non ponendum actum cum defectu rectitudinis. Deinde obligando conditionatè ad rectitudinem sub conditione actus, posito actu, iam illa obligatio redditur absolute, non subiectivè, & intrinsecè ex modo obligandi, quia modum obligandi ex parte sua non mutat, sed tantum redditur absolute obiectivè, & extrinsecè, quia iam verificatur, & purificatur conditio, seu hypothesis, pro qua obligabat, & sic obiectivè extrinsecè redditur absolute; &c, si tunc non ponitur in actu rectitudo, absolute violatur, quia simul realiter fit absolute, & non adimpletur, & item, quia absolute obligabat ad non ponendum actum cum defectu rectitudinis, & ponendo actum, nonque rectitu-

dinem, violat obligationem absolutam.

119. Ex quo, iam facile constat ad reliquias probationes. Ad primam, cum dicis: *Vel actus esset bonus, vel praeius, &c.* Dico, quod prius intelligitur actus existens sub ratione actus humani, quam intelligatur determinatè bonus, aut determinatè malus, prioritate subsistendi consequentia; & pro illo priori intelligitur iam obligans absolute obiectivè extrinsecè, quia intelligitur adimpta conditione, pro qua non frustra, sed prudenter obligat, quia adhuc illa posita, manet indifferenta obiectiva ad rectitudinem nondum determinata; non enim determinatur per præcisam positionem actus, usque dum ponatur determinatè cum rectitudine, vel determinatè cum defectu rectitudinis; & sic manet locus obligandi prudenter ad rectitudinem, inquit ille est ipse casus, pro quo prudenter, & utiliter obligabat.

120. Ad secundam probationem, distinguo maiorem: Non potest obligare absolute intrinsecè subiectivè, & ex modo obligandi ad rectitudinem, nisi pro signo, in quo datur potestas antecedens ponendi, vel non ponendi rectitudinem, concedo maiorem: Absolutè extrinsecè, & obiectivè, nego maiorem. Vel subdistinguo: Quando conditio assignata est ponibilis pro signo actus primi, & potestatis, seu antecedenter ad actum secundum, concedo: Quando est ipse actus secundus, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam, in sensu iam dicto: Quia cum illa obligatio conditionata sit sub hypothesi actus secundi, & pro casu actus secundi, pro ipso signo actus secundi redditur obiectivè, & extrinsecè absolute, & opus non est, quod in isto signo detur potestas antecedens ponendi, vel non ponendi rectitudinem, sed fatis est, quod in signo actus primi detur potestas ponendi, vel non ponendi rectitudinem pro actu, & signo actus secundi; eo enim ipso, si ponat libere actum secundum sine rectitudine, simul reddit obligationem obiectivè absolutam, & illam violat.

121. Ex quo ad tertiam, distinguo maiorem: Non potest obligare absolute subiectivè, & intrinsecè, seu ex modo obligandi, nisi pro signo libertatis, concedo: Absolutè, extrinsecè, & obiectivè, nego maiorem: Quia cum ea obligatio ex se sit ponendi rectitudinem pro casu, pro quo ponatur actus secundus, solum potest reddi obiectivè extrinsecè absolute, &

obligare sic absolutè pro signo actus secundi posteriori ad signum libertatis; non autem opus est, quod sic reddatur absolute, aut obligans absolute pro signo libertatis; & concedo minorem, quæ rectè probatur, nempè quod posito actu pro ipso signo actus, iam non sit signum libertatis, quæ sanè petit realem indifferentiam; sed nihil contra nos, quia satis est, quod ante signum actus præcedat libertas realis ponendi actum cum rectitudine, vel ponendi actum cum defectu rectitudinis.

122. Ad quartam distinguo maiorem: Sed requiritur, quod possit cognosci purificata conditio, vt obliget absolute intrinsecè, & obiectivè, concedo maiorem: Ut obliget absolute extrinsecè, & obiectivè, nego maiorem, & concessa minori, consequentiam; quia licet vt lex conditionata obliget absolute intrinsecè, & subiectivè, seu ex modo obligandi, opus fit, quod ante conditionem cognoscatur lex, vt iam absoluta, quod esse nequit, quin ante conditionatum cognoscatur purificata conditio; vt autem obligatio legis sit obiectivè, & extrinsecè absoluta, hoc non requiritur, sed satis est, quod per ipsum actum secundum purificetur conditio; quia eo ipso ille est casus, pro quo obligat iam absolute; nec requiritur, quod hoc præcognoscatur ab homine obligato, sed satis est quod pro libertate eius ponatur ille casus, seu conditio, vt iam explicto. Quia in hoc differt lex conditionata ponendi rectitudinem sub conditione actus, ab alia lege conditionata communicandi, si adsit periculum mortis; quod in hac, conditio, nempè periculum mortis, non pendet, nec subest eidem libertati, cui subest communicare, vel non communicare; & ideo vt lex obliget absolute ad communionem, debet aliunde supponi purificata conditio, & sic præcognita, si quidem ignorata invincibilè, non obligaret absolute, nec violatio legis vt absolute esset voluntaria, quia nec prævissa, vt absoluta, nec à libertate, nec à voluntate facta absoluta; sed solum fieret absoluta aliunde, ipso homine inscio, & ignorantie.

123. Econtra autem est in lege rectitudinis sub conditione actus, quia positio actus pendet ex eadem libertate, à qua est ponenda rectitudo, & sic, quod lex sit absoluta est illi voluntarium, eoque non debet præcognosci antecedenter, vt obliget obiectivè absolute, sed satis est,

quod voluntas pro sua libertate reddat illam obligationem, de se conditionatam, obiectivè absolutam, ponendo actum; nam per hoc præcissè iam se obligat absolute, & sic qui ponit actum cum defectu rectitudinis, simul illam violat absolute, ita vt vtrumque sit illi vnico realiter actu voluntarium, nempè, & quod lex fiat absoluta, & quod violetur; illud priori rationis, & prioritatem subsistendi consequentia, hoc pro posteriori. Non quod sit duplex realiter libertas in voluntate, nec duplex realiter determinatio, vna ad ponendum, vel non ponendum actum; alia ad ponendum, vel non ponendum in eo rectitudinem, sed vna realiter, licet duplex nostro modo intelligendi cum fundamento; quia nostro modo intelligendi prius intelligimus illam realem libertatem esse libertatem ponendi, vel non ponendi actum erga tale obiectum materiale, quam ponendi in illo rectitudinem, & prius intelligimus prioritate subsistendi consequentia determinationem voluntatis ad actum, quam ad rectitudinem; & consequenter prius intelligimus obligationem de se conditionatam, redditam ex arbitrio voluntatis absolutam per liberam positionem actus, quam adimplerat, vel violatam absolute per liberam rectitudinem, vel per defectum liberum rectitudinis.

124. Ex quo iam ad confirmationem distinguo maiorem: Rectitudo actus est realiter identificata cum ratione communi actus, identitate essentialiter exacta à ratione communi actus, nego maiorem: Identitate solum moraliter exacta à ratione communi actus, concedo maiorem: Et distinguo minorem eodem modo. Ad cuius probationem distinguo maiorem: Repugnat lex præcipiens aliquid sub conditione eiusdemmet realiter, vt eiusdem, concedo maiorem; sub conditione eiusdem, vt distincti nostro modo intelligendi, & separabilis realiter, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo. Ad cuius causalem dico, quod in actu recto idem esset realiter conditio, nempè actus, cum conditionato, nempè cum rectitudine; sed actus non ponitur pro conditione in lege conditionata, vt idem realiter cum rectitudine; non enim ita præcipit: *Si ponas actum identificatum realiter cum rectitudine, pone rectitudinem;* hoc enim pacto lex esset de obiecto necessario, & fatua, sed ponitur actus pro conditione præcisiè ab identitate reali cum rectitudine,

imò vtpotens contrahi per defectum realem rectitudinis; quod enim actus huma-  
nus ex se identificetur cum rectitudine,  
exigitur quidem ab actu humano ex-  
gentia morali, & morali debito, sed non  
essentialiter, cum possit poni in exerci-  
tio, vt realiter distinctus, imò & separa-  
tus realiter à rectitudine, nempè cum de-  
fectu reali illius; & ideo nihil mirum,  
quod lex præcipiat sub conditione actus  
humani præcisè sumpti, quod si ponatur,  
ponatur cum rectitudine realiter secum  
identificata, quia potest etiam poni in  
exercitio sine illa ille idem genericè ac-  
tus, qui ponitur pro conditione; quia sic  
ponitur pro conditione, nempè præcisi-  
vè, & in genere.

125. Si dicas: Non ponitur pro  
conditione actus in genere; alias enim  
sensus legis esset: *Si ponas in exercitio ac-  
tum in genere, pone rectitudinem, qui sen-  
sus fatuus esset, quia actus in genere non  
datur à parte rei in exercitio:* Ergo so-  
lum ponitur pro conditione actus in spe-  
cie. Respondeo in primis, negando con-  
sequentiam eadem ratione argumenti,  
quia nec lex dicit: *Si ponas actum in specie,*  
*nempè odium vel amorem.* Secundo res-  
pondeo distinguendo antecedens: Non  
ponitur pro conditione signatè actus in  
genere, concedo antecedens: Exercite, &  
ex modo ponendi actum pro conditione,  
nego antecedens, quia eo ipso, quod po-  
nitur pro conditione præcisè actus, ni-  
hil amplius determinando ex parte con-  
ditionis, ponitur exercitè, & ex modo  
conciplendi in genere, licet non signatè  
exprimendo statum generis ex parte con-  
ditionis. Sed de his fatis diximus in Logi-  
ca.

126. Ad secundam confirmationem, distinguo causalem: Quia determi-  
natione voluntatis, quæ ponitur pro condi-  
tione, est idem realiter cum concursu  
Dei identitate essentiali ipsi determina-  
tioni, concedo: Identitate accidentalí,  
séù contingenti, nego causalem, & mino-  
rem, quia determinatio voluntatis crea-  
tæ essentialiter importat concursum Dei,  
& non est prior subsistendi consequentia  
ad illum, cum sit consequentia effentia-  
lis, & metaphysicè necessaria: *Datur de-  
terminatio voluntatis; ergò identificata  
cum concursu Dei,* & ideo decretum de  
concurso sub conditione determinationis  
voluntatis, esset de obiecto metaphysicè  
necessario, & fatuum. Attamen actus  
humanus est prior prioritate subsistendi  
consequentia ad rectitudinem, quia licet

valeat: *Datur rectitudo: Ergò datur ac-  
tus humanus;* non tamen valet: *Datur  
actus humanus: Ergò identificatus cum  
rectitudine;* potest enim subsistere ante-  
cedens sine consequenti, & ideo conditionalis  
est contingens, & potest cadere  
sub lege, & obligatione conditionata  
prudenti.

Ex quo patet ad tertiam confirmationem, distinguendo maiorem: Lex con-  
ditionata debet apponere pro conditione  
aliquid prius ante conditionem prioritatem  
subsistendi consequentia, concedo ma-  
iorem: Prioritate reali durationis, aut  
causalitatis, nego maiorē, quia vt constat  
ex dictis, satis est, quod ratio actus huma-  
ni sit prior nostro modo intelligendi, &  
prioritate subsistendi consequentia ad  
rectitudinem, vt possit præcipi rectitudo  
sub conditione actus humani, & obliga-  
ri voluntas ad illam obligationem conditio-  
nata, independenti à proprio arbitrio pro  
signo actus primi, & libertatis, & abso-  
luta ex proprio arbitrio in signo actus se-  
cundi, pro quo vel impleat, vel violet eam  
obligationem per eundem realiter actum,  
per quem reddit absolutam obligationem  
antecedenter conditionatam.

CUIUS RECTITUDINIS SIT PRI-  
VATIO REPERTA IN ODO DEI EX-  
PLICATUR.

127. PPONES septimo: In  
odio Dei non inveni-  
tur privatio rectitudinis  
omnium virtutum; alias in illo invenire-  
tur privatio rectitudinis spei, charitatis,  
misericordiae, religionis, &c. essetque pec-  
catum directè oppositum omnibus virtu-  
tibus, imò & voluntas deberet in uno  
actu apponere omnes illas rectitudines,  
quod est impossibile. Deinde nequit dici,  
quod in illo invenitur privatio recti-  
tudinis specialis charitatis: Ergò in illo  
nullius rectitudinis invenitur privatio.  
Consequentia patet, quia non videtur  
assignabilis alia rectitudo, cuius privatio  
sit in odio Dei. Minor vero, in qua sola  
restat difficultas, probatur primo; quia  
actui humano ex suo genere, imò quam-  
vis versanti circa obiectum materiale  
charitatis, nempè Deum, non est debita  
rectitudo charitatis, alias enim omnis ac-  
tus humanus, saltem erga Deum, non  
contrahens rectitudinem charitatis, esset  
malus; quod falsissimum est: Sed priva-  
tio de qua loquimur, debet esse rectitu-  
dinis debitè actui humano ex suo genere,  
tal-

salem versanti erga Deum: Ergo non datur talis privatio rectitudinis charitatis: Secundo, quia actus humanus ex suo genere non est supernaturalis, sed naturalis; rectitudo autem charitatis est supernaturalis: Sed actu ex suo genere naturali non potest deberi rectitudo supernaturalis: Ergo nec rectitudo charitatis actu humano potest esse debita: Tertio, quia supponamus casum, in quo homo careat auxilio sufficienti ad actum charitatis, sane tunc non obligaretur ad ponendum actum humanum cum rectitudine charitatis, potissimum si illo caret non est ex culpa propria: Ergo tunc casus non esset debita actu humano erga Deum rectitudo charitatis.

128. Huic argumento communiter respondent Thomistae, illi actu ex suo genere deberi rectitudinem specialis charitatis, quia versatur circa obiectum materiale charitatis, sicut actu versanti circa obiectum materiale religionis debetur rectitudo religionis, & actu circa obiectum temperantiae rectitudo temperantiae. Et instant contra arguentem in privatione subiectiva, quia per odium voluntas certe privatur rectitudine, seu actu charitatis; quam nemor negat esse privationem moralem, & patitur eandem difficultatem, quo pacto voluntas teneatur ad rectitudinem charitatis, quotiescumque elicit odium Dei.

129. Sed, prater obiecta contra hanc solutionem, occurrit primò, quod actus pia affectionis precedens fidem, & actus amoris concupiscentiae precedens spem, & actus amoris naturalis Dei, sunt erga Deum, qui est obiectum materiale charitatis; & tamen illis actibus ex suo genere non debetur rectitudo specialis charitatis, alias essent mali: Ergo. Nec dici potest, eos actus non veriari circa Deum, vt obiectum materiale charitatis. Primò, quia obiectum materiale charitatis, si est commune amori, & odio, cur non erit commune amori supernaturali charitatis, & amori naturali, vel benevolentiae, vel concupiscentiae, vel pia affectionis: Secundo: Nam quo pacto Deus attactus per odium est obiectu materiale charitatis? Sanè non alia ratione, nisi quia est idem Deus materialiter, licet non idem formaliter in ratione obiecti nec sub ea ratione, sub qua attingitur per charitatem: Sed pariter idem Deus est materialiter, qui attingitur per amorem concupiscentiae, & per alios actus erga Deum; ac qui attingitur per chari-

tatem, licet non sub eadem ratione: Ergo.

130. Dices forsan, Deum esse obiectum materiale charitatis, non ut cunque, sed vt est in se, & propter se supra omnem naturam; quo pacto non est obiectum materiale amoris concupiscentiae, nec alterius actus voluntatis praeter quam charitatis, & odij Dei. Sed contra est primò, quia absque fundamento ad obiectum materiale charitatis exigunt illa ratio, aut determinatio Dei in se & propter se, quæ magis spectat ad rationem obiecti formalis. Secundo, & principaliter, quia nec illo modo potest attingi per odium: Ergo si illud praesesse est obiectum materiale charitatis, odium Dei non versabitur circa obiectum materiale charitatis, & consequenter non erit ei debita rectitudo charitatis? Probatur antecedens, quia odium Dei sanè non attingit Deum, vt malum in se, & propter se, & supra omnem naturam: Ergo non attingit Deum vt in se, & propter se, & supra omnem naturam. Probatur minor, quia odium non est, nec potest esse actus primarius voluntatis respiciens malum in se, & propter se, sicut amor; alias malum esset obiectum formale, seu primariu voluntatis, non minus quam bonum, quia voluntas æque per se primo respiceret malum per odium, ac bonum per amorem; quod omnes ferrè Theologi contra Scotum negant. Solum ergo odium est actus secundarius voluntatis consequutus aliquando ad actum primarium amoris; nihil enim odio habemus in se, & propter se, sed quia malum, & contrarium bono per prius amato, & ex amore alterius boni, cui malum est contrarium: Ergo odium Dei non attingit, nec potest attingere Deum vt malum in se & propter se, sed solum vt malum bono alteri per prius amato, v. g. quando damnati ex amore proprio, & inordinato, quo vellent manere impuniti, apprehendunt Deum iustum vt sibi malum, & nocivum, & vt sibi malum odio illum prosequuntur, quod & in via toribus contingere potest, quando Deus contrarius est amori proprio inordinato, & propriæ voluntati; tunc enim potest, quis odio habere Deum, vt sibi malum, ex amore inordinato sui, cui Deum apprehendit contrarium, malum, & nocivum: Ergo non potest odium attingere Deum, vt malum in se, & propter se.

131. Et virgeri potest, quia repugnat

nare videtur, quod Deus præscindendo ab omni respectu ad bonum prius amatum, apprehendatur, seu proponatur practicè, ut malus in se, & per se; hoc enim est contra primam, naturaliterque insitam Dei practicam notionem, qua naturaliter nobis proponitur, ut summum bonum in se; imò, si apprehenderetur ut in se, & per se malus, solum voce tenus apprehendetur Deus; & re ipsa potius apprehendetur illud fantasmum malum, quod Manichæi appellabant Principem tenebrarum, quem nec ipsi Deum vocabant: Sed nequit Deus odio haberi, ut malus in se, & per se, quin practicè, & suavisè apprehendatur, & proponatur ut malus in se, & per se: Ergo.

132. Iam ergò ad obiectionem ex num. 127. aliter respondeo, nempè, concessa maiori, & minori, negando consequentiam: Quia est alia rectitudo, scilicet rectitudo generalis amoris, & affectus erga Deum, qua immediate, & formaliter privatur in odio Dei ratio communissima actus humani. Et ratio huius est, quia ratio communissima actus humani solum privatur immediate, & formaliter in odio Dei differentia illa immediata, per quam dividitur immediate actus humanus in amorem, & odium: Sed actus humanus non dividitur immediate in actum charitatis, & odium, sed immediatè in amorem genericè sumptum, & odium, quia amor contrapositus odio adhuc dividitur in amore in concupiscentię, & benevolentię, & rursus amor benevolentię in simplicem, & amicabilem, & haec est differentia infima charitatis, sed valde mediata rationi communissimę actus humani: Ergò actus humanus in odio Dei non privatur per differentiam odij immediatè, & formaliter rectitudine, aut differentia specifica actus charitatis, sed solum immediatè, & formaliter privatur differentia, & rectitudine generali amoris, licet mediatis, & ex consequenti privetur etiam rectitudine specifica charitatis, quia privata differentia subalterna, & generali affectus, & amoris, ex consequenti auferuntur, & excluduntur omnis differentia specialis amoris, qualis est differentia infima constitutiva actus charitatis,

133. Ex quo, iam facile ad primam probationem minoris, dico, rectitudinem specificam charitatis nō esse debitam actui humano ex suo genere, & hoc tantum ibi probatur; sed nihilominus est maximè illi debita differentia generalis amoris, & affectus; quia debitum est quam

maximè, vt si actus voluntatis attingat Deum, sit modo affectivo, & amativo, non aversivo, & fugitivo, inter quę non est medium; & illo modo affectivo, qui est rectitudo generalis, privat, contra fas omne, ratio generica actus humani per differentiam odij Dei, & ex consequenti, seu mediatè privatur omni particulari differentia affectus, & amoris. Ad secundam dico, quod rectitudo specifica actus charitatis est supernaturalis; sed hanc modo non dicimus esse debitam actui humano erga Deum; sed solum dicimus esse illi debitam rectitudinem generalem tendendi modo affectivo, qui modus tendendi, seu rectitudo abstrahit à naturali, & supernaturali. Quamvis non esset inconveniens, quod rationi genericę de se naturali deberetur differentia de se supernaturalis, non quidem ex naturali exigentia rationis genericę, quia hoc certè repugnat, benè tamen ex lege positiva supernaturali, ut dicebamus Tractat. de Charitat. quæst. 8. à num. 117. Ad tertiam dico, quod in illo casu fatemur, quod homo ille non obligaretur ad rectitudinem specificam charitatis; obligaretur tamen ad rectitudinem genericam affectus, & amoris, seu ad modum tendendi affectum, à quo excusari non posset defectu potestatis, quia nemo potest dicere possum respicere Deum summum bonum modo aversivo, & fugitivo, sed non possum illum respicere modo affectivo, & prosecutivo, abstrahendo à differentia speciali charitatis, quę maiores vires requirit.

134. Sed dices: Odium Dei debet opponi directe, & formaliter charitati: Ergò debet importare privationem immediatam, & formalem charitatis, & non tantum mediatam. Probatur antecedens, quia debet opponi alicui speciali virtuti: Sed non est alia cui opponatur directe, & formaliter, nisi charitas: Ergo. Respondeo, quod opponitur directe, & formaliter charitati, sumpta charitare sub ratione communi amoris, & affectus, quia charitas essentialiter est amor, & affectus; sed non opponitur immediatè, & directe differentię infimę charitatis, sed solum mediatè, & ex consequenti. Ad probationem in contra, dico, quod odium Dei, nō est speciale aliquod vitium, sed peccatum quodam rarum, & inusitatum, universaliter oppositum omni affectui erga Deum, & ideo opus non est, quod directe, & formaliter immediatè, opponatur speciali virtuti; sed satis est, quod immediatè,

tè, & formaliter opponatur generali rationi affectus, & amoris, & ex consequenti, mediatae cuilibet speciali virtuti erga Deum, & hoc pacto privat tum voluntatem, tum rationem communem actus humani rectitudine charitatis, imò & rectitudine amoris honesti concupiscentię, privado nēc immediate ratione generali affectus, & amoris, qua exclusa immediate, excluditur ex consequenti, & mediatae omnis differentia, & rectitudo specifica cuiusvis actus, & virtutis circa Deum, & ideo odium Dei pessimum malum est, quia sua differentia privando actum humanum erga Deum modo generali affectivo, vnicō quasi iictu, & vnicā privatione iugulat omnem rectitudinem actus humani erga Deum.

135. Vel aliter etiam exponi potest privatio rectitudinis debitę in actu odij Dei. Etenim in præcedentibus consideravimus, quis modus tendendi debeatur actui humano ex suppositione quod versetur erga Deum, & quia ex hoc obiecto, vt potè summo bono, debetur illi modus affectivus, quo privatur per differentiam odij, ideo in illo defectus talis modi tendendi est priatio moralis rectitudinis debitę actui humano supposito, quod respicit Deum pro obiecto. Nunc autem econtra est supponendum odium tendens modo aversivo circa malum sub ratione mali, sub qua ratione sanè non est actus moraliter malus, quia non est malum moraliter ex se, odio habere malum sub ratione mali; & inquirendum est, quodnam obiectum debeatur odio generaliter sumpto: & certè recta ratio dictat solum esse odio prosequendum obiectum, quod revera sit malum contra naturam rationalem ut talem, nam hoc solum meretur odio haberis à creatura rationali ut tali. Quid autem contingit in odio Dei? Contingit sanè quod odium mali ut mali privatur quam maximè obiecto sibi debito, quia respicit pro obiecto Deum, qui infinitè distat, ac deficit à ratione veri mali, vt potè summum, & infinitum bonum; & ideo odium erga Deum est maximè malum, quia usurpando pro obiecto summum bonum, privatur quam maximè conformitate cum recta ratione dictante, odium solum esse terminandum ad verum malum, & Deum esse summum bonum; quam rectam rationem, quia non attendit voluntas per odium mali sub ratione mali, ideo per accidens incidit, & deficiendo à rectitudine debita, in obiectum nullo modo ma-

lum, sed summè bonum, & hæc est privatio rectitudinis debitę, non solum actui humano in genere, sed etiam odio mali in communi, quatenus privatum tum obiecto debito, tum conformitate ad rectam rationem, quam debuit attendere, & non attendit in ipso actu odij Dei.

136. Explicatur: Odium Dei non est malum, quia sit positivum odium mali propositi sub ratione mali; in hoc enim convenit cum odio honesto, & perfecto, sed in eo quod terminatur ad summum bonum: Sed non terminatur positivè, & per se ad summum bonum, sed privative, & deficienter, & per accidens, quia nempe non attendit rationem rectam dicentē Deum non esse malum, sed summum bonum: Ergo ex hac privatione, & defectu est malum; & non præcisè ex tendentia positiva in malum sub ratione mali. Minor patet, quia voluntas per positivum odium, & fugam non respicit positivè, & per se bonum, sed malum: Ergo solum per accidens, & privative, & deficienter respicit summum bonum. Etenim sicut supra diximus, quod voluntas per tendentiam positivam non respicit positivè, & per se malum ex parte obiecti, adhuc quando amat adulterium, sed tantum privativè, per accidens, & deficienter; & quod in hoc defectu, & privatione, & non in tendentia positiva, consistit peccatum; ita nunc dicimus quod voluntas per tendentiam aversivam non respicit positivè, & per se bonum ex parte obiecti; sed solum positivè, & per se malum, in quo non appetit peccatum; deficienter autem privative, & per accidens respicit summum bonum, per non attentionem ad ipsum, nec ad rectam rationem; & in hac privatione debitę attentionis, respectus, & conformitatis consistit formaliter peccatum.

137. Si vero inquiras, qua rectitudine privatur odium ex genere suo? Nam videtur nullam rectitudinem esse illi debitam. Respondeo, privari conformitate ad illam rectam rationem, quę dictat creaturam rationalem, ex suppositione quod odio habeat, debere odio habere verum malum turpe, & in honestum, quod solum est sibi contrarium, & hoc pacto Deum potius esse summum bonum, & sic privatur rectitudine moralis conformitatis cum recta ratione, debita odio in genere talis. Si vero inquiras ulterius ad quam virtutem pertinet hæc rectitudo? Dico, quod nulla datur virtus specialis ad moderandum odium, quia cum odium non

non sit actus per se primò intentus à voluntate, sed secundariò, & ex consequenti, solum reductivè pertinere potest ad illam virtutem, ad quam attinet amare bonum oppositum malo digno odio, & cum amare bonum proprium creature rationalis sit quædam generalis rectitudō omnibus virtutibus primariò, & per se intenta, ideo in odio terminari ad malum verum contrarium naturę rationali est quædam rectitudō reductivè pertinens, & secundario ad illam rectitudinem generalē, sicut odium speciale peccati, quia offensa Dei est, est rectitudō secundaria secundario, & reductivè pertinens ad virtutem charitatis, quę primario importat amorem amicabilem Dei; vndē odium Dei privatur immediatè rectitudine illa generali respiciendi malum contrarium creature rationali, & ex consequenti rectitudine speciali respiciendi aversivè peccatum, quia offensa Dei est, quę est rectitudō contritionis, licet secundaria, & etiam rectitudine fugiendi peccatum, quia malum turpe, quia malum proprium, aut quia poena dignum, quę est rectitudō attritionis, aliquam enim ex his rectitudinibus haberet, si conformaretur cum prædicta regula, & non privaretur conformitate ad illam.

138. Constat ergò odium Dei esse malum ob duplēm privationem rectitudinis debitę actui, quam importat. Prima est, quia in eo ratio communissima actus humani erga Deum privatur modo affectivo tendendi erga ipsum, quę sanè est rectitudō generalis debita actui humano erga Deum, vt obiectum materiale: Rūrsusque secunda privatio est, quia odium mali sub ratione mali, quod de se est commune odio iniquo, & odio perfecto, in odio Dei privatur obiecto debito, nempè vero malo obiectivo, & conformitate ad illam regulam rectam, dictantem, quod solum verum malum contrarium bono creature rationalis, odio prosequi debet ipsa, hoc est: *Si semel odio habeas, odium tuum sit perfectum, hoc est, de vero malo contrario bono tuo vero.* & proprio, à qua conformitate sumē deficit, & sumē privatur odium Dei, quia licet sit odium mali sub ratione mali formaliter, & per se, tamen materialiter, & per accidens est de obiecto, quod sumē deficit à malo vero, & verè contrario naturę rationali, cum potius sit summum illius bonum, & ideo privatur immediatè rectitudine fugiendi verum malum, & ex consequenti rectitudine speciali contri-

Tom. I.

tionis, & attritionis, hoc est, detestandi peccatum, vt offensa summi boni, & vt malum proprium turpe, & poena dignum, in his enim rectè impenderetur odium creature rationalis, & hac rectitudine privatur, cum impenditur in Deum.

**SOLVITUR SECUNDUM ARGUMENTUM, & explicatur contrarietas peccati ad legem negativę prohibentem.**

139.

**O BI JCIUNT** secundò contrarij; quia in eo formaliter consistit peccatum commissionis, per quod formaliter contradicit legi negativę prohibenti: Sed solum contradicit formaliter legi negativę prohibenti per positivum: Ergò consistit formaliter in positivo. Maior patet, quia peccatum commissionis est formaliter transgressio legis negativę: Sed formalis transgressio legis negativę est, sive consistit in eo, per quod contradicitur illi legi: Ergò. Deinde probatur minor, quia legi positivę contradicitur formaliter per negationem, seu omissionem: Ergò legi negativę per actum positivum. Secundo, quia lex negativa præcipit negationem, seu parentiam alicuius actus positivi; v.g. non furari, nō comedere carnes, nō adulterare, &c. Sed legi præcipienti negationem actus positivi formaliter contradicitur per ipsum actum: Ergò.

140. Huic argumento maximè etiam nititur sententia contraria, sed patitur non levem confusionem. Claritatis ergò gratia notandum est primò, quod malitia peccati commissionis, imo & ipsum peccatum commissionis potest accipi, vel ex parte obiecti, seu operis prohibiti, vel ex parte actus voluntatis tendentis in illud. Si enim loquamur de malitia formalī, & de peccato formaliter accepto, non reperitur in obiecto, nec in opere prohibito, propriè loquendo, quia obiectum de se non est propriè, & formaliter peccatum, sicut nec formaliter voluntarium, nisi extrinsecè tantum ratione actus voluntatis. Vnde malitia formalis, & peccatum formaliter in actu voluntatis considerandum est, & de hac malitia principaliter inquirimus, an in positivo, an in privativo consistat. Si autem loquamur de malitia obiectiva ex parte operis prohibiti, illa sanè in primis non est malitia formalis, de qua loquimur. Deinde distinguendum est, nam opus prohibitum aliquando est malum, quia prohibitum,

F

seu

seù quia contrarium obiecto legis negatiæ; aliquando vero est prohibitum, quia malum: Et aliter discurrendum est in vno, ac in alio casu, quia sanè in secundò obiectum est malum ante legem prohibentem illud, & consequenter non constituitur malum per contradictionem ad illam legem negativam. Hæc sanè omnia confundit argumentum. Qua iam confusione ablata.

141. Respondeo, distinguendo maiorem: In eo formaliter consistit peccatum commissionis, per quod formaliter contradicitur legi negatiæ ex parte actus voluntatis, concedo: Per quod formaliter contradicitur ex parte obiecti, tam legis, quam actus voluntatis, nego maiorem, & distinguo minorem: Legi negatiæ formaliter contradicitur ex parte actus per positivum, nego minorem: Ex parte obiecti, transfeat modò minor, & nego consequentiam de peccato formaliter sumpto in actu voluntatis. Ad primam probationem minoris, concessio antecedenti, nego consequentiam, in sensu iam negato, quia lex, sive sit negativa, sive positiva, ex parte actus dictantis, & præcipientis semper est positiva, & importat rectitudinem positivam, quia adhuc quando dictat negationem; v.g. non esse comedendum, id dictat actu positivo, & cum positiva rectitudine; illi ergo contradicit voluntas ex parte sui actus, quatenus per illum tendit ad bonum disconformiter ad illam legem, & sine illius rectitudine, seu illa inconsulta; nec est aliis modis contradicendi formaliter ex parte actus legi, & rectitudini, nisi deficiendo ab eius rectitudine, seu ab eius regulatione; cum autem hoc in privatione consistat, indè est, quod peccatum formaliter, eiusque malitia formalis in privatione consistit.

142. Ad secundam. omissa primum nascitur, distingo minorem: Legi præcipienti negationem actus positivi formaliter contradicitur ex parte actus voluntatis per ipsum actum positivum, cuius negationem precipit, nego maiorem: Ex parte obiecti, subdistingo, si voluntas respiciat obiectum formaliter ut contradictorium omissioni præceptæ, concedo: Si voluntas non respiciat obiectum, ut contradictorium, sed abstrahendo ab hac contradictione, subdistingo; formaliter contradicitur in essendo, concedo: Formaliter in ratione obiecti, nego minorem, & consequentiam; quia in primis iam ostendimus, quod ex parte

actus voluntatis tendentis in obiectum, & ex parte legis dictantis, inter actum, & actum non est alia contradictione, nisi disconformitas illa, qua lex tendit ut regula recta, & cum rectitudine, voluntas autem tendit sine rectitudine, & sine regula debita, & ideo cum privatione rectitudinis. Loquendo autem de contradictione ex parte obiecti, hoc est, inter obiectum legis negatiæ, & obiectum actus voluntatis; v.g. inter parentiam actus præceptam, & ipsum actum volitum, adhuc loqui possumus dupliciter, nempe in essendo, & entitatib; & hoc pacto, transfeat, quod actus ille, qui est volitus formaliter in essendo contradicit parentiæ præceptæ eiusdem actus, quatenus comedio carnis; v.g. formaliter in essendo contradicit parentiæ præceptæ talis comedionis: Carterum ut hæc contradictione formalis in essendo sit etiam formalis in esse obiecti, opus est, quod voluntas velit comedionem positivam formaliter, ut contradicitoriam parentiæ præceptæ; quod ita non contingit, nam voluntas, dum positivè vult actum; v.g. comedionem, non appetit in illa contradictionem ad obiectum legis, nec illam appetit formaliter ut prohibitam, sed solum formaliter ut bonum delectabile, minimè respiciendo positivè contradictionem illam ad obiectum legis, quæ sanè est tunc in obiecto voluntatis purè materialiter, & per accidens, & præter positivam tendentiam voluntatis, vnde illa contradictione inter obiectum voluntatis, & obiectum legis, licet sit contradictione formalis in essendo, est tamen materialis in esse obiecti, quia de materiali se habet in obiecto volito, & non est volita formaliter, & positivè per actum voluntatis.

143. Sed contra replicabis primò, quia adhuc ex parte actus voluntatis contradicit legi per aliquid positivum: Ergo ruit solutio. Probo antecedens, quia contradicit ex parte actus aprobando positivè obiectum, quod lex respicit, illud reprobando; sed modus approbandi est quid positivum: Ergo adhuc ex parte actus contradicit legi per positivum. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, distingo antecedens, aprobando obiectum positivè formaliter ut bonum, & sub ratione boni, concedo: Approbando illud positivè formaliter ut reprobatum à lege, nego minorem, & concessa minori, distingo consequens: Ergo contradicit legi ex parte actus materialiter per aliquid positivum,

con-

concedo: Formaliter nego consequentiam; quia voluntas per suum actum, aut tendentiam positivam non approbat obiectum reprobatum à lege, formaliter ut reprobatum, sed solum approbat illud idem materialiter obiectum legis sub ratione boni, vel utilis, vel delectabilis, seu formaliter ut bonum utile, aut delectabile, præscindendo ex parte obiecti, & in sua tendentia positiva, ut positiva, ab eo quod obiectum illud sit, vel non sit reprobatum à lege, vnde per tendentiam illam positivam, nec per illam positivam approbationē, seclusa privatione, non contradicit voluntas formaliter legi.

144. Replicabis secundòs quia ex hac doctrina sequitur voluntatem formaliter non peccare, nec formaliter contradicere legi, sed solum materialiter, & involuntariè: Sed hoc dici non potest: Ergò. Sequela probatur, quia per nos tota contradictionē ad legem est materialis, & de materiali se habet in obiecto voluntatis: Ergò solum materialiter contradicit voluntas legi. Confirmatur: Per nos tota illa contradictionē est per accidens, & præter intentionem voluntatis in obiecto: Sed quod est per accidens, & præter intentionem voluntatis in obiecto, nō imputatur formaliter voluntati, nec est illi formaliter voluntarium: Ergò illa contradictionē ad legem non imputatur voluntati, nec est illi formaliter voluntaria: Ergò non peccat formaliter.

*EXPLICATUR QUALITER SIT  
voluntarium peccatum, seu contra-  
rietas ad legem.*

145. R ESPONDEO, quod per hanc replicam detegitur in consideratio, vi cuius contrarij in oppositam sententiam inclinaverunt; quia videlicet non considerant malum, nec peccatum ut tale, non debere esse voluntarium positivè, & directè; imò hoc esse contra SS. PP. afferentes constanter, illud semper esse per accidens, præter viam, & præter intentionem. Solum ergò petit esse voluntarium indirectè, & per modum privationis alicuius boni formaliter debiti; quatenus cum voluntas formaliter poscit, ac debit adhibere in suo actu, & obiecto aliquam regulam, aut conformitatem positivam, tendit positivè in bonum, & obiectum ea regula, & conformitate prætermissa, hoc est cum privatione, & defectu illius regulæ, &

Tom. L

conformitatis, quæ privatio, & defectus est culpabilis voluntati, non quia positivè, & directè voluntarius, sed quia indirectè, & deficientè formaliter voluntarius, in quantum debens, & potens voluntas adhibere illam regulam, & rectitudinem, illam prætermittit in suo actu positivo. Ex quo iam patet ad illam replicam in forma, negando Sequelam. Ad cuius probationem distinguo maiorem: Tota contradictionē ad legem, per nos, de materialis se habet in obiecto voluntatis, ut est obiectum tendentiae positivæ, seu in quantum est positivè volitum, concedo: In quantum est volitum deficientè à debita regula, & cum defectu illius, nego maiorem, & distinguo consequens eodem modo, quia ideo voluntas formaliter peccat, & formaliter, id est, imputabiliter contradicit legi, non præcisè quia vult positivè bonum sub ratione boni, nec quia vult positivè contradicere legi, sed quia, prætermittendo regulam, quam debet, & potest adhibere, & defiendo ab illa privativè, appetit bonum cum simili defectu, qui defectus in obiecto est formalis respectu defectus reperti in tendentia, & ex illo formaliter sequitur, quia ex quo voluntas tendit ex parte actus sine regula, accipit obiectum non regulatum, & hoc pacto formaliter privat, & contradicit legi.

146. Ad confirmationem, distinguo maiorem: Tota illa contradictionē per nos est per accidens, & præter intentionem in obiecto, hoc est, præter intentionem positivam, ut positivam, concedo: Hoc est, præter conscientiam, & obligationem, & præter intentionem, ut deficientem à debita regula, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam; quia nos solum dicimus, illam contradictionē esse in obiecto per accidens, quatenus esse per accidens est esse præter intentionem, & præter motum, & præter tendentiam positivam ad illam; quia cum illa contradictionē sit malum in obiecto, ad malum non datur per se tendentia positiva, motus positivus, nec intentio positiva; non tamen dicimus illam contradictionē esse in obiecto per accidens, hoc est, ignoranter, & præter conscientiam, & præter obligationem eam vitandi, ut contineretur, quando ignoraretur invincibiliter, & non esset obligatio illam vitandi, imò potius in hoc sensu illa contradictionē est per se, quia conscientia dictat illā comes-

F 2

tio-

tionem , sive illud bonum delectabile esse legi contrarium , & prohibitum , & ita praevidetur à volente , & cum obligatio- ne , & potestate vitandi illam contrarie- tatem in obiecto ; & ideo si illam non vi- tar , appetendo comestionem carnis sub ratione boai delectabilis , illi iustissime imputatur ad culpam , & est illi volunta- ria talis contrarietas ad legem , non quia illam positivè vult , aut positivè respicit per tendentiam positivam , sed quia scien- ter illam incurrit , potens , & debens eam vitare in obiecto , & illā non vitando , quia sine regula appetit bonum delectabile , seu quia voluntariè defiendo à regula , & cum defectu , & privatione voluntaria regulæ , appetit bonum delectabile , ex hoc enim per se sequitur in opere , seu in obiecto illa contrarietas ad legem , seu non vitatio illius , & non per accidens in praedicto sensu , licet semper per accidens in primo sensu , nempè præter intentionem positivam illius contrarietatis .

147. Sed vt hoc magis intelligas , dices : Aliud est appetere bonum sine regula , aliud contra regulam : Sed licet doctrina præmissa explicetur , quomodo per solum defectum privativum regulæ sit voluntarius in obiecto , vel in opere defectus regulæ , non tamen explicatur , quomodo sit voluntaria in obiecto contrarietas ad regulam , sive ad legem : Ergo explicandum est per tendentiam positi- tivam . Urgebis : Ex quo voluntas appetat bonum sine regula debita , ad sum- mum sequitur per se , quod appetat bonum non regulatum , seu bonum sine regula , non autem sequitur per se quod appetat bonum contrarium positivè regula , vel legi : Ergo solum erit voluntarium in obiecto , quod sit præter regulam , non verò quod sit positivè contrarium legi negativæ .

148. Respondeo , negando mino- rem , quia ex hoc ipso , quod quis in ap- petendo bonum prætermittit privative regulam debitam , seu legem , exponi- tur periculo formalis , & non timet , nec recusat incidere appetendo in bonum regulæ , seu legi contrarium , quia ille modus privativus prætermittendi regu- lam , æquivalet huic : *Volo bonum delecta- bili* , *quid quid sit de lege* , *sive iuxta* , *sive contra legem* , quia in ipso modo privati- vo prætermittendi regulam , & legem , spernit privative , & interpretative le- gem , & non recusat illi contraire : Ergo si propterea incidat appetendo in bonum delectabile legi contrarium , illa

contrarietas erit illi voluntaria , & imputa- bilis , non directè per tendentiam positi- vam in illam , nec quia illam positivè velit , sed quia prætermittendo regulam , non curavit illam vitare , vt debuit , & potuit , nempè appetendo cum debita regula , & non aliter . Ad confirmatio- nem dico , quod ex modo appetendi sine regula , nec per se sequitur bonum con- forme regule , nec per se sequitur deter- minatè bonum contrarium regulæ , sed exponitur utriusque bono : Sed ex hoc ip- so , si incurrat appetendo in bonum con- trarium legi , illa contrarietas illi imputa- tur formaliter , vt indirectè voluntaria , quia potuit illam recusare , & vitare modo dicto , & illam non recusavit , nec vitavit .

149. Sed dices : Demus quod ap- petendo sine regula incideret in bonum legi conforme ; esset ne tunc illi volunta- ria conformitas cum lege ? Certè non , nisi tenderet positivè in bonum , vt legi conforme : Ergo pariter , si incideret in bonum legi contrarium , illa contrarietas non esset illi voluntaria , nisi tenderet positi- tivè in bonum , vt legi contrarium . Con- cesso antecedenti , nego consequentiam , propter disparitatem manifestam , quia bonitas in actu , vel in obiecto non est for- malis , nec formaliter voluntaria , nisi di- rectè , & positivè , nec aliter imputatur , nisi vt sic voluntaria ; è contra autem ma- litia , & pravitas non petit , nec potest esse hoc modo voluntaria , sed solum in- directè , & interpretativè , quatenus quis debens , & potens eam vitare , non vi- tat , quia procedit sine regula debita , & idē est de disconformitate , & contrarieta- te ad legem . Exempli gratia : Ponamus , quod aliquis infirmo proponeret potum , non curando an esset sanativus , an esset lethifer , non quidem volens positivè illi mortem causare , sed solum inconsidera- tè cum periculo præviso ; sanè si potus esset re ipsa lethifer , & illi afferret mor- tem , illi imputaretur mors , & totum ma- lium ; si vero sanativus , & re ipsa ipsum sanaret , minimè illi imputaretur forma- liter sanitas , nec beneficium secutum , imò adhuc maneret culpabilis , vt male- factor : Ergo similitè in nostro casu .

150. Replicabis tertio : Suppona- mus , quod aliquis vellet obiectum prohi- bitum formaliter vt prohibitum , & con- trarium legi . Sanè tunc esset illi positivè voluntaria contrarietas ad legem , & per tendentiam positivam illam respiceret : Ergo tunc peccatum , & malitia forma- lis

Ils illius consisteret in positiva tendentia ad obiectum prohibitum formaliter ut prohibitum, & contrarium legi. Respondeo, distinguendo antecedens: Tunc es- set illi positivè voluntaria contrarietas ad legem signatè volita, & ad illam tende- ret per tendentiam positivam, concedo: Contrarietas exercita ad legem in modo volendi, nego antecedens, & conse- quentiam: Quia malitia formalis peccati non consistit in contrarietate ad legem signatè volita, sed solum incontrarieta- te ad legem exercita in modo volendi. Ratio est, quia in illo casu ideo appetere- tur contrarietas positiva ad legem, quia proponeretur voluntati vt bonum contra- dicere legi, & sub ratione boni; aliter enim non potest voluntas appetere posi- tivè illam contrarietatem, nisi vt bonam, & sub ratione boni: Ex hoc autem præ- cisè ille appetius, vel illa tendentia po- sitiva non esset formaliter mala; si enim revera esset bona illa contrarietas ad le- gem, aut si invincibiliter ignoraretur es- se malam, tendentia positiva in illam vt bonam, & sub ratione boni, non es- set formaliter, nec imputabiliter mala. Unde ergò est mala? Dico, esse formaliter malam ob contrarietatem exercitam ad rationem, & legem exercitè dictan- tem esse malum, & fugiendum contradicere legi signatè prohibenti comestio- nem, v. g. nam si hæc lex exercita non esset, nec voluntas illi exercitè con- diceret in appetitu violandi legem signa- tam, & illi contradicendi, ille appetitus non esset malus formaliter, quia so- lum tenderet positivè in contrarietatem illam, & violationem legis vt bonam, & sub ratione boni, nulla lege, & ratione exercitè dictante esse malam. Si ergò est mala formaliter illa voluntas, vel appetitus violandi legem, est formaliter malus ex lege, & ratione exercitè dictante esse malum, & fugiendum contradicere legi, & quia exercitè contradicit illi le- gi, & rationi exercitè prohibenti, vol- lendo exercitè contradicere legi signatè positiæ ex parte obiecti.

151. Sed quomodo contradicit exercitè illi legi aut rationi exercitè? Di- co, quod eodem modo, quo contradic- cebat exercitè legi rectæ prohibenti comestionem, nempè appetendo bonum sine lege, & regula exercitè; nam re ipsa appetit bonum, dum appetit con- tradicere legi, sed quia appetendo bonum sine lege, & regula exercita, inci- dit in bonum purè apparens (licet præter

intentionem positivam) re ipsa tamen malum, & contrarium legi exercitè dic- tanti esse malum, & fugiendum, ideo contradicit in actu exercito illi legi, & rationi exercitè, & ob hoc est formaliter mala voluntas contradicendi legi di- rectæ, non ex contrarietate ad ipsam le- gem directam signatè volita, sed ob con- trarietatem exercitam legi exercitè obli- ganti, non volitam, nec intentam posi- tivè, sed præter positivam intentionem in- cursam contra obligationem exercitam illam vitandi. Recole supra dicta.

**QUID PRÆCIPIT FORMALITER**  
lex prohibens malum, quia malum,  
seu lex negativa.

152. **R EPLICAPIS** quartò:  
Quando lex prohibet  
actum quia malum;  
v. g. odium Dei, mendacium, adulte-  
rium, &c. tunc actus ille est obiectivè ma-  
lus: Sed non per privationem: Ergò per  
aliquid positivum: Ergò ille actus est ma-  
lus obiectivè per aliquid positivum. Cur  
ergò si actus potest esse obiectivè malus  
per aliquid positivum, non poterit esse  
formaliter malus per aliquid positivum.  
Minor, in qua stat difficultas, probatur  
primo, quia in tantum est malus obiec-  
tivè, in quantum contradicit obiecto le-  
gis negativæ seu prohibitivæ: Sed non  
contradicit obiecto legis negativæ, nisi  
per positivum: Ergò non est malus nisi  
per positivum. Probatur minor, quia ob-  
iectum legis negativæ seu prohibitivæ est  
pura negatio, v. g. non odio habere  
Deum, non mentiri, non furari &c. hoc  
enim dicit talis lex, nempè Non odio ha-  
beas Deum, non mentiaris, non fure-  
ris: Sed purè negationi solum contradi-  
citur per aliquid positivum: Ergò.

153. Respondeo, negando mino-  
rem. Ad eius probationem, concessa ma-  
iori, nego minorem. Ad cuius proba-  
tionem nego maiorem, quia licet lex ne-  
gativa præcipiat non furari, non menti-  
ri, &c. non ideo præcipit formaliter pu-  
ram negationem. Quod sic probo, quia  
omnis lex, aut recta ratio per se ordinat  
hominem ad suum ultimum finem, &  
ad suam perfectionem: Sed per solam  
negationem actus positivi non potest ho-  
mo ordinari ad suum ultimum finem, vel  
ad suam perfectionem: Ergò nulla lex,  
aut dictameū rectæ rationis præcipit per  
se, & formaliter solam negationem ac-  
tus positivi, vt talem: vnde nego quod  
obiec-

obiectum formale, & per se legis negatię sit pura negatio, & consequenter, quod actus prohibitus illi contradicat formaliter per positivum; ideoque *supra n. 141. & 142.* id non concessi, sed omissi, & dixi: Transeat.

154. Sed dices: Lex negativa non odio habendi Deum, per se præcipit non odio habere Deum: Sed non odio habere Deum est negatio actus positivi: Ergo. Confirmatur: Obiectum formale legis negatię non est aliquid positivum, vel illud alsignemus: Ergo est pura negatio. Urgetur: Lex negativa obligat semper, & pro semper: Sed non obligat semper, & pro semper ad aliquid positivum: Ergo nec præcipit per se & formaliter aliquid positivum. Respondeo, distinguendo maiorem: Præcipit non odio habere Deum, quia odium est actus humanus positivus, nego: Quia est malus concedo maiorem; & distinguo minorem. Non odio habere Deum est negatio, quatenus negat rationem actus humani concedo: Quatenus negat malitiam odij Dei, nego minorem, & consequentiam; quia illa lex non præcipit negationem odij Dei, nisi quatenus prohibet ipsum odium Dei; sed quo pacto prohibet odium Dei? Non certe, quia actus humanus est, nec prohibendo in eo rationem actus humani, alias prohiberet omnes actus humanos. Solum ergo probibet ipsum, quia malus est, & prohibendo formaliter illius malitiam, cum autem, ut ex dictis constat, illius malitia solum consistat formaliter in privatione rectitudinis, solum prohibet per se, & formaliter privationem rectitudinis: Ergo solum præcipit per se, & formaliter negationem illius privationis, licet materialiter, & per accidens prohibeat actum affectum illa privatione, & præcipiat negationem illius etiam materialiter. Tum sic sed negatio privationis in actu non est pura negatio, sed aliquid positivum, quia est parentia parentiæ: Ergo illa lex negativa non præcipit per se, & formaliter puram parentiam, sed aliquid positivum.

155. Ad confirmationem nego antecedens, & alsigno positivum, quod formaliter præcipit, dicendo, formaliter præcipere rectitudinem in actu humano erga Deum, vel in odio mali erga malum; quia idem est præcipere: *Non odio habebas Deum*, ac præcipere: *In omni actu humano erga Deum procede cum rectitudine amoris*, aut modo tendendi affectivo, vel: *In omni odio mali, respice ma-*

*lum, quod sit verè, & secundum rectam rationem malum*, & hoc positivum præcipit per se, & formaliter illa lex negativa odij Dei. Ad vrgentiam, concessa maiori, distinguo minorem, non obligat semper, & pro semper ad aliquid positivum absolute, concedo: Conditionatè, nego minorem, & consequentiam. Quia vt vel ipse Illust. Godoy nobis contrarius fatetur *num. 53.* lex negativa de non odio habendo Deum, & præceptum conditio natum apponendi rectitudinem in actu humano tendente circa Deum, idem omnino sunt. Vnde idem omnino est, præcipere negationem actus odij Dei, non quia est actus humanus, sed quia privatus rectitudine, quam præcipere conditionatè, quod si voluntas actu humano tendat circa Deum, sit cum rectitudine debita: Hoc est, quod si tendat circa Deum, ut obiectum materiale, sit sub ratione formalis ipsi proportionata, nempe sub ratione summi boni, & modo tendendi illi debito, nempe modo affectivo; vel si tendat modo aversivo ad malum sub ratione mali, sit ad obiectum materiale proportionatum, nempe quod re ipsa, & secundum rectam rationem sit malum; cum ergo vtrumque horum sit positivum, sive positiva rectitudine; planè infertur, quod illa lex negativa condicionatè explicata, prout explicari debet, obligat pro semper ad aliquid positivum. Valde autem advertendum est, quod vtroque ex capite peccat odium Dei, nempe & quia respiciendo Deum pro obiecto materiali, non respicit illum sub ratione proportionata summi boni, nec modo tendendi affectivo illi debito; & quia respiciendo modo aversivo malum sub ratione mali, non apponit obiectum materiale proportionatum tali rationi formalis, nec debitum tali modo aversivo, nempe malum verum, quod re ipsa, & secundum rectam rationem sit malum contrarium bono proprio naturæ rationalis, nempe peccatum, apponendo, scilicet, pro obiecto materiali Deum, qui summè distat à tali ratione mali, cum sit summum bonum ipsius creaturæ rationalis.

156. Sed replicabis: Lex negativa de non odio habendo Deum, obligat pro semper absolute: Sed per nos non obligat pro semper absolute ad actum positivum: Ergo obligat pro semper absolute ad negationem actus positivi. Distinguo maiorem: Obligat pro semper absolute ex parte obiecti materialis, seu materialiter, concedo maiorem: Pro semper absolute

formaliter, & ex parte obiecti formaliter praecipi, nego maiorem, & distinguo minorem, & consequens eodem modo. Itaque illa lex explicata modo negativo absoluto, praecipit *non ponere actum odij Dei*, in quo obiecto, *ly non ponere actum* praecipitur de materiali, quia non praecipitur per se, & formaliter non ponere actum positivum, sed solum id praecipitur materialiter, & ratione malitiæ, seu privationis importatæ in odio Dei, cuius exclusio praecipitur per se, & formaliter, & ratione illius prohibetur actus ille malus, & privatus, seu praecipitur negatio illius, non quia negatio actus positivi, sed quia negatio, & remotio mali, & privationis: Hoc ergo modo obligat absolute pro semper ad negationem actus positivi, non quidem ad illam formaliter, qua negatio est actus positivi, sed ad illam solum materialiter, & ratione alterius, nempè quia negatio est privationis, seu malitiæ. Quo pacto pro formaliter certè importat positivum, quia negatio formaliter privationis importat positivum, cum privatio non excludatur per se, & formaliter, nisi per positivum, cuius est privatio.

157. Explicatur; quia lex negativa obligat materialiter ad id, per quod impletur materialiter, & obligat formaliter, ad id per quod solum potest impleri formaliter: Sed illa lex negativa per negationem actus positivi solum potest impleri materialiter; formaliter vero non impletur nisi per positivum: Ergo solum materialiter obligat ad negationem actus, formaliter vero ad positivum. Minor probatur; quia illa lex dupliciter impleri potest, nempè, vel non eliciendo actum circa Deum, vel eliciendo ipsum modo, & rectitudine debita; primò quidem modo impletur per negationem actus, sed sanè solum materialiter impletur, non formaliter, vt per se patet; nam qui dormit, vel ad alia distrahitur, Deumque non respicit, & ex hoc nec illum amat, nec odio habet, minimè implet formaliter, sed solum materialiter legem non odio habendi Deum: Solum ergo impletur formaliter illa lex secundo modo, nempè actu positivo respiciendo Deum, non sine modo, & rectitudine debita, sed cum rectitudine, & modo debito, & tunc sanè impletur formaliter, sed per aliquid positivum: Ergo illa lex solum materialiter impletur per negationem actus positivi, formaliter uno non nisi per positivam rectitudinem. Confirmatur; quia lex ne-

gativa est vera lex, & verum dictam rationis; de ratione autem veræ legis est ordinare creaturam rationalem ad suum finem, & ad suam perfectionem per id, quod formaliter praecipit; sed per puram negationem actus positivi creatura rationalis non potest ordinari ad suum finem, nec ad suam perfectionem, sed solum per positivam rectitudinem, vt per se patet: Ergo illa lex non potest per se, & formaliter praecipere, nec per se, & formaliter obligare ad negationem actus positivi, sed solum ad positivam rectitudinem.

158. Dices forsan, quod de conceptu legis negativæ non est ordinare positivè creaturam rationalem ad suum finem, sed solum removere impedimentum talis ordinis. Sed contra est, quia actus positivus, vt talis, circa Deum non est formale impedimentum ordinis ad finem, sed valde maius impedimentum est negatio actus positivi circa Deum; solumque per se, & formaliter impedit talem ordinem defectus privatus rectitudinis in actu positivo circa Deum: sed hic defectus non removetur formaliter, nisi per rectitudinem debitam: Ergo ex hoc ipso, quod lex negativa per se, & formaliter removet impedimentum formale ordinis ad finem, non praecipit per se, & formaliter parentiam actus positivi, vt talem, sed praecipit per se, & formaliter rectitudinem, qua removetur formaliter privatio, quæ sola est impedimentum formale. Explicatur, quia etiam si lex negativa per se secundo tendat removendo impedimentum ordinis ad finem, hoc tamen per se primò præstat propter positivum ordinem ad finem, ad hoc enim per se primò tendit omnis lex: Ergo per se primò non praecipit, nec obligat ad removendum impedimentum, nisi per ordinem, & propter ordinem positivum ad finem: Ergo non nisi per positivam rectitudinem, minimè vero per puram negationem, quæ nihil potest conducere ad ordinem creature rationalis in finem.

159. Sed, vt hoc magis explicetur, replicabis adhuc ex Illustr. Godoy; quia illa lex negativa adimpleteur formaliter per puram parentiam odij adæquatè sumpti: Ergo praecipit formaliter parentiam actus positivi. Probatur antecedens, quia per puram omissionem omnis actus adimpleretur formaliter lex negativa: Ergo per puram parentiam. Confirmatur, quia predicta lex negativa non praecipit formaliter præcisæ rectitudinem cha-

charitatis: Ergò præcipit aliquid aliud, non positivum: Ergò negativum. Probatur maior, quia alias nunquam impleretur formaliter, nisi ponendo actum charitatis, quod certè falsum est, quia sufficienter impleretur non ponendo odium: Ergò non præcipit præcisè rectitudinem charitatis. Confirmatur secundò, quia lex negativa potest adimpleri formaliter per exercitum non moraliter bonum: Ergò, & per puram carentiam. Probo antecedens, quia si quis omitteret furtum, aut mendacium ex motivo vanitatis, adimpleret formaliter legem negativam non furandi, aut non mentiendi; & tamen illa omissione non esset moraliter bona: Ergò per exercitum moraliter non bonum impleri potest formaliter lex negativa.

160. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, nego antecedens, quia alias etiam per puram omissionem omnisi actus adimplerentur formaliter simili omnibus leges negativæ; v.g. non furandi, non mentiendi, non adulterandi, &c. falsissimum autem est, quod omittendo omnem actum, adimpleret, quis formaliter omnes leges negativas. Ad primam confirmationem dico, quod illa lex non præcipit formaliter præcisè rectitudinem charitatis, sed rectitudinem generalem amoris, quæ sola est debita actui tendenti circa Deum, & eam præcipit sub tendentia talis actus. Ad probationem in contra, dico, quod potest adimpleri formaliter illa lex, adhuc non eliciendo actum charitatis, nempe si eliciat actum amoris, licet minus perfectum, quia solum obligat illa lex formaliter, ut si tendas erga Deum, sit modo affectivo, seu amativo, vt cumque sit amor, vel affectus, sive naturalis, sive supernaturalis, sive benevolentia, sive complacentia, ut ex supradictis constat. Et quod aliter non possit impleri illa lex formaliter, patet, quia illa lex est lex secundaria amoris, prohibet enim odium Dei, quia contrarium amori illius, & ex motivo amoris: Ergò impleri non potest formaliter, nisi ex motivo amoris: Ergò nisi per amorem aliquem. Ex quo patet ad sequentem replicam.

161. Replicari enim solet, quod alias sequeretur, hominem existentem in peccato, aut qui aliquo tempore non eliceret actum charitatis erga Deum, toto illo tempore non implere formaliter legem illam de non odio habendo Deum: Sed hoc est falsum, quia alias esset in con-

tinua transgressione illius legis, quod quis dicat: Ergò. Patet inquam, quia non dicimus illam legem obligare formaliter ad rectitudinem charitatis. Vnde replica solum probat contra illos, qui ex vi illius legis dicunt deberi actui humano erga Deum determinatè rectitudinem charitatis, quod iam suprà impugnavimus; solum ergò dicimus obligare formaliter ad rectitudinem generalem amoris, nempe ad modum tendendi affectum: Qui autem est in peccato mortali, benè potest adhuc in illo statu tendere in Deum modo affectivo, licet minus perfecto quam actus charitatis, nempe per amorem concupiscentię; qui autem per longum tempus Deum non amaret, nec amore concupiscentię, toto illo tempore non impleret formaliter illam legem. Ex hoc tamen male infers, quod esset incontinua transgressione illius, quia est medium, nempe illam implerere materialiter, quo pacto illam impleret non ponendo actum circa Deum, ut suprà explicavi. Nec illa lex obligat pro semper absolute ad sui formalem adimplitionem, sed solum conditionatè, modo iam explicato.

162. Ad secundam confirmationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, nego minorem, quia lex non furandi, cum sit lex iustitiae, non potest impleri formaliter, nisi ex motivo iustitiae; & lex non mentiendi, cum sit lex veritatis non potest impleri formaliter, nisi ex motivo veritatis, & sic de reliquis. Vnde qui ex motivo vanitatis non furaretur, aut non mentiretur, vel motivum vanitatis excluderet motivum intrinsecum iustitiae, & veritatis, vel non? Si illud excluderet, non impleret formaliter legem iustitiae, aut veritatis, sed solum materialiter: Si illud non excluderet, impleret formaliter illam legem, sed per exercitum moraliter bonum ex obiecto, & motivo intrinseco, licet extrinsecè vitiato ex motivo extrinseco vanitatis.

163. Sed dices: Finis legis non cadit sub lege: Ergò sub lege veritatis prohibente mendacium, non cadit quod omittatur ex motivo veritatis, & idem de lege iustitiae non furandi: Ergò potest impleri formaliter, licet non ex motivo talis virtutis. Confirmatur, quia lex præcipiens audire Sacrum est lex Religionis obligans ex motivo Religionis; & tamen potest impleri formaliter ex motivo vanitatis; nam qui ex motivo vanitatis in die festo audiret Sacrum, abs dubio implerit præceptum: Ergò. Respondeo, distingu-

guendo antecedens : Finis extrinsecus legis non cadit sub lege, concedo: Finis intrinsecus, subdistinguo: Non cadit sub lege, vt motivum legis, concedo : Ut ratio formalis legis, nego antecedens, & consequentiam in eodem sensu. Ad confirmationem, concessa maiori, distinguo minori rem: Potest impleri formaliter ex motivo vanitatis, si permittat motivum intrinsecum Religionis in audiendo Sacrum, concedo. Si excludat motivum intrinsecum Religionis, nego antecedens, & consequentiam.

164. Et ratio est, quia finis legis est duplēx, alius remotus, extrinsecus, & univerſalis ; v. g. cum præcipitur abstinentia propter castitatem, iustitia propter Religionem, aut propter charitatem, & univerſaliter, cum actus virtutis inferioris præcipitur ex motivo virtutis superioris ; & tunc fatemur, quod finis, & motivum extrinsecum legis non cadit sub lege, v. g. motivum, aut finis charitatis, aut Religionis sub lege iustitiae. Alius est finis immediatus, & intrinsecus legis, qui quidem est ipsa rectitudine formalis præcepta; v. g. cum præcipitur ieunium propter rectitudinem abstinentie, cum prohibetur fornicatio propter rectitudinem propriam castitatis, & cum prohibetur furtum propter rectitudinem propriam iustitiae, & hoc pacto dicimus finem proprium, & intrinsecum legis cadere sub lege, non tanquam materia legis, sed tanquam ratio formalis obiectiva legis ; & ideo afferimus non posse adimpleri formaliter legem, nisi per talem rectitudinem formaliter præceptam, & ex motivo formaliter talis rectitudinis. Si ergo, qui audit Sacrum ex motivo vanitatis, audiat illud devotè ex motivo intrinseco Religionis, licet hoc ordinet ad finem extrinsecum vanitatis, adimplebit formaliter legem Religionis, quamvis vitiabitur extrinsecè ille actus Religionis ex motivo extrinseco vanitatis: Si vero motivum extrinsecum vanitatis excludat motivum intrinsecum Religionis, & devotionis, ita ut in illo actu nihil curet, nisi vanitatem, & vanam gloriam, purè materialiter implebit præceptum, quia purè materialiter exercet actum Religionis, sed non formaliter. Sed de hoc infra, cum viderimus an actus possit esse simili bonus ex obiecto, & malus ex fine.

165. Sed non quiesces: Potest esse debitum, & obligatio formalis ad carentiam positivi ut talem, quæ pura carentia sit: Ergo lex negativa potest præcipere  
Tom. I.

formaliter puram carentiam. Probatur antecedens, primò ab exemplis ; nam carentia sexti digiti in manu est ei connaturaliter debita: Et tamen est pura carentia: Ergo. Secundò, quia carentia caloris in aqua est ei connaturaliter debita: Et tamen etiam est carentia alicuius positivi: Ergo. Tertiò, quia in moralibus, cum prohibetur aliquod vitium peccans per excessum, carentia illius excessus est formaliter debita, & obligat formaliter, & tamen illa carentia non est carentia defectus, vel privationis, sed solum alicuius positivi, nempè excessus, v. g. in comedendo: Ergo idem quod prius. Quartò: In artificialibus, quia eo ipso quod ars præcipiat non facere statuam cum tribus brachijs, v. g. carentia tertij brachij est illi artificialiter debita, & præcepta, & tamen est pura carentia positivi: Ergo.

166. Confirmatur, nam saltem quando prohibetur aliquis actus, non quia malus, sed potius est malus quia prohibitus, tunc prohibetur formaliter aliquid positivum, ut tale: Ergo præcipitur formaliter carentia talis positivi, ut talis. Probatur antecedens, quia tunc non prohibetur in illo actu privatio alicuius positivi; sed verè prohibetur actus positivus, ut talis, v. g. cum prohibetur comedio carnium: Ergo. Antecedens probatur, quia solum prohibetur actus specificativè secundum quod de se habet ante prohibitionem: Sed actus qui prohibetur, specificativè, & de se ante prohibitionem non importat privationem villam; alias prohibetur ut malus, & defectuosus, & quia malus, quod falsum est: Ergo solum prohibetur actus positivus formaliter secundum quod importat de actu positivo, non autem privatio, aut defectus alicuius positivi. Ex quo inferes, quod, posita illa prohibitione, saltem obiectivè violabitur, & contradicetur ex parte obiecti per actum positivum, ut positivum formaliter: Ergo tunc malum obiecti prohibiti consistet formaliter in positivo. Confirmatur secundò, quia in eo casu, in tantum est mala comedio carnium, in quantum contradicit abstinentię præceptę: Sed contradicit formaliter abstinentię præceptę per positivum: Ergo est mala obiectivè per positivum.

167. Respondeo, negando antecedens, quod licet contrarijs videatur evidens, falsitas tamen eius nobis evidens appareat, quia solum est debitum alicui subiecto, quod tale subiectum exigit, & petit ad sui perfectionem, vel cœrvatio-

tionem naturalem; sed nullum subiectum potest exigere, & petere ad sui conservationem, & perfectionem naturalem puram parentiam positivi: Ergo talis parentia nulli subiecto potest esse debita. Probatur maior, quia nullum subiectum potest exigere, nec appetere, nisi bonum sui, & sui perfectionem, ratione cuius, vel conservetur, vel perficiatur, & melioretur: Sed pura parentia positivi nulli subiecto potest esse bona, nec ratione illius conservari in suo esse, nec perfici, nec meliorari: Ergo. Minor patet primo, quia unumquodque melius se habet cum esse, quam cum non esse; implicatque quod alicui sit melius non esse, quam esse. Secundo, quia unumquodque est perfectum, in quantum est in actu, & est bonum in quantum ens: Sed per puram parentiam nequit aliquid esse magis ens, aut magis in actu quam sine illa: Ergo per puram parentiam nequit aliquid esse bonum, nec perfici, aut conservari in suo esse, alias melius esset cum illa, quam sine illa.

168. Et quidem nihil magis alienum à veritate, quam extendere rationem boni, & perfectionis ad puras parentias, & negationes; bonum enim in tota sua latitudine est passio entis, minimè vero passio non entis; qui autem afferere velit parentias, & negationes verè esse bonas, & perfectiones, consequenter deberet afferere bonum in tota sua latitudine, non solum esse passionem solius entis, sed etiam non entis, ac proinde adstruere rationem communem boni ad ens, & non ens, ad esse, & non esse; que omnia planè absurdâ videntur, & sunt falsa, tūm quia contra omnem Metaphysicam afferentem, bonum in tota sua latitudine esse passionem propriam entis. Tūm quia nulla dari potest ratio communis ad ens, & non ens, ad esse, & non esse, cum sint contradictionia, que non possunt convenire, nec in aliquo esse, nec in aliquo non esse, quod nec sit ens, nec non ens, quia hoc est inexcogitabile; qualiter ergo poterunt convenire in aliqua ratione communi boni? Nec potest excogitari ratio boni, quantumvis analoga, & amplissima, ad ens, & ad puram parentiam entis. Tūm, quia omnes SS. PP. vt vide re licet in eorum testimonij, suprà expensis, assertunt: *Omnia, que sunt, in quantum sunt, bona esse; in quantum vero non sunt, non esse bona.* Tūm demum, quia si aliquis est excessus, amplior videtur ratio

veri, quam ratio boni: Sed ratio veri realis solum est passio entis realis: Ergo ratio boni realis solum est passio entis realis, & convenire nequit purę parentię.

169. Nec ullius est momenti, si dicas, puras parentias à nobis cognosci, & intelligi, & consequenter esse intelligibiles: Ergo sub ratione veri: Ergo habent rationem veri: Ergo etiam habere possunt rationem boni. Contra enim est; quia vel cognoscuntur per assensum, vel per dissensum? Si per assensum, iam cognoscuntur, non vt realiter sunt parentię, sed vt ens, & ad modum entis, & fiunt ens fictum, & rationis, & hoc pacto sunt cognoscibiles sub ratione veri, cognoscibilitate fundata in ratione entis ficti; quia verum est obiectivè eas esse ens fictum, & sic veritas illa, & cognoscibilitas etiam est passio entis, licet ficti. Si autem cognoscuntur per dissensum, minimè cognoscuntur sub ratione veri, sed sub ratione falsi; quia intellectus non dissentitur vero vt vero, sed falso vt falso; imò sic propriè non cognoscuntur, nisi privative, quatenus intellectus in eis non invenit quid cognoscatur, sicut videntur tenebre, & auditur silentium, vt expressè ait Div. Augustin, *suprà num. 17. 18. & 19.* Non ergo parentię sunt realiter intrinsecè veræ, nec propriè cognoscibiles: Ergo multo minus sunt, nec possunt esse realiter bonæ, nec appetibiles.

170. Iam ergo ad primam probationem antecedentis *ex num. 165.* nego maiorem, quia sextus digitus in manu, non præcise est malus propter positivum, quod illi addit, sed quia simili cum positivo affert privationem formę, & figure connaturalis, que forma, & figura connaturalis in manu non est pura parentia positivi, sed est positiva perfectio illius: Ex quo infertur parentiam sexti digiti in manu non esse puram parentiam, nec vt puram parentiam esse debitam manui, sed esse positivam figuram, & formam debitam manui, positivamque perfectionem illius, que per se excludit defectum, & privationem talis perfectionis, quam afferret sextus digitus, & hoc pacto est debita connaturaliter manui; non quia pura parentia positivi, sed quia parentia, seu exclusio privationis propriæ figuræ, & perfectionis, parentia autem privationis perfectio positiva est, & non pura parentia. Ad secundam eodem modo respondeo quod calor in aqua, non est illi

malus ; quia qualitas positiva præcissè : Sed quia secum affert privationem frigiditatis connaturalis aquæ , & sic carentia caloris non est debita aquæ , quatenus præcissè est carentia qualitatis quoad positivum, sed quatenus est exclusio , seu carentia privationis, quo pacto est quid positivum , nempè qualitas frigiditatis per se excludens sui privationem.

171. Si vero dicas : Aqua peius se habet cum calore , & cum privatione frigiditatis , quam cum sola privatione frigiditatis , & similiter manus peius se habet cum sexto digito , quam cum sola privatione suæ formæ connaturalis : Ergò calor non solum est malus aquæ ratione privationis , sed etiam ratione positivi , & sextus digitus non solum est malus manui ratione privationis , sed etiam ratione positivi superflui excedentis. Respondeo negando antecedens , quia vt inquit August. lib. de Moribus Manichæorum, cap. 3. & alibi sàpè : Omne malum ex eo malum est alicui, quoniā privat aliquo bono eum, cui est nocivum ; si enim nullum adimit bonum, non est nocivum, & consequenter nec malum. Vide ipsum August. supr. num. 10. 11. & 14. Et Magist. Sentent. refert August. in Enchirid. cap. 34. dicentem : Si re ipsa substantia ob præsentiam qualitatis contrariae, nullo bono fraudaretur, qualitas non esset illi nociva , & consequenter nec mala; si enim substantia est perfecta in suo esse quantum capax est , non potest simul cum hac perfectione mala esse, nec defectuosa. Ex quibus aperte patet , qualitatem contrariam nullum aliud nocumentum inferre aquæ , nisi privationem frigiditatis , nec aliter esse illi malam nisi ratione talis privationis; ac proinde aquam non peius se habere cum calore , quam cum sola privatione frigiditatis ; imò peius se haberet cum sola privatione frigiditatis sine calore ; quia privaretur actualitate sibi debita , & nulla ei adderetur alia actualitas ; at verò cum calore , licet privaretur actualitate debita , tamem actuatur alia actualitate , quæ licet superflua , & inutilis suæ naturæ , ex hoc præcissè non vitiat naturam , quia vtile per inutile non vitiatur , imò aliqualiter actuat , & perficit aquam sub conceptu qualitatis positivæ , sub quo conceptu calor non est malus aquæ , licet sit superfluus , & inutilis. Et ulterius sequitur , quod si per impossibile aqua conservaret suam frigiditatem integrum cum calore , tunc non dicerebatur mala , nec male se habens cum calore , quia nullo privaretur bono aut per-

Tom. I.

fectione debita , & consequenter calor non esset tunc nocivus , nec malus aquæ , in xta August. , licet esset illi superfluus; sed utile per inutile non vitiatur , si nullo bono privatur. Idemque dicendum de sexto digito in manu ; si enim non privaret manum figura connaturali , nihil ei noceret , & non esset malus manui , sed ad summum inutilis , ex quo præcissè manum non vitiaret.

172. Ad tertiam probationem ex num. 165. omissa maiori , nego minorē : quia in moralibus , quælibet virtus v. g. temperantia , habet suam positivam rectitudinem , & perfectionem in medio , qua rectitudine , & perfectione positiva privatur per excessum , sicut per defec- tum ; vnde carentia excessus simul est carentia illius privationis , quam excessus secum affert , rectitudinis positivæ; quæ quidem carentia privationis formaliter est ipsa rectitudo positiva virtutis , & in hoc sensu potest esse bona , & præcepta formaliter; non tamen quatenus præcissè est carentia positivi , quod importat excessus; quia sicut excessus in quantum positi- vus , non nocet , sed solum nocet in quantum privat rectitudine positiva , & bono debito , sic nec carentia positivi prodest , nec est bona , nisi in quantum excludit illam privationem , quā quidem non excludit nisi quatenus est rectitudo positiva , qua actus privat per excessum. Ex quo patet ad quartam probationem , quia carentia tertij brachij eatenus præcipitur ab arte , quatenus est carentia formalis privationis figuræ positivæ debitæ statuæ , quia tertium brachium non aliter est malum statuæ , nisi in quantum privat bono propriæ , ac debitæ figuræ ; carentia autem formalis privationis formaliter est quid positivum , nempè ipsa figura debita , quæ per se , & formaliter excludit sui privationem , vnde idem est formaliter præcipere , quod statua fiat cum debita figura , ac quod fiat cum carentia positiva privationis inducendæ per tertium brachium , & econtra , licet voces sint distinctæ.

#### EXPLICATUR OBJECTUM LEGIS prohibentis actum ex se non malum.

173. AD confirmationem ex num. 166. nego antecedens. Ad cuius probationem distinguo antecedens : Non prohibetur in illo actu privatio , quæ antecedenter ad prohibitionem sit privatio,

concedo : Privatio , quæ antecedenter ad actum sit negatio , & defectus , & posita prohibitione , sit privatio , nego antecedens . Ad eius probationem , concessa maiori , distinguo minorem : Actus ille specificative , & ex se non importat privationem , quæ ante prohibitionem sit privatio , concedo : Quæ ante prohibitionem sit negatio , & defectus negativus , sed post prohibitionem privatio , nego minorem , & consequentiam . Itaque comestio carnis prohibita , & quodlibet aliud obiectum ex se non malum , ante prohibitionem nullam privationem importat ; importat tamen plures defectus negativos , seu plures negationes perfectionis indebitæ , & præcipue parentiam intrinsecæ subordinationis ad Deum , vt ultimum finem ; non enim talis comestio est intrinsecæ , & essentialiter subordinata ad Deum , vt ultimum finem , sed ex se indifferenter ordinabilis vel ad Deum , vel ad alium finem pravū delectationis sensibilis ; si enim esset essentialiter ordinata ad Deum , vt finem , prohiberi non posset , sicut prohibiri non potest actus charitatis , nec alias actus virtutis theologicæ , quia per se , & essentialiter ordinatur in Deum , vt ultimum finem immediate . Dum ergo prohibetur aliquod obiectum ex se non malum , non prohibetur formaliter , qua parte ens positivum est , nec formaliter sub ratione actus , & entis ; alias enim prohiberetur formaliter sub ratione boni , quod aperte repugnat legi Dei , & recte rationi ; sed probibetur formaliter vt quid deficiens de se ab ordine in Deum ; qui quidem defectus ante prohibitionem est negativus , sed posita prohibitione , est privativus , quia iam prohibitus . Non aliter ac omissio Missæ , quando non est prohibita , seu quando Missa non est præcepta , illa in quam omissio non est mala , nec privatio moralis ; sed posito præcepto audiendi Missam , iam eius omissio est mala , & privatio moralis . Ex quo iam patet comestionem carnis prohibitam non esse formaliter malam ratione positivi , nec formaliter in quantum ens , & actus positivus , sed formaliter malam ratione defectus , qui defectus ex se ante prohibitionem negativus est , sed posita prohibitione , iam est privativus , & malus .

<sup>174.</sup> Ex quo ad secundam confirmationem , distinguo maiorem : Est mala comestio , in quantum contradicit abstinentiæ præceptæ sub ratione sub qua præcepta est , concedo : In quantum illi contradicit pro materiali , nego maiorem ,

& minorem in sensu concessso ; tūm quia non præcipitur abstinencia formaliter ut pura parentia est comestionis , quantum ad eius entitatem , & actualitatem positivam ; quia nec sic comestio prohibetur ; sed solum prohibetur in quantum parentia est comestionis defectuosa , seu quoad defectum subordinationis explicatum ; contradictorium autem illius parentiae , vt est parentia defectus , est ipse defectus , vnde per defectum contradicit formaliter comestio abstinentiæ præceptæ , ut præceptæ . Tūm quia abstinentia non præcipitur formaliter , ut pura parentia comestionis , sed quatenus moderationis & refrænationis appetitus sensualis ; contradictorium autem talis moderationis debet esse aliquid negativum , vel privativum , quia moderationis & refrænationis appetitus est quid positivum , vt per se patet , immo & bonum , licet non debitum , nec obligatorium ante præceptum , vnde semper salbatur quod contradictorium formale abstinentiæ præceptæ , ut præceptæ , sit defectus , qui ante præceptum negativus est , & posito præcepto , est privativus , quia contra obligationem .

<sup>175.</sup> Et quidem , quod ipsa comestio carnis non constituitur formaliter mala obiectivè per suam positivam entitatem , patet manifeste , quia eadem ipsissima entitas positiva est comestionis , sive ante , sive post prohibitionem : Sed ante prohibitionem per illam entitatem non est mala , ergo nec post prohibitionem est mala per suam entitatem positivam præcisè . Dices , constitui formaliter malam ex parte obiecti per legem prohibentem , quia per ipsam constituitur obiectivè mala , est enim mala quia prohibita . Sed contra est , quia lex prohibens suponit recta , & sancta , & à Spiritu Sancto per Ecclesiam posita : Sed implicat constitui malam per legem rectam , bonam , & sanctam : Ergo . Unde nunquam credere potui legem sanctam , & bonam constituere posse formaliter , seu per modum formæ obiectum malum in ratione mali . Nec valet dicere cum aliquibus , legem sanctam contrariè attractam bene posse præstare denominationem , & effectum formalem mali . Nam contra est ; quia aliud est , quod attingentia contraria legi mala sit , aliud quod formaliter constituitur mala per ipsam legem tanquam per formam . Primum verissimum est , secundum æquè falsum , quia nulla forma , quantumvis contrariè attingatur potest præstare effectum formalem , quem

de se non continet nec formaliter, nec eminenter, & à quo longè distat: Lex enim recta, & sancta nec formaliter, nec eminenter continet rationem mali, cum mala non sit nec formaliter, nec eminenter, sed sancta: Ergò nequit esse forma constituens formaliter malam comestionem.

176. Nec ulterius valet cum aliquis ingeniosis dicere; ipsam legem conformiter attractam esse bonam, & sanctam; atqueen diffimeriter attractam, ratione attingentiae difformis, esse malam, & sic prætare posse denominacionem formalem mali. Contra enim est, quia absurdum est dicere, ipsam legem, adhuc ut diffimeriter attractam, malam esse; ipsa enim lex, adhuc dum diffimeriter attingitur, sancta est; nec difformis illa attingentia reddit legem malam, nec in illa refundere potest rationem malæ, cum lex sancta nec ab extrinseco viabilis sit, sed in se sit inviabilis ab attingentia hominis; imo ideo attingentia difformis legi mala est, quia ipsa lex, cui diffimatur, recta, & sancta est; non ergo lex ut diffimeriter attracta mala est. Secundo, nam rogo, qua ratione lex ut diffimeriter attracta mala est? Dices, quod ratione attingentiae difformis. Sed rursus rogo per quid constituitur formaliter mala illa attingentia difformis? Respondes, quod per legem, ut diffimeriter attractam: Ergò manifeste petis principium, & commitis circulum.

177. Propterea certo tenendum est, legem prohibentem comestionem v.g. minimè constituere formaliter, nec per modum formæ ipsam comestionem obiectivè malam, sed comestionem malam constitui talem per defectum explicatum ordinis in Deum, qui defectus, posita lege, & obligatione ut connotato, iam est privatio, seu defectus privativus. Ratio clara est, quia in comestione prohibita tantum reperitur, esse prohibitam, esse positivè comestionem carnis, & esse defectuosam ab ordine in Deum, seu non commensuratam legi, & rationi: Sed nec est formaliter per se malum comestionem esse prohibitam, imo bonum, & sanctum est illam prohiberi, seu esse prohibitam; nec est per se malum esse comestionem carnis, alias semper esset malum: Ergò solum est malum esse defectuosam ab ordine in Deum, & non esse commensuratam legi, & recte rationis: Sed talis constituitur formaliter per defectum ordinis, & commensu-

rationis, qui ante legem est defectus negativus, posita lege, & obligatione, est privativus. Ergò.

178. Si vero adhuc vrgeas. Primo, quia comestio est mala, in quantum prohibita, & quia prohibita: Sed constituitur prohibita formaliter per prohibitionem, tanquam per formam: Ergò constituitur mala per prohibitionem tanquam per formam. Secundo, quia ille defectus, quem asignamus in comestione, ante legem non est privativus, nec malus formaliter, sed purè negativus: Ergò si posita lege iam est privativus, est malus, & constituitur malus formaliter per legem, & est eadem difficultas. Respondeo distinguendo maiorem: Est mala, in quantum prohibita terminativè, & ex parte obiecti concedo: In quantum prohibita formaliter, & ex parte actus prohibentis, nego maiorem. Est dicere, quod non est malum ipsam prohiberi, sed est mala, ut obiectum prohibitionis formaliter. Et distinguo minorem; constituitur prohibita formaliter ex parte actus prohibentis denominativè extrinsecè per legem, concedo: Terminativè, & obiectivè prohibita per legem, nego minorem; quia licet sit extrinsecè formaliter prohibita per legem, hoc malum non est, sed solum est malum illud, ratione cuius est obiectivè, & terminativè prohibita, seu illa ratio obiectiva, quæ formaliter terminat obiectivè prohibitionem, quæ quidem non est ipsa prohibitio, sed defectus ordinis, & commensurationis, iam explicatus.

179. Ad secundam, concessò antecedenti, nego consequentiam, quia ut aliquis defectus de negativo fiat privativus, non indiget nova forma positiva, qua constituantur in ratione privationis, alias privatio formaliter considereret in positiva forma à parte rei, quod nullus dixit; solum ergo requiritur presuppositivè, & per modum connotati debitum, seu obligatio ad illud positivum, cuius est defectus; per hoc enim præcisè, quod præcedat obligatio, & debitum ad illud positivum, iam defectus formalis illius positivi, qui de se solum erat negatio, iam per se, & formaliter est privatio, cum sola variatione connotati. Quod clare demonstratur in omissione audiendi sacrum: Etenim, hæc omissione, præcedente obligatione audiendi sacrum, est formaliter privatio moralis, & mala; non præcedente obligatione, est solum negatio, & non mala: Sed nunquid constituitur formaliter privatio, & mala per legem, aut obli-

obligationem bonam? Minimè , sed supposita lege , & obligatione vt connotato, ipsa per se formaliter est privatio,& mala : Idem igitur in nostro casu.

180. Accipe aliud exemplum. Ponamus mensuram, v.g. longitudinis vt octo , & quantitatem mensuratam etiam vt octo , certè in ista quantitate defectus quantitatis usque ad decem non est privativus respectu mensuræ,nec est inæqualitas , sed purè negativus , & permittens equalitatem , & commensurationem positivam : Sed fiat mensura maior , v. g. vt decem ; sanè iam in illa quantitate vt octo præcise, defectus ille quantitatis usque ad decem est privativus defectus commensurationis,& privatio est inæqualitas , non quidem formaliter per positivum excessum mensuræ , qui nec privatio est, nec defectus , sed illo supposito vt connotato , per ipsum defectum intrinsecum quantitatis mensuræ , qui respectu mensuræ vt octo non erat privatio , nec incommensuratio , respectu mensuræ vt decem est pura privatio,& incommensuratio.

181. Sic igitur mensura propria actuum extenorū , seu vitæ humanae est lex , & obligatio ; ita vt ille, qui equat in suis actibus,vita,& moribus suam obligationem,iste benè vivit, & equitatem conservat ; qui autem non equat suas obligationes, iste malè vivit, & iniquitatem incurrit. Valde autem notandum est, quod dummodo quis positivè impleat, & equat suas obligationes,benè vivit, & equitatem positivam conservat, licet positivè exceedat,vivendo,& agendo, non solum quantum debet , & obligatur , sed plusquam debet,& obligatur,quia per opera supererogationis non peccatur,nec committitur iniquitas privativa, quæ sola mala est , sed ad summum inæqualitas positiva per excessum ad mensuram suę obligationis, quæ mala non est , nec peccatum. Solum ergo peccatur per inæqualitatem , seu inæquitatē privativam ad mensuram proprię obligationis. Notandum est etiam, quod mensura obligationis nō est eadem in omnibus , nec in eodem semper , sed iam minor,iam maior, pones differentiam temporum , & personarum , & statuum eiusdem personæ : Ex hoc autem saepè contingit , quod actus, qui in uno equat eius obligationem, in alio non equat, sed deficit ab equitate , quia in illo obligatio est minor,in isto maior. Et in uno, & eodem,actus, qui nunc equat obligationem, postea non equat, sed deficit ab equitate,

quia prius obligatio erat minor , postea est maior. Tunc sic,sed quoties aëtus deficit ab æquitate positiva , quæ solum est debita,vt iam supponimus, deficit formaliter per defectum proprium , qui respectu maioris obligationis est privativus , & inæqualitas , seu iniquitas privativa, respectu vero obligationis non excedentis , esset purè negativus , & relinqueret positivam æquitatem: Ergò iniquitas,sive inæqualitas privativa ad mensuram proprie obligationis , in qua omnis malitia moralis consistit , est formaliter privatio , & non positivum.

182. Idque amplius explicatur in exemplo repetito: Semper quidem homo obligatur ad moderationem , & temperantiam ciborum , sed in die Dominica, v. g. minus , in die Veneris , ob Ecclesiæ præceptum, magis ; quia obligatur abstinerre se , non solum ab excessu in quantitate cibi , sed etiam à qualitate cibi carnalis ; ex quo sequitur, quod temperantia refrænans appetitum à solo excessu in quantitate cibi , quæ æquaret obligationem sacerularis in die Dominica , iam non æquat illius obligationem in die Veneris , quia obligatio est maior , nempe ad temperantiam, & continentiam , non solum in quantitate, sed etiam in qualitate , & sic defectus huius maioris temperantiae , qui in die Dominica erat purè negativus , & permittebat temperantiam equantem propriam obligationem , iam in die Veneris , crescente obligatione ad maiorem temperantiam etiam in qualitate cibi, defectus ille abstinentie , aut moderationis in qualitate est iam privativus , & tollit privativè equalitatem ad obligationem, estque privativa inæqualitas , seu iniquitas , quia licet observetur temperantia in quantitate cibi ; hæc est minor propria obligatione , & non illam equat postquam crevit obligatio , & ideo est privativa inæqualitas , & iniquitas ; & ideo Regi illi superbo , & iniquo dictum est , interpretante Dânièle: *Appensus es in statera , nempe obligationis , & inventus est minus habens , & hæc fuit tota eius iniquitas ; hæc autem minoritas in privativo consistit respectivè ad obligationem , & legem.*

183. Ex dictis colliges differentiam inter actus malos quia prohibitos , & prohibitos quia malos ; illi enim sicut isti prohibentur propter aliquem defectum, sed cum hac differentia , quod illi prohibentur propter defectum,qui ante legem est negatiuſ , & permittens æquitatem,& rectum

rectum ordinem rationis; posita autem lege, est privatus, & inaequalitas privatè excludens rectum ordinem rationis. Attamen actus prohibiti, quia mali, priori ad legem illos prohibentem, important defectum privativum ab alia lege, vel obligatione, vel debito; v.g. mendacium importat defectum privativum conformitatis ad mentem in locutione, quæ debita est connaturaliter locutioni ex natura sua, titulo instrumenti naturaliter ordinati ad manifestandam mentem; & furtum importat defectum conformitatis cum regulis iuris, quæ conformitas debita est in acquirendis bonis ante legem prohibentem furtum; & odium Dei importat defectum tendendi modo affectivo debitum Deo titulo summi boni, ante legem prohibentem ipsum, & sic de alijs.

**SOLVITUR TERTIUM**  
Argumentum de *tendentia positiva peccati*.

184.

**O**BJCIT tertio Illustr. Godoy: Ante privationem reëstitudinis debitæ actui intelligitur in peccato commissionis *tendentia positiva* ad obiectum dissimum legi, & rationi: Sed illa *tendentia* pro priori ad privationem est mala moraliter: Ergò pro priori ad privationem intelligitur in peccato commissionis malitia moralis; non in privatione consistens, quia est pro priori ad illam: Ergò consistens in positivo, seu in positiva *tendentia*. Probat minorem, primò ex Div. Thom. 2. ad Anibald. dist. 34. quest. unica, artic. 1. ad 1. vbi sibi obicit hoc argumentum: Nullus debet puniri pro nihilō; punitur autem aliquis de malis, que fecit: Ergò malum est aliquid. Respondeat autem sic: Dicendum, quod cum aliquis punitur pro malo quod fecit, non punitur pro nihilō, sed pro hoc, quod fecit in sua actione nihilō, id est, deordinationis defectum. Ex quo sic arguit: Id pro quo quis punitur est formaliter malum culpæ, quia malum poenæ correspondet formaliter malo culpæ: Sed punitur quis, quia fecit in sua actione nihilō, id est, privationem: Ergò malum culpa formaliter consistit in actu causante privationem; sed causat privationem ratione *tendentiae positivæ*: Ergò *tendentia* vt privationem causat, & antecedit, est mala moraliter.

185. Respondeo (suppositis, quæ

iam suprà diximus de ista *tendentia positiva*) omissa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem libenter admissa auctoritate D. Thom. ad argumentum inde sumptum, concessa maiori, distinguo minorem: Punitur quia fecit in sua actione nihilum efficienter, nego suppositum: Quia fecit deficiente, seu deficiendo, in sua actione nihilum, concedo minorem, & distinguo similitè consequens: Ergò malum culpæ consistit formaliter in actu causante positivè, aut efficienter privationem, nego suppositum: Ut causante illam deficiente, seu deficiendo à rectitudine, aut regula debita, concedo consequentiam; & similitè distinguo minorem: Causat privationem per *tendentiam positivam*, causat inquam privationem efficienter, & positivè, nego suppositum: Deficiente, subdistinguо: Per *tendentiam positivam*, vt positivam, nego: Per *tendentiam positivam*, vt deficientem ab integritate debita, & regula debita, concedo minorem, & nego consequentiam.

186. Ratio solutionis est, quia certè *nihilum, aut privatio*, non est causabilis positivè, nec efficienter, vt per se patet, quia causalitas efficiens, aut positiva ad positivum per se respicit, & terminatur, non autem ad *nihil*; deficiendo autem bene potest quis tendere in *nihilum*, aut in privationem; propterea enim dictum est de peccatoribus: *Ad nihilum devenient, tanquam aqua decurrentes*; aqua enim decurrentis continuo deficiens in suo cursu ad *nihilum* tendit, & venit, vt experientia docet, sed non nisi deficiente, vnde rectè dixit suprà Div. Basilius: *Quod essentiam pravitatis producere non possumus*; id est, propriè efficere, quia *privatio est*; & Div. Augustin. quod causa efficiens peccati non est, quia nec peccatum effectio est, sed defectio. Cum ergò Div. Thom. ait, peccatum puniri, quia facit in sua actione *nihilum*, non est intelligendum de facere propriè, & positivè, quia *nihilum*, seu *privatio*, ita fieri non potest; sed de facere impropriè, eo modo quo peccatum fieri dicitur, nempè deficiente privativè à regula debita, & debita integritate agendi. *Quod autem fit deficiente, seu deficiendo ab integritate, mensura, & regula debita, non fit per tendentiam positivam, vt positivam, sed ad summum per ipsam vt deficientem privativè*; cum autem sit formaliter deficiens privativè per privationem, per privationem constituitur formaliter mala.

187. Sed

187. Sed dices: Actio constituitur deficiens per ipsam privationem; sed per ipsam privationem nequit causare privationem: Ergo nec illam causare ut est deficiens formaliter, sed per suam entitatem positivam. Respondeo, duplum posse excogitari privationem, unam in actione exteriori importatam, aliam in actione voluntatis imperante illam; sive unam in actu exteriori, qui est obiectum actus interioris, aliam in ipso actu interiori: Voluntas igitur deficiendo privativè à regula debita in actu interiori, causat in obiecto, seu in actu exteriori privationem etiam debitè regulè, seu rectitudinis ex parte ipsius; unde per unam privationem causat aliam, & sic facit deficiendo in actione externa nihilum, seu privationem, in quo nulla est difficultas, quia ex quo voluntas imperat prætermittendo regulam quam observare debet, causat actum externum, seu obiectum non regulatum, nec mensuratum regula illi debita. Si vero roges: Quomodo causat primam privationem in actu interiori? Aut per quam privationem illam causat? Iterum à terrogabo; quo pacto causat voluntas primam sui actionem positivam, aut per quam actionem illam causat? Responde, & respondebo?

188. Quod si dicas, illam primam actionem, cum non sit imperata, sed solum elicta, causari à voluntate intransitivè, & exercitè per se ipsam, non signatè, & transitivè per aliam. Sic ergo tibi respondeo, quod prima privatio rectitudinis in prima actione voluntatis, cum sit prima defectio, & non imperata, sed in actu pure elicto, causatur à voluntate deficiente per ipsam exercitè intransitivè, non per aliam, sed per se ipsam, cum sit prima defectio, & prima privatio. Unde D. Thom. *quæst. 1. de malo art. 1. ad 8.* inquit: *Quod malum, abstractè accipiendo, dicitur corrumpere, non quidem activè, sed formaliter, in quantum scilicet est ipsa corruptio boni, ut cæcitas dicitur corrumpere visum, in quantum est ipsa corruptio, seu privatio visus.* Sed id quod est malum, si sit quidem malum in se simpliciter, id est, secundum se ipsum, sic quidem corrumpit, corruptum dicit in actu, & defectum, non agendo, sed deagendo, id est, per defectum activè virtutis, sicut semen indigestum deficit in generando, & producit partum mortuorum.

189. Ex qua doctrina duo sequuntur, primum quod malum abstractè sumptum, id est, ipsa malitia, seu privatio,

corruptit in actu voluntatis rectitudinem debitam, non activè, sed formaliter, & per se, tanquam formalis corruptio ipsius rectitudinis, & sic corruptit non per aliam privationem causantem, sed per se ipsam intransitivè, & formaliter. Secundum est, quod si loquamur de voluntate ipsa, non elicit actum malum, nisi ut informata obiecto irregulato, tanquam semine indigesto; quia enim intellectus proponit illi bonum sine debito ordine, & regula, & ipsa acceptat illud in suum obiectum, & movetur ab illo, ideo agit actione mala interiori, & actionem malam externam; sed quo pacto? Certe corrumpendo ordinem debitum in actu, & in effectu. Sed quomodo corruptit? Inquit D. Thom. *Quod non agendo, sed deagendo per defectum activè virtutis:* Est ergo tunc in voluntatis actu actio, & de actio; activè causat effectum, deagendo causat defectum, & sicut causat activè ipsam actionem in actu exercito, & intransitivè per ipsam, ita causat deagendo ipsam deactionem, seu privationem in agendo, non per aliam, sed per ipsam intransitivè, & in actu exercito deficiente, seu deagendo.

190. Ex quo iam in forma ad replicam *num. 187.* respondeo: Concessa maiori, distingo minorem: Per ipsam privationem non potest causare privationem activè, seu agendo, concedo: Deficienter, seu deagendo, subdividit: Privationem in effectu, vel actu exteriori, nego: In ipso actu elicto interiori, subdividit: Non potest illam causare signatè, & transitivè, concedo: Exercitè, formaliter, & intransitivè per ipsam deactionem, seu privationem in agendo, nego minorem, & consequentiam. Quæ distinctiones constant ex dictis, quia cum ipsa actio deficiens voluntatis sit partim actio, & partim deactio, sicut voluntas causat activè ipsam actionem per se ipsam intransitive, & formaliter in actu exercito, sic voluntas causat deactionem in quantum deactio est, per ipsam deagendo intransitive, & formaliter in actu exercito, non ita quod ibi agere sit causa deendi, nec deagere sit causa agendi, sed ita tantum, ut agere sit quasi substractum, cui adiungitur deagere, seu deficiente à plenitudine agendi debira.

191. Secundò probat primam minorem Illust. Godoy, quia tendentia positiva, prout antecedit privationem, est in genere moris: Sed non in genere boni moralis: Ergo in genere mali moralis, &

consequenter ante privationem intelligitur mala moraliter. Sed facile respondeatur, concessâ maiori, & minori negando consequentiam, & instando in genere animalis; etenim animal pro priori ad differentiam rationalis, est in genere animalis; at non est animal rationale pro illo priori: Ergo pro illo priori est irrationalis; quæ consequentia falsa est ex maiori, & minori veris in eadem forma. Quia licet animal in sensu reali, & à parte rei vel sit rationale, vel irrationalis, loquendo tamen pro aliquo priori rationis, potest esse animal in determinato genere animalis, sed pro illo priori non in determinata specie; sic ergo in nostro casu dicimus, quod illa tendentia positiva, pro priori ad privationem restitutinoris, est in genere moris, sed non in determinata specie boni, nec mali simpliciter, sed indiferens ad utramque.

192. Sed instaurabis probationem. Nam ea tendentia, pro priori ad privationem, non solum est in genere moris; sed etiam in determinata specie mali moralis: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens, quia pro priori ad privationem est tendentia positiva ad obiectum malum moraliter: Sed tendentia specificatur ab obiecto: Ergo ea tendentia pro priori ad privationem est in specie mali moralis. Maior probatur, quia ea tendentia pro priori ad privationem est tendentia ad obiectum dissonum legi, & rationi, seu ad obiectum prohibitum: Sed obiectum prohibitum, dissonumque legi, & rationi, est malum moraliter: Ergo est tendentia ad obiectum malum moraliter. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem distinguo maiorem: Est tendentia ad obiectum malum moraliter, formaliter, & per se, nego maiorem, materialiter, & per accidens, formaliter vero & per se ad bonum sub ratione boni, concedo maiorem; & distinguo minorem: Tendentia specificatur ab obiecto formaliter, & per se attacto, concedo: Materialiter solum & per accidens attacto, nego minorem, & consequentiam. Et ad probationem maioris pariter distinguo maiorem: Est tendentia positiva ad obiectum dissonum legi, formaliter, & per se ut dissonum, nego maiorem: Materialiter & prater intentionem dissonum, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam in sensu negato, quæ solutio abunde constat ex dictis a num. 93.

193. Sed contra multipliciter re-

Tom. I.

plicat Illust. Godoy. Primo, quia licet illa tendentia non attingat motivè dissonantiam ad legem ex parte obiecti, attingit illam terminativè: Sed hoc sufficit, vt ex illa dicatur mala: Ergo. Probat maiorem, quia si illa tendentia non attingeret terminativè dissonantiam, perinde se haberet, ac tenderet in obiectum, ac si malum non esset, aut ignoraretur eius malitia, & consequenter non esset mala illa tendentia. Minorē etiam probat, quia malum ex quocumque defectu. Respondeo negando maiorē, & minorem. Minorem quidē, quia tendentia non specificatur positivè à ratione terminativa in obiecto, nisi quatenus sub ratione motiva, vnde si ratio motiva illius tendētiae est ratio boni, ratio terminativa solum specificabit tendentiam illam sub ratione boni; sub ratione autem boni non potest specificare, nec præstare actui speciem mali. Nec ad rem venit, quod malum ex quocunque defectu; quia hoc solum probat quod ex defectu bonitatis debitè in obiecto proveniat malitia in actu, sed hoc non fit per tendentiam positivam ad obiectum sub ratione boni, quia per hanc nullus defectus explicatur, sed per privationem restitutinoris in obiecto, & in actu. Deinde negavi etiam maiorem, quia nihil terminativè attingitur in obiecto sub ratione boni, nisi quod apprehenditur ut bonum, & ut bonum amatur; cum autem aliquis per tendentiam positivam appetit furtum, v.g. non adeo errat, vt apprehendat dissonantiam ad legem, & rationem, ut bonam, sed solum apprehendit ut bonas pecunias furandas, & utilitatem earum, & hoc est quod positivè appetit pro obiecto terminativo; dissonantiam autem ad legem non appetit, sed eam non attendit, nec recusat positivè illam incurrire, ut debuit, & ex hoc secundo illa tendentia est mala privativè, non vero ex tendentia positiva ad pecunias ut bonas, si præscindatur privatio attentionis ad regulam, & vitiationis debitè dissonantie ad illam.

194. Secundò replicat: Quia eo ipso, quod præcedat advertentia ad legem, & cognitio de dissonantia obiecti, qui vult obiectum per tendentiam positivam, interpretativè vult dissonantiam ad legem, sicut qui vult causam cum prævisione effectus, interpretativè vult effectum; sed sufficit quod ea tendentia interpretativè terminetur ad dissonantiam, ut ea tendentia mala sit: Ergo. Respondeo primo, negando maiorem, quia ut

recte inquit M. Ferre nullus prudenter interpretari potest voluntatem velle positivè malum, vt malum, & vt dissonum legi, & rationi, sed ad summum, quod vult magis suam vtilitatem, quam conformitatem cum lege; & quod propter illam non recusat privare se tali conformitate, nec recusat incurrere deformitatem, & dissonantiam. Deinde omissa minori, nego consequentiam, quia illa voluntas interpretativa non fundatur in tendentia positiva ad pecunias, vt vtiles, præscindendo à privatione, sed in ipsa privatione regulæ, vel conformitatis ad legem in appetendo; ex hoc enim, quod vult bonum vtile prætermittendo regulam legis, quam advertit sibi contrariam, censetur non recussare dissonantiam ad illā, & velle incurrere illam interpretativè. Ad modum, quo in sententia Illust. Gogoy admittente puram omissionem peccaminosam, qui purè omittit actum præceptum, censetur, seu interpretatur velle transgressionem præcepti, quæ interpretatio non fundatur in tendentia positiva, quia ibi nulla est, sed solum in eo quod privativè desserit actum præceptum, potens vitare transgressionem illius: Si ergò potest fundari voluntas interpretativa in pura omissione actus præcepti, quanto magis in privatione rectitudinis præceptæ adiuncta actus positivo tendenti in obiectum. Vide supra num. 145. 155.

Tertiò replicat, quia licet malū morale non possit appeti sub apparentia mali, bene tamen sub apparentia boni: Sed hoc sufficit ut tendētia positiva ad ipsum malum morale sit moraliter mala: Ergo. Respondeo, quod malum morale nunquam appetitur sub apparentia boni, nisi quando deformitas ad legem apprehenditur ut bona, quod rarissime, vel nunquam contingit. Vnde si replica aliquid probat, solum probat in illo casu rarissimo, peccatum illud commissionis consistere in positivo. Sed nec hoc probatur, quia in eo casu appetitus ille mali moralis, seu deformitatis sub ratione boni, non est formaliter malus per dissonantiam signatè volitam sub ratione boni, sed per dissonantiam exercitam ad legem exercitè prohibentem talem appetitum, seu præcipientem quod nihil appetatur sub ratione boni, nisi quod re ipsa, & secundum rectam rationem sit bonum: dissonantia autem exercita ad istam legem non incurritur, nisi per privationem conformitatis ad ipsam in appetendo bonum, minime vero per tendentiam positivam ad istam

dissonantiam exercitam, quia tendentia positiva in eo casu solum est ad dissonantiam signatè inspectam ad legem directam prohibentem obiectum. De quo videlicet supra dicta num. 150.

196. Quartò impugnat solutionem, quia ea tendentia non terminatur ad obiectum ut fundamentum malitia: Et tamen ab obiecto habet, quod sit fundamentum malitiae: Ergo quamvis non terminetur ad obiectum ut malum, ab ipso habet, quod sit mala formaliter. Respondeo, quod fundamentum malitiae duplicitè excogitari potest, primo per modum radicis à priori inferentis malitiam, & hoc pacto nihil positivum, & consequenter nec obiectū sub ratione boni, nec tendentia positiva ad ipsum, est fundamentum malitiae, quia sicut bonum non potest esse radix mali inferens malum; ita nec positivum potest esse radix privationis inferens à priori privationem. Secundò potest excogitari fundamentum per modum substracti capacis malitiae, cui malitia possit adiungi, & ab ea malificari, & hoc pacto bonum potest esse fundamentum malitiae, & positivum privationis, quia malū semper est in bono, ut in substracto, & privatio in ente positivo, ut in substracto capaci. Qua doctrina præmissa, distinguo minorem: Ea tendentia non terminatur ad obiectum ut fundamentum radicale malitiae, concedo: Ad obiectum ut fundamentum materiale, & per modum substracti capacis malitiae, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam, quia ex hoc ipso, quod illa tendentia terminetur ad bonum præscindendo à regula legis, terminatur ad bonum ut substractum capax malitiae, licet non ad bonum ut fundamentum radicale malitiae, quia repugnat bonum radicare malitiam, vnde ab obiecto habet ipsa tendentia quod sit substractum malitiae, sive fundamentum materiale illius, non autem, quod sit fundamentum radicale, quia positivum, sive positiva tendentia non potest esse fundamentum radicale malitiae, sicut in obiecto bonum non potest esse fundamentum radicale mali.

197. Denique replicat: Quia tendentia habitus vitiosi est mala pro priori ad omnem privationem: Et tamen solum terminatur ad obiectum sub ratione boni: Ergo licet tendētia positiva actus mali solum terminetur ad obiectum sub ratione boni, potest esse mala formaliter pro priori ad privationem. Maiorem probat, quia

quia habitus vitiosus non constituitur formaliter malus, nec vitiosus per privationem virtutis oppositę, quod probat; quia Deus potest conservare virtutem oppositam simul cum vitio, vel cum habitu virtuoso; & tamen in tali casu habitus vitiosus non importaret privationem virtutis: Ergo. Respondeo, negando maiorem. Ad eius probationem nego antecedens; quia videlicet habitus vitiosus generatur ex actibus vitiosis, & malis, vnde sicut actus malus importat tendentiam positivam actualem ad obiectum cum privatione conformitatis ad legem, & non est formaliter malus per tendentiam positivam, sed per privationem, ita habitus ex huiusmodi actibus genitus importat tendentiam habitualem ad bonum cum privatione rectitudinis, seu conformitatis ad legem, & non est malus, nec vitiosus formaliter per tendentiam positivam habitualem ad bonum, sed per privationem debite regulę, & conformitatis ad ipsam.

198. An vero de potentia Dei absoleta possit compati habitus virtutis, & vitiosus in eodem subiecto circa idem obiectum? Nos quidem absolutè negamus, quod tamen non est pro nunc disputandum. Casu tamen admisso, tunc non remaneret habitus vitiosus formaliter ut vitiosus, sed solum materialiter quantum ad inclinationem positivam ad bonum utile, vel delectabile, eo modo quo dicunt communiter Theologi, quod cum homini antecedenter vitioso per iustificationem infunduntur virtutes supernaturales, tunc manent habitus vitiosi, non formaliter in ratione vitiorum, sed purè materialiter, cuius ratio alia esse non potest, nisi quia vitium duo importat, nempe inclinationem positivam ad bonum utile, aut delectabile, & defectum subordinationis ad legem, illam de materiali, & istam de formali; cum autem per virtutes infusas omnes inclinationes hominis, & consequenter etiam illa, quae remanet ex vitio, subordinantur legi, & rationi, inde est quod remanet vitium pro materiali, scilicet quantum ad positivam inclinationem ad bonum, sed non pro formali, scilicet quantum ad defectum subordinationis ad legem, quia potius per virtutes infusas corrigitur, & subiicitur illa inclinatio legi, & rationis; quod ipsa experientia docet, nam cum per pænitentiam iustificatur, qui habebat habitum furandi, post iustificationem sentit, & experitur inclinationem ad bona

Tom. I.

aliena sicut anteā; sed per virtutes infusas refrænatur illa inclinatio, & corrigitur per legem, vnde non manet in ratione vitij formaliter, sed solum materialiter. Ex quo potius probatur vitium non consistere formaliter in sola tendentia positiva, sed in privatione subordinationis ad legem; nam sanè in homine iustificato permanet tota tendentia positiva habitus virtiosi, & non permanet vitium formaliter, non quidem defectu tendentiae positivae, quae tota remanet, sed quia non manet defectus, seu privatio subordinationis ad legem: Ergo per hanc constituitur formaliter vitium non per illam.

**SOLVITUR QUARTUM ARGUMENTUM, & explicatur contrarietas inter bonum, & malum morale.**

199. **Q**UARTO arguitur principaliè contra conclusionem. Malum non

contradictoriè, sed contrariè opponitur bono, ut sàpè afferunt Philosophus, & D. Thom. Sed contrarietas est inter duo extrema positiva: Ergo tam bonum, quam malum sunt formaliter aliiquid positivum. Respondeo, explicando maiorem: Malum in concreto, prout importat id quod dicitur malum, & ipsum malum, seu malitiam, opponitur contrariè bono, concedo: Malum in abstracto prout significat ipsum malum per se, seu malitiam, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu. Itaque malum potest considerari dupliciter, primò materialiter pro substracto capaci malitiæ, & hoc modo, nec contrariè, nec contradictoriè, nec privativè opponitur bono, quia idem omnino substratum potest esse capax bonitatis, & malitiæ moralis, & sic inter substratum, & substratum materialiter non est oppositio. Secundo potest considerari malum purè formaliter, & in abstracto, hoc est, prout est ipsum malum per se, à quo alia dicuntur mala, seu pro ipsa formalis malitia, quod appellatur à Div. Thom. *malum ipsum*, hoc est, purum malum; & hoc non contrariatur propriè bono. Tertio, malum consideratur in concreto, prout est concretum ex substracto mali, & ex ipso malo per se, & hoc pacto importat bonum corruptum, seu bonum non integrum, sed privatum debita integritate, & bonitate, vnde importat pro materiali bonum, sive ens positivum, & pro formalis ipsam corruptio-

nem, seu privationem debitæ integratæ, aut bonitatis, & hoc modo fateimur cum Philosopho, & Div. Thom. quod malum concretivè sumptum opponitur contrariè bono simpliciter tali, quia hoc pacto malum est sufficienter aliquid positivum ad oppositionem contrariam cum bono; nam ad contrarietatem inter malum, & bonum, satis est, quod malum sit ens positivum, licet non ratione malitia, aut pro formalis, tamen pro materiali, & ratione substracti, quod malum dicitur concretivè. Quæ doctrina constat ex Div. Thom. 2. Sent. dist. 34. quæst. 1. art. 4. ad 3. vbi sic ait: *Quamvis inter iustitiam, & iniustitiam, bonum, & malum sit oppositio privativa, est etiam oppositio contraria, non ratione malitia, sed ratione alicuius boni, cui adiuncta est malitia.* Ex quo apertè constat, malum in abstracto, seu ipsam malitiam ratione sui non esse contrariè, sed solum privativè oppositam bono, quo privat; malum vero in concreto esse contrariè oppositum bono, non ratione malitia formalis, sed ratione substracti, seu boni, cui adiuncta est malitia, quod quidem bonum apertè est substratum malitia.

200. Sed contra replicant Gonet, & Illustr. Godoy, nam D. Thom. quæst. 1. de malo, artic. 1. ad 4. sic ait: *Actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem, & nomen mali, & hoc modo contrariatur propriè bono:* Sed actus voluntatis, in quantum fertur in malum, non dicit materiale, sed formale malitia: Ergò etiam ratione malitia contrariatur propriè bono. Respondeo, hoc argumentum expressè probare contradictionem in Div. Thom., vel nihil probare: Sed nos semper tenebimus Div. Thom. sibi constare. Undè concessa eius autoritate, nego minorem, quia actus voluntatis non fertur in malum, nisi quatenus positivè tendit in bonum, cui adiungitur malum, seu quatenus positivè tendit in bonum sub ratione boni, sed deficiendo à regula legis, & à conformitate cum illa, vt sèpè explicat ipse Div. Thom. actus autem voluntatis hoc modo dicit materiale, & formale; materiale tendentiae positivæ in bonum sub ratione boni, & formale privationis, & defectus, per quem ad malum labitur, & in malum cadit, & declinat; & quia actus voluntatis vtrumque importat, nempè positivum, & privationem, bonum, & malitiam, propterea ait Div. Thom. quod contrariè opponitur bono non ratione malitia, sed ratione boni, cui adiuncta est malitia.

201. Sed, vt mens Div. Thom. clarius appareat, replicabis primò: Iuxta Div. Thom. actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem, & nomen mali: Sed fertur in malum per tendentiam positivam: Ergò per illam recipit rationem mali. Secundò, quia iuxta ipsum, malum morale contrariatur propriè bono: Sed non contrariatur ratione solius privationis, sed ratione alicuius positivi: Ergò est malum morale ratione alicuius positivi. Tertiò, quia malum, in quantum formaliter contrarium bono, est formaliter malum: Sed contrariatur formaliter bono per positivum: Ergò est formaliter malum per positivum.

202. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Fertur in malum per tendentiam positivam præcisè, nego: Per tendentiam positivam, vt privativè deficientem à conformitate debita, concedo minorem, & nego consequiam: Quia voluntatem ferri in malum est voluntatem ferri in bonum dissonum legi, & rationi, seu in bonum utile, & delectabile, malum autem rationi; sed quo pacto voluntas fertur in obiectum bonum, & malum? Certè fertur in illud, vt bonum sub ratione boni, inclinando positivè, & appetendo positivè, agendo, & efficiendo positivè, hoc pacto respicit illud obiectum vt bonum sub ratione boni; sed ipsummet obiectum vt malum, respicit, & fertur in illud, declinando, labendo, cadendo, deagendo, & deficiendo privativè à regula legis, & rectè rationis, sive à conformitate cum illa, in dissonantiam, & deformitatem ad illam, sive in obiectum illi difforme, & malum, & vtrumque reperitur in actu voluntatis malo adæquate considerato; nam simili est inclinatio in bonum utile, aut delectabile sub ratione boni, & declinatio privativa à bono conformitatis in malum difformitatis; tendit ergò cadendo, inclinat declinando, agit deagendo, efficit deficiendo, positivè, & privativè, & hoc pacto fertur in malum; & ferri in malum importat vtrumque, & positivum, & privativum, sed positivum de materiali, privativum de formalis, & sic recipit rationem, & nomen mali in concreto; & huiusmodi malum contrariatur propriè bono.

203. Ad secundam, concessa maiori, ad minorem concedo, quod non contrariatur bono ratione solius privationis, sed nego quod contrarietur ratione solius positivi; quia contrariatur propriè ratione vtrius-

vtriusque modo statim explicando. Ad tertiam , distinguo maiorem. Malum in quantum contrarium bono est formaliter malum adæquatè , & secundum totum quod importat, ut contrarium bono, nego maiorem: Inadæquate , & secundum aliquid quod importat, ut contrarium bono, concedo maiorem ; & distinguo minorē: Contrariatur propriè bono per positivum præcisè , nego: Per positivum , & privationem, concedo minorem, & nego consequentiam. Pro cuius intelligentia notandum est ex Div. Thom. 1. Sent. dist. 5. quæst. 1. artic. 1. ad 1. quod omnis oppositio includit contradictoriam, & aliquid plus præter oppositionem contradictoriam ; quia omnis alia oppositio se habet ex additione ad ipsam ; itenique quod oppositio contradictionis est maxima inter omnes oppositiones , & causa illarum omnium, quia contradictionis dicit totalem , & puram oppositionem absque vila convenientia ; ceteræ vero oppositiones non sunt puræ, & totales, quia præter oppositionem , important aliquam convenientiam. Vnde oppositio privativa præter oppositionem formæ cum sua carentia , quæ est contradictionis , importat convenientiam in subiecto, quia privatio, & forma, cuius est privatio, non apponuntur privativè , nisi respectu eiusdem subiecti, eoque convenienti in subiecto. Item, oppositio contraria, licet includat contradictionis , vltra illam addit , non solum convenientiam in eodem subiecto , sicut privativa, sed etiam convenientiam extre- morum in eodem genere , quia contraria sunt , quæ sub eodem genere maximè distant , & ab eodem subiecto mutuo se expellunt. Relativa etiam oppositio , licet non importet convenientiam in eodem subiecto ; importat tamen convenientiam in genere.

104. Ex qua doctrina, quæ perspicua est in Div. Thom. non solum loco citato , sed etiam opuscul. 37. de quatuor oppositis, & 10. Metaph. lect. 6. quamque nos etiam tenuimus in Metaph. quæst. 27. & 28. infertur , oppositionem relativam in creatis includere contradictionis , sed non contrariam , nec privativam , quia contraria, & privativa important convenientiam in eodem subiecto, quam excludit oppositio relativa. Item , oppositionem contrariam includere contradictionis & privativam, quia includit contradictionem nempè esse , & non esse eiusdem formæ , & etiam importat convenientiam in subiecto; sed vltra addit convenientiam for-

marum in eodem genere. Quo supposito iam intelligitur , quo pacto malum complexivè sumptum sit contrarium bono ratione alicuius positivi , & ratione alicuius privativi simul , quia cum contrarium bono includat contradictionis , & privativum ipsius boni , & ultra addat , & importet convenientiam in genere ; secundum quod importat de oppositione contradictionis , & privativa ad bonum, opponitur per carentiam , & privationem ; secundum vero quod addit requisitum ad oppositionem contrariam , nempe convenientiam in genere , oppositione contradictionis , & privativa fit oppositione contraria per aliquid positivum, & bonum , quia per aliquid positivum , & bonum actus malus convenit in genere cum actu bono. Unde oppositio contraria est oppositio cum convenientia oppositorum in eodē genere; secundum quod importat de oppositione , est per carentiam , & privationem ; secundum quod addit de convenientia in genere , fit contraria per positivum.

205. Ex quo iam intelliges, illam propositionem D. Thom. alias difficilem; nempè quod oppositio privativa inter bonum , & malum est etiam contraria , non ratione malitia , sed ratione alicuius boni cui adiuncta est malitia. Videbatur enim difficile , quod oppositio contraria ad bonum esset ratione alicuius boni , & non ratione malitiae ; bonum enim , & bonum potius convenientiam , quam contrariatem important , quomodo ergo oppositio contraria mali cum bono est ratione alicuius boni , & non ratione malitiae? Sed respondetur facile , quod D. Thom. supponit oppositionem privativam inter bonum , & malum , quæ sanè est ex parte mali ratione privationis , seu ratione malitiae , quam in privatione consistere supponit ; & tunc ait , quod hæc oppositio privativa est etiam contraria , non ratione malitiae , sed ratione alicuius boni , cui adiuncta est malitia ; quia , supposita oppositione privativa mali cum bono ratione malitiae , & privationis , quod ea oppositio sit etiam contraria , non est ratione malitiae , nec privationis , sed ratione illius , quod contraria oppositio addit ad privativam , nempè ratione convenientiae in genere, quæ non est ratione malitiae , aut privationis , sed ratione alicuius boni , cui adiuncta est malitia.

206. Vnde, quoties nobis arguitur; quod malum contrariè opponitur bono, seu contrariatur bono ratione positivi,

distinguendum est: Ratione alicuius positivi minorantis oppositionem, & dantis convenientiam, concedo: Ratione alicuius positivi dantis, vel augmentis oppositionem, nego, & cum subsumitur: Sed est malum formaliter in quantum contrarie opponitur bono, distinguo: Ratione illius, quod dicit contrarietas de oppositione, vel dat oppositionem, concedo: Ratione illius, quod minuit oppositionem, & dat convenientiam, nego minorem; ex quo nunquam inferre poteris, quod malum sit formaliter malum ratione positivi, sed solum ratione privationis, aut carentiae, quia hæc solum dat malo oppositionem cum bono, positivum vero minorat oppositionem, & dat convenientiam, quia oppositio contraria est valde minor, quam contradictoria, & privativa, & ideo minor, quia importat convenientiam in genere; implicat autem, quod malum formaliter sit malum, quia minus oppositum bono, seu quia positivè cum illo convenit in genere.

207. Et hoc explicatur clare in oppositione ipsa privativa, & contradictoria; v.g. carentia visus secundum se opponitur contradictioni visui; & si additur, quod illa carentia sit in subiecto, cui debebatur visus, iam illa oppositio transit in privativam: Ecce vbi oppositio contradictioni de se, fit privativa ratione subiecti capacis, & exigentis formam. Posset ergo sic opponi: Carentia visus, & visus convenient in subiecto capaci utriusque, quomodo ergo opponuntur privative ratione subiecti? Cui difficultati aliter responderi non posset, nisi dicendo, quod opponuntur privative ratione subiecti minorantis oppositionem, & dantis convenientiam in subiecto, quam præter contradictionem addit oppositio privativa, non vero ratione subiecti, vt dantis oppositionem, quia tota oppositio in contradictione consistit, & subiectum communè formæ, & carentia ipsius non dat contradictionem, nec oppositionem, sed potius illam minorat, & dat convenientiam. Sic similiter de oppositione contraria respectivè ad privativam.

208. Si vero pro absurdo inferas, quod iuxta hanc doctrinam formæ, aut qualitates contrariae includunt oppositionem contradictioni, & privativam; itemque, quod nec de potentia absoluta poterunt compati in eodem subiecto; ac deinde quod ex duabus formis contrariis una non erit æquè perfecta, ac positiva sicut alia, quia quæ opponitur alteri

per privationem illius, importabit privationem eius ex parte, & ex hac parte erit imperfectior. Respondeo, concedendo totam sequelam, sed negando quod sit absurdum, quia potius est doctrina clara in D.Thom. & quæ rationibus penè evidenter convincitur, vt videri potest in nostra Metaph. loco citato.

**QUINTUM ARGUMENTUM SOLVITUR, & explicatur, quo pacto malum sit differentia in moralibus.**

209. **Q**UINTO principaliter obijcies, quia malum in moralibus est differentia contractiva actus humani in genere, & constitutiva speciei determinata: Sed differentia contractiva generis, & constitutiva speciei, est formaliter ens positivum; nam ratio entis, vt vidimus in Anteprædicamentis, transcendit formaliter differentias: Ergo malum in moralibus est formaliter ens. Maiorem probat Illust. Godoy ex D.Thom. 1.part. quest. 48. artic. 1. ad 1. vbi ait: *Malum morale est differentia constitutiva speciei, quia malum in moralibus positivè aliquid dicitur:* Respondeo distinguendo maiorem. Malum in moralibus formaliter, & ratione malitiæ est differentia contractiva generis, & constitutiva speciei, nego maiorem: Malum materialiter, & pro substrato malitiæ, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam, que solutio est expressa D.Thom. in loco allegato; ibi enim explicat D.Thom. se ipsum dicens: *Malum in quantum malum non est differentia contractiva, sed ratione boni adiuncti:* Ergo cum D.Thom. ait, malum esse differentiam constitutivam, non loquitur de malo formaliter vt malo, sed materialiter, & ratione substracti, seu ratione boni, cui adiuncta est malitia. Quod expresius declaravit Ang. Præcept. 3. contr. gent. cap. 9. vbi sic ait: *Nec malum secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed aliquid, quod secundum se est bonum, malum autem homini, in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.* Ecce vbi expresè ait, quod malum non est differentia in moralibus, in quantum est malum; sed in quantum est aliquid secundum se bonum, & malum homini per privationem debiti ordinis. Denique loco allegato ex 1. part. ait: *Bonum, & malum*

lum specificant actus morales; tamen bonum per se, malum autem, in quantum est remotio debiti finis. Et ibidem: Sic igitur malum, quod est differentia in moralibus, est quodam bonum coniunctum privationi aliquius boni. Ex quibus clarè patet Div. Thom. non agnoscere malitiam positivam, quæ sit ratione sui, & per se differentia positiva in moralibus.

210. Ut autem amplius penetretur mens profunda D. Thom. replicabis quia in 1. part. quæst. 79. art. 6. sic ait: Dicendum, quod in peccato invenitur duplex differentia, una materialis, alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actus peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod est obiectum proprium voluntatis: Ergo differentia formalis peccati sumitur per ordinem ad finem. Respondeo, distinguendo consequens: Per ordinem privatum ad finem, concedo consequentiam: Per ordinem positivum ad finem, sub distinguo; Differentia formalis peccati, quatenus est in genere actus, & ut est differentia perfectiva talis generis, concedo: Quatenus est in genere mali, & ut est differentia limitativa generis, nego consequentiam. Quia D. Thom. ibi considerat actum peccati dupliciter. Primò ex obiecto immidoato, ex quo habet suam speciem naturalem, & ex hac parte assignat ei differentiam materialem. Secundò ex ordine ad finem, ex quo assignat ei differentiam formalem; non quia differentia ex obiecto immidoato non sit differentia formalis intrinseca ipsius actus, sed quia in moralibus species desumpta ex obiecto immidoato se habet materialiter respectivè ad speciem extrinsecam desumptam ex ordine ad finem, & ideo etiam speciem desumptam ex ordine ad obiectum appellavit naturalem, non contrapositivè ad moralem, ut aliqui male intelligunt, quasi species ex obiecto sit pure physica, & non moralis, quod falsum est; sed contrapositivè ad speciem accidentalem, quia scilicet accidentale est actui tendenti in hoc specificè obiectum ordinari ad hunc, seu ad aliud finem, bonum, vel malum; sed non est accidentale, sed essentialis, & naturale respicere tale obiectum specificè; voluntas enim dandi eleemosynam, essentialiter & naturaliter est tendentia ad eleemosynam, sed accidentaliter est, quod ordinetur ad finem charitatis, vel ad finem vanitatis, licet uterque ordo ad obiectum, & ad finem mo-

ralis sit; primus quidem actui essentialis, & naturalis; secundus accidentalis; & nihilominus hic accidentalis ad finem est, qui formalizat primum essentialis actu ad proprium obiectum, estque formalis respectu ipsius, & ideo respectus essentialis, & naturalis ad proprium obiectum est differentia materialis respectivè ad differentiam formalem desumptam ex respectu accidentalis ad finem, & haec est mens genuina D. Thom. ut vitentur equivocationes.

211. Cæterum, tam differentia ex obiecto, quam ex fine, potest considerari duplicitè, vel quatenus est differentia peccati ingenere actus perfectiva generis; vel quatenus est differentia in genere mali, limitativa, & privativa generis. Primo modo consistit in positivo, secundò modo in privatione illi positivo coniuncta. Et ratio est, quia ut ostendimus in Metaphysica quæst. 21. per totam, differentię specificę rerum partim in positivo, partim in negativo consistunt; quatenus differentia quælibet actuatur, & perficit genus de se potentiale, importat positivum; quatenus vero ipsum limitat, & coarctat ad minorem, & imperfectiorem speciem, consistit in negativo; quod quidem negativum, si coarctet, & limitet genus contra vel infra debitum physicum, erit privatio physica, ut supra diximus in talpa, & etiam in partu monstruoso deficient à perfecta ratione speciei; si autem coarctet, vel limitet genus infra, vel contra debitum morale, erit privatio moralis. Cum autem differentia, que contrahit genus actus humani ad malum, & peccaminosum, ultra illud positivum, quo genus actuatur, & perficit in determinata specie, simul limitet, & coarctet genus ad speciem deficientem à perfectione debita illi, seu à debita integritate, contra debitum morale, vel infra debitum, illud negativum, quo differentia sic limitat, & coarctat actum humanum, est privatio moralis strictè sumpta, per quam constituitur, & contrahitur actus moralis in genere mali moralis. Sed ut hæc doctrina amplius explicetur.

212. Replicabis primò. Actus humanus dividitur, & contrahitur, tanquam per differentias oppositas, per bonitatem, & malitiam: Sed non per malitiam privatam: Ergo per malitiam positivam, & consequenter datur malitia positiva, que sit differentia in moralibus. Minor probatur, quia ratio generica actus humani est aliquid positivum amplius ac tua-

tuabile, & perfectibile per differentias, & species: Sed positivum nequit contrahi, actuarivè per privationem: Ergò nec per malitiam privativam. Respondeo, in primis, distinguendo maiorem: Dividitur, & contrahitur, tanquam per differentias oppositas, per bonitatem, & malitiam in abstracto, nego: In concreto, hoc est, per bonum, & malum, concedo maiorem, & distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam, quia actus humanus non dividitur in bonitatem, & malitiam abstractive sumptas, nec per bonitatem, & malitiam sic acceptas; non enim dicimus: *Actus humanus alius est bonitas, alius malitia,* vnde D. Thom. nunquam appellavit malitiam differentiam in moralibus, sed solum dixit, quod *bonum, & malum est differentiam in moralibus;* quia solum dicimus: *Actus humanus alius est bonus, alius malus;* solum ergo malum dicens malitiam in cōcreto eit differentia cōtractiva generis; malum autē in concreto dicit aliquid positivum, & bonum coniunctum privationi alterius boni, vt expressè ait D. Thom. siue bonum privatum integritate debita; quod quidem, qua bonum est, & positivum, contrahit genus actus humani, illud actuando, & perficiendo; quatenus vero caret integritate debita, contrahit genus illud limitando, & coarctando intra debitum, & illud privando integritate debita in specie, quia actus humanus ex genere suo debet contrahi ad speciem integrum in genere moris, & cum debita rectitudine. Vnde malum, vt malum formaliter, est differentia limitativa, & coarctativa, & sic etiam constitutiva speciei in esse limitatę, & coarctatę infra debitum. Malum vero pro materiali, & pro substracto positivo est differentia vt actuativa, & perfectiva generis actus humani.

213. Replicabis secundò: Nam ex dicta doctrina sequitur, quod non solum in actu malo debet distinguui positivum, & privatio, positivum ex parte generis, & privatum ex parte differentia, sed etiam quod in ipsa differentia debet distinguui positivum bonum, & privatum malum: Sed hoc dici non potest: Ergò nec doctrina data sustineri. Maior probatur pri- mò, quia ad constituendum actum humanum in specie mali sufficit differentia, quę tantum sit malitia, & privatio; sicut ad constituendum actum humanum in specie boni sufficit differentia, quę tantum sit bonitas: Ergò frustra in differen- tia actus mali distinguimus adhuc bo-

num, & malum; positivum, & privati- vum. Secundò, quia vel positivum bo- num, quod assignamus pro differentia, est capax rectitudinis, & integratatis moralis, & ei debetur, vel incapax & ei non debe- tur? Si est capax & ei debetur: Ergò nō solū genus actus humani privatur rectitu- dine, sed etiam differentia specifica. Ex quo rursus sequitur, quod rectitudo, & bonitas moralis non solū erit debita actui humano in genere, sed etiam in specie, & secun- dum differentiam specificam; quod iam supra negavimus, & re ipsa admitti non potest, quia alias actus odij Dei, & vo- luntas furandi, & quilibet actus malus ex obiecto, esset capax secundum suam spe- ciem bonitatis moralis, quod falsissimum est. Si vero illud positivum differentiae est incapax integratatis, & bonitatis mo- ralis: Ergò per se ipsum constituit ge- nus ipsum in specie mali moralis, siquidem constituit ipsum incapax, in ratione talis positivi, rectitudis, & integratatis moralis.

214. Respondeo, concedendo se- quelam, & negando minorem. Ad cuius primam probationem, nego antecedens, quia differentia contractiva generis, vt constitutiva speciei, non potest esse adae- quatè mala generi, & purè illi mala, quia debet actuare aliquo modo potentialita- tem generis, nunc magis perfectè, nunc minus; & ea ratione, & eo gradu, quo actuat potentialitatem generis, non est illi mala, nec privatio, sed positivum, & bonum; sed quia non actuat genus cum plenitudine, & integritate debita, sed cum defectu debita plenitudinis, & inte- gritatis, ex hoc est etiam mala generi, & malitia, & privatio; vnde differentia specifica actus mali debet esse partim positiva, partim privativa, partim bona, partim mala generi, vt illud constituat in specie determinatè mala. Quod si ro- ges, cur, si partim est bona generi, non constituit etiam speciem bonam? Res- pondeo facile, quod malum ex quocum- que defectu; bonum autem ex integra causa. Unde vt constitueret speciem bo- nam, opus erat, quod differentia esset integrè bona, & integrè positiva secun- dum debitum; vt autem constituat spe- ciem malam, seu mali moralis, satis est, quod partim deficiat ab integritate debi- ta, quia malum ex quocumque defectu.

215. Ad secundam probationem dico, quod positivum illud determina- tum, quod assignamus pro differentia, non est capax rectitudinis, quatenus tale

positivum est, quia quatenus tale positivum est, est positivum limitatum, & coarctatum infra debitum, seu positivum non plenum, nec integrum, secundum quod debetur in genere moris, sed diminutum, & deficiens ab integritate, & plenitudine debita, & ut tale positivum determinatum, & limitatum in tali gradu, iam est consequenter incapax integritatis, & rectitudinis, non ratione positivi, sed ratione talis, & taliter limitati; cum autem limitetur per defectum, & parentiam sibi adjunctam debitae plenitudinis, & integritatis; indè est, quod ratione talis defectus, & parentia sibi essentialiter adjunctæ, & in primò illo conceptu differentiali importata, est incapax rectitudinis, & integritatis moralis, non ratione positivi, ex communi ratione positivi. Cum autem subinfers: Ergò illud positivum per se ipsum constituit genus in specie mali moralis, distingo consequens: Per se ipsum ut limitativum, & coarctativum generis ad minus, concedo: Per se ipsum ut actuativum, & perfectivum generis adesse tantum, nego consequentiam: Quia illud positivum differentiale in esse talis, importat essentialiter esse tantum, & non plus; per esse tantum facit differre actum humanum ab alijs actibus prioribus, & magis deficientibus; per non esse plus, facit differre actum ab alijs actibus bonis, vel minus malis, & minus deficientibus; quod sit tantum, quantum est, & faciat differre ab actibus peioribus, & magis deficientibus, habet per positivum; quod sit limitativum, & coarctativum generis, & faciat differre actum ab alijs bonis, & minus malis, minusque deficientibus, habet per negativum, seu per non esse plus; & utrumque, scilicet positivum, & negativum in tali gradu, seu esse tantum, & non esse plus importatur in primò conceptu essentiali illius differentiae, & ideo sicut illa differentia est incapax essentialiter essendi minus, quia positivè est tantum in suo conceptu essentiali, ita illa differentia essentialiter est incapax essendi plus, seu essendi plenè secundum debitum, quia in suo primò conceptu essentiali, & differentiali importat essentialiter negativè non esse plus, sive non esse plenè secundum quod debetur generi. Et totum hoc constat ex illo principio, quod scilicet omne ens creatum, seu finitum, qua tale, essentialiter est partim ens, & partim non ens, utrumque essentialiter ex primò conceptu entis finiti; & sicut

Tom. I.

ratio entis transcendent formaliter omnes differentias, ita ratio non entis transcedit formaliter omnes rerum differentias, vnde qualibet differentia est essentialiter partim ens, & partim non ens; secundum quod tantum ens, facit differre ab imperfectioribus, & minus entibus; secundum quod tantum non ens, facit differre à magis entibus, & perfectioribus; vnde tota diversitas differentiarum stat in diverso gradu metaphysico, magis, vel minus limitato entis, hoc est, magis, vel minus de ente ut sic participantibus, quam doctrinam latè propugnabimus in Metaphysica, quest. 4. 5. 22. 23. & 27.

216. Ex quo tamen, iam infertur, quod respectu differentiae specificæ actus mali, parentia integritatis, seu rectitudinis est negativa, sive negatio stricta, quia essentialiter importata in primò conceptu illius, & sic similiter respectu speciei constituta per illam differentiam; vnde nec illi differentiae, nec illi speciei debetur integritas moralis, aut plenitudo essendi secundum debitum, quia in tuo conceptu metaphysico importat essentialiter parentiam, sive non esse talis integritatis, & plenitudinis; respectu vero generis actus humani illa parentia, sive illa negatio, est stricta privatio moralis; quia actus humanus ex suo genere non importat in suo primò conceptu metaphysico illam parentiam, & negationem integritatis; sed potius capacitatem, & potentialitatem, vel ad integratatem moralem, & moralem rectitudinem, vel ad parentiam illius in specie, cum debito morali ad integratorem, & cum morali repugnantia ad parentiam, & defectum integritatis; quia videlicet genus in suo conceptu metaphysico non includit differentias, nec gradus specificos, & differentiales essendi; & ideo est capax essendi minus, tantum, vel magis, quam debetur ex lege. Vnde si per differentiam equet debitum legis, est actus bonus; si per differentiam excedat suprà debitum legis, est actus perfectior; si per differentiam non impleat, nec equet debitum legis, sed deficit à plenitudine debita, per ipsam differentiam, secundum defectum negativum quod importat, privatur actus humanus integritate debita sibi ex genere suo, & ex vi legis, & est actus ex obiecto, & ex specie sua malus, non ratione positivi, quod importat differentia, sed ratione defectus privantis actum ulteriori positivo desiderato ad equalitatem cum lege. Et hæc est genuina mens

Div.

Div. Thom. dicentis : *Malum, quod est differentia in moralibus, est quodam bonum coniunctum privationi alterius boni*, quia est bonum non integrum, sed cum defectu ulterioris boni desiderati ad integratatem secundum debitum legis. Ex qua doctrina facile solvuntur sequentia.

217. Replicabis tertio : *Differentia contractiva generis, & constitutiva speciei* debet adaequatè identificari realiter cum genere, & cum specie ; sed privatio non potest adaequatè identificari realiter cum genere actus humani, nec cum specie talis actus : Ergò privatio non est differentia inadaequatè constitutiva speciei, aut contractiva generis. Respondeo, distinguendo maiorem: Debet identificari adaequatè proportionaliter, hoc est, partim positivè, partim privativè, aut negativè, concedo : Adaequatè positivè, nego maiorem, & distinguo minorem. Privatio non potest identificari realiter positivè cum genere actus humani, nec cum specie, concedo: Realiter suo modo, nempè privativè cum genere, & negativè cum specie, nego minorem, & consequentiam. Quia differentia debet identificari cum genere, & cum specie eo modo, quo est differentia ; cum autem differentia actus mali sit partim positiva, partim privativa respectu generis, & negativa respectu speciei ex illa constituta, debet identificari partim positivè, partim privativè cum genere, & negativè cum specie ; vndè ea parte, & ratione qua differentia est limitativa, & privativa ulterioris positivi desiderati ad rectitudinem, & integratatem moralem, identificatur realiter privativè cum genere ; privando nempè genus ipsum in exercitio, & in ipsius contractione reali identitatem cum rectitudine, & integritate debita. Et ratio est, quia eo modo, servata proportione, debet adiungi generi illa privatio rectitudinis, quo adiungeretur illi rectitudo debita, si non privaretur illa ; sed si non privaretur rectitudine illa, ea rectitudo adiungeretur illi per realem identitatem positivam, quia positiva est : Ergò privatio adiungitur generi per identitatem realem privativam, quia privatio est.

Explicatur : Cum privatio est forma, quæ debebat adiungi subiecto per inhærentiam accidentalem positivam, ipsa privatio adiungitur subiecto per inhærentiam accidentalem privativam; vndè quia lux est forma inhærens positivè accidentaliter corpori diaphano, privatio lucis

inhæret privativè accidentaliter corpori diaphano: Sed rectitudo debita actui humano, cum positiva sit, debet illi adiungi per identitatem realem, seu realiter positivè cum illo identificari : Ergò privatio illius rectitudinis, cum privativa sit, adiungitur per realem privativam identitatem, seu realiter privativè identificatur cum actu humano in genere. Cum specie autem, aut cum differentia identificatur realiter, & metaphysicè negativè, quia cum includatur in primo conceptu metaphysico talis differentiæ, & speciei, respectu illius non est privatio, sed negatio.

218. Replicabis quartò ; quia positivum nullo modo potest idētificari cum privatione: Ergò ruit solutio. Probatur antecedens: Quia nullo modo verificari potest, quod positivum sit privatio, nec quod privatio sit positivum: Ergò. Respondeo, distinguendo antecedens : Positivum nullo modo potest identificari cum privatione in abstracto, concedo: Cum privatione in concreto, nego antecedens. Ad cuius probationem, concessò antecedenti, nego consequentiam, in sensu negato, quia licet positivum non sit realiter privatio, potest tamen esse realiter identicè privatum, vndè licet in actu malo actus humanus non sit substantivè ipsa privatio rectitudinis, est tamen realiter identicè privatus rectitudine, cum qua debebat identificari ; sicut est realiter non rectus, nec integer moraliter, prout debebat esse ex genere suo, & hoc est identificari in cōcreto realiter privativè. Cum specie autem, aut differentia identificatur etiam in concreto realiter negativè, quia ille actus differentialiter, & specificè est essentialiter negatus rectitudine, seu essentialiter non rectus, & non integrè, vt generi debebatur, licet non debeatur ipsum actum differentialiter, & specificè sumptu, & ideo respectu illius non esse rectum est negatio, & identificatur negativè cum illo in concreto.

219. Replicabis quinto : Idem omnino est cōstitutivum peccati, ac illius formale distinctivum : Sed inter peccatum unum differt ab alio per positivum: Ergò constituitur formaliter per positivum. Minor probatur primò, quia peccatum commissionis differt à peccato omissionis in specie : Sed non differt per privationem, quia peccatum omissionis etiam est privatio: Ergò per positivum. Secundo, quia Div. Thom. sèpè ait, peccata non distinguuntur in specie per privationem, sed per suas

tendentias specificas ad obiectum: Ergo. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Unum peccatum differt ab alio in genere supremo actus, tanquam actus à non actu per positivum, concedo: Differt ab alio specificè sub eodem genere actus per positivum, sub distinguo: Per solum & purum positivum, nego: Per positivum, & privativum simul, concedo minorem. Ad cuius primam probationem, in primis dico, quod peccatum commissionis, & omissionis propriè non differunt specie sub genere aliquo positivo, sed extra genus tanquam actus, & non actus; cum enim omisso sit totalis parentia actus debiti, & peccatum commissionis sit propriè actus positivus, minimè continentur sub genere aliquo, & consequenter non differunt specie; sed genere supremo, tanquam ens, & non ens, actus, & non actus; peccatum autem commissionis non debet constitui formaliter per differentiam in genere supremo actus à non actu, quia ex quo sit actus distinctus à non actu, non est formaliter peccatum, nec malum, sed per differentiam specificam ab alijs peccatis sub eodem genere actus contentis. Unde licet differat formaliter à peccato omissionis per positivum sui generis, non debet formaliter constitui per tale positivum in ratione peccati, & mali; sicut homo, licet differat formaliter ab accidenti per genus supremum substantię, non ideo constituitur formaliter in ratione hominis per genus substantię.

220. Sed dices: Licet peccatum commissionis, & omissionis non continentur, nec differant sub eodem genere positivo actus, continentur tamen, & differunt sub eodem genere peccati, & mali moralis: Sed sub hoc genere non differt peccatum commissionis specificè à peccato omissionis per privationem, quia in privatione convenienter: Ergo differt formaliter specificè per positivum. Respondeo, quod genus peccati pro formali, & mali moralis, est genus privationis, seu non entis, quia malum formaliter ut malum, est non ens; sub genere autem privativo differentia etiam sunt privative, vnde, concessa maiori, nego minorem, quia ut inquit D. Thom. ad Anibald. quæst. unic. artic. 2. in corpor. Malum culpa consistit in hoc, quod creatura rationalis destruitur bono propria operationis, (en genus mali, & peccati:) Hoc autem bono potest destituti duplicitè (en differentias) uno modo, quia operatio debita totaliter tollitur; ¶

Tom. I.

sic est peccatum omissionis: Alio modo, quia operatio, debita bonitate privatur, & sic est peccatum commissionis: Ergo peccatum commissionis, quatenus est sub genere mali moralis, & peccati, etiam per privationem differt à peccato omissionis, quia licet utrumque malum, tam ex parte peccati omissionis, quam ex parte peccati commissionis, sit privatio, & in hoc convenienter tanquam in genere mali, tamen differunt privative, quia una privat totaliter voluntatem actu debito, & hæc constituit, & distinguere peccatum omissionis, à peccato commissionis, alia privat actum, seu operationem voluntatis bonitate debita, & hæc constituit, & distinguere peccatum commissionis à peccato omissionis; quia diversa est privatio, quæ privat creaturam rationalem totaliter actu debito, & ea quæ privat actum creaturæ rationalis bonitate debita. En modo sub genere mali utraque differentia est privativa, & non positiva.

221. Ad secundam probationem minoris ex num. 219. quæ procedit de differentia peccatorum commissionis inter se, dico; quod D. Thom. nunquam dixit peccata commissionis solum differre per suas tendentias positivas excludendo privationem, imò sapientia assignat differentiam illorum ex parte privationis; & infra videbimus, quo modo totam inæquallitatem peccatorum explicat per privationem. Unde dicendum est, peccata commissionis differre specificè per suas tendentias, ut partim deficientes à plenitudine debita, seu differre partim per positivum, partim per privativum; quia peccatum commissionis differt à peioribus, & magis malis per positivum, seu per id quod magis habet de positiva tendentia; ab alijs vero minus malis, & ab actibus bonis per privativum, seu per minus quod habet de positiva tendentia, & magis de parentia illius, & sic illorum differentia partim est positiva, partim privativa, ut iam explicabimus.

*S E X T V M A R G V M E N T V M  
solvit, & explicatur quo modo peccatum sit unum.*

222. **O** BIJCIES sexto: Peccatum est unum per se, non autem per accidens: Sed si constituatur formaliter per privationem, cum alias sit actus positivus, non potest esse unum per se: Ergo nec constitui formaliter per privationem. Probatur minor, quia

peccatum constitueretur sub dupli-  
cili genere , nempe sub genere positivo actus,  
& sub genere privativo mali : Sed eo ipso  
non potest esse vnum per se : Ergo. Hoc  
argumento convictus P. Amicus, nostram  
deferuit sententiam. Sed respondeo faci-  
le , distinguendo maiorem. Peccatum est  
vnum per se vnitate adæquatè , & vnicè  
positiva , nego maiorem : Vnitate partim  
positiva , & partim privativa , aut negati-  
va, concedo maiorem, & distincta minori  
eodem modo , nego consequentiam. Ad  
probationem minoris , concessa maiori,  
distinguo minorem, vt supra, quia pecca-  
tum est vnum, sicuti est ens, quia vnitas est  
passio entis, & eo modo aliquid est vnum,  
quo est ens; peccatum autem, cum sit actus  
humanus malus , est ens cum defectu  
essendi, seu ens privatum plenitudine de-  
bita entis in proprio genere, vnde est par-  
tim ens, partim non ens, partim positivum,  
partim privativum ; sic ergo est vnum,  
nempe vnitate partim positiva , & partim  
privativa. Nec mirum videri debet, quod  
adstruamus vnitatem partim positivam,  
partim privativam , similemque differen-  
tiā ; quia , vt supra vidimus ex Aug. &  
D. Thom. omnis creatura nec est plenè  
ens , nec plenè non ens, sed ex parte tan-  
tum ens , & ex parte non ens, seu ens de-  
ficiens à plenitudine essendi , vnde pariter  
vnum in creatis non potest esse adæquatè ,  
& plenè positivum , sed partim positi-  
vum, & partim negativum, & similiter dif-  
ferentia cuiusvis entis. Hoc autem est  
valde notandum , quod cum vnum deficit  
ab vniificando, vel identificando, quod sibi  
non debetur vlo modo, ex hac parte dici-  
tur vnum negativè ; sed cum deficit ab  
vniificando, vel identificando, quod debe-  
ret ex genere suo secum identificare , est  
vnum privativè ex hac parte; & cum pec-  
catum ex genere actus humani debeat  
identificare , & vnificare secum rectitudi-  
nem , seu plenitudinem essendi secundum  
legem, in quantum ab hoc deficit, dicitur  
vnum privativè , licet qua parte aliquid  
vniфикat, & identificat de tali plenitudine,  
sit vnum positivè .

223. Sed replicabis, nam diffi-  
cultas manet in suo robore ; hæc enim stat,  
non in eo, quod peccatum sit vnum posi-  
tivè, vel negativè, sed in eo, an videlicet sit  
vnum per se , vel per accidens? Etenim  
peccatum, vt malum, est concretū ex enti-  
tate, seu actu positivo, & ex malitia; vel hoc  
ergo est concretum essentiale , & substantiu-  
m; vel accidentale? Neutrum dici po-  
test, si malitia consistit in privativo: Ergo.

Probatur maior, nam ex actu positivo , &  
privatione illi adiuncta non potest consurgere  
concretum essentiale , & substanciali-  
tum ; deinde nec potest esse concretum  
accidentale, in primis, quia iam peccatum  
esset vnum accidentaliter, seu per accidens  
ex actu positivo , & malitia; deinde quia  
in concreto accidentaliter substratum potest  
separari à forma: Ergo actus peccati posset  
separari à malitia , & poni sine illa ; sed  
hoc dici non potest : Ergo.

224. Respondent aliqui , hoc ar-  
gumento convinci, quod entitas, seu actus  
peccati ita accidentaliter coniungitur ma-  
litiae, quod potest ab illa separari, quia po-  
test deficerē lex , vel scientia legis prohi-  
bentis , cum invincibili ignorantia. Sed  
contra est , quia licet in eo casu deficeret  
malitia in ratione formaliter voluntaria,   
seu quoad denominationem malitiae for-  
malis , defectu connotati , non tamen de-  
fectu formæ pro recto constituentis ma-  
lum , quia hæc , vt supra diximus , non est  
lex , nec scientia legis , sed carentia recti-  
tudinis, quæ semper maneret in actu: Ergo  
malitia , quoad formam constituentem  
malum pro recto, nequit realiter separari  
ab actu positivo. Secundò , quia impossi-  
bile est odium Dei, adulterium, furtum, &  
alia huiusmodi non esse prohibita, impos-  
sibilisque ignorantia invincibilis talis pro-  
hibitionis, vt Tract. de Conscient. q.9. dixi-  
mus: Ergo saltim tales actus, qui sunt con-  
tra prima principia legis naturæ , sunt in-  
separabiles à malitia.

225. Propterea potest aliter res-  
pondi , nimirum , non esse de ratione  
concreti accidentalis quod forma possit  
separari à substrato , quia quantum est  
concretum accidentale, & tamen quanti-  
tas non potest separari à subiecto quanto.  
Sed hæc solutio etiam fundamento caret,  
quia omne concretum accidentale debet  
constare substrato , & forma accidentali-  
ter conveniente subiecto : Sed implicat  
formam accidentaliter convenire substra-  
to , quin substratum possit esse sine tali  
forma, & ab illa separatum ; ergo est de  
ratione concreti accidentalis , quod sub-  
stractum possit separari à forma. Nec op-  
inio de quantitate inseparabili hic admittenda  
est, quandoquidem Nominales, qui  
asseruerunt quantitatem esse inseparabi-  
lem à substantia materiali , seu à re quan-  
ta, ex consequenti asseruerunt , quantita-  
tem non esse accidentalem , sed essentia-  
lem rei quantæ , realiterque , & substancialiter  
cum illa identificatam ; qui vero  
asserunt esse formam accidentalem sub-  
tan-

tantiae, omnes tenent esse separabilem, & saltem de potentia absoluta posse substantiam materialem existere sine quantitate, & econtra.

226. Aliter ergo respondeo ad replicam, quod concretum peccati, nempe *actus humanus malus*, est concretum accidentale logicè, & prædicabilitè, sed non accidentale prædicamentalitè, seu physicè. Ad probationem primam in contra, dico quod peccatum sumptum pro *actu humano malo* est vnum accidentalitè, seu per accidens logicè, & prædicabilitè, sed non accidentale physicè, aut prædicamentalitè. Ad secundam, confessio antecedenti, distinguo primum consequens: Ergo actus peccati posset separari logicè, & prædicabilitè à malitia, & poni sine illa, concedo: Physicè, & prædicamentalitè, nego consequentiam. Quia videlicet concretum accidentale physicè, & prædicamentalitè tale, debet constare ex substracto realitè, & physicè separabili à forma, quod idem realitè possit existere sine forma; hoc autem pacto actus *humanus malus*, præsertim cum est malus ex proprio obiecto, & specie, non est concretum accidentale, quia idem realitè actus *humanus*, qui sic est malus, non potest separari à malitia, nec à privatione, per quam est malus, sed illam importat essentialitè physicè, & realitè ex conceptu talis. Concretum autem accidentale logicè, & prædicabilitè, solum petit, quod substractum idem logicè, & prædicabilitè, poscit existere sine forma, & separari ab illa, & hoc pacto est concretum accidentale peccatum, seu actus *humanus malus*, quia actus *humanus* idem logicè, seu idem genere potest esse non malus, & separari à malitia, siquidem actus *humanus* ex se, & secundum genus suum, potest esse vel bonus, vel malus, & sic accidentalitè logicè, & prædicabilitè est malus, quando malus est. Ex quo non inferas, hunc numero, aut specie actum posse esse sine malitia, quia potius constituitur in esse talis numero, & specie, per privationem rectitudinis, seu per malitiam. Unde si non careret rectitudine, nec esset malus ex obiecto, iam haberet aliud obiectum debitum, & esset alius specificè actus: Cum ergo dicimus, de illo actu prædicari accidentalitè malitiam, seu privationem, intelligitur de illo actu in genere, seu ex genere suo, quia genus illius actus potest salvare sine malitia, sicut sine illa differentia privativa, quam iam includit in tali

specie determinata. Ad modum quo hoc concretum: *Annulus aureus* est concretum accidentale prædicabilitè, quia annulus ex suo genere potest esse non aureus; sed non est accidentale prædicamentalitè, quia hic numero annulus aureus non potest non esse aureus; si enim non esset aureus, sed ex alio metallo, non esset hic numero annulus, sed alias, licet esset eiusdem generis in ratione annuli.

227. Sed non quiesces: Nam ipsa differentia specifica actus mali ex obiecto, per nos partim est positiva, partim privativa, partim bona, partim mala generi. Quomodo ergo est vna? Vel per se, vel per accidens? Non per accidens adhuc prædicabilitè, quia in illa positivum, adhuc logicè, & prædicabilitè, non est separabile à privativo, nec bonum à malo, alias enim possemus in illa adhuc logicè distinguere genus, & differentiam; & illud idem positivum generice possit esse sine privatione, & sine malitia, quod dici non potest in bona Logica; deinde nec est vna illa differentia per se, quia quo modo ex duobus generibus penè disparatis, boni, & mali, positivi, & privativi potest resultare vnum per se? Ergo nullo modo illa differentia potest esse vna ex positivo, & privativo. Respondeo, quod illa differentia est vna per se, non per accidens. Quod non sit vna per accidens, adhuc prædicabilitè, bene probatur, & ultra probari potest, quia differentia qualibet est primus, & simplex conceptus obiectivus, non compositus metaphysicè, nec logicè ex alijs prioribus conceptibus; alias non esset ultima differentia specifica; sequitur ergo, quod sit vna per se adhuc logicè, & prædicabilitè. Cum autem opponis, quod ex duobus generibus ita diversis, & quasi disparatis boni, & mali, positivi, & privativi non potest resultare vnum per se. Nego quod illa duo genera sint disparata, quia sunt quasi genus positivum entis, & genus negativum non entis, quæ genera, vel rationes cōmunes in omni ente creato ita essentialitè adunantur, & comitantur, vt includantur essentialitè in primo conceptu essentiali entis finiti, & limitati, quia ens finitum essentialitè est ens ex parte tantum, ac per consequens partim ens, & partim non ens, seu ens tantum, & non plus, seu ens partim deficiens à plenitudine entis; vnde sicut implicat ens creatum, quod non sit à Deo, & ex nihilo, ita implicat ens creatum, quod non participet à Deo rationem

en-

entis; & ex nihilo rationem negativam non entis; & sicut Deus, & nihil videntur extrema disparata, & tamen essentialiter adunantur ad creationem rerum, quia creari essentialiter est a Deo, & ex nihilo, ita ratio entis, & ratio non entis videntur rationes disparatae, & tamen essentialiter comitantur, & adunantur in quolibet ente creato, & finito modo iam explicato; quae unitas, ut supra diximus, licet essentialis, & per se respectu entis creati, & finiti ut talis, partim est negativa, & partim positiva, ut diximus.

228. In differentia autem actus mali ex obiecto proprio, & specie sua, quod sit bona generi, & positiva, est ratio entis, quod sit mala generi, & privativa, est ratio non entis, secundum quod generi debetur; quia illa differentia est gradus essendi minus, quam debetur generi: qui gradus essendi est essentialiter talis, & per se unus, importans essentialiter utrumque, nempe esse partim, vel ex parte quod debetur generi, & non esse totum, quod debetur generi, seu deficere ab ulteriori, & restanti, quod debetur generi ad integratatem, seu esse aliquid bonum, cui adiungitur privatio alicuius boni, ut inquit D. Thom. & in illa differentia ita essentialiter, & per se adiungitur, & adunatur utrumque, ut si non esset illud, & tantum ens, illud, & tantum bonum, non esset illa differentia, quia non esset ille gradus essendi, sed minor. Item, si esset amplius de bono, & ente, & non privaret tanto bono, & tanto ente, quanto privat actum humanum, non esset etiam illamet differentia, nec ille gradus determinatus essendi moraliter, sed alius, nempe maior, quia importaret plus de bono, & ente. Unde in illa specifica differentia essentialiter, & per se adunatur, & quod sit bona, & positiva generi in tanto gradu, & quod sit mala, & privativa respectu generis in tanto gradu, hoc est, quod sit bona generi in tanto, & non ampliori gradu secundum debitum, & haec unitas est partim privativa, partim positiva respectu actus humani ex genere suo.

**SEPTIMUM ARGUMENTUM,**  
in quo explicatur inæqualitas peccatorum in ratione mali.

229. **S**EPTIMO arguitur principaliiter: Si malum consistet formaliter in privatione, unum peccatum in ratione mali non

esset maius alio, nec alio peius: Sed hic est error Stoicorum, & contra Fidem Catholicam: Ergo. Sequela probatur: Quia una privatio, cum sit carentia, & nihil, non potest esse maior alia, quia de nihilo ad nihilum non est excessus, nec differentia: Ergo si malum consistet in privatione, unum peccatum in ratione mali non esset maius, nec peius alio. Huic argumento respondet Div. Thom. 1. 2. quest. 73. articul. 2. in corpor. Quod si quis diligentius consideret, inveniet duplex genus privacionum; est enim quedam simplex, & pura privatio, quæ consistit quasi in corruptum esse; sicut mors est privatio uitæ, & tenebra est privatio lucis; & tales privationes non recipiunt magis, & minus, quia nihil residuum est de habitu opposito; unde non minus mortuus est aliquis primò die mortis, secundò, & tertio, vel quartò, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna fuerit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno sola velamine totum lumen intercludente. Est etiam alia privatio, non simplex, sed aliud retinet de habitu opposito, quæ quidem privatio magis consistit in corrupti, quam in corruptum esse, sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum; ita tamen, quod aliquid eius remaneat, alioquin non remaneret animal vivum, & simile est de turpitudine, & alijs huiusmodi. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis, & minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario; multum enim refert ad ægritudinem, vel turpitudinem, utrum plus, vel minus à debita commensuratione humorum, vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitijs, & peccatis; sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit se ipsum, ut dicitur in 4. Ethicor. Non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis; & ideo multum interst ad gravitatem peccati, utrum plus, vel minus recedatur à rectitudine rationis, & secundum hoc dicendum est, quod non omnia peccata sunt paria. Haec tenus Div. Thom.

Ex qua doctrina ad argumentum in forma, nego sequelam. Ad cuius probationem, distingo antecedens: Una privatio pura, & simplex, seu totalis, & in corruptum esse, ut loquitur D. Thom. non potest esse maior alia, concedo antecedens: Una privatio mixta, & partialis, seu in corrupti-

pi, non potest esse maior alia, nego antecedens, & consequentiam: Quia peccatum in ratione mali, non constituitur à nobis in privatione totali, & pura rectitudinis, aut integratatis moralis, quæ scilicet totum ordinem rationis, & totam moralitatem, seu integritatem moralem removeat, nihil eius relinquendo, ad modum quo mors privat totaliter vita, & tenebrae totales privant totaliter luce; quia de huiusmodi privatione certum est, quod vna non est maior alia, vnde una mors non est maior alia, nec tenebrae totales sunt maiores, quam aliae. Solum ergo constituimus peccatum ut malum in privatione partiali, & mixta positivo, quæ scilicet partim privat de positivo ordine rationis, & partim de illo relinquunt, vnde & differentiam ipsam specificam peccati diximus esse partim positivam, partim privativam, partim bonam, partim malam actui humano, seu mixtam ex utraque, attendentes semper ad hanc doctrinam Div. Thom. Privatio igitur ista admittit magis, & minus, & potest esse maior, vel minor, quia quanto minus tollat, & plus relinquat de opposito positivo, tanto erit minor privatio, & quanto plus tollat, & minus relinquat de positivo opposito, erit maior privatio. Totum vero positivum oppositum nunquam tollit, nec privat, quia hoc pacto malum esset integrum, & se ipsum destrueret, vt ex Philosopho dixit. Div. Thom. & est etiam doctrina expressa Augustini, *suprà à num. 10. 23. & 24. &c.* Vnde remanet tum substantia actus moralis, tum etiam ex parte differentiae positivum morale, licet iunctum, seu mixtum privatione vltioris positivi desiderati ad integratatem, & plenitudinem debitam actui humano; & propterea licet peccatum consistat in huiusmodi privatione, peccata possunt esse inæqualia, & vnum prius alio, quia privatio vnius potest esse maior privatione alterius. Nec huiusmodi privatio est nihil purum, & totale, sed solum est nihil partiale formæ illius, qua privat, & nihil in via, quia est quasi defectus, quo creatura rationalis defiendo ab integritate vite debita, labitur, & cadit ad nihilum, licet ad totale nihilum non perveniat, quia iam malum esset integrum, & se ipsum destrueret. Loquendo igitur de hoc nihilo ex parte, seu in corrumpi, seu in via ad totale nihilum, potest in uno substracto esse magis de nihilo, & potest vnu peccatum appropinquare magis nihilo, quam aliud per maiorem defectum, & privationem integratatis debitam.

231. Sed replicabis contra hanc Div. Thom. & nostram doctrinam: In quolibet peccato reperitur privatio omnis rectitudinis: Ergo in uno peccato non reperitur privatio maioris rectitudinis, quam in alio, sed totius rectitudinis; sed vna privatio totius, & omnis rectitudinis non potest esse maior alia, sed sunt equalles: Ergo si peccata consistunt in privatione rectitudinis, omnia erunt equalia. Probatur antecedens, in quo est difficultas, quia in quolibet peccato nulla remanet rectitudo moralis: Ergo in quolibet peccato est privatio totius, & omnis rectitudinis moralis. Probatur antecedens: Quia in quolibet peccato nulla remanet bonitas moralis: Ergo & nulla rectitudo moralis. Probatur antecedens: Quia si aliqua in peccato remaneret bonitas moralis actus peccati, esset simul bonus, & malus moraliter, partim moraliter bonus, & partim moraliter malus; imo & in omni peccato commissionis id de necessitate contingere: Sed hoc à plerisque Authoribus reputatur impossibile, & hoc secundum absurdum: Ergo.

232. Huic argumento aliqui respondent, negando antecedens. Ad eius probationem, concessio antecedenti, negant consequentiam: Quia aliud est privatio rectitudinis, aliud carentia rectitudinis: Fatentur ergo in quolibet peccato nullam omnino rectitudinem moralem manere, & consequenter, quod in quolibet peccato datur carentia omnis, & totius rectitudinis. Ceterum negant, quod illa carentia sit privatio omnis, & totius rectitudinis; quia vt esset privatio, opus erat, quod rectitudo esset debita, & obligatoria; non autem in quolibet peccato est debita omnis rectitudo, sed solum rectitudo illius virtutis, circa cuius obiectum versatur actus; vnde illa carentia, quæ est carentia omnis rectitudinis moralis, solum est privatio illius specialis rectitudinis, quæ debetur actui circa illud obiectum; eoque si actus versetur peccaminosè circa obiectum religionis, licet talis actus careat omni rectitudine, solum ea carentia erit privatio rectitudinis religionis; si versetur peccando in materia iustitiae, ille actus caret omni rectitudine, sed solum privat rectitudine iustitiae, quæ solum est debita. Cum ergo rectitudines ita sint inæquales, sicut virtutes, quarum vna certè est melior alia, etiam privationes earum erunt inæquales, & vna peior alia.

233. Hac solutio ingeniosa est, & vide-

videbatur sufficiens ad replicam solvendam, sed re ipsa non est de mente Div. Thom. Nam Div. Thom. expressè, & sàpè repetit, quod privatio mixta, seu in corrupti relinquit aliquid in subiecto, vel in actu de debita commensurazione, nunc magis, nunc minus, & quod in actu humano non tollit totaliter ordinem rationis, sed aliquid de ordine rationis manet in illo: Ergò falsum est, & contra Div. Thom. quod in actu pecaminoso nulla omnino rectitudine moralis maneat, & quod in illo sit carentia omnis rectitudinis. Deinde, nec re ipsa solvit difficultatem, quia etiam circa materiam eiusdem virtutis peccata sunt inæqualia; quis enim neget circa materiam religionis unum peccatum posse esse peius alio, & similiter circa materiam iustitiae, & circa materiam temperantiae: Sed hoc esset falsum, si in quolibet peccato nihil rectitudinis, & bonitatis moralis maneret: Ergò. Probatur minor, quia eo ipso in quolibet peccato circa materiam religionis esset totalis recessus, & privatio rectitudinis religionis, & consequenter equalis privatio, & recessus in omnibus; quia de totali privatione, & recessu rectitudinis religionis ad totalem privationem, & recessum eiusdem rectitudinis, nulla est inæqualitas, nec differentia, sed omnimoda equalitas: Sed stante omnimoda equalitate in privatione, & recessu à rectitudine religionis in omnibus peccatis contra religionem, omnia peccata contra religionem essent èquè mala, & nullum peius alio, quia essent equalia in privatione rectitudinis religionis, per quam formaliter consti-tuuntur in ratione mali: Ergò.

234. Explicatur: Per te in actu contra religionem carentia rectitudinis religionis non est negativa, sed privativa, quia in illa materia rectitudine religionis est debita: Uel ergò in omni peccato contra religionem est totalis carentia rectitudinis religionis, vel non totalis, sed ex parte tantum: Si ex parte tantum: Ergò manet in illo aliquid de rectitudine religionis, & habemus intentum. Si est totalis carentia: Ergò & totalis privatio rectitudinis religionis; sed inter totalem privationem rectitudinis religionis, & totalem privationem eiusdem rectitudinis, est omnimoda equalitas: Ergò in omni peccato contra religionem erit omnimoda equalitas in privatione, & consequenter in ratione mali. Idem argumentum fieri potest in peccatis circa materiam iustitiae, temperantiae, & aliarum

virtutum. Sed de hoc satis, quia infra q. 4. de hoc iterum redibit sermo, ubi probabimus ex D. Thom. non repugnare actum ex parte bonum, & ex parte malum moraliter, immo & nullum actum morale esse integrè malum, ita ut nihil bonitatis moralis in eo remaneat.

235. Ad replicam ergò ex num. 231. aliter respondeo, negando scilicet antecedens. Ad eius probationem nego antecedens. Ad cuius probationem nego etiam antecedens. Ad eius probationem concedo sequelam de bonitate moralis ex parte, & secundum quid. Uel distinguo sic; idem actus esset moraliter bonus simpliciter, & absolutè, & simul malus, nego sequelam: Esset moraliter bonus ex parte, & secundum quid, & simul moraliter malus simpliciter, & absolutè, idque contingeret de necessitate in omni peccato commissionis, concedo sequelam, negoque quod in hoc sensu sit absurdum, quia potius absurdum est concedere, quod malum morale in peccato commissionis sit integrum, ita ut nihil de opposito bono relinquat, alias se ipsum destrueret, & iam non maneret malum morale, sed nihil totale, & pura carentia removens omnem moralitatem ab actu, ut loco promissio dicemus. Nec est absurdum, quod actus humanus ex parte, & secundum quid moraliter bonus, sit simpliciter, & absolutè malus, quia bonum simpliciter, & absolutè tale, non est nisi ex integra causa, hoc est, integrum secundum debitum; malum autem, absolutè, & simpliciter tale, est ex quocumque defectu; vnde ille actus, licet ex parte, & secundum aliquid sui bonus moraliter, non esset simpliciter, & absolutè bonus quia non esset integrè bonus secundum debitum; esset autem simpliciter, & absolutè malus, licet non integrè secundum totum sui, quia malum simpliciter, & absolutè tale, non petit integrum defectum omnis boni debiti, sed dicitur, & est tale ex quocumque singulari defectu.

236. Sed contra replicabis: Pos-sunt dari duo peccata, quæ habeant privationem eiusdem rectitudinis, & consequenter sint æqualia in privatione rectitudinis, & nihilominus sint inæqualia in malitia, & unum peius alio: Sed in hoc casu excessus in ratione mali non erit in privatione: Ergò in aliquo positivo: Ergò iam ratio mali, seu peioris, consistit formaliter in positivo. Probatur maior, quia voluntas potest deviare à rectitudine alicuius

virtutis , vel per excessum , vel per defectum , v.g. à virtute fortitudinis , vel per temeritatem , vel per pusillanimitatem in aggrediēdis periculis; quo casu tām pusillanimitas , quam temeritas privant rectitudine eiusdem virtutis fortitudinis ; & tamen sunt peccata in ratione mali diversa , & consequenter inæqualia: Ergò possunt dari peccata inæqualia in privatione rectitudinis , & inæqualia in ratione mali.

237. Huic replicæ, cui maximè solent inniti adversarij , posset in primis responderi, negando quod temeritas , & pusillanimitas , & vniuersaliter peccata, sive per excessum , sive per defectum , sunt peccata inæqualia , aut diversa formaliter in ratione mali ; quia differentia, quam habent , solum est materiali , & in ratione actus , non tamen in ratione mali formaliter , quia eodem bono privant , & consequenter tantum nocet vnum , ac alterum , quia idem bonum adimit vnum , quod alterum , ex quo ratio mali formaliter pensatur ; sicut cæcitas tām mala erit , si per excessum luminis , quam si per defectum luminis necessarij incurritur. Ceterum , quia bonum virtutis , vt sapè ait D. Thom. in quadam integritate consistit , in qua proinde est metaphysicè distinguibilis in partes , vel quasi partes , & gradus , commensuratio integra debita , ideo in ipsa virtute fortitudinis distinguenda est duplex commensuratio ad rectam rationem , vna per quam ampliatur animus usque ad debitam mensuram , alia per quam moderetur , & refrænetur animus intra debitam mensuram , & sapè invenitur vna rectitudo , & debita commensuratio sine alia , vt quando ampliatur animus , sed sine moderatione , vel quando moderatur , sed sine amplitudine ; ex quo patet quod licet illa virtus realiter simplex sit , metaphysicè tamen , & per rationem constat illa duplice rectitudine , & commensuratione ad duo dictamina rationis.

238. Quo supposito , ad argumentum in forma , nego maiorem. Ad eius probationem distinguo ultimam partem maioris ; in eo casu pusillanimitas , & temeritas privarent rectitudine eiusdem virtutis integrè & totaliter , nego maiorem : Ex parte tantum , & sub vna ratione tantum rectitudinis , concedo maiorem , & omissa minori , nego consequiam , quia virtus fortitudinis importat quandam commensurationem animi virtualiter duplē , & quasi integratam ex duplice ratione , nempe ex amplitudine animi usque

Tom. I.

ad magnitudinem periculi , & ex moderatione animi intra spheram propriæ facultatis ; igitur pusillanimitas v.g. non privat per se vtraque illa ratione rectitudinis , quia licet privet per se amplitudine animi , non tamen ipius moderatione , immo moderat illum , ac limitat plus debito ; & temeritas licet non privet per se amplitudine animi ; nam potius illum ampliat plus debito ; privat tamen per se moderatione debita ; vnde pusillanimitas observat moderationem , sed sine debita amplitudine , & temeritas observat amplitudinem animi , sed sine debita moderatione ; nullum ergo ex duobus vitijs per se privat totaliter vtraque rectitudine , seu rectitudine integra fortitudinis , sed pusillanimitas privat vna , & temeritas alia ; quia illa privat per se debita amplitudine , & hec privat per se debita moderatione ; ex hac ergo diversitate rectitudinis privatæ , illa vitia differre possunt formaliter , & esse inæqualia in ratione mali. Vide supra num. 172. Et quidem hoc argumentum instatur manifeste in peccatis omissionis ; posse enim quod quis omittat aggredi periculum quando debet , & quod aliquis omittat fugere periculum quando oportet , sane istæ duæ omissiones sunt per se contra virtutem fortitudinis , ac iuxta omnes in privatione formaliter consistunt. Rogo ergo , vel sunt diversa , & inæqualia in ratione mali vel non? Si non , idem dicam de peccatis pusillanimitatis & temeritatis. Si sunt diversa & inæqualia , interrogo , vel privant eadem rectitudine , vel diversa? Si privant eadem rectitudine , & in privatione consistunt , quo modo sunt diversa , & inæqualia? Responde , & respondebo. Si privant diversa rectitudine , cum solum privent rectitudine virtutis fortitudinis : Ergo in ea virtute distinguuntur duplē rectitudinem , vnam qua privat vna omissione , aliam qua privat alia omissione : Sic ergo & nos distinguimus , quo modo tu distinguas , si virtualiter , virtualiter , si per rationem , per rationem.

239. Denique replicabis. Quanto aliquis peccat maiori conatu , magis peccat , & maius malum committit ; & tamen maioritas non stat penes privationem , sed in actu positivo , quia privatio non est capax intensionis maioris , vel minoris: Ergo tunc maioritas in ratione mali consistit in aliquo positivo. Huic replicæ in primis responderi posset , omittendo , quod excessus vnius peccati ad aliud , etiam in ratione mali , consistit in positio-

K

vo<sub>2</sub>

vo, imò & esse reducendum ad aliquid positivum semper; negando tamen quod ipsa malitia pro formalis, sèū ipsa ratio mali consistat formaliter in positivo, quia videlicet malitia consistens formaliter in privatione, se habet sicut ipsa privatio; privatio enim evidenter in privatione consistit, & nihilominus excessus unius privationis ad aliam non consistit in ipsa privatione secundum se, sèū secundum carentiam, quam importat in recto, sed pensatur, vel penes minus debitum formæ, qua privat, vel penes excessum boni positivi, quo privat; nam absdubio maior est privatio formæ, quanto forma est magis debita subiecto; & item peior est privatio boni, quanto maius est bonum, quo privat; nam ut supra aiebat Augustinus, quis dubitet, quod carere virtute, quam auro carere est miseriis? Ex quo tamen nullus poterit inferre, quod privatio non consistit formaliter in privatione: Sic ergo, quamvis excessus mali in ratione mali, & peioris, in positivum debitum maius, vel penes maius bonum ademptum reduceretur, non ideo licet inferre, quod malum formaliter consistat in positivo debito, nec in bono positivo, quo privat, sed solum in ipsa privatione, & carentia pro recto. Quæ doctrina satis est conformis Augustino supra expensonum. 19.

240. Ueruntamen aliter in forma respondeo, concessa maiori, negando minorem, quia licet privatio non sit capax maioris intensionis positivæ, est tamen capax maioris intensionis privativæ. Quod quidem omnes tenentur fateri; nam sane obscuritas apud omnes privatio est, & tamen datur una obscuritas maior alia, sèū magis privativè intensa quam alia. In casu ergo argumenti, quo actus malus esset magis intensus positivè, privatio etiam est magis intensa privativè, quia actu magis intenso est magis debita rectitudine magis intensa, & consequenter in eo privatio rectitudinis esset privatio rectitudinis magis intensæ, quod est privativum esse magis intensum privativè. Exemplum habes in umbra; dum enim sol intensius lucet; vg. in meridie, umbra ex corpore opaco intensior est, quia videlicet pro tunc privat luce intensior debita, ex vi solis illuminantis, ita similiter privatio rectitudinis in actu intensior.



**R E L I Q V A S O L V U N T V R**  
objecta, & de malo physico explicatur,  
in quo confitat.

241.

**O** Bijicies ostavò. Licet peccatum ut malum consistat in privativo, non ideo vitatur difficultas illa de causalitate Dei in peccatum, & eius malitiam: Ergo propter hanc vitandam frustra illud in privativo constituimus. Probatur antecedens, quia quamvis peccatum consistat in privatione, fundamentum tamen talis privationis debet esse positivum, & ideo à Deo causari: Sed qui causat fundamentum privationis, causat privationem, quia privatio non aliter causatur quam causando eius fundamentum: Ergo Deus causabit privationem illam; ergo & malitiam: Non ergo vitatur predicta difficultas. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem distinguo maiorem: Fundamentum radicale sèū per modum radicis inferentis privationem debet esse positivum, & à Deo causari nego: Fundamentum per modum substracti materialis de se non radicantis, nec inferentis malitiam, sed cui aliunde, & ex alio capite adiungitur privatio, & malitia, concedo maiorem; & distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam; quia nos fatemur ultero Deum causare in actu peccati quantum entis positivi in illo reperitur, & hoc positivum dicimus esse fundamentum malitiae, & privationis per modum substracti pure materialis, cui adiungitur malitia, & privatio, non illam radicando, nec inferendo à priori, quia implicat, quod ens positivum, ut tale, sit radix privationis, aut inferat à priori privationem, non minus quam quod esse sit ratio à priori non essendi. Optimè autem potest Deus causare hoc fundamentum, quin proinde censeatur causare malitiam, aut privationem illi adiunctam aliunde. Fundamentum autem causale radicale malitiae non collocamus in positivo ut tali; sed in defectuosa propositione intellectus importante etiam defectum, & privationem rectitudinis, modo infra explicando, cum de potentia proxima peccandi differamus. Mitto diffusorem huius argumenti solutionem, quia illam habes, Tract. de Prudent. quæst. 20. num. 81.

242. Obijcies denique ex P. Izquierdo; etenim iuxta existimationem omnium, imò iuxta experientiam, ma-

Ium physicum in positivo consistit: Ergo, & malum morale. Probat antecedens, quia iuxta existimationem omnium, experientiamque satis apertam, dolor positivus est, qui animal vexat, ipsi nocet, ipsique propterea malus est, independenter à privatione voluptatis, quam secum affert, ac proinde homines dolorem ipsum timemus, avertimus, & fugimus, dictæ privationis prorsus immemores, dumque dolore aliquo corripimur, non quidem ad comparandam voluptatem oppositam, sed ad dolorem ipsum propulsandum, tanquam per se ipsum nobis nocivum, & malum, adhibemus medicamenta. Et quis vñquam somniavit, nedum asseruit, horribiles poenas sensus, quas patiuntur damnati, non consistere in cruciatibus, & doloribus, quos sustinent, sed in privatione voluptatis, quam non habent? Sic satis rhetorice loquitur præfatus Author, probando qualitatem positivam per se ipsam malam esse, & nocivam independenter à privatione.

243. Sed aperte contra Augustinum, qui locis supra expensis, ait, quod malum non est malum, nec nocet subiecto, nisi adimendo bonum; si enim bonum non adimit, non nocet, si non nocet, malum non est. Et contra D. Thom. *Qui compendio Theologie cap. 122.* sic ait: *Cum igitur privatio perfectionis debite, sit malum, in naturalibus, formam recipere, cui adiungitur privatio forme debite, malum est, non propter formam, sed propter privationem formæ adiumentam.* Quid clarius de malo in naturalibus? Unde nego antecedens. Cuius probatio solis constat vocibus. Etenim dolor, si attentè, & non iuxta vulgarem existimationem consideretur, est actus potentiae vitalis, quo malum sentitur vt præsens; qui quidem actus bonus, est ex sua natura, bonus inquam, quia licet sit malum habere quod doleat, ex suppositione tamen mali præsentis, bonum est dolere de malo; quis enim dicat malum, aut neget esse bonum, dolere de peccatis commissis. Si autem non est malum, sed bonum naturæ rationali dolere de proprijs malis, id est, de peccatis commissis, cur similitè non erit bonum, & non malum, in natura sensitiva dolere de proprijs malis, v.g. de vulnere, de humore peccante, de percusionibus, & alijs similibus? Unde D. Thom. 1. 2. quest. 30. artic. 2. in corpor. & quest. 59. art. 3. in corpor. Et alibi sapè ait, quod omnis do-

Tom. I.

lor, & tristitia absolute, id est, nulla facta suppositione, mala sunt, quia scilicet important obiectivè malum; sed supposita præsentia mali, sunt bona. Et quest. 35. artic. 1. ait, quod tristitia solum potest esse mala formaliter, vel quia est de malo non vero, sed apparenti, vel quia quamvis sit de vero malo, est immoderata, non verò est mala, quia tristitia est, dummodo sit de vero malo, & moderata; & idem dicendum est de dolore. Et quidem dolor partis sensitivæ est naturalis, & consequenter ut naturalis, non potest esse, nisi de vero malo, nec nisi moderatus, ut potè conformis fugaturæ: Non ergo est malus formaliter. Et D. Augustinus. *Lib. de Natura boni, cap. 2.* ait: *Sunt autem mala sine dolore peiora, petius enim est gaudere de iniestate, quam dolere de corruptione.* Item: *Melius est vulnus cum dolore, quam putredo sine dolore.* Si autem dolor ratione sui malus esset formaliter, omnia ista falsa essent; dolor igitur est malus obiectivè, quia de malo præsenti, sed non est malus formaliter, & ex parte actus dolendi.

244. Nec recursus ad experientiam aliquid probat, quia experientia solum docet, nos dolore vexari, & torque ri; an vero dolor sit formaliter malus, vel tantum obiectivè, seu de malo, experientia sensitibilis non docet, nec sub illa cadit, quia constitutiva formalia rerum, experientiæ sensitibili non subiacent, sed solum intellectui ultra sensibilia penetranti, & ea transcendentì. Nec etiam quidquam probat, quod dolorem fugimus & aversamur, quia vel hoc intelligitur ratione naturæ sensitivæ, vel ratione naturæ rationalis. Natura quidem rationalis, si rationaliter procedat, non tam fugit dolorem, quam causam doloris; supposito enim vulnere, vel humore peccante, melius est dolere, & sentire, ut potè signum proprium sanæ complexionis, quam non sentire, nec dolere, ut potè signum probans eam partem esse demortuam, & sine sensu vitali; vnde qui rationaliter fugit dolorem, fugit causam doloris, ut vulnera, fluxiones, & alia, & ad hæc videnta, rationalis Medicus adhibet medicamenta, non ut malum iam præsens non doleat, sed ut non sit malum, quod doleat. Sed dolor, inquis, cruciat, & torquet: Fateor, sed torqueri, & vexari de vero malo, malum non est, vnde D. Bernardus aiebat quod summa vitae christianæ est bona facere, & mala pati, immo &

K 2

for-

forsan hoc secundum melius, quam *bana facere*; cur ergo malum erit de vero malo cruciari, & torqueri, quandoquidem hoc ipsum est *mala pati*? Natura item sensitiva fugit etiam dolorem, fugiendo causam obiectivam doloris, nempe malum suum, vnde animal irascitur, non adversus suum dolorem, sed adversus percutientem, & vulnerantem, ad propulsandum malum vulneris; supposito vero malo vulneris, curat vulnus ipsum sanare, sed non propulsare dolorem, durante vulnera, imo naturaliter dolet.

245. Et quidem animus iustificatus absdubio cruciatur, & torquetur de peccatis ante commissis; sed hoc quis dicat esse malum? Ipsa quidem peccata quæ dolent, cruciant, & torquent animum, mala sunt; sed torqueri, cruciari, & dolere de illis, malum non est, sed sanctum, & bonum. Si separaveris prætiosum à vili, dixit æterna Sapientia, *qua si os meum eris*. Si hoc ergo faciat, quietam communem omnium existimationem nobis opponere velit, certè distinguet inter dolorem, & causam obiectivam doloris; hanc certè vilē, & malam, sed hac supposita, illum ut bonum, & præciosum aprobabit. Iam quod attinet ad cruciatus, & tormenta damnatorum, facteur quidem dolorē illorum malum esse, quia dolent de poena iustissima Dei, quæ verum bonum est, tanquam de malo illorum, eo quod ex amore proprio perverso volunt impuniti manere; vel dolent de incarceratione ignis, qua tenentur, ne ea libertate, qua ex leges vixerunt, vt tantur; qua libertate orbari, & nè illa vt tantur igne cruciari, iustum est, & bonum, & de hoc dolere, quia volunt ex leges vivere, malum: Ergò ipsos obiectivè torquet, & cruciat bonum verum divinę iustitię, quod ipsi ex perversa voluntate apræhendunt, vt sibi malum: Nunquam ergo probatur, dolorem de vero malo, vel naturalem, vel moderatum, & benè ordinatum, si liber sit, esse formaliter malum, sed tantum obiectivè, sive ex parte obiecti. Ex parte autem obiecti illud verum malum, quod cruciat, & dolet, semper in privatione consistit, vt patet in vulnera, quod malum est, quia privat continuitate debita corporis, & in humore peccante, qui peccat ex privatione debite commensurationis, & sic de alijs.

246. Sed replicabis ex D. Thom. 1. 2. quest. 29. art. 3. ad 1. vbi ait, *quod dolor magis fugitur, quam amatur voluptas*:

Sed si dolor solum esset malum ratione privationis, non magis fugeretur, quam amaretur voluptas, qua privat, quia non magis fugitur privatio alicuius boni, nisi quantum amatur tale bonum: Ergo. Confirmatur: In Christo Domino erat physicè malus dolor, & tristitia: Et tamen ei non fuerunt mala per privationem voluptatis, & gaudij, quia in Christo fuit simul summus dolor cum summo gaudio: Ergò fuerunt mala per positivum. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Si dolor solum esset malus ratione privationis voluptatis, & gaudij, omitto minorem: Si solum esset malus ratione illius privationis, & alterius privationis obiectivæ, de qua est dolor, nego minorem, & consequentiam. Quia nos non dicimus dolorem esse malum unice, quia privat voluptate, & gaudio opposito, imo si voluptas, & gaudium non sit debitum subiecto dolenti (vt re ipsa non est debitum, quando deficit, vel ex suppositione quod deficiat incolumentis, & integritas animalis, aut obiectum delectabile) tunc non est propria privatio voluptatis per dolorem, quia non est parentia voluptatis, & gaudij protunc debiti; sed diximus esse malum obiectivè ratione privationis, de qua dolet, v. g. cum dolet de vulnera, quia privat integritate, & continuitate debita, vel de privatione vita in corrupti, vel de privatione facultatis ad proprias operationes, quæ solet etiam induci per dolorem, & tristitiam. Unde D. Thom. loco citato, non ideo ait, dolorem magis esse fugiendum, quam amanda voluptas, quia dolor per suam emittat positivam malus sit, sed quia minor est amor voluptatis, quam proprię conservationis: In quo supponit dolorem non solum privare voluptate, sed privare salute, privare vita, privare integratam, & privare in fieri, & via literè conservatione propria, vel ratione obiecti, de quo est dolor, vel ratione ipsius doloris, si sit immoderatus, & ideo ait, magis esse fugiendum, quam amanda voluptas, quia importat plures, & peiores privations, meliorumque bonorum, quam sit sola voluptas.

247. Ad confirmationem in primis dico, quod ea ratione, qua fuit in Christo Domino dolor, & tristitia, privabat gaudio, & delectatione, nempe secundum portionem inferiorem, & inferiora motiva; dolebat enim Christus Dominus & tristabatur secundum portionem

nem inferiorem de tormentis , quę pas-  
rus erat , de iniurijs , & blasphemis , de  
reprobatione Iudaorum , de peccatis , de  
perditione omnium impiorum , & de  
contemptu Divine Maiestatis , ex motivo  
quasi inferiori , & secundario charitatis ,  
quo amabat in summo honorem extrin-  
secum Dei , salutem omnium hominum ,  
& etiam propriam vitam , & incolumentem ,  
& de his non gaudebat , secundum  
portionem , & motivum , quo de eis do-  
lebat . Unde privabatur gaudio eorum  
bonorum , de quorum privatione dole-  
bat ; licet non privaretur gaudio portio-  
nis superioris , quo summe , & beatè frue-  
batur de divinitate ipsa in se ipsa summe  
bona , & incommutabili , & semper sal-  
va , omnisque mali , aut privationis in-  
trinsicè incapaci , vbi nullum erat moti-  
vum dolendi , sed purum summe gau-  
dendi ; cui gaudio , videntibus Deum in  
se ipso , nullus est possibilis dolor , nec  
tristitia directè contraria , qua illo gau-  
dio privari possint . Dolor enim solum  
esse potest de malis , quę privant bonis  
inferioribus extrinsecis Deo , & hic do-  
lor solum per se privat gaudio de his bo-  
nis secundum portionem inferiorem , &  
hoc sensu poterat dici malus physicè in  
Christo Domino ; licet ègrè admodum  
concedam , illum dolorem fuisse in Chris-  
to malum formaliter , & ex parte actus  
dolendi , adhuc physicè , quia , vt ait D.  
Thom. dolor & tristitia non potest esse  
malus formaliter , nisi quia de malo solum  
apparenti , & non vero , vel quia immo-  
derata ; in Christo autem nec potuit esse  
immoderatus dolor , aut tristitia , nec de  
malo pure apparenti . Solum ergò ille do-  
lor , & tristitia erant mala obiectivè , id  
est , de veris , & ingentibus malis sum-  
mum dolorem , & tristitiam merentibus .

248. Denique argui posset ex alijs  
malis physicis , vt sunt error , & fallitas ,  
ignorantia , & concupiscentia , & ègritudo ;  
& de his omnibus potest dubitari , & ar-  
gui , quod consistant in positivo . Sed re-  
pondendum est , omnia præfata in ra-  
tione mali consistere formaliter in priva-  
tione . Unde error , & fallitas consistit  
formaliter in privatione conformitatis  
cum obiecto , vt satis ostendimus *Tracta-  
tu de Fide , disp. 2. quest. 3. per totam . Ignorantia in privatione scientię debite ;  
concupiscentia est mala ex privatione su-  
bordinationis , & subiectionis debitę ad  
rationem ; ègritudo consistit in privatio-  
ne debitę commensurationis inter corpo-  
ris humores , & qualitates , & sic de om-*

ni malo , licet physico , dicendum est in  
privatione consistere . Quod aperte pro-  
bant Sanctorum Patrum testimonia suprà  
expensa , & secunda ratio probativa nostre  
conclusionis .

249. Nihilominus valde adver-  
tendum est , plura esse mala respectivè  
ad alia mala , sed quę verè bona sunt , &  
in positivo consistunt , quia sunt mala  
malis , v.g. lux solis mala est oculis ægris ;  
invidum torquet , & cruciat virtus , &  
meritum sui competitoris ; & in hoc sen-  
su illi vt malo mala est . Latrones maxi-  
mè formidant iustitiam , vti malam ipsis ,  
quia ipsi mali sunt ; vermis conscientię  
consistens in cognitione synderesis redar-  
guente mala facta , bonus est , cum sit  
ipsum lumen Dei signatum in cordibus  
hominum , approbans bona , & redar-  
guens mala ; sed lux ista vermis est , qui  
non moritur , & malum est terribile dam-  
natis , quia ipsi mali sunt , non quia illa  
mala sit ; nam pijs , & iustis gloria est , tan-  
quam testimonium bonum proprię con-  
scientię . De his , & similibus malis res-  
pectivè ad malos , quę revera bona sunt ,  
benè potest dici quod consistunt in posi-  
tivo , & quod efficienter , & positivè cau-  
santur à Deo summo bono .

### ALIQUA INFERUNTUR *ex dictis.*

250. INFERTUR primò , quo  
ordine se habeant in pec-  
cato entitas , & malitia .  
Dico enim primò , entitatem positivam  
non esse passionem respectu malitię pri-  
oritate originis , radicis , aut causæ illam-  
inferentis à priori . Probatur , quia enti-  
tas positiva , vt positiva est , & bona im-  
plicat , quod sit origo , ratio , aut causa  
privationis , & malitię ; vnum enim ex  
oppositis nunquam est causa , origo , aut  
radix alterius , vndè nec frigus est causa  
caloris , nec siccitas humiditatis , nec al-  
vedo nigredinis , nec lux tenebrarum :  
Sed sic se habent in peccato entitas posi-  
tiva , & privatio , bonum & malum : Er-  
gò entitas positiva , de se bona , non est  
radix , causa , nec origo privationis , &  
malitiæ .

251. Dico secundò , quod sicut  
quando subiectum partim est frigidum ,  
partim calidum , partim lucidum , par-  
tim obscurum , & opposita concurrunt ex  
parte in uno substracto , ex diversis prin-  
cipijs , & originibus , & causis , præter in-  
tentionem cuiusvis , & in hoc sensu per

accidens adunantur, & iunguntur, ita in actu peccati entitas, & malitia, seu privatio adunantur per accidens, quia ex diversis principijs, & originibus, & præter intentionem cuiusvis; entitas enim provenit ex voluntate, vt efficiente, privatio, & malitia ex voluntate, vt deficiente, & tandem reducuntur tanquam in prima principia, entitas in Deum, à quo est voluntas vt efficiens, & malitia in nihilum, ex quo facta est voluntas, & inde deficiens, vt postea suo ordine explicabimus.

252. Dico tertio, quod si entitas peccati consideretur, non tota metaphysicè, nec talis, sed solum ex genere actus humani, & secundum entitatem, quam præcisè importat in conceptu metaphysico generis, sic est propriè substratum, seu subiectum privationis, & malitiæ, & illa est, quæ propriè privatur moraliter rectitudine debita. Ratio est, quia entitas importata in conceptu metaphysico generis, illa eadem genericè, & univocè, capax est rectitudinis, & ei debetur rectitudo, vt ostensum manet: Ergo illa est subiectum, quod privatur moraliter rectitudine, seu subiectum privationis, vt privatio est.

253. Dico quartò, quod si consideretur etiam entitas differentiæ specificæ, distinguendum est; quia vel actus est ex specie sua, & obiecto bonus, vel actus est ex obiecto, & specie sua malus? Si primum, tota entitas quam importat ex conceptu specifico talis actus, etiam ratione propriæ differentiæ specificæ, est substratum malitiæ, & privationis, quia tota illa de se capax est rectitudinis, & ordinis debiti in bonum finem; vnde si non ordinatur debitè, tota illa entitas specificè privatur rectitudine debita, & non solum ratio generica, sed etiam tota entitas specifica, quia non solum ex conceptu generico, sed etiam ex conceptu specifico, est capax rectitudinis.

Maior difficultas est, quando actus est malus ex obiecto, & specie sua, quia tunc, licet, vt dictum manet, ex parte entitatis, quam importat ex conceptu generico, sit capacitas ad rectitudinem, tamen ex entitate differentiali (quia absurdio differentia entitas est, & entitatem positivam addit generi) ex parte inquam illius entitatis differentialis incapax est rectitudinis, alias enim tota illa entitas specifica, & differentialis esset indifferens ad rectitudinem, & malitiam, & iam actus non esset ex specie sua malus, sed indifferens. Vnde dicendum existimo,

quod illa entitas differentialis, & specifica, non est subiectum, nec substratum privationis, sed negationis, quia illa entitas, vt talis specificè, non est privata rectitudine, aut integritate, sed negata penitus, & incapax; & ratio est, quia illa entitas differentialis constituitur in esse talis, partim per positivum, partim per negativum, quia importat essentialiter esse tantum, & non plus, & utrumque essentialiter, & quidditativè in primo suo conceptu differentiali; ac proinde ipsi non debetur esse plus, nec ipsa est capax essendi plus, quia iam non esset ipsam, vnde carens rectitudinis, & integratatis in ipsa non est privatio, sed negatio respectu ipsius, licet sit privatio moralis stricta respectu generis, quia generi debetur differentia alia, non ita negativè defectuosa, nec cum tali defectu rectitudinis, & integratatis moralis, sed integra moraliter iuxta regulas moris. Unde defectus, & carens rectitudinis in entitate differentiali, & est negatio, & est privatio; est quidem negatio respectu illius differentiæ specificæ, & in illa intransitivè; sed vt transit cum illa entitate defectuosa ad rationem genericam, est privatio respectu illius; & etiam in quantum medio actu transit ad voluntatem, privat eam rectitudine debita.

254. Sed dices forsan: Cur in illa differentia nō possumus præscindere conceptum positivum entitatis à conceptu negativo non entitatis, seu carens, & dicere quod secundum conceptum pure positivum entis est capax rectitudinis? Et sic admirere etiam privationem in transitivè in illa differentia? Respondeo, quod possumus, & formare conceptum positivum entis analogum ad Deum, & creaturas, ad ens infinitum, & finitum, qui non importat obiectivè defectum in ratione entis: Sed non possumus efformare conceptum obiectivum entis finiti, qui non importet partim esse, & partim ab essendo deficit, seu non esse, & ideo in illa differentia, si consideretur sub ratione analogæ, & transcendentí entis finiti, non possumus in illa præscindere defectum non essendi, sed debet intelligi in primo conceptu illius, vt finita est. Si vero consideretur sub ratione magis analogæ ad ens finitum, & infinitum, fateor, quod ex illo conceptu explicito entis non ei repugnat esse sine defectu plenitudinis, vt re ipsa est in Deo, sed ille conceptus, & illa ratio est pure analogæ, implicitè includens differentias in-

feriores, & non propriè eadem in illis, sed valde diversa, imò etiam ratio entis finiti importat implicitè differentias, & est valde diversa in illis penè distinctos gradus, & ideo non potest dici capax propriè iam huius gradus, iam alterius, iam huius differentiæ, iam illius, quia non potest eadem metaphysicè persistens, seu eadem, adæquate, & vniuocè, contrahi per diversas differentias, sicut genus, eoque respectu illius non admittimus, nec admitti potest privatio adhuc moralis, sicut respectu generis. Et denique, quia ratio entis, quæ dividitur in varias differentias, non est perfectibilis, & potentialis ad illas; ratio enim communissima entis, implicat suscipere additionem; enti enim nihil potest addi extraneum, vt ait Div. Thom. Ergò nec potest esse capax rectitudinis positivæ, & consequenter, nec privari rectitudine. Legantur à nobis dicta tūm in Logica Tractat. 5. quest. 2. 3. & 4. & in Metaphysica quest. 22. & 23.

255. Dico quintò, quod entitas positiva in peccato est prior, tūm in genere causæ quasi materialis, tūm prioritatem ordinis, & dignitatis, tūm in intentione, ad malitiam. Est quidem prior in genere causæ materialis, quia privatio, seu malitia, suo modo, nempè privativè, aut negativè non est in se, quia non se ipsam privat, nec se ipsam negat rectitudine, nec se ipsam inficit, depravat, aut corruptit, sed corruptit, depravat, & inficit entitatè positivam; illamque negat, aut privat rectitudine. Vnde nō entitas positiva subsistit in privatione, nec bonū in malo, sed malum est in bono, & privatio in ente positivo: Est ergò bonum, & ens prius in genere subiecti, & causæ quasi materialis ad malum, & privationem. Est etiam prius prioritate ordinis, & dignitatis; quia in vnaquaque re prius numeratur, & estimatur bonum eius, & positivum, quam defectus, & carentia, seu privationes, quibus imperficitur, & depravatur. Est etiam prior in intentione, quia entitas, & bonum in actu malo est ex intentione agentis, & peccantis; at vero malitia, & privatio non est ex eius intentione, sed præter intentionem. Pro quo notanda est doctrina D. Thom. 2. 2. quest. 10. articul. 5. ad 1. vbi sic ait: *Formalis ratio actus peccati potest accipi duplicitè. Uno modo secundum intentionem peccantis, & secundum hoc id, ad quod convertitur peccans, est formale obiectum peccati. Alio modo secundum rationem mali, & sic illud*

*bonum, à quo recedit, est formale obiectum peccati.* Ecce vbi D. Thom. innuit conversionem, seu tendentiam positivam peccantis esse ex eius intentione, secùs vero rationem mali. Itemque insinuat probationem satis efficacem pro nostra principali sententia; si enim bonum à quo recedit peccans, est obiectum formale peccati sub ratione mali; sic arguo: Sed non respicit bonum illud, à quo recedit, per tendentiam positivam, sed solum deficiendo per privationem illius boni: Ergò constituitur peccatum formaliter in ratione mali, non per tendentiam positivam ut talem, sed per privationem boni. Ex quo.

256. Dico sextò, quod in executione prior est nostro modo intelligendi in peccato privatio, & malitia, quam tendentia positiva ad bonum. Patet: Quia malitia, & privatio attenduntur formaliter, secundum quod peccans deficit, & recedit à bono debito, illudque deserit: Sed prius intelligitur in quolibet motu ordine executionis recedere, & deserere terminum à quo, quam tendere in terminum ad quem: Ergò prius intelligitur in executione peccantem deserere regulam, & rectitudinem debitam, quam tendere positivè in bonum propositum; vnde executivè loquendo, ideo peccans appetit positivè bonum delectabile adulterij, vel bonum vtile furti, quia deserit in appetendo regulam legis, & rationis, quam si non desereret, minimè ibi quereret bonum vtile, aut delectabile.

257. Dico septimò, quod realiter, & à parte rei loquendo, in peccato, non est prior realiter entitas, quam malitia, nec malitia, quam entitas, sed inveniuntur simili, & concomitantè cōiunctæ per identitatem realem, partim positivam, partim negativam. Patet: Quia realiter loquendo, peccatum est actus humanus deficiens ab integritate debita, seu non integrè moralis, & rationalis, vnde est partim ens, partim deficiens, seu non ens, ita tamè quod in eo, nec esse sit causa, aut ratio à priori non essendi, nec non esse sit causa, aut ratio à priori essendi, sed vtrumque simili concurrat in unitatem per identitatem, partim positivam, partim negativam, aut privativam ex diversis principijs: Ergò concomitantè se habent modo dicto. Ex quibus conciliari possunt, & in concordiam revocari Recentiores apparenter discordantes. Nam aliqui asserunt peccatum consistere in privatione antecedenti, alij in privatione consequenti;

ti; alij in privatione concomitanti. Sed primi intelligendi sunt de privatione antecedenti prioritate in executione nostro modo concipiendi explicata numero antecedenti. Secundi intelligendi sunt de privatione consequenti per posterioritatem in genere causæ materialis, & ordine, dignitate, & intentione, modo iam explicato *nun. 255.* Quo etiam sensu loquitur Div. Thom. si aliquando dicat, privationem, & malitiam pertinere consequenter ad speciem peccati, quia videlicet quantum habet peccatum de specie, modo, & ordine, est ex intentione positiva peccantis, & quod in illo deficit de specie, modo, & ordine, est præter intentionem; & prius est nostro modo intelligendi, quod convenit actui ex intentione agentis, & consequenter se habebit, quod illi deficit præter intentionem: Et similiter prius est, quod de bono habet, & consequenter, vel posterius, quod de malo. Vel sensus Div. Thom. est, quod in peccato, tendentia positiva importatur, quasi substantivè, & in recto, privatio vero quasi adiectivè, & de connotato. Tertij vero intelligendi sunt de privatione cōmitanti, in sensu reali modo explicato. Quo sensu intelligendus venit D. Thom. quoties ait, privationem esse adiunctam actui bono, obiecto, aut fini, ut s̄epissimè loquitur. Nec mysterio vacat, quod nunquam ait privationem causari, inferri, aut resulmare ex bono, ex actu, ex obiecto, aut ex fine, sed solum ei adiungi, quia nempè positivum non est radix privationis, sed privatio ex alia radice procedens ei adiungitur concomitantè modo explicato. Et de hac prolixa quæstione satis.

## QUÆSTIO II.

*AN POSSIBILIS SIT PURA  
omissio peccaminosa absque omni actu;  
qui sit causa, vel occasio  
illius?*

**P**OSTQUAM quæstione præcedenti de peccato commissionis latè disputatum est, in quo eius malitia consistat, consequentia procedendi postulat, ut iam de peccato omissionis, quod in illo dubitabile est, exploremus, ut perfectam illius notitiam comparare possimus. Ut autem certa ab incertis separamus.

*AL IQUA CERTA PRÆNO-  
tantur.*

**N**O TO primo, dari posse, immo & pluries dati peccatum omissionis, sive omissionem peccaminosam. Quia sicut datur lex negativa, quæ violatur per actum positivum, v.g. lex non furandi, & ideo talis actus positivus prohibitus dicitur peccatum commissionis, ita datur lex positiva, sive præceptiva, quæ violatur per omissionem actus præcepti, v.g. lex audiendi Sacrum diebus festis, quæ violatur per omissionem audiendi Sacrum, & ideo talis omissionis est peccaminosa, seu peccatum omissionis.

**3.** Noto secundò, quod vt aliqua omissionis sit peccaminosa, requiritur essentialiter, primò, quod detur lex præcipiens actum omissionis. Secundò, quod sit libera, & voluntaria. Primum constat: *Quia ubi non est lex, nec prævaricatio, & consequenter nec peccatum.* Secundum etiam, quia vt omissionis sit peccaminosa, debet imputari ad culpam omittenti; sed quod non est alicui liberum, nec voluntarium ei non imputatur ad culpam: Ergò si omissionis non sit libera, nec voluntaria, non erit peccaminosa: Ergò vt sit peccaminosa requiritur essentialiter, quod sit libera, & voluntaria.

**4.** Noto tertio, repugnare omissionem culpabilem, & peccaminosam absque aliquo actu positivo ex parte intellectus. Patet. Quia vt omissionis sit culpabilis, & peccaminosa, requiritur lex obligans ad actum omissionis: Sed lex nequit obligare, nisi medio actu intellectus, quo lex cognoscatur, vel in particulari, vel in generali, quia lex nullo modo cognita, non obligat: Ergò requiritur actus aliquis intellectus, quo lex cognoscatur, vel in particulari, vel in generali. Item, quia vt omissionis sit peccaminosa requiritur essentialiter libertas in actu primò ad actum, vel omissionem: Sed hæc libertas essentialiter importat actu intellectus proponentem actum, vel obiectum cum indifferentia: Ergo.

**5.** Noto quartò, quod duplicitè potest aliquid esse voluntarium, scilicet, vel directè, vel indirectè. Illud est directè voluntarium, quod verè, & proprie procedit à voluntate, vel vt exercitum volēdi, quod dicitur immediatè, elicitivè, & formaliter voluntariorum; vel vt obiectum volitum directè, seu imperatum, quod dicitur mediatè, & obiectivè, seu im-

imperativè voluntarium. Omissio igitur non potest esse directè voluntaria primò modo, quia non potest esse exercitium volendi, potest autem esse secundò modo voluntaria directè, si nempè sit directè volita, vt si quis velit directè omittere auditionem Sacri. Illud autem est indirectè voluntarium, quod non procedit propriè à voluntate, nec immediate vt exercitium volendi, nec mediately, vt quid directè volitum, voluntas tamen sic se gerit, vt sequatur illud, quod dicitur indirectè voluntarium, v. g. quando quis, dum obligatur audire Sacrum, incumbit studio, vel ludo, ex quo sequitur omissio auditionis Sacri præcepte, & hoc etiam modo omissio potest esse voluntaria apud omnes. Cæterùm sive sit voluntaria directè, sive indirectè hoc secundò modo; certum est, quod debet intervenire actus positivus, vel quo voluntas velit omittere, vel quo voluntas velit aliquid aliud, ex quo sequitur omissio. Difficultas igitur solum est, an omissio possit alio modo esse voluntaria, & peccaminosa absque omni actu, qui sit causa, vel occasio illius.

6. Nota quintò, omissionem posse considerari duplicitè, nempè vel secundum se, & secundum suam essentiam negativam, vel vt in exercitio, & in individuo ortam à voluntate. Primò modo, certum est omissionem esse puram, nullumque actum positivum importare, aut includere, quia secundum se solum est carentia actus præcepti, & nihil aliud importat essentialiter. Difficultas ergò solum restat de omissione in exercitio, aut in individuo, an scilicet possit dari in exercitio, & in individuo omissio voluntaria, & peccaminosa absque omni actu physico, & positivo voluntatis, qui sit causa, vel occasio illius.

7. Sextò noto, quod regulariter loquendo peccatum omissionis, non contingit absque omni actu positivo voluntatis. Tum quia id ipsum omnes fatentur, etiam illi, qui possibilem adstruunt puram omissionem peccaminosam. Tum quia experientia ipsa constat, quoties omittimus actum obligatorium, vel esse, quia volumus omittere, vel quia incumbimus alicui exercitio, ex quo causatur, vel occasionatur omissio. Vnde solum est difficultas, an in aliquo casu irregulari, & raro contingere possit omissio peccaminosa absque omni actu positivo voluntatis. His præmissis.

Tom. I.

NOSTRA SENTENTIA EX DIV.  
Thom. probatur.

8. D ICO igitur: *Non potest dari pura omissio peccaminosa, in exercitio, absque omni actu physico, & positivo, qui sit causa, vel occasio illius, & consequenter repugnat omissio pura in exercitio, & peccaminosa.* Probatur primò ex Div. Thom. qui 1.2. quæst. 71. artic. 5. (in quo exprefse hanc difficultatem tractat) *in corpor. relatis contrarijs opinionibus*, dicit, quod utraque secundum aliquid verum dicit. Quod explicans, sic ait: *Si intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati; sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam. Quandoque vero absque omni actu, vel interiori, vel exteriori, sicut cum aliquis hora, qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam cause, vel occasions omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit, quod potest facere, & non facere: Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere, vel non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione coniuncta, vel præcedenti; & siquidem causa illa non sit in potestate hominis, omissione non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Ecclesiam ire. Si vero causa, vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissione habet rationem peccati, & tunc semper oportet, quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis.*

9. *Qui quidem actus, quandoque directè fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam vitans laborem; & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, sive illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum quis vult ludere, quando ad Ecclesiam deberet ire, sive etiam sit præcedens, vt puta, cum aliquis vult diu vigilare de nocte, ex quo sequitur quod non*

L

vñ.

vadat hora matutina ad Ecclesiam ; & tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur praeter intentionem; hoc autem dicimus per accidens esse, quod est praeter intentionem, vt patet 2. Physicor. Vnde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum, vel praecedentem, quod tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis: Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud, quod est per se, & non secundum illud, quod est per accidens. Vnde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu; alioquin etiam ad effentionem aliorum peccatorum pertinenter actus, & occasionses circumstantes. Hactenus D. Thom. cuius textum integrum retuli, vt eius mens perspicua appareat.

10. Ex quo quidem textu sic primo arguo. D. Thom. solum admittit, quod possit esse peccatum omissionis absque omni actu, si consideretur in peccato omissionis illud solum, quod per se ad illud pertinet: Ergo non admittit quod possit esse absque omni actu, si consideretur id etiam, quod per accidens, seu prater intentionem ad illud pertinere potest. Explicatur: D. Thom. solum admittit, quod peccatum omissionis possit esse absque omni actu per se pertinente ad omissionem: Ergo non admittit, quod possit esse aliquis omni actu, sive per se, sive per accidens pertinente ad omissionem: Ergo iuxta D. Thom. non potest dari peccatum omissionis, seu omissio peccaminosa absque omni actu, sive per se, sive per accidens pertinente ad omissionem. Secundò iuxta D. Thom. Si considerentur in peccato omissionis etiam cause, vel occasions omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse: Ergo iuxta ipsum non potest dari peccatum omissionis absque actu aliquo, qui sit causa, vel occasio eius. Explicatur, quia iuxta D. Thom. non contingit peccatum omissionis, nisi cum declinat aliquis ad non faciendum, quod potest facere, vel non facere: Sed iuxta ipsum, quod aliquis declinet ad non faciendum, quod potest facere, non potest esse, nisi ex aliqua causa, vel occasione coniuncta, vel praecedenti: Ergo peccatum omissionis non potest contingere, nisi ex aliqua causa, vel coniuncta, vel praecedenti: Tunc sic, sed haec causa, vel occasio non potest esse involuntaria, seu extra liberam potestatem hominis, v. g.

infirmitas impediens ire ad Ecclesiam, vel aliud impedimentum violentum, quia sic excusaret à peccato: Ergo causa, vel occasio omittendi debet esse voluntaria, & subiacens liberae potestati hominis, vt omissio sit peccatum; sed vt causa, vel occasio sit voluntaria oportet semper, quod in quantum voluntaria habeat aliquem actum saltem intérieur voluntatis: Ergo semper requiritur ad peccatum omissionis aliquis actus saltem interior voluntatis. Totus discursus est D. Thom.

11. Subdit autem, quod ille actus interior voluntatis, quandoque fertur directè in omissionem, vt cum quis vult omittire, & tunc per se pertinet ad omissionem, & per se illam causat, id est, ex intentione omittentis; quandoque vero fertur in aliud, propter quod impeditur homo ab actu debito, vt cum quis vult incumbere studio, vel ludo, quando obligatur audire Sacrum; & tunc actus iste per accidens, id est, praeter intentionem est, causa omissionis, & pertinet ad omissionem; & sic manifestum est, quod intervenit aliquis actus coniunctus vel praecedens, qui per accidens pertinet, & causat omissionem: Ergo iuxta D. Thom. peccatum omissionis contingere non potest, nisi vel ex aliquo actu voluntatis per se pertinente, & causante omissionem, vel ex aliquo actu per accidens pertinente, & causante omissionem.

12. Subdit denique, quod quia iudicium formandum est de rebus, secundum illud, quod est per se, & non secundum illud, quod est per accidens, verius dici potest, quod aliquod peccatum omissionis possit esse absque omni actu, intellige, absque omni actu per se pertinente ad omissionem, qui sit de essentia illius; alioquin, inquit, etiam ad effentionem aliorum peccatorum pertinerent occasions, & actus circumstantes. Ex quo tamen firmum manet, quod peccatum omissionis esse non possit absque omni actu, vel per se, vel per accidens pertinente ad omissionem, & hæc est mens ingenua D. Thom. & legitimus illius sensus, penes quem semper interpretandus est, quia hic ex professo rem attingit, & tractat, & se integre explicat in Summa, quæ veluti ultimum illius fuit testamentum.

13. Secundò probatur ex eodem D. Thom. quest. 2. de Malo, artic. 1. ubi etiam ex professo difficultatem præsentem

tem tractat, & relatis opinionibus affirmativa, & negativa, dicit, quod utrumque secundum aliquid veritatem habet, quod sic explicat: *Si enim consideretur id, quod requiritur ad peccatum sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis non requiritur actus, sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessione ab actu consistit.* Et praemisso fundamentali discursu, concludit, quod in ratione naturali, & etiam in lege divina, ex quibus nostri actus regulari debent, continentur quadam precepta affirmativa, & quedam negativa. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, ita affirmatio- ni opponitur negatio, unde sicut agere imputatur homini ad peccatum, quia opponitur precepto legis negativo, ita & ipsum non agere, quia opponitur precepto affirmativo. Sic ergo per se loquendo, potest esse aliquid peccatum, ad quod non requiratur aliquid actus, qui sit de essentia peccati, & secundum hoc habet veritatem secunda opinio. En igitur quomodo exponentius est D. Thom. si quando dicatur dari per se peccatum omissionis absque actu, nempe absque actu, qui sit de essentia illius, & per se ad illam pertineat.

14. Subiungit autem: *Si vero consideretur id, quod requiritur ad peccatum ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquid actus requiratur.* Quid clarius? Nihilominus id probat. *Quia, ut Phys. dicit 8. Physicor. Si aliquod quandoque movetur, quandoque non movetur, oportet assignare aliquam causam quietis; videmus enim quod eodem modo se habente mobili, & motore, similiter aliquid movetur, vel non movetur: Ergo eadem ratione, si aliquid non agit, quod agere debet, oportet huius esse aliquam causam.* Vel igitur talis causa est totaliter extrinseca, & tunc talis omissione non habet rationem peccati, sicut si quis, lapide cadente lassis, impediatur ire ad Ecclesiam: Ergo tunc solum omissione imputatur ad peccatum, cum habet causam intrinsecam; non qualemcumque, sed voluntariam; nam si causa est intrinseca, sed non voluntaria, ut febris aliqua, eadem ratio esset, sicut de causa extrinseca: Ergo ad hoc, quod omissione sit peccatum, requiritur quod causetur ex aliquo actu voluntario. Quid clarius?

15. Sed pro explicatione subdit: *Sed voluntas est causa alicuius, quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens. Per se quidem, sicut quando per in-*

*tionem agit ad talis effectum, puta, si aliquis volens invenire thesaurum, fodiat, & inveniat. Per accidens autem, sicut quando praeter intentionem sequitur effectus, puta si aliquis volens fodere sepulchrum, fodiendo, inveniat thesaurum. Sic ergo actus voluntatis quandoque est causa per se omissionis: Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis. Ex quibus demum colligit: Sic ergo quantum ad hoc, prima opinio vera est quod ad omissionem requiritur actus voluntatis ut causa, nempe, vel ut causa per se, vel ut causa per accidens, & haec est genuina mens D. Thom. per omnia concordans cum eiusdem sententia expressa in Summa.*

**E X P L I C A T U R, Q U O P A C T O**  
sit omissione voluntaria ex vi actus  
positivi, & mens D. Thom.  
exponitur.

16. **S**ED ut scrupulus quidam in eius concordia deponatur, inquires: Quando censetur actus voluntatis causa per se omissionis? Et quando causa per accidens iuxta D. Thom? Ad primum responderet D. Thom. textu relato ex 1.2. Quod *actus voluntatis quandoque directe fertur in ipsam omissionem, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, vitans laborem, & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem, id est, est per se causa omissionis.* Contrarium autem videtur dicere, quest. 2. de Malo, artic. 5. in corpor. iam relato, nam sic ait. *Actus voluntatis quandoque est causa per se omissionis, non tamen ita, quod directe fertur in omissionem, quia non ens, & malum (qualis est omissione) est praeter voluntatem, & intentionem, ut ait Dionysius 4. de Divinis Nominib. voluntatis autem obiectum est ens, & bonum.* Si vero roges: Quando actus voluntatis, aut quo modo erit causa per se omissionis, si directe non fertur in omissionem? Respondebat immediate Angelicus Doct. *Quando directe fertur in aliquid positivum cum prævisione omissionis consequentis, sicut quando aliquis vult ludere, sciens, quod ad hoc comitatur non ire ad Ecclesiam.*

17. Ad secundum nempe, quando aut quomodo actus voluntatis sit causa per accidens omissionis? Inquit D. Thom. text. relato ex 1.2. *Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, ut cum quis vult ludere, quando ad Ecclesiam*

debet ire , & tunc actus iste per accidens se habet ad omissionem , quia omissione sequitur prater intentionem . Sed contra hanc doctrinam videtur militare , quod proximè retulimus , ex quest. 2. de Malo . Nempè quod actus voluntatis est causa per se omissionis , quando directè fertur in aliquid positivum , cum prævisione omissionis consequentis , sicut cum quis vult ludere , sciens quod ad hoc comitatur non ire ad Ecclesiam ; casus enim videtur idem . Quomodo autem in eodem casu actus voluntatis est causa per se , & est causa per accidens omissionis ?

18. Ut ergò iste scrupulus deponatur , & mens D. Thom. penetretur , noto primò ex ipso , quod aliquid dicitur per accidens , duplicitè ; primò quatenus est prater intentionem agentis , & hoc modo explicat D. Thom. esse per accidens , suprà num. 9. & contrapositivè ad hoc esse per accidens , illud erit per se , quod est ex intentione agentis seu directè intentum , & volitum ab agente . Secundò dicitur aliquid esse per accidens , quatenus est prater actualē advertentiam , & scientiam agentis ; & hoc modo explicat D. Thom. esse per accidens in illo art. 5. de Malo , in corp. vbi sic ait . Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis , sicut cum alicui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id , quod facere tenetur ; & contrapositivè ad hunc modum essendi per accidens , ait D. Thom. quod actus voluntatis est causa per se omissionis , quando fertur in aliquid positivum cum prævisione omissionis consequentis , ut cum quis vult ludere , sciens , quod ludum comitatur non ire ad Ecclesiam .

19. Nota secundo quod duplicitè potest considerari , quod actus voluntatis directè feratur in omissionem . Primò in ipsam per se ipsam , vt est carentia actus debiti , non ens , & malum , & hoc modo inquit D. Thom. text. relato ex quest. 2. de Malo , num. 16. quod actus voluntatis non fertur directè in omissionem ; quia non ens , & malum ( qualis est omissione ) est prater voluntatem , & intentionem , &c. Secundò in quantum directè fertur in aliquid positivum prævidens , quod ad illud necessario comitatur omissione actus debiti ; hoc enim iuxta D. Thom. est idem æquivalentè , ac directè ferri in omissionem . Quod vt tibi constet , audi ipsum in corp. citat ex 1.2. vbi sic ait . Quidam enim dicunt , quod in

omni peccato omissionis est aliquis actus , vel interior , vel exterior ; interior quidem , sicut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam , quando ire tenetur . Exterior autem , sicut cum aliquis illa hora , qua ad Ecclesiam ire tenetur , occupat se talibus , quibus ab eundo ad Ecclesiam impeditur . Attende nunc , & hoc secundum videtur quodammodo in primum redire . Qui enim vult aliquid , cum quo aliud simul esse non potest , ex consequenti vult illo carere , nisi forte non perpendit , quod per hoc , quod vult facere , impeditur ab eo , quod facere tenetur ; in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari : Ergò iuxta D. Thom. in idem redit , seu æquivalentè est idem , velle aliquid positivum exercitium prævidens , quod per illud impeditur ab actu debito , ac velle omissionem actus debiti , seu carentiam illius .

20. Ex quibus prænotatis mentem D. Thom. vt exponam , dico primò : Actus voluntatis nunquam fertur immediatè ad omissionem actus debiti , vt pura carentia est , & malum ; sed solum ad illam , vel apprehensam , vt quid positivum bonum , vel ad aliquid positivum secum afferens ipsam omissionem , quod est idem æquivalentè . Dico secundo : Actus voluntatis nunquam est causa per se omissionis vt non ens , & malum , sed semper per accidens , si esse per se intelligitur esse per intentionem , & per voluntatem , & esse per accidens intelligitur esse prater intentionem , & prater voluntatem . Id patet , quia omissione prædicto modo sumpta , non potest esse intenta , nec volita directè , vt probat D. Thom. sed semper est prater intentionem , & voluntatem . Dico tertio : Actus voluntatis solum potest esse causa per se omissionis , quatenus fertur in illam apprehensam , vt aliquid positivum bonum , vel quatenus fertur in aliquid positivum secum afferens ipsam omissionem , cum prævisione ipsius omissionis , quod æquivalenter est idem . Dico quartò : Actus voluntatis iuxta Div. Thom. tunc solum est per accidens causa omissionis , quando directè fertur in aliquid positivum afferens secum omissionem actus debiti , seu impediens actum debitum , sine prævisione tamen , nec advertentia actuali , quod sequatur omissione actus debiti , aut ita quod non veniat in mentem , id quod pro tunc facere tenetur . Id etiam totum constat ex D. Thom.

21. Ex his ergò : Iam facile conciliatur D. Thom. nam dum ait in text.

*ex 1.2.* Quod actus voluntatis quandoque directe fertur in ipsam omissionem, debet intelligi, quod directe fertur in omissionem, vel apprehensam, ut bonum positivum, vel in positivum bonum secum afferens ipsam omissionem, cum prævisione omissionis, quod iuxta D. Thom. est equivalenter idem. Cum vero in text. *ex quest. 2. de Malo* ait, non ita quod directe fertur in omissionem; solum vult, quod actus voluntatis non possit directe ferri in omissionem, vt est carentia, & non ens, seu malum, quia vt inquit, non ens, & malum est præter intentionem & voluntatem. Non tamen excludit, quod possit directe ferri in omissionem primo modo; & sic nulla est contradic̄tio obiecta à num. 16. Item dum num. 17. text. *ex 1.2. ait:* Quod actus voluntatis per accidens se habet ad omissionem, quando fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, debet intelligi, ly per accidens pro eodem, ac præter intentionem; concludit enim; quia omissionis sequitur præter intentionem. Cum vero in text. *ex quest. 2. de Malo*, ait: Quod actus voluntatis est causa per se omissionis, quando directe fertur in aliquid positivum, cum prævisione omissionis consequentis, sumit ly per se, non pro eodem ac ex intentione, sed prout est idem, ac ex præscientia, & cum prævisione; vndē licet casus sit idem, nulla est contradic̄tio in D. Thom. quia benè potest in eodem casu actus voluntatis esse causa per se omissionis, & esse causa per accidens, si intelligatur in diverso sensu, nemp̄, quod est causa per se, per seitate præscientie, id est, cum præscientia, & advertentia omissionis consequentis, sed est causa per accidens, id est, præter intentionem, & voluntatem, quia omissionis non est intenta, & volita, licet sit prævisa.

*22.* Uel dico, quod casus positus in text. *ex 1.2.* non est idem ac casus propositus in text. *ex quest. 2. de Malo*: Nam in primo textu solum proponitur, quod actus voluntatis directe fertur in aliud, quo homo impeditur ab actu debito, ut cum quis vult ludere ea hora, quatenus ire ad Ecclesiam, non autem proponitur, quod id faciat cum prævisione omissionis consequentis. In secundo autem textu proponitur, quod actus voluntatis directe fertur in aliquid positivum cum prævisione omissionis consequentis, sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc comittatur non ire ad Ecclesiam. Differunt autem maximè isti casus, quia in hoc se-

cundò volens directe ludere cum prævisione omissionis consequentis, censetur velle directe ipsam omissionem, nam equivalenter est idem, ac si directe velllet ipsam, vt vidimus ex D. Them. & ideo est causa per se omissionis. In primo autem, si non prævidetur omissionis consequens, sed ita voluntas occupatur in ludo, quod non venit in mentem, quod pro tunc facere tenetur, in hoc inquam casu, non censetur velle directe omissionem, & ideo non est causa per se omissionis, sed solum per accidens; vndē nulla est contradic̄tio obiecta, à num. 17.

*23.* Sed dices: Ergo iuxta D. Thom. tunc actus voluntatis est causa solum per accidens omissionis, quando fertur in aliquid positivum, ex quo sequitur omissionis, sed sine advertentia, & prævisione omissionis consequentis, seu ita ut non veniat in mentem, quod pro tunc facere tenetur: Sed in isto casu omissionis non potest esse culpabilis, nec peccaminosa: Ergo per actum, qui solum per accidens pertineat ad omissionem, aut qui sit causa solum per accidens omissionis, non potest contingere omissionis peccaminosa, seu peccatum omissionis: Ergo ad peccatum omissionis necessarius erit actus per se pertinens ad omissionem, cuius contrarium afferit D. Thom. Discursus patet, sola minor, in qua potest esse difficultas, probatur, quia si omissionis non advertitur, nec prævidetur sequenda ex ludo, v. g. nec in mentem venit volenti ludere, quod ea hora tenetur ire ad Ecclesiam; omissionis eundi ad Ecclesiam nullo modo voluntaria est, nec in se ipsa, nec immediatè, vt per se patet; nec etiam in causa ludendi, quia non fuit prævisa ante voluntatem ludendi, nec venit in mentem ludentis, quod pro tunc facere debebat; quod autem non prævidetur in causa, non est voluntarium in causa: Ergo omissionis in illo casu nullo modo erit voluntaria: Ergo nec culpabilis, nec peccaminosa.

*24.* Hoc sanè argumentum indissolubile foret, si vera esset RR. sententia, qui ad peccandum exigunt semper actualem advertentiam malitię, & obligationis. Sed non in doctrina D. Thom. & aliorum Antiquorum. Vndē concessa prima consequentia, quae est expressa in Div. Thom. nego minorem subsumptam. Ad probationem, nego antecedens, & dico, quod ea omissionis est voluntaria in causa, non quidem per se, aut directe, sed

sed per accidens, & indirecte, quia licet volens ludere non adverterit pro tunc obligationem eundi ad Ecclesiam, nec omissionem actus pracepti sequendam, debuit tamen illam advertere, antequam ludo se committeret, & ideo illam non prævidit, quia contra regulas universales synderesis inconsideratè, & incircumspectè ludo se voluit tradere, & ideo tūm inadvertentia, tūm omissionis actus debiti est voluntaria mediate, & per accidens, sufficienter ad peccatum omissionis, & negligentiae.

25. Idque expressè constat ex Div. Thom. Primo ex text. iam citato ex 1.2. *initio corpor.* vbi notanda sunt illa verba: *Qui enim vult aliquid, cum quo aliud esse non potest, ex consequenti vult illo carere, nisi forte non perpendat, in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari.* Ex quo manifestè constat, quod qui vult ludere, vel perpendit, quod cum ludo non compatitur ire ad Ecclesiam, vt tenetur; vel id non perpendit? Si perpendit, censetur velle omissionem, seu non ire ad Ecclesiam, & sic omissionis est illi voluntaria per se, & directè, licet mediata & in causa. Si vero non perpendit, certè non vult ex consequenti omissionem, nec censetur eam velle, & ideo non est illi voluntaria adhuc in causa directè, & per se; sed nihilominus ait D. Thom. *Quod potest culpabilis iudicari per negligentiam:* Ergo licet non prævideatur, nec advertatur potest esse culpabilis, & peccaminosa. Secundo, quia ibidem paùlo infrà, sic ait: *Si intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, vt cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam.* Quandoque vero absque omni actu, nec interiori, nec exteriori (intellige de per se pertinenti) sicut cum aliquis hora, qua tenetur ire ad Ecclesiam (attende) nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam. Ecce iuxta Div. Thom. in hoc casu est peccatum omissionis absque advertentia actuali, imò nihil cogitando de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam in ea hora, in qua ire tenetur.

26. Tertiò, quia *quæst. 2. de Malo, artic. 5. in corpore.* sic ait: *Ad hoc ergo quod omissionis sit peccatum requiritur, quod omissionis causetur ex aliquo actu voluntario::: Sed actu voluntarius quandoque est per se causa omissionis, &c.* Quandoque vero actu voluntarius est causa per accidens omissionis (attende) sicut cum alicui occu-

pato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur. & hoc pacto assentitur opinioni requirenti actum voluntarium ad peccatum omissionis, nempe vel ut causam per se, vel ut causam per accidens: Ergo absque actuali advertentia obligationis, aut omissionis cōsequentis, salvatur iuxta D. Thom. peccatum omissionis, quia videlicet, licet actu non advertat, debuit tamen advertere, obligatione orta ex principijs generalibus synderesis, quæ nulli deficiunt, ex quibus obligatur homo considerare procedere, & attendendo ad leges, & superiores, quibus subest, seu cum respectu ad eas, ut alibi magis explicabo.

27. Denique est valde advertendum etiam ex D. Thom. quod ut omissionis est culpabilis, & peccatum non requiritur de necessitate, quod actus voluntarius, ex quo causatur per accidens, elicitur pro instanti, aut tempore, quo instat præceptum, & omittitur actus debitus, sed satis est, si talis actus præcesserit. Nam *in corpor. articul. citat. ex 1.2.* sic ait D. Thom. *Quandoque autem actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito (attende) sive illud sit coniunctum omissioni, ut cum quis vult ludere, quando ad Ecclesiam debet ire, sive sit præcedens, puta, si aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur, quod non vadat hora matutina ad Ecclesiam; unde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum, vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis.* Supponit ergo, quod sive actus per accidens causans omissionem sit pro tempore omissionis, sive ante tale tempus, adhuc manet peccatum omissionis. Vnde in *quæst. 2. de Malo, artic. 5. in corpore,* iam citato, ait: *Et non differt quantum ad hoc, utrum actu voluntarius, qui est causa omissionis, vel per se, vel per accidens, similiter sit cum ipsa omissione, vel etiam, sicut dictum est de eo, qui nimia occupatione, tarde incipiendo dormire, impedivit se ne surgeret ad matutinam horam.* Hæc licet prolixè dixerim exponendo Div. Thom. ut ex ipso constet qualiter omissionis non sit voluntaria, nisi ex aliquo actu voluntario, qui sit causa illius, vel per se, vel per accidens, vel comitante omissionem, vel tempore præcedente.

28. Addo tamen, quod magis voluntaria est omissionis, quando causatur per se ex actu voluntario, vel directè volente omittere, vel directè volente ait id cum præ-

prævisione omissionis consequentis, quod equivalenter est idem iuxta Div. Thom. quam dum causatur ex actu voluntario solum per accidens, seu sine actuali prævisione. Quia in primò casu omittens censetur velle omittere, & est omissione illi directe, & per se voluntaria; in secundò autem casu est solum indirecte, & per accidens voluntaria, & solum culpabilis per negligentiam, & inconsiderationem. Item, magis voluntaria est omissione, quando causatur ex actu voluntario commitanti, quam dum causatur ex actu voluntario præterito, quia dum voluntas elicit actum voluntarium, facilius potest, & magis obligatur considerare, & evitare malum coniunctum, & de præsenti sequutum, quam malum de futuro immensus, & de futuro sequendum, & sic magis culpabilis est, qui non considerat, aut non vitat omissionem actus debiti de præsenti secutam, quam, qui non considerat, aut non vitat omissionem de futuro imminentem.

### PRIMA RATIO PRO PRINCIPALI conclusione ex capite vitalitatis.

29. **T**RIPLEX requisitum ad culpam, & peccatum inventimus, nempè vitalitatem, voluntarietatem, & libertatem, & idēo ex hoc triplici requisito, triplex formanda est ratio pro conclusione. Primo igitur probatur ex capite vitalitatis. Etenim, ut voluntas peccet in actu secundo, adhuc peccato omissionis, requiritur, quod vivat in actu secundo: Sed implicat, quod voluntas vivat in actu secundo, absque actu positivo: Ergo implicat peccatum, adhuc omissionis, in actu secundo absque aliquo actu positivo, & consequenter pura omissione peccaminosa. Minor patet, quia vivere est se mouere: Sed implicat voluntatem se mouere absque omni actu positivo: Ergo & vivere in actu secundo absque actu positivo. Deinde probatur maior principalis, quia voluntas non vivens in actu secundo, se haberet velut mortua, & inanimis in actu secundo: Sed implicat quod voluntas in actu secundo peccet, adhuc peccato omissionis, dum in actu secundo se habet velut inanimis, & velut mortua: Ergo. Probatur minor: Quia dum voluntas se habet, ut inanimis, & tanquam mortua de nullo culpari potest, nihilque ei imputari in actu secundo; inanimes enim, & mortuum, ut tale, de nullo culpari potest, nihilque

ei moraliter imputari, ut notissimum est: Sed implicat, quod voluntas actu peccet omittendo in actu secundo, quin culpetur in tali peccato, aut quin omissione ei imputetur ad culpam: Ergo.

30. Confirmatur primò: Quia voluntas non vivens in actu secundo, nec habet vium rationis in actu secundo; implicat enim aliquem ratione vti, nisi vivendo: Sed implicat etiam peccatum, aut culpa in actu secundo absque viu rationis in actu secundo: Ergo & culpa in actu secundo absque vita in actu secundo. Confirmatur secundò: Quia implicat aliquem peccare, & culpam incurrire, nisi male vivendo, alias possit quis dannari, & iuste puniri a Deo, quamvis nunquam male vixisset, nec unquam malam vitam egisset; quod sane absurdum est: Sed implicat aliquem male vivere, nisi vivendo, qui enim actu non vivit, nec bene, nec male vivit: Ergo nec culpari potest de omissione, nisi vivendo.

31. Dices primò, cum celebri Recentiore: Vitam sumi dupliciter, nempe pro vita radicali, consistente in anima, seu forma substantiali vitali, quae est principium radicale vivendi. Secundò, pro vita in actu priuò proximo consistente in principio proximo expedito se movendi, seu vivendi. Tertiò, pro vita actuali in actu secundo, seu pro actu secundo se movendi, & vivendi. Quo supposito, fatur neminem posse peccare formaliter, nec culpari in omissione, non vivendo vita radicali, aut non vivendo vita in actu primo proximo, & expedito; culpari tamen posse, & peccare formaliter peccato omissionis, non vivendo actualiter in actu secundo; quia hoc ipsum, quod est non vivere in actu secundo, quando potuit, & debuit vivere in actu secundo, culpabile est, & omissione formaliter peccaminosa; peccat enim, & culpatur, quia non vivit in actu secundo, quando potest, & tenetur vivere in actu secundo.

32. Sed contra est primò: Quia nulla est lex, aut præceptum, vel alia regula moralis obligans per se ad vivendum in actu secundo: Omnis enim lex, aut regula morum ordinatur quidem, & obligat ad bene vivendum, si vivas, seu ad vitam actualem moderandam, & rectificandam. Nulla autem invenitur lex, aut regula, quae dicit, aut præcipiat vivere, aut quae prohibeat non vivere: Ergo falso supponit solutio, quod quis teneatur absolute vivere, & consequenter quod peccat, quia tenetur vivere, & non vivit.

Explicatur; nam, si profunde considerare velimus creaturę rationalis institutionem, & moralitatis eius regulas, & leges, plane cognoscitur, omnes regulas, & leges ipsi præscriptas supponere in creature rationali necessitatem quandam, vel naturalem, vel moralem vivendi, & agendi in actu secundō, & solum per se ordinari ad moderandam, & rectificandam illius vitam in ordine ad ultimum finem, ad quem creata fuit: Ergo per se non obligant leges creaturam rationalem ad hoc ut vivat in actu secundo; sed supposita necessitate vivendi in genere, solum obligant ad talem, vel talem modum vivendi: Ergo nunquam potest esse peccatum, & culpa in eo quod absolutè, & ingeneri non vivat in actu secundo, sed solum eo quod vivendo, non vivat eo modo, quo tenetur vivere ex suppositione quod vivat. Quis enim unquam audivit legem aliquam, aut regulam nec positivam, nec naturalem præcipientem vivere absolutè, & in genere? Aut quis unquam culpavit creaturam rationalem, eo quia absolutè non vixit in genere; solum enim culpatur quia vixit otiosè, quia vixit perverse, quia vixit perniciosè; non culpatur quia caruit omni vita in actu secundo, nec propter parentiam talis vita in genere, sed qua male vixit, seu propter malam vitam.

33. Dices forsan, verum quidem esse, quod non datur lex, & consequenter nec obligatio per se, ad vivere in genere, sed solum ad vivere in tali, vel tali specie; ceterum lex obligans ad vitam actualem in specie determinata, ex consequenti, & per se secundō obligat ad vitam actualem in genere, quia non potest dari vita actualis specifica, ad quam obliget per se lex, absque vita actualli in genere. Sed contra est, quia lex solum obligans per se ad differentiam specificam vitæ, vel actus, solum obligat ex suppositione vitæ, vel actus in genere: Sed lex solum obligans ex aliqua suppositione, non obligat nec per se secundō ad illam suppositionem, ut patet in regulis artis, quæ quia præcipiunt modum, vel differentiam in arte factis observandam, ex suppositione operandi artificialiter, nulla est regula artificialis, quæ nec per se secundō obliget ad operandum artificialiter in genere; unde artifex nihil agendo, contra nullam regulam artis peccare potest: Ergo pariter de regulis moris, seu de legibus rationis præcipien-

tibus taliter, vel taliter vivere, nulla ex illis obligat nec per se secundō ad absolutè, & in genere vivendum, aut agendum, sed supposita vita actuali, tanquam aliunde necessaria, solum obligat ad modum, aut differentiam illius.

34. Contra est secundō, quia ut voluntas sit peccabilis radicaliter, requiritur, quod sit radicaliter vivens; item ut sit peccabilis in actu primo proximo, requiritur quod sit vivens in actu primo, proximo: Ergo, ut peccet in actu secundo, requiritur, quod vivat in actu secundo: Non ergo peccare potest in actu secundo, non vivendo in actu secundo. Tertio, quia ut voluntas peccet in actu secundo per omissionem, requiritur quod omissione imputetur voluntati ad culpam: Sed non potest imputari voluntati ad culpam, si voluntas non vivat in actu secundo: Ergo nec potest voluntas peccare, non vivendo in actu secundo. Probatur minor, quia nequit omissione imputari voluntati ad culpam, nisi omissione sit à voluntate, ut causa: Si enim omissione solum fit in voluntate, sed non à voluntate, abs dubio non imputabitur illi ad culpam: Sed nequit esse à voluntate, si voluntas non vivat: Ergo nec imputari voluntati. Probatur minor, quia si voluntas non vivit, mortuo modo se habet, & nihil agendo, sed merè passivè se habendo ad omissionem; voluntas enim non potest activè se habere, nisi vivendo, & aliquid agendo: Sed implicat quod omissione sit à voluntate, dum voluntas merè passivè se habet ad omissionem, & nihil agendo: Ergo.

35. Propterea respondent secundo alij, voluntatem purè omitentem absque omni actu, non vivere physicè, vivere autem moraliter, & interpretativè; & hoc sufficere, ut omissione peccaminosa sit, & culpabilis; quia ad hoc satis est, quod sit moraliter, & interpretativè vitalis. Sed contra est, quia voluntatem vivere moraliter, & interpretativè, nihil aliud esse potest, nisi, quod reputetur vivens secundum prudentem existimationem; sed absque omni actu physico nequit reputari taliter vivens: Ergo nec vivere moraliter, & interpretativè. Probatur minor, quia non potest prudenter existimari, aut reputari ut vivens, nisi cum aliquo fundamento physico, & reali; aliter enim talis existimatio erit temeraria, & imprudens: Sed excluso omni actu physico, nullum est fundamentum reale, ut reputetur, &

existimetur vivere in actu secundò: Ergò. Probo minorem, quia secluso omni actu physico, nihil restat in voluntate, nisi ipsa voluntas in actu primò potens agere, & vivere, & in actu secundò nihil prorsus agens, nec re ipsa vivens, sed merè passivè se habens: Sed nec primum, nec secundum potest esse fundamentum prudens, vt reputetur vivens in actu secundò: Ergò. Probatur minor, quia quod voluntas sit in actu primò potens agere, seu se movere, solum est per se fundamentum, vt reputetur vivens in actu primo, minimè vero, vt ex hoc præcise, existimetur vivens in actu secundò: Item quod in actu secundò nihil prorsus agat, nullumque actum realiter exerceat, merè passivè se habendo ad omissionem, minimè est fundamentum prudens, vt reputetur vivere in actu secundò, sed potius vt existimetur in actu secundò vt mortua, & non vivens: Ergò nec primum, nec secundum est sufficiens, aut prudens fundamentum, vt existimetur vivens.

36. Dices, fundamentum esse, quod voluntas potest, & tenetur impeditre omissionem per actum positivum, & talem omissionem non impedit, vt debet. Sed contra est, quia licet possit, & teneatur ad actum positivum, si tamen in actu secundò merè passivè se habet, & purè ab extrinseco suspendatur illi omnis concursus, & actio, nullum est fundamentum, vt reputetur vivere in actu secundò, vt per se patet: Sed secluso omni actu physico, & reali, solum restat, quod voluntas in actu secundò merè passivè se habeat, seu quod ab extrinseco careat omni concursu, & actione: Ergò. Probatur minor, quia secluso omni actu physico, solum restat, quod omissione sit quidem in voluntate, sed non ab intrinseco voluntatis: Sed hoc est illam merè passivè se habere, & purè ab extrinseco carere actu illo debito: Ergò. Maior patet, quia secluso omni actu physico, seu voluntate nihil prorsus agente, omissione non potest esse activè ab intrinseco voluntatis; implicat enim quod aliquid sit activè ab aliquo principio, vt nihil omnino agente: Ergò solum restat, quod omissione sit in voluntate, merè passivè se habente, seu non activè ab intrinseco voluntatis.

37. Dices, omissionem in eo casu non solum esse in voluntate, sed esse etiam causaliter à voluntate, non à voluntate vt activa, sed à voluntate, vt non activa; quia voluntas, vt libera li-

bertate contradictionis ad actum, & non actum, est partim activa, & partim non activa; activa respectu actus, non activa respectu non actus, & hoc pacto ab illa vt non activa procedit non actus, seu omissione actus. Sed contra est, quia implicat in terminis omissionem esse causaliter à voluntate, vt purè non activa: Ergò ruit solutio. Probatur antecedens, quia esse causaliter à voluntate, suprà esse in voluntate, ex terminis importat egressionem à voluntate; illa enim particula à vel ab contrapositivè ad particulam in, ex terminis significat egressionem: Sed implicat in terminis esse per egressionem à voluntate vt non activa, quia egressione à principio est actio principij, & implicat aperte actio à principio vt non activo: Ergò.

38. Denique confirmatur hæc ratio speciali motivo, sed apud Thomistas, ni fallor urgentissimo. Quamvis enim omissione absque omni actu posset esse vitale exercitare, seu elicitivè, non tamen applicativè: Sed vt aliquod exercitium voluntatis sit peccaminosum (iuxta Thomistas) non sufficit, quod sit vitale, seu à voluntate purè elicitivè, & exercitè, sed requiritur, quod sit vitale applicativè, seu à voluntate se applicante, seu se moveante ad illud; hac enim de causa negant Angelum potuisse peccare in primò instanti suæ creationis, quia nempè non potuit se movere applicativè ad exercitium suæ libertatis in illo primò instanti: Ergò repugnat, quod omissione sit peccaminosa absque omni actu positivo. Maior probatur, quia implicat in terminis, quod voluntas se applicet, aut se moveat applicativè ad omittendum absque omni actu positivo; applicatio enim voluntatis ad omittendum essentialiter est actus positivus: Ergò. Explicatur, casu quo voluntas omitteret purè absque omni actu positivo, non se moveret applicativè ad illam omissionem, vt per se patet: Ergò si moveretur ad illam, moveretur applicativè à solo Deo: Sed eo ipso omissione non posset esse peccaminosa, quia Deus non potest specialiter, seu vnicè movere applicativè ad peccatum: Ergò repugnat omissione peccaminosa absque omni actu omittentis.

Respondent aliqui, bene posse puram omissionem esse applicativè à voluntate, applicatione scilicet interpretativa, quando scilicet potest quis se applicare ad actum debitum, & non se applicat ad ipsum; tunc enim censetur

se applicare interpretativè ad omissionem ipsius; cum autem Angelus in primo instanti non potuerit se applicare ad illum actum positivum, nec etiam potuit se applicare interpretativè ad omissionem. Sed contra est, quia voluntas, seclusa omni actu positivo, & physico, etiam est impotens se applicare ad actum positivum, quia non potest se applicare, nisi prius prioritate naturæ sit in actu positivo, ex quo se moveat, & applicet: Sed ille qui purè omitteret, omni actu positivo, & physico careret: Ergò nec posset proximè se movere, aut applicare ad actum positivum: Ergò iuxta regulam arguentis non se moveret, aut applicaret, adhuc interpretativè, ad omissionem. Secundò, quia quod voluntas possit se applicare physicè ad omissionem, & ad illum physicè non se applicet, non est sufficiens fundamentum, ut censeatur interpretativè se applicare ad actum positivum oppositum; alias enim cum physicè, & formaliter non se applicat ad omissionem actus debiti, censeretur interpretativè se applicare ad actum debitum: Ergò pariter, quod voluntas possit se applicare ad actum positivum debitum, & ad illum non se applicet formaliter actu positivo, non satis est, ut censeatur se applicare interpretativè ad omissionem. Explicatur, quia casu, quo voluntas omni actu physico, & formaliter careret iuxta respondentem posset se applicare actu positivo, & formaliter ad actum debitum: Ergò pariter posset se applicare actu physico, & formaliter ad omissionem: Ergò potens se applicare actu physico ad actum, vel ad omissionem actus, ad neutrum se applicaret actu physico: Sed ex quo, potens se applicare actu physico ad unum e duabus, ad neutrum se applicet actu physico, non censeretur interpretativè se applicare potius ad unum, quam ad aliud: Ergò non censeretur in illo casu per puram suspensionem omnis actus positivi se applicare potius interpretativè ad omissionem, quam ad actum positivum. Sed de hoc forsitan infra.

*SECUNDA RATIO PRO CONCLUSione ex capite voluntarij desumpta.*

39. **S**ECUNDO principaliter probatur assertio ex capite voluntarij. Etenim, ut omissione sit peccaminosa, & culpabilis, essentialiter requiritur, quod sit voluntaria omittē-

ti: Sed absque omni actu repugnat, quod sit voluntaria: Ergò absque omni actu non potest esse peccaminosa. Maior patet, quia ut omissione sit peccaminosa, & culpabilis essentialiter requiritur, quod imputetur ad culpam voluntati; implicat autem imputari ad culpam, quod non est voluntarium. Minor vero, quæ sola difficultas est, probatur primo, quia ut omissione sit voluntaria essentialiter requiritur, quod sit vitalis, cum voluntarium sit differentia specialis vitalitatis in communi: Sed, ut probatum manet, omissione non potest esse vitalis absque omni actu: Ergò neque voluntaria. Secundo, quia voluntarium definitur, quod est à principio intrinseco cum cognitione: Sed omissione, ut probatum manet, non potest esse ab intrinseco voluntatis, tanquam à principio, absque omni actu: Ergò nec voluntaria.

IV. 40. Tertiò: Quia ut omissione sit voluntaria, debet esse ex aliquo fine, & motivo, nam voluntariè omittens essentialiter omittit, ut rationalis, seu modo rationali, implicat autem omittere modo rationali, nisi cum aliqua ratione, motivo, aut fine, ut per se patet: Sed absque omni actu non potest habere motivum, nec finem: Ergò nec omittere voluntariè. Probatur minor: Quia omittens nequit habere motivum omittendi, nisi moveatur ad omittendum ex tali motivo præcognito: Sed nequit moveri ex motivo præcognito, nisi per actum aliquem positivum, quo velit tale motivum, quia ex fine, aut motivo non volito, nullus moveritur: Ergò absque omni actu positivo nequit habere motivum. Secundo, quia omissione ex se, & ab intrinseco non dependet à motivo aliquo, aut fine determinato: Tum quia potest esse in voluntate purè passiva se habente, & purè ab extrinseco, & consequenter absque vlo motivo, aut fine omittentis. Tum, quia casu, quo sit ab omittente potest esse indifferenter ab illo propter diversos fines, ex diversis motivis, iam ex uno, iam ex alio: Sed hæc indifferencia nequit determinari, nisi per actum aliquem positivum, qui sit causa, vel occasio omittendi: Ergò nec habere motivum omittens absque tali actu. Probatur minor, primo, quia talis indifferencia nequit determinari per aliam omissionem; de illa enim esset eadem difficultas, cum ab intrinseco non esset alligata motivo determinato, sed indifferens propter eandem rationem: Ergò solum potest determinari per actum positivum. Secundò, à paritate actus externi, v. g. ambulationis:

Quia

Quia enim actus ambulandi ex se, & ab intrinseco non est alligatus motivo determinato, sed indifferens, vt sit ex hoc, vel alio motivo, non potest determinari talis indifferencia, nec fieri ex uno motivo determinato præ alio, nisi imperetur per aliud actum internum ex aliquo motivo determinato, qui quidem actus sit causa ambulandi: Sed omissio pariter est indifferens: Ergo nequit hæc indifferencia determinari, nec esse determinata ex uno motivo præ alio, nisi imperetur, vel occasionetur ex aliquo actu positivo.

41. Nec valet, si dicas talem indifferenciam sufficienter determinari per actum intellectus proponentem motivum determinatum, quia eo ipso quod intellectus proponat motivum A. ad omittendum, & voluntas pure omittat, omissio determinata erit propter illud motivum. Cōtra enim est, quia adhuc proposito motivo determinato, omissio posset esse à solo Deo suspendente concursus, quin voluntas moveretur ad omittendum ex tali motivo: Ergo non sufficit propositio motivi determinati, vt voluntas censeatur moveri ex illo. Secundo: Quia posset voluntati proponi per intellectum duplex motivum omittendi incompositibile, v. g. motivum A. & motivum B. Sed in illo casu omissio non esset propter utrumque motivum simul, cum supponamus ea motiva esse incompossibilia: Ergo opus esset aliquo actu positivo, vt esset ex uno motivo præ alio, vel assigna mihi, secluso omni actu positivo voluntatis, rationem, cur potius voluntas diceretur moveri ex motivo A. quam ex motivo B. vel econtra, quod nunquam præstabis.

42. Confirmatur hæc ratio: Quia motivum voluntatis ad omittendum debet esse aliquod bonum, quod proponatur tanquam finis omittendi, cum ratio formalis adæquatè motiva voluntatis sit ratio finis, & boni: Sed bonum, quod proponitur voluntati, tanquam finis, nequit movere, nisi mediante actu positivo: Ergo voluntas nequit moveri ex aliquo motivo, nisi mediante aliquo actu positivo. Minor probatur: Quia causalitas finis, & eius motio, vt diximus in 2. Physicor. formaliter consistit in amore finis, qui actus positivus est. Secundo, quia finis, vel bonum non movet voluntatem, nisi vt amatum: Sed nequit amari, nisi per actum positivum: Ergo nec movere, nisi medio actu positivo.

Tom. I.

43. Respondet Mag. Ferre, motivum voluntatis in omitendo, esse quidem bonum, aut finem, non tamen, vt amatum, sed potius, vt non amatum, quia ex eo, quod non amo finem bonum, movere ad non amandum media. V.g. Ex eo, quod non amo Deum, moveat ad rem ad diem Sacrum propter ipsum. Sed contra est: Quia bonum, vt non amatum, non potest movere voluntatem: Ergo ruit solutio. Antecedens probatur, si non ex dictis. Secundo, quia bonum nequit movere voluntatem, nisi sub ratione boni: Sed nequit movere sub ratione boni, vt non amatum: Ergo nequit movere, vt non amatum. Probatur minor, quia bonum non potest movere vt non amatum, nisi movendo ad sui non amorem: Sed nequit movere sub ratione boni ad sui non amorem, quia ratio boni vincere est ratio amandi; quis enim interrogatus, cur non amas tale obiectum? Respondebit unquam: Id illud non amo, quia bonum est? Ergo bonum nequit movere sub ratione boni, vt non amatum. Maior probatur primo, quia bonum nequit movere vt amatum, nisi movendo ad sui amorem: Ergo pariter nequit movere, vt non amatum, nisi movendo ad sui non amorem. Secundo, quia nequit movere vt non amatum, nisi vt voluntarie non amatum: Sed voluntarie non amari, est non amari ex aliqua ratione, & motivo: Ergo nequit movere vt non amatum, nisi vt non amatum ex aliqua ratione, & motivo: Sed non est alia ratio motiva, nisi ratio boni: Ergo opus erit quod moveat ad sui non amorem sub ratione boni.

44. Dices cum praedicto Authorre, quod ratio boni potest considerari duplicitè, nempe vt amabilis, & vt omissibilis, vel non amabilis. Primo modo movet ad sui amorem. Secundo modo movet ad sui non amorem. Sed contra est, quia ratio boni sub ratione boni solum est amabilis, non autem voluntarie omissibilis: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens, quia ratio boni sub ratione boni, est ratio boni, quia bona est, & propter sui bonitatē: Sed hoc pacto solum est amabilis, non autem voluntarie omissibilis, quia nemo potest voluntarie non amare bonum precisiè, quia bonum est, & propter sui bonitatē; hæc enim solum potest esse ratio amandi, nunquam autem ratio non amandi, seu omittendi voluntarie amorem: Ergo. Explicatur: Licet ratio boni possit terminare sui non amorem, hoc est, non amari; nequit tamen movere ad sui non amorem: Ergo

M. 2.

licet

licet sit omissibilis terminativa, non tamen motivè, & consequentè nequit ipsa ratio boni non amari esse ratio motiva ad sui non amorem. Antecedens patet, quia aliud est rationem boni terminare sui non amorem, seu non amari; aliud movere ad sui non amorem; illud enim solum importat non amari, ex quocumque motivo non ametur; hoc autem ultra importat non amari bonum, quia bonum est, seu rationem, cur non amatur, esse, quia bonum est; licet autem primum contingere possit, hoc secundum est planè chimericum, & fatuum.

45. Ex quo patet prædictam solutionem petere principium, & confundere rationem motivam cū terminativa. Perit quidē principiū, quia cū querimus rationē motivam omissionis, respondet esse finem, vt non amatum. Cum autem querimus rationem motivam, cur finis non ametur? Respondet esse finem, vel bonum vt omissibile, seu vt non amabile. Sed cum rursus querimus, cur bonum, seu finis sit non amabilis, seu omissibilis, nullam rationem assignat, eo quod dicere nequit, *quia bonum est*. Vnde petit principium. Deinde confundit rationem motivam cum terminativa, nam ex eo quod finis potest amari, & non amari, infert esse motivum ad amorem sui, & ad sui non amorem, quę illatio falsa est, quia ex quo finis, seu ratio boni, possit non amari, solum interfert posse terminare sui non amorem, seu quod sit ratio terminativa non amoris, non autem, quod sit ratio motiva ad sui non amorem; seu infert, quod sit ratio terminativa non amoris, non autem quod sit ratio motiva ad sui non amorem; ad hoc enim ultra non amari, opus erat, quod non amaretur quia bona, & propter sui bonitatem, quod manifestè implicat contradictionem; solum enim potest non amari aliquid obiectum, quia malum est, aut quia non bonum est, aut quia minus bonum est, vel apparent.

46. Sed dices ex hoc ipso: Ergo finis bene potest movere ad sui non amorem, seu ad omissionem, vt non bonum, vel quia minus bonum, vt afferunt alii, & consequentè non erit necessarius amor finis, vt moveat ad omissionem. Respondeo, quod finis quia *ex parte non bonus*, seu *quia minus bonus*, potest quidem movere ad sui non amorem permissivè, permitting scilicet, quod voluntas moveatur causaliter ex alio bono maiori, vel meliori; minimè autem potest, *quia non bonus*, movere causaliter, & propriè-

Et ratio est, quia vt *minus bonus*, seu *quia ex parte non bonus*, non necessitat ad sui amorem, sed permittit aliud bonum maius, aut melius, quod moveat causaliter ad sui amorem, & vt ipse non ametur; minimè autem *vt non bonus* movet causaliter voluntatem, quia voluntas solum causaliter moveatur à bono sub ratione boni, quia sola ratio boni est causaliter motiva voluntatis. Vel secundò dico, quod admissio, & non concessio, quod voluntas possit moveri à non bono, seu à minus bono ad non amorem, non potest ab illo moveri primariò, sed primariò solum potest moveri à bono sub ratione boni.

47. Ex quo sic arguo: Licet finis possit movere ad sui non amorem proximè, & immediate sub ratione non boni, aut quia non bonum, non tamen potest movere primariò, sed dependenter ab alio primariò movente sub ratione boni ad sui amorem, ex quo sequatur omissionis amoris finis non boni: Ergo omissionis voluntaria amoris semper requirit essentialiter, quod voluntas moveatur à bono sub ratione boni per amorem illius. Probatur antecedens, quia finis, vt non bonus, non est magis potens movere ad sui non amorem, quam finis vt malus, sit potens movere ad sui odium, & nolitionem: Sed finis vt malus non est potens primariò movere ad sui odium, & nolitionem, sed solum secundariò dependenter ab alio fine movente ad sui amorem, ex quo sequatur odium finis oppositi, sive mali: Ergo nec finis *vt non bonus* potest movere primariò, sed solum secundariò dependenter ab alio fine movente primariò sub ratione boni ad amorem oppositum, ex quo sequatur omissionis amoris finis non boni. Minor probatur ex D. Thom. 1. 2. quest. 25. art. 2. vbi sic ait: *Naturaliter est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni*, vnde *& omnes passiones, quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus, quarum obiectum est malum; quia enim bonum queritur, ideo refutatur oppositum malum*. Et quest. 29. art. 2. in corp. sic concludit: *Unde necessè est, quod amor sit prior odio, & quod nihil odio habeat, nisi per hoc, quod contrariatur convenienti, quod amatur, & secundum hoc omne odium ex amore causatur*. Ex quibus planè infertur, quod quamvis aliquis finis possit odio haberi, quia malus, tamen hoc nequit esse motivum primarium, nam ideo odio habetur tale ma-

lum

Ium, quia amatur aliud bonum sub ratione boni, cui contrariatur illud malum. Unde motivum primarium voluntatis, etiam ad odium alicuius mali, semper est bonum ut amatum sub ratione boni: Ergo pariter, quamvis possit aliquod obiectum, quia non bonum, aut quia minus bonum movere voluntatem ad sui non amorē, hoc tamen non potest esse motivum primarium omittendi amorem, seu non amandi, sed ideo voluntas omitteret, seu desineret per omissionem illud obiectum ex parte non bonum, aut minus bonum, quia amaret aliud bonum melius, vel maius sub ratione boni.

48. Confirmatur, quia voluntas non potest habere duas rationes formales motivas primarias adaequatè distinctas in suis exercitijs, ita ut primario moveatur ex ratione formalis boni ad unum exercitium, nempè ad amorem, & etiam primariò moveatur ex ratione formalis non boni ad aliud exercitium, nempè ad omissionem; alias enim, quando omitteret voluntariè amorem, esset distincta potentia à se ipsa quando amat, cum se exerceret sub distincta ratione formalis primario motiva: Sed si ratio primario motiva omittendi voluntariè amorem, esset ratio formalis non boni; cum alias ratio formalis motiva ad amorem sit ratio boni, voluntas haberet duas rationes formales primariò motivas, & quidem adaequatè distinctas, quia ratio boni, & ratio non boni, non continentur ut rationes inadæquatè sub alia ratione universaliori, & adæquata, ut per se patet, quia ad bonum, & non bonum nihil est commune, sicuti nec ad ens, & non ens: Ergo ratio formalis primariò motiva omittendi amorem, non potest esse ratio non boni. Explicatur: Ratio formalis boni, & ratio formalis non boni, non sunt duæ rationes particulares, & inadæquatè contentæ sub alia communi, & adæquata, quia nulla est ratio communis ad bonum, & non bonum: Ergo sunt rationes formales adæquatæ, & per se primò diversæ: Ergo si voluntas in suis exercitijs voluntarijs haberet iam unam, iam aliam pro ratione formalis motiva primariò, haberet in suis exercitijs duas rationes formales primariò motivas adæquatas, seu adæquatè diversas: Ergo non esset unica simplex potentia, sed duplex specie diversa, cum quælibet potentia specificetur, & diversificetur specificè penes rationem formalem sub qua adæquatam, & primario motivam...

49. Dices, ex Magistro Ferre: Non sequi quod voluntas sit duplex potentia, sed solum esse unam sub duplice conceptu inadæquato, nempè ut activam, & ut non activam, seu omissivam, & sub conceptu activæ moveri à ratione boni, sub conceptu vero omissivæ, seu non activæ, moveri ex ratione non boni. Sed contra est primo; quia voluntas, ut non activa, nequit moveri voluntariè ex obiecto, ut constat ex dictis, & constabit amplius ex dicendis. Secundò, quia voluntas non est primariò omissiva, seu voluntariè non activa, sed solum secundariò: Ergo dato, quod, ut non activa, moveatur ex ratione non boni, movebitur secundariò; primariò vero ex bono, seu ex amore boni. Probatur antecedens, quia exercitium omittendi, seu voluntariè non agendi, minus perfectum est, quam exercitium nollendi, seu odio habendi; & tamen voluntas nequit esse primario nolitiva, aut odio prosecutiva, sed solum secundariò, ex amore nempè primariò exercito: Ergo minus potest esse primario non activa, seu omissiva, sed ad summum secundariò ex amore primariò exercito. Explicatur: Non possunt distingui in voluntate duo conceptus ex aequo, & sine subordinatione, unus voluntivæ, qui immediate, & primariò specificetur à ratione boni, alius nolitivæ, qui immediate, & primariò specificetur à ratione mali; quia alias non esset una potentia, sed duplex adæquatè distincta: Ergo nec possunt distingui in voluntate ex aequo, & sine subordinatione duo conceptus, unus activæ, seu amativæ, qui adæquatè specificetur à ratione boni, & alius non activæ, seu voluntariè omissivæ, quia adæquatè specificetur à ratione non boni, propter eandem rationem.

50. Urgetur, quia voluntas solum, & adæquatè fuit instituta, ut amaret, velllet, & quereret bonum proprij suppositi: Ergo nullum exercitium potest habere voluntarium, seu ab intrinseco, nisi propter hunc finem: Ergo nequit omittere voluntariè nisi propter bonum conveniens supposito, & ex amore, vel appetitu illius. Antecedens patet, quia voluntas non fuit instituta, nec inadæquatè, ut nihil ageret, ut nihil amaret, nec ut pure omitteret, ut per se patet: Ergo. Explicatur: Si aliquando voluntas pure omittat absque omni actu, hoc omnino erit præter naturam ipsius, quæ adæquatè est instituta, ut amaret, & velllet, non vero nec

nec inadæquatè , vt purè omittet nihil agendo : Sed quod est omnino præter naturam voluntatis non potest esse ab intrinseco voluntatis , quia quod est ab intrinseco alicuius , est illi naturale , & secundum naturam ipsius : Ergò si aliquando purè omittat , nihil agendo , non omittet ab intrinseco sui , sed purè ab extrinseco : Ergò talis omissione non erit voluntaria , quia voluntarium semper est ab intrinseco cum cognitione.

51. Confirmatur denique ratio præcedens specialiter ; quia si semel dari potest pura omissione peccaminosa , poterit dari pura omissione mortaliter peccaminosa , seu quæ sit peccatum mortale ; hoc enim contrarij suadere conantur: Sed repugnat pura omissione peccaminosa mortaliter: Ergò. Probo minorem , quia omne peccatum mortale est aversio à Deo , tanquam ab ultimo fine , & conversio ad bonum commutabile tanquam ad ultimum finem : Sed omissione pura absque omni actu non potest talis esse , quia absque omni actu non est aversio , & multo minus conversio voluntatis ad finem: Ergò pura omissione absque omni actu non potest esse peccatum mortale.

52. Dices: Satis esse ad peccatum mortale , quod sit aversio à Deo tanquam ab ultimo fine , & non requiri conversionem ad bonum commutabile. Sed contra est , quia voluntas nequit averti voluntariè à Deo , tanquam ab ultimo fine , quin convertatur ad creaturam , tanquam ad ultimum finem: Ergò ruit solutio. Antecedens probatur primo , quia voluntas nequit voluntariè averti ab ultimo fine , nisi propter alium , aversio enim voluntatis necessario debet esse propter finem: Sed dum avertitur à Deo propter alium finem , necessario convertitur ad talem finem : Ergò nequit voluntariè averti à Deo , vt ultimo fine , quin convertatur ad alium finem , nempè ad creaturam. Secundo , quia implicat aversio , & recessus physicus , & naturalis ab aliquo termino , sine accessu physico ad alium : Ergò etiam implicat aversio , seu recessus voluntarius ab aliquo fine ultimo sine accessu , & conversione voluntaria ad alium finem. Tertiò , quia nequit voluntas averti ab aliquo fine per actum positivum odij , nisi moveatur ex amore alterius finis oppositi , vt suprà vidimus ex Div. Thom. Ergò nec potest voluntas averti à fine per omissionem voluntariam , nisi moveatur ex amore , & conversione ad alium finem. Patet consequentia ; nam

ideò primum verum est , quia motivum primarium voluntatis in omni suo exercitio voluntario est bonum , & bonum non potest movere ad odium alicuius , nisi medio amore : Sed pariter nequit bonum movere ad omissionem voluntariam alicuius , nisi medio sui amore: Ergò.

53. Quartò ; quia si posset dari aversio à Deo tanquam ab ultimo fine , absque conversione ad creaturam , dari posset peccatum actuale personale , cui solum correspondeat poena damni , non poena sensus : Sed hoc non admittit sancta Theologia: Ergò. Probatur sequela , quia poena damni , quæ consistit in privatione beatitudinis , seu visionis Dei correspondet , iuxta Div. Thom. aversioni à Deo ; poena vero sensus solum correspondet conversioni ad creaturam , vt ad ultimum finem : Ergò si daretur aversio sine conversione , illi peccato personali , & actuali aversionis à Deo correspondet poena damni , & non poena sensus.

54. Dices , quod in peccato puræ omissionis datur aversio à Deo sine conversione physica , & reali ad creaturam , non tamen sine conversione interpretativa , quia ipsa omissione , seu aversio à Deo , ex quo potest , & tenetur se convertere ad Deum , & non se convertit , est interpretativa aversio à Deo , & interpretativa conversio ad creaturam , vt ultimum finem. Sed contra est , quia conversio , quam probamus requiri ad omissionem , & aversionem voluntariam , debet esse prior ad omissionem , & aversionem , quia requiritur , vt ex illa moveatur aversio , & omissione : Sed secluso omni actu positivo voluntatis , qui sit causa , vel occasio omittendi , temere interpretatur , & sine fundamento pro priori ad ipsam omissionem , conversio ad creaturam ; vel assigna fundamentum talis interpretationis , pro priori ad omissionem ; quod sane nullum invenies , quia tota interpretatio contrariorum in ipsa omissione actus debiti fundatur , & non ante illam : Ergò nec interpretativa conversio datur , pro vt requiritur , vt omissione , vel aversio sit voluntaria. Secundo , quia nequit voluntas odio habere aliquod malum , nisi moveatur ex amore vero , & non solum interpretativo , alterius boni : Ergò nec averti voluntariè per omissionem voluntariam ab aliquo fine , nisi moveatur ex amore vero , & vera conversione , & non solum interpretativa , ad alium finem. Denique , quia conversio interpretativa debet esse conversio vera , &

cum

cum vero fundamento interpretata, non autem interpretata fictè, falso, & sine vero fundamento, præsertim ad peccatum mortale incurrendum: Sed, secluso omnī actū positivo, tota interpretatio conversionis ad creaturam, vt ad ultimum finem, esset facta, falsa, & sine vero fundamento, quia voluntas nullum prorsus motum ab intrinseco haberet, essetque immota, & merè passivè se habens, nihilque prorsus volens, nec hoc ipsum, nec aliud ex quo sequeretur omissione: Ergò. Et quidem ego libenter fateor, quod quotiescumque voluntas omittit actum, ad quem obligatur, prudenter interpretatur conversio ad aliquem finem, propter quem omittat, ceterum hæc interpretatio vera est, & cum vero fundamento, quia nunquam advertenter sic omitit voluntas, nisi ex amore vero, & vera conversione positiva ad alium finem. Ceterum si omnem amorem verum, & veram conversionem, omnemque motum positivum à voluntate excludas, tota illa interpretatio falsa foret, & absque fundamento, cum absque omni vero motu, falso interpretetur conversio, vel aversio voluntaria.

55. Denique respondebis rationi principali, quod ut omissione sit voluntaria, non requiritur, quod voluntas habeat motivum omittendi, aut quod moveatur ad omittendum ex illa ratione, aut motivo ex parte obiecti, sed satis esse, quod potens, & debens moveri ex aliquo fine, aut motivo v. g. ex Deo proposito ut fine obligante, ex illo non moveatur, ex hoc enim ipso omissione motivi est voluntaria: Sed contra est, quia ut omissione sit voluntaria semper requiritur, quod omittens omittat modo rationali, & ab intrinseco: Sed omittere absque omni motivo, aut ratione obiectiva ad omittendum, non est omittere modo rationali, & ab intrinseco, vt per se patet: Ergò talis omissione non erit voluntaria. Explicatur: Omittere modo purè casuali, & purè contingenti, non est omittere voluntariè: Sed omittere absque omni ratione, & motivo omittendi est omittere purè casualiter, & contingentè: Ergò non potest esse voluntarium. Urgetur: Omissione, vt sit voluntaria, debet esse à voluntate, vt voluntas est, hoc est, ab illa ut est appetitus rationalis, & elicitus, contradistinctus ab appetitu innato, vel ab alijs potentissimis, quæ ratione non gubernantur; sed si voluntas omittat absque omni actu, & motivo ad omittendum, non omittit, vt

potentia, & appetitus rationalis, & elicitus, cum non ducatur, nec dirigatur ratione illa ad omittendum. Unde interroganti: Cur omittis amorem, v.g. nullam poterit rationem redere: Ergò talis omissione non erit voluntaria.

56. Contra secundò, quia si proponatur voluntati Deus ut obligans per modum ultimi finis ad sui amorem, rogo: Vei proponitur etiam aliis finis, & aliud bonum movens ad sui amorem, & retrahens ab amore Dei, vel nullum bonum proponebit voluntati, nisi Deus, ut summum bonum? Si hoc secundum, implicat, quod voluntas in tali dispositione voluntariè, seu ab intrinseco omittat amorem, cum nullam, nec apparentem rationem habeat omittendi, & voluntas, ut potest potentia rationalis, nequit ab intrinseco omittere absque omni ratione, & motivo, vnde in tali casu necessario amabit Deum, necessitate ex suppositione talis dispositionis, & minime dabitus omissione; si vero simul cum Deo proposito ut obligante, proponatur aliud bonum atrahens ad sui amorem, & retrahens ab amore Dei, tum iam omissione, si omittat, non erit absque omni ratione, & motivo, sed movebitur ab altero bono atrahente ad sui amorem, & medio illius amore retrahetur ab amore Dei, sed non absque omni actu positivo, sed medio amore positivo illius boni: Ergò repugnat omissione voluntaria absque omni motivo omittendi. Sed de hoc infra in solutione argumentorum.

### TERTIA RATIO PRINCIPALIS EX CAPITE LIBERTATIS DEFECTUOSA.

57. TERTIO probatur conclusio ex capite libertatis hoc pacto: Ut omissione sit peccaminosa requiritur essentialiter, quod sit libera: Sed omissione nequit esse libera absque omni actu positivo, qui sit causa, vel occasio illius: Ergò nec peccaminosa. Maior est evidens, & ut talis admittitur à contrarijs. Minor vero probatur, quia ut omissione sit libera, debet voluntas omittere ex propria determinatione, seu se determinando: Sed voluntas nequit se determinare ad omissionem absque omni actu positivo: Ergò nec omissione esse libera absque omni actu positivo. Minor probatur, quia voluntatem se determinare est se transfrerre de statu indifferentiae ad statum determinationis: Sed voluntas nequit

quit se transferrè de statu indifferentiæ ad statum determinationis absque omni actu positivo : Ergò nec se determinare absque omni actu positivo.

58. Minorem probat quidam Recentior hoc modo. Voluntas nequit intrinsecè mutari , nec transferri de indifferentia ad determinationem , nisi ei superaddatur aliquid quod non habet in signo indifferentiæ ; si enim nihil amplius habeat , quam quod intelligitur in signo indifferentiæ , manebit , sicut in illo signo , indifferens , & non translata , nec mutata ad statum determinationis ; nam idem , nihilo addito , nec subtracto , semper manet idem : Sed voluntati omitenti absque omni actu positivo , nihil additur , quod non habeat in signo indifferentiæ : Ergò non mutatur , nec transfertur ad statum determinationis. Probatur minor , quia si ei aliquid adderetur , vel esset obligatio , vel advertentia præcepti ; & hoc non , quia hæc obligatio , & advertentia intelligitur in signo indifferentiæ , & actus primi indifferentis. Vel esset parentia actus debiti ; & hæc etiam intelligitur in signo actus primi , & indifferentiæ ; cum in illo signo non detur actus debitus , & consequenter in illo intelligitur eius parentia : Ergò nihil prorsus illi additur , si excludatur omnis actus positivus.

59. Hæc probatio quondam mihi videbatur efficacissima. Sed revera non probat intentum , quia in signo actus primi , seu indifferentiæ non datur , nec intelligitur parentia realis , & privativa actus debiti ; alias enim in illo signo intelligeretur aliquid essentialiter repugnans cum actu debito , scilicet parentia realis , & privativa illius , & iam non esset signum indifferentiæ ad actum debitum , & eius parentiam. Solum ergò intelligitur in illo signo parentia præcissiva , seu præcissio ab actu debito , & à parentia reali illius ; at vero in signo omissionis iam intelligitur , & datur parentia realis actus debiti , excludens contradictoriæ actum debitum , quæ non dabatur in signo indifferentiæ ; ac per consequens per talem parentiam intelligi potest voluntas determinata. Explicatur exemplo diaphani , quod secundum se est indifferens ad lucem , & tenebras ; & tamen cum tenebrescit per tenebras , quæ sunt pura parentia lucis , determinatur actualiter eius indifferentia , quia nempe in signo indifferentiæ diaphani , sive considerando diaphanum secundum se , solum importat

carentiam præcissivam lucis , seu realem præcissionem à luce , & carentia reali illius ; cum vero obtenebratur , tunc habet iam carentiam realem , & contradictoriæ lucis , excludentem privativæ , & contradictoriæ lucem ; ita igitur posset contingere in voluntate , si absque omni actu positivo omitteret actum debitum. Explicatur : Per hoc præcisè , quod diaphanum amittat lucem in instanti B , quam habeat in instanti A , licet nihil positivum recipiat de novo , mutatur intrinsecè , & redditur tenebrosus , transferiturque , & determinatur eius indifferentia ad esse tenebrosum : Ergò si supponeretur voluntas amans in instanti A , & cessaret , seu omitteret amorem in instanti B , per hoc præcisè , quamvis nullum actum positivum eliceret , mutaretur intrinsecè , & determinaretur intrinsecè de novo eius indifferentia. Potest ergò determinari per omissionem absque omni actu positivo. Relicto ergò tali modo probandi.

60. Aliter probo assumptum , & instauro probationem præcedentem : Etenim ad hoc ut voluntas liberè , & voluntariæ se determinet , non sufficit , quod mutetur , aut determinetur pure passivæ per omissionem , sed requiritur , quod ipsa semetipsam determinet , & transferat de statu indifferentiæ ad statum determinationis : Sed hoc est impossibile absque omni actu positivo : Ergò licet voluntas possit passivæ determinari , non tamen se ipsam determinaret absque omni actu positivo. Maior videtur evidens , & conceditur à contrarijs. Minor vero probatur , quia plus requiritur , ut voluntas se ipsam determinet , quam ut pure passivæ determinetur : Sed ut pure passivæ determinetur , sufficeret omissione pura absque omni actu : Ergò plus requiritur , nempe aliquis actus positivus , ut se ipsam determinet.

61. Nec dicas , illud amplius , quod requiritur , esse advertentiam præcepti , & obligationem ad actum. Contra enim est , quia adhuc posita advertentia præcepti in signo actus primi , ut voluntas pure passivæ determinetur per parentiam actus debiti , sufficit pura omissione absque omni actu : Sed plus requiritur , ut se ipsam determinet : Ergò , adhuc supposita illa advertentia , requiritur actus positivus , ut se ipsam determinet. Explicatur : Adhuc posita advertentia præcepti , posset voluntas pure passivæ suspendi , & privari actu præcepto , Deo nem-

nempè suspendente omnem actionem, & concursum; sed tunc casus daretur pura omissione absque omni actu, qua voluntas se determinaret: Ergò hæc non sufficit, adhuc posita advertentia præcepti, vt voluntas se determinet ad omissionem. Confirmatur: Quia voluntatem se determinare, plus importat ex parte actus secundi, & in signo actus secundi, quam voluntatem pure passivè determinari: Sed advertentia præcepti non se tenet ex parte actus secundi, nec in signo actus secundi, sed solum in signo actus primi: Ergò ultra illam advertentiam plus requiritur, nempè aliquis actus positivus. Item, vt voluntas se determinet plus requiritur ex parte ipsius voluntatis, quam vt passivè determinetur. Sed advertentia præcepti non se tenet ex parte voluntatis, sed ex parte intellectus: Ergò illud plus, quod requiritur, non est advertentia, sed aliquis actus positivus voluntatis.

62. Responderet Magister Ferre, voluntatem se determinare indirectè, & vt non activam; ad hoc autem minime requiri actum positivum, sed satis esse, quod pure omittat actum cum potestate, & obligatione ad ipsum. Sed contra est, quia voluntas nequit se determinare indirectè ad omissionem, nisi se determinando directè ad aliquid, ex quo occasionetur, vel sequatur omissione, vel cui omissione adiuncta sit: Sed nequit se determinare directè ad aliquid absque actu positivo: Ergò nec indirectè ad omissionem absque omni actu positivo. Minor est certa, & conceditur à contrarijs. Maior vero probatur, quia omne indirectum reducitur ad directum, & supponit essentialiter directum in illo genere; vnde intellectus nequit intelligere aliquid indirectè, nisi intelligendo aliud directè, nec voluntas potest velle aliquid indirectè, nisi quia vult aliud directè, nec agens potest causare aliquid indirectè, nisi causando aliud directè, & sic in alijs; nunquam enim potest aliquid indirectè attingi, nisi per ordinem ad aliud quod directè attingitur, sicut nequit aliquid secundariò attingi, nisi per ordinem ad aliud primariò attractum, nec aliquid attingi de connotato, & in obliquo, nisi per ordinem ad aliud in recto attractum: Ergò nequit voluntas se determinare indirectè ad omissionem, nisi se determinando directè ad aliquid, cui adiuncta sit omissione.

63. Contra secundò, quia implicat etiam quod voluntas se determinet, vt Tom. I.

non activa: Ergò ruit solutio etiam ex hac parte. Antecedens probatur: Voluntas vt non activa non est potentia libera: Sed nequit se determinare libere, vt potentia libera non est, ergò nec vt non activa. Probatur maior, quia voluntas vt non activa, vel non est potentia, vel est pure passiva; potentia enim adæquatè dividitur in activam, & passivam: Sed voluntas nec vt non potentia, nec vt potentia pure passiva, est potentia libera, vt per se patet: Ergò vt non activa non est potentia libera. Consequentia per se patet. Confirmatur: Indifferentia passiva vt talis, non est indifferentia libertatis, vt omnes fatentur: Sed indifferentia voluntatis respectu puræ omissionis absque omni actu solum esset indifferentia passiva, vt potè respectu illius nullo modo activa: Ergò respectu puræ omissionis non esset indifferentia libertatis, & consequenter pura omissione libera non esset.

Confirmatur secundò: Voluntas nequit se determinare, adhuc indirectè, ad omissionem, imò nec liberè omittere, nisi vt potentia distincta ab omni potentia pure passiva, siquidem in quantum convenit cum alijs potentijs pure passivis, implicat quod se determinet, aut liberè omittat: Sed voluntas, in quantum non activa, minime distinguitur à potentij pure passivis; sed potius per hoc cum illis convenit: Ergo implicat, quod se determinet, aut omittat liberè, in quantum non activa. Vrgetur: Quando voluntas, pure omittendo, non agit, eius non agere, secundum quod dicit ex parte actus secundi, non differt à non agere lapidis, ligni, vel aliorum inanimatorum; sed ista quando non agunt, non se determinant, nec liberè omittunt, vt per se patet: Ergò nec voluntas quando pure absque omni actu non agit, se determinat in actu secundo, nec liberè omittit. Maior probatur, quia si in aliquo distingueretur, esset in eo, quod non agere voluntatis presupponit cognitionem, potentiam, & obligationem ad oppositum, secus vero non agere lapidis, & aliorum inanimatorum: Sed cognition, potentia, & obligatio ad oppositum, non se tenent ex parte actus secundi, sed ex parte tantum actus primi: Ergò ex parte actus secundi, non agere voluntatis in nullo differt à non agere lapidis, vel aliorū inanimatorum: Ergo, dū voluntas non agit absque omni actu, se habet in actu secundo, sive ex parte actus secundi, velut lapis, & lignum, &

velut inanime quoddam: Ergò non peccat in actu secundo, nec voluntariè, aut liberè omittit in actu secundo.

64. Dices, ex hoc solum probari, quod omission voluntatis in eo casu non esset intrinsecè libera ex parte actus secundi, cum quo componitur, quod sit extrinsecè libera per denominationem extrinsecam ab actu primo; hoc autem sufficere ut sit peccaminosa. Nec hoc mirum videri debet, cum sit probabilis sententia, quæ afferit actus voluntatis non esse intrinsecè liberos, sed solum per denominationem extrinsecam à libertate actus primi. Sed contra est, quia, licet probabilitè ab aliquibus defendatur, exercitium liberum voluntatis non debere esse liberum intrinsecè, & satis esse, quod denominetur extrinsecè liberum à libertate actus primi, nullus tamen dixit, quod non debet esse intrinsecè voluntarium, imò illi Authores supponunt, quod vt denominetur extrinsecè liberum à libertate actus primi, debet supponi voluntarium ex parte actus secundi, quia denominatio liberi solum cadere potest supra exercitium in actu secundo voluntarium: Sed purum non agere voluntatis absque omni actu, non potest esse voluntarium in actu secundo, aut ex parte actus secundi, cum ex parte actus secundi in nihilo differat à non agere lapidis, aut ligni; ergò nec poterit denominari liberum à libertate actus primi. Secundo, quia illa sententia non admittitur à Thomistis, sed ab illis falsa reputatur: Ergò non debet ab illis in favorem adduci.

65. Undè illa prætermissa, contra tertio sic arguo: Ut omission denominetur libera à libertate actus primi, opus est, quod omission egrediatur à voluntate reduplicative ut libera in actu primo, & quod voluntas in omittendo explicet libertatem actus primi; si enim voluntas omittendo minimè explicat libertatem actus primi, nec omittit reduplicative ut libera in actu primo, sed solum sub alia consideratione, sub qua non est libera, nec explicat libertatem, quid hoc interst ut omission denominetur libera? Sed si voluntas omittat pure non agendo, & ut pure non activa, minimè explicat, sic omittendo, libertatem, nec omittit reduplicative, ut libera, sed sub alia consideratione, sub qua non explicat libertatem, nempè ut non activa; ergò quod alias voluntas sit libera in actu primo nihil conductit, ut omission denominetur libera. Explicatur:

Quod anima sit rationalis in actu primo, si in actu secundo non explicat rationalitatem, nihil conductit ut eius exercitium denominetur rationale, vnde vegetatio, atque sensatio exercita absque usu rationis, minimè denominatur humana, aut rationalis, quamvis procedat ab anima alias rationali in actu primo; & similiter, quod intellectus sit in actu primo discursivus, si in actu secundo non explicat vim discursivam, nihil conductit ut eius actus denominetur discursivus, vnde apprehensio, vel intelligentia primorum principiorum non denominatur actus discursivus, licet sit ab intellectu alias in actu primo discursivo, quia non est ab illo reduplicative ut discursivo, nec ut explicante vim discursivam; & similiter, quod voluntas ipsa sit in actu primo electiva, si non explicet in actu secundo vim electivam, minimè sufficit ut actus eius denominetur electio, aut electivus, vnde simplex complacentia circa finem minimè denominatur actus electivus, quamvis sit à voluntate, alias electiva in actu primo, quia non est ab illa ut electiva, nec ut explicante vim electivam: Ergò pariter, quod voluntas sit libera in actu primo, si non explicet libertatem in actu secundo, nihil prodest ut omission denominetur libera, quia videlicet omission non est à voluntate ut libera in actu primo, nec ut explicante in actu secundo libertatem actus primi. Explicatur: Omission non potest esse libera, & imputabilis voluntati ex libertate impertinenter omnino se habente ad ipsam: Sed si voluntas omittit pure non agendo, & ut pure non activa, seu non explicando libertatem in actu secundo, quod alias sit libera in actu primo, impertinenter se habet ad omissionem illam, quia pure per accidens supponitur ad omissionem ea libertas, & non explicatur in actu secundo, sed in actu secundo est quasi non esset: Ergò ab ea non potest omission denominari libera, nec imputabilis.

66. Contra quartò, quia iuxta M. Ferre, & plures contrarios, quamvis voluntas in actu primo sit libera ad actum oppositum, si ad illum non sit obligata lege, aut præcepto, hoc non sufficit, ut omission sit libera: Ergò à sola libertate actus primi omission non denominatur libera. Explicatur, ideo satis esset libertas in actu primo, quia voluntas potens proximè, & expeditè agere, si non agit, liberè non agit, siquidem causa libera definitur; que positis omnibus requisitis ad

ad agendum, potest agere, & non agere: Sed hoc nihil probat, quia iuxta dictos Authores, quamvis voluntas sit expedite potens ad actum, & illum pure omittendo non agat potest contingere, quod omissio illa libera non sit, si nempè non sit obligatio ad actum: Ergo, ut omissio sit libera, non sufficit, quod voluntas sit expedite potens, seu libera ad actum omissum. Confirmatur: Per vos non sufficit, quod voluntas sit expedite potens ad actum, ut pura illius omissio sit libera: Sed nec sufficit, quod voluntas in actu primo sit obligata ad actum: Ergo secluso actu positivo, nihil sufficit, ut omissio sit libera. Probo minorem, quia, adhuc supposita voluntate in actu primo obligata ad actum vi alicuius legis, posset Deus suspendere omnem actionem, & concursum: Sed tunc, casus omissio non esset libera voluntati: Ergo non sufficit, quod voluntas supponatur in actu primo obligata. Vrgetur: Magis est voluntas in actu primo necessitata, quam in actu primo obligata: Supponamus autem, quod supposita voluntate in actu primo necessitata ad amorem, Deus illi suspendat omnem actionem, & concursum, nullus diceret, quod tunc casus voluntas liberè omitteret amorem; & tamen esset expedite potens, inò, & necessitata ad amorem in actu primo: Ergo licet voluntas supponatur expedite potens, & obligata ad actum, si Deus suspendat omnem concursum, omissio non erit libera voluntati.

67. Confirmatur derique præcedens ratio, quia ut voluntas incurrit peccatum, iuxta Thomistas, non sufficit, quod vtcumque se determinet, sed requiritur, quod se determinet applicative: Sed absque omni actu implicat, quod se determinet applicative, ut per se patet: Ergo, & quod omittat peccaminosè, & culpabiliter.

### SOLVITUR PRIMUM ARGUMENTUM ex autoritate D. Thom. desumptum.

68. **A**RQUIT primo Mag. Ferre ex pluribus Div. Thom. locis. Primo ex textu supra relato, num. 9. vbi concludit: *Verius dici potest, quod aliquid peccatum possit esse absque omni actu.* Secundò ex 1. 2. quest. 6. artic. 3. vbi sic ait: *Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque absque actu exteriori, & cum actu interiori, ut cum vult non agere; aliquando etiam*

*Tom. I.*

*absque actu interiori, ut quando non vult.* Potest ergò omissio esse voluntaria absque omni actu. Tertiò ex 2. Sentent. distinct. 3. quest. 1. artic. 3. vbi relata nostra opinione, sic concludit: *Sed ista opinio non videtur necessitatem habere; cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum, vel non faciendum determinetur, potest hoc modo pratermittere aliquid, quod eius contrarium non velit, nec de eius contrario cogitet, nec de aliquo alio, quod sit per se impedimentum eius, quod facere tenetur:* Ergo Div. Thom. apertè tenet sententiam nostrę contrariam. Quartò ex Sententiaris ad Anibald. in 2. distinct. 35. quest. 1. artic. 3. vbi sic ait: *Contingit, quod voluntas, nec ad actum debitum, nec ad oppositum moveatur, nec ad aliquid ex rationem culpe habere possit, & tamen efficitur reus omissionis, si non facit, quod tenetur, unde relinquitur, quod possit esse peccatum omissionis absque actu:* Ergo. Denique arguit ex 2. 2. quest. 7. artic. 4. + 79 ad 4. vbi sic D. Thom. dicente allegat: *Similiter autem omissioni non debetur solum pena danni, sed etiam pena sensus,* secundum illud Matthæi: *Omnis arbor, que non facit fructum bonum excidetur, & in ignem mittetur,* & hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate conversionem ad bonum commutabile: Ergo, ut omissio sit peccaminosa mortaliter, & mereatur poenam sensus, non requiritur quod ex conversione positiva procedat. Contra id quod dicebamus num. 51.

69. Respondeo mentem Div. Thom. iam satis constare ex supra dictis, & allatis à nobis testibus, à num. 8. usque ad 28. Vnde ex ibidem dictis, ad primum textum dico, sensum esse, quod aliquod peccatum, nempè omissionis, possit esse absque omni actu per se pertinente ad omissionem, aut per se causante illam, quod libenter fatemur, non vero absque omni actu, sive per se, sive per accidens pertinente ad omissionem, quia hoc est contra ipsum Div. Thom. ut ibi vidimus. Ad secundum similiter dico, sensum esse, quod voluntarium in omissione possit esse absque omni actu exteriori, & interiori per se pertinente ad omissionem, quod libenter damus, non vero, quod possit esse absque omni actu interiori etiam per accidens occasionante omissionem, quia in hoc sensu se explicat Div. Thom. postea in eadem 1. 2. quest. 71. cui magis attendendum est, quam questioni 6. cum id quod dixerat prius ex-

N 2 pli-

plicari debeat per id quod dixit posteā, non tamen econtra.

70. Ad tertiam similitèr dico, sensum esse, quod voluntas possit omittere aliquid, quin vellit contrarium, & quin de eius contrario cogitet, nec de aliquo alio, quod sit per se impedimentum eius, quod facere tenetur; hoc enim precise afferit D. Thom. non vero quin velit, aut cogitet de aliquo alio, quod sit per accidens impedimentum eius, quod facere tenetur; hoc enim non afferuit D. Thom. Sed consulto hoc tacuit, quia semper requirit actum, vel comitantem, vel tempore præcedentem, qui per accidens saltēm pertineat ad omissionem, seu illam occasionem, impediendo per accidens saltēm id, quod facere tenetur. Ad quartum pariter dico, & concedo cum Div. Thom. quod quis possit esse reus omissionis, quamvis, dum omittit voluntas, non moveatur, nec ad actum debitum, nec ad contrarium, nec ad aliquid, ex quo rationem culpæ habere possit, si nempè, vel quando omittit, vel tempore anteriori se impedivit per accidens, & præter intentionem aliquo actu de se non malo, v. g. per studium, aut longiorem vigiliam nocturnam, eo modo, quo ipse D. Thom. explicat *suprà num. 27.* Tunc enim omissione non habet rationem culpæ ex studio, aut ex vigilia, cum studium de se peccatum non sit, nec culpa, & similitèr vigilia; imò potius in eo casu studium est peccaminosum extrinsecè ex omissione adiuncta, vel consequuta per accidens.

71. Ad vltimam denique dico, quod ille textus falso citatur à Mag. Ferre in eo loco, quia in illa *quest. 7.* tantum sunt duo articuli, in quibus Div. Thom. nihil tractat concernens præsentem materiam. Dato autem, quod alibi in Div. Thom. inveniatur ille textus, respondeo in eo manifestè insinuari esse necessariam ad peccatum omissionis aliquam conversionem præcedentem; ait enim, quod peccatum omissionis meretur poenam sensus propter radicem, ex qua procedit: Sed illa radix necessario debet esse aliqua conversio ad bonum commutabile, quia poena sensus, iuxta Div. Thom. correspondet conversioni ad bonum commutabile: Ergo, iuxta ipsum, semper requiritur aliqua conversio ad bonum creatum. Unde, dum concludit: *Licet non habeat ex necessitate aliquam conversionem ad bonum commutabile*, sensus debet esse, quod non est necessaria actualis conversio, quando voluntas omittit, sed satis

esse quod præcesserit vt radix, vel quod non est necessaria conversio, vt per se pertinens ad omissionem, sed satis esse conversionem per accidens occasionantem omissionem, quod libenter fatemur. Nunquam autem D. Thom. concessit omissionem, vel aversionem à Deo culpabilem absque aliqua conversione ad bonum commutabile, vel antecedenti, vel committanti, vel per se, vel per accidens pertinente ad omissionem, & aversionem; quia hoc esse impossibile satis supra ex ipso probatum est.

72. Sed replicabis primò: Ut omissione sit peccaminosa non requiritur per nos actus positivus per se pertinens, aut causans omissionem: Aliundè, nec requiri potest actus per accidens pertinens, aut causans omissionem: Ergo. Probatur minor, quia, si requireretur, maximè, vt omissione esset voluntaria, & libera: Sed ad hoc non conductit actus per accidens se habens ad illam, quia eo ipso, quod per accidens se habeat ad omissionem, est quasi non esset, & impertinenter se habet: Ergo. Secundò, quia per nos, & iuxta D. Thom. non requiritur actus positivus malus, seu ex quo omissione habeat rationem culpe: Sed, vt sit culpabilis, & peccaminosa ad nihilum conducere potest actus bonus de se: Ergo nullus actus requiritur. Tertiò: Conversione ad bonum commutabile, vt ad ultimum finem, de se est mala, & ex qua omissione sequita haberet rationem culpe: Sed haec non requiritur ex dictis, quia iuxta D. Thom. non requiritur, quod voluntas moveatur ex aliquo, ex quo omissione habeat rationem culpe: Ergo non requiritur conversione ad bonum commutabile.

73. Respondeo ad primum, negando minorem. Ad probationem distinguo maiorem: Maximè vt omissione esset voluntaria directè, & per se, nego maiorem: Vt esset voluntaria saltēm per accidens, & indirectè, concedo maiorem, & nego minorem. Nam, cum de ratione peccati non sit esse voluntarium directè, & per se, sed satis sit esse voluntarium indirectè, & per accidens; vt omissione peccaminosa sit, solum hoc secundò modo debet esse voluntaria, nempè indirectè, & per accidens; ad hoc autem conducere potest actus positivus per accidens illam causans, & occasionans, vt suprà vidimus ex D. Thom. *num. 23, 24, 25.* Et 26. imò est omnino necessarius, quia implicat omissionem esse liberam,

ram, & voluntariam, adhuc per accidens, & indirecte, nisi ex aliquo voluntario directe, & per se, quia omne per accidens reducitur ad aliquid per se, & omne indirectum ad aliquid directum; implicat autem aliquid voluntarium per se, & directe absque actu positivo.

74. Ad secundum, omissa maiori, nego minorem, quia in omissione peccaminosa, & culpabili duo necessario importantur, nempè, & quod sit mala, & quod sit voluntaria; quod sit mala habet intrinsecè, & ex se, quatenus est privatio actus debiti; sed quod sit voluntaria potest habere ex actu præcedentis, licet de se non malo. Veruntamen ille met actus positivus de se non malus, aut secundum se bonus, ex circumstantia omissionis per accidens secuta, redditur extrinsecè malus, & peccaminosus; vnde ex actu positivo intrinsecè voluntario redditur omissione secuta voluntaria, sed ex omissione secuta intrinsecè mala, redditur actus secutus extrinsecè malus; quia videlicet omissione quidem est per se mala, sed non per se voluntaria, & actus positivus est per se voluntarius, sed non per se malus, vnde mutuo ad invicem sibi communicant, quod per se habent, & accipiunt ab invicem, quod per se non habent.

75. Ad tertiam distingo maiorem: Conversio ad bonum commutabile de se est mala, quando de se, & intrinsecè respicit bonum commutabile ut ultimum finem, concedo maiorem: Quando solum per accidens, & extrinsecè respicit bonum commutabile, ut ultimum finem, nego maiorem; quia aliquando conversio positiva voluntatis est ad bonum commutabile per se, & intrinsecè, v. g. ad studium, sed quod studium respiciatur ut ultimus finis, non est intrinsecum actui voluntatis volenti studium, sed est per accidens, & extrinsecum ex circumstantia omissionis consequuntæ, vel adiunctæ, que privat studium ordine debito in ultimum finem. Et inde studium redditur ultimus finis ex parte voluntatis, & ideo peccaminosus extrinsecè ex ipsa omissione; conversioque voluntatis ad studium de se, & per se non est mala quia, nec de se, & per se respicit studium ut ultimum finem, sed solum per accidens, & præter intentionem, immo aliquando præter actualem advertentiam, quando nempè applicat se voluntas ad studium, non intendens, nec considerans violationem præcepti studio an-

xam, vi cuius studium est inordinabile pro tunc ad ultimum finem, & redditur ipsum studium finis ultimus pro tunc, non quidem per se respectu conversionis ad studium, sed per accidens, & ideo in illo casu omissione adiuncta studio non habet rationem culpe ex conversione ad studium, sed potius conversio ad studium pro tunc habet rationem culpe ex omissione, & violatione præcepti annexa.

**SECUNDUM ARGUMENTUM EX  
potissima ratione pro sententia con-  
traria solvitur.**

76. **S**ECUNDO obiciunt contrariaj argumento illorum potissimo. Potest voluntas, instante præcepto positivo de aliquo actu eliciendo, & advertentia talis præcepti, nullum actum positivum elicere; sed purè omittere absque omni actu: Sed in tali casu omissione actus præcepti esset peccaminosa! Ergo potest dari omissione peccaminosa abique omni actu. Mino rem multis probant, de quibus infra. Maiorem vero M. Ferre supponit, vt certam, & ideo illam relinquit improbatam.

77. Respondeo tamen, negando maiorem, cuius falsitas constat primò, quia: *Id possumus* (inquit Augustinus) *quod cum volumus facimus*: Sed quantumvis velimus nunquam assequemur, quod voluntas maneat suspensa absque omni actu, quia saltem habebit actum, quo velit hanc suspensionem: Ergo non possumus voluntatem suspendere ab omni actu, & consequenter, nec voluntas potest in tali casu nullum omnino actum elicere, nec purè omittere. Secundò à paritate intellectus, quem voluntas nunquam potest suspendere ab omni actu, ita vt praesentibus obiectis, nihil prorsus cogitet, vt experientia ipsa testatur, adeò, vt quo magis hoc velit, minus assequetur: Ergo similiter nec voluntas potest ita se suspendere, quod nihil omnino velit. Tertiò, quia quod nunquam contingere constat, credendum est naturaliter non posse contingere: Sed nunquam constat, quod voluntas cum advertentia maneat suspensa ab omni actu, nihil prorsus volendo, nec suspensionem ipsam: Ergo credendum est naturaliter non posse contingere.

78. Dices, esse moraliter impossibile, sed non physicè, & naturaliter. Sed contra est, quia quod solum moraliter est impossibile, aliquando, licet raro,

contigisse constat: Sed non constat aliquando voluntatem cum advertentia suspendisse omnem actum, etiam actum, quo vellet hanc suspensionem. Ergo nō solum moraliter, sed naturaliter etiam id est impossibile. Vel proba aliquando voluntatem cum advertentia suspendisse omnem suum actum, nihil prorsus volendo, nec suspensionem ipsam, quod certe minimè probare poteris. Secundò, nam reddere rationem à priori vnde hæc impossibilitas moralis provenit, & videbis eandem esse rationem impossibilis moralis, & physicae. Tertio, quia voluntas, praesente bono proposito, & obligante ipsam, non potest ab eius amore abstinere, si nihil illam retrahit, aut detinet ab amore illius. Sed nihil potest eam retrahere, aut detinere, nisi medio aliquo actu positivo, vel fuge ab illo primo obiecto, vel amoris erga aliud: Ergo non potest non moveri ab illo obiecto obligante, absque omni actu positivo. Probatur maior, quia voluntas ex natura sua est inclinata ad bonum, & in bonum propendet, bonumque propositum etiam ex natura sua illum allicit ad sui amorem, immo ratione præcepti illum obligat: Ergo si à nihilo retrahatur, aut detineatur, amabit necessario illud, ex dicta suppositione, quod à nihilo detineatur, aut retrahatur: Ergo non potest abstinere ab illius amore, si à nihilo detineatur, aut retrahatur. Patet prima consequentia, quia dum sibi invicem occurrunt movens, & mobile cum inclinatione ex parte utriusque ad motum, & nihil impedit, retardat, aut retrahit à motu illo, necessario necessitate consequentia sequitur motus.

79. Urgetur: Contingere non potest, naturaliter loquendo, quod non sequatur motus in dicto casu, nisi adsit aliqua causa, aut ratio in rerum natura, cur non sequatur: Sed in dicto casu nulla est causa naturalis, cur non sequatur: Ergo, naturaliter loquendo, non potest non sequi motus. Maior patet, quia nihil potest naturaliter contingere absque causa, aut ratione aliqua in rerum natura, cur contingat, alias enim continget absque omni providentia, ratione, & causa, quod de nullo contingentem dici potest sine ingenti absurdio. Minor vero probatur, quia nec est causa, aut ratio vlla ex parte mobilis, nempe ex parte voluntatis, cum illa de se sit propensa moveri à bono, & in bonum; deinde nec ex parte motivi, aut obiecti, quia obiectum, vt bonum, de se inclinat ad mo-

vendum voluntatem, & illam moveat sufficienter, & aliunde supponimus, quod à nullo alio retardatur, aut retrahitur voluntas à motu: Ergo nulla prorsus est causa, aut ratio cur non sequatur motus.

80. Dices: Hoc argumentum recte probare in causis naturalibus, seu in movente, & mobili naturali, non autem in voluntate, quæ est libere mobilis à bono, & non ex necessitate naturæ; movetur enim libere à bono finito, vnde vt non moveatur ab illo, satis est voluntati sua libertas, & non requiritur aliud movens, nec alia causa: Sed contra est, quia libertas voluntatis est rationalis, & non nisi rationaliter moveri potest, ratione nempe vel vera, vel apparenti: Ergo, vt libere non moveatur à bono proposito, ex hoc ipso, quod libera est, & libere non movetur, debet ex aliqua ratione retrahente non moveri: Ergo prædicta ratio posteriori titulo probat in causa libera. Recole suprà dicta num.

55. Contra secundò, quia voluntas solum est libera intra sphæram sui obiecti universalissimi, suum autem obiectum universalissimum est bonum vt sic, universalissime acceptum: Ergo libere nequit exire extra tales sphæram boni vt sic: Sed si possit libere abstinere ab omni motu circa bonum, nullo bono illam moveat, possit libere exire extra suam sphæram universalissimam, quod sanè est chimericum: Ergo.

81. Contra denique, quia ideo voluntas libera est, quia, cum de se tendat in bonū universaliter acceptum, & in nullo bono particulari inveniatur plenè bonum universaliter acceptum, à nullo bono particulari de necessitate movetur: Et ideo à nullo bono particulari de necessitate movetur, quia quolibet proposito sibi restant innumera alia sub bono universaliter accepto, à quorum quilibet moveri potest, & retardari ab amore priori: Ergo, si à nullo bono particulari movetur, nec retardatur, ex hac suppositione, necessario movebitur à primo. Explicatur amplius: Tota radix libertatis in voluntate, iuxta Thomistas omnes, cōsistit in indifferentia iudicij, vt ipsi aiunt, sive in indifferentia intellectus proponentis; indifferentia autem intellectus proponentis consistit in hoc, quod sub ratione universalissima boni potest practice proponere innumera bona particularia seorsim appetibilia, & apta movere voluntatem divisim, & vague, & illam retardare quodlibet ab amore alterius; quæ indifferentia si tolatur, voluntas

tas non erit libera: Ergo ideo voluntas circa quodlibet bonum particulare est libera, ut non moveatur ab illo, quia intellectus indifferenter proponit plura, & a quolibet potest voluntas moveri, & retardari ab amore alterius, sed ne moveatur ab alio: Ergo, si supponamus voluntatem a nullo alio moveri, nisi ab uno, necessario ex hac suppositione, movebitur ab illo. Urgetur: Si intellectus ex necessitate solum proponeret determinatè unicum bonum voluntati sine indifferentia ad alia proponenda, voluntas non esset libera, nec posset omittere libere amorem illius, ut communiter tentur Thomistæ, quia tunc deficeret radix libertatis: Sed hoc esset falsum, si voluntas posset libere omittere amorem unius boni propositi, quin moveretur ab ullo alio, quia eo ipso opus non esset, quod intellectus posset proponere aliud bonum præter unum: Ergo opus est, ut voluntas libere omittat amorem boni propositi, quod moveatur, & retardetur ab alio. Constat ergo, maiorem primi sylogismi falsam esse, nempe, quod voluntas possit omittere actum præceptum absque omni motu, & actu positivo.

82. Sed illam sic probabis: Posita voluntate cum advertentia, & instantia præcepti, posset Deus suspendere concursum ex parte actus secundi ad omnem actum distinctum ab actu præcepto: Sed in tali casu voluntas omitteret actum præceptum absque omni actu: Ergo potest voluntas in prædicto casu suspendere omnem actum. Respondeo, negando minorem, quia si Deus ut Author naturalis suspenderet concursum ad omnem actum distinctum ab actu præcepto, necessario exhiberet concursum ad actum præceptum; quia sicut voluntas in actu primo proxime libera cum advertentia præcepti non potest suspendere omnem actum, sed est vage necessitata ad aliquem, ita Deus, ut Author naturalis, & ut Provisor universalis, non potest suspendere concursum ad omnem actum, sed necessario iuxta exigentiam voluntatis exhiberet concursum ad aliquem, si non ad actum distinctum ab actu præcepto; necessario ad actum præceptum.

83. Sed replicabis: Posset Deus saltem de sua potentia absoluta suspendere in illo casu concursum ad omnem actum voluntatis: Sed in hoc casu voluntas omitteret absque omni actu: Ergo posita instantia, & advertentia præcepti, voluntas posset omittere absque omni

actu: Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Voluntas omitteret libere, & voluntarie, nego minorem: Pure casualiter, involuntarie, & non libere, concedo minorem, & nego consequiam de omissione libera, de qua solum procedit quæstio: Quia casu, quo Deus de sua potentia absoluta, præter omnem exigentiam voluntatis, & ut author specialis, suspenderet concursum ad omnem actum, voluntas merè passivè se haberet ad omissionem illam, & non omitteret nec ab intrinseco, nec voluntarie, nec libere, quia non ex propria determinatione; sed solum ab extrinseco, involuntarie, & præter omnem suam determinationem; eo autem ipso omissione illa non esset culpabilis, nec peccaminosa, ut per se patet.

84. Sed non quiesces: Omissione in tali casu esset ex determinatione voluntatis: Ergo libera, voluntaria, & peccaminosa. Probatur antecedens primò, quia omissione esset à voluntate libera, ea libertate, qua posset yelle, & nolle: Sed hoc ipso esset ex determinatione voluntatis: Ergo. Secundo, quia non agere est omittere: Sed voluntas in tali casu non ageret ex propria determinatione: Ergo omitteret ex propria determinatione. Minor patet, quia in eo casu esset falsa hæc propositio: *Voluntas agit ex propria determinatione*: Ergo esset vera eius contradictoria; nempe: *Voluntas non agit ex propria determinatione*. Patet consequia, quia ex duabus contradictorijs una debet esse vera in quolibet casu possibili. Tertiò, quia quando voluntas est indifferentis ad agere, & non agere, non minus determinatur per non agere, quam per agere: Sed si voluntas, supposita indifferentia in actu primo, ageret, se determinaret per ipsum agere: Ergo si non agit, se determinat per ipsum non agere. Quartò, quia omissione in casu argumenti esset imputabilis voluntati: Ergo esset ex eius determinatione. Probatur antecedens, quia quoties voluntas habet auxilia sufficientia, & potestatem proximam ad actum præceptum, si omittit, ei imputatur ad culpm: Sed in prædicto casu voluntas haberet auxilia sufficientia, & potestatem proximam ad actum præceptum: Ergo omissione ei imputaretur ad culpm. Maior patet, quia quando voluntas habet auxilia sufficientia, & potestatem proximam ad actum præceptum, actus non deficit, quantum est ex parte Dei. Tunc enim potest Deus

verè dicere: *Quid vlt̄ debui facere vineę meę, & non feci, perditio tua ex te Isræl, tantummodo in me auxilium tuum: Sed quando actus præceptus non deficit quantum est ex parte Dei, deficit ex parte voluntatis, & consequentè defectus, & omissio illi imputatur: Ergo.*

85. Confirmatur: Ut omissio actus præcepti imputetur voluntati ad culpam, non requiritur, quod voluntas habeat auxilium efficax ad actum, nec concursum Dei in actu secundo ad ipsum, alias enim nūquām omitt̄eret culpabilit̄; sed sufficit quod habeat auxilium sufficiens, & quidquid requiritur ex parte actus primi: Sed in casu argumenti totum hoc secundum haberet voluntas, licet non primum: Ergo omissio imputaretur ei ad culpam. Confirmatur secundo, quia in tali casu omissio esset privatio moralis: Sed privatio moralis semper est culpa: Ergo omissio esset culpa. Maior probatur, quia carentia actus debiti ex vi legis est privatio moralis: Sed in tali casu actus esset debitus ex vi legis, aut præcepti, cum instaret præceptum obligans ad ipsum: Ergo carentia, vel omissio talis actus esset privatio moralis: Denique, nam qui potest, tenetur, & non facit, ei imputatur ad culpam: Sed in tali casu posset, cum haberet integrum potestatem proximam; teneretur etiam, cum instaret præceptum; & alias non faceret: Ergo ei imputaretur ad culpam. Maior patet ex illo Epistol. Iacobi 4. cap. 4. *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi.*

86. Hæc sunt, quæ maiorem vim habent pro contraria sententia. Respondeo tamen, negando primum antecedens, ad primam eius probationem, qua vtitur Mag. Ferre, nego antecedens. Primò, quia omissio non est, nec *velle*, nec *nolle*, sed purum *non velle*: Non ergo esset libera ex libertate, qua voluntas est libera ad *velle*, & *nolle*, quæ sanè est libertas ad duos actus positivos contrarios volitionis, & nolitionis, sed ad summum ea libertate, qua voluntas est libera ad *velle*, & *non velle*; vndē præfatus Author manifestam equivocationem patitur, dum sæpè, vt videre licet in ipso, pro eodem accipit vtrumque, nempe *nolle*, & *non velle*, ponendo *nolle* pro *non velle*. Cum tamen toto Cœlo diffent, quia *nolle* minimè est omissio, sed actus positivus fugie, & nolitionis: At vero *non velle* dicit solum puram negationem volendi. Secundò, quia nec in illo casu voluntas esset libera ea libertate, qua voluntas est libe-

ra ad *velle*, & *non velle*, si quidein voluntas solum est libera ad *non velle* acceptum modo vitali, & voluntario, sive ad *non velle* ab intrinseco, & ex propria determinatione; quo pacto omissio illa pura in illo casu non poneretur, quia non verificaretur, quod voluntas ab intrinseco, & ex propria determinatione non vellet, sicut nec, quod voluntas modo vitali, voluntario, & libero non vellet. Vnde illa omissio pura, & absque omni actu non esset omissio, nec *non velle*, ad quod est libera voluntas, sed esset quoddam *non velle* mortuо modo, involuntario, & non electivo, ad quod non est libera voluntas. Tertio, quia, vt suprà dicebamus, illud *non velle*, seu illa omissio non esset à voluntate, sed purè passivè in voluntate; non ergo esset à voluntate, vt libera.

87. Ad secundam probationem, dico, illam esse clarum sophisma, potest enim instari in dormiente, vel in ligno, & lapide, hoc modo: *Non agere est omitt̄re: Sed dormiens non agit ex propria determinatione: Ergo omittit ex propria determinatione; vel in ligno, hoc modo: Non amare est omitt̄re, seu deficere ab amando: Sed lignum non amat ex propria determinatione: Ergo omittit amorem ex propria determinatione.* Minorem probabis eadem regula contradictiarum; quia falsa esset affirmativa: Ergo vera esset negativa, nempe: *Dormiens non agit ex propria determinatione: Lignum non amat ex propria determinatione.* Ad illud ergo sophisma in forma, respondeo, prætermissa maiori, distinguendo minorem: Voluntas non ageret ex propria determinatione in sensu negante & ipsum agere, & etiam propriam determinationem, concedo: In sensu solum negante agere, sed affirmante propriam determinationē, seu esse ex propria determinatione, nego maiorem, & consequentiam. Ad probationem minoris, concedo antecedens, seu quod sit falsa affirmativa illa: *Voluntas agit ex propria determinatione; & distinguo consequens: Ergo esset vera ista contradictionis: Voluntas non agit ex propria determinatione in sensu negante agere, & modum essendi ex propria determinatione, concedo: In sensu solum negante agere, sed affirmante modum propriæ determinationis, nego consequentiam, vel suppositum, quod scilicet in hoc sensu sit contradictionis primæ affirmationi, quia scilicet contradictionis negativa, vt sit vera contradictionis, debet negare totum quod affirmat affirmativa, & nihil de illo affir-*

affirmare: Affirmativa vero, non solum affirmat voluntatem agere, sed etiam affirmat modum agendi, nempè, *ex propria determinatione*, siquidem ita dicit: *Voluntas agit ex propria determinatione*. Si ergò negativa solum neget voluntatem agere, affirmando modum essendi *ex propria determinatione*, iam non erit contradictionis, & poterit esse simili falsa prima, in casu nempè, quod nec voluntas agat *ex propria determinatione*, nec *ex propria determinatione* non agat, *ex defectu* nempè totali determinationis, sive in agendo, sive in non agendo, & sic contingit in nostro casu, vnde in eo, nec esset agere *ex propria determinatione*, nec esset *ex propria determinatione* ipsum non agere, aut omissione.

88. Vbi pro similibus sophismatis valde advertendum est, quod in propositionibus negativis importantibus verbum, & modum, solet esse equivocatio, & sensus ambiguus, solent enim negare verbum tantum, sed affirmando modum, v.g. si dicas: *Voluntas voluntariè non agit, liberè non agit, ex propria determinatione non agit*, vbi non negatur ille modus præpositus negationi, nempè *ly voluntariè, ly liberè*, nec *ly ex propria determinatione*, sed potius affirmatur, vt modus negationis agendi, seu non agendi, & sic propositio est negativa de verbo, sed affirmativa de adverbio, vel de modo, & ideo nequit esse contradictionis propositioni affirmanti verbum, & adverbium, sive verbum, & modum, dicenti, v.g. *Voluntas voluntariè agit, liberè agit, ex propria determinatione agit*, sed solum contraria, ita vt possit utraque falsificari ex defectu modi in utraque affirmati. Ut ergò negativa sit vere contradictionis, & necessario vera, si affirmativa sit falsa; debet negare, non solum verbum, sed etiam modum, postponendo negationi, non solum verbum, sed etiam modum, seu adverbium, v.g. dicendo: *Voluntas non voluntariè agit, non liberè agit, non ex propria determinatione agit*; seu sic: *Voluntas non agit voluntariè, non agit liberè, non agit ex propria determinatione*, que propositiones in rigore dialectico negant & verbum, & modum. Cæterum, quia Grammatica libera est in anteponendo, vel postponendo voces idem significantes, & solet idem sensus servari anteposita, sive postposita negatione, quo casu, sub eodem modo preferendi solet arguens habere unum sensum, & respondens alium, & sic ambo allucinari, ideo

Tom. I.

distinctionibus sensus est determinandus, vt iam fecimus, distinguendo in forma.

89. Iam ad tertiam probationem ex num. 84. distinguo maiorem: Non minus determinatur passivè per non agere, quam activè per agere, transeat maior: Non minus determinatur causaliter, activè, seu ab intrinseco, per non agere, nego maiorem: Quia hæc est differentia inter agere voluntatis, & non agere illius, sive inter actionem, & carentiam actionis, quod agere, sive actio per se est essentia liter activè, & causaliter à voluntate, quia per se ipsam est egressio activa à voluntate, vt à principio, & causa, minimè autem indifferens vt sit pure passivè in voluntate, imò hoc illi repugnat, & ideo vt voluntas se determinet causaliter, & activè in agendo, vel ad agere, non requiritur alia actio, que sit causa, vel occasio agendi. Attamen ipsum non agere, sive carentia actionis est indifferens ex se, vt sit causaliter à voluntate, vel vt pure passivè sit in voluntate, quia per semetipsam non est egressio à voluntate, nec causalitas voluntatis, sed potest esse pure in voluntate. Unde vt sit etiam à voluntate, sive vt voluntas omittendo determinetur à se ipsa, opus est aliquo actu positivo voluntatis, & aliqua activa, & causali determinatione illius, que sit causa, vel occasio omittendi.

90. Ad quartam, nego antecedens. Ad eius probationem Iesuitæ nostram tenentes sententiam, facile negabunt minorem, quia ipsi ad potestatem proximam agendi requirunt constitutivè decretum divinum concurrendi pro arbitrio voluntatis, quod decretum deficeret, si Deus negaret omnem concursum voluntati, vt supponitur in casu argumenti. Sed hec solutio substineri non potest, ut potè, ex qua plura sequuntur inconvenientia, quorum non leve, nec infimum est constituere potestatem proximam voluntatis per tale decretum, quo omnipotencia in concurrendo cum voluntate vincere relinquatur arbitrio voluntatis creatæ, & illi subiiciatur, & subordinetur in concurrendo, abdicato dominio Dei ad concurrendum, vel non. De quo vide in Tractatu de Providentia plura per Indicem, verbo: *Decretum indifferens*. Unde hac omissa solutione, & alia P.P. Salmanticensi impugnanda infra, num. 116. ¶ 118.

91. Ad probationem antecedentis, distinguo maiorem: Quotiescumque voluntas habet auxilia sufficientia, &

O po-

potestatem proximam ad actum præcep-  
tum, si omittat, ei imputatur ad culpam,  
in praesenti, & ordinaria providentia,  
concedo; quia in praesenti, & ordinaria  
providentia, supposita voluntate sic con-  
stituta, nunquam deficit actus positivus  
causans, vel occasionans omissionem:  
In casu providentiae extraordinarię, &  
miraculoſo, in quo Deus suprà exigen-  
tiam voluntatis illi suspenderet concur-  
sum ad omnem actum, in quo procedi-  
mus, nego maiorem; & distinguo mi-  
norem: In eo casu voluntas haberet au-  
xilia sufficientia, & potestatem proxi-  
mam expeditam quidem in actu primò,  
sed impeditam in actu secundò præter  
omnem eius determinationem, seu ex-  
clusia omni eius determinatione, conce-  
do: Vnde aquaque expeditam, seu solum  
ex eius determinatione impeditam in  
actu secundò, nego minorem, & conse-  
quentiam. Quia, vt omissio imputetur  
ad culpam requiritur planè, quod vo-  
luntas habeat potestatem expeditam un-  
de aquaque, & non impeditam, nisi ex  
sua determinatione, seu expeditam ex  
omni parte, præter quam ex propria de-  
terminatione. In casu vero argumenti,  
voluntas haberet auxilia sufficientia ex  
parte actus primi, & potestatem proxi-  
mam expeditam quidem ex parte actus  
primi, sed non expeditam ex omni par-  
te, præterquam ex propria determina-  
tione, quia haberet illam impeditam ex  
parte actus secundi independenter à pro-  
pria determinatione, per suspensionem  
nempè totalem omnis concursus, & per  
parentiam omnis actus, qua excludere-  
tur à voluntate omnis eius determinatio-  
ne, qua sic exclusa, in illo casu miraculoſo,  
& voluntate impedita remotivè, & pri-  
vativè ex parte actus secundi indepen-  
dentè ab omni eius determinatione,  
omissio certè non imputaretur ei ad cul-  
pam. Nec posset Deus in illo casu dicere.  
*Quid ultra debui facere vinea mea, &*  
*non feci*, quia voluntati sic constitutæ  
ex parte actus primi naturaliter debetur  
concurſus ad aliquem actum, & ad ali-  
quam eius determinationem, & hunc  
concurſum debitum suspenderet illi  
Deus omnino in illo eventu. Nec posset  
verificari. *Perditio tua ex te*, quia omis-  
sio illa non est ex voluntatis determina-  
tione, sed independentè ab illa, & con-  
tra, vel præter illius connaturalē exi-  
gentiam.

92. Ad confirmationem ex num.  
85. distinguo maiorem: Non requiritur

quod voluntas habeat auxilium efficax,  
aut concursum in actu secundo ad talem  
actum determinatè, & in specie, con-  
cede: Non requiritur nec ad illum in spe-  
cie, nec ad actum in genere, & vase  
nego maiorem, quoad primam partem;  
& distinguo similiter minorem: Sufficit  
quod habeat quidquid requiritur ex par-  
te actus primi, si deficiat præter omnem  
voluntatis determinationem, & arbi-  
trium, quod requiritur ex parte actus  
secundi ad imputabilitatem, nego: Si ita  
non deficiat, quod requiritur ex parte  
actus secundi, concedo hanc partem, &  
nego minorem, & consequentiam; quia  
vt omissio imputetur ad culpam, fate-  
mur nihil amplius requiri ex parte actus  
primi, & potestatis, quam auxilium suf-  
ficiens, seu potestas proxima eliciendi  
actum. Ceterum ultra hoc, quod requiri-  
tur ex parte actus primi, necessario de-  
bet requiri aliquid aliud ex parte actus  
secundi, vt omissio actualiter imputetur  
ad culpam, quia quamvis actus primus in  
ratione potestatis, & actus primi sit  
completus, cum in ipso solo culpa non  
sit, ad culpam aliquid aliud debet requiri  
ex parte actus secundi; hoc autem fa-  
temur, quod non est auxilium efficax,  
nec concursus actualis determinatus ad  
actum præceptum: Quid ergo est, quod  
requiritur ex parte actus secundi ad cul-  
pam omissionis? Dico, requiri concur-  
sum Dei ad actum secundum in genere,  
& vase, quia, illo secluso, deficiet  
omnis actus secundus voluntatis, quo  
deficiente, deficit quidem actus præcep-  
tus, sed deficit ex defectu totali omnis  
concurſus, & actus, qui defectus tota-  
lis, vt ostensum est, est involuntarius,  
& minimè liber, & sic omissio erit in-  
voluntaria, & non libera, & consequen-  
ter non imputabitur ad culpam volun-  
tati.

93. Itaque, prius ratione nostra  
intelligitur voluntas in potentia ad actum  
secundum volendi in genere, quam ad  
hunc, vel illum actum determinatum vo-  
lendi hoc, vel illud determinate, &  
prius etiam est, ad minus ratione nostra,  
& prioritate subsistendi consequentia,  
quod voluntas actuetur, & exerceatur  
per velle bonum in genere, quam per  
velle bonum particulare: Duplicitè er-  
go deficere potest actus particularis præ-  
ceptus in voluntate, nempè, vel præcise  
deficiente ipso, & concursu determina-  
to ad ipsum; vel ex defectu actus volen-  
di in genere, & concursus generalis ad  
ipsum:

ipsum: Cum primò modo deficit, potest deficere voluntarie, & liberè, & ex determinatione voluntatis, quia defectus particularis huius actus determinati potest esse voluntarius, & liber, & ex determinatione voluntatis per alium actum se impedientis ad talem particularem actum præceptum, & se impedientis etiam ne recipiat auxilium efficax ad ipsum, ut explicamus latè *Tractatu de Providentia*, quest. 17. Cæterum, si deficiat primò modo ex defectu nempè actus volendi in genere, & ex defectu concursus ad volendum in genere, implicant quod hic totalis defectus sit voluntarius, liber, aut ex determinatione voluntatis, tum quia est præternaturalis, & contra, vel suprà exigentiam voluntatis; tum quia defectus volendi in genere non potest determinari à voluntate per aliud velle, nec esse causaliter à voluntate, ut voluntas est, nec à voluntate se movente, aut vivente, sed esset mors quædam voluntatis in actu secundo ipsi violenta, vel præternaturalis.

94. Tum, quia voluntas non est libera ad velle bonum in genere, & ad nihil velle, quia eius libertas nequit extendi ultra sphæram obiectivam voluntatis, quæ est bonum in genere, sed solum est libera ad velle hoc, vel non velle hoc, volendo nempè aliud, ut statim dicimus: Ergò talis defectus totalis actus volendi in genere non esset liber, nec voluntarius, & consequenter nec omissio inde sequuta. Tum demum, quia per actum volendi in genere expeditur in actu secundò libertas ut exerceatur circa obiecta particularia: Ergò illo deficiente, non esset expedita libertas circa obiecta particularia, sed impedita in actu secundò pro priori, & independenter ab omni eius determinatione, quæ necessario esse debet circa aliquod particolare: Ergò omitteret actum præceptum impedita in actu secundò ad ipsum pro priori ad omnem eius determinationem, & independenter ab ea: Ergò omissio non imputaretur ad culpam.

95. Ex quo iam ad secundam probationem distinguo maiorem: In tali casu omissio esset privatio moralis in obliquo, & ex parte actus privati, transeat maior: Esset privatio moralis in se ipsa, & ex parte modi, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Ad probationem maioris, eadem distinctione respondeo, quod carentia actus debitū ex vi legis, semper est

Tom. I.

privatio moralis in obliquo, & ex parte actus privati, quia semper est privatio actus humani, & moralis, moraliter debiti, sed si huiusmodi carentia non procedat vlo modo à voluntate, nec ex determinatione voluntatis, sed absque omni actu pure sit in voluntate ex defectu omnis concursus Dei, talis carentia non erit in se ipsa moralis, nec humana, quia nec modo morali, aut humano incursa, sed pura privatio physica modo physico incursa à voluntate, & ideo non erit imputabilis voluntati ad culpam, quia potius erit carentia totius moralitatis, & imputabilitatis in actu secundò.

96. Ad ultimum, distinguo maiorem: Qui potest, tenetur, & non facit, si non facere sit ex propria determinatione, ei imputatur ad culpam, concedo maiorem: Si non facere sit ex defectu omnis actus, & omnis determinationis, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Eatemur enim, quod regulariter, & servato cursu naturali rerum, verissima est illa propositio: *Qui potest, tenetur, & non facit, peccat*, sed hoc ideo est, quia servato cursu naturali rerum, & exigentia naturali voluntatis, illud *non facere*, semper est ex propria determinatione voluntatis se determinantis, vel directe, vel indirecte ad omissionem. At vero in illo casu miraculo, vel præternaturali, in quo Deus suspenderet omnem concursum etiam ad actum volendi in genere, quamvis voluntas maneret potens in actu primò, & teneretur in actu primò ad actum, & non facere in actu secundò, hoc non facere, tunc esset involuntarium, & non liberum, quia non esset ex eius determinatione, nec directe, nec indirecte, sed ex defectu omnis determinationis.

97. Nec valet illud: *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi*, quia etiam dicitur in Ecclesiastic. *Qui potuit facere mala, & non fecit, ideo stabilita sunt bona illius in Domino*. Ubi omissio faciendi mala, quæ potuit facere, certe imputatur ad laudem, & meritum; & tamen nemo diceret, quod si Deus suspenderet alicui omnem actionem, & concursum etiam ad velle in genere, relinquendo illi potestatem proximam completam in actu primo ad mala facienda, tunc mereretur, aut iure laudaretur in tali omissione: Quare? Certè, quia textus debet intelligi iuxta providentiam prædictariorum, & de eo, qui, cum posset

O 2

fa-

facere mala , ex propria determinatione definit ea facere , seu non facit , non de eo , qui ex defectu omnis actus , & concursus , & præter omnem sui determinationem , nihil omnino facit nec bonum , nec malum , quia nihil omnino vult , nec bonum , nec malum ; iste enim certè non mereretur , nec laudaretur ex illo textu ; sic ergo nec ex textu nobis obiecto vituperatur , vt reus peccati , sciens bonum facere , & nihil faciens , nec bonum , nec malum , quia nihil volens nec bonum , nec malum ex defectu præternaturali omnis concursus , & actus , & præter omnem sui determinationem ; sed solum sciens bonum facere , & ex propria determinatione non faciens , vel per nolitionem faciendi , vel quia alia vult , & ad alia divertitur , vnde impeditur bonum facere .

98. Sed contra hanc paritatem replicabis ex D. Thom. 1. 2. quest. 71. art. 5. ad 1. in quo sibi præsentem paritatem de merito obijcerat , & respondet sic : *Quod plura requiruntur ad bonum , quam ad malum , eo quod bonum contingit ex integra causa , malum autem ex singularibus defectibus , ut Dionys. ait 4. de divinis nominibus , & ideò peccatum potest contingere , sive aliquis faciat , quod non debet , sive non faciendo quod debet , sed meritum non potest esse , nisi aliquis faciat voluntarie quod debet ; & ideò meritum non potest esse sine actu ; sed peccatum potest esse sine actu .* Ergo paritas de merito ad peccatum nihil probat , sed potius disparitas Div. Thom. probat contra nos . Respondeo talem paritatem à nobis adduci tantum ad vim textus nobis obiecti eluendam altero textu ex Ecclesiastico . Nam certè pariter laudatur in Ecclesiast. *qui potest facere malum , & non facit , ac vituperatur in textu nobis obiecto , vt reus peccati , sciens bonum facere , & non faciens :* Ergo sicut in primo textu est locus interpretandi ly *non facere* , de non facere ex actu positivo , ita in secundo textu locus est eidem interpretationi , vel equivalenti . Nec quantum ad hoc opponitur D. Thom. quia non exponit illos textus : Disparitas ergo à D. Thom. assignata debet intelligi , ita quod ad meritum requiratur actus positivus tanquam de essentia meriti , vel per se causans , aut imperans meritum , quia videlicet meritum est de genere boni moralis , & bonum debet esse per se intentum . Ad peccatum autem non requiritur actus positivus , qui sit de essentia peccati , nec causans per

se peccatum , quia malum non debet esse per se intentum , & ideo peccatum potest esse absque omni actu per se pertinente ad ipsum , secus vero meritum , & hæc est genuina mens D. Thom. vt iam suprà vidimus ; cum quo componitur , quod ad peccatum omissionis requiratur actus positivus indirectè , & per accidens causans omissionem , quia saltem hoc modo debet esse liberum , & voluntarium peccatum ; alias enim peccatum non erit , nec culpa .

### TERTIUM ARGUMENTUM EX libertate contradictionis .

99.

**O** BIJCIUNT tertio , & principaliter , quia in voluntate , non solum datur libertas contrarietatis , sed etiam datur libertas contradictionis ; sed libertas contradictionis est potestas ad omissionem ponendam absque omni actu : Ergo voluntas potest omittere absque omni actu . Maior , quæ sola difficultis est , probatur , quia libertas contradictionis est potestas ad omissionem , vt extremum est contradictionis , seu vt contradictorie oppositam actu positiuo : Sed sola omissione absque omni actu opponitur contradictione actu positiuo : Ergo libertas contradictionis est potestas ad omissionem puram absque omni actu . Maior patet , quia omissione , vt imperata , vt causata , vel occasionata ab actu positiuo , non opponitur contradictione actu positiuo . Confirmatur primò : Libertas contradictionis potest exerceri , quin exerceatur libertas contrarietatis : Ergo potest voluntas ponere extremum contradictionis actu positiuo , quin ponat extremum contradictione oppositum : Sed extremum contradictione oppositum est actus positivus , ex quo sequitur omissione , & omissione ipsa extremum contradictionis : Ergo potest voluntas ponere omissionem , non ponendo actu positiuum . Confirmatur secundò : Libertas contradictionis respicit immediate utrumque extremum contradictionis , scilicet agere , & non agere : Ergo sicut potest ponere immediate extremum positivum , scilicet agere , ita potest ponere immediate extremum negativum , nempe non agere .

100. In primis hoc argumentum non favet contrariis , quia ad omissionem peccaminosam non sufficit libertas contradictionis , sed requiritur libertas contrarietatis , alias Christus Dominus , &

Be-

Beati Spiritus, Angelusque in primo instanti, qui abs dubio libertatem contradictionis habent, peccare potuerint peccato pure omissionis. Deinde instatur argumentum in libertate contrarietatis: Etenim libertas contrarietatis ad amorem, & odium v. g. respicit amorem, & odium sicut libertas contradictionis agere, & non agere: Et tamen libertas illa, licet possit ponere immediatè amorem sine alio actu, qui sit causa, vel occasio amoris, non tamen potest ponere immediatè odium sine alio actu, qui sit causa, vel occasio odij, ut vidimus *suprà num. 42.* ex D. Thom. Ergò similiter libertas contradictionis, licet possit ponere immediatè ipsum agere, non tamen potest ponere immediatè ipsum non agere, nisi ex aliquo alio actu, qui sit causa, vel occasio non agendi.

*101.* Unde ad argumentum, in forma, concessa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem distinguo minorem: Sola omissione pura absque omni actu illam constitutiva est extremum contradictionis, concedo: Sola omissione pura ab omni actu, qui sit causa, vel occasio illius, nego minorem, & consequentiam. Fatemur enim, quod extremum libertatis contradictionis est omissione pura, sive pura parentia actus positivi, pura inquam intrinsecè, & constitutivè, quia intrinsecè, & constitutivè solum est parentia, & nihil positivum; ceterum, ut hæc pura parentia procedat à libertate contradictionis in exercitio, indiget aliquo actu positivo, qui sit causa, vel occasio illius, qui quidem actus positivus non tollit, quod ipsa parentia occasionata sit contradictoria actui positivo, cuius est parentia, licet modus illam ponendi causaliter, vel occasionaliter per actum positivum non sit contradictorius, quia hoc non requiritur ad libertatem contradictionis, imo requiritur oppositum, quia libertas contradictionis est libertas ad ponenda divisi extrema contradictionia, v. g. amorem, & non amorem, sed quomodo? Certè ad ponendam illam in exercitio modo libero, voluntario, & viral, in quo modo ponendi sive actum, sive omissionem, non est contradictionis, sed potius convenientia, licet sit contradictionis in extremis positis. Et ut clarius dicam, libertas contradictionis est potestas voluntarie, & liberè agendi, & voluntarie, liberèque non agendi; extrema autem ista: *Libere agere, & liberè non agere,* sunt contradictoria in verbo, sed conve-

nientia in adverbio, quia verbum, nempe agere, in uno extremo affirmatur, & in alio negatur; sed adverbium nempe liberè in utroque affirmatur, & utriusque commune est; modus ergo per ly *libere* significatus in utroque extremo contradictionis, non debet esse contradictorius, sed potius utriusque extremo communis. Et idem dic de modo per ly *voluntarie* significato.

*102.* Ad primam confirmationem, concessso primo antecedenti, & prima consequentia, nego minorem sub sumptam, vel illam distinguo: Actus positivus, ex quo sequitur omissione, si sit circa idem obiectum, concedo, quod erit extreum contrariè oppositum: Si sit circa diversum obiectum, nego minorem, & consequentiam. Pro cuius intelligentia explicanda est libertas contradictionis, & contrarietatis. Dico ergo, quod libertas contradictionis respicit extrema contradictionia, ut per se patet; unde libertas contradictionis, v. g. ad amorem, & non amorem debet esse ad amorem, & non amorem, circa idem obiectum. Similiterque libertas contrarietatis debet respicere duos actus contrarios; contraria autem etiam sunt circa idem, unde si respicit amorem, & odium, debet respicere amorem, & odium eiusdem obiecti, aliter enim non sunt extrema contraria. Ex quo inferes, quod tunc solum exercet voluntas libertatem contrarietatis, quando est indifferens ad amorem, & odium respectu eiusdem obiecti; & respectu illius exercet odium præ amore, vel econtra; & tunc exercet libertatem contradictionis, quando est indifferens ad amorem, & non amorem respectu eiusdem obiecti, & exercet amore præ non amore, vel econtra. Cum ergo voluntas indifferens ad amorem alicuius obiecti possit exercere non amorem illius, quin exerceat odium respectu illius, inde est quod potest exercere libertatem contradictionis, quin exerceat libertatem contrarietatis. Nec obest, quod exerceat, vel ponat non amorem ex aliquo actu positivo, qui sit causa, vel occasio non amandi, aut omittendi amorem, quia talis actus positivus non est circa idem obiectum, sed circa aliud, & ideo non est actus contrarius amori, sed solum est indirectè, & illativè oppositus illi amori, quatenus infert omissionem illi contradictioni; unde per talen actum non exercetur libertas contrarietatis, sed solum causaliter, & illativè libertas contradictionis.

Ad

103. Ad secundam confirmationem distinguo antecedens: Libertas contradictionis respicit immediate utrumque extremum contradictionis, scilicet agere, & non agere, immediatione excludente in extremo negativo actum medium, vel comitantem circa idem obiectum, concedo antecedens: Immediatione excludente in extremo negativo actum medium, vel comitantem circa aliud obiectum, nego antecedens, & distinguo consequens eodem modo, quia cum libertas contradictionis, ut dictum est, v. g. ad amorem, & non amorem, considerari debeat circa idem obiectum, v. g. circa Deum, ut sit immediata circa non amorem, seu omissionem, satis est, quod respiciat non amorem Dei, & possit ponere eius omissionem sine actu medio circa idem obiectum, nempè circa Deum, non autem opus est, quod possit ponere omissionem immediate immediatione excludente etiam actum circa aliud obiectum occasionativum omissionis, quia ille actus, in quantum occasionans omissionem amoris Dei, est etiam extrellum contradictionis illativè, in quantum infert carentiam contradictoriam amoris Dei.

104. Sed contra hanc doctrinam, replicabis: Potest contingere, quod intellectus tantum proponat voluntati unicum bonum, & non amplius: Sed in hoc casu posset voluntas contradictoriè omittere absque omni actu: Ergo. Minor probatur: Quia in primis posset omittere, quia non necessitatur ab illo obiecto, vel quia bono finito, vel quia, si esset Deus, qui solus est bonum infinitum, in praesenti statu viæ, in quo solum loquimur, proponeretur obscurè, & obscurè propositus non necessitat voluntatem; posset ergo omittere amorem illius boni: Sed non medio actu circa aliud bonum, quia nullum aliud illi proponeretur; nec medio actu odij circa ipsum obiectum propositum. Tum quia tantum proponeretur ut bonum, & non ut malum, tum quia alias non posset exercere circa ipsum libertatem contradictionis, nisi exercendo libertatem contrarietas per odium eiusdem obiecti: Ergo posset omittere absque omni actu positivo causante, vel occasionante omissionem. Hoc argumento conatur Izquierdo Tractat. 2. de Deo uno, disput. 3. quest. 6. & 7. probare, quod libertas contradictionis essentialiter includit potestatem ad puram omissionem ponendam absque omni actu.

105. Respondeo tamen primo, negando maiorem, quia intellectus practicus ex natura sua nequit proponere bonum voluntati, nisi incipiendo à propositione boni universaliter; in hoc enim distinguitur intellectus practicus regulans appetitum rationalem à sensu practico, sive ab estimativa regulante appetitum sensitivum, quod intellectus practicus est circa bonum universaliter, sensus autem, seu estimativa circa singulare, & ob hoc intellectus practicus est radix libertatis in appetitu rationali, sive in voluntate, secus autem estimativa sensibilis in appetitu sensitivo. Sequitur ergo, quod intellectus nunquam potest proponere voluntati bonum aliquod particulare, nisi proponendo per prius bonum universaliter, ut sub se continens immixta bona particularia, & consequenter nisi proponendo plura bona saltim in confuso; repugnat ergo causa argumenti, in quo nempè intellectus practicus tantum proponat voluntati unicum bonum particulariter, & determinate, & nihil amplius. Sed quia potest forsan ex illa propositione universaliter boni in communi devenire ad propositionem unius tantum boni particularis claram, & distinctam, nullum aliud bonum particolare proponendo clare, & distincte; propterea aliter.

106. Secundo respondeo, omessa maiori in hoc ultimo sensu, negando minorem. Ad eius probationem, concedo, quod posset omittere amorem illius unius boni in particulari propositi, tum ob rationem, qua ibi probatur, tum quia proponeretur, ut bonum particulare sub ratione universaliter boni contentum, ut non adaequans illam, sed ut bonum inferius respectu illius, & inadaequatum, & consequenter ut non adaequans, nec satians appetitum rationalem ad bonum universaliter, ideoque non necessitaret voluntatem, sed posset voluntas illud omittere; nego tamen, quod non posset illud omittere ex amore alterius boni. Et cum probas, quia nullum aliud bonum proponeretur illi, distinguo: Nullum aliud bonum illi proponeretur determinate, & in particulari, transeat: Nullum aliud bonum universaliter, in communi, aut in confuso, nego, quia eo ipso, quod illud proponeretur ut bonum particulare, & inadaequatum, & ut bonum inferius sub bono universaliter, proponeretur bonum universaliter, & in communi, ex cuius amore posset omittere amorem illius boni particularis, inquirendo aliud maius, sive movendo in-

intellectum, vt inquireret aliud maius, immo alio maiori invento, posset illo non satisfieri, & inquirere aliud maius, & sic in infinitū. Vnde semper omitteret amorem boni particularis ex amore maioris boni usque dum inveniret bonum infinitum, quo non esset maius, & quod adaequaret bonum univ ersale, vel esset ipsum bonum univ ersale subsistens, quod solus est Deus. Et ita deberet intellectus practicus procedere, si recte procederet in amore primo ultimi finis. Sed quia aliquando inconsideratē voluntas contentatur (vt sic dicam) & satisfit bono particulari, non conferendo illud cum maioribus, nec cum bono univ ersali, inde solet omittēre amorem maiorum bonorum, & inquisitionem illorum, amando bonum particulare, quasi sibi adaequatum, & univ ersale, & sui satiativum, & tanquam ultimum finem; & hoc est primum peccatum, & radix, vel occasio aliorum omnium peccatorum. Et tam in primo, quam in secundo modo procedendi, voluntas semper liberē procedit, semper medio actu positivo, libertate fundata in primo amore boni in communi, & in univ ersali, ex quo omnis eius deliberatio initium sumit.

107. Sed replicabis primō: Quamvis in primo modo procedendi intellectus practicus perveniat inquirendo ad bonum infinitum, nempē Deum, adhuc illo proposito, potest voluntas illius amorem omittēre, quia ab illo non necessitatur, vt obscurē proposito: Ex quo ergo amore poterit tunc illum omittēre? certe ex nullo alio: Ergo potest omittēre, & non ex actu positivo. Respondeo, quod si processerit primo modo, inquirendo semper maius bonum, quia nullo inferiori satiatur, aut contentatur, non poterit in sensu composito, & ex hac libera suppositione, omittēre etiam amorem illius, sed necessario ex hac libera suppositione illud amabit; liberē tamen absolute, & sine necessitate absoluta, quia illud amabit cum potestate antecedenti aliter deliberandi, seū procedēdi, nēpē secundo modo, sistēdo nempē in aliquo bono particulari, tanquam in ultimo fine, & in amore illius ut boni sibi adaequati, se contentando cum illo, ad quod semper retinet potestatem antecedentem, & sic potestas antecedens omittēndi amorem Dei semper est ad omittendum ex alio amore minoris boni, quo contentatur voluntas, nunquam autem ad purē omittendum absque omni amore.

108. Replicabis secundō: Voluntas potest liberē omittēre primum amorem boni in communi, & universaliter accepti; sed hunc non posset omittēre ex amore alterius extrā ipsum, cum extrā bonum in communi nullum sit bonum: Ergo potest illum purē omittēre absque omni actu, vel amore, qui sit causa, vel occasio illius. Probatur minor, quia bonum in communi est beatitudo in communi, seū ultimus finis in communi: Sed voluntas potest omittēre liberē amorem beatitudinis in communi: Ergo & amorem boni in communi. Minor probatur, quia voluntas iuxta Div. Thom. & communem sententiam Theologorum, non est necessitata quoad exercitium ad amorem beatitudinis in communi, sed solum quoad specificationem, quia videlicet, casu quo amet, non potest amare alium finem extrā beatitudinem, sed potest non amare exercitē beatitudinem: Ergo potest omittēre amorem beatitudinis in communi.

109. Respondeo ad hoc argumentum, quod olim ingentem difficultatem mihi ingerebat, negando maiorem. Ad eius probationem, distinguo antecedens: Voluntas non est necessitata ad amorem beatitudinis in communi, voluntas inquam secundum se, & præscindendo ab eo quod de illa cogitet, vel non cogitet, concedo: Voluntas ut præventa cogitatione, & propositione intellectus practici, nego antecedens, & consequentiam, quia si Div. Thom. inquit, voluntatem non esse necessitatam quoad exercitium ad beatitudinem in communi, & posse illam non amare in exercitio rationem huius reddit, quia potest de illa non cogitare, vt videre est in ipso, 1.2. quæst. 1. artic. 2. in corpore, & alijs locis infra referendis, plane insinuans, quod si voluntas sit præventa cogitatione, & propositione intellectus de beatitudine in communi, ex hac suppositione, est necessitata quoad exercitium, & non potest omittēre amorem illius in communi. Vnde ibidem D. Thom. ait: Ideo illud solum bonum quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas nequit non velle, quod est beatitudo: Ad illud ergo bonum, quod est beatitudo, est voluntas necessitata quoad exercitium, ex suppositione, quod cogitet de illo.

110. Quia tamen potest contingere, quod de illa non cogitet per non usum rationis practicę, vt in dormiente, vel aliter impedito, ideo voluntas secundum

dum se, & absolute non est necessitata quoad exercitium, sed potest contingere, quod illam non amet. Sed quo modo potest contingere? Non certe per potentiam liberam voluntatis, nec per liberam omissionem, sed per puram non repugnantiam voluntatis, ut careat propositio-ne, & cogitatione rationis practicę, & per omissionem pure contingentem, sed non liberam. Et ratio est, quia aliud est potestas libera voluntatis, aliud eius non repugnantia. Potestas libera est essentia-liter dominium voluntatis, quod minimè dominare potest suprà rationem commu-nem, & universalissimam boni, & finis, sicuti neque suprà suam sphäram ob-iectivam boni ut sic, ad illud amandum, vel non amandum, sed solum dominari potest voluntas infrà, & intrà suam sphä-ram obiectivam boni in communi, suprà quodlibet bonum particulare, illud liberè amando, vel liberè non amando. Amor autem erga bonum ut sic, & in communi, solum potest deficere, non liberè, nec ex dominio voluntatis, sed pure contingentè ex defectu contingentis usus ratio-nis practicę, & per non repugnantiam vo-luntatis, quę quidem non repugnantia minimè est potestas libera, nec domini-um, sed pura capacitas negativa carendi illo amore aliundē, quam ex proprio arbitrio, & determinatione, nempè ex defectu rationis practicę propōnentis, quo solum modo potest voluntas carere illo amore.

111. Aliter autem, durante scilicet usu rationis, censeo in voluntate, nun-quam illum amorem universalis finis, & boni deficere, sed semper manere in vita rationali animę; esseque quantum ad vi-tam rationalem, veluti primus motus cordis in vita animali. Unde sicut cessante primo motu cordis, cessaret vita ani-malis; ita cessante illo primo amore uni-versali finis, cessat vita actualis rationalis. Et sicut ex primo motu cordis procedit omnis motus animalis, ita ex primo amo-re illo universalis procedit omnis motus vitę rationalis, ex illo enim procedit illa vivacitas, & inquietudo vitę humānę, & ille continuus motus interior animę; si quidem ille amor boni, & beatitudinis ut sic est impulsus quidam efficax ad qua-rendum bonum plenè satiativum; & quia nunquam plenè invenitur, nec posside-tur, semper est inquietudo, & mo-tus, quarendo ubi cogitatur inveniri posse.

112. Et quod mirum est, cum ille

primus amor universalis boni semper, & in omnibus sit idem, & constans, ac uni-formis, ex illo procedunt motus vitę ra-tionalis cum tanta diversitate, varietate, & inconstantia, quanta explicari non po-test. In quo quidem melius comparatur ille primus amor universalis motui primi Cœli mobilis. Sicut enim ex motu primi mobilis procedit omnis motus Cœlorum, & sublunarium, adeò, ut illo cessante, cessarent omnes motus Cœlorum, & sub-lunarium, ita pariter ex amore illo primo, & universalis procedit omnis motus vitę humānę, seu rationalis, ita ut illo cessante, cessaret omnis motus vitę humānę ut talis; ut patet cum dormimus, vel alio modo privamur usui rationis. Et sicut mo-tus primi Cœli mobilis semper est uniformis, semper est constantissimus, & absque contrarietate villa; & tamen ex illo pro-cedunt motus Cœlorum inferiorum, & sublunarium tam varii, tam diversi, tam contrarij, tam inconstantes, ut satis nun-quam ponderari possit; ita pariter con-tingit ex illo amore universalis boni, & beatitudinis semper uniformi, & constan-tissimo, ex quo, cum immensa varietate, contrarietate, & inconstantia procedunt indifferentē, & ideo liberè, tot motus particulares sub illo in vita humana. Quod quidem obiter dixerim, ut quisque miretur vitę rationalis, & humānę inte-riorem contexturam, & fabricam, & de illa omnes laudemus Opificem, potius quam ex fabrica totius universi, nam licet illi similis, longè tamen superior est, & mirabilior ista prę illa, cum in ista longè maior motuum numerositas, diversitas, contrarietas, & inconstantia inveniatur, quam in illa; quę tota quietabitur in fine ultimo invento, & possesto per claram Dei visionem, sicut universum in fine mundi cessabit à suis motibus, & in quiete manebit.

#### QUARTUM ARGUMENTUM SOL-vitur & specialis PP. Salmanticensum sententia impugnatur.

113. **O** BIJCIES quartò: Si vo-luntas non posset po-nere omissionem amo-ris, nisi mediante actu positivo, qui ef-fet causa, vel occasio eius, dum est pot-tens proximè ad amorem, non posset imme-diately ponere omissionem amoris: Sed potest ponere immediately omissionem amoris: Ergo potest illam penere, nul-lo actu mediante, qui sit causa, vel oc-caſio

casio eius. Minor probatur, quia voluntas, dum est potens proximè ad amorem, est immediatè libera ad amandum, & non amandum: Ergò potest immediatè non amare, sive immediatè omittere; alias esset necessitata ad immediatè amandum, & non libera: Ergò potest omittere absque actu medio. Confirmatur: Ita sunt contradictiones: *Voluntas immediatè amat; Voluntas immediatè non amat*: Sed quando voluntas est impotens ad unum contradictionum, est necessitata ad aliud: Ergò si voluntas nō potest immediatè nō amare, erit necessitata ad immediatè amare: Ergò è contra, si nō est necessitata, sed libera ad immediatè nō amare, erit potens immediatè non amare, & consequenter omittere absque actu medio. Confirmatur secundò: Si voluntas non posset non amare, nisi mediante actu positivo, non esset immediatè, & proximè potens ad nō amorem, usque dum haberet talē actum positivum: Sed hoc ipso ante talē actum positivum non esset proximè libera ad non amorem: Ergò esset proximè necessitata ad amandum, quandoquidem non posset proximè non amare.

114. Respondeo, distinguendo maiorem: Non posset immediatè ponere omissionem amoris immediatione potestatis, nego maiorem: Immediatione ex parte actus secundi, concedo maiorem, & distinguo minorem eodem modo. Ad cuius probationem eadem distinctione respondeo, quod voluntas in signo libertatis ad amandum intelligitur etiam proximè, & immediatè potens ad omissionem immediatione potestatis, quia interpotestatem illam, & omissionem non mediatis alia potestas proximior, nec aliud se tenens ex parte potestatis. Si enim præquiritur actus causans, vel occasio- nans omissionem, talis actus non præ- quiritur ex parte actus primi, & potestatis, nec ad complendum posse in linea potestatis, sed solum requiritur ex parte actus secundi, ut omissione ponatur in exercitio; unde talis actus medius requisitus non tollit immediationem potestatis ad omissionem, cum non requiratur, ut potest media, & ideo relinquat immediatam libertatem ad omissionem, licet non ad illam ponendam, nisi medio actu re quisito ex parte actus secundi.

115. Ad confirmationem respon- deo, continere manifestum sophisma, simile ei, quod detegimus à num. 86. usque 89. Unde, si in rigore loquamur, nego quod illæ sint contradictiones, quia

Tom. I.

in utraque affirmatur ly *immediatè*, quod quidem etiam in propositione negativa præcedit, & præponitur negationi, unde per illam non negatur, sed potius illam determinat, & modicat, & ideo ille modus significatus per illud adverbium *immediatè*, affirmatur in utraque, & faciunt hunc sensum: *Voluntas immediatè ponit amorem, voluntas immediatè ponit non amorem*, quæ quidem aperte sunt contradicitæ, & non contradictiones, cum sàpè sint simul falsæ, vt quando quis omittit, quia vult, medio actu, quo vult omittere, tunc enim nec immediatè ponit amorem, nec immediatè ponit omissionem, nec immediatè amat, nec immediatè omittit, sed immediatè vult omittere. Ut ergò illæ propositiones sint contradictiones, debet negatio præponi ante verbum, & adverbium in negativa, v. g. *Voluntas immediatè amat; voluntas non amat immediatè*, in quo sensu fatemur, quod si voluntas esset impotens ad non immediatè amare, esset necessitata ad aliud contradictionum, nempe ad *immediatè amare*; sed negamus, quod sit impotens ad non amare immediatè, quia potest non amare immediatè, vt facit quando medio actu positivo omittit amorem, tunc enim non amat immediatè. Intellige totum hoc in argumento, & in solutione de amore particulari boni determinati, quem solum potest omittere voluntas medio scilicet amore alterius, non de amore universaliter boni ut sic, quem iam diximus suprà esse necessarium, & non posse omitti à voluntate durante usu rationis.

116. Ad secundam confirmationem, PP. Salmantenses distinguunt actum positivum, vel amorem penè gradum communem actus, vel amoris, & penè gradum specificum, & differentialem talis actus, & amoris in particulari; & dicunt, quod voluntas non intelligitur proximè potens completem, nec ad amorem particularem, nec ad omissionem amoris particularis, usque dum habeat actum positivum amoris secundum gradum communem actus, & amoris; & consequenter ante talē actum communem agendi, volendi, vel amandi, voluntatem non esse completem liberam in actu primo, sed solum illo posito. Et hinc respondent etiam ad casum illum celebrem, in quo Deus suspenderet omnem concursum, & omnem prædeterminationem. Afferendo scilicet quod in illo casu, quamvis instaret præceptum amandi, vel al-

terius actus, voluntas excusaretur à culpa, ex defectu potestatis proximæ ad agendum, quia deficeret illi gradus communis actus, vel amoris, requisitus ex parte potestatis ad quemlibet actum particularem. Quod si illis opponas sententiam communem Thomistarum afferentium prædeterminationem ad actum secundum non requiri, ut det posse, nec ex parte actus primi, aut potestatis proximæ ad actum præceptum, sed tantum ex parte actus secundi, quia non est auxilium sufficiens, sed efficax. Respondent, prædeterminationem esse simul auxilium sufficiens, & efficax; sufficiens quidem, in quantum est prædeterminationem ad gradum communem actus, efficax vero, in quantum est ad gradū particularem actus præcepti: Primò modo constituere posse completum, & proximum, & requiri ex parte actus primi; secundo vero modo requiri tantum ex parte actus secundi.

117. Sed præter quam, quod hanc sententiam latè impugnavi *Tractatu de Providentia, quest. 15. à num. 35.* Impugnatur etiam in præsenti. Quia ut voluntas libere omittat in actu secundo actum præceptum, non satis est gradus communis actus volendi, sed requiritur etiam aliquis actus specificus, & particularis, alias voluntas posset omittere absque omni actu particulari, cum solo actu in genere, & in communi, quod sanè repugnat realiter, & à parte rei: Et item, quia gradus communis actus volendi ex se non causat, nec occasionat omissionem actus præcepti, cum possit contrahi per ipsum actum præceptum, & in illo includatur, & sit logicè indifferens ad illum, vel ad alium: Ergò actus, qui requiritur ad omnitudinem libere, ut causa, vel occasio omittendi actum præceptum, est actus particularis de se incompatibilis cum actu præcepto, minimè autem gradus communis actus, vel amoris compatibilis, imò & contrahibilis per actum præceptum. Tùm sic arguo, instaurando confirmationem argumenti. Voluntas non potest omittere, nisi medio actu particulari, quoad gradum particularem: Ergò non erit potens proximè omittere usque dum habeat illum actum particularem in particulari, quamvis habeat illum secundum gradum communem. Ecce difficultatem insolutam, quia planè sequitur quod voluntas non erit completem libera in actu primo, usque dum habeat etiam actum in particulari, quod est chimericum.

118. Nec ad casum illum, quo Deus suspenderet omnem prædeterminationem, & concursum voluntati, satisfieri potest hac via. Quia adhuc negato illo concursu, maneret voluntas obligata ad gradum communem agendi, quod sic probo, quia maneret obligata ad actum præceptum, qui includit gradum communem agendi: Ergò etiam esset obligata ad gradum communem agendi. Et urgetur, quia præceptum instaret, & præcipiteret amorem Dei, v. g. Sed amor Dei requirit essentialiter gradum communem amoris: Ergò obligaret ad gradū communem, ut prærequisitum ad gradum particularem amoris. Hoc ergò supposito, quid deficeret tunc voluntati ex parte potestatis proximæ, & actus primi ad gradum communem amoris? Ecce iam nihil est, quod respondeas, quia si adhuc dicas deficere concursum, seu prædeterminationem ad gradum communem amoris, certè concursus, aut prædeterminationem ad gradū communem, non dat nec compleat posse ad ipsum gradum communem, sicut nec prædeterminationem, aut concursus ad gradum particularem dat posse, nec illud compleat ad gradum particularem: Esset ergò in illo casu integrum, & completum posse, integra, & completa potestas ad gradum communem amoris. Cur ergò tunc voluntas excusaretur omittens gradum communem amoris, ad quem esset obligata? Non certè ex defectu potestatis, sed ex defectu omnis actualis determinationis, ut super dicebamus: Ergò, ut excusetur, opus non est recurrere ad defectum potestatis proximæ, & completæ in illo casu explicato.

119. Etenim in casu illo voluntas esset proximè, & expeditè potens ad gradum communem amoris, liquidem nihil illi deficeret ex parte actus primi ad illum: Ergò omitteret illum gradum cum potestate proxima ad ipsum: Sed qui omittit aliquem gradum agendi cum potestare proxima ad ipsum, liberè omittit: Ergò omitteret liberè gradum communem agendi: Ergò etiam liberè omittiret gradum particularem. Quid ergò respondebunt PP. Salmantenses? Certè iam non est recursus ad defectum actus secundum gradum communem constitutivum potestatis: Ergò tandem respondentum est, quod non omittit liberè gradum communem, nec particularem, quia omittit præter omnem suam determinationem in actu secundo. Urgetur: Stat op-

timè, quod in illo casu suspensionis voluntas omittat gradum communem actionis cum potestate completa, & proxima ad ipsum, quin liberè omittat, quia omittit præter omnem suam determinationem: Ergò pariter stabit optimè, quod omittat gradum particularem cum potestate proxima, & completa ad ipsum, quin liberè omittat, quia omittit absque omni sua determinatione.

120. Dices forsan, esse disparitatem, quia præceptum non est de gradu communii agendi, sed tantum de particulari, & ideo omissione primi gradus, adhuc cum potestate proxima ad ipsum, non esset libera, secus vero omissione gradus particularis cum potestate proxima ad ipsum. Sed contra est, nam cur sane præceptum non est de gradu communii, saltem ut requisito ad gradum particularem? Certè non potest assignari alia ratio, nisi quia ille gradus non potest cedere sub libertate, seu quia non potest libere omitti; vbi enim posset libere omitti, abs dubio posset Deus illum gradum præcipere. Assigna ergò rationem, cur non potest ille gradus communis libere omitti? Non sane, quia non potest præcipi, hoc enim est manifestè petere principium: Ergò ideo à priori non potest liberè omitti, quia non potest omitti ex libera determinatione, seu ex actu aliquo, qui sit causa, vel occasio eius: Ergò ratio à priori vñica, cur omissione illa gradus communis agendi non esset libera, non est, neque quia deficeret potestas proxima ad talem gradum; neque, quia non esset præcepta; sed quia non esset ex libera determinatione voluntatis, adhuc supposita illa potestate. Urgetur: Supponamus voluntatem argui ab aliquo in illo casu suspensionis concursus, & omissionis totalis sic: Cur omittis actum particularem præceptum? Et quod se excusat per tuam doctrinam, dicendo, quia non habui potestatem ad ipsum, defectu actus secundum gradum communem agendi. Sed ecce arguens prosequitur, & cur, inquit, non elicisti actum secundum gradum communem agendi? Ecce iam excusari non potest, dicendo, quia non habui potestatem ad ipsum. Poterit ne dicere, quia mihi præceptum non erat elicere actum secundum gradum communem agendi, sed solum secundum gradum particularem? erit ne bona ista excusatio? Quis tale dicat? Quando fuit plenè potens ad gradum communem agendi: Ergò solum poterit iuste se excusare, di-

cendo, non elicui actum præceptum, quia caruit omni actu secundo præter omnem meam determinationem, & ideo involuntariè, & absque exercita libertate. Hac igitur via responderi debet, & non illa PP. Salmanticensium, ad illum casum suspensionis.

121. Ad ultimam ergò confirmationem *ex num. 113.* aliter respondeo ex dictis, negando maiorem, quia actus positivus requisitus ad omissionem liberam, non requiritur ad illam ex parte potestatis, aut actus primi, sed solum ex parte actus secundi. Vnde ante illum datur plena potestas proxima, tūm ad actum præceptum, tūm ad eius omissionem, & consequenter libertas immediata immeditatione potestatis, licet non ad omissionem immediatè ponendam in exercitio absque omni actu, sed ad illam ponendam in exercitio medio actu positivo. Idemque dicendum est de actu illo suprà requisito ad omnem motum particularem, nempe de amore vñiversalí Beatiudinis, aut boni vt sic, quod scilicet non constituit libertatem in actu primo, sed in actu secundo, quia licet non sit liber *initium* vt *quod*, & vt extremum libertatis, est tamen liber vt *quo*, & vt milium delibrandi, quia est *quo* voluntas se applicat cum indifferentia, & vase ad actus particulares liberos vt *quod*, & ad illorum omissiones, vt alibi explicabimus, vnde ante talem actum est plenum dominium, & plena libertas voluntatis per modum actus primi, & potestatis, adeò vt illo etiam suspenso ab extrinseco, maneret libertas, & dominium voluntatis ex parte actus primi, licet non exercita in actu secundo ex defectu inculpabili, & involuntario illius actus, à quo incipere debet exercitium dominij, & libertatis. Sed de hoc infra redabit sermo.

### *R E L I Q V A S O L V U N T V R*

argumenta.

122. **O** BIJCIES quintò: Præcepta negativa obligant ad omissionem: Sed non obligant ad actum positivum, qui sit causa, & occasio omissionis: Ergò iste non requiritur ad omissionem in exercitio. Patet consequentia, quia non potest quis obligari ad omissionem, nisi etiam obligetur ad actum prærequisitum. Minor probatur, quia præceptum negativum obligat semper, & pro semper: Sed non obligat semper, & pro semper ad

actum positivum, qui sit causa, vel occasio illius, alias esset præceptum affirmativum: Ergo non obligat ad ipsum. Confirmatur primò: Potest Deus ponere præceptum de aliquo actu positivo eliciendo. vage, quodcumque illud sit. Sed voluntas posset transgredi illud præceptum; & non aliter, quam nullum actum eliciendo: Ergo posset nullum actum elicere, & consequenter omittere absque omni actu. Confirmatur secundò, quia posset Deus præcipere voluntati nullum actum positivum elicere: Sed tunc posset voluntas implere præceptum: Ergo posset nullum actum positivum elicere.

123. Respondeo in primis, quod hoc argumentum nimis probat, quia probat posse præceptum negativum voluntariè impleri, & consequenter meritorie, absque omni actu positivo; quod per se est contra Div. Thom. & contra omnes ferè Theologos, quia nullus dixit, posse voluntatem mereri, nec laude dignam fieri per puram omissionem omnis actus positivi. Deinde, omisa maiori, distinguo minorem: Non obligat ad actum positivum directè, & per se, concedo: Indirectè, & per accidens, nego minorem. Ad cuius probationem dico, quod præcepta negativa obligant semper, & pro semper quoties sit usus rationis, non autem includendo ly *semper tempus*, in quo sit impeditus usus rationis, quia non obligant, propriè loquendo, dormientes, & amentes, & libertate carentes; nec enim illis, ut talibus, leges, aut præcepta imponuntur negativa, nec positiva: Solum ergo obligant præcepta negativa semper, & pro semper, quod homo sit suæ mentis compos, & cum usu rationis: Cum autem durante usu rationis sit necessitata voluntas vage ad aliquem actum positivum, vel qui sit contrarius omissioni præceptæ, vel qui sit causa, vel occasio omissionis; indè est, quod dum obligatur ad omissionem actus determinati, per accidens, & indirectè obligatur ad actum, qui sit causa, vel occasio omissionis, quandiu sit usus rationis; quia non est medium, durante usu rationis, inter ponere actum, cuius omissione præcipitur, vel ponere aliud occasionantem omissionem. Nec ex hoc sequitur, quod illud præceptum sit propriè affirmativum, nec quod præceptum affirmativum obliget semper, & pro semper; quia solum dicitur præceptum affirmativum, quod per se, & directè præcipit actum positivum.

Quamvis non esset in conveniens, omne præceptum negativum reducere ad affirmativum, vt vidimus, quest. 1. num. 153. Tùm quia illa obligatio præcepti negativi ad actum occasionantem omissionem non oritur ex ipso præcepto, sed ex necessitate voluntatis vage ad aliquem actum, & consequenter, vt si non eliciat actum prohibitum, eliciat aliud diversum occasionantem omissionem.

124. Ad primam confirmationem, nego maiorem, quia alias daretur præceptum, quod eque impleretur actu malo, quam actu bono, actu odij Dei, quam actu amoris Dei; quod certè repugnat præcepto ex ratione talis, quod semper debet esse de bono præ malo; solum ergo posset Deus præcipere actum bonum vage, & indeterminate; sed illud præceptum posset violari ponendo actum malum. Ad secundam confirmationem, nego maiorem: Tum, quia nequit Deus præcipere impossibilia; tum, quia si tale præceptum daretur, frangeretur per amorem Dei, quod implicat contradictionem; solum ergo posset Deus prohibere omnem actum malum, vel indifferente, sed istud præceptum impleri posset per actum bonum.

125. Obijcies sexto. Sæpè eliciamus actum minus intensem cum potestate eliciendi illum magis intensem: Sed non est necesse, quod ad hunc actum minus intensem, præcedat aliis, qui sit causa omitendi maiorem intentionem illius: Ergo tunc casus potest omitti maior intensio actus absque actu, qui sit causa, vel occasio eius: Ergo potest dari pura omissione libera. Explicatur: Ille actus minus intensus ex se posset fieri cum maiori intentione: Ergo tunc voluntas omittit maiorem intentionem illius actus cum potestate ad illam, & consequenter liberè. Sed ille actus per te non est causa omitendi maiorem intentionem, cum ex se posset fieri cum maiori intentione, nec est necessarius aliis actus occasionans, aut causans in illo omissionem majoris intentionis: Ergo tunc voluntas omittet maiorem intentionem absque actu, qui esset causa, vel occasio eius. Confirmatur: Peccatum negligentiae non procedit ex illo actu positivo; & tamen consistit in omissione: Ergo potest dari omissione, que non procedat ex actu positivo. Major patet; nam qui peccat ex negligentia, non peccat, quia agens, sed quia non agens: Ergo non peccat ex actu positivo.

126. Respondeo primò, negando maiorem, quia in opinione probabiliori, intensio actuum nequit augeri, vel minui, sed quilibet actus numero ex se importat determinatam intentionem, vel remissionem, qua variata, non erit ille, sed alius actus, vnde nunquam elicimus actum minus intensum v. g. vt quatuor, cum potestate ad illum ipsum eliciendum cum maiori intentione, sed solum cum potestate ad eliciendum aliud numero magis intensum. Quo casu, si omittimus hunc magis intensum, non est per puram omissionem illius, aut maioris intentionis, absque omni actu illam occasionante, sed quia elicimus aliud actum numero minus intensum incompatibilem cum magis intenso, & ideo occasionantem omissionem illius.

127. Vel admissò, quod ille numero actus possit indifferenter fieri cum maiori intentione, dico, quod illa maior intensio consistere debet in modo maioris radicationis, & unionis ad subiectum successivè variabili, ita vt modus maioris radicationis succedat, & excludat modum minoris radicationis, & econtra, vnde omissione maioris intentionis, seu modi maioris radicationis in illo casu, occasionaretur ex modo minoris intentionis incompatibili eum maior, & non esset pura omissione.

128. Sed melius respondeo, negando minorem, quia quoties elicimus actum cum minori intentione, & fervore, quam quo possumus, ideo est, quia amore alterius obiecti retardamur à tali maiore fervore; vnde cum voluntas expeditè potens amare Deum cum maiori fervore, remissè illum amat, ac tepide, ideo est, quia amore sui ipsius, vel alterius creature, aliquando aperto, aliquando occulto, & latenti, retardatur à tali fervore, & ex illo occasionatur omissione maioris fervoris, & intentionis, & consequenter talis omissione non est pura absque omni actu. Ex quo, ad confirmationem, nego maiorem. Ad cuius probationem, dico, quod qui peccat ex negligentia, peccat quidem non faciendo, & omitendo, & in hoc peccatum negligentia formaliter consistit, sed hoc non facere, & omittere semper occasionatur ex aliqua alia occupatione, vel exteriori, vel interiori, interius nempè amando se, aut se delectando in aliquo bono proprio, aut in propria quiete, que quidem delectatio, vel amor proprius, aliquando est manifestus, aliquando occultus, & latens, sem-

per tamen causa negligentiae, quia ideo quis est negligens, quia fugit labores, & difficultates in diligentia occurrentes, & ideo fugit haec, quia amat sui quietem, & vitam iucundam.

129. Obijcies septimò: Ex nostra sententia sequitur processus in infinitum in actibus causantibus omissionem: Ergo falsa est. Probatur antecedens. Supponamus enim, quod voluntas omittit actum A. Si non potest pure omittere: Ergo illum omittit ex alio actu causante talem omissionem, v. g. ex actu B. Rursus potuit voluntas omittere actum B. non quidem pure, quia repugnat omissione pura: Ergo potuit omittere actum B. ex alio actu occasionante, quem scilicet potuit elicere, & non elicuit, v. g. ex actu C. Ergo liberè omittit actum C. quo potuit causare omissionem actus B. Rursus liberè omisit actum C: Ergo illum omisit ex alio actu occasionante istam omissionem, quem appello actum D: Sed istum etiam potuit omittere: Ergo potuit elicere alium actum occasionativum istius ultime omissionis, v. g. actum E. & illum omisit liberè: Ergo ex alio actu, & sic ibimus in infinitum: Ergo sequitur processus in infinitum in omissionibus, & actibus causantibus omissiones. Explicatur: Nulla est omissione, que non causatur actu aliquo: Rursus nullus actus datur, cuius omissione non possit causari actu aliquo priori: Tum sic arguo, si omittitur actus A. ex actu B: Ergo potuit voluntas actu aliquo priori, quem appello C. causare omissionem actus B. & illum liberè omisit: Ergo ex alio actu, quem appello D. Et istum ergo potuit liberè omittere, seu eius omissionem causare alio priori, quem etiam liberè omisit, & sic ibimus in infinitum.

130. Hoc argumentum satis ingeniosè proponitur ab aliquibus Modernis, & difficile solvit ab alijs. Sed facile respondeo: Negando sequi processum in infinitum. Ad probationem in contra, concedo, quod voluntas liberè omittit actum A. ex actu B. Item fateor, quod potuit omittere actum B. non pure, sed ex alio actu occasionante, quem potuit elicere, & non elicuit; sed nego, quod iste actus debeat esse distinctus ab actu A. quem iam supponimus liberè omisum ex actu B. Poteat enim voluntas de se indifferens ad actum A. & ad actum B. vel omittere actum A. eliciendo actum B, vel omittere actum B. eliciendo actum A. vt patet quando voluntas est indifferens

ad diversa obiecta incompatibilia, v. g. ad honorem, & divitias, casu, quo non possint simul haberi, nec amari; sanè tunc poterit quidem omittere. Et supponamus, quod omittat amorem efficacem divitiarum; sed ex quo actu? Certè ex amore honoris. At inquis, potuit omittere amorem honoris. Fateor etiam, sed ex quo actu? Dico, quod ex amore divitiarum, quem potuit elicere, & non elicit. Et idem dico de ludo, & studio, v. g. nam potest quis omittere amorem studij ex amore ludi, & amorē ludi ex amore studij, vnde nō opus est recurrere semper ad actus priores, & priores distinctos, & distinctos, sed duo actus possunt divisim omitti alter ex altero, & excusatur processus infinitus. Ex quo patet ad confirmationē, negando primam consequentiam, quia solum infertur, quod potuit voluntas causare, vel occasionare omissionem actus B. actū aliquo comitante, v. g. actū A. quem potuit elicere, & liberè omissit, & opus non est recurrere ad actum priorem.

131. Sed replicabis: Nullus est actus voluntatis, qui non possit imperari, ex actu aliquo priori, & consequenter cuius omissione non possit etiam imperari, & causari ex actu priori: Sed actus prior non potest imperari ex posteriori, nec omissione actus prioris ex posteriori: Ergo semper debet fieri recursus in omissionibus actuum imperantium ad actus priores, & priores sine fine. Respondeo, negando maiorem: Quia licet actus voluntatis circa bona particularia regulariter possint imperari, vel etiam omitti ex actu priori, & ex motivo universaliori, & superiori, in hoc processu tandem devenimus ad amorem universalissimum boni vt sic, ex quo quidem possunt imperari amores particulares, & consequenter omissiones particulares illorum; qui tamen amor universalissimus boni vt sic, non potest imperari ex alio amore priori, nec omitti liberè, vt iam suprà diximus. V. g. ex amore boni vt sic, potest imperari amor divitiarum, ad quem consequitur omissione amandi bonum honestum; vel potest imperari amor boni honesti, ad quem consequitur omissione amandi divitias, si nempe uterque amor sit incompatibilis, vt sèpè contingit, imò, & semper, si sermo sit de amore divitiarum, vt ultimi finis; Ille autem amor universalis boni vt sic, est necessarius, & primus, vt suprà diximus, & nec imperari potest, quia primus, nec liberè omitti, quia necessarius; est enim primum principium omnis deliberationis.

132. Si vero inquiras, quo modo potest ex eodem amore boni vt sic imperari iam unus, iam alter amor inter se contrarij, & incompatibilis? Respondeo hoc ita contingere propter universalitatem, & indifferentiam intellectus propontis, qui potest contrahere bonum vt sic, vel ad honorem, vel ad divitias, vel ad delectationes, vel ad alia, & ex libertate voluntatis, quę potest amare bonum vt sic, vel in hoc, vel in illo obiecto, ubi sibi repräsentatur contractum, omittendo ex consequenti amorem aliorum. Est enim amor ille universalis boni vt sic imperium vagum amandi aliquod bonum particulare, in quo apparet bonum illud universalale, vt suprà explicabimus num. 81. ad quod movet vago, & cum-indifferentia; & penès libertatem voluntatis est, modo explicato, ex tali imperio amare hoc bonum particulare, vel illud, vel nullum, vsque dum appareat maximum, modo ibidem explicato. Nec opus est, quod quilibet amor particularis voluntatis possit imperari ex imperio determinato ad ipsum, & non vago, nec indifferenti, quia primus amor particularis consequutus ad amorem universalalem boni vt sic, minimè potest sic imperari, sed solum ex imperio vago, & indifferenti, sive ex amore universalissimo.

133. Obijcies octavò: Actus positivus, vel requiritur, vt omissione sit peccaminosa, vel vt omissione sit voluntaria, & libera: Ad neutrum requiritur: Ergò. Probo minorem, quoad primam partem, quia omissione non constituitur peccaminosa per actum positivum; actus enim positivus, qui solet esse causa omissionis sèpè est bonus secundum se; actus autem secundum se bonus non potest constituere omissionem malam, seu peccaminosam in esse talis: Ergò non requiritur vt omissione sit peccaminosa: Ergò nec vt sit voluntaria; (quod erat secunda pars maioris;) quia alias requireretur vt esset peccaminosa, cum non possit esse peccaminosa, quin sit voluntaria. Respondent communiter nostræ sententiae Patroni, negando maiorem. Ad eius probationem, concessò antecedenti, distinguitur consequens: Ergò non requiritur actus positivus per modum constituentis, concedunt; per modum conditionis essentialis negant. Quæ solutio clara videtur.

134. Sed replicabis: Ergò, omni actu positivo deficiente, & ceteris omnibus permanentibus, nempè voluntate cum

cum advertentia præcepti, & omissione actus præcepti, omissione esset peccaminosa. Probo consequentiam, quia implicat, quod deficiat constitutum, id est, omissione peccaminosa ut talis, si nullum eius deficiat constitutivum: Sed quamvis deficeret actus positivus, ex hoc præcisè defectu, nullum deficeret constitutivum omissionis peccaminosæ ut talis, quia iuxta solutionem actus positivus illam non constituit, nec in esse peccaminosæ: Ergò omissione esset peccaminosa. Hac replica convineor ad asserendum, actum positivum aliquo modo constituere omissionem in ratione peccaminosæ formaliter: Vnde ad illam respondeo, negando primam consequentiam. Ad probationem, concessa maiori, quæ sanè negari nequit, distingo minorem: Nullum deficeret constitutivum omissioni peccaminosæ, illam constituens in recto, & per modum formæ, concedo; nullum deficeret constitutivum illam constituens de connotato, & in obliquo in esse peccaminosæ, nego minorem, & consequentiam. Itaque omissione per se ipsam constituitur peccaminosa in recto, & per modum formæ, quia forma in recto constituens illam malam, & peccaminosam est privatio actus debiti; de connotato autem importat essentialiter esse liberam, & voluntariam, & hoc consistit formaliter in actu positivo, qui quidem actus positivus constituit per modum formæ omissionem in ratione liberæ, & voluntariæ, sed solum per modum connotati in ratione peccaminosæ, & malæ formaliter, quia videlicet nequit formari conceptus adæquatus omissionis formaliter malæ, & peccaminosæ, nisi intelligatur ut voluntaria, & libera, nec potest intelligi ut voluntaria, & libera, nisi per actum positivum.

135. Et ratio est, quia quod omissione sit voluntaria, & libera, non consistit in pura privatione, immo nec est de genere mali, quamvis denominet privationem, & malum omissionis voluntarium, & liberum, vnde quod omissione sit mala, & peccatum, habet ex hoc quod est privatio actus debiti, quod vero sit libera, & voluntaria, & moralis, & humana habet ex actu positivo libero, voluntario, morali, & humano, non quidem directe, sed indirecte, quia non ipsa omissione est directe voluntaria, sed indirecte tantum, quia non est directe causata à voluntate, sed indirecte, & præter intentionem. Ex quo inferes, quod quotiescumque dixi-

mus omissionem secundum suam essentiam non importare actum positivum, intelligendum est de omissione secundum se, & negativè accepta, vel de omissione quantum ad rationem mali, & peccati pro recto, non de illa ut voluntaria, & libera, nec de illa ut mala secundum quod dicit ratio mali moralis de connotato, quia sic essentialiter importat actum positivum.

136. Denique obijcies: Actus positivus nequit esse causa omissionis peccaminosæ: Ergò sub falsa suppositione processimus in tota quæstione. Probatur antecedens, quia actus positivus, v.g. studium, ex se bonus est: Sed actus ex se bonus nequit esse causa omissionis male: Ergò. Secundo, quia omissione peccaminosa est pura carentia, & nihil: Sed pura carentia, & nihil non possunt causari per actum, aut actionem positivam, ut talem: Ergò. Respondeo, negando antecedens. Ad primam probationem, omisla maiori, distingo minorem: Actus ex se bonus nequit esse causa directe, & per se omissionis male, concedo: Indirecte, & per accidens, nego minorem, & consequentiam, quia si actus ex se bonus sit incompatible cum actu aliquo præcepto, ut studium, cum auditione Sacri. Tunc per accidens, & indirecte est causa omissionis male audiendi Sacrum obligatorium. Imo & actus impletivus vnius præcepti potest esse causa per accidens omittendi adiunctionem alterius, vt si quis die festo audiret Sacrum, eo tempore, quo tenebatur ad assidentiam infirmi. Vbi aduerte, quod huiusmodi causalitas, & influentia indirecte, & per accidens, non est per influentiam positivam in omissionem, sed quia voluntas, dum incumbit vni obiecto, cum finita sit, non potest simul incumbere alteri. Ad secundam, concessa maiori, distingo minorem: Carentia, & nihil non possunt causari efficienter per actum positivum, ut talem, concedo: Non possunt causari deficienter per actionem positivam, ut pure talem, concedo similiter: Per illam, ut positivam, & simul deficientem, nego minorem, & consequentiam, quia actus positivus occasionans, & causans omissionem, etiam est defectivus, aut partim deficiens, cum finitus sit, & ex quo deficiens est, potest causare deficienter omissionem, licet illa pura carentia sit.

137. Sed dices: Ut omissione causetur deficienter, satis est sola voluntas sine actu positivo, quia illa est primum deficiens:

ciens: Ergò frustra requirimus actum positivum. Secundò, quia ille actus, vt deficiens, importat aliquem defectum; vel ergò ille defectus in actu est voluntarius, vel non? Si non: Ergo nec ille actus, vt deficiens erit voluntarius: Ergo nec reddere poterit omissionem voluntariam. Si ille defectus est voluntarius: Ergo ex aliquo actu, qui sit causa, vel occasio illius: Ergo causatur ex aliquo actu deficiente, & fibimus in infinitum. Si autem est voluntarius, quin causetur ex aliquo actu: Ergo pariter omissione poterit esse voluntaria absque actu, à quo causetur.

138. Respondeo ad hanc satis subtilem replicam, distinguendo antecedens: Ut omissione causetur deficiente modo voluntario, & libero, nego antecedens: Ut causetur deficiente modo non voluntario, nec libero, concedo antecedens, & nego consequentiam, quia actu positivum non requirimus, ut omissione causetur à voluntate deficiente negativè modo involuntario, quia hoc pacto possit voluntas inculpabiliter deficere ab actu praecepto eliciendo, si illi suspendetur omnis concursus Dei, & sic deficiente purè negativè caufaret defectum negativum, seu omissionem negativam, & involuntariam actu praecepti: Solum ergò requirimus actu positivum, ut voluntas deficiente modo voluntario, sive ut modo voluntario deficiendo, causet omissionem; hoc autem est incompossibile absque actu positivo. Ad secundam concedo, quod ille actus, ut deficiens, importat aliquem defectum, & ideo illum defectum esse indirectè voluntarium, non per alium positivum actu, quo causetur, sed per ipsummet actu positivum defectuosum, quia ex quo voluntas voluntarie agit cum illo defectu, ille defectus in actu exercito est indirectè voluntarius, & modo voluntario exercetur à voluntate; voluntas enim voluntarie exercens actu, cui annexitur defectus aliquis in agendo, voluntarie indirectè deficit, & incurrit illum defectum, non quidem causando illum defectum præviè, sed exercitè, & concomitantè per ipsum actu defectuosum. Secluso autem omnino actu, defectus secutus non potest esse voluntarius, nec directè, ut ex se patet, nec indirectè, quia ubi non est voluntarium directum, nec est voluntarium indirectum, ut supra dicebamus.

139. Ex dictis colliges, in quo constat formaliter peccatum omissionis. Consistit enim in privatione actus debiti

ex vi legis affirmativa, ut voluntaria ex aliquo actu, vel præcedenti, vel comitate illam, & illam causante, vel occasionante; non titulo efficientis, sed titulo actu deficientis. Et hinc patet etiam, Deum non esse causam positivam, sed tantum permisivam peccati omissionis, quia solum hoc modo causat actu illum ut deficiente, ex quo causatur, vel occasionatur omissione.

140. Colliges secundò, quod voluntas, durante usu intellectus & rationis, nunquam potest suspendere omnem actu, sed necessario semper moverit ad bonum in communi ex concursu generali Dei Authoris naturę ipsi naturaliter debito, & nunquam ex parte Dei deficiente, ac per consequēs infertur, talem motum, & tendentiam voluntatis ad bonum in communi habere sequentes conditiones. Primo enim est voluntarius, quia est à voluntate, ut regulata intellectu propONENTE bonum in universalis, & in communi ex instinctu superioris agentis, nempe Authoris naturalis. Secundo est naturalis, & necessarius, quia voluntas naturaliter, & non liberè inclinat, & propendet actualiter in bonum sub ratione boni in communi, & ad hanc actualem inclinationem, & propensionem debetur ei naturaliter concursus Dei, sive præmotio, & prædeterminatio activa, non minus quam igni ad comburendum, & Soli ad illuminandum.

141. Tertiò: Est primus actu voluntatis, quia ad motum, vel tendentiam voluntatis erga bonum in communi nullus aliis voluntatis actus præcedere potest, ex quo moveatur ad appetendum bonum in communi; ex ipso autem appetitu boni in communi, tanquam ex primo actu, incipit omnis motus, & delibratio in intellectu pratico, & in voluntate. Unde si hoc sensu quis dicere velit appetitum boni in communi requiri ex parte actu primi ad actu liberos voluntatis, hoc est tanquam primus actus, ex quo, aut quo liberè moveatur, nihil falsum dicet; verumtamen semper advertendum est hunc actu primum non esse primum per modum potentiae, aut potestatis, cum ipse sit etiam actus secundus ipsius voluntatis, supponens ipsam proxime potentem, & in actu primo proximo ad ipsum, sed solum vocari, & esse actu primum inter omnes actus secundos, quia ex omnibus actibus secundis voluntatis, ille ordine naturali est primus omnium.

142. Quartò: Talis actus vel **motus** voluntatis est vniuersalissimus, quia respicit bonum in communi in tota latitudine absque vlla determinatio-ne, vel restrictione. Et ideo, prout est à Deo, potest appellari concursus genera-lis, & generalis præmotio Authoris na-turæ moventis voluntatem per ipsum ad libere volenda bona particula-ria. Quia scilicet, cum voluntas non posset possi-dere, nec invenire bonum in communi, & in vniuersali, quia sic nec potest exis-tere à parte rei, ex ipso appetitu boni in communi movetur, & vrgetur ad quæ-rendum illud in particulari, & in singu-lari, motione quadam de se vaga, & in-differenti, & generaliter se habente ad bona in particulari; manente penes ar-bitrium liberum voluntatis, & rationis discurrere practice, & eligere vbinam, vel in quo singulari bonum iuum sit de-terminatè appetendum, vel quaren-dum.

143. Ex quo colliges tertio, volun-tatem ex vi prædicti actus voluntarij, na-turalis, primi, & vniuersalissimi necessi-tari vase ad aliquem actum erga bona particula-ria, vel inquirendo, & discur-rendo per singula, vel quiescendo in amore alicuius determinati, vel uno re-lichto, amando aliud. Et ideo nunquam posse liberè suspendere omnem actum, & omnem motum, adhuc circa particula-ria bona, sed semper, vel inquirendo dis-currere de uno in aliud, vel quiescendo per amorem in uno: Quo casu suspensiō vel omissio aliorum est non pura, sed ex amore illius, in quo quiescit: Ac per con-sequens nunquam posse dari puram omis-sionem, adhuc potestate physica, & na-turali. Quam doctrinam ideo frequentè, & ferè importunè incuso, & amplius explicabo in posterum, quia est tota ra-dix, & principium bene intelligendi mo-dum, & ordinem nostræ libertatis, de qua tot in Theologia Scholastica, imo, & in Dogmatica, controversiæ agitan-tur.

144. Colligitur quartò utilis regu-la ad discernendum, quando omissio sit magis, vel minus culpabilis. Quia videli-cet, tunc erit magis, vel minus culpabilis, quando magis, vel minus voluntaria, & libera. Potest autem diversis modis esse voluntaria, & libera. Primò quidem di-rectè, vt cum quis vult non adimplere præceptum, quia laboriosum, & ex amo-re propriae quietis, vel vult incumbere alicui exercitio incompatibili cum actu

Tom. I.

præcepto, actualiter advertens tales in-compatibilitatem; vtroque enim isto modo censetur velle directè omissionem, & per se, perfecte advertentia, & ideo isto modo est magis culpabilis omissio.

145. Secundò, potest quis occupa-ri aliquo actu, vel interiori, vel exteriori incompatibili per se, vel per accidens cum impletione præcepti, non advertens actualiter ad præceptum, nec ad aliquid aliud, quod pro tunc facere teneatur; ita tamen, quod hæc inadvertentia pro-cedit ex negligentia circunspectiendi, & considerandi omnes circumstantias, & omnes obligationes, ad quas titulo rationalis attendere debet homo in suis ac-tibus; & tunc esset minus culpabilis; cul-pabilis tamen per negligentiam. Nec ta-men illa negligentia considerandi, & ad-vertendi circumstantias, vel obligationes suas est in illo casu pura omissio, sed con-fecta ad amorem aliquem sui, vel alte-rius rei, quo occulte, & ab intimis cor-dis impeditur ad plenam circumspectio-nem, & considerationem, sive ad debi-tum conatum honestè, & iustè operan-di aut vivendi, sive ad debitum & inte-grum amorem ultimi finis, ex quo talis conatus procederet, si adesset. Semper enim omissio amoris debiti, vel finis debiti procedit ex alio amore indebito, quia nempè voluntas, qua debet super omnia, & ante omnia suum ultimum finem amare, & querere in uno singulari, & supremo bono, bonis sensibilibus, & par-ticularibus, & commutabilibus allæcta distrahit, ac dividitur varijs amoribus, diversisque obiectis, & sic impeditur, ne pro debito intendat illi uno supremo, & vniuersali, ac singulari bono. Cui si pro debito intenderet, rectè, integrè, & cir-cumspectè procederet in medijs, & elec-tionibus conducentibus ad ipsum. Cæte-rum, quia fragilitas humanae mentis dif-ficillimè vitare potest occursum, & con-cursus bonorum sensibilium, & particu-larum, & affectiones voluntatis erga talia bona, propterea frequentè inconsi-deratio, & negligentia ex prædictis affec-tionibus secuta, solet esse peccatum leve, & veniale iuxta qualitatem illarum affec-tionum, de quo genere peccatorum vix vel perfectus liberari potest, quin potius de similibus dici potest: *Septies in die ca-dit iustus.*

146. Tertiò denique: Potest quis omittere ex in advertentia, vel ignorantia alicuius circumstantie, quam pro tunc non debeat, aut non possit attendere, &

Q

in

in tali casu omisso licet ex actu positivo occasionata, nullo modo erit culpabilis. Et haec de hac quæstione.

### Q UÆST I O III.

*AN POSSIT DARI ACTUS HUMANUS, seu moralis, indifferens in individuo.*

1. **Q**UÆSTIONEM istam haud inutilem iudicavi pro intelligentia vera peccabilitate creaturæ rationalis, quæ potissimum consistere debet in potentia declinandi à fine debito, &c honesto; adeò ut si liceret ei ex quolibet fine indifferenti operari, minimè peccabilis esset, quia nulla lege obligaretur, vt infra dicam. Propterea de hoc disputare decrevi in præsenti, præsentemque exagitare quæstionem, quæ sanè celeberrima est inter Theologos, utissimaque ad mores, & actus humanos regulandos, vt ex in illa dicendis constabit.

2. Ante cuius decisionem notant communiter DD. quod aliud est actum aliquem esse actum hominis, aliud esse actum humanum. Ut aliquis actus sit actus hominis, sufficit, quod sit ab homine, sive vt animali, sive vt rationali, sive sub alia consideratione. Unde actus quilibet ab homine elicitus, quamvis sine deliberatione rationis, dicitur actus hominis. Ut autem sit actus humanus, & moralis, ulterius requiritur, quod procedat ab homine reduplicativè vt rationali, hoc est, ex deliberatione rationis, per quam homo discernitur à brutis, & operatur reduplicativè vt rationalis, sive vt homo. Num ergo inquirimus, an possit dari actus indifferens in individuo, non est quæstio de actu hominis vt cumque, nam si actus sit hominis, & non humanus, hoc est, si procedat ab homine indeliberatè, aut ex sola imaginatione, vt fricare barbam, spuere, purgare nares, & alia huiusmodi, quæ sine deliberatione ex solo impulsu animali, & sensitivo, fieri solent, certum est huiusmodi actus posse in individuo esse indifferentes, hoc est, nec bonos moraliter, nec moraliter malos, quia nec morales. Solum ergo quæstio procedit de actu humano, & morali elicto ex deliberatione rationis, an scilicet, possit esse ita indifferens in individuo, hoc est nec moraliter bonus, nec moraliter malus.

3. Noto secundò, actum considerari posse vel ex sua specie, vel in individuo: Actus ex sua specie est actus, secundum quod importat ex suo proprio obiecto, à quo intrinsecè specificatur, & præcissivè à fine, & à circumstantijs. Actus in individuo est actus, vt exercitus cum determinato fine, cum certis circumstantijs, & vt hic, & nunc existens. Quæstio ergo non procedit de actu considerato præcisè ex sua specie, vel obiecto, quia hoc modo non negamus actus indifferentes, immo infra constabit illos dari, sed solum de actu humano in exercitio, attento fine, & omnibus circumstantijs, an scilicet ita exercitus possit esse indifferens, hoc est, nec bonus, nec malus.

*NOSTRA SENTENTIA AUTHORITYATE fulcitur.*

4. **D**ICO igitur: *Non potest dari actus humanus indifferens in individuo.* Probatur primò ex D. Augustino, cap. 1. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 18. vbi sic ait: *Quamquam voluntas nostrorum si potest in medio quodam ita consistere, ut nec bona, nec mala sit. Aut enim iustitiam diligimus, & bona est, aut si omnino non diligimus, non bona est. Quis vero dubitet dicere voluntatem nullo modo iustitiam diligentem, non modo esse malam, sed etiam pessimam voluntatem. Si ergo voluntas aut bona est, aut mala, & utique malam non habemus ex Deo, restat ut bonam voluntatem habeamus ex Deo:* Ergo iuxta Augustinum non datur voluntas media inter bonam, & malam, quæ nec bona sit, nec mala, sed indifferens. Hoc loco convictus Vazquez, potissimum contraria sententia assertor, 1. 2. quest. 52. cap. 6. ingenuè fatetur Augustinum pro prima sententia allegatum (nempè pro nostra) eam docuisse, eamque securos fuisse discipulos eius aliquos. Confirmatur ex eodem Augustino, Epist. 19. sic aiente: *Cavendum est in hac disputatione, ne sicut Philosophi, quedam facta hominem meditamus inter recte factum, & peccatum, quæ neque in recte factis, neque in peccatis numerentur:* Ergo iuxta Augustinum nullum debet admitti opus in exercitio, quod neque recte factum, neque peccatum sit.

5. Dices forsitan, verba Augustini in primò textu nimium probare, dum dicit, voluntatem non bonam, seu non dili-

diligentem iustitiam, nedium malam, sed pessimam esse; hoc enim falsum est, quia potest voluntas esse non bona, quin sit **pessima**, v.g. si sit peccatum veniale: Ergo Augustinus vel nihil, vel nimium probat. Respondeo, Augustinum voluntatem nullo modo iustitiam diligentem appellasse pessimam, comparativè ad mala **peccata**, vel ad alia mala physica, quia videlicet est malum **culpæ**, saltem venialis, & malum **culpæ** inter omnia mala **pessimum** est. Quasi dixisset Augustinus, ea voluntas non mala **ut** cumque, sed mala moraliter est, atque à Deo **pessima**; in quo nihil falsum dixit Augustinus, quia malum morale in genere mali, **pessimum** malum est, quamvis facta comparatione inter ipsa mala moralia, & peccata, peccatum veniale respectu mortalis **pessimum** non sit.

6. Secundò probatur ex D. Thom. 1. 2. quest. 18. art. 9. & quest. 2. de Molo, art. 9. & alijs in locis, cuius verba referre superbacaneum iudicavi, cum contrarij omnes ingenuè fateantur, se contra D. Thom. militare. Mirum tamen videvi debet in P. Vazquez, quod contra D. Thom. & Augustinum simul, & scienter militare non detrectaverit in præfenti; licet enim in sui favorem allegare conetur aliquos ex SS. Patribus, nullus eorum loquitur de actu humano in individuo, & exercitio, attento fine, & circumstantijs, quibus sit, sed tantum de illo ex specie sua, ut postea videbimus. Quamvis autem Scotus, Alexander de Ales, & D. Bonaventura actus indifferentes in individuo docuerint (quod de D. Bonaventura non ita certum est) hoc tamem mihi certum persuadeo, quod nullus illorum, si ingenuè agnovisset Augustinum in contraria sententia esse, contra illum suam sententiam affirmascent, sicut fecit P. Vazquez, in quo quidem nullum, quem sequeretur, rarumque, vel nullum sectatorem habere potuit.

7. Secundò ex Sacro Textu suaderi potest conclusio, ut qui D. Thom. & Augustino non celerit, saltem cedat Sacrae Scripturæ testimonij. Igitur Ecclesiastici, ultimo cap. sic dicitur: *Cuncta, quæ sunt, adducet Deus in indicium pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit.* Et Apost. Epist. 2. ad Corinth. cap. 5. sic ait: *Omnis non manifestari opportet ante Tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, sive bonum, sive malum.* Ex quibus verbis sic argumentor: Implicat actus humanus, de quo non

simus reddituri rationem in die iudicij: Sed omnis actus, de quo sumus reddituri rationem in die iudicij, est vel bonus, vel malus, non autem indifferens, alias illum numerasset scriptura, quem tamen non numerat: Ergo omnis actus humanus, vel bonus, vel malus est, non autem indifferens in individuo. Maior patet ex prædictis testimonij scripturæ, & rursus manifesta ratione, quia de omni actu, quo operamur ut rationales, teneamus reddere rationem, cur illum eliciimus, alias rationalis non esset: Sed in omni actu humano operamur ut rationales: Ergo. Urgetur: Si daretur actus indifferens, non teneremur de illo reddere rationem in iudicio: Sed repugnat actus humanus, de quo non teneamus reddere rationem in iudicio: Ergo. Maior probatur, quia de eo, quod non est dignum præmio, nec suppicio, non tenemur reddere rationem in iudicio, siquidem in iudicio solum exigenda est ratio ad premiandum, vel puniendum: Sed actus indifferens in exercitio non est dignus præmio, sive suppicio: Ergo. Secundò, quia de actu indifferenti in exercitio non possumus reddere nec bonam, nec malam rationem: Ergo nullam. Antecedens probatur, quia ratio operis faciendi est motivum, seu finis ipsius: Sed non possumus reddere motivum, seu finem nec bonum, nec malum: Ergo nec rationem. Maior probatur, quia motivum, seu finis bonus reddit opus bonum, motivum autem, seu finis malus, reddit opus malum: Sed actus indifferens nec bonus, nec malus est: Ergo nec de illo possumus reddere nec bonum, nec malum motivum, aut finem.

8. Dices forsan; posse redi motivum, aut rationem indifferenter. Contra, quia ratio, aut motivum exigendum in iudicio debet esse, vel dignum præmio, vel dignum suppicio, vi cuius Iudex possit punire, vel præmiare; ad hoc enim ordinatur iudicium, ut Iudex reddat unicuique secundum opera eius: Sed ratio indifferens, nec est digna præmio, nec suppicio: Ergo Iudici exigenti rationem ineptè redderetur ratio indifferens, & sine proposito. Confirmatur: Nam omni operi humano debet aliqua retributio correspondere, ut verum sit, quod Deus reddit unicuique secundum opera eius: Sed operi indifferenti in exercitio nulla profusa retributio correspondere potest: Ergo repugnat tale opus. Minor probatur: Quia nequit ei correspondere retritu-

butio poenæ, cum non sit opus malum, nec retributio præmij, cum non sit opus bonum; aliundè non datur retributio indifferentis: Ergo. Vrgetur: Nam vltius sequeretur posse dari adulterum immunem à Dei iudicio, cui proindè nulla retributio corresponderet; si enim aliquis adulterus solum operaretur indifferenter in exercitio pro aliqua duratione temporis, & statim decederet è vita, ille Divino iudicio non subesset, cum opus non haberet iudicandum, nullaque ei retributio corresponderet: Hoc est de se absurdum, & contra præcitos textus Sacré Scripturæ: Ergo non potest dari casus, in quo homo, vt homo, operetur purè indifferenter.

9. Forsan dices, adulterum teneri in primo instanti usus rationis converti ad Deum, tanquam ad ultimum finem, & propter illum operari. Si sic operetur, iam habet actum honestum remunerandum in iudicio; si aliter operetur, non se convertendo ad Deum, male operatur, & iam habet actum dishonestum, dignum supplicio; vndè omnis adulterus decedens necessario subest iudicio Dei. Sed contra primò, quia nec Vazquez, nec eius Asseclæ possunt vti hac solutione. Si quidem ille 1.2. disput. 149. cap. 2. negat contra Div. Thom. prædictam obligacionem in adulto se convertendi in primo instanti ad Deum, ac proindè iuxta ipsum, tam in primo, quam in reliquis instantibus poterit adulterus operari indifferenter, & eximi à iudicio. Secundò: Quia si in primo instanti usus rationis teneretur homo converti ad Deum, & illum respicere pro fine suarum operationum, multo magis teneretur in reliquo processu vite conseruare talem ordinem, & respectum in Deum saltè virtualiter; rationes enim, quæ probant primum, potiori titulo probant secundum, vt videre est apud Div. Thom. 1.2. quest. 89. artic. 6. Ergo inconsequenter admittitur illa obligatio, & hæc negatur.

10. Confirmatur est illo 12. Matthæi, vbi Christus Dominus ait: *Omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddit rationem de eo in die iudicij.* Vbi Div. Gregorius, Homil. 6. in Evangel. ait: *Mecum vos admoneo, vt ab otioso sermone parcamus, inutiliter loqui declinemus, inventum verba non defluant, cum Iudeus dicat: Omne verbum otiosum, &c.* Quibus verbis aperte declaratur, omne verbum otiosum esse puniendum in die iudicij; ac proindè esse malum moraliter: Sed

eadem ratio est de omni opere otioso, vndè Div. Hieronymus, in Psalm. 16. sic ait: *Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus:* Ergo omne opus otiosum est malum moraliter, & peccaminosum, & dignum puniri in iudicio: Tum sic, sed opus quodlibet, si non fit propter finem honestum, est otiosum: Ergo & malum, in honestumque: Non ergo datur opus indifferentis in exercitio.

11. Huic argumento, sanè efficacissimo, & solidissimo, quo vtitur Div. Thom. in præsenti, primò respondent contrarij, negando verbum otiosum esse moraliter malum, & explicando Evangelium, quod scilicet de illo sit exigenda ratio ad examinandum, & inquirendum, an sit bonum, vel malum, sed invito indifferenti, nec præmiabitur, nec punietur, vndè solum subest iudicio inquisitionis, non iudicio remunerationis. Contra est, quia huiusmodi expositio est contra communem PP. intelligentiam, qui omnes ex illo textu Evangelij inferunt omne verbum otiosum esse peccaminosum, & poena dignum, propterea ab eo abstinentem esse hortantur, vt patet ex Magno Gregorio relato, & item ex Tertuliano, lib. de Patientia, sic aiente: *Traditum est in Doctrina Christi, manere nos omnis vani, & supervacanei dicti reatum.* Contra secundò, quia intentum Christi Domini, vt legenti constabit, est ostendere Iudaëis quam atrociter punientur verba blasphemie, quæ adversus illum promebant, & arguit illos à minori ad maius; quasi dicens: De omni verbo otioso reddenda est ratio in iudicio; quanto ergo magis punienda erunt verba blasphemie. Vndè Bernardus de triplici custodia manus, lingue, & cordis, hoc eodem argumento vtitur dicens: *Si de verbo otioso reddenda est ratio, quanto distractius de verba mendacij, irrisorio, elato, lascivo, adulatorio, & detracitorio:* Sed hoc argumentum prorsus effet invile, si verbum otiosum tantum subesset iudicio inquisitionis, & non punitionis, nam ex hoc solum posset inferri, cætera verba solum esse examinanda, & inquirenda, non vero esse acrius punienda: Ergo Christus Dominus in eo argumento supponit, vel loquitur de iudicio punitionis, & non solius inquisitionis. Vrgetur: Nam si Christus Dominus nihil aliud dixisset, quam verba otiosa esse examinanda, & exinde fecisset prædictum argumentum, inepte assumpsisset potius verba otiosa, quam ver-

verba honesta, nam etiam verba honesta examinanda sunt, & discutienda in iudicio: Sed hoc dicere est absurdum: Ergò sensus Christi Domini non est, quod verba otiosa tantum sunt discutienda, sed etiam, quod sunt punienda.

12. Contra tertio: Quia omne, quod discutitur, vel examinatur in iudicio, supponitur esse, vel poena, vel præmio dignum, vt probatum manet: Ergò. Quarto, quia fideles pij, & timorati communiter se accusant de verbis otiosis, estque consuetudo hæc laudabilis, à nullo Sapiente reprobata, sed ab omnibus laudata, & approbata, non aliundè introducta, nisi ex prædicto Christi testimonio, & ex ipso lumine naturalis rationis dictante, loqui otiosè esse malum: Ergò contra communem fidelium sensum est dicere, quod verbum otiosum, ex quo otiosum est, non est malum, nec punendum in iudicio. Vndè non miror, quod Magist. Gonet prædictam solutionem appellat temerariam. Quinto: Quia pro verbo otioso, vel manet homo debitor, vel non? Si non manet debitor: Ergò de illo non tenetur homo reddere rationem, quia pro quo aliquis nihil debet, non tenetur reddere rationem, quamvis ab ipso exigatur, immò si exigitur, iniustè exigitur. Quid enim exigitur ab eo, qui nihil debet? Sed Christus Dominus expressè ait, non solum exigendam, sed reddendam esse rationem de verbo otioso: Ergò supponit hominem incurrere debitum pro illo; at non debitum agendi gratias, quis enim gratias agat Deo, pro eo quod locutus est otiosè: Ergò debitum patienti, seu satisfaciendi pro illo, quod debitum nunquam est, nisi pro peccato: Ergò.

13. Secundò respondent alij, admittingo verba otiosa esse peccata, negando tamen id de actionibus alij, quia verba sunt ab homine vt rationali; ac proindè debent ordinari ad bonum rationis, alia vero opera sunt quodam modo animalia, vt ambulare, comedere, &c. Et sic possunt licet fieri absque fine honesto. Contra primò: Quia licet talia opera, ex quo sunt animalia, non exigunt ordinem ad finem honestum, propter disparitatem assignatam, attamen ex eo, quod sunt humana, & moralia, sive ab homine, vt rationali imperata, exigunt ordinari ab bonum rationis, eodem titulo, ac verba: Sed non loquimur de illis operibus, vt præcisè sunt ab animali, sed vt sunt humana, & moralia, id est, ab homine, vt

rationali procede ntia: Ergò sic considerata non minus exigunt ordinari ad bonum rationis, quam verba: Ergò eadem ratio est de vtrisque.

14. Tertio respondent alij, verba, & opera otiosa, de quibus loquitur evangelium, & quæ vt mala condemnat, ea tantum esse, quæ absque omni fine fiunt tam physico, quam morali, non autem ea, quæ licet non fiant ob bonum morale, & honestum; fiunt tamen propter aliquod bonum physicum, vt propter aliquam commoditatem, aut delectationem naturæ. Sed contra est, quia loquendo de verbis, & operibus humanis, vt talibus, implicat verbum, aut opus, quod dicatur, aut fiat, nisi propter finem physicum, aut moralem; implicat enim hominem modo humano, sive cum deliberatione loqui, aut agere, nisi propter aliquem finem à ratione præfixum, qui finis debet necessario esse aliquod bonum, vel physicum, vel morale: Sed Christus non loquitur de verbis otiosis repugnantibus, sed de illis, quæ ordinari otiosè proferuntur: Ergò loquitur de verbis, quæ proferuntur cum aliquo fine sed non honesto, videlicet alicuius commoditatis, aut delectationis naturæ.

15. Et quidem rogo à contrarijs, quænam sunt verba ista otiosa, de quibus loquitur Christus, vti de verbis poena dignis? Et quænam sunt verba, quæ proferuntur absque fine honesto, & tamen non sunt otiosa, nec poena digna, nec de quibus loquitur Christus? Respondet Arriaga, primi generis esse verba illa, quæ proferuntur solo animò loquendi, nulla alia intenta bonitate, nisi locutionis, quæ bonitas omnino otiosa est, vt ex terminis patet, v. g. cum quis loquitur præcisè vt loquatur. Secundi generis verba esse illa, quæ proferuntur ob commoditatem naturæ, v. g. cum quis dicit: *Mecum ambula ad pellendum frigus.* Contra primò, nam cur bonitas locutionis otiosa est? Sane vel est bonitas honesta, vel delectabilis, vel vtilis? Non enim est aliud genus bonitatis. Si est vtilis: Ergò non est otiosa exterminis, & consequenter non est volita propter se, sed propter aliquid aliud, nam vtile semper appetitur propter illud, ad quod est vtile. Si est bonitas honesta: Ergò non otiosa, quia nihil honestum est otiosum. Si delectabilis, & vt talis volita propter se ipsam, & ideò dicitur otiosa: Ergò omnis bonitas delectabilis ob se appetita absque aliquo alio fine, otiosa erit. Tum sic, vel cum ali-

aliquis profert verba ob commoditatem naturę, est propter commoditatem naturę, tanquam propter bonum purę delectabile, vel propter commoditatem honestam iuxta regulas rationis? Si primum: Ergo est propter commoditatem otiosam, si quidem omnis bonitas purę delectabilis volita propter se est otiosa. Si secundum: Ergo iam locutio non erit indifferens, sed honesta, vt potè elicit ex fine honesto: Ergo eadem ratione, qua locutio elicit propter solam bonitatem locationis, non est indifferens, sed otiosa, vel honesta, pariter locutio elicit propter commoditatem naturę, vel est otiosa, vel honesta, & non datur medium.

16. Contra secundò: Quia iste commoditates naturę, v. g. expellere frigus, purgare nares, labare veftes, deambulare, &c. vel appetuntur, vt natura, vel corpus commodè se habeat ad honestę vivendum secundum rationem, & virtutem? Vel solum ad vivendum delectabiliac iucundè? Si primum, iam appetuntur ex fine honesto: Si secundum, ex fine otioso: Nam vivere delectabiliter, ac iucundè est finis omnino otiosus homini, vt statim probabo: Ergo nihil fieri potest ob commoditatem naturę, nisi honestę, vel otiosę. Tertiò ex Div. Gregorio, lib. 7. Moralium, cap. 25. vbi ait: *Otiosum quippe verbum est, quod caret, aut ratione iustæ necessitatis, aut intentione pie utilitatis.* Idem repetit Homil. 6. in Evangelia, ad finem, his verbis: *Otiosum quippe verbum est, quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione iustæ necessitatis caret, quæ definitio communiter approbatur à Theologis, & ceteris Patribus, qui post Gregorium scriperunt:* Sed verbum, vel opus, quod fit ob commoditatem naturę, solum ad iucundè vivendum, absque alio fine, caret intentione pie utilitatis, aut utilitate rectitudinis, & ratione iustæ necessitatis, si quidem tam pia utilitas, quam iusta necessitas sunt motivum, & finis honestus: Ergo opus quod fit absque fine honesto, etiam si fiat ob commoditatem naturę, otiosum est.

17. Contra quartò: Nam ille finis commoditatis naturę, quem apponunt actibus indifferentibus contrarij, vel appetitur vnicè propter se, ita vt quis velit commodè vivere, vnicè vt commodè vivat, absque omni ordine ad obsequium Dei, vel vt commodè vivat in ordine ad obsequium Dei? Si hoc secundum, non erit actus indifferens, sed honestus ex fine. Si primum, est propter finem otio-

sum, quòd sic probo: Quia vivere propter vivere, absque fine, propter quem homo fuit à Deo conditus, & accepit vitam, est otiosè vivere: Sed homo fuit à Deo conditus, non præcisè vt viveret, sed vt virtuosè viveret in obsequium Dei: Ergo commode vivere vnicè propter commode vivere, absque ordine ab obsequium Dei, est finis otiosus. Minor est ipsa Doctrina Christiana, qua pueri interrogati, quo fine homo creatus fuit respondere docentur: *Ad Deo servendum, & illo fruendum.* Maior vero non est minus certa, nam otiosum non dicitur aliquid ex eo, quod nihil agit absolutè, sed ex eo quod non deseruit fini, ad quem ex natura sua destinatum, & institutum est à suo Authore. Vnde ad illa verba Sapient. 4. *Impiorum multitudo non erit utilis.* Rectè Lyranus, ait: *Inutile dicitur, quod non valet ad finem intentum, sicut medicina dicitur inutilis, quæ non inducit sanitatem:* Omnes autem homines, in quantum sunt ad imaginem Dei facti, sunt ad beatitudinem ordinati, propter quod impij ab ea deficiente, dicuntur inutiles. Vnde si miles, v. g. institutus ad dimicandum, ludo incumberet, aut rebus impertinentibus, otiosus esset in quantum miles: Ergo inutilis est omnis, qui agit, dum non agit propter finem, ad quem à suo Authore est conditus, vel institutus.

18. Confirmatur: Si Æconomus acciperet pecuniam à hæro suo, vt illam impenderet in obsequium ipsius, & ille eam prodigeret in alijs rebus impertinentibus, abs dubio eam defraudaret domino suo: Sed homo accepit vitam, potentias, & facultates, vt eas impendat in obsequium sui Authoris: Ergo quandiu vitam, potentias, & facultates suas impendit in rebus impertinentibus ad obsequium Dei, illas suo Authori defraudat, & consequenter peccat. Vrgetur: Prodigere pecunias absque omni utilitate honesta est vitium prodigalitatis: Ergo insumere vitam, facultates, & potentias absque fine honesto, est vitium otiositatis. Consequentia necessario tenet, nisi velis pecunias plus astimandas esse, quam vitam rationalem. Quintò: nam cum quis ambulet ad pellendum frigus (vt exemplo contrariorum occurram) abs dubio vult depellere frigus, quia contrarium, & malum corpori: Sed nunquam pellere connamur aliquod malum, nisi ob aliquod bonum, cui malum illud contrariatur: Ergo quoties volumus depellere frigus, quia malum corpori, movemur ex amo-

re alicuius boni, cui contrariatur illud malum. Restat igitur contrarijs, assignare illud bonum, an sit bonum honestum, an purè delectabile? Et tunc reddit argumentum factum. Et quidem malum frigoris duplii bono opponi potest, nimirum vita commoda, & iucundæ, vel quieti, aut tēperatæ dispositioni corporis. Si quis conatur depellere frigus præcisè, quia contrarium vitæ commoda, & iucundæ, eo ipso inhonestè operatur, & inordinate, quia non operatur alio fine, quam vt vivat iucundè: Si autem vult depellere frigus, quia contrarium corporis quieti, & bonæ ipsius dispositioni, iam hic est finis honestus; nam vt ait D. Thom. in 1.2. quest. art. 9. ad 3. *Hoc ipsum quod quis agit ordinatè ad quietem, vel ad substantiationem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur, quia scilicet quiete, & cum bona valetudine, temperataque dispositione vivere, in eo, qui Deum pro fine habet, ordinatur ad exercitium virtutum, rectèque obsequendum Deo: Ergò non est medium inter vivere otiosè, & consequenter male, vel vivere honestè, seu in obsequium Dei.*

### TERTIA PROBATIO CONCLUSIO- nis ex divisione boni in honestum, uti- le, & delectabile.

19. TERTI O probatur conclusio; nam omnis actio voluntatis, vel est circa bonum utile, vel circa bonum delectabile, vel circa bonum honestum: Sed eo ipso non potest esse actus indifferens in exercitio: Ergò nullus actus humanus potest esse indifferens in exercitio. Maior patet, quia bonum appetibile à voluntate adæquate dividitur in utile, honestum, & delectabile, quam divisionem, vt rectam, admittunt omnes Philosophi, & Theologi: Sed omnis actus voluntatis tendit in bonum: Ergò in bonum utile, honestum, vel delectabile. Minor etiam probatur; quia si tendit in bonum utile, vt utile, non potest illud respicere propter se; nam contra essentiam boni utilis est amari propter se: Debet ergò amari vel propter bonum honestum, vel propter bonum delectabile: Sed si tendat in bonum honestum, iam actus voluntatis ex fine est honestus; si tendat propter meram delectationem, est actus inhonestus, & peccaminosus: Ergò eo ipso quod voluntas in omni suo actu respiciat unum ex illis tribus bonis, non

poteſt dari actus indifferens in exercitio.

20. Cetera patent & tota difficultas devolbitur ad hanc partem yltimam minoris, quam sic probo primò; nam opus, alias honestum, vel indifferens exercitium propter meram delectationem est peccatum, saltem veniale: Sed non alia ratione, nisi quia pro fine respicit talem meram delectationem: Ergò si actus voluntatis tendat propter meram delectationem, est peccaminosus, & malum moraliter. Maior negari non potest, postquam Innocentius XI. proscriptit hanc propositionem: *Opus coniugij exercitum propter meram delectationem, non est peccatum veniale; vbi definit esse peccatum veniale: Sed opus coniugij est de se honestum, vel indifferens: Ergò opus de se honestum, vel indifferens, si fiat propter meram delectationem, est peccatum veniale. Minor etiam patet; nam si de se non est malum, nec peccatum: Ergò solum definitur esse peccatum, quia tantum respicit pro fine meram delectationem. Urgetur ex illa alia propositione: Comedere, & bibere usque ad satietatem, ob solam voluptatem, nullum est peccatum, quam etiam damnavit Innocentius XI. Sed si esset licitum homini agere propter meram delectationem, abs dubio esset licitum comedere, & bibere ob solam voluptatem usque ad satietatem: Ergò ex declaratione Summi Pontificis non est homini permisum agere propter meram delectationem.*

21. Dices forsan: Ideò declarari à Summo Pontifice pro illico comedere, & bibere usque ad satietatem ob meram voluptatem, non quia ob solam illum præcisè, sed quia terminos, & mensuram temperantia excedit. Sed contra est primò, quia si est licitum homini respicere pro fine solam voluptatem, erit ei licitum excedere modum, & mensuram temperantia, vt statim probabimus: Ergò ruit solutio. Secundò, quia natura propria brutorum est agere propter meram delectationem: Sed hominem imitari in modo operaadi naturam brutorum, est in ipso vitiosum; nam vt rectissime dixit Augustinus *de peccato originali, cap. 40. Tantæ excellentia est in comparatione peioris homo, vt vitium hominis, natura sit bruti: Ergò agere propter meram delectationem est otiosum, & peccaminosum. Maior est D. Thom. 1. 2. quest. 4. art. 2. ad 2. vbi sic ait: Apprehensio sensitiva non attingit ad rationem*

communem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est bonum delectabile ex Deo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes queruntur propter delectationes, sed intellectus apprehendit universam rationem boni, ad cuius consecutionem consequitur delectatio, unde principalius intendit bonum, quam delectationem, & inde est, quod diuinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes: Ergo iuxta D. Thom. in hoc distinguitur natura sensitiva à rationali, quod sensitiva querit operationes propter delectationem, rationalis vero delectationem propter operationem: Ergo quotiescumque operatur propter meram delectationem, imitatur naturam bruti, & à propria excellentia degenerat, & consequenter vitiōsē agit.

22. Tertiò probatur; nam si esset licitum respicere pro fine solam delectationem, esset licitum elligere pro vnica regula prima, & obiectiva operandi solam delectationem; nam vt sāpē ait Div. Thom. estque certissima phyllosophia, finis in quolibet agente est prima regula, & mensura agendi, & operandi; qui enim agit propter finem, tantum agit, nec plus, nec minus, quam oportet, & congruit tali fini: Sed nemini licet assumere pro regula, & mensura operandi meram delectationē: Ergo nemini licet respicere pro fine solam delectationem. Minor probatur, quia si liceret accipere pro mensura, & regula operandi solam delectationem, liceret comedere, & bibere usque ad satietatem absque necessitate ob solam voluptatem; hoc reputant absurdum, & damnandum ipsi contrarij: Ergo, & illud, ex quo sequitur, debet reputari absurdum. Sequela probatur; nam si pro regula, & mensura comedendi, & bibendi possit assumi sola delectatio; ergo poterit quisque comedere, & bibere quantum, & quandiu oporteat ad delectationem: Ergo usque ad nauseam exclusivē, quia quandiu cibus delectat, tandem congruit delectationi assumptae pro fine, & regula vnica.

23. Confirmatur: Nam vterius sequeretur esse licitum excedere modum, & mensuram in materia cuiusvis virtutis moralis, ac per consequēns, vel nullum esse vitium, vel vitia omnia licita esse, quorum utrumque absurdissimum est. Sequela probatur hac eadem ratione; nam si esset licitum agere propter meram delectationem, esset licitum in materia cu-

iusvis virtutis agere tantum, tandem, & taliter, quantum, & quandiu, & qualiter oporteat ad delectationem, & voluptatem implendam: Sed hoc ipso necessario excederetur modus, & mensura virtutis moralis: Ergo licitum esset excedere talem modum, & mensuram.

24. Confirmatur secundò. Nam licitum esset agere in materia virtutum moralium absque regula talium virtutum: Sed qui ageret absq; regula, vel necessario excederet modum, & mensuram, vel si illam servaret, esset à casu, & fortuito: Ergo licitum esset excedere modum, & mensuram in materia virtutum moralium, vel saltem hoc relinquere casui, & fortunæ. Maior probatur, nam prima regula virtutum moralium est finis honestus, cui tales virtutes deserviunt: Ergo si esset licitum agere absque fine honesto, esset licitum agere absque regula virtutum moralium. Explicatur in materia virtutis temperantiae. Etenim vt Augusti lib. de morib. Eccles. cap. 21. inquit: *Habet vir temperatus in rebus mortalibus, & fluentibus vite regulam utroque testamento firmatam, vt earum nihil diligit, nihil per se appetendum putet, sed ad vitæ huius, atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet, utentis modestia, non amandi affectu.* Quod clarius expresit Div. Thom. 2.2. quest. 141. art. 6. in corporis dicens: *Omnia delectabilia, que in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam huius vitæ necessitatem, sicut ad finem, & ideo temperantia accipit necessitatem huius vitæ. sicut regulum delectabilem, quibus vivitur, vt scilicet tantum eis vivatur, quantum necessitas huius vita requirit:* Regula ergo virtutis temperantiae est necessitas huius vitæ, & officiorum. Demus ergo aliquem, qui rebus delectabilibus inhæreat, non ex fine sustentandi vitam, nec implendi officia, & obligationes, sed vnicè propter meram delectationem: Hic sanè non accipit pro regula necessitatem vitæ, & officiorum, siquidem non comedit, nec bibit, nec operatur ex fine sustentandi vitam, sed vnicè, vt delectetur: Ergo operatur absque regula temperantiae: Sed iuxta contrarios hic modus operandi licitus est: Ergo erit licitum operari in materia temperantiae absque regula temperantiae.

25. Dices: Contrarios non asserere, quod liceat dispotice operari propter delectationes, seu delectationibus frui absque mensura, sed tolim in mensura non excedente. Sed contra: Nam iuxta illos, licet

licet frui delectationibus propter ipsas delectationes, nullo alio inspecto fine; sed quandiu nullus aliis inspicitur finis, nisi delectari, nulla potest haberi mensura determinata in delectationibus; hæc enim non apponitur, nisi per ordinem ad finem, cui sunt instituta: Ergo & si contrarij nolint fateri esse licitum frui dispotice, & absque mensura delectationibus, id tamen infertur ex eorum doctrina. Contra secundo, quia nemo potest delectari, nisi temperatè, vel intemperatè, vel abstrahendo à temperantia, vel intemperantia; si delectatur temperatè: Ergo virtuosè, & honestè, si quidem temperantia virtus est, quæ imponit modum, & mensuram delectabilibus huius vitæ. Si intemperatè, vitium est, quia intemperantia vitium est contrarium virtuti temperantie. Si abstrahendo ab virtute: Ergo sine regula, & mensura determinata, seù ab omni mensura determinata abstrahendo: Ergo dispotice, relinquendo casu, & fortunæ, quod delectatio excedat, vel non excedat mensuram determinatam: Sed eo ipso delectatur vitiosè: Ergo omnis, qui inhæret delectationi, vel honestè agit, & secundum virtutem, vel vitiosè, & inhonestè: Non igitur est actus in-differens.

26. Contra tertio: Per vos solum licet frui delectationibus in mensura non excedente: Ergo tenetur quisque non frui delectationibus, nisi per rationem practicam determinando prius mensuram, & cum animo se continendi intra illam: Sed hoc est impossibile, si non resipiat aliud finem, nisi delectari: Ergo nullus modus est licitus querendi delectationes, nisi propter aliud finem. Minor hæc ultima probatur: Nam cur, rogo, ratio practica determinabit hanc mensuram, potius quam maiorem? Cur dictabit delectandum esse ut quatuor, potius quam ut octo? Nam si per rationem hæc mensura determinata describitur, implicat quod sit absque ratione, & motivo: Sed nulla potest esse ratio, aut motivum, si non querit aliud finem, nisi delectari, quia ratio practica non discurrevit, nisi ex fine, & per proportionem cum illo, nec habet aliud motivum, nisi finem sibi præscriptum: Ergo si non intendit nisi delectari, impossibile est, quod per rationem practicam determinet mensuram, in qua, & non in maiori velit delectari.

27. Vrgetur, & supponamus, te querere in aliquo actu delectationem

Tom. I.

propter delectationem, & quidem non dispotice, vt inquis, sed in mensura determinata; rogo igitur à te, cur in hac mensura determinata, & non in maiori queris delectari? Si dicas, quia in maiori mensura delectatio noceret saluti: Ergo elegisti delectari in hac mensura præ maiori ex amore propriæ salutis: Ergo falleris, dum inquis, te non habere alium finem nisi delectari. Dices fortasse: Salutem non fuisse motivum, nec finem querendi delectationem, sed potius illam compescendi, sive continendi intra mensuram. Sed contra: Quia, per te, non licet querere delectationem dispotice, sed solum intra mensuram determinatam: Sed non potest apponi mensura determinata delectationi, nisi ex alio fine honesto compescente delectationem, v.g. ex amore salutis: Ergo nunquam licet querere delectationem, nisi ex fine honesto. Secundo: Nam demus quod delectatio maior non noceret saluti, esset ne licitum querere delectationem in qualibet mensura salutis non nociva? Quis tale dicat? Sanè si hoc dicatur, licitum erit comedere usque ad satietatem absque necessitate ob solam voluptatem, si saluti non nocet; item licitum erit querere absque necessitate omnes delectationes corporis, quæ saluti non sunt contrarie, & poterimus licet vivere voluptuosè sicut Epicurei, qui etiam providebant saluti in ipsis delectationibus: Ergo non licet delectari in qualibet mensura saluti non contraria: Ergo adhuc in huiusmodi delectationibus necessarium est apponere mensuram aliundè, quam ex fine salutis desumptam. Unde vterius rogo, cur delectationem queris in minori, potius quam in maiori mensura, quando neutra saluti nocet? Sanè, si rationabilitè operaris, aliter respondere nequibus, nisi quia in hac mensura sufficit ad recreandos sensus, & reficiendam naturam, vt hilaris ad proprias obligationes redire possit, & non requiritur maior. Si hoc responderas, convinceris planè, te non quæsisse delectationem propter meram delectationem, sed propter finem honestum recreandi naturam, vt alacris ad proprios labores honestos redire possit: Ergo nisi queras delectationem ex fine honesto, impossibile est, quod illam queras in mensura iusta, ac debita: Ergo non est medium inter querere delectationem ex motivo honesto, & querere illana dispotice, & absque mensura, id est, vitiosè, & inhonestè.

R

28. Quar-

28. Quartò probatur minor ex numer. 20. Nam quærere delectationem propter meram delectationem sensibilem, manifestam includit inordinationem : Ergò est inhonestum, & non indifferens. Antecedens probatur: Nam hominem, quantum ad partem rationalem, inservire parti sensibili, in eiusque obsequio laborare, est manifesta inordinatio ; rectus enim, & debitus ordo postulat, vt ratio imperet, & corpus obtemperet, vt pars rationalis dominetur, pars vero sensitiva obtemperet veluti ancilla; partem enim rationalem veluti ancillam mancipari parti sensitivę, tanquam dominę, omnino præpostum est, & inordinatum: Sed dum homo deliberatè querit delectationem sensibilem propter ipsam, pars rationalis deliberando deservit parti sensitibili, eique obsequitur tanquam ancilla dominę, in eiusque laborat obsequium, siquidem quærit ei placere, eamque delectare propter ipsam, absque alio fine intento: Ergò quærere delectationem sensibilem propter ipsam, manifestam importat deordinationem, & turpitudinem. *Quis enim non videat turpe esse, ac inordinatum, quod ratio practica discurrat, ac delibera vnicè vt corpus, aut sensus delectetur, & fruatur suis sensibilibus absque alio fine.*

29. Ex quibus inferes, quam recte dixerit Augustinus relatus supra num. 23. *Ex his sensibilibus usurpandum esse quantum satis est, videntis modestia, non amantis affectu.* Et Seneca, lib. de Vita Beata, cap. 10. *Tu voluptatem completeris, ego compesco: Tu voluptate frueris, ego vtor.* Et Epistol. 88. *Temperantia voluptatibus imperat; alias odit, atque abigit, alias dispensat, & ad sanum modum redigit, neo unquam ad illas propter illas venit.* Ut videas, vel apud Gentilem Philosophum, turpe visum fuisse, intemperatum, & inordinatum, ad voluptates properare propter ipsas, eis frui, & non potius vti. Et merito, quandoquidem manifesta inordinatio est, vt inquit non semel Augustinus, vti fruendis, & frui vtedis. Si ergo delectationes inter vteda computantur ab Augustin. D. Thom. & alijs Philosophis: Ergò inhonestum erit frui delectationibus propter ipsas, & non potius eis vti in ordine ad fines honestos.

30. Inferò aliam facilem, & non contemnendam rationem pro nostra sententia; nam, dum homo deliberate operatur, vel operatur propter bonum rationis proprium, vel propter bonum sen-

fus? Nec enim datur medium: Neutrò modo indifferentè operatur: Ergò non potest dari actus indifferens in individuo. Minor probatur quo ad primam partem; nam si operatur propter bonum proprium rationis, operatur propter finem honestum; bonum enim rationis proprium, est bonum honestum: Ergò operatur honeste, nisi aliunde operatio vietatur, quo casu erit mala: Ergò si operatur propter bonum proprium rationis, non potest operari indifferentè: Deinde probatur quoad secundam partem; nam si operatur propter bonum sensus, vel ibi sistendo sine ordine ad bonum rationis, vel illud ordinando ad bonum rationis? Si hoc secundum, iam operatur propter bonum rationis, & non indifferentè, vt probatum manet. Si primum, male, & inordinate operatur contra ordinem institutum ab Authore naturę, si quidem rationem operari propter bonum sensus vnicè, est illam veluti ancillam famulari parti sensitivę; cum tamen Deus instituerit partem sensitivam, vt veluti ancilla parti rationali obtemperaret: Ergò non datur medium inter operari vitiösè, & inordinate, vel operari propter bonum honestum.

#### QVARTA RATIO PRO NOSTRA SENTENTIA.

31. **Q**UARTO probatur conclusio ratione desumpta ex Div. Thom. in praesenti artic. 9. hoc pacto formata: Si actus aliquis à deliberativa ratione procedens non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, vnde habet rationem boni: Sed necesse est, quod ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem: Ergò necesse est omnem actum hominis à deliberata ratione procedentem bonum esse, vel malum. Totus silogismus est Div. Thom. Præmissæ sunt innegabiles. Consequentia legitima. Unde hanc D. Thom. probationem mihi demonstrativam censeo; nihil enim vlli momenti à contrariis responderi potest, quod illius vim minuat.

32. Primò enim respondet Scotus, aliud esse, actum ordinari ad indebitum finem, aliud non ordinari ad finem debitum. Quando actus ordinatur ad finem indebitum, tunc est malus moraliter propriè, quia est malus contrarie; cum autem

non

non ordinatur ad finem debitum, ex hoc præcisè non est malus contrariè, sed tanquam malus privativè, sècùndum indifferentens. Sed contra est primò: Nam actus malus privativè, quia privatus ordine ad finem debitum, propriè, & absolutè est malus moraliter: Ergò si inter bonum, & malum contrariè non invenit Scotus, nisi actum privativè malum ex prædicta privatione, non invenit re ipsa actum, absolutè loquendo, indifferentem in exercitio, sed vel propriè bonum moraliter, vel propriè malum moraliter. Antecedens probatur: Quia malitia moralis propriè talis, apud ipsum Scotum, consistit in privatione rectitudinis debitæ in esse actui; vnde ipsem constituit peccatum commissiōnis formaliter in ipsa privatione: Ergò si actus, quem appellat indifferentes Scotus, est iuxta ipsum privativè malus, propriè, & absolutè malus est: Ergò sibi potius quam nobis contradicit, dum illum appellat indifferentem.

33. Contra secundò: Quia in actu humano nunquam reperitur malum privativè, nisi cum malo contrariè: Ergò si Scotus admittit, quod actus non ordinatus ad finem debitum est malus privativè, tenetur admittere illum esse malum contrariè. Antecedens probatur, primò à paritate privationis physicè; nunquam enim invenitur in materia privatio vnius formæ, nisi coniuncta cum alia forma opposita; quotiescumque enim materia privatur vna forma, privatur per introductionem formæ contrarie: Ergò pariter nunquam actus humanus privatur fine debito, nisi per contrarium ordinem ad finem indebitum. Secundo: Quia voluntas in suo actu nunquam tendit in privationem per se, sed solum per accidens, & ex consequenti; ideo enim præcisè voluntas deliberata privatur debito fine bono, quia in aliud bonum oppositum tendit; impossibileque est, quod voluntas omittat unum finem bonum deliberate, nisi ob amorem boni oppositi: Sed eo ipso, quod tendat in bonum oppositum fini debito, est actus malus contrariè, & non pure privativè: Ergò non invenitur actus malus moraliter privativè, qui non sit malus contrariè.

34. Tertiò: Quia implicat actum non ordinari in finem debitum, quin ordinetur in finē indebitum: Ergò implicat esse malum privativè, quin sit malum contrariè. Antecedens probatur: Quia in exercitio actus humanus poni non potest, nisi ordinatus ad aliquem finem; Sed

in exercitio non est medium inter finem debitum, & indebitum: Ergò implicat actum in exercitio non ordinari in finem debitum, quin ordinetur in finem indebitum. Minor probatur: Quia in exercitio finis voluntatis est in quo, tanquam in termino, ultimè sifit voluntas: Sed voluntas tenetur non sistere ultimè, nisi in fine sibi debito: Ergò finis non debitus, in quantum est finis, in quo sifit voluntas, est finis indebitus voluntati, hoc est, contra eius debitum, & obligationem: Non ergo datur medium inter finem debitum, & finem indebitum. Explicatur: Finis, qui in esse finis est incompossibilis cum fine debito voluntatis, est finis indebitus, & contrarius fini debito: Sed finis non debitus, in quo ultimè sifit voluntatis actus, in quantum est terminus ultimatus voluntatis, est incompossibilis cum fine debito actui voluntatis: Ergò est finis indebitus voluntati. Minor probatur: Quia actui voluntatis repugnant duo fines ultimi: Ergò finis non debitus actui voluntatis, in quantum in illo ultimè sifit voluntatis actus, est oppositus cum fine debito voluntati, siquidem uterque non potest simul ultimè respici ab actu voluntatis.

35. Dices: Finem non debitum, v.g. delectationem, posse ordinari ad finem debitum, ac proinde non esse oppositum fini debito, nec ei contrarium. Sed contra: Quia licet finis non debitus, v.g. delectatio, præcisivè, & secundum se consideratus, sit ordinabilis ad finem debitum, tamè de facto, quando non ordinatur, consideratus in exercitio, ut est finis ultimè inspectus à voluntate, iam non est ordinabilis, nec indifferentes, ut ordinetur, vel non ordinetur, sed est determinatè non ordinatus ad finem debitum: Ergò in exercitio non est indifferentes, sed contrarius fini debito, & cum illo repugnans, siquidem in exercitio, iam est ultimatus, & in quantum ultimatus, in sensu composito, repugnat cum alio fine ulteriori, cui subordinetur.

36. Dices: Hanc repugnantiam, vel oppositionem esse privativam, & non contrariam, quia bonum delectabile, v.g. secundum totam suam bonitatem, quam dicit, ordinari potest ad finem debitum, & honestum. Vnde si hic, & nunc non potest ordinari in sensu composto, est, quia respicitur ut ultimus; ultimitas enim illi covenit ex privatione ipsa subordinationis ad alium, sècùndum quia ad alium finem non ordinatur: Tota ergò

oppositio, & repugnantia cum fine debito est privativa. Sed contra est, quia ut quæst. 1. num. 103. diximus, oppositio contraria non exigit esse talis præcissivè à privatione, sed potius includit essentialiter privationem, & ulterius addit aliquid positivum extra genus privationis. Vnde Div. Thom. 1.2. quæst. 36. artic. 1. ad 2. supponit ex 10. Metaph. quod in uno contrariorum includitur privatio alterius. Nec inter actum bonum, & malum moraliter est alia contrarietas, aut oppositio contraria, nisi ratione privationis adiunctæ actui, & bono positivo: Ergo si finis non debitus, in quantum in exercitio est ultimatus, repugnat cum fine debito, licet repugnet ratione privationis, hoc non tollit, quod sit oppositio contraria.

37. Explicatur: Oppositio inter bonum, & bonum, seu inter duo bona positiva, quamvis sit ratione alicuius privationis unius bono adiunctæ, non est, oppositio pure privativa, sed contraria, quia non est inter puram privationem formæ, & formam, sed inter duas formas, quarum una secundum habet adiunctam privationem alterius: Sed oppositio finis indebiti ultimata inspecti à voluntate, cum fine debito, est inter duos fines, seu inter duo bona, quorum unum, ut est finis ultimatus, importat privationem alterius: Ergo est oppositio non pure privativa, sed contraria. Urgetur finis malus nunquam dicitur malus, aut contrarius fini debito, secundum positivam bonitatem, quam importat præcissivè à privatione; nulla enim bonitas creata est, quæ secundum positivum, quod importat præcissivè à privatione, & defectu, non sit ordinabilis in debitum finem, id est in Deum, ut summum bonum, à quo ut à primo principio necessario procedit: Solum ergo finis dicitur malus, & contrarius fini debito ex privatione adiuncta ordinis in finem debitum, nec est alius modus imaginabilis, quo aliquis finis dicatur finis malus, & contrarius fini debito: Ergo si finis non debitus, in quantum est ultimatus in exercitio, importat privationem ordinis in finem debitum, eo ipso est finis malus in exercitio, & contrarius fini debito.

38. Denique impugnatur solutio Scotti; nam malitia culpe incausabilis à Deo, de qua in praesenti, non convenit actui morali ex illo positivo, quod contraria oppositio fini debito, aut actui bono importat, sed unice ex privatione

rectitudinis, aut finis debiti adiuncta; unde inquit Caietanus in praesenti: Si actus humanus non esset malus contrariè, sed privativè tantum, actus ipse esset malus moraliter, & peccatum, v. g. pro novitijs, cæcitas, quæ est malum nature in oculis, tria importat, puta oculum, dispositionem contrariam visui, & privationem visus debiti. Si in oculo esset privatio visus debiti, absque illa dispositione contraria, cæcitas esset malum oculi; dispositio enim illa, cum ens positivum sit, non constituit rationem mali, sed boni; sed privatio visus debiti in oculo apto nato habere illam constituit rationem mali. Si igitur actus humanus, qui est capax boni, & mali, moraliter declinet à bono morali, dato quod non perveniat ad bonum contrarium, quod vocatur secundum Philosophiam moralem malum contrariè, ex hoc ipso, quod est privatus bonitate sibi debita, quandoquomodo, & ubi debeat illam habere, mali moralis verè, & propriè rationem obtinet. Unde (concludit Caietanus): Ignorantia igitur propriæ vocis est dicere, quod actus humanus non propter finem debitum factus, indifferens est, ex eo enim quod privatus est fine debito, mali moralis rationem habet, nec opus est contrarietate ad hoc, quod mali rationem habeat.

39. Respondebis secundo: Ad demonstrationem Div. Thom. ex doctrina Vazquij, & Iesuitarum, negando suppositum, quod scilicet omni actui voluntatis sit debitus finis honestus, seu quod voluntas tenetur omni suo actui apponere finem honestum. Sed contra est primò, quia demonstratio Div. Thom. in alio altiori principio fundatur, nimirum, quod voluntati, in quantum est rationalis appetitus, sit debitus aliquis finis, in quem debeat omnes suos actus dirigere, præscindendo à qualitate huius finis. Quo supposito, arguit Div. Thom. vel voluntas dirigit suum actum in illum finem, vel non? Si dirigit, honeste, & ordinate agit: Si non dirigit, male, & contra ordinem rationis: Sed non est medium inter dirigere, & non dirigere: Ergo non est medium inter agere bene, vel male moraliter. Huic demonstrationi refragari non potest, nisi negando esse aliquem finem debitum voluntati, in quem teneatur omnes suos actus dirigere. Hoc autem adeo per se certum est, vt illud non probaverit Div. Thom. sed veluti principium per se notum supponit. Veruntamen, quia video contrarios teneri in vi consequentię ad negandum hoc Div. Thom. suppositum,

situm, quia nisi illud negent, evidenter concluduntur; ideo opportunet suppositum Div. Thom. declarare hoc pacto.

40. Etenim, implicat aperte Deum dedisse appetitum rationalem homini, & ei non designasse finem determinatum, in quem deberet tendere, hoc enim aliud non fuisset, quam ponere hominem in via ut ambularet, impellendo, & inclinando ipsum ut tenderet, & illi non designando finem, quo tenderet, sed reliquendo voluntatem errabundam, & vagam, ut quaquaversum absque omni certo scopo tenderet ignorans omnino suum finem; hoc autem quis nisi fatuus de Dei providentia loquatur? Etenim nullam condidit Deus creaturam, nec irrationalem, praebens ei aliquam inclinationem, vel appetitum, quin tali appetui, vel inclinationi designaverit aliquem finem certum, & determinatum, in quem tenderet, & ideo videmus experimentaliter, quaslibet creaturas ad fines particulares, & determinatos à Dei providentia tendere per suos naturales appetitus: Sed incredibile est Deum esse minus providum, vel fuisse, erga hominem, quam erga creaturas irrationales, & insensibiles: Ergo prorsus incredibile est Deum dedisse homini appetitum rationalem, & ei non designasse finem, in quem tenderet motibus suis.

41. Dices forsitan: Destinasse ei finem, in quem posset tendere, si vellet, nimisrum bonum ut sic, praescindendo à delectabili, honesto, vel commodo, non autem finem determinatum, in quem deberet tendere ex obligatione. Sed contra; nam hoc esset relinquere voluntatem errabundam, absque fine certo, in modo, quod implicatus est, relinquere illam impeccabilem omnino, & impotentem errare; ille enim, qui nullum habet finem sibi praescriptum, quo tendere debeat, sed vincere permittitur ei, quod possit tendere in quocumque bonum tanquam in finem, quocumque tendere vellet, non deviabit à fine, non errabit in via ad finem, implicat enim, quod erret in via, qui non obliquatur à fine, implicatus quod obliquetur à fine, qui nullum finem determinatum habet sibi praescriptum: Ergo voluntas errare non potest, nec peccare, quocumque se vetteret.

42. Explicatur: Si voluntati solum assignetur pro fine, in quem tendere possit, bonum vase sumptum, sive honestum, sive delectabile, absque ullo de-

bito tendendi in unum pre alio, voluntas in quocumque tenderet, tanquam in finem, tenderet in finem sibi praescriptum, minimeque deviaret ab illo, quia in quocumque bonum tenderet, tenderet in bonum aliquod, vel honestum, vel delectabile, vel alterius generis sub bono ut sic contenti: Ergo non deviaret à fine sibi praescripto, nimisrum à bono ut sic vase sumptum: Ergo non potest errare in tendentia, & via ad finem: Ergo esset impeccabilis naturaliter.

43. Rursus: Superflue essent omnes leges; nam leges vincere ordinantur ad ostendendam viam in finem; leges enim non sunt de fine, sed de medijs, & vijs, quibus tenditur in finem; adhuc enim suppono fine, ignoramus, qua via tenditur ad finem, & ideo data est nobis lex, que veluti pedagogus nos duceret in via ad finem: Sed si alius finis non esset nobis praescriptus, nisi bonum vase sumptum, impossibile esset errare viam, quia ad bonum vase sumptum, quacumque via recte itur: Ergo superflue essent omnes leges.

44. In modo, periret omnis discursus practicus, quia omnis discursus practicus incipit ab aliquo primo principio, & in illo fundatur: Sed si non assignetur homini finis aliquis determinatus, in quem tendere debeat, nullum ei restat primum principium discursus practici: Ergo periret omnis discursus practicus circa agibilia. Probo minorem, quia primum principium, unde incipit totus discursus practicus, est ultimus finis, in quem tendere debemus; hoc enim est finis in practicis, quod principium in speculabilibus: Ergo si non assignatur homini finis aliquis determinatus, in quem tendere debeat, nullum ei restat principium, ex quo possit discurrere practice.

45. Explicatur: Sicut in discursu speculativo discurremus, quid res sit, vel quid non sit, ita in discursu pratico discurremus, quid sit agendum, vel quid non sit agendum; & sicut in speculabilibus discurremus ex essentia, & definitione rei, inferentes, quænam proprietates illi convenient, ita in practicis discurremus ex fine intento, quid propter illum agere debemus. Unde sicut in speculabilibus prius est definire illud quid sit res, quam discurrere, quænam proprietates illi convenient, ita in practicis prius est determinare, quis finis sit querendus, quam determinare, aut discurrere, quid sit agendum propter finem. Unde qui

nullum agnoscit finem à se quærendum, aut qui nescit, quem finem determinatè quærere debeat, nullatenus potest discurrere, quid sibi sit agendum, aut quid agere teneatur; sicut qui nesciret quid sit homo, nullatenus discurrere posset, quænam proprietates illi convenient: Sed si nullum præscripsit Deus finem determinatum creaturæ rationali, quem in omni suo actu quærere deberet, non potest ante omnem discursum practicum dicere exercitè, & practicè: *Hic finis est quærendum, hunc finem quærere debo:* Ergò nullatenus discurrere poterit, quid sit agendum, aut quid agere teneatur: Cessabit ergò totus discursus practicus, & homo transibit, vel in truncum, vel in brutum.

46. Nec potest assignari pro principio discursus practici finis vagus, v. g. bonum vase sumptua, in quem tendere debeat voluntas. Nam ex hoc principio: *Bonum vase sumptum est mihi quærendum*, non potest intellectus practicè discurrere, hoc esse agendum præ opposito, siquidem quodcumque agat, assequitur bonum vase, & ad quærendum bonum vase æquè conducunt omnia agibia: Ergo nihil determinatè agendum discurrere posset, nullamque conclusionem practicam posset deducere præ eius opposita. Nec item potest assignari pro principio finis aliquis determinatus, quem quærere possit voluntas, & non debeat in suis actibus; nam hic actus intellectus: *Possum, & non debo, quærere in meis actibus hunc finem determinatum*, non est principium practicum, sed merè speculativum. Et ratio est manifesta; nam principium practicum, aut practica cognitio est, quæ me movet, dirigit, aut obligat ad quærendum finem, vel aliquid agendum præter ipsum; non autem illa, quæ ad nihil quærendum, vel agendum movet, nec dirigit: Sed hæc cognitio: *Possum, & non debo, quærere hunc finem*, non me obligat, nec movet nec dirigit ad quærendum finem, nec aliquid agendum præter ipsum, sicut hæc cognitio: *Possum me ipsum occidere*, quam de præsenti habeo, non movet me ad mei occisionem, nec ad illam dirigit, aut obligat, nec ad aliquid faciendum propter illam, sed merè speculativè se habet: Ergò finis determinatus, & designatus, in quem tendere possit, sed non debeat voluntas, non est, nec potest esse principium practicum, vnde incipere possit discursus practicus. Confirmatur: Ex hoc

principio: *Possum tendere in hunc finem*, minimè ratio discurrere potest, quid sibi agendum sit, aut quid facere debeat, sed vnicè quid facere posse: Sed ratio practica non est, quæ discurrit, quid homo possit facere, sed quæ discurrit quid sit agendum, quid facere debeat: Ergò finis, in quem possit, sed non debeat tendere voluntas, non est principium discursus practici.

47. Nec item dici potest, tale principium esse finem, in quem, ut in plurimum, sed non semper, & per omne suum actum tendere debeat voluntas. Contra enim est, nam primum principium discursus practici debet esse universalissimum pro omni actu voluntatis, & pro omni conclusione practica inferenda; & item non potest esse merè probabile, ita ut in plurimum solum teneat, & non semper; sed debet esse infallibile, alias nihil firmum ratio practica concludere posset, periretque conscientia, & prudenter: Ergo primum principium discursus practici debet esse finis semper, & universaliter in omni actu quærendus à creatura rationali. Explicatur: Ex hoc principio *finis honestus est mihi quærendum ut in plurimum, sed non semper*, inferri non potest, quod hic, & nunc sit mihi quærendum finis honestus, quia si non semper, vnde sequitur quod nunc? Et idem dicam postea in alio nunc, & in alio quocumque casu particulari: Ergo in nullo nunc determinatè habeo principium, vnde cōducere possim, quod hic, & nunc est mihi quærendum finis honestus: Ergo in nullo casu particulari scire potero, quinam finis determinatè est mihi quærendum: Ergo nunquam scire potero, quid mihi sit agendum; peribit ergo totus discursus practicus.

48. Nec rursus dicas, ad hoc esse leges, quæ designant, quando debemus quærere finem honestum, & iubent agere honestè. Contra enim est, nam leges non sunt immediatè circa finem, sed obligant in vi finis; lex enim est actus rationis ordinantis in finem: Ergo lex non obligat ad faciendum, quod iubet, nisi cum, quem supponit obligatum ad quærendum, vel amandum finem; qui enim non esset obligatus ad quærendum finem, nec esset obligatus ad quærenda media, quæ lex præscribit in ordine ad talem finem, immo supervacaneæ essent omnes leges, si homo non esset obligatus ad quærendum finem, quoties rationaliter vixerit, aut quandiu vitam rationalem exercet; nam qui nullo modo obligatur ad quæ-

quærendum finem, frustraneè omnino obligatur ad media, quæ sunt ad finem, & cui conceditur licentia, ut quodcumque bonum pro fine sibi præstituat, sive delectabile, sive honestum, sive alterius generis, superflue imponuntur ei præcepta & leges, quæ eum dirigant in hunc finem præ alio, nec tenebitur tales leges implere, vel certè nullum habebit principium positivum, ex quo practicè id concludere possit; nam vt probatum relinquimus, principium discursus practici sumitur ex fine, in quem tendere debeamus: Ergo si hic, & nunc nullus est finis, in quem tendere debeamus, nec poterimus concludere determinatè: Ergo hic, & nunc talem legem implere debemus.

49. Confirmatur: Nam vel sermo est de lege naturali, vel de positiva. Si de naturali; implicat quod detur in homine actu lex naturalis, dum nulla est ei obligatio tendendi ad finem aliquem determinatum: Ergo si nullus est finis determinatus, in quem hic, & nunc tendere debeat, nulla est lex naturalis, quam hic, & nunc implere debeat. Antecedens probatur, quia lex naturalis est dictamen practicum rationis dictans aliquid esse agendum determinatè, v. g. *esse honorandos parentes*: Sed repugnat tale dictamen obligans hic & nunc, nisi per prius detur aliud dictamen universalius circa finem dictans sic: *Hic finis est mihi querendus hic, & nunc*; nam cum ratio naturalis practicè discurrat ex fine, ex fine non quærendo hic, & nunc, nihil potest concludere determinatè agendum hic, & nunc: Ergo implicat lex naturalis obligans hominem ad aliquid determinatè agendum, si nullus est ei finis præfixus, in quem tendere debeat.

50. Explicatur amplius in lege negativa non furandi. Hæc enim non obligaret semper, & pro semper, nisi esset aliquis finis homini præfixus, in quem homo semper, & pro semper tendere deberet. Quod sic probo; nam quo motivo me obligabis ad illam? Sane non alio, nisi quia furare est turpe, & in honestum: Tum sic, vel tenetur tendere voluntas semper, & pro semper erga bonum honestum, vel non? Si tenetur tendere, habemus intentum. Si non teneretur: Ergo nec ad fugiendum semper in omni suo actu malum turpe, & in honestum. Probo consequiam, quia fugere ab aliquo malo essentialiter est tendere in oppositum bonum, sicut fugere ab Oriente essentialiter est tendere in Occidentem,

quod potiori titulo contingit in actibus voluntatis rationalis, nam implicat ipsam fugere in suo actu ab aliquo malo, nisi ex amore alicuius boni, cui contrariatur illud malum: Ergo nisi per prius obligetur voluntas, ut in omni suo actu tendat ad bonum honestum, obligari non potest, ut in omni suo actu fugiat malum turpe.

51. Confirmatur: Principia negativa, nec in speculativis, nec in practicis possunt obtinere primatum, sed necessario debent inferri ex alijs prioribus principijs positivis: *Sed non esse furandum, nisi turpe esse committendum*, sunt principia negativa in practicis: Ergo non sunt prima, sed necessario debent deduci ex alio positivo. Afsigna ergo illud. Sane aliud excogitari non potest, nisi quod honestum est agendum, & quærendum. Nunc igitur arguo: In hac consequentia: *Bonum honestum est quærendum*: Ergo malum turpe est fugiendum, vel antecedens est verum universaliter, semper, & pro semper, vel solum ferè semper, sed non semper. Si primum, habemus intentum, quod scilicet voluntas habeat finem præfixum, quem semper, & pro semper quærere debeat, quoties rationaliter operatur. Si secundum, sic argumentor: Ergo nec consequens debet intelligi semper, & pro semper: Nam consequens illatum ex antecedenti, non potest inferri cum maiori universalitate, quam antecedens, ut est regula per se nota: Ergo non tenebimur semper, ex pro semper fugere, & vitare malum turpe in nostris actibus: Ergo aliquando poterimus licetè admittere malum turpe in nostris actibus: Ergo aliquando poterimus licetè admittere turpitudinem: Ergo & furari: Ergo nisi detur aliquod principium positivum obligas semper, & pro semper, nullum erit dictamen negativum obligans semper, & pro semper. Vnde illud dictamen: *Divertè à malo*, non obligabit semper, & pro semper, si semel dicatur, quod etiam illud principium: *Fac bonum*, non obligat semper, & pro semper, quoties deliberate operamur. Si autem hoc principium obligat semper, & pro semper: Ergo quotiescumque deliberate agimus, & non agimus bonum, incurrimus malum: Ergo repugnat actus in individuo exercitus, & indifferens.

52. Manet ergo efficax, & demonstrativa ratio Div. Thom. Nam in primis supponit, quod negari non potest, nisi negato primo, & universalissimo prin-

cipio totius discursus practici, nimirum esse aliquem finem præfixum creature rationali, in quem tendere debeat semper, & pro semper, quandiu rationabiliter, ac deliberatè operatur. Hoc autem supposito evidentè tenet demonstratio Div. Thom. nam vel actus in exercitio ordinatur ad talē finē debitū, vel non. Si ordinatur, est honestus, & bonus, siquidem ordinatur secundum rationem in finē debitū. Si non ordinatur, repugnat ordini rationis, vel potius primo ipsius principio præscribenti finem, in quem debeant omnes actus ordinari: Ergo est malus: Ergo repugnat actus indifferentes in exercitio, qui nec sit bonus, nec malus.

## SOLVUNTUR ARGUMENTA.

53. **O** BIJCIUNT contrarij pri-  
mò ex Div. Hieronymo,  
sic aiente: *Bonum est con-  
sistentia, malum est luxuria; inter utrumque  
indifferens ambulare, digerere alii sterco-  
ra, capitis naribus purgamenta proiecere,  
capitis reumatha iacere, hoc non est bonum,  
nec malum, sive enim feceris, sive non fe-  
ceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam.*  
Sed facile respondetur, hæc solum probare, illos actus esse indifferentes ex sua specie, & obiecto, quod libenter fatemur, non vero quod possint exerceri indifferentè, nec bene, nec male. Nam Div. Hieronymus apertè loquitur de illis actibus in specie consideratis, de quibus verum est, quod nec sunt boni, nec mali, sed indifferentes.

54. Sed replicat Vazq. ex illis verbis: *Sive enim feceris, sive non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam:* Sed ly *fece-  
ris*, denotat actum in exercitio, & non solum ex sua specie: Ergo Div. Hieronymus loquitur de illis actibus in exercitio, & sic dicit esse indifferentes. Respondeo, explicando ea verba, quasi dicat Div. Hieronymus: *Sive feceris, sive non feceris*, id est, sive purges nares, sive non purges, sive sputum emittas, sive non emittas, ex hoc præcisè, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam; nam præscindendo à fine, & à circumstantijs tales actus ex se nec sunt boni, nec mali. Non tamen negat Hieronymus, quod attento fine, & circumstantijs, illi actus possint fieri iuste, vel iniuste, bene, vel male. Unde si malo fine, vel indebitis circumstantijs fiant, falsum est, quod nec iustitiam habebit, nec iniustitiam ex fine, & circumstantijs: Ergo

Div. Hieronymus etiam in illis verbis: *Sive feceris, sive non feceris, &c.* solum attendit ad actus illos ex sua specie, & obiecto, non vero ad illos ex fine, & circumstantijs.

55. Obijcies secundò à ratione: Nam prædicti actus, qui solum fiunt ob commoditatē naturæ, vt fricare barbam, purgare nares, emittere sputum, deambulare ad iuvandam digestionem, & alij similes, non sunt boni, nec mali moraliter: Ergo sunt indifferentes in individuo. Antecedens probatur: Nam in primis non sunt boni, quia regulariter tales actus non fiunt ob bonum virtutis, nec propter honestatem: Deinde non sunt mali: Ergo non sunt nec boni, nec mali. Maior probatur: Tum quia si essent boni, possent esse materia voti, & quis posset facere votum spuendi, fricandi barbam, &c. quod est ridiculum. Tum, quia posset quis laudari, quia purgaret nares, quia emitteret sputum, quia ambularet ad depellendum frigus, quod etiam est ridiculum: Ergo. Deinde probatur minor, scilicet, quod non sunt mali, quia alias essent materia Confessionis, & posset quis de illis se accusare, nimirum, quod tricasset barbam, quod purgasset nares, &c. quod tamen, si quis faceret, ridiculus esset. Secundò: Quia alias posset quis vituperari propter easdem actiones, ac reprehendi, quod etiam stultum foret: Ergo tales actus non sunt mali.

56. Respondeo, distinguendo antecedens: Tales actus non sunt boni, nec mali ex sua specie, concedo antecedens: In exercitio, subdistinguendo, quando fiunt indeliberatè, concedo antecedens: Quando fiunt deliberatè, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Non sunt boni, si fiunt debito fine, & circumstantijs, nego maiorem: Si absque debito fine, & circumstantijs fiunt, nego maiorem. Ad cuius primam probationem dico, quod illi actus quando deliberatè fiunt ab homine virtuoso, regulariter fiunt ex fine debito, & cum debitis circumstantijs, nimirum ex fine satisfaciendi necessitati naturæ, aut ex alia utilitate honesta ad quietem, valetudinem, aut bonam corporis dispositionem, quam virtuosus homo non alio fine procurat, nisi ad exercendam virtutem, hoc est, ad honestè vivendum secundum regulas virtutis, & rationis, utque corpus suum exhibeat honestam viventem, rationabile obsequium Deo; vt inquit Apostol. ad Roman. cap. 13. Unde rectè Div. Thom. supra citata

citatus, aiebat: *Hoc ipsum, quod quis ordinatè agit ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur.* Cuius signum est, quod homines virtuosi, cum tales actiones exercent, observant circumstantias loci, & temporis, & modi: Ergo virtuosè, & propter finem honestum eas exercent, imò in ipsis actionibus de se indecoris, vt sunt purgare alvum, & alia huiusmodi, homines honesti verrecundè, & honestè se gerunt, observantes locum, modum, & tempus oportuum, & non brutal modo, vt impleatur, quod dixit Apost. 1. ad Corinth. cap. 12. *Quæ inhonestæ sunt nostra, abundantiam habent honestatem.* Homines vero dishonesti, vitiosi, inverecundi solent eas actiones exercere sine necessitate, ac proindè otiosè, non observantes modum, tempus, aut locum debitum, sed modo quodam brutal, & tunc tales actiones in exercitio sunt vitiosè, & dishonestæ. Undè tales actiones in exercitio necessario fiunt, vel vitiosè, vel virtuosè, vel dishonestè, vel honestè.

57. Ex quo ad secundam probationem, nego sequelam; nam vt aliquis actus possit esse materia voti, requiritur quod ex sua specie, & obiecto sit bonus, nec hoc sufficit, sed vterius requiritur, quod sit melius ipse, quam non ipse; actiones autem illæ ex sua specie, & obiecto nec sunt bonæ, nec meliores ipsæ, quam non ipsæ, vndè de illis votum fieri nequit, ad summumque posset fieri de illis actionibus eliciendis ex debito fine, & circumstantijs; sed nec hoc esset votum prudens, quia cum illæ actiones sint penè innumerabiles, sitque moraliter impossibile in omnibus collectivè modum, & finem tenere, sicut est impossibile moraliter vitare omnia peccata venialia, indè est, quod tale votum esset imprudens, sicut imprudens communiter reputatur votum non peccandi venialiter.

58. Ad tertiam similitè respondeo: Absolutè & ex terminis neminem esse laudandum, quia purgat nares, quia emittit sputum, quia ambulat ad pellendum frigus, aut propter alia huiusmodi; quia istæ, & similes actiones ex sua specie non sunt laude dignæ; potest tamen laudari, quia tales actiones modestè facit, quia cum debito fine, & circumstantijs. Cur enim quis laudari non poterit, quia sive comedat, sive bibat, omnia in gloriam Dei facit, vt monet Apost.

Ad probationem minoris codicis mo-  
Tom. I.

do dico, quod tales actus sunt mali, & dishonesti in exercitio, si fiant sine debito fine, & circumstantijs. Et ad primam probationem in cōtra,dico, quod tales actiones ex terminis, & ex sua specie non sunt materia confessionis, quia sic non sunt malæ, vndè de talibus actionibus non oportet se accusare in specie in confessione. Posset tamen quis se accusare in genere de ociositate, de immodestia, aut de alijs defectibus in talibus actionibus patratis, quando non fiunt debito fine, & circumstantijs. Nec oportet nominare species talium actionum in confessione. Tūm quia sāpē sine terminis indecentibus nominari nequeunt. Tūm quia peccatum veniale commissum non consistit in specie actionis, quæ ex se indifferens est, sed in immodestia, ociositate, aut incircumspectione, de quibus tantum congruè, & prudenter accusari possumus. Ad secundam probationem pariter dico, quod nemo potest vituperari ex illis operibus quoad speciem, benè vero, eo quod ociosè illa exerceat, vel immodestè, vel incircumspectè, inverecundè, aut alio modo defectuoso, qui necessario incurritur, si debito fine non fiant, & sine debitis circumstantijs.

59. Obijcies tertio: Nostram, & Div. Thom. sententiam plura secum inferre inconvenientia; nam in primis mille scrupulis angit conscientiam, si omnes, quantumvis minutissimæ actiones, debent ordinari in debitum finem, & fieri honestè, & virtuosè sub poena peccati; si homines teneantur omnibus delectationibus valedicere, semper regulam virtutis, & honestatis præ manibus tenere, omnibusque adhibere eam actionibus: Sanè hoc inumeros generabit scrupulos. Secundò, quia imponitur lex obligans ad impossibile, quid enim impossibilius homini, quam omnes actiones ordinare ad ultimum finem, & omnes moderare regula virtutis. Tertiò, quia lex Dei, Theologiaque rigidissima fit, dum pulchrum vetat prospectare campum, fragrantem adoratui admovere rosam, suavi melodie applicare aures; quid enim mali est fricare manus ad pellendum frigus, vel deambulare ad iuvandam coctionem, aut mundiciam procurare in vestibus? Sanè Theologia, quæ hæc omnia prohibet, horrida est, & consequenter practicè falsa. Ergo.

60. Respondeo, negando assumptum, ad cuius primam probationem dico in primis, quod nostra Theologia, nec

doctrina Div. Thom. minimè obligat, vt acti, expreſe, & formaliter omnes actiones ordinemus in finem honestum, sed vel expreſe, & formaliter, vel implicite, & virtualiter modo posteā explicando; quod tamen sufficit, vt omnes actiones prædictæ recte fiant, & honeste, dummodo aliunde non vitentur. Et quidem certissimum est, quod in quibuslibet actionibus, quantumvis minutissimis, si liberè excedimus modum, aut mensuram debitam, si loco, aut tempore indecenti eas exercemus, male, & contra rationem agimus; tenemur ergo in omnibus actionibus liberè eliciendis observare semper finem, modum, tempus, & alias circumstantias debitas sub culpa saltem veniali: Ergo tenemur similes actiones semper exercere honeste. Nec inde angi debet conscientia mille scrupulis, sed potius humiliari flexa cervice, & agnoscere, quam verum sit, quod septies in die cadit iustus, cavereque valde consuetudinem aliquorum, qui scrupulos abiecere tentant, adimendo obligationes, & cognitionem peccatorum etiam veniam, & omnia licita esse arbitrando; quo pacto fit, vt cum tribulos scrupulorum eradicare cotendunt, timorem Dei, radicalemque humilitatem, quæ in cognitione propriorum peccatorum consistit, imprudenter evellant, & volentes misericordiam scrupulorum pellere ab hominibus, veram ab eis Beatitudinem excludant, cum semper verum teneat illud Sapientiae: *Beatus vir, qui semper est pavidus.* Doctrina ergo Div. Thom. non scrupulis angit conscientias, sed veram humilitatem, & timorem Dei fundat, vt dum homo cognoscit maximam, universalissimamque obligationem moderandi omnes suas, quantumvis minutissimas, actiones, agnoscat etiam quantum egeat Dei adiutorio, & gratia, quantumque debeat vigilare, & orare, suspectusque vivere de se ipso, vt semper dicere posse: *Dimitte nobis debita nostra, semperque poenitentia indigum, & divinæ misericordiæ mendicum esse fateatur.* Quo pacto tam longè aberit à miseria, vt maximam potius sibi felicitatem conciliet, dum deflendo peccata propria, & continua, æternam merebitur consolationem. Velle autem homines iucundè vivere, delectationibus præsentis ſacculi frui, & nullo stimulo peccati pungi, est velle hominem misere decipi, deceptumque vivere usque ad tempis rationis exigendæ, cum de verbis etiam ociosis ratio reddenda est, de quibus

qui non egerit poenitentiam, nec imploraverit misericordiam, putans ea non esse peccata, deceptum se dolenter flebit, dum pro ipsis poenas luere, ac rationem reddere obligabitur.

61. Nec nos dicimus, quod homines teneantur omnibus delectationibus vale dicere, imò plures eas utilissimas fore dicimus, ad plures fines honestos, & cum mensura debita, & iuxta regulas rationis potest homo virtuosè talibus delectationibus vti. Quod vero homo teneatur regulam semper præ manibus habere, dum vivit vita rationali, nihil mirum; si enim artifex, dum operatur vt artifex, semper tenetur iuxta regulas artis operari, cur etiam homo, dum operatur vt rationalis, non tenebitur iuxta regulas rationis se gerere? Nec difficile est, dum quis operatur ex deliberatione rationis, regulam præ manibus tenere: Hæc enim regula est dictamen ipsum rationis dictans de agendis conformiter ad finem debitum, quod dictamen in deliberatè agentibus, præsto adeat, si velimus honeste vivere.

62. Ex quo ad secundam probationem in contra, dico: Esse impossibile moraliter omnes actiones collectivè ordinare in debitum finem, & eas ad normam rationis componere, potissimum per longum tempus; attamen id non esse impossibile physicè, imò nec moraliter de singulis actionibus loquendo seorsim, si velimus vivere secundum rationem. Unde minimè obligamus ad impossibile, vt loquuntur contrarij. Et quidem nemo negare potest, nos teneri, & obligari ad vitanda peccata venialia, alias peccata non essent; & tamen est impossibile moraliter omnia collectivè vitare, quin ex inde inferatur, absolute nos obligari ad impossibile: Ergo ex eo, quod sit moraliter impossibile, omnes actiones, quantumvis minutissimas, collectivè regulare, & ordinare ad debitum finem, nihil sequitur contra doctrinam Div. Thom.

63. Ad tertiam denique, iam patet, Theologiam Div. Thom. minimè eas actiones, aut delectationes prohibere, sed solum eas rationi subiçere, præcipiendo vt eis vtamur, veluti medijs ad bonum rationis conducedentibus, & prohibendo, vt eis fruamur tanquam fine ultimo amato, aut more brutorum. Homo enim debet respicere delectationes propter operationes, non operationes propter delectationes. Deus enim minimè instituit operationes propter delectationes, sed

sed delectationes potius propter operationes. Si enim actus generationi necessarius delectabilis non foret, quando bruta propagarent suas species? Sanè sublati his delectationibus, quibus tantum aliciuntur bruta, species extinguerentur defectu generationis, individua perirent defectu alimenti, siquidem in ipsis non est intellectus, quo possint ex fine discurrere, illud esse faciendum propter conservandam speciem, aut individuum. Nos igitur, qui rationales sumus, & divini intellectus participes, non debemus respicere operationes propter delectationes, sed sicut divinus intellectus delectationes propter operationes: Teneamus ergò non comedere propter delectationem, vt finem, sed vnicè ad sustentandum individuum: Tenetur vxoratus non incumbere actui matrimonij propter naeram delectationem, sed propter problem generandam, aut propagandam specie, aut alio fine honesto; & sic de alijs delectationibus respectivè ad suos fines.

64. Sed dices forsan: Ideò Deus respectu brutorū apposuit operationibus delectationes, quia brutis convenit moveri ex delectationibus ad operandum: Sed etiam Deus in homine apposuit delectationes comites operationum: Ergò non prohibuit homines moveri ex delectationibus ad operationes, alias frustra omnino reliquisset tales delectationes. Respondeo, concessa majori, & minori, distinguendo consequens: Non prohibuit moveri secundum partem sensitivam, & animalem ex delectationibus, concedo consequentiam: Secundum partem rationalem, nego consequentiam. Ideò enim Deus possuit tales delectationes in homine, non secundum partem rationalem, sed in parte sensitiva, quia homini vt rationali non convenit moveri ex illis, sed tantum parti eius sensitivæ. Nec frustra, sed utilissimè reliquit in homine delectationes; si enim deficerent, difficillimè pars rationalis posset movere sensitivam, vt comedaret, & biberet, & alios actus necessarios exerceret; tolle enim saporem cibis, & vix poteris deglutire alimentum; tolle frigiditatem a potu, & non nisi violenter poteris potum haurire; tolle delectationes ab actu generationis, & difficillimè poteris homines iungere matrimonio, iunctique vix poterunt partem sensitivam ad actus generationis alicere. Ut igitur pars rationalis suaviter posset gubernare sensitivam, Deus, qui omnia suaviter disponit,

Tom. I.

etiam in hominibus reliquit delectationes sensibiles, vt eis vtendo, veluti irritamentis, alicere possent, & movere facile partem sensitivam ad operationes congruas, & decentes fini rationis, licet aliquando pars rationalis debeat supplere defectum talium delectationum, & absque voluptate, actiones debitas imperare vt infirmus tenetur comedere, etiam si cibus delectatione caret.

**E X A M I N A T U R , A N D A R I**  
possit actus indifferens ex sua spe-  
cie, & non in indi-  
viduo.

65. **O BIJCIES** quartò: Dantur actus indifferentes ex sua specie infima, & atoma: Sed species infima, & atoma potest immediate individuari: Ergò potest dari actus indifferens in individuo. Confirmatur: Nulla species est infima, & atoma, quæ non habeat sub se aliquod individuum eiusdem speciei, & denominationis, vndè non potest dari animal rationale in specie atoma, quin detur animal rationale in individuo, nec potest dari color albus in specie infima, quin detur color albus in individuo: Sed per nos datur actus indifferens ex sua specie atoma: Ergò potest dari actus indifferens in individuo.

66. Respondeo, distinguendo maiorem: Actus indifferens ex sua specie indifferenta constitutiva speciei, nego maiorem: Indifferenta præcisiva, & negativa, concedo maiorem, & distingo minorem: Species atoma potest immediate individuari, retenta in individuo indifferenta præcisiva, & negativa, nego minorem: Determinata in individuo tali indifferenta, concedo minorem, & nego consequentiam; nam cum dicimus dari auctum indifferente ex sua specie, non est sensus, quod indifferenta sit prædicatum specificum positivum speciei, quod proinde debeat illi convenire in individuo; sed solum est sensus, quod datur actus, qui ex sua specie atoma, nec essentialiter est bonus, nec essentialiter malus, sed ab utroque præscindit ex sua specie atoma. Hanc autem indifferentiam præcisivam obtinet species ante contractionem, & individuationem exercitam ratione status abstractionis, non per modum prædicati positivi, & essentialis, nec primo intentionalis; vndè non debet illam conservare in individuo; si-  
cūt homo in sua specie atoma non est

albus, nec niger essentialiter, & positivè, sed indifferens negativè, seu ab utroque præscindens; ex quo tamen non sequitur, quod in individuo nec sit albus, nec niger, sed indifferens, immò hoc est impossibile. Quæ doctrina est expræsa Div. Thom. in præsenti, artic. 9. ad 1. *Dicendum, quod aliquem actum esse indifferenter secundum speciem potest esse multipliciter, uno modo sic quod ex sua specie debeat ei, quod sit indifferens, & sic procedit ratio; sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens, non enim est aliquid obiectum humani actus, quod non posset ordinari, vel ad bonum, vel ad malum finem. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie, quod sit bonus, vel malus, sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus, vel niger, nec tamen habet ex sua specie, quod non sit albus, aut niger, potest enim albedo, vel nigredo supervenire aliunde, quam à principijs speciei.*

67. Ex quo ad confirmationem distinguo maiorem: Nulla species est infima, & athoma, quæ non habeat sub se aliquod individuum eiusdem speciei, & denominationis positivè, concedo maiorem: Eiusdem denominationis negative, seu præcisivè, nego maiorem, & distinguo minorem ut supra. Quia de ratione speciei non est continere sub se individuum eiusdem denominationis præcisivè, quæ convenit speciei ratione status abstractionis, alias de ratione speciei esset continere sub se individuum, quod etiam denominaretur species, quod esset prædicabile de pluribus, & indifferens ad plura individua eiusdem speciei, sicut est species; sed solum est, quod contineat aliquod individuum eiusdem denominationis positivè, & essentialis, quæ convenit speciei positivè, & primò intentionaliter; quod quidem nos rectè observamus; nam quilibet actus de se indifferens, v. g. *ambulare* habet sub se individua eiusdem denominationis ambulandi, nimirum plures ambulationes, non tamen ita, quod sicut ambulare ex sua specie est indifferens, ita quilibet numero ambulatio in individuo exercita sit indifferens, quia indifferentia non est prædicatum positivum primò intentionale ambulationis in specie, sed prædicatum præcisivum secundò intentionaliter conveniens speciei.

68. Sed replicabis: Dato casu, quod hæc indifferentia convenire posset actu ex suo genere, quin conveniat in

individuo, tamen ex sua specie infima indifferens esse nequit, quin sit indifferens in individuo: Ergò ruit solutio. Probo antecedens, quia species infima, dum contrahitur, solum accipit novam differentiam individualem, non vero differentiam ulteriorem specificam sub eodem genere: Sed bonitas, & malitia sunt differentiæ specificæ in moralibus: Ergò dum actus, constitutus indifferens in specie infima, contrahitur, non potest contrahere nec bonitatem, nec malitiam, sed solum differentiam individualem, quæ dare non potest speciem bonitatis, nec malitiae: Ergò necessario in individuo manebit indifferens sine bonitate, & sine malitia. Confirmatur: Species contrahibilis per differentias boni, & mali moralis non est infima, sed superalterna, & genus; siquidem est ulterius contrahibilis ad species inferiores: Ergò actus constitutus in sua specie infima, & athoma, contrahi nequit per bonitatem, aut malitiam, quæ sunt differentiæ specificæ: Ergò, si ponatur in individuo, manebit indifferens absque bonitate, & malitia.

69. Respondeò, negando antecedens. Ad eius probationem, distinguo maiorem quoad secundam partem: Non vero accipit differentiam intrinsecam, & essentialem, concedo maiorem: Extrinsecam, & accidentalem, nego maiorem, & distinguo similiter consequens: Non potest contrahere nec bonitatem, nec malitiam ut differentiam intrinsecam, & essentialem, concedo consequentiam, ut differentiam extrinsecam, & accidentalem, nego consequentiam. Ad confirmationem, similiter distinguo antecedens: Species contrahibilis per differentias boni, & mali, tanquam per differentias intrinsecas, & essentiales, non est infima, concedo antecedens: Si sit contrahibilis tanquam per differentias extrinsecas, & accidentales, nego antecedens, & consequiam sub eadem distinctione. Fatetur enim repugnare speciem infimam ulterius contrahibilem per alias differentias specificas essentiales, alias non esset infima. Cæterum negari non potest, actum constitutum in una specie intrinseca, & essentiali ex obiecto proprio, esse contrahibilem ad alias species, seu differentias moralitatis extrinsecas ex fine, & circumspectantibus. Actus enim furandi est in sua specie infima moralitatis, id est, furtus, & nihilominus, si eligatur ex fine moechandi, trahitur ad finem moechig; si ad se inebriandum, ad

speciem ebrietatis; si in loco Sacro, ad speciem sacrilegij; si per vim, ad speciem rapinæ: Potest ergo actus constitutus in una specie infima, trahi ad alias species, seu differentias moralitatis sibi accidentales, & accessorias. Sic ergo dicimus, actu indifferente ex sua specie infima, & athoma contrahi posse per alias differentias boni, & mali accidentales, seu accessorias, immo non posse ponи in exercitio, nisi ad aliquam ex illis contrahatur.

70. Sed replicabis primò: Implicat speciem infimam vterius dividi in plures species: Ergo & contrahi per plures differentias. Secundò: Repugnat species athoma in naturalibus, quæ cōtrahatur per differentias specificas, adhuc accidentales, sub eodem genere contentas; vnde repugnat homo, qui contrahatur per differentias equi, aut leonis; aut albedo, quæ contrahatur per species viridis, & cœrulei: Ergo similiter in moralibus actus constitutus in specie infima moralitatis, contrahi nequit per alias differentias sub eodem genere contentas.

71. Repondeo, distinguendo antecedens: Implicat speciem infimam dividi in plures species, tanquam genus, aut ratio communis in sua inferiora, concedo antecedens: Tanquam subiectum in accidentia, nego antecedens, & consequentiam, in sensu explicato. Quia non dicimus actu ex sua specie infima indifferentem, dividi, aut contrahi per bonum, & malum, tanquam genus in species, sicut animal dividitur in hominē, & equum; sed divisione subiecti in accidentia, sicut homo dividitur in album, & nigrum. Vnde sicut homo, qui est species infima, dividitur in varias species accidentales albi, & nigri, ita actus indifferens ex sua specie infima potest dividi in plures differentias moralitatis, sibi accessorias ex fine, & circumstantijs.

72. Ad secundam, dato antecedenti, nego consequentiam, & disparitatem reddit Div. Thom. *in praesenti, articul. 10.* quia natura determinata est ad vnum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, ideoque necesse est pervenire ad aliquam formam ultimam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non potest. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquod vnum, sed, quolibet dato, potest vterius procedere, & ideo possunt considerari, post obiectum, à quo actus accipit suam speciem intrinsecam, & essentialē, alię circumstantię temporis, lo-

ci, & finis, tanquam conditiones obiecti, quibus obiectum trahitur ad aliam speciem, & sic actui specificato ex obiecto secundum se, adduntur alię differentię specificę ex novis circumstantijs consideratis ex parte obiecti. Sicut tollere alienum (inquit Angelicus Praceptor) habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in esse furti, & si consideretur super hoc ratio loci, & temporis, se habent in ratione circumstantię; sed quia ratio etiam de tempore, vel loco, & de alijs huiusmodi ordinari potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat iniuriam non esse faciendam loco Sacro: Vnde tollere alienum de loco Sacro addit speciale repugnantiam ad ordinem rationis, & per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia respicit speciale ordinem rationis, vel pro, vel in contra, oporter quod circumstantia det speciem actui morali, vel boni, vel mali. Ex quibus patet clara disparitas, cur res naturales, semel constitutę in specie infima, non possunt contrahi ad alias species eiusdem generis, secūs vero in moralibus. Et quidem argumentum præcedens nimium probat, siquidem contendit actus indifferentes ex sua specie, non solum posse, sed necessario debere in individuo manere indifferentes, ita ut trahi non possint, nec ad speciem honestatis, nec ad speciem malitiae; hoc enim falsissimum est, & contra experientiam, & omnes.

73. Sed non quiesces: Dēmus, quod actus indifferens ex sua specie trahatur ad speciem sibi accidentalem bonitatis in individuo; nihilominus negari nequit, quod adhuc in individuo retineat ille actus indifferentiam intrinsecam, & essentialē ex sua specie intrinseca, & essentiali: Ergo iam datur actus indifferens in individuo. Antecedens probatur: Nam ille actus ex sua specie intrinseca, & essentiali non est bonus, adhuc in individuo, nec item in individuo est malus ex sua specie intrinseca, & essentiali: Ergo adhuc in individuo intrinsecè, & essentialiter est indifferens in individuo. Distinguo antecedens: Negari nequit, quod ille actus retineat indifferentiam intrinsecam, & essentialē ex nullo capite determinatam, nego antecedens: Determinatam est fine, & ex circumstantijs, concedo antecedens. Ad eius probationem, concessa maiori, & minori, & prima consequentia, distinguo ultimam distinctione data.

data. Quia argumentum hoc ad summum probat, quod actus ille, adhuc in individuo, attentis solum principijs essentialibus, sit negativè, & privativè indifferens, indifferens exercitè determinata per finem, aut circumstantias ad speciem boni, vel mali. Sicut homo in individuo, quia non est essentialiter albus, nec essentialiter niger, dicitur ex sua essentia in individuo indifferens ad album, & nigrum. Sed hæc indifferens est determinata per accidentia, aut principia materialia, nec aliter potest existere in exercitio, nisi sit determinata. Sic ergo quamvis actus ex sua specie essentiali sit indifferens, & etiam in individuo retineat illam indifferenciam, illam tamen retinere non potest, nisi determinatam per bonitatem, vel malitiam accidentalem supervenientem.

74. Sed iterum replicabis: Actus existere potest in exercitio sine eo, quod est de sua essentia intrinseca: Sed de essentia actus indifferens in specie, nec est quod sit bonus, nec quod sit malus. Ergo potest existere absque bonitate, & malitia. Respondeo, negando maiorem universaliter sumptam: Quia de essentia hominis non est existentia, v.g. & tamen existere nequit sine existentia. Itemque de essentia aëris non esse clarum, vel obscurum, & tamen existere nequit absque omni claritate, & obscuritate, quia cum sint opposita privativè, nequit sine altero illorum existere. Actus igitur humanus est de se aptus ad bonitatem moralē, eique est debita moralis rectitudo ex genere actus humani; vnde carentia rectitudinis respectu illius est privatio moralis. Cum ergo non possit existere in exercitio sine rectitudine, & sine carentia rectitudinis simul: Indè est, quod nequit existere simul sine bonitate, & malitia, licet possit existere determinatè sine bonitate, sed non coniunctim sine utraque, quod quidem non provenit ex eo, quod alterum, aut utrumque sit de eius essentia, aut de specie essentiali, & intrinseca, sed ex oppositione privativa inter bonitatem, & malitiam, ratione cuius nequit utrumque simul actu humano in exercitio esse.

75. Sed adhuc replicabis: De ratione agentis rationalis, per nos, est quod tendat per omnes suos actus in finem suum: Ergo de ratione omnis actus rationalis, est quod perducat voluntatem in finem suum: Vel igitur actus humanus ex specie sua perducit voluntatem in finem,

suum, vel non? Si non: Ergo ex specie sua est malus. Si perducit: Ergo ex specie sua est bonus: Ergo nec potest esse indifferens in specie, si repugnat esse indifferens in individuo. Confirmatur primò: Species carens rectitudine debita est mala: Sed species actus indifferens caret rectitudine debita illi speciei: Ergo erit mala, & non indifferens. Probatur minor: Prædicato generico actus humani deberur, quod contrahatur per differentiam bonam: Sed in illa specie non contrahitur per differentiam bonam: Ergo caret rectitudine debita illi speciei. Confirmatur secundò: Quia iuxta Augustinum, & Div. Thom. per nos, malum consistit in privatione: Sed non datur medium inter privationem rectitudinis, & rectitudinem: Ergo nec inter actum bonum, & malum in sua specie. Confirmatur tertio: Actus bonus est, qui habet plenitudinem essendi, & malus, qui non habet: Sed non datur medium inter habere, & non habere: Ergo nec inter bonum, & malum. Quartò: Omne obiectum, vel est conforme rationi, vel non? Sed si est conforme, est bonum; si non, est malum, quia privatum conformitate; & non datur medium inter esse conforme, & non conforme: Ergo. Quintò: In corpore non datur medium inter esse sanum, & esse egrum, quanvis detur medium participans ex utroque: Sed actum esse bonum est esse sanum, & esse malum est carere sanitatem: Ergo. Sic arguit Recentior Iesuita Complutensis, probando repugnare indifferentiam actus ex sua specie, si repugnat in individuo.

76. Sed facile respondeo, distinguendo antecedens: De ratione creature rationalis est, quod tendat per omnes suos actus in finem suum, vel intrinsecè, vel extrinsecè, vel formaliter, vel virtualiter in exercitio, concedo: Per quemlibet intrinsecè, & formaliter ex specie sua, nego antecedens, & consequentiam: Tum, quia aliud est tendere per aliquem actum in finem; aliud est illum actum perducere voluntatem in finem; siquidem perducere in finem, solet ducere voluntatem usque ad consecutionem finis, quod competere non potest singulis actibus tendentibus in finem, sed solum omnibus collectivè, vel ultimo, quo pervenitur ad finem. Vnde, ex quo voluntas debet per omnes suos actus tendere in finem, non sequitur, quemlibet actum debere illum perducere ad finem, sed solum quod debet tendere, vel ducere illum in finem.

Tum,

Tum, quia non est de obligatione creaturæ rationalis, quod per quemlibet actum, se solo consideratum, tendat determinatè in debitum finem sine indifferentia ad alium finem, sed satis est, quod tendat determinabilitè, & cum indifferentia ex parte singularis actus, si alias ex intentione respiciat debitum finem; sicut qui tenetur ire Salmanticam, non tenetur per omnes, & singulos passus, & motus pergere determinatè, & sine indifferentia ad alium terminum, Salmanticam versus, sed potest ire motibus, & passibus indifferentibus, viaque communi ad Salmanticam, & Vallisoletum, v. g. usque ad dimidium viæ, dummodo pergit cum intentione ad eundi Salmanticam finaliter, ubi motus, & via usque ad dimidium, ex se, & ab intrinseco, præcisivè ab intentione finis, est indifferentis ad utrumque finem, & solum extrinsecè ex intentione finis ordinatur determinatè in Salmanticam: Sic ergo creatura rationalis potest per actus, & motus ex sua specie indifferentes tendere in suum finem, dummodo semper tendat cum intentione finis debiti. Ex quo ad dilemma dico, quod actus quilibet humanus, non debet ex sua specie, & obiecto consideratus, se solo, perducere determinatè voluntatem in finem debitum, sed satis est, si se solo, & ex sua specie ducat eam indifferentè, & determinabilitè ad finem debitum, & alias extrinsecè ex vi intentionis ordinetur in illum determinatè, quo sit ut sit intrinsecè, & ex obiecto suo indifferentis, extrinsecè autem, & ex fine, & intentione bonus moraliter. Si autem nec extrinsecè ordinetur in finem debitum, tunc erit malus, non est obiecto, & specie propria, sed ex privatione accidentalis ordinis in finem debitum.

77. Ad primam confirmationem, distinguo maiorem: Species carens rectitudine debita, si sit debita sibi ex proprio obiecto, & intra propriam speciem, concedo: Si tantum sit debita sibi ex fine, subdistinguo: Est mala ex specie, & obiecto proprio, nego: Ex defectu accidentali ordinis in finem debitum, concedo maiorem, & distinguo minorem: Species actus indifferentis caret rectitudine debita illi speciei ex obiecto proprio, & intra illam speciem, nego minorem: Rectitudine debita ex fine, & pro casu, quo ponatur in exercitio sine fine debito, concedo minorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Prædicato generico actus humani formaliter talis de-

betur contrahi per differentiam bonam; concedo maiorem: Prædicato generico actus humani materialiter talis, subdistinguuo: Debetur contrahi per differentiam bonam accidentalem in exercitio, & in individuo, concedo: Per differentiam bonam sibi essentialiem ex sua specie, nego maiorem, & omisam minori, nego consequiam: Quia actus, quem vocamus ex sua specie indifferentem, non est formaliter humanus ex sua specie, sed indifferentis, ut sit hominis tantum, vel humanus, quia indifferentis, ut fiat cum deliberatione, vel sine illa, & ideo solum materialiter est humanus, sicut ambulare, fricare barbam, & alia huiusmodi, & huiusmodi actus ex sua specie, non contrahit immediate rationem genericam actus humani formaliter talis, atque adeo non debet essentialiter contrahi per differentiam bonam, aut per rectitudinem sibi essentialiem intra propriam speciem, & ex proprio obiecto, sed solum per differentiam essentialiem capacem rectitudinis accidentalis, & ordinis in finem debitum.

78. Ex quo, (ut tacite obiectioni occurram,) patet solutio, & disparitas ad actus ex sua specie malos, ut est odium Dei, furtum, & alia huiusmodi, quia obiectum proprium horum actuum est essentialiter morale, & consequenter actus huiusmodi sunt essentialiter morales, & humani ex sua specie, & contrahunt immediate rationem genericam actus humani, & moralis, cui debetur differentia rectitudinis. Et ratio est; nam Deus, qui est obiectum odij Dei, est primum obiectum per se moralitatis, ut poterit ultimus finis, & res alienæ, quæ sunt obiectum furti, sunt obiectum etiam essentialiter morale, ut poterit importans contrarietatem ad ius alterius, & sic actus erga similia obiecta sunt essentialiter ex sua specie morales, & contrahunt essentialiter immediate rationem genericam moralitatis, quæ nequit contrahi nisi per bonitatem, & malitiam. Attamen, actus quos vocamus indifferentes ex sua specie, respiciunt obiectum ex se præscindens ab omni moralitate, ut ambulare, comedere, aut rusticare, & sic isti actus ex sua specie non sunt essentialiter morales, nec essentialiter humani, sed solum materialiter; ideoque ex sua specie indifferentes ad rationem boni, & mali moralis.

79. Ad secundam confirmationem, concessa maiori, distinguo minorem: Non datur

datur medium in individuo, & in exercitio inter privationem rectitudinis, & rectitudinem, concedo: In specie signatae considerata nego minorem, quia in specie signatae considerata, datur præcilio ab utroque, quæ est medium inter privationem, & rectitudinem, sicut in corpore diaphano ex sua specie datur medium inter privationem lucis, & lucem, quia ex sua specie ab utroque præscindit, cum tamen in exercitio non detur medium. Ad tertiam pariter dico, quod actus bonus non est qui habet plenitudinem essendi secundum quod illi debetur intra propriam speciem consideratam in esse naturæ, sed qui in exercitio habet plenitudinem essendi secundum omne quod sibi debetur in esse moris; licet igitur actus ex sua specie indifferens habeat intra ipsam, quidquid sibi debetur in esse naturæ intransitive, non tamen habet quidquid sibi debetur in exercitio, seu in esse moris, quia ex sua specie nec importat finem debitum, nec debitam mensuram, nec conformitatem ad legem, nec alia, quæ integratatem in esse moris constituant, sed ab his ex sua specie essentiali omnino præscindit. Ad quartam, dico, quod obiectum de se indifferens nec est determinatè conforme rationi, nec privativè non est conforme ex se, sed solum præcisivè non est conforme, quia præscindit à conformitate, & à privatione conformitatis; sicut in exemplo corporis diaphani patet. Unde inter esse, & non esse, sumpto ly non privativè datur medium præcisionis, non in exercitio, sed signatae loquendo de specie ex se considerata. Ad ultimam dico, quod in corpore humano, loquendo in exercitio, non datur medium inter esse sanum, & esse ægrum; benè tamen loquendo de corpore humano ex sua specie, non ex sua specie ab utroque præscindit. Unde exemplum potius est in nostrum favorem.

80. Ex qua doctrina non inferas: Dari speciem medium moralitatis inter bonitatem, & malitiam moralem, quæ sit moralitas specificè indifferens; quia ille actus, qui esset ex specie sua indifferens non esset ex specie sua, nec ex proprio obiecto moralis formaliter, siquidem non respiceret per se obiectum, vt stans sub regulis morum, sed solum secundum bonitatem physicam, seu in esse naturæ solumque capacem moralitatis, vnde nec immediatè, & essentialiter contraheret genus moris per differentiam specificè in-

differentem, sed solum genus naturæ cum capacitate vt in exercitio poncretur modo humano, & sub genere moris, in quo genere non admittimus aliam differentiam præter bonitatem, & malitiam medium inter utramque, sed ex suppositione, quod actus quilibet ponatur in exercitio sub genere moris necessario debet esse vel bonus, vel malus moraliter, sed de hoc alibi.

*SOLVITUR ULTIMUM ARGUMENTUM, & explicatur obligatio referendi omnes actus in Deum.*

81. **D**E NIQUE obijcies: Non datur obligatio referendi omnes actus in Deum?

Ergo ex quo aliquis actus non referatur in Deum non est positivè, nec privativè malus: Aliundè si non refertur in Deum non est positivè honestus: Ergo potest dari actus humanus, qui non sit bonus, nec malus positivè in exercitio. Antecedens probatur primò, quia nulla est lex inducens talēm obligationem, vel assignemus eam. Secundò, quia talis obligatio esset iugum intolerabile, milleque scrupulis obnoxia, à nostraque fragilitate nimis aliena.

82. Respondebis forsan, ex sententia suprà memorati Recentioris Complutensis: Actus qui communiter vocantur indifferentes, etiam si non referantur in Deum vt ultimum finem, regulariter esse moraliter bonos, quia tales actus regulariter eliciuntur ob moderatum levamen naturæ, quod sane est finis virtutis. Sed contra est, quia moderatum levamen, seu commoditas naturæ, non potest esse per se moderatum ab operante, nisi ex ulteriori fine: Ergo nisi operetur ex ulteriori fine non potest operari per se propter moderatum levamen naturæ. Antecedens probatur, quia levamen, commoditas, & quietes naturæ potest esse moderata, vel immoderata ex suo genere. Sed quod potest esse moderatum, vel immoderatum, non potest moderari, nisi per ordinem ad ulteriorem finem: Ergo. Probatur minor, quia moderatum dicitur, quod satis est, & non excedit exigentiam finis ad quod instituitur: Ergo non potest moderari, nisi per ordinem ad ulteriorem finem: Ergo implicat quod per se intendat moderatum levamen, quietem, aut commoditatem naturæ, nisi ex ulteriori fine præintento, & per ordinem ad illum: Tum sic: Sed iste finis non

potest esse nisi Deus ipse, vel obsequium eius: Ergo tandem ut actus illi, ex se in differentes, sint boni, debent ordinari in Deum, vel obsequium eius.

83. Explicatur; nam qui vellet moderatam quietem, & commoditatem naturæ, moderatamque estimationem, & honorem apud homines, moderatamque valetudinem corporalem, & alia huiusmodi, quæ præfactus Author pro fine honesto asignet, vel moderaret istos fines per ordinem ad finem vivendi iucundè in hac vita, vel gloriose apud homines, in hoc fine sistendo; vel per ordinem ad alium finem, v. g. vivendi in obsequium Dei? Si primum, illa moderatio non esset secundum rectam rationem, nec propriè esset moderatio virtuosa, sed potius exuberantia; nam ad finem vivendi iucundè, & gloriose apud homines eligeret quantum posset de delectationibus, & honoribus, & semper diceret delectationes, commoditates, & honores esse moderatos, quia finem vivendi deliciose, & gloriose non excederent: Quæ sanè moderatio vitiosissima esset; alias enim omnes ambiciosi, ac deliciosi moderationem istam prætendere possent, & à vitio excusari. Si primum: Ergo tandem, ut quis per se appetat illa omnia cum debita moderatione. Debet agere in ordine ad Deum, vel obsequium eius. Vide supra à num. 28.

84. Aliter ergo respondeo: Distinguendo antecedens: Non datur obligatio referendi omnes actus in Deum relatione formalis signata, aut reflexa, concedo antecedens: Relatione virtuali implicita, & in exercitio, nego antecedens, & consequentiam. Pro qua distinctione intelligenda, notandum est, tunc ordinari aliquem actum in Deum signatè formaliter, & reflexè, cum ratio reflectit supra illum actum, & expreßè illum ordinat in Deum, dicens, *volo hoc facere propter Deum*, & de hac ordinatione signata, & reflexa negamus quod sit obligatoria pro omni actu morali. Tunc vero aliquis actus ordinatur in Deum directè, & in actu exercito, quando quis ex Dei amore exercito movetur ad aliquid faciendum, quamvis non vellit reflexè illud facere propter Deum. Et hæc ordinatio in actu exercito est melior, quam altera reflexa, & signata: Nam saepè reflexè, & signata volumus aliquid facere propter Deum, & tamen re ipsa illud ex amore Dei non facimus, sed aliud est motivum prævalens, quod ad illud faciendum nos compellit,

Tom. I.

& illa ordinatio reflexa est tunc ineficax, & pure affectiva.

85. Notandum secundò, quod huiusmodi ordinatio in actu exercito alia est expressa & formalis, alia implicita & virtualis. Prima est, cum actu formalis amantes Deum, & amore actuali illius movemur ad aliquid faciendum, quia utile ad eius obsequium, & ad hanc ordinationem formalem, seu actualem minimè obligamur pro omnibus, & singulis actibus humanis eliciendis. Secunda, nempe virtualis, & implicita in actu exercito, contingit, quando ex amore Dei præterito, vel ex amore honestatis in communione virtualiter durante movemur ad aliquid faciendum. Nam cum honestas in communi sit quædam imitatio, & participatio bonitatis divinae, amor honestatis in communi est virtualis amor Dei, quatenus est tendentia quædam ad Deum imitandum, & participandum prout decet creaturæ rationali; qui quidem amor, dum virtualiter durat in voluntate, eam movet ad agendum in ordine ad tales finem amatum. Et ad hanc ordinationem, saltem virtualem, censemus obligari creaturam rationalem, quotiescumque deliberatè operatur, ita ut teneatur omnia facere, vel ex amore Dei, vel ex amore honestatis, saltem virtualiter durante, per omnes motus suos tendendo in Deum, vel ut possidendum, & fruendum, vel ut imitandum, aut participandum modo proprio creaturæ rationalis, & conformitè ad hunc finem omnia dictando, & faciendo, ita ut ex illo debeat incipere omnem suam deliberationem, & in illo eam finaliter terminare.

86. Iam ergo ad probationes in contra: Ad primam nego antecedens, nimirum, quod nulla est lex inducens tales obligationem. Est enim in primis lex naturalis ad hoc obligans, immo propriè loquendo, non est lex, sed primum principium synderesis, non acquisitum, sed à Deo naturaliter inditum, vel impressum omnium mentibus, proponens finem proprium creaturæ rationali, ut ab illa in omni motu suo querendum: Quod primum principium practicum, propriè, & specialiter loquendo, non est lex; quia lex in rigore semper est circa media; potest tamen dici eminenter lex, quia est quasi lex yniversalissima, seu lex legum, ad cuius finem ordinantur omnes leges particulares, & est quasi prima lex, in cuius virtute obligant omnes, & qua non obligante, nulla lex obligaret. Dari autem

T

hu-

huiusmodi legem naturalem, seu pri-  
mum, & universalissimum dictamen syn-  
derekis, dictans in actu exercito finem  
proprium creature rationalis, seu finem  
honestum esse ab ea in omnibus appeten-  
dum, certissimum est, ut supra common-  
stratum manet.

87. Et ulterius suaderi potest:  
Nam creatura rationalis tenetur querere  
in omni motu suo propriam felicitatem,  
& beatitudinem, ad quam fuit creata, &  
destinata naturaliter ab Authore suo, sub  
poena (ut sic dicam) vivendi oculos, si  
talem finem non querat, nec ad illum ten-  
dat: Sed beatitudo propria creature ra-  
tionalis necessario est vita honesta: Ergo  
tenetur in omni motu suo querere vitam  
honestam. Secundò ex D. Thom. 3.  
*contra gent. cap. 19.* vbi sic ait: *Omnis  
res per proprium motum, vel actionem  
tendit in aliquod bonum, sicut in finem; in  
tantum autem aliquid de bono participat, in  
quantum assimilatur primè bonitati, quæ  
est Deus: Omnia igitur per motus suos,*  
& *actiones tendunt in divinam similitu-  
dinem, sicut in finem ultimum, nimirum  
unaque secundum suam naturam, &  
capacitatem; unde diverse nature diver-  
simodam similitudinem divinę bonitatis  
participare contendunt:* Mirum ergo esset,  
quod cum omnis natura tendat per mo-  
tus suos ad divinam similitudinem sibi  
congruam, natura rationalis non obli-  
garetur querere per motus suos divinam  
similitudinem in honestate vivendi, quæ  
sola est sibi congrua: Negari ergo non  
potest dari in creatura rationali legem  
naturalem, seu naturale instinctum à Deo  
sibi impressum, quo in omnibus obliga-  
tur querere finem honestum, & tendere  
in Deum, saltem virtualiter, per omnes  
motus suos.

88. Deinde datur lex positiva ad  
id ipsum obligans, nimirum præceptum  
diligendi Deum super omnia, hoc enim  
per se obligat, ut Deum habeamus pro  
ultimo fine in omnibus nostris operibus,  
& quod nihil velimus, nisi in ordine ad  
ipsum. Si dicas: Hoc præceptum non  
obligat semper, & pro semper: Ergo  
non obligat, ut in omni motu ipsum re-  
spiciamus pro ultimo fine. Respondeo,  
non obligare semper, & pro semper, quoad  
actum formalem amandi Deum, obli-  
gare tamen quoad actum virtualem qua-  
rendi Deum, & ad ipsum tendendi per  
omnes motus, quia illud præceptum est  
primum, & eminenter continens alia  
præcepta, & leges; cuique omnes leges,

& præcepta subordinantur, ac proinde in  
aliquo sensu debet semper, & pro sem-  
per obligare; alias cetera præcepta, adhuc  
negativa, non obligarent semper. Cum  
ergo non obliget semper ad actum for-  
malem amandi Deum, necessario restat  
quod obliget semper, & pro semper ad  
actum virtualem tendendi in Deum, seu  
ad illius similitudinem querendam per  
motus, & operationes congruas, seu per  
vitam honestam, qui modus tendendi in  
Deum est amor quidem virtualis Dei,  
& virtualis in ipsum conversio.

89. Et denique tale præceptum  
constat ex illo Apost. 1. ad Corint. 10.  
*Sive manducatis, sive bibitis, sive quid  
aliud facitis, omnia in gloriam Dei fa-  
cite.* En vbi nobis præcipitur, quod co-  
medere, & bibere, quæ sunt actiones de-  
se indifferentes, & omnia alia faciamus  
in gloriam Dei, id est, propter Deum  
eiusque honorem. Nec dicas, verba  
Apostoli continere tantum consilium, &  
non præceptum. Tum quia ly facite, non  
tantum consilium, sed præceptum expri-  
mit; sicut: *Diligite inimicos vestros; quod  
superest, date eleemosynam: Dimittite,*  
& *dimitteur.* Tum quia, quotiescumque  
in scripturis aliquid exprimitur per ver-  
bum modi imperativi absolute, & sine  
addito, exprimitur per modum præcep-  
ti, nisi ex huiusmodi intelligentia sequa-  
tur aliquid absurdum: Sed quod omnia  
faciamus in gloriam Dei exprimit Aposto-  
lus per imperativum, & aliunde non  
sequitur inconveniens, ut probatum ma-  
net: Ergo verba Apostoli continent præ-  
ceptum, & non tantum consilium.

90. Ex quo ad secundam proba-  
tionem antecedentis dico, prædictam  
obligationem non esse iugum intolerabile  
sicut nec tale est præceptu diligendi Deum  
super omnia. Sicut enim huiusmodi præ-  
ceptum potius est suavissimum, quamvis  
adeo difficulter observabile, ut vix inven-  
niatur, qui per diem integrum non pec-  
caverit contra ipsum, saltem venialiter,  
ideoque omnes rectissime nos acusa-  
mus, quod Deum pro debito non dile-  
xerimus; ita illud præceptum faciendi  
omnia propter Deum minimè dicendum  
est iugum intolerabile, quamvis adeo  
difficulter observabile, ut vix reperiatur  
qui per diem integrum illud culpa veniali  
non violet. Et quidem quid magis inobser-  
vabile, moraliter loquendo, quam obliga-  
tio non peccandi venialiter: Et tamē  
nullus dixit eam esse iugum intolerabile.  
Præterquamquod rigor apprens in pra-  
dicta

dicta obligatione sufficientissimè lenitur, dum dicimus, illam non esse ad ordinanda omnia opera in Deum actualiter, & formaliter, sed solum ad ea ordinanda virtualiter, que ordinatio non adeò difficilis est, ut cura adhibita, observari non possit quæquam obligatio non peccandi venialiter. Multoque magis lenitur, si consideremus hanc obligationem, ut in plurimum solum obligare sub veniali, non sub mortali: Non ergo potest dici talis obligatio iugum intolerabile.

91. Sed replicabis primò: Licet nos tantum obligemur ad ordinationem virtualem in omni motu, & actu deliberato, indè tamen sequitur obligatio ad ordinationem formalem, seu ad actum formalem amoris Dei ferè semper exercendum: Sed ad hoc obligari non possumus, dum rebus huius vitæ necessariis in praesenti vita occupamur, cum impossibile sit curis huius vitæ intendere, & permanere in dilectione Dei, eiusque formalis amore: Ergo. Sequela probatur, nam ordinatio virtualis pendet ex ordinatione formalis, & ex actu formalis amoris Dei: Sed quando obligamur ad aliquem actum pendente ex alio, obligamur ad aliud: Ergo si obligamur in omni motu ad ordinationem virtualem, obligamur etiam ad ordinationem formalem, sive ad amorem formalem Dei super omnia.

92. Respondeo, negando sequelam. Ad eius probationem distinguo maiorem: Obligatio virtualis pendet ex formalis praesenti, vel præterita, concedo maiorem: Ex formalis semper exercita, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam; quia ordinatio virtualis in Deum est effectus derelictus ex actu formalis amandi, seu ex ordinatione formalis omnium operum nostrorum in Deum; hic autem effectus quam optimè durare potest, non durante formaliter ordinatione formalis in Deum. Sicut directio, & ordinatio sagittæ in signum oritur, & dependet ab actione sagittantis, qua cessante, durat ordinatio virtualis sagittæ in signum, ut effectus illius actionis. Non ergo sequitur nos obligari ad ordinationem formalem, sive amorem actualis Dei semper exercendum, sed solum quando, & quantum opus fuerit ut omnia nostra opera virtualiter ordinentur in Deum.

93. Sed replicabis secundò: Nam saltē sequitur esse necessarium per singulas ferè horas repetere actum forma-

lem amoris Dei, aut ordinationem formalem ad Deum: Sed hoc etiam est nimis onerosum: Ergo. Sequela probatur, nam si ordinatio virtualis est quasi impulsus, & virtus derelicta ab ordinatione formalis in Deum, vix poterit durare per integrum horam, transacta ordinatione formalis: Sed cessante virtuali, obligamur ad iterandam formalem: Ergo obligamur ad iterandam illam ad minus per singulas horas. Respondeo negando sequelam: Quia nulla fixa, & determinata regula assignari potest ad cognoscendum quantum durare possit ordinatio virtualis relictæ ex formalis. Aliqui enim assertunt durare quamdiu non retractatur per actum oppositum, aut per peccatum mortale, & sic sufficere, semel in principio usus rationis talem ordinationem formalem exercere, ut duret virtualis per totam vitam, si interim non committatur mortale. Alij censem, satis esse semel in anno eam elicere, ut duret virtualiter per totum annum. Sed haec sententia nimis est laxa, & practicè loquendo improbabilis; quia per totam vitam, aut per integrum annum, imo per mensem, aut etiam per hæbdomadam impossibile moraliter est, quod non interrumpatur ordinatio virtualis ad Deum, ex formalis ordinatione relictus, propter innumeras distractiones animi ad temporalia, que paucatim militant contra illam ordinationem, & continuò animum reflectunt, vel obliquant ab æternis ad temporalia.

94. Alij dicunt sufficere, quod in principio diei quisque omnia sua ordinet formaliter in Deum, ut talis ordinatio perseveret virtualiter per diem integrum. Sed nec ista est regula fixa, quia ordinatio formalis, & virtualis ex ipsa relictæ potest esse adeò debilis, & remissa, & distractiones occurrentes tam vehementer inclinantes animum ad temporalia, ut nedum per diem integrum, sed nec per integrum horam, imo nec per quadrantem duret ordinatio illa virtualis, sed penitus extinguitur à vehementioribus contrariis detorquentibus intentionem ad terrena.

95. Alij denique assertunt, sufficere in principio cuiuslibet negotii illud formaliter ordinare in Deum, sive illud incipere ex amore Dei, ut quandiu duraverit illud negotium, duret virtualiter ordinatio illius in Deum. Sed nec ista est regula omnino constans; quia sæpè contingit nos incipere aliquod negotium

propter Deum, & nihilominus in prosectione illius occurrit aliud motivum ita vehementer alliciens voluntatem, ut opus quod solo amore Dei inceptum est, ex amore alterius finis, v. g. vanæ glorie, vel alterius delectationis, aut emolumenti prosequatur. In cuius confirmationem non morabor adducere verba V. P. Laurentij Scupoli, in illo celebratissimo, auroreque libriculo, numquam satis approbato à N. D. Francisco Salesio, cui titulus est *Lucta spiritualis*. Ibi enim cap. 10. sic ait: *Si in omnibus non potueris habere hoc motivum, (nimurum placendi Deo) sufficiat tibi tale motivum habere virtutis in unaquaque re, retinendo semper veram intentionem placandi soli Deo in omnibus: Sed in illis actionibus, que durationem non parui temporis spatio protrahunt, non solum oportet, quod in illarum inceptione excites in te motivum praedictum, sed ut cures etiam solicite illud innovare sapè, minimèque usque in finem oblivioni dare; nam aliter periculum imminet alterius laquei, amoris nempe proprij, qui cum magis in se, quam in Deum propendeat, sapè solet intervallo temporis insensibiliter nos obligare ad mutandum obiectum, & finem. Servus Dei, qui non multum curat de hac advertentia, sapè incipit opus ex sola intentione placandi Dominō, sed in posterum paulatim, & penè insensibiliter, taliter afficitur ad proprium, quod aversus à voluntate divina, nimis curat de propria satisfactione, adeoque alligatur utilitati, & honori inde resultare valenti.*

96. Quia propter censem ordinationem virtualem ex formalis resultantem posse diu, vel parum durare iuxta illius efficaciam, & diversas subiecti dispositiones, & conditiones. Diu durabit, si ordinatio formalis fuerit efficax, tantoque maiori spatio, quanto efficacior fuerit. Parum vero, si fuerit tepida, ac remissa, sive animò negligentí elicita. Diu durabit, si in subiecto nulla affectio inordinata resistat, si subiectum mundum à vitijs, & virtutibus bene dispositum, facile mobile sit in Deum; secus vero, si affectionibus terrenis, & vitiosis assuetus, difficile mobile sit in Deum. Sicut enim impulsus impressus corpori nimis gravi, ceteris paribus, minus durat, quam impressus corpori levi, propter gravitatem, qua resistit motui sursum; ita cor grave, & terrenis affectionibus ad inferiora curbatum, resistit ordinationi, & motui, quo impellitur, ut tendat in Deum,

eoque, cæteris paribus, in illo minus durat impulsus, & ordinatio virtualis in Deum, quam in corde terrenis affectibus defecato. Signa vero ad cognoscendum an daret, vel non, ordinatio virtualis, sunt effectus reliqui ex ordinatione formalis præterita, quorum præcipuus est cura, & solicitude regulandi opus ad normam virtutis, & legis Dei; quandiu enim durat hæc solicitude, signum est quod durat ordinatio virtualis in Deum; celsante vero huius modi cura, vel solicitude, incertum est an duret, vel non. Quibus prælibatis, iam patet ad replicam, nimurum aliquando nos teneri plures, quam per singulas horas, reppetere ordinationem formalem in Deum, aliquando solum per integrum diem, nunc magis, nunc minus, prout duraverit ordinatio virtualis, in quo, ut diximus, nulla regula fixa asignari potest.

97. Tertiò replicabis, quia si daretur præfata obligatio sequeretur infideles, & existentes in peccato moltali, nunquam honestè agere, sed omnia eorum opera esse peccata: Sed hoc damnatum est ab Ecclesia in Bula contra Michaelem Baium: Ergo. Sequela probatur, quia infidelis aut existens in peccato mortali non potest in sensu composito diligere Deum super omnia, nec se convertere in Deum, ut ultimum finem, aut ipsum pro ultimo fine habere, cum habitualiter sit conversus ad bonum commutabile, tanquam ad ultimum finem: Sed eo ipso non potest in sensu composito illius status ordinare opera sua ad Deum ut ultimum finem, nec ea proter Deum, ut ultimum finem elicere: Ergo omnia illius status opera erunt mala, & peccata.

98. Respondeo, negando sequelam. Ad eius probationem in primis dico, illam militare contra omnes, vel nihil contra nostram sententiam probare; quia vel infidelis, & existens in peccato mortali potest ordinare aliquos suos actus in Deum, ut finem honestum, vel non? Si non: Ergo non poterit honestè operari in eo statu; quod est inconveniens pro absurdo obiectum. Si potest. Cur non poterit obligari ad sic operandum? Nec vallet si dicas, sufficienter vitari absurdum illatum, si possit indifferenter operari, quia hoc pacto vitatur doctrina damnata in Baio, quod nempe omnia opera infidelium sint peccata. Contra enim est, quia incredibile appetit Ecclesiam solum damnasse illam doctrinam Baii, quia excludebat ab infidelibus, & existentibus in pecca-

peccato actus indifferentes, & non potius, quia excludebat omne opus bonum moraliter; alias enim qui diceret, infideles, & existentes in peccato mortali nullum actum honestum, & bonum moraliter posse facere in illo statu, non contradiceret Ecclesiæ, quod quis dicat? Ergo semper debet omnes Catholici fateri, infideles, seu existentes in statu peccati mortali agere posse bonum moraliter, seu honestum, & consequenter ex honesto fine, & non solum indifferenter; si autem possunt, cur non poterunt ad ita operandum obligari.

99. Deinde ad probationem sequelæ dico, quod infidelis, aut existens in peccato mortali, non potest Deum diligere super omnia efficaciter amore benevolentię, nec amore amicabili proprio charitatis: Attamen infra hunc amorem potest peccator, & infidelis, adhuc in illo statu, diligere Deum actualiter, vt finem ultimum alicuius operis, nempe, vel amore honesto, & supernaturali concupiscentię, vt in peccatore fideli sperante suam beatitudinem afferunt omnes Catholici; vel etiam amore naturali beatitudinis immortalis, vt contingere potest apud infideles non ignorantibus immortalitatem animę, vel etiā amore benevolentię naturali, quo licet Deū super omnia naturalia diligat, non excludit peccatum mortale; vel amore benevolentię semieffaci, quo cor moveatur ad aliqua familia agenda in obsequium Dei, licet non cum effigie ad omnia etiam ardua. Vel potest dari ad minus in infideli, & peccatore amor Dei sub ratione communis boni honesti, aut beatitudinis proprię creature rationalis, qui est amor virtualis Dei, ex quo moveatur ad honeste operandum; qui omnes modi amandi Deum, vt ultimum finem, sunt de se honesti; sufficientesque vt voluntas ex fine sic amato operetur honeste, & compatibiles cum peccato mortali habituali, & cum conversione illius in bonum commutabile, quia haec non excluditur vlo ex dictis amori bus, sed solum per amorem Dei amicabillem super omnia efficaciter, vi cuius Deus vt ultimus finis, regnet super omnes voluntatis affectus universaliter.

100. Pro cuius intelligentia notandum est, quod status gratiae, & iustitiae, & status peccati habitualis differunt tanquam duo Regna diversa, & opposita in anima. Status gratiae, & iustitiae datur, quando Deus vt ultimus finis dilectus efficaciter super omnia, regnat yniversa-

liter super affectus voluntatis, eos ordinando ad tales finem. Status peccati mortalitatis contingit, quando in voluntate regnat bonum commutabile, vt ultimus finis sibi praefixus per peccatum mortale actuale, aut per concupiscentiam regnans. Ceterum sicut videmus in Regnis politicis, quod Rex non amittit Regnum, nec Dignitatem regnandi per hoc quod aliquando, præter ordinem eius, aliqui vassalli furtivè dominantur in aliquis bonis Regni: Sic pariter contingit, tam in Regno gratie, quam in Regno peccati. Sæpè enim contingit in Regno gratie, nempe regnante in anima Dei amore, & gratia, quod insurgant in voluntate aliqui affectus furtivè declinantes ab ordine charitatis, seu ultimi finis regnantis habitualiter, ex alio fine charitati non subordinato; & huiusmodi affectus sunt peccata venialia, que licet Regnum habituale caritatis, & Dei in anima non auferant, ab illo tamen quasi furtivè declinant, & ex amore proprio inordinato procedunt. Et similiter in Regno peccati: Regnante enim in anima peccato, & bono commutabili, vt ultimo fine, sæpè etiam contingit, quod voluntas aliquo affectu supra illum finem afficiatur ad bonum incommutabile, & ex illo tanquam ex fine aliquid boni faciat, prætermisso fine boni commutabilis, licet non cum tanta universalitate, & efficacia, que sufficiat ad evertendum Regnum habituale peccati, & boni commutabilis; & tunc illi affectus erga bonum incommutabile, vel particulares, vel semiefficaces, ad aliqua bona opera sufficiunt, seu ad honeste operandum in aliquo negotio, & licet minuant, aut impedianc ex parte Regnum peccati in actu, illud tamen non evertunt; conducunt tamen, vel positivè, si sint supernaturales, vel per modum removentis prohibens, si sint naturales ad evertendum Regnum peccati; & introducendum Regnum Dei in anima. Quæ doctrina si penetreretur, errores omnes eliminat, quos seminarit Baius in praesenti assumpto.

101. Cum ergo asserimus, hominem obligari ad operandum, quotiescumque deliberatè operatur, ex fine honesto, seu propter Deum vt finem, non est sensus, quod semper debeat habere pro fine, ex quo moveatur Deum, vt summè dilectum amicabiliter, & efficaciter super omnia; quia hoc probaret absurdum illatum; sed solum quod debeat operari propter Deum præviè amatum vt finem

secundum quod sibi possibile est in suo statu , saltē sub ratione communi boni honesti , seu beatitudinis proprię creature rationalis , ad quam à suo Authore specialiter condita est ex vi creationis . Sed hæc amplius explicabuntur , si per tempus licuerit agere de necessitate gratię ad benē moraliter operandum .

102. Denique replicabis : Adhuc admissa obligatione ordinandi omnia opera nostra in Deum , non sequitur , quod actus non ordinatus in Deum , sit malus moraliter : Ergo potest esse indifferens . Antecedens probatur : Nam ex eo quod illum actum non ordinamus in Deum , non sequitur peccatum commissionis , sed solum peccatum omissionis , quia nimirum omittimus ordinationem illam , ad quam obligamur : Ergo totum peccatum est in omissione prædicta ordinatio- nis , nullum vero in elicientia talis actus : Ergo talis actus non est peccamino- nosus , aut malus moraliter . Respondeo negando antecedens . Ad cuius probatio- nem nego antecedens , quia non solum tenemur nostros actus ordinare in Deum , sed tenemur etiam eos non elicere nisi cum tali ordine : Quoties ergo , non præcedente ordinatione in Deum , nihilominus procedimus ad operandum , talis ope- ratio est peccatum commissionis , quia est contra legem prohibentem operari sine tali ordine .

103. Sed dices : Peccatum com- missionis consistit in actu positivo contra legem prohibentem ; peccatum vero omissionis , in omissione actus præcepti : Sed ille actus positivus , in quantum est positivus , non est contra legem prohiben- tem , quia nulla est lex prohibens actu- tum positivum ambulandi , v.g. sed to- tum peccatum est in eo , quod omittitur ordinatio in Deum præcepta positivè : Er- gò ibi non est peccatum commissionis , sed solum omissionis . Respondeo distin- guendo maiorem : Peccatum commis- sionis consistit in actu positivo , vt positivo præcisè , nego maiorem : Ut privato ordi- nione , vel rectitudine sibi debita , concedo maiorem ; & distinguo minorem : In quantum est actus positivus præcisè , trans- seat minor : In quantum est actus positivus privatus ordine sibi debito , nego minorem , & consequentiam . Quia non est de essentia peccati commissionis con- sistere in actu positivo , vt positivo , imo hoc repugnat , vt ex dictis , quæst. 1. latè constat ; sed consistit in actu positivo , vt privato rectitudine debita actui humano

& morali in genere ; cum autem ille ac- tus positivus ambulandi , vt deliberate exercitus , careret privativè ordine debito in finem honestum , abs dubio eset pec- catum commissionis , quia eset privatus rectitudine sibi debita . Vide supra .

#### QUÆSTIO IV.

*AN SALTEM PER ACCIDENS Da- ri possit actus indifferens in indi- viduo?*

1.

H

UIUSMODI quæstio excitatur propter ar- gumentū subsequens , quod contentiose fa-

tis opponitur à RR. contra doctrinam precedentem , in hunc modum : Licet ex dictis probetur , quod per se loquendo , in cognoscente obligationem referendi suos actus in Deum non possit dari actus in- differens in individuo , nihilominus per accidens , & ex ignorantia dari potest ac- tus indifferens in exercitio : Ergo saltem hoc pacto debent admitti actus indiffe- rentes . Antecedens probatur , nam po- test quis ignorare invincibiliter suam obli- gationem referendi omnes suos actus in Deum : Sed eo ipso , si talis eliceret actu ex obiecto indifferentem , talis actus eset in exercitio indifferens : Ergo per accidens , & ex ignorantia potest dari ac- tus indifferens in exercitio . Minor pa- tet , nam in primis talis actus non eset bonus , nec ex obiecto , nec ex fine , si quidem non ordinaretur ad finem honestum ; deinde nec eset malus moraliter , eo quod non ordinaretur in finem honestum , quia operans ignoraret invincibiliter suam obligationem ad illum sic ordi- nadum , nemo autem peccat contra obli- gationem , quam invincibiliter ignorat . Ergo talis actus nec eset bonus , nec ma- lus moraliter in exercitio : Ergo in exer- citio indifferens . Maior etiam patet , nam ea obligatio non est per se nota ; alias enim tot , tantique Doctores eam non negal- sent : Ergo potest ignorari invincibiliter .

2. Confirmatur primò : Nam Sco- tus , Vazquez , & omnes AA. contrarie sententię talem obligationem ignorarunt , incredibile enim est , quod eam nega- rent , si eam agnovissent : Sed non est cre- dibile quod illam ignorarunt invincibiliter aut culpabiliter , cum fecerint debitam , & sibi possibilem diligentiam inveniendi veritatem circa talem obligationem : Er- gò illam ignorarunt invincibiliter . Con-

fig-

firmatur secundò : Qui sequitur opinionem probabilem, non peccat illi opinio- ni se conformando : Sed negari nequit quod opinio D. Bonaventuræ, Scoti, & Vazquij, & aliorum negantium prædic tam obligationem, sit verè probabilis : Ergò qui faceret actus indifferentes absque ordine ad finem honestum, conformando se prædictæ opinioni, non peccaret ; alias nec honestè ageret : Ergò operaretur in differenter. Confirmatur tertio, nam ut ostendimus, *Tract. de Conscient. quest. 6.* actus regulati per conscientiam invincibiliter errantem excusantur à culpa, & non redundunt honesti : Sed actus excusatus à culpa, & non honestus, est actus indiferens in exercitio : Ergò.

3. Hoc argumento convicti PP. Salmantenses, & aliqui alij, qui nobiscum sentiunt in quest. præcedenti, manus dederunt adversarijs, & tandem concesserunt dari posse per accidens actus indifferentes in individuo. P. que Arriaga, hoc argumento suadere tentat, omnes Thomistas teneri ad idem concedendum. Sed PP. Salmantenses inconsequenter, & P. Arriaga contra Div. Thom. procedunt. Nam doctrina Div. Thom. re ipsa vniuersalis est, nullamque exceptionem admittit. Unde ut in ea constantè persistam.

#### NOSTRA SENTENTIA PRO- batur.

4. **D**ICO: *Net per accidens pos- sunt dari actus indifferentes in individuo.* Proba tur primò, quia alias per accidens posset dari actus humanus, de quo non esset reddenda ratio in die iudicij, possetque dari homo adultus, qui post usum rationis non subiaceret iudicio Dei, nec dignus inveniretur poena, nec præmio ; quod quam absurdum sit, supra vidimus. Secundò, quia alias Sectatores Scoti, & Vazquij, haberent licentiam operandi ociose, & proferendi verba ociosa, id est, sine fine honesto ; pariterque omnes illiterati, siquidem fere omnes ignorant talēm obligationem invincibiliter. Quid enim, aut quomodo scirent rustici, quod nec Scotus, nec Vazquez, scire potuerunt post subtilem, & diligentem inquisitionem? Indèque verba Christi Domini dicentis : *De omni verbo otioso est reddenda ratio in die iudicij*, non erunt intelligenda cum Scoti, & Vazquij Sectatoribus, nec cum illiteratis ; immo nec

Thomistis, si velint sequi in praxi opinionem probabilem aliorum. Quod quis non videat esse absurdum? Tertio sequitur, quod hi omnes per accidens, vel ratione ignorantiae, aut probabilitatis, possent licet mancipare partem rationalem parti sensitivæ, operando deliberatè propter meram delectationem sensibilem absque omni fine honesto, possentque in pluribus actibus comparari iumentis, & similes illis fieri, absque omni culpa, quia cum in honore essent, non intelligerent, aut invincibiliter ignorarent suam obligationem ; possent denique sibi assumere in regulam operandi delectationem sensibilem, sicut bruta, pluraque vitia sine culpa incurrere, ut supra arguebamus. Sed hæc nemo, nisi stolidus, admittere vallet : Ergò, ne ista admittantur, tenenda est vniuersaliter doctrina Div. Thom. quod scilicet, nec per accidens, possit homo deliberatè operari indifferenter in exercitio, nulloque capite eximi posse ab obligatione ordinandi omnes suos actus in finem honestum.

5. Secundò probatur conclusio. Quia impossibilis est ignorantia invincibilis in actu exercito talis obligationis : Ergò non possunt dari actus indifferentes in exercitio ex ignorantia prædictæ obligationis. Antecedens probatur: Quia non potest dari ignorantia in actu exercito de primo principio totius discursus practici, sicuti nec potest dari ignorantia speculativa primorum principiorum discursus speculativi: Sed obligatio operandi propter finem honestum, seu querendi in omni motu rationali, & opere humano finem honestum, est primum principium discursus practici, ut supra probatum relinquimus : Ergò nequit dari ignorantia practica, seu in actu exercito talis obligationis.

6. Confirmatur : Qui cognoscit finem sibi præfixum ab Authore naturæ, in quem debet tendere per omnes motus suos, cognoscit in actu exercito obligationem ordinandi omnia in talem finem : Sed implicat, quod homo, ratione vtens, ignoret finem sibi præfixum ab Authore naturæ, in quem debeat tendere per omnes motus deliberatos : Ergò implicat quod homo, ratione pollens, ignoret in actu exercito obligationem ordinandi omnia in finem sibi præfixum à Deo. Maior pater: Quia non aliter cognoscitur in actu exercito, & practice obligatio ordinandi omnia in finem aliquem, nisi cognoscendo illum finem, ut sibi præfixum

fixum ab Authore naturae pro omni sua operatione, sicuti filius, qui agnosceret terminum suæ viae sibi præfixum à patre, ipso facto cognosceret in actu exercito se obligatum ad tendendum in illum finem, & in alium non divertendum. Minor etiam patet: Nam cognitio finis à Deo præfixi creature rationali est primum principium discursus practici, à quo omnis deliberatio incipere debet, ut iam supra monstravimus: Sed implicat, quod homo, ratione vtens, ignoret principium practicum, à quo deliberatio rationis incipere debet: Ergo.

7. Confirmatur secundò: Lex intimata creature rationali immediate ab ipso legislatore, non potest ab illa ignorari: Sed lex, seu obligatio quærendi in omni actu summum bonum; vel finem honestum immediatisimè intimatur creature rationali ab ipso Deo: Ergo implicat, quod illam ignoret. Minor probatur: Quia talis obligatio est naturalis creature rationali: Sed lex, seu obligatio naturalis immediate intimatur creature rationali à suo Authore per naturalem instinctum, & impressionem, vi cuius illuminatur mens immediate à Deo circa ultimum finem totius vitæ humanae, iuxta illud Psalmista: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*: Ergo.

8. Dices: Hoc argumentum nimis probare, quia suadet nullam posse dari ignorantiam iuris naturalis. Sed contra, primo: Quia loquendo de ignorantia iuris naturalis, quantum est ex parte iuris ipsius, præscindendo à dubio quolibet de facto, aut de factis contingentibus, satis probabile est, non nisi ex culpa aliqua, veniali saltē, posse ignorari à nobis, eo quod nisi culpa aliqua obstet perceptio ni Divinae lucis, abs dubio illuminabimur à Deo circa tale ius naturale, prout tempus, & occasio exegerit. Contra secundò: Nam dato casu, quod ius naturale posset ignorari inculpabilitè quantum ad conclusiones practicas, quæ indigent discursu aliquo; tamen nemo est, qui assertat, posse dari ignorantiam invincibilem iuris naturalis, quantum ad prima principia practica, quæ non per discursum, sed per immediatum instinctum ab ipso Authore naturae accipiuntur; illæ enim conclusiones non intimantur immediate ab ipso Deo, sed mediante aliquo nostro discursu; hæc autem principia immediatisimè ab ipso Deo creature rationali intimantur; ideoque damus, quod ille aliquando possint inculpabilitè ignorari,

hæc autem omnino ignorari non possunt. Et itē, quia si posset quis ignorare invincibilitè prima principia iuris naturalis, ex consequenti posset totum ius naturale nescire: Sed hoc nisi in amentibus, vel fatus contingere nequit: Ergo impossibile est creaturam rationalem, ut tales, talia principia ignorare.

9. Confirmatur tertio: Nam, ut suprà vidimus, Deus in ipsa institutione naturae rationalis necessario ei præfix finem debitum, seu beatitudinem, & felicitatem ipsi proportionatam, eam ordinando ad tales felicitatem in omni vita sua rationali quærendam: Sed hæc ordinatio, & destinatio non fit in creature rationali purè physicè, sicut in alijs creaturis, quæ ordinantur ab ipso Deo in suis fines peculiares, ipsis omnino nescientibus, sed fit intentionaliter modo intellectuali, sicut cum Dominus destinat servo, aut pater filio finem, quod tendere debeat: Ergo creature rationalis cognoscitive, & intellective, id est, cognoscendo, & intelligendo accipit à Deo illam ordinationem ad finem, & felicitatem sibi propriam: Ergo non potest eam ordinationem ignorare.

10. Explicatur: Nam quia pater filium, & dominus servum, non purè physicè, sed intellectualiter, & modo cognoscitive ordinat ad aliquem finem, vel ministerium, illum ordinat medio dictamine pratico modo imperativo dicente, v. g. *Pergendum est tibi in talem Civitatem*, & filius, vel servus non aliter ordinatur passivè, nisi quatenus percipit mentaliter tale dictamen praticum, seu tales ordinationem, aut imperium: Sed Deus creature rationali suam ordinationem intimat, non modo purè physico, sicut lapidi ordinationem ad centrum, sed modo intentionaliter, & intelligibili: Ergo illam ordinat ad finem honestum medio dictamine universaliter pratico, quo modo præceptivo dicit: *Tendendum est tibi in finem honestum*: Ergo creature rationalis non aliter ordinatur passivè in tales finem, nisi percipiendo, vel mente concepiendo ex Deo tale dictamen, & præceptum. Et hac est prima illuminatio, & universalissima, qua illuminamur ab Authore nature in vertice mentis, ubi Deus semper loquitur locutione simplicissima, universalissima, uniformissima, & ex sua parte indeficienti, vi cuius practicè, & imperativè ordinat nos tanquam servos, & filios ad nostram propriam felicitatem quærendam in ipso, id

id est, in summo bono. Nunquam ergo possumus pretendere ignorantiam illius supremi, ac universalissimi dictaminis, de quo immediate docemur ab ipso Authore naturæ, & quod immediate ab ipso nobis intimatur.

**SOLVITUR ARGUMENTUM  
contrarie sententie.**

11. **E**x quo iam ad argumentum principale nego antecedens. Ad eius probationem distinguo maiorem: Potest quis ignorare invincibiliter suam obligationem ordinandi suos actus in Deum, ignorantia signata, & reflexa, transeat maior: Ignorantia exercita, & directa, nego maiorem. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Ea obligatio non est per se nota speculativè, signatè, & reflexè, transeat antecedens: Practicè, & exercitè, nego antecedens. Et ad confirmationem eadem distinctione respondeo, quod Scotus, Vazquez, & illorum Sectatores, potuerunt quidem speculativè, reflexè, & signata ignorare talem obligationem, & eam negare, quia sic non est per se nota; ceterum non potuerunt illam ignorare exercitè, & practicè, ut satis efficaciter ostendam manet.

12. Pro cuius explicatione advertendum est, quod dupli modo cognosci potest prædicta obligatio. Primo per dictamen directum in actu exercito representantem Deum, ut summum bonum, vel ut finem universalissimum totius vitæ humanæ, ad quem de iure tota vita humana ordinari debeat, quod totum cognoscit quilibet per synderesim, dum sibi proponitur Deus, ut ultimus, & universalissimus finis sibi præfixus ab Authore naturæ. Et hoc pacto dico, nec Scotum, nec Vazquez ignorare potuisse prædicatam obligationem, quia non potuit illis deficere dictamen illud practicum in vertice mentis proponens Deum, ut summum bonum, & ultimum finem universalissimum totius vitæ humanæ, qui proinde sic propositus obiectivè obligat, ut omnia propter ipsum appetantur, & fiant de quo vide tract. de Deo uno, disp. 2. quest. 2.

13. Secundò potest cognosci talis obligatio speculativè, signatè, & reflexè, nimirum cognoscendo per reflexionem in nobis illud principium universalissimum synderesis modo explicato; in cuius reflexa consideratione multum homines deficere possunt. Primo, quia opus

Tom. I.

est intellectu non parum defecato, & in rebus spiritualibus considerandis exercito, ad reflexè, & speculativè cognoscendum modum illum, quo Deus in supremo mentis vertice se manifestat hominibus luce quadam subtilissima, se ipsum intimans nobis ut summum bonum iure petens, ut omnia propter ipsum fiant. Secundò quia modus ille obligandi intimus valde, ac spiritualissimus est, ac proinde licet in omnium mentibus exercitus, non facile per reflexionem signatè cognoscibilis.

14. Tertio, quia hæc est differentia in ordine directo, & exercito, ab ordine, & processu in consideratione reflexa; quod ultima, quæ exercentur in ordine directo, sunt prima, quæ per reflexionem cognoscuntur, & econtra, quæ sunt prima in ordine pratico directo, sunt ultima, quæ per reflexionem agnoscimus. Unde in ordine directo pratico prior est cognitio finis, quam consultatio mediorum, & prior consultatio mediorum, quam illorum executio; & tamen si velimus hunc processum per reflexionem agnoscere, primò nobis occurrit ipsa exterior executio mediorum, & ex illa à posteriori cognoscimus electionem, & consultationem internam, & indè devenimus quasi à posteriori ad cognoscendam reflexè intentionem finis, & eius practicam cognitionem. Unde à fructibus iubemus cognoscere radicem, id est, ab operibus intentionem, & ex qualitate operum, finis amorem probare. Nec hoc tantum contingit nobis respectu aliorum, quorum interiora non videmus, sed etiam respectu nostri, quia sæpè primum motum, primumque intentionem nostram, primumque dictamen, quo primò regulamur, non facile percipimus, imò, & sæpè fallimur existimantes nos moveri ex motivo puro, & spirituali, cum tamen ita non sit, & idem de cognitione primò regulante; semper enim sui profunda cognitio cuique difficilis est. Igitur in ordine reflexo prius nobis occurrit ipse modus exterior operandi, & ex illo colligimus modum interiorem eligendi, consulendi, intendendi finem, ac denique modum, quo practicè finis ipse proponitur. Cum ergo dictamen illud practicum proponens Deum ut finem, sit primum in processu pratico directo, abs dubio est ultimum, quod per reflexionem signatè, & speculativè cognoscere possimus.

15. Quo supposito, Scotus, &

V.

Vaz-

Vazquez ignorare potuerunt reflexè, & speculative, quod Angelicus Doctor clara luce cognovit, quia videlicet, ut verè Angelicus, profundè penetravit modum illum, quo Deus in supremo mentis vertice se ipsum intimat creature rationali vñiversaliter, modo quodam imperativo obligando illam in actu exercito, ut ipsum in omni motu suo pro fine, & scopo respiciat. Nec est iniuria Scoti, aut aliorum dicere ipsos latuisse, ignorasseque reflexè, modum illum obligatorium, præsertim si supponatur, ut modo supponitur, eorum opinio falsa ex ignorantia, licet probabilitè concepta; profundum enim, & inscrutabile est cor hominis, & omnes homines, quantumvis speculations iucundentes, ignorantes sumus ad omnes illius sinus penetrandos, pluraque in fundo illius nos latere possunt, & propterea utiliter laboramus nitentes magis, & magis agnoscere de fundo illius, & ignorantiam depellere, nemoque ad iniuriam ducere debet, se ignorasse, quod alius, & præsertim Div. Thom. agnoscit. Nec prætextu iniurie sibi, sive Antecessoribus affectate, potius quam revera illatè, præcludere aditum veritati indagande, ne Antecessores nostros aliquid ignorasse dicamus.

16. Nec ista ignorantia reflexa, dato quod sit inculpabilis in AA. contrarij, aut in alijs illitteratis, eos excusat à culpa veniali, si aliquando in exercitio non operentur propter Deum, ut finem vñiversalem, saltem virtualiter inspectum. Nam simul cum illa ignorantia reflexa, adebet synderesis in actu exercito proponens Deum ut bonum vñiversale, & ut vñiversalem finem totius vitæ humanæ, & hoc pacto obligans ut omnia propter ipsum fiant. Et hæc obligatio exercitè cognita per synderesim, sufficientissima est ut quicumque, omisso illo fine, ad aliud sine ordine ad ipsum divertitur, dicitur contemnere illum virtualiter saltem culpa veniali. Quomodo enim non contemnitur, dum menti proponitur sub ratione summi, & vñiversalissimi boni iure exigentis omnia sibi subordinari, & tamen voluntas ad aliud divertitur sine respectu, ordine, aut attentione ad ipsum? Solum igitur ex prædicta ignorantia reflexa sequitur, quod sic ignorantia non agnoscant reflexè culpam exercitè commissam contra talem obligationem directam, & inde quod non sint adeò humiles, pavidi, & cauti, ut forent, si illam agnoscerent, & considerarent.

17. Sed dices: Quo modo peccant culpabilitè in eo, in quo ignorant inculpabilitè se peccare? Respondeo, quod ad peccandum culpabilitè, non semper requiritur cognitione reflexa peccati, sed sufficit notitia directa, & exercita principij practici obligantis, contra quam agit, aut procedit. Nam quis non videat, quam pauci sunt, qui peccatum superbie in se ipsis reflexè cognoscunt? Et tamen certum est superbiam esse peccatum, & initium omnis peccati: Et plerumque etiam, dum humilitatem nobis videmur exercere, ibi latere solet occulta superbia; ad quam incurrendam non requiritur reflexè illam cognoscere, sed sat est, Deum supremè excellentię agnoscere, cui veluti primò principio quidquid boni sumus, & operamur referre debeamus; & nihilominus aliquid nobis excellētię suprà alios tribuere absque relatione in ipsum; per hoc enim præcisè peccamus peccato superbie, quamvis id reflexè non cognoscamus, vnde hoc peccatum p̄ omnibus occultissimum sàpè nos latet, ut reflexè incognitum, de quo rectè dicimus: *Ab occultis meis munda me.*

#### *EXAMINATUR SECUNDA CONFIRMATIO EX PROBABILITATE OPINIONIS ADVERSE.*

18.

A D secundam confirmationem aliqui respondent, non esse licitum inter opiniones contradicentes sequi quilibet, sive minus, sive æquè tantum probabilem pro libertate, sed solum probabiliorem, ut ostendimus, *Tract. de Conscient. quest. 26.* Opinionem autem contrariam ad summum esse minus, vel æquè probabilem relatè ad nostram, ac proinde illam non esse licite sequibilem in praxi. Sed huiusmodi solutio non plenè satisfacit. Nam dicent fortasse contrarij, quod ipsis est probabilius sua, quam nostra; nisi enim illam probabiliorem existimarent, minimè ipsam tuerentur, nec amplectentur ut veram, contrariam impugnantes ut falsam.

19. Nec contra ipsos prævalebis, replicando: Nam, ut diximus, *Tract. de Conscient.* non sufficit, quod vtcumque alicui sua opinio probabilius apparet, aut vera, ut eam licite sequi posiat, sed requiritur quod appareat vera post exactam, ac debitam diligentiam inquirendi veritatem: Forsan autem AA. contrarij aliqualiter defecerunt in veritate scru-

scrutanda, vel inquirenda pro praesenti controversia, forsan aliqua levi negligencia, vel inconsideratione, vel affectione laborarunt, vi cuius veritas eos latuit, quam Div. Thom. agnovit. Respondebunt enim, se debita inquisitione diligentique examine quassisse veritatem, in nulloque defecisse, & contrarium non esse presumendum de Scoto, & alijs AA. praedictæ opinionis. Unde tandem devolvitur concertatio ad articulum valde odiosum, & infensum, an videlicet contrarij aliqua negligentia, vel inconsideratione, saltem veniali, defecerint in veritatis indagatione, de quo non licet, nec decet disputare; licet in questione adeo vniuersali de iure naturæ difficile videatur, citra in considerationem aliquam humanam, veritatem ignorari; quæ dato casu quod tribuenda sit, vel nostris, vel contrarijs, minus apparet inconveniens eam alijs AA. quam Angelico Praeceptoris tribuere.

20. Nec magis satisfacit alia solutio, qua præfata difficultatem evadere conatus est in publicis disputationibus Thomista Complutensis, sic distinguendo: Opinio Scoti est probabilis alijs concedo, *mibi* negabat. Concedebat ergo opinioni contrariae plenam probabilitatem respectu suorum Sectatorum, negabat autem sibi esse probabilem. Ita refert Recentior Iesuita Complutensis accidisse, arguente in Collegio Clericorum Minorum altero Iesuita, simulque refert ex D. Perea, num. 317. Salmanticę contigisse, quod arguente quodam Iesuita contra me, in publicis Thesibus sententiam Div. Thom. propugnantem, respondi, opinionem Scoti non esse probabilem. Quo auditio Franciscani insurrexerunt.

21. Sed in contra sic opponit. Nam etsi de aliqua opinione cuiusdam Authoris, quæ inter Catholicos parum habet plausibilitatis, & probalitatis, dici posse: *Mibi non est probabilis*; de opinione tamen defensata à D. Bonaventura, Alexandro de Ales, Scoto, & tota eius penè immensa Schola, & à fere omnibus Authoribus Societatis, & à multis Thomistis, immerito dicitur: *Mibi non est probabilis*. Quia id est tibi probabile, quod prudentius est absolutè, & quoad te: Sed prudentius est absolutè, & quoad te, esse probabilem sententiam ab innumeris prudentibus, & Sanctis affirmatam, & negatam ab uno vel altero, ad summum æquali scientia, doctrina-

Tom. I.

na, & sanctitate vni ex affirmantibus. Ergo est tibi probabilis. In cuius maiorem confirmationem extollit in gentem authoritatem Alexandri de Ales, D. Bonaventuræ, & Scoti.

22. Secundo à ratione sic arguit: Quia dicere: *Hæc sententia non est mihi probabilis*, est dicere: *Hanc sententiam in dico non nisi gravi fundamento*, quia sententiam esse probabilem est illam nisi gravi fundamento: Sed hoc dicere non licet, nisi pariter liceat absolutè proferre eam opinionem non esse probabilem, quia hoc præcisè importat eam opinionem non nisi gravi fundamento: Ergo nec licet dicere: *Hæc opinio non est mihi probabilis*. Et vrget, quia alias de opinione expræssa D. Thom. & defensata à tota eius Schola, liceret dicere: *Hæc opinio non est mihi probabilis*.

23. Tertiò, nam proferre eiusmodi propositionem, præterquam quod vietetur censurare, contra decretum Innocentij XI. eiusmodi propositio videtur *iniuriosa*, *temeraria*, *male sonans*, & *pianum aurium offensiva*. Est iniuriosa, quia propositio iniuriosa est: *Quæ alicui fiducium statui, vel illustri persone detrahit*. Sed hæc propositio detrahit toti Scholæ Seraphicæ D. Bonaventuræ, ferè omnibus Authoribus Societatis, & multis ex Thomistis: Ergo. Confirmatur: Illa propositio est iniuriosa, ex qua viri religiosi, & graves, vt iniuriati se gerunt: Sed viri religiosi & graves ex tali propositione, vt iniuriati se gesserunt, vt constat ex eventu Salmantino, & Complutensi, vbi ad significandum dolorem, Familia Cisterciensis, Seraphica, Trinitaria, & Iesuitica vespertino certamini non adstiterunt: Ergo. Et vrget: Si huiusmodi propositio diceretur opinione D. Thom. defensata à tota Schola Thomistica, esset iniuriosa: Ergo pariter.

24. Deinde est *temeraria*, quia propositio temeraria est, quæ nulla gravi authoritate, aut iusta ratione insolenter, & audacter contra Ecclesiasticam modestiam asseritur: Sed dicta propositio nulla gravi authoritate, iusta ratione, &c. contra præfatos DD. asseritur: Ergo. Item, quia iuxta Cano, lib. 12. de locis, cap. 11. §. 3. ea temeraria sunt, quæ turbulenter, & inconsulte effutita sunt. Ex quo fit idem argumentum.

25. Est item *male sonans*, & *pianum aurium offensiva*. Quia iuxta Simancas, huiusmodi notans meretur, quæ auditoribus scandalum, & occasionem ruinæ

præbet. Et iuxta Cano : *In qua dicitur absonum nescio quid, aut absurdum, quod pias, atque religiosas aures offendat* : Sed dicta propositio scandalum præbuit fe- re omnibus auditoribus, & piis, & religiosas aures offendit : Ergo. Et omnia confirmat à simili, si talis propositio de opinione Thomistica proferretur.

<sup>Siup 26.</sup> Veruntamen, si licet privato Authori prævenire Ecclesiasticum, & authenticum iudicium, censurando prædictam, vel prædictas propositiones, æquo, imo & potiori iure nobis licebit eas censuras repulsare. Et in primis, quod attinet ad factum Salmantinum, debuisset D. Pereus testes fideles adibuisse, ut rem gestam ibi narraret fideliter. Consulat, qui veritatem scire desideret, testes adhuc superstites, & inveniet falsum esse, me protulisse *Sententiam Scotti, esse improbabilem*. Nam, cum arguens (non quidem Iesuita, sed Scotista, qui erat Sancti Officij Qualificator, vt ipse testatus est) obijceret, eam esse probabilem, ac propterea licite sequibilem in praxi, sic expressis terminis distinxii : *Est probabilis speculativè, concedo : Practicè, nego.* Et hæc fuit tota causa dissidij, vi cuius duo Magistri Franciscani, insurrexerunt. Quibus tamen respondi, nullum esse convitium opinionis Scotti, eam dicere probabilem speculativè, sed non practicè, præsertim, quia non potest dici practicè probabilis opinio, quæ ex motivo honesto, non potest ad proximū reduci, & talis est opinio Scotti. Quod cum etiam ad iniuriam duceret, opinionem nempe Scotti, non posse ex motivo honesto practicari: Exposui manifestam rationem huius asserti, mox subiungendam, & sic résedērunt Scotistæ. Replicavit autem Iesuita, probare intendens meum assertum esse convitium ab Innocentio XI. prohibitum. Id tamen iterum, atque iterum negavi; nec levem tamen potuit invenire probationem. Et merito, nam nulla appetet ad computandum inter convitia prohibita, quod de pluribus sententijs controversis inter Catholicos dicitur, nimirum eas esse quidem speculativè probables, sed non practicè. Et quidem celebratissima semper habita est modestia M. Ioannis à S. Thom. & nihilominus prædicto modo responderet ad argumentum præsumtum. Idque allegavi ad quietandos animos, prout factum est, nam matutinum certamen, in quo ista contigerunt, pacifice terminatum fuit, & ad vespertinum idem Magistri, & concursus idem astitit.

Et haec veritas facti Salmantini, quod re ferre non detrectavi, ad vitandum veritatis præiudicium in re facti.

<sup>27.</sup> Quod autem attinet ad factum Complutense, seu ad illam propositiōnem : *Opinio Scotti non est mihi probabilis.* An ita proferri possit de opinione inter Catholicos plausibiliter controversa, satis tractavi in opere de Conscientia humana, q. 23. à n. 20. ubi asservi, & probavi, quod respectu eiusdem intellectus non potest utraque pars contradictionis esse simul absolute, & simpliciter probabilis proxime. Ex qua manifeste colligitur, quod si alicui intellectui una pars sit simpliciter, & absolute probabilis, seu, quod magis est, si illi absolute, & simpliciter sit vera, altera pars contradictionis non potest in sensu composito eidem intellectui esse absolute, & simpliciter proxime probabilis. In quo sane sensu Praeses illarum Thesum Complutensem, qui certe suam opinionem firmiter tenebat ut veram, absque omni censura, & offensione, de parte contradictionis potuit dicere : *Absolute, aut respectu aliorum est probabilis, mihi non est probabilis*, quia videlicet respectu sui intellectus, simul absolute, & simpliciter probabilis proxime esse non poterat.

<sup>28.</sup> Unde ad obiecta in contra, facile responderi potest in sensu explicatio, negando assumptum. Ad cuius primam probationem, distinguendo minorē. Prudentius est absolute, & quoad me esse probabilem sententiam ab innumeris prudentibus doctis, & Sanctis affirmatam, &c. esse quidem probabilem authentice, & apud ipsos, & respectu illorum, concedo : *Esse mihi probabilem absolute, & simpliciter, negatur minor, vel potius suppositum illius, nam in illa supponitur sententiam Scotti, negari tantum ab uno, vel altero ad summum equali scientia, doctrina, & sanctitate unius ex affirmantibus*, quod aperte falsum est, nam Div. Augustin. Div. Thom. cum tota ipsius Schola, Suarez, cum pluribus ex Iesuitis ipsum sequentibus, & alijs plures, quorum catalogum non ponderamus, sententiam Scotti negant, illique adversantur ; de his autem dicere, quod sunt unus, vel alter, &c. falsum omnino est. Nec negari potest sententiam Div. Thom. equali ad minus auctoritate, & probabilitate extrinseca pollere cum opinione Scotti. Quo supposito, si propugnans convictus inventatur ex fundamentis, & rationibus Div. Thom., ad tenerandam ut veram eius sen-

tentiam, cur provocatus, non poterit dicere de opposita: *Mibi probabilitas non est, licet secundum se valde probabilis sit extrinseca.* Item falso in probatione supponitur, sententiam Scotti defensari à fere omnibus AA. Societatis, & à multis Thomistis: Nam in primis à nullo Thomista defenditur, vel ipsum assignet; deinde nec ab Eximio Doctore, quem plerique ex Jesuitis sequuntur. Dicere autem Secatores Vazquii in hac parte, qui longè pauciores sunt, esse fere omnes AA. Societatis, veritate caret. Ex quo demum patet præfatum Recentiorem autoritatem extrinsecam opinionis Scotti ut extolleret, plures illi adscivisse Patronos ultra veritatem.

Nec Div. Bonaventura, cuius authoritas mihi magna est, & semper veneranda, oppositę sententię favet, nam ipse planè admittit obligationem in creatura rationali ordinandi omnes suos actus in Deum, distinguit tamen tres modos, quibus aliquis actus ab ipso in Deum non ordinatur. Primo, si non ordinetur ex aliqua affectione inordinata, & hoc pacto inquit esse peccatum commissionis. Secundo, si non ordinetur ex aliqua negligētia, & sic inquit esse peccatum omissionis, ex quo non negat vitiani saltē tanquam ex circumstantia actum ex negligentia non ordinatum in Deum. Tertio, si non ordinetur ex infirmitate naturę, quo pacto esse indifferentem ex parte operantis aferit. Et hæc est summa doctrina ipsius. Ex qua aperte sequitur, agnovisse obligationem referendi omnes actus in Deum, aliter enim non existimat peccatum negligentie, aut omissionis in defectu talis ordinationis: Item solum admississe actum indifferentem, quando absque negligentia, seu absque defectu debitæ adhibita diligētia, ob infirmitatem naturę, aliquis actus absque tali ordinatione procederet, quod nisi ex defectu deliberationis contingere non potest; quo modo etiam nos cum Div. Thom. actus indifferentes admittimus. Longè autem fuit à Seraphico Doctore, quod quis posset ex sequela opinionis probabilis de industria, & cum advertentia, omittere ordinationem in Deum absque peccato; hoc enim iam non esset ex infirmitate naturę. Vnde immerito Seraphicus Doct. in patrocinium sententiae contrariae indubitanter allegatur. Quo à catalogo prædicto excluso, valde decrevit contraria sententia probabilitas extrinseca. Et multò magis, si comparetur

cum authoritate extrinseca nostræ sententiae, quam ex Div. Thom. & ex Div. Augustin. & innumerisque alijs gravissimis DD. & quod magis est, ex testimoniis Sacrae Scripturæ, & ex propositionibus damnatis ab Innocentio XI. ex quibus illam suprà probavimus, sibi conciliat.

*Ex quo, iam ad secundam obiectiōnē à ratione, distingui maiorem, dicere: Hæc sententia non est mihi probabilis, est dicere, hanc sententiam iudico non nitti gravi fundamento, quod sit mihi, & respectu mei intellectus grave, concedo: Non nitti gravi fundamento, quod secundū se, aut respectu aliorum sit grave, nego maiorem, & minorem. Nam fundatum, quod de se, vel vni intellectui sic informato appareat grave, səpissimē respectu alterius intellectus, aliter informati, solet esse leve, & parvi momenti, præsertim si comparetur cum alijs fundamentis in contraconvincientibus intellectum ad oppositum, ut expli- cavi, Tract. de Conscient. quest. 23. vbi suprà: Dicere autem, hec opinio non nititur fundamento mihi gravi, non est dicere eam opinionem non esse secundum se, aut respectu aliorum probabilem; nec detrahere probabilitati illius, quia non est dicere, eam non nitti gravi fundamento respectu illorum, quorum est talis opinio. Unde ad urgentiam consequenter respondeo, quod si quis convictus ingenue de sententia contraria alicui singulari sententia Div. Thom. & à tota eius Schola defensata, diceret in singulare, ab argente coactus, & provocatus, ex motivo inste defensionis, & cum moderatione inculpatæ tutelæ in veritate tuenda; sententia Div. Thom. & Thomistarum, in hac parte non est mihi probabilis, ex hoc præcisè, confitendo si nūl probabilitatem illius secundum se, & respectu Thomistarum, non detraheret illi probabilitati, nec ob hoc injuriosus foret, secluso contemptu, vide vbi suprà.*

*Ad tertium, in primis dico: Falsum esse, quod dicere de aliqua opinionē, quantumvis utrumque plausibili, & controversa: Non est mihi probabilis, est censurare eam opinionem contra Decretum Innocentij XI. nam, ut Tractat. de Deo uno, disput. 1. quest. 8. num. 20. satis ostendi, propositionem aliquam dici improbabilem, seu non probabilem, minime est censura specialis. In cuius confirmationem, Ioannes Antonius de Saura,*

Saura, in Voto Platonis de iusto examine doctrinarum, sive Author illius operis eruditissimi, cap. 17. sic ponit quartam assertionem: *Sola improbabilitas opinionis non inducit censuram theologiam, si non alia qualitas propositionis damnabilis illi coniungatur.* Et probat, quia non licet addere gradus propositionis damnabilis, sine authoritate Conciliorum, Patrum, & Scholasticorum: At nec Concilia, nec Patres, nec Scholastici, inter gradus censuræ theologicæ collocarunt improbabilitatem opinionis sciunctam ab alijs qualitatibus: Ergo improbabilitas sola non inducit censuram theologicam. Hactenus prædictus A. cuius iudicium in hac re ingentis debet esse authoritatis, ut potè, quo nullus alias eruditiori calamo de censuris propositionum, aut doctrinarum tractavit, aut plura legit, quam ipse. Concordat etiam Turrianus, in *Sect. 1. part. disput. 30. dub. 1. fol. mibi 147.* vbi numerans censuras theologicas, inter eas non collocat *improbabilem*. Imò expressè supponit, non esse idem propositionem esse *improbabilem, ac temerariam.* Si autem dicere aliquam propositionem *improbabilem*, censura non est, quomodo erit censurare dicere, cum maxima restrictione, de aliqua sententia, quantumvis plausibiliter controversa, non est mibi probabilis.

32. Et ut appareat, quanta sit restrictio, valde notanda est differentia inter istas tres propositiones: *Ista opinio est improbabilis.* *Ista opinio non est probabilis.* *Ista opinio, sicut probabilis suis Authoribus, non est mibi probabilis.* Prima enim est affirmativa, & directè contraria huic: *Ista opinio est probabilis.* Secunda est negativa, & purè contradictoria affirmanti probabilitatem: Tertia est etiam negativa, & non contradictoria affirmanti probabilitatem absolutè, aut respectu illorum, quorum est opinio. Deinde notandum est, quod per propositionem purè negativam, nulla imponitur censura alicui opinioni, nam censura solum imponitur per propositionem affirmantem, dicendo: *Hec sententia est erronea, est scandalosa, &c.* non autem purè negando: Vnde adhuc dato, & non concessio, quod affirmare de aliqua sententia, esse *improbabilem*, foret illam censurare, non sequitur, quod negare illam esse *probabilem*, sit illam censurare: Potissimum cum sit medium inter esse *probabilem*, & esse *improbabilem*; que sunt extrema contraria; & ex quo negatur unum, non eo ipso affirmatur aliud,

cum possit utrumque contrarium esse falsum, & consequenter utrumque cum veritate negari. Ex quo igitur aliquis negando diceret: *Ista opinio non est probabilis*, minimè illam censuraret, sed nec hoc dixit ille defensor Complutensis, sed cum maiori restrictione: *Ista sententia non est mibi probabilis*; quidquid sit respectu aliorum, qui illam sectantur, respectu quorum admittebat libenter eam esse probabilem. Quis autem dicat, hoc esse censurare illam opinionem? Cum propositione esset pure negativa, & restrictissima, respective tantum ad suum intellectum.

33. Et quidem, qui propugnat suam sententiam ut veram, contradictriam vero impugnat ut falsam, si ingenue illam ut falsam rejicit, abs dubio potest dicere, quod illa sibi non est probabilis in sensu composito; nec videtur qua ratione cogi debeat, ut fateatur esse sibi probabilem sententiam, quam ingenue iudicat falsam. Nunc igitur sic arguo: Licer Theologo iudicare ingenue sententiam Div. Thom. in hac parte esse absolute veram: Ergo licer Theologo iudicare sententiam Scotti illi contradictoriam, esse absolute falsam; cum ex duabus contradictorijs, si una iudicatur vera, eo ipso altera iudicatur falsa: Sed supposito, quod ingenue possit Theologus de sententia Scotti absolute proferre: *Hac sententia est falsa*, cogi non potest rationabilitè, ut fateatur eam sententiam sibi falsam, esse simili sibi probabilem, potissimum si firmiter teneat eam esse falsam, ex motivis suum intellectum convincentibus: Ergo licebit ipsi, praesertim si cogatur ex vi argumenti à contraria probabilitate de sumptu, negare illam sibi esse probabilem, quidquid sit respectu aliorum: Non igitur hoc est illam censurare.

34. Ad tertiam ex num. 23. nego antecedens, quoad omnes partes. Et quantum ad primam, nego, quod sit *iniuria*, itemque quod detrahatur toti Scholæ Seraphicæ, ferè omnibus AA. Societatis, & multis ex Thomistis. Tum quia falso supponitur, ut iam supra diximus, sententiam contrariam, de qua controvertitur probabilitas, esse Div. Bonaventuræ, ferè omnium AA. Societatis, & multorum Thomistarum; sed hoc hiperbolice magis, quam ingenue dicitur, ad criminandam iniuriam; nam, ingenue loquendo, eam sententiam tenet Scotus, ut Antesignanus, omnes Scotistæ, & ex PP. Societatis, qui sequuntur Vazquium, con-

tra Div. Thom. & omnes Thomistas, & contra plerosque Societatis AA. Suaristas. Quibus tamen minimè iniuriosa est prædicta propositio, nec detrahit Scholæ Subtilissimi Doct. cuius authoritas celeberrima in Ecclesia, minimè labefactatur per hoc, quod de opinione aliqua singulari, quam expressè tradit contra Div. Thom. aliquis provocatus dicat: *Non est mihi probabilis, quidquid sit absolutè, & respectu aliorum.* Et quidem, si absque iniuria, & iusta offensione, potest Theologus illam refellere ut absolutè, & sibi falsam, cur absque iusta offensione non poterit negare eam esse sibi probabilem, salva semper autoritate, & probabilitate extrinseca, quam habet à suo Authore, vel Authoribus.

35. Ex quo ad confirmationem, distinguo maiorem: Illa propositio est iniuriosa, ex qua viri religiosi, & graves ut iniuriati se gerunt per se, & ex vi illius propositionis tantum, transeat maior: Per accidens, & ex vi particularis dispositio- nis, vel affectionis, nego maiorem, & minorem in sensu concessò, quæ minimè constat ex eventu Salmantino sinistre re- lato à D. Perea, & contra veritatem. Nec ex facto Complutensi; nemo enim ignorat in Academijs posse intervenire aliquando in publicis disputationibus affectiones alias, vi quarum ex aliquo aserto, vel dicto per se non offensivo, offendantur sic, vel aliter affecti. Vnde ad paritatem dico, quod si de aliqua opi- nione D. Thom. & omnium Thomista- rum, diceret Scotista à Thomista provo- catus, eam esse falsam, ac proinde sibi non probabilem, salva tota illius proba- bilitate extrinseca, huiusmodi dictum non esset iniuriosum, secluso omni contemptu, aut aliâ circumstantia. Licet raro inve- nietur, vel nunquam Thomista, qui ad fraudendam sententiam Div. Thomæ, semper solidis fundamentis divitem, appellat ad argumentum ex probabilitate ad ve- ritatem, quod apertè fallax est, & solù ad offensiones criminandas vtile videtur, & ut harum timore incuso, in veritatis præ- iuditium, maior respectus ad probabili- tatem extrinsecam, quam ad veritatem habeatur, sive ut veritas obmutescat, ubi contra illam probabilitas declamat.

36. Deinde, nego, quod sit teme- raria: Tum, quia gravi authoritate nititur, qui sententiam sibi firmitè falsam, negat esse sibi probabilem, nempe illo- rum DD. qui asserunt eidem intellectui non posse esse similem probabilem utram-

que partem contradictionis, qui sanè gra- ves sunt, & non pauci; sufficiat allega- re ex PP. Dominicanis Iulium Mercuriū in suo opere integro de opinionum mora- lium proxii, & ex PP. Sotictatis Michae- lem de Elizalde, & RR. P. Tyrso, mit- to alios plures. Tum quia nititur gravif- sima ratione, nempe ipsa interna expe- riencia, vi cuius, qui vnam partem contra- dictionis absolute iudicat veram, experi- tur contradictoriam sibi non esse verisi- milē, sed potius falso similem, & con- sequenter sibi non esse probabilem. Tum quia falso dicitur, hoc asseri insolentè, & audacter contra ecclesiasticam modeſtiam, præsertim dum asseritur, provocan- te argumen- to, & obligante ad manifes- tandam prædictam experientiam inter- nam, vi cuius non est sibi verisimilis, que sibi est absoluto iudicio falsa. Nec hoc est turbulenter & inconsulto effutire, ut per se patet.

37. Demum, nego quod sit male sonans, aut piarum aurium offensiva, quia quod aliquis dicat de opinione, quan- tumvis plausibili, contraria tamen Div. Thom. & sibi falsa: *Mibi non est proba- bilis, salva probabilitate respectu aliorum,* minimè pias, & religiosas aures offendit, per se loquendo, quidquid sit an aliquis ex auditoribus ob alias affectiones parti- culares offendantur. Et quidem in even- tu Complutensi, non erant minus pij ac religiosi, qui offensi non sunt, quam qui se ut offensos gesserunt; & nihilominus illorum pias, & religiosas aures effatum illud non offendit; non ergo per se est piarum aurium offensivum, sed ex alijs accidentibus particularibus, ex parte il- lorum, qui offensi sunt. Nam quid, per se loquendo, ad pias & religiosas aures, seu ad pietatem, & religionem chris- tianam, quod de aliqua opinione plausi- bilitè controversa inter Scholasticos, quis dicat, salva illius probabilitate ex- trinseca ex suis Authoribus, sibi non esse probabilem, quia eam absolutè, & in- genuè iudicat falsam? Et universaliter quotiescumque ex probabilitate alicuius sententiæ argumentum fit ad probandam eius veritatem contra illam negantem; qui illam absoluto iudicio negat, absdu- bio potest pariter negare sibi esse proba- bilem, seu sibi esse verisimilem; quod nihil aliud est, quam negare sibi appare- re veram; quod non tolim absque cuius- vis offensione negare potest, sed ex vi argumenti ad id negandum cogitur. Quod si aliquis offendatur, pariter offendi pos- set

set ex eo quod talem sententiam appellaret falsam. Et idem dicendum, ut paritati satisfaciam, etiam si illa sententia Thomistica sit; non enim offendi debent Thomistæ ex eo, quod aliquis aliquam illorum opinionem absolute inducit falsam, & ob hoc sibi non probabilem, salva probabilitate extrinseca illius, ex Div. Thom. & suis Authoribus. Et hæc dixerim veritatis amore, & ad propulsandas censuras iniuste illatas propositioni, non semel in Scholis auditæ, & quæ secundum experientiam interiorem, verissima solet esse in eis, qui sententiam plausibilem absoluto iudicio falsam existimant. De quo non pauca dixi locis citatis de Conscientia, & Deo uno.

38. Licet autem præfata solutio, data num. 20. immunis sit ab omni censura, vt ostensum manet, non tamen satisfacit argumento; nam contra illam sic repli- carci potest: Licet sententia Scotti non sit tibi probabilis, est tamen probabilis, imò & probabilius suis Authoribus, eam ingenuè tenentibus, vt veram: Sed est licitum cuique sequi in praxi opinionem sibi, non solum probabilem, sed probabiliorem, quam tenet vt veram: Ergo licet Authoribus sententia contrarie, & omnibus eam tenentibus vt veram, eam sequi in praxi: Ergo eis licet operari indifferenter, & absque fine honesto, quidquid sit an tibi sit, vel non sit probabilis; nam ex hoc solum probatur, tibi non liceere operari indifferenter, minimè vero excluditur quod illis liceat sic operari, & quod in illis possint dari actus indifferentes in individuo.

#### VERA SOLUTIO DIFFICULTATIS.

39. R ESPONDENDUM est igitur ad secundam confirmationem, ex num. 2. distinguendo maiorem: Qui sequitur opinionem probabilem ex motivo, & fine honesto, non peccat illi opinioni se conformando, concedo maiorem: Qui sequitur opinionem probabilem absque motivo, & fine honesto, propter meram delectationem, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam; nam qui se conformaret prædictæ opinioni absque fine, & motivo honesto; ad summum illam sequeretur in praxi propter meram delectationem, & iucunditatem: Dicimus autem, nemini licere sequi opinionem, quantumvis probabilem, aut probabiliorem, propter meram delecta-

tionem, aut ex sola iucunditate illam sequendi; quod ijsdem rationibus probatur, quibus probatum manet nemini liceare operari propter meram delectationem, absque fine honesto. Nec Authores, quamvis plurimi, qui probabilissimum sectantur, afferuerunt licere sequi opinionem probabilem absque fine honesto, & propter meram delectationem; sed de fine & motivo vel siluerunt, vel satis expresserunt opus esse motivo, & fine honesto ad secundum opinionem probabilem pro libertate. Idque ita tenentur assertere omnes discipuli Div. Thom., nam si cum Div. Thom. propugnant nemini licere operari absque fine honesto propter meram delectationem, cum sequi opinionem probabilem sit operari deliberatè, & modo proprio humano; consequenter tenentur assertere nemini licere sectari opinionem probabilem absque motivo, & fine honesto, & propter meram delectationem.

40. Et quidem non est minus licitum opus coniugij, quam sequela opinionis probabilis: Sed nihilominus opus coniugij exercitum propter meram delectationem non est licitum, sed peccatum ad minus veniale, & contrarium dicere ab Ecclesia damnatum supponitur: Cur ergo licitum erit sequi opinionem probabilem absque motivo honesto propter meram delectationem. Urgetur, nam quanto aliqua operatio est magis rationalis, deliberata, & humana, tanto magis exigit motivum, & finem honestum: Sed magis deliberata, rationalis, & humana est sequela opinionis probabilis, quam opus coniugij, cum opus coniugij magis accedat ad partem sensitivam, & animalem; sequela autem opinionis probabilis est propria partis rationalis: Ergo magis exigit motivum, & finem honestum sequela opinionis probabilis, quam opus coniugij: Sed nihilominus damnatum supponitur ab Ecclesia, quod opus coniugij possit licet exerceri propter meram delectationem: Ergo multo minus licebit sequela opinionis probabilis absque fine honesto propter meram delectationem.

41. Quo supposito evanescit prædictum argumentum ex probabilitate opinionis contrarie deßumptum; nam quantumvis illa probabilis admittatur, si non licet sequi opinionem probabilem, quantumvis probabilem, absque motivo & fine honesto, propter meram delectationem; nec licebit illam sequi hoc modo, sed solum ex motivo & fine honesto;

quo pacto; qui illam sectetur, non operabitur indifferenter, sed determinate honeste, & bene moraliter, ut potè ex fine, & motivo honesto. Non igitur probatur actus indifferentis in individuo ex probabilitate talis opinionis. Et sic respondendum est prædicto argumento ad vitanda offendicula, & quærelas contrariorum, recurrendo semper ad fundamenta solida nostræ sententiæ, quæ non minus probant reflexè de sequela opinionis probabilis, quam directè de qualibet alia operatione externa, non licere absque fine, & motivo honesto.

42. Sed importunè replicabis; nam si opinio Scoti est verè probabilis, non potest negari illam esse licite sequibilem in praxi: Sed non potest licite sequi in praxi ex motivo honesto, quia iam non esset opinio Scoti, quæ asserit licere operari absque fine honesto: Ergò est licite sequibilis in praxi absque fine honesto propter bonum delectabile, vel non erit probabilis, nec sequibilis in praxi. Hæc replica importunè provocat ad tractandum de probabilitate illius opinionis. Undè nihil mirum si coacti, & importunè provocati, respondeamus cum Ioanne à S. Thoma, M. Ferre, & alijs distinguendo maiorem: Si opinio Scoti est verè probabilis practicè, concedo maiorem: Si est verè probabilis speculativè, & scholasticè tantum, nego maiorem, & concessa minori, distinguo consequens quoad secundam partem: Vel non est probabilis practicè concedo: Vel non est probabilis speculativè tantum, nego consequentiam. Quia fatemur opinionem Scoti esse probabilem quantum volueris speculativè, & scholasticè loquendo; negamus tamen esse practicè probabilem in exercitio propter rationem dictam; quia non est practicabilis ex fine honesto, vt per se patet; nam si practicaretur ex fine honesto, iam non esset ipsa opinio Scoti, sed nostra, cum sequela illius non esset indifferentis in individuo, sed honesta ex fine: Aliunde non est licite practicabilis absque fine honesto propter meram delectationem, vt ostensum manet: Ergò non est licite practicabilis vlo modo, & consequenter nec practicè probabilis.

43. Confirmatur primò ex Ioanne à S. Thoma, nam opinio, quæ non est prudentè practicabilis, non est practicè probabilis: Sed opinio Scoti in hac parte non est prudentè practicabilis: Ergo nec practicè probabilis. Minor probatur,

Tom. I.

quia non est practicabilis conformiter ad iudicium prudens: Ergò nec prudentè. Probo antecedens, quia practicari conformiter ad iudicium prudens est practicari honeste, & per honestam operationem: Sed opinio Scoti in hac parte non est ita practicabilis, quia iam praxis illius non esset in exercitio indifferentis, sed honesta: Ergò. Nec dicas cùm præfato Recentiore Complutensi, dari medium per accidens in iudicante, quod operari conformiter ad iudicium prudens de indifferentia actus, sit indifferentè operari. Contra enim est, nam qui hoc iudicaret, falsum iudicaret: Ergò re ipsa maneret verum quod operari conformiter ad iudicium prudens esset honeste operari: Ergò quantumvis ipse ex ignorantia reflexa falso iudicaret oppositum, semper maneret verum, quod honeste operaretur. Non enim est incomponibile, quod quis operetur honeste, reflexè ignorans, imò & existimans, se non honeste operari, vt contingit in pluribus scrupulosis.

44. Confirmatur secundò: Quia in tantum est probabilis opinio contraria, in quantum Authores illius, facta reflexione super principia practica directa, existimarent nullum dari intra nos principium practicum directum exercitè obligans ad ordinandos omnes actus humanos in finem honestum, sèu ad operandum semper ex fine honesto, quoties deliberate operamur: Sed prædicta opinio, si supponatur falsa, vt modo supponitur, quamvis sit probabilis speculativè, & reflexè, non tamen est probabilis practicè: Ergò. Minor probatur, quia si semel re ipsa sit falsa, excusare nequit à culpa operantem sine fine honesto: Ergò non est practicè probabilis, hoc est, practicabilis sine culpa. Antecedens probatur, quia si re ipsa sit falsa, per illam non vitatur, quod simul sit in mente principium practicum directum, quo immediatè intimatur nobis à Deo obligatio ordinandi omnes actus humanos in finem honestum, licet tale principium per reflexionem probabilitè ignoratur, aut negetur à contrarijs; semel autem quod detur tale principium directum in mente, qui contra illud operatur sine ordine in finem honestum, formaliter peccat, licet reflexè non consideret illud principium practicum directum, nec illam obligationem exercitam, & formalem: Ergò quantumvis sit probabilis reflexè, & speculativè; si tamen

reipsa est falsa, non excusat à culpa operantem sine fine honesto.

45. Explicatur, quia in omni opinione reflexa de peccato, vel non peccato formalis in modo operandi, aut de obligatione exercita, vel formalis, licet talis opinio negans peccatum formale in aliquo modo operandi, aut negans obligationem formalem, aut exercitam à suis Authoribus accipiat probabilitatem quantum volueris, si tamen reipsa sit falsa, erit peccatum formale, quod ipsa negat esse peccatum formale, & dabitur obligatio formalis, & exercita, quam ipsa opinio negat: Sed eo ipso, quantumvis probabilis sit, si reipsa falsa est, non excusat à peccato formalis, nec ab obligatione exercita, & formalis, sed potius datur talis obligatio exercita, & formalis, & peccatum formale in tali modo operandi; alias enim non esset falsa: Ergo, quantumvis probabilis sit, si reipsa falsa est, non excusat ab obligatione formalis, nec à peccato formalis. Cum igitur quaestio præcedens sit de peccato, vel non peccato formalis in modo operandi sine fine honesto, seu an detur obligatio exercita, & formalis operandi semper ex fine honesto, indè est, quod quantumvis reflexè, & speculativè probabile sit non esse peccatum formale operari deliberate sine fine honesto, aut non dari talem obligationem exercitam, aut formalē, si tamen reipsa hoc falsum est, vt probatum supponimus, minimè talis probabilitas liberare potest operantem à tali obligatione, seu à peccato formalis.

46. Confirmatur tertio, nam vt inquit Turrianus, suprà citatus, nulla opinio potest esse probabilis contra ius naturale, aut contra legem naturę: Sed controversia ista de obligatione operandi ex fine honesto, quoties deliberate operamur, est controversia de iure, & lege naturę: Ergo si reipsa datur lex, & obligatio naturalis operandi semper ex fine honesto, opinio negans talem obligationem minimè poterit esse probabilis, vt potè contra ius, & legem naturę. Ita enim evidentè infertur ex asserto prædicti Authoris. Quod tamen intelligendum puto de probabilitate practica, non de speculativa, & reflexa, nam cum de iure naturę dentur plures opiniones contradictorię inter graves Authores sibi contradicentes, difficile videtur negare probabilitatem speculativam, & reflexam saltem, sive tenentibus affirmativam, sive tenentibus negativam; alias nemo

posset defendere affirmativam, vt veram, nisi negata omni probabilitate sententię contrarię, & præberetur occasio offendiculis, & quarelis contrariorum, quę pro posse vitanda est, salvo iure veritatis. Urgetur, nam si contra legem naturę, vt afferit præfatus Author, nulla opinio potest habere probabilitatem: Ergo, qui defendit obligationem aliquam ex lege naturę, præsertim primam, & universalissimam ex iudicio naturali syndesis, non tenetur concedere probabilitatem, saltem practicam, opinioni contrarię neganti talem obligationem: Sed nos defendimus obligationem operandi semper ex fine honesto, quoties deliberate operamur, tanquam obligationem ex lege naturę universalem, & primam ex iudicio naturali syndesis: Ergo, non tenemur concedere opinioni contrarie probabilitatem practicam, sed ad summum speculativam.

47. Quartò confirmatur: Quia dum in ista quæstione controvertitur an per accidens possit homo operari indifferentè in individuo, iam supponitur vt vera obligatio naturalis ex lege naturę operandi semper ex fine honesto; si enim ita obligatio non supponatur vt vera, non solum per accidens ex ignorantia, aut errore probabili, sed per se poterit homo operari indifferentè, seu absque fine honesto, quandoquidem nulla supponitur obligatio naturalis in contra, sed potius permisio ex lege naturę: In hac ergo, quæstione de possibilitate actus indifferentis per accidens ex ignorantia, aut opinione probabili, licet falsa, iam supponitur vt vera obligatio ex iure, & lege naturę ad operandum semper ex fine honesto, quam probavimus quæstione præcedenti: Sed contra obligationem veram ex iure, & lege naturę non potest opinio aliqua esse probabilis, vt afferit Turrianus, saltem practicè: Ergo.

48. Quintò: Quia vt diximus Tractat. de Conscient. quæst. 28. num. 200. probabilitas practica est, quæ suadet, & proponit voluntati aliquid, dirigendo, & movendo, vel ad illud amplectendum, vel ad illud fugiendum: Sed opinio contraria nihil proponit voluntati, nec vt amplectendum, nec vt fugiendum: Ergo non est practicè probabilis. Minor probatur: Quia solum proponit actus indifferentes, vt indifferentes in exercitio, id est, nec vt bonos, nec vt malos, nec vt honestos, nec vt inhonestos, qua ratione voluntas minime

nimè alicetur , nec movetur ad illos amplectendos , nec ad illos fugiendos ; non quidem ad illos fugiendos , aut vitandos , quia non proponit illos ut malos , & voluntas solum fugit à malo sub ratione mali; nec item ut amplectendos , quia non proponit illos ut bonos , adhuc ex fine , & voluntas solum bonum amplectitur sub ratione boni: Ergò talis opinio non proponit actus indifferentes , nec ut amplectendos , nec ut fugiendos.

49. Sexto : Quia opinio , iuxta quam nequit formari dictamen prudens , practicè probabilis non est , vt fatentur ipsi Probabilistæ : Sed iuxta opinionem contrariam nullus potest formare dictamen prudens : Ergò practicè probabilis non est. Minor probatur primò , quia dictamen practicum est quod proponit aliquid ut amplectendum , vel fugiendum: Sed sequendo opinionem contrariam , & iuxta illam , nemo potest sibi proponere actum ut amplectendum , vel fugiendum , ut probatum manet , sed solum indifferenter : Ergò nemo se conformando cum illa , posset formare sibi dictamen practicum. Secundò , quia dictamen prudens semper formatur ex fine honesto , prudenter enim est virtus ordinativa mediorum in finem honestum , ac proinde nihil dicat , nisi in ordine ad finem honestum: Sed qui vellet sequi opinionem contrariam non posset formare dictamen ex fine honesto , siquidem supponimus illum non habiturum finem honestum in operando: Ergò nec posset formare dictamen prudens. Tertiò , quia implicat actum exerceri iuxta dictamen prudens , & non exerceri virtuosè , & honestè , siquidem exerceretur prudenter , prudentia autem virtus est , & qui operatur prudenter , honestè , & virtuosè operatur : Sed iuxta opinionem contrariam , & illam sequendo , nemo potest operari virtuosè , & honestè in exercitio , quia iam non operaretur indifferenter in exercitio , ut illa dicit , & consequenter non illam sequeretur : Ergò implicat contradictionem formare iuxta illam dictamen prudens , & secundum illud operari , sequendo illam.

50. Dices forsan , quod , qui vellet sequi opinionem Scoti , posset illam sequi per dictamen practicum , quod nec esset prudens , nec imprudens , quia esset ex fine indifferenti. Sed contra , quia chimericum est dictamen practicum , nec prudens , nec imprudens , & à nullo hucusque excogitatum : Ergò. Secundo ,

Tom. I.

quia finis indifferentis , vt indifferentis , id est , nec bonus , nec malus , non potest movere ad sui amorem , nec ad aliquid propter ipsum operandum; voluntas enim nunquam movetur ex indifferenti ut tali , sed ex bono , vel malo : Sed dictamen practicum supponit voluntatem motam ex fine : Ergò implicat dictamen practicum ex fine indifferenti , ut indifferenti.

51. Dices , finem indifferentem dici tales , quia indifferentis est ad honestum , vel dishonestum , non tamen , quia nullo modo sit bonum ; potest enim esse bonum delectabile , & commodum naturæ , & ut sic bonum movere voluntatem ad sui amorem , & ex amore illius posset formari dictamen practicum indifferentis de aliquo faciendo ad tale bonum delectabile assequendum. Sed contra est , quia illud dictamen , vel esset rationale , seu rectæ rationis , vel non? Si primum , esset prudens , & non indifferentis. Si secundum , esset irrationale , & brutale , vt pote sine recta ratione : Ergò esset imprudens , & non datur medium. Item , vel esset iuxta regulas rationis , & proper bonum naturæ rationali commodum , vel præter regulas rationis , per conformitatem tantum ad naturam sensitivam , & ad bonum parti sensitivæ conforme? Si hoc secundum , est dictamen brutale , & irrationale. Si primum , est dictamen rationale , & prudens : Ergò implicat quod sit dictamen indifferentis. Unde recte dixit hic Ioannes à S. Thom. quod opinio Scoti , si accipiatur ut practicè probabilis , se ipsam destruit , & falsificat , quia ut practicè probabilis , importat posse practicari ex fine honesto , & medio dictamine prudenti ; quo pacto si sequatur , iam non erit ipsa opinio Scoti de actu indifferenti in exercitio , quia sequela illius erit in exercitio prudens , & honesta , & non indifferentis in exercitio , ut prescribit opinio Scoti.

52. Sed dices : Cur non poterit quis sequi opinionem Scoti , eliciendo actum indifferentem ex solo motivo exercendi suam libertatem? Admittit hoc M. Gonet , & ait , quod hic finis semel , vel iterum procuratus , esset honestus ; sed frequenter repetitus esset otiosus , & malus. Sed melius respondeo : Distinguendo ; nam vel ex solo motivo exercendi suam libertatem sive bene , sive male , vel ex motivo exercendi suam libertatem male , vel ex motivo exercendi suam libertatem honeste? Si primum est moti-

vum malum , quia est velle exercere suam libertatem sive bene, sive male, per fas , vel nefas , quod est intrinsecè malum. Si secundum, etiam tale motivum est malum , ut per se patet. Si tertium est motivum honestum : Ergo cum non sit alias modus exercendi libertatem imaginabilis , nemo potest sequi opinionem Scoti , ex motivo exercendi suam libertatem , nisi ex motivo malo , vel honesto.

53. Ex quibus iam patet, quam gravibus , solidis , & efficacibus fundamentis , negamus opinioni Scoti de actibus indifferentibus in exercitio probabilitatem practicam , licet concedendo illi probabilitatem speculativam, maximè extrinsecam ex gravissimis Authoribus illam docentibus. Nec hoc ab illis iniuriosum reputari debet , quandoquidem plures sunt sententiae in Sacra Theologia speculativè probabiles, de quibus tamen negatur esse practicè probabiles. Vide quæ diximus , Tract. de Deo uno , disp. i. quest. 8. num. 20.

54. Sed contra dicta replicat præfatus Recentior Iesuita Complutensis: Non est magis notum dari obligationem semper operandi propter bonum finem, quam est notum , mendacium , & iuramentum falsum esse malum : Sed potest dari ignorantia invincibilis de eo, quod mendacium , & iuramentum falsum sit malum : Ergo potest dari ignorantia invincibilis de eo quod detur obligatio semper operandi propter bonum finem. Maior videtur certa , quia illud est magis notum , quod plures afferunt ; & plures afferunt mendacium esse malum , quam actionem factam sine fine honesto esse malam. Deinde probat minorem , quia in confessionibus sèpè audimus ancillas mentitas fuisse , & falso iurasse propter vitandas dissensiones , aut mortem alicuius , existimantes , illud non esse peccatum , sed opus virtutis , imò se teneri ad mentiendum in illis circumstantijs : Sed huiusmodi ignorantia in eis est invincibilis , & excusat à peccato : Ergo. Probatur minor , quia nullus absolute absolveret ancillas nullam aliam materiam confessionis dantes , quam mendacium commissum sub tali iudicio : Sed si non habuissent ignorantiam invincibilem excusantem à peccato, possent absolute absolviri : Ergo.

55. Secundò , quia rusticus ad summum probabilitè potest iudicare , vt per se notum , actionem rusticandi , vel

ambulandi sine fine honesto esse malam. Sed iudicium probabile potest deponi ex sententia viri doctoris, vt Bonaventurae, Scoti , & Vazquij: Ergo rusticus posset deponere suum primum iudicium: Sed deposito primo iudicio , invincibilitè ignoraret suam actionem indifferentem esse malam: Ergo rusticus per accidens potest operari formaliter indifferenter. Maiores probat , quia solum est probabile esse per se notum actionem sine fine honesto esse malam : Ergo solum posset id iudicare probabilitè. Deinde probat minorem, quia alias si non posset deponere suum iudicium , viris doctioribus contrarium affirmantibus , aperiretur via haereticis perseverandi in suis erroribus ; dicerent enim se non posse deponere suum iudicium , licet Ecclesia , & PP. oppositum affirmarent.

56. Respondeo , distinguendo maiorem : Non est magis notum practicè , & in actu exercito , dari obligationem semper operandi propter bonum finem, quam est notum mendacium , & iuramentum falsum esse malum , nego maiorem: Non est magis notum speculativè , transeat maior , & omissa minori falsa de ignorantia practica , nego consequentiam. Ad probationem maioris, dico, illam solum probare maiorem notitiam speculativam , & reflexam unius quam alterius , ex hoc enim quod plures Authores afferant esse licitum operari sine fine honesto, solù probatur id non esse per se falsum , nec contrarium per se notum in consideratione speculativa , & reflexa , sed utrumque non excedere metas probabilitatis speculativæ. Practicè autem , & in actu exercito magis nota est obligatio universalis operandi semper propter finem honestum , quam obligatio vitandi mendacium , quia ita est lex particularis , & quasi secundaria naturæ ; illa autem est principium primum , & universalis syndesis , vi cuius proponitur ultimus finis creature rationali iure exigens omnia fieri propter ipsum , vt supra ostendimus. Hoc autem principium primum , & universalis est magis per se notum practicè , quam aliud de mendacio non proferendo, quod tantum est particulare , & secundarium ; & propterè primum , quia magis intimum in supremo mentis vertice , est magis ignorabile reflexè , & speculativè ; secundum vero magis externum , & minus universalis , est minus ignorabile reflexè , & speculativè ; & propterè plures sunt , qui speculativè negant primum , quam qui spe-

speculativè negant secundum , sicut à Medicis minus ignorabilis est heryspela, aut ægritudo externa , quam febris interna, & tamen hæc est prior illa ordine causalitatis.

57. Omissi pro argumento, dari posse ignorantiam invincibilem, vi cuius mendacium , aut iuramentum falsum invincibiliter putetur honestum ; quod quidem falsum est , & à gravissimis Doctoribus impossibile reputatur , & non leviter constat ex ipsa experientia arguentis ; nam ancillæ in confessione non ita frequentè dicerent , se mentitas fuisse, aut falso iurasse, propter finem honestum, nisi ex ipso naturali lumine arguerentur de turpitudine talis mendacij , aut iuramenti falsi ; quod signum evidens est, eas non iudicare invincibiliter suum mendacium , aut iuramentum fuisse honestum, alias illud non dicerent in confessione, sicuti nec dicunt alia plura, in quibus minime iudicant se peccasse. An autem, si non apponenter aliam materiam præter talia mendacia, deberent , vel non deberent absolvii; non est ad rem , quia cum materia Sacramenti sit de valore , & essentia Sacramenti , satis esset opinio probabilis speculativa in contra de non peccato formalí in tali mendacio , ad obligandas illas , vt apponenter aliam materiam certam. Quamvis si Confessor iudicio absoluto firmiter existimat illas non habuisse ignorantiam invincibilem , sed peccasse formaliter , posset absolute illas absolvere cum tali sola materia, quia non se exponeret formaliter periculo frustrandi Sacramentum iudicando firmiter illam materiam esse validam , & sufficientem.

58. Ad secundum : Nego maiorem , quia iudicium practicum directum, dictans omnia facienda propter finem honestum, est insitum naturaliter creaturæ rationali ab Authore naturæ immediate, vt suprà ostendimus , ac proinde essentia- liter infallibile , & evidens in actu exercito , & consequenter non est probabile, quod pro arbitrio deponi possit ; licet reflexè , & speculativè non ab omnibus cognoscatur , sed à pluribus ignorari possit, imò & negari ob rationes suprà expensas. Vnde licet ille rusticus ex autoritate doctiorum , & sapientum existimat se indifferentè operari ; in hoc reipsa falleretur , si fallerentur in suo iudicio reflexo illi viri doctiores , quibus se conformaret in iudicio reflexo. Iudicium autem directum de fine ultimo creaturæ

rationalis obligante ad omnia facienda propter ipsum , est invariabile , & nunquam ab ipso deponi possit , vt potè naturaliter impressum sibi à Deo. Nec ex hoc aperitur via hæreticis perseverandi in suis erroribus contra Ecclesiam , & SS. PP. quia longissimè abest ab Ecclesia , & SS. PP. docere aliquid contra lumen naturale syndesis , & contra iudicium naturaliter insitum creaturæ rationali à Deo.

59. Sed contra replicat præfatus Recentior : Si potest dari iudicium probabile speculativè de eo , quod liceat operari sine fine honesto , etiam potest dari iudicium probabile practicè , quod hic , & nunc licet operari indifferentè , & sine fine honesto , quia ex iudicio universalis , & speculativo de licito , vel illicito semper potest deduci iudicium practicum in singulari, vt pluribus exemplis probari potest : Ergo si primum admittimus , debemus admittere secundum. Secundo, quia Scotus non iudicabat practicè in singulari actionem sine fine honesto esse malam : Ergo illud iudicium practicum potest deponi. Probatur antecedens, quia si hoc iudicasset , habuisset duo iudicia contradictoria; vnum , quo iudicavit universaliter actionem sine fine honesto ex hoc titulo non esse malam ; aliud, quo iudicaret practicè in singulari hanc actionem sine fine honesto hic , & nunc esse malam: Sed hæc sunt iudicia contradictoria : Ergo habuisset duo iudicia contradictoria ; quod non est admittendum.

60. Tertiò , quia sententia speculativa dicit ad iudicium practicum : Sed sententia speculativa Scotti erat , non est mala rusticatio ad solum finem indifferentem , & id dicebat , vt reduceretur ad primum : Ergo Scotus ductus ad primum dicebat hic , & nunc non est mala rusticatio ob solum finem indifferentem. Major probatur , quia sicut frustra datur potentia , quæ non potest reduci ad actum , frustra daretur sententia probabilis , & plausibilis in materijs moralibus, quæ non possit reduci ad primum. Quarto , quia obligatio semper operandi propter bonum finem , non est primum principium syndesis: Ergo potest ignorari invincibiliter. Probatur antecedens , non potest esse primum principium syndesis , quod non est per se notum , nec potest esse per se notum , quod graves Authores , & Sancti negant : Sed Authores , graves , docti & Sancti negant dari talem obligationem : Ergo illa non est primum

intum principium practicum synderesis.

61. Respondeo, negando maiorem, vel illam distinguendo claritatis gratia: Quando iudicium speculativum est directum de obiecto, aut de agibili, concedo maiorem: Quando iudicium speculativum est reflexum de modo intrinseco operandi ex fine, aut de honestate, vel in honestate formalis operationis, nego maiorem; quia in tali casu ex iudicio speculativo universalis reflexo de honestate, vel in honestate formalis operationis, ad summum potest deduci iudicium singulare reflexum, quo quis iudicet reflexe se hic, & nunc non operari male formaliter; quod quidem iudicium, quantumvis singulare, semper est speculativum, & reflexum supponens verè, vel falso rectitudinem formalem, vel malitiam formalem in operatione, & principia directa moralitatis ipsius; ac proinde adhuc in singulari non est practicum respectu talis operationis, quia non est regula ipsius. Unde si hic, & nunc falso iudicet illam operationem non esse malam formaliter, ex hoc ipso, quod falsum est tale iudicium reflexum, operatio ipsa manebit mala formaliter, alias enim illud iudicium non esset falsum; cum ergo probatum fuerit iudicium probabile Scotti, sive in universalis, sive in particulari non esse verum, sed falso; quantumvis vi illius aliquis existimaret suam operationem sine fine honesto non esse male formaliter, abs dubio falleretur, & re ipsa maneret mala formaliter contra suam existimationem speculativam, & reflexam.

62. Ad secundam, nego antecedens. Ad eius probationem, nego assumentum, quia Scottus ex vi naturalis synderesis non potuit non cognoscere finem proprium creature rationalis ut in actu exercito iure exigentem omnia fieri à creatura rationali propter ipsum; potuit tamen reflexe non advertere hoc naturale iudicium synderesis, aut vim obligatoriam ipsum, & ex inde iudicare reflexe, & speculativè actionem elicitar, sine fine honesto non esse malam formaliter. Ex quo non sequitur habuisse iudicia contradictoria, nam iudicium directum practicum de fine, ut obligante agere propter ipsum, non est contradictorium iudicio speculativo reflexo, negante in se tale iudicium directum.

63. Ad tertiam distinguo maiorem: Sententia speculativa dicit ad iudicium

practicum, si sit directa de honestate, vel in honestate obiecti, concedo maiorem: Si sit reflexa de honestate, vel in honestate formalis operationis, nego maiorem, & concessa minori, distinguo consequens: Ergo Scotus ductus ad proxim dicebat: Hic, & nunc, non est mala rusticatio ob solum finem indifferentem, iudicio reflexo, & speculativo, sed falso, transeat consequens: Iudicio pure directo pratico, & vero, nego consequentiam. Ad probationem maioris, dico, quod sententia probabilis, & plausibilis in materiis moralibus, si sit reflexa de bonitate, vel malitia formalis operationis, semper est pure speculativa circa talem modum operandi, & supponit verè, vel falso omnia principia practica, & omnes regulas tam formales, quam obiectivas talis operationis; aliter enim nemo potest iudicare reflexe de malitia, vel non malitia formalis talis operationis; ac proinde licet talis sententia sit probabilis, & plausibilis in materia morali, non est practica respectu operationis, & modi operandi, quem respicit pro obiecto, nec potest per talem operationem, aut modum operandi ad proxim reduci, quia non est regula illius, sed omnes illius regulas morales debet obiectivè supponere, & penes illas iudicare reflexe.

64. Ad quartam nego antecedens: Ad eius probationem distinguo antecedens: Non potest esse primum principium synderesis, quod non est per se notum practicè, & in actu exercito, concedo maiorem: Quod non est per se notum speculativè, reflexe, & in actu signato, nego maiorem quoad primam partem, & distinguo eodem modo secundam partem illius. Quia Authores, si qui sunt, qui negant illam obligationem directam, & in actu exercito, illam negant speculativè, reflexe, & signatè; ex quo ad summum sequitur, quod illa obligatio non sit per se nota speculativè, reflexe, & signatè; minimè verò probatur, quod non sit per se nota directè, practicè, & in actu exercito per lumen naturale synderesis proponens directè, & exercitè finem proprium creature rationalis, id est bonum honestum, ut obligans, & exigens omnia fieri à creatura rationali propter ipsum; quod quidem dictamen, si ab aliquibus negatur, contra veritatem, & speculativè negatur. Unde nihil probat contra veritatem talis obligationis, nec tollit, quod illa obligatio sit ipsa primum principium practicum naturale

rale synderesis, practicè, & in actu exercito per se notum. Ad quorum omnium intelligentiam vide, quæ diximus *Tract. de Conscient. quæst. 34.* explicando regulas obiectivam, & formalem moralitatis; ex quibus hic dicta maxime confirmantur, & explicantur. Item, *quæst. 8. per totam, item quæst. 30. & num. 27.*

65. Ad ultimam confirmationem *ex num. 2.* Respondeo, ex dictis loco ibidem citato, quod actus regatus ex conscientia invincibiliter erronea, licet ex conformitate cum illa nec sit bonus, nec malus formaliter, tamen est bonus, & honestus ex conformitate cum principijs universalibus synderesis veris. Nec mirum, nam ut conformis conscientiae erroneæ, ea parte, qua errat, non est voluntarius, nec moralis, aut humanus formaliter, & sic sub illa reduplicatione, nec est formaliter bonus, nec formaliter malus. Attamen, quatenus regulatur à principijs universalibus synderesis, & procedit ex fine honesto, est voluntarius, humanus, & moralis, & determinate bonus moraliter, vnde nunquam sequitur actus indifferens in exercitio; vide dicta ibidem *a num. 108.*

66. Mitto solutionem quamdam, M. Ferre, in præsenti, qui admittit ex una parte, sectantem opinionem Scoti, aut ignorantem invincibiliter obligationem referendi suos actus in Deum excusari à culpa, illos non referendo in Deum. Inde tamen, inquit, non sequi tales actus esse indifferentes, quia licet excusentur à culpa, re ipsa mali sunt, quia carent rectitudine sibi debita. Et paulo post inquit. Nos dicimus illum actum in se, & ex meritis suis esse malum, & non indifferente, quamvis operans ex ignorantia malum formaliter non faciat, quia non facit illum cum conscientia malitiæ. Itaque ille qui libere actum indifferente facit, malum facit, sed male non facit. Mitto, inquam, hanc solutionem, quia per illam manifestè inciditur in doctrina P.P. Salmanticensium, quam ibi impugnat ipse M. Ferre. Salmantenses enim non negant, actum illum esse materialiter malum, imò hoc supponunt, & solum negant esse formaliter, & culpabilitè malum; quod nihil aliud est, quam dicere sic operantem facere malum materialiter, sed excusari à culpa, hoc est, facere malum, sed non male. Secundò, quia hoc est concedere actus in individuo indifferentes formaliter, hoc est, nec laudabi-

les, nec vituperabiles formaliter; & quod aliquis possit operari nec bene, nec male formaliter in individuo, quod & nihil aliud affirmant contrarij. Assumptum patet, nam ipse M. Ferre, exprestè affirmat sic operantem ex prædicta ignorantia non operari honeste, nec bene, quia non ordinat actum suum in finem honestum. Rursus ait, non operari male, licet operetur malum: Ergo nec operatur bene, nec male. Item admittit illum excusari à culpa ratione ignorantie; aliunde non operatur honeste, nec cum merito: Ergo operatur indifferenter, formaliter loquendo. Unde standum est solutioni datæ, & doctrinæ de ignorantia exercita, & reflexa, admittendo secundam, & negando primam, ut suprà *a num. 12.*

67. Denique obijcies: Si ignorantia non potest excusare operantem indifferenter, & sine fine honesto à culpa formalis, nec illum excusavit inadvertentia: Sed hoc videtur durissimum, quia sequeretur nos obligari ad standum semper in advententia ad finem honestum, vel saltem ad nullum opus incipendum sine advertentia, & attentione ad finem honestum, & ad regulas moralitatis, quod est onus intolerabile: Ergo. Respondeo: Advententiam vel inadvertentiam primam ad bonum honestum, sive ad regulas moris non esse in nostra libera potestate immediatè, cum ab illa incipiat libertas moraliter operandi, ac proinde ad illam primam advertentiam non potest dari formalis obligatio; omnis enim formalis obligatio supponit advertentiam rationis ad finem, & regulas moralitatis. Unde solum sequitur nos obligari semper ad operandum cum advertentia rationis ad finem, & regulas moris, quantum possumus, & ut possumus, ita ut nunquam voluntariè finem, & regulas operandi prætermittamus: Si tamen, facta debita diligentia, aliquando operemur absque tali advertentia rationis ad finem, & regulas moris, nec formaliter, nec virtualiter; illa inadvertentia erit inculpabilis, & operatio secuta erit indeliberata, ac proinde non humana, nec moralis, & hoc pacto nihil mirum, quod nec sit bona, nec mala. Unde non obligamus naturam rationalem ad operandum semper, & pro semper cum actuali, aut virtuali advertentia ad finem proprium, & ad regulas moris, quia hoc est impossibile infirmitati humanæ. Sed solum obligamus ad advertentiam humano modo possibilem, vel actualem, vel virtualem, & illa supposita ad ordinandas omnes actiones de-

deliberatas , seu factas cum advertentia exercita finis , vel formalis , vel virtuali ad finem honestum , minimè vero ad meram delectationem , tanquam ad finem . Id autem non est onus intolerabile , sed practicabile cum adiutorio divinae gratiae , si non desit nostra solicitude , & diligentia vivendi semper , & in omnibus honeste , & in obsequium nostri conditoris , qui nos creavit vnicè , ut illi obsequiamur , ac serviamus , & ut tandem illo fruamur in æternum .

### QUÆSTIO V.

*AN IDEM ACTUS POSSIT ESSE  
bonus simul , & malus moraliter .*

1. Q UÆSTIO hæc non parum utilis est ad intelligendam essentiam , & qualitatem bonitatis , & malitia moralis . Circa quam duæ sententiæ ex diametro oppositæ versantur . Prima asserit , eundem actum posse esse ex obiecto bonum , & ex circumstantia aliqua , vel ex fine malum moraliter . Secunda negat id esse possibile . Pro secunda sententia citat Magister Ferre in 1. 2. tom. 1. num. 1155. Medinam , Gregorium , Martinez , Montesinos , Cornejo , Salmanticenses , Ioannem à S. Thoma , Curiellem , Suarium , Vazquium , Valentiam , Salas , Gabrielem , & Gregorium , quibus ipse subscriptit ; nec non Magister Gonet , 1. 2. disp. 4. art. 1. & est communior inter Modernos . Pro prima refert predictus Magister Ferre , Caetanum in presenti , art. 8. & 9. Magistrum Serra , Cordubam , Granadum , & alios . Ex quibus patet in hac controversia utrumque militare Thomistas , & Iesuitas . Quamvis autem prima sententia apud RR. parum sit accepta ; nobis tamen verissima vissa est , si legitimè intelligatur , imò & expressa Angel . Praecept . Antequam tamen ea stabiliatur .

2. Nota primò distinctionem bonitatis physicæ , & moralis . Bonitas physica est illa , quæ convenit rebus secundum suam naturam physicam consideratis præcisivè à conformitate cum regulis rationis , vt dicimus aurum bonum , bona planta , bonum animal . Bonitas moralis est illa , quæ sumitur à conformitate cum regulis rationis , vt cum lege , vel cum rationis dictamine , aut cum fine creaturæ rationalis , vt rationalis est ; sicut bonitas artificialis sumitur per confor-

mitatem ad regulas , vel ad finem artis . Nota secundò bonitatem , in quocumque genere , distingui in bonitatem secundumquid , & simpliciter talem . Bonitas simpliciter talis consurgit ex integritate , seu plenitudine essendi secundum quod rei debetur ex omni capite , & de hac bonitate dicitur : *Bonum ex integra causa* : Bonitas secundum quid non exigit integritatem , seu plenitudinem essendi , secundumquid rei debetur ex omni capite , sed solum importat convenientiam , vel conformitatem secundum aliquam considerationem , vel ex aliquo capite tantum , quam distinctionem expresit Div. Thom. 1. 2. quæst. 18. art. 1. in corp. ubi sic inquit : *Quis de ratione boni est ipsa plenitudo essendi ; si aliquid deficeret de debita essendi plenitudine , non diceretur simpliciter bonum , sed tantum secundumquid* . Supponit ergò distinctionem boni simpliciter , & secundumquid , ut à nobis traditur .

3. Nota tertio , quod ut aliqua actio , vel opus dicatur simpliciter , & absolute malum , non requiritur , quod ex omni capite sit malum , sed sufficit si ex aliquo capite deficiat à plenitudine essendi sibi debita . Tùm , quia *malum ex quocumque defectu* . Tùm , quia malum , ut inquit Phylosophus , in 4. Ethicorum , & ex illo Div. Thom. quæst. 2. de Malo art. 10. resumit : *Malum non potest esse integrum , quia si esset integrum , esset importabile , & se ipsum destrueret* . Ergò , ut aliiquid dicatur absolute , & simpliciter malum , non requiritur , quod integrè , seu ex omni capite sit malum , sed sufficit quod si malum ex aliquo defectu . Tùm etiam , quia , ut aliiquid compositum denominetur absolute , & simpliciter corruptibile , non requiritur quod ex omni capite , & integrè corruptibile sit , sed sufficit si ex aliqua parte corrumpi possit , ut patet in homine , cuius sola vno corruptibilis est , materia vero , & forma incorruptibles , & tamen absolute , & simpliciter homo dicitur corruptibilis : Ergò similitè , ut aliiquid denominetur absolute , & simpliciter malum . Tùm denique , quia id certissimum ab omnibus reputatur , loquendo de malo in genere .

4. Nihilominus tamen dices : Illud dicitur simpliciter tale , quod est tale sine mixtione contrarij : Sed malum , quod ex aliquo tantum defectu est malum , in reliquo autem bonum , non est malum sine mixtione contrarij , cum retineat aliiquid boni : Non est ergò simpliciter malum .

lum. Maior patet, quia nihil dicitur simpliciter bonum, nisi quod est bonum sine mixtione mali, & nihil dicitur simpliciter verum, si ex aliqua parte sit falsum: Ergo. Secundò, quia ut communiter Thomistè cum Caietano distingunt, datur malum simpliciter, & malum secundum quid. Unde peccatum commissionis, seu actum peccati appellant malum secundum quid, non simpliciter; privationem autem appellant malum simpliciter, quia nimirum est malum sine mixtione boni: Sed si ad malum simpliciter sufficit quilibet defectus, huiusmodi distinctione stare non potest, quia omne malum secundum quid erit malum simpliciter, cum laboret necessariò aliquo defectu: Ergo non sufficit ad malum simpliciter, quod opus ex aliquo defectu sit malum, sed requiritur, quod ex omni parte sit malum.

5. Respondeo distinguendo maiorem: Ut aliquid sit simpliciter tale, sumpto ly *simpliciter* pro eodem ac pure, & integrè tale, concedo maiorem: Sumpto ly *simpliciter* pro eodem ac absolutè, & sine addito tale, subdistinguо: In denominationibus de linea boni, & perfecti, concedo maiorem: In denominationibus de linea mali, & imperfecti, nego maiorem, & concessa minori, distinguо consequens: Ergo non est malum simpliciter, ly *simpliciter* sumpto pro eodem ac absolutè, & sine addito tale, nego consequentiam: Ly *simpliciter* sumpto pro eodem ac pure, & integrè malum, concedo consequentiam. Itaque ly *simpliciter* potest habere prædictam duplē intelligentiam, & iuxta vtramque sèpè usurpat ab AA. ut ergo æquivationem vitemus, dicimus, opus, aut actionem aliquam non dici malam simpliciter in primo sensu, quia potius dicimus repugnare malum simpliciter in illo sensu, quia malum non potest esse integrè, & ex omni capite malum. Sumpto vero ly *simpliciter* in secundo sensu distinguimus, nam vel sermo est de denominationibus, quæ sunt de linea perfectionis, & bonitatis, & in his fatemur, quod ut aliquid dicitur simpliciter, & absolutè bonum, & perfectum, requiritur quod integrè, & ex omni capite sit tale, quia bonum ex integra causa. Si vero denominatio sit in linea mali, & imperfecti, contrarium omnino contingit, quia ut aliquid dicitur simpliciter malum, non est opus quod sit malum integrè, & totaliter, imò hoc est impossibile, sed sufficit si ex aliquo defec-

Tom. I.

tu sit malum, & hoc exemplificatur in denominationibus appositis in argumento; nam simpliciter dicitur falsa propositio, licet ex uno capite tantum sit falsa, & simpliciter corruptibilis dicitur homo, licet ex uno tantum capite sit corruptibilis, & simpliciter impossibile, quod ex uno tantum capite est impossibile, quia denotiones istæ sunt de linea mali, & imperfecti; è contra vero contingit in denominationibus oppositis, quia nihil dicitur bonum simpliciter, & absolutè, nisi ex omni capite sit bonum, nec incorruptibile simpliciter, & absolutè; nec item simpliciter, & absolutè possibile, nisi ex omni capite sit tale.

6. Ex quo patet ad secundum, nimirum illam distinctionem de malo simpliciter, & malo secundum quid, quam Thomistè mutuarunt ex Caietano, solum habere sensum in prima significazione illius termini *simpliciter*, hoc est, quatenus malum *simpliciter* sit integrum, quod nihil bonitatis importat; malum vero *secundum quid*, quod non integrè sit malum, sed magna ex parte bonum, & in hoc sensu admitto illam distinctionem, seu divisionem, quia peccatum commissionis, seu actus malus, non est pure, & integrè malus, sed secundum quid tantum, id est, ea parte, qua deficit, & privatur perfectione sibi debita: Privatio vero, in abstracto sumpta, est pure, & integrè mala, & ideo dicitur malum simpliciter tale. Nec contra istam distinctionem obstat dictum Philosophi, quod malum non potest esse integrum, quia ibi est sermo de malo concretivè sumpto, sive de eo, quod dicitur malum subiectivè, & in se, quod semper est aliquid positivum, & hoc malum non potest esse integrum, quia se ipsum destrueret; non autem negat Philosophus malum in abstracto ut privatio, quod integrè malum sit, non quidem substantivè, & in se, sed adiectivè, & subiecto privato. Deinde dico, quod prædicta distinctio non potest intelligi accipiendo ly *simpliciter* pro eodem, ac absolutè, & sine addito, quia hoc pacto tam simpliciter dicitur malum peccatum commissionis, sicut privatio, nemo enim negat actum peccaminosum absolutè, & sine addito esse malum, ac proinde in hoc sensu simpliciter malum, imò & pessimum.

7. Nota quartò: Moralitatem aliam dici formaliter talem, aliam materialiter talem. Moralitas materialis dicitur, quando substernit alteri moralitati

formalizanti. Vnde Div. Thom. quest. 1. de Virtutibus, artic. 1. ad 1. sic ait: Cum quis fornicatur, ut furetur, actus iste, licet materialiter sit intemperantie, tamen formaliter est avaritie, & similiter ex hoc, quod actus temperantie, vel fortitudinis imperatur a charitate ordinante eos in ultimum finem, ipsi actus formaliter speciem sortiuntur, nam formaliter loquendo sunt actus charitatis. Et ratio infertur ex hoc, quod ait 1. 2. quest. 18. artic. 6. in corporinum: Nec actus exteriores habent nomen moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarij, & ideo actus humani species formaliter considerantur secundum finem; materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Vnde Philosoph. in 5. Aethicor. dicit, quod qui furatur, ut committat adulterium, magis est adulter, quam fur. Et in 3. distinct. 30. quest. 1. artic. 3. ad 6. Dicendum, inquit, quod actus habet bonitatem ex obiecto, & ex fine, & bonitas, que est ex obiecto, est materialis respectu illius, que est ex fine. Et huius etiam vltior ratio est, quod ait idem Div. Thom. quest. 19. de Veritat. artic. 1. & quest. 2. de Malo, artic. 2. ad 11. nimirum: Quandocumque duos sunt principia moventia, vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale, quod vero est ab agente inferiori, est sicut materiale. Ex quibus infertur manifeste iuxta Div. Thom. moralitatem ex obiecto, esse materialē comparativē ad moralitatem ex fine, quia moralitas ex fine se habet ut formale, & moralitas ex obiecto se habet ut materiale.

8. Ex quibus ultimo noto, praesentem questionem non esse, an actus humanus possit esse bonus formaliter, & malus formaliter, quatenus bonitas, & malitia formalis est talis ex fine, quia hoc esset idem, ac interrogare, vtrum idem actus possit esse simili bonus, & malus ex eodem fine? Quod longe difficilius apparet, quam esse bonus ex obiecto, & malus ex fine, vel econtra, aut bonus ex obiecto, & fine, & malus ex circumstantia. Et in hoc secundo sensu procedit communiter haec controversia. Vnde non recte M. Ferre in praesenti titulu opponit praesenti questioni, dum inquirit: An idem actus possit esse simili bonus, & malus bonitate, & malitia formalis? Cum tamen deberet disputare de bonitate, & malitia morali, quarum una esset ex obiecto, alia ex fine, & consequenter una materialis, alia formalis, vel saltē præscindendo ab his denominationibus, ut locus esset questioni: His ergo prænotatis, sit.

NOSTRA SENTENTIA EX  
Div. Thom. probatur.

9. **D**ICO igitur: Idem actus humanus potest esse absolute, & simpliciter malus moraliter, & simili etiam secundum quid moraliter bonus, hoc est, ex uno capite, vel defectu simpliciter malus, ex alio vero, vel ex alijs capitibus bonus secundi quid, v.g. malus simpliciter ex fine, seu ex una circumstantia, & bonus secundum quid ex alia. Hanc conclusionem censeo expressam Div. Thom. sed quia inter RR. eius discipulos contraria plausibilior evasit, propterea non detrectabo eius mentem exacte disquirere. Igitur 1. 2. quest. 18. artic. 1. vbi inquirit: An omnis actio humana sit bona, vel aliqua mala? Ponit primum argumentum, seu rationem dubitandi hoc pacto: Malum non agit, nisi virtute boni: Sed virtute boni non fit malum: Ergo nulla actio est mala. Respondet autem ad primum, dicendum: Quod malum agit virtute boni deficitis, si enim ibi nibi esset de bono, nec esset ens, nec agere posset, si autem non esse deficiens, non esset malum. Vnde & actio causata est quodam boni deficiens (attende) quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum: Ergo iuxta D. Thom. actio humana, & moralis, de qua procedebat questionis, potest esse bona secundum quid, simpliciter autem mala. Haec igitur est expressa nostra sententia.

10. Dices: Div. Thom. loqui de bonitate secundum quid tantum physica, & transcendentali, non vero de morali bonitate. Sed contra primò: Quia in titulo questionis loquitur de actione humana, & de bonitate, & malitia morali, que tantum est propria actionis humanae: Ergo cum ad primum respondet, actionem esse secundum quid bonam, simpliciter autem malam, etiam loquitur de bonitate, & malitia morali, alias non loqueretur ad propositum. Secundo: Quia actio humana peccaminosa, non solet esse mala physice, nec physicè bona tantum secundum quid, sed plerumque est simpliciter bona, & nullo modo mala in linea physica, quantumvis sit mala moraliter: Ergo cum ait Div. Thom. eam esse tantum bonam secundum quid, & malam simpliciter, non potest intelligi de bonitate secundum quid in linea physica, & transcendentali, in qua actus est bonus simpliciter, sed solum in genere moris. Tertiò: Quia Div. Thom. contraponit malitiam simpliciter ad bonum secundum quid;

quid; alias equivocè loqueretur: Sed non est sensus Div. Thom. quod actio illa sit mala simpliciter in linea physica, cum hoc sit manifestè falsum, sed tantum in linea moris: Ergò nec est sensus, quod sit bona secundum quid in linea physica, sed in linea moris: Ergò, cum ait, quod *actio est quoddam bonum deficiens, quod est secundum quid bonum, malum autem simpliciter*, loquitur de bonitate, & malitia morali.

11. Confirmatur primò ex Div. Thom. loco citato *artic. 4. ad 3.* quod probare contendebat, actionem non dici malam, nec bonam ex fine, quia aliquando actio mala est, quamvis ex fine bono, & aliquando bona ex fine malo. Ad quod argumentum ut respondeat, prius distinguit in corpore articuli, quod in actione humana bonitas quadruplices considerari potest, vna quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione, & entitate, tantum habet de bonitate, vt dictum est; alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia, secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem, secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam. Qua doctrina præmissa. Ad tertium, inquit, quod nihil prohibet actioni habent vnam predicatorum bonitatem deesse aliam, & secundum hoc contingit actionem, quæ est bona secundum speciem, vel secundum circumstantias, ordinari ad malum finem, vel è converso, non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa. En ipissimam nostram sententiam. Nam hic D. Thom. non loquitur de bonitate physica tantum, sed expressè de bonitate morali, & ait, actum bonum secundum suam essentiam ordinari posse ad malum finem; & econtra, habere posse vnam bonitatem, deficiente altera, quo casu non erit bonus simpliciter, sed tantum secundum quid. Quod etiam clare explicavit in 2. *art. 36. art. 5. in corp.* sic dicens: *Et ideo contingit, actum habere bonitatem ex materia (id est ex obiecto) & tamen eum mala fieri propter indebitas circumstantias.* Et ad 1. Sic ait: *Illa bonitas, quæ est ex genere, manet in actu quantuncumque per alias circumstantias deordinetur:* Ergò iuxta Div. Thom. actus potest esse simul malus moraliter, & retinere aliqualem bonitatem, vel ex genere, vel ex obiecto, vel ex specie sua.

Tom. I.

12. Confirmatur secundò ex eodem D. Thom. 1. 2. *quest. 73. art. 2. in corp.* vbi distinguit duplē privationem, aliam in corrupti, seu in privari, aliam vero in corrupto esse, seu in privato esse: Hanc secundam, ait, esse privationem putam, & simplicem, quia nihil relinquit de habitu opposito. V. g. mors nihil relinquit de vita in mortuo, & tenebre nihil relinquent de luce in diaphano. Primam, ait, esse nō simplicem, sed aliiquid retinere de habitu opposito; *sicut egritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen, quod aliiquid remanet, alioquin non remaneret animal vivum, & simile est de turpitudine, & alijs huiusmodi;* huiusmodi autem privationes suscipiunt magis, & minus ex parte eius, quod remanet ex habitu contrario, multum enim refert ad egreditudinem, vel turpitudinem, utrum plus, vel minus à debita commensurazione humorum recessatur, & similiter dicendum est de vitijs, & peccatis, sic enim in eis privat debitā commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit se ipsum, ut dicitur in 4. *Aethicorum;* non enim manere potest substantia actus, vel actio agentis, nisi aliiquid remaneat de ordine rationis, & ideo multum interfit ad gravitatem peccati, utrum plus, vel minus recedat ab ordine rationis, & secundum hoc dicendum est, quod non omnia peccata sunt paria.

13. Hanc eandem doctrinam explicat loculentissime Div. Thom. *quest. 2. de Malo, art. 9. in toto corpore articuli,* vbi concludit: *Peccatum vero transgressionis consistit in deformitate alicuius actus, quæ quidem deformitas non tollit totum ordinem rationis, sed aliiquid eius, puta si aliquis comedat quando non debet, & remaneat quod comedat ubi debet, vel propter quod debet, nec potest, actu remanente, totaliter rationis proportio tolli.* Unde dicit Philosophus in 4. *Aethicorum,* quod si malum sit integrum, importabile sit, & se ipsum destruet. Et inde concludit, sicut supra, peccata non esse paria, sed inæqualia, quia unum privat magis bonitatem, quam aliud. Unde ad 2. responderet: *Dicendum quod in quolibet peccato tollitur integritas boni, sed non totum bonum, quin nemo in uno plus, in alio minus, ut dictum est:* Ergò iuxta D. Thom. actus malus non ita est malus, quod careat omni bonitate, & ordine rationis, sed ita quod retineat aliiquid bonitatis, & ordinis ra-

tionis : Sed hoc est esse bonum secundum quid : Ergo recte componitur, quod aliquis actus sit absolute, & simpliciter malus, & bonus secundum quid, etiam loquendo de bonitate morali, de qua expressè loquitur Ang. Praeceptor.

14. Conantur RR. tam evidētia Div. testimonia explicare compatibilitē cum sua sententia. Et in primis Ioannes à S. Thoma explicat illud Div. Thom. dictum : *Nihil prohibet actioni habenti unam predictarum bonitatum deesse aliam, in sensu diviso, & quasi diceret, quod actioni, quę ex meritis sui obiecti exigebat habere unam bonitatem, potest deesse alia, non vero in sensu composito, ita ut simul absolute habeat unam bonitatem, & deficiat alia, & hanc eandem solutionem tradit Montesinos.*

15. Sed huiusmodi interprētatio violentissima est textui, & sola opus est lectiōne eius ad eam de falsitate convincendam ; frusta enim distingueret Div. Thom. quadruplicem bonitatem, & componeret, quod *actioni habenti unam predictarum bonitatum, nihil prohibet deesse aliam, si loqueretur in sensu diviso* ; nam in sensu diviso loquendo, nihil prohibet, actioni, quę ex natura sua exigit habere aliquam bonitatem, deesse eandem bonitatem, quam habere petebat, & poterat, & item quod *actioni habenti unam bonitatem absolutē possit antecedenter, & in sensu diviso deesse ipsa eadem bonitas* : Ergo, cum Div. Thom. distinguit bonitates, vt possit actui habenti unam, deesse alia, manifeste loquitur in sensu composito ; nam in sensu diviso eadem, & indistincta, quam habet actus potest illi deesse.

16. Contra secundò, quia hanc expositionem præcludit D. Thom. immediate dicens : *Et secundum hoc contingit actionem, quę est bona secundum speciem, vel secundum circumstantiam, ordinari in malum finem.* Non ait, potest contingere, sed, contingit : Non ait, *actionem, quę potest esse bona, sed, quę est bona*, vnde tota propositio est dein esse, non modalis : Sed propositio de inesse non admittit sensum divisum, sed necessario facit sensum compositum : Ergo Div. Thom. non loquitur in sensu diviso, sed in sensu composito. Contra tertio, quia etiam prædictę expositioni contradicit expressissimè loco citato *ex 2. sentent.* vbi ait : *Illa bonitas, quę est ex genere, manet in actu, quantuncumque per alias circumstantias de-*

*ordinetur.* Et item : *Contingit actum habere bonitatem ex obiecto, & tamen malefieri propter indebitas circumstantias.* Et item contradicit expresè locis adductis *ex 1.2. quest. 73. art. 2. & quest. 2. de Malo* vbi inquit : *Privationem in actu deformi relinquere aliquid de ordine rationis, destruereque integratatem boni, sed non totum bonum, nam stat optimè, quod comedat quando non debet, & remaneat, quod comedat ubi debet, & propter quod debet, quę omnes locationes manifeste faciunt sensum compositum, ut in actu simul cum malitia maneat aliqualis bonitas, seu aliquid bonitatis, & ordinis rationis.* Ergo.

17. Ex quo reiecta manet expositiō M. Ferre in præsenti, qui postquam impugnavit solutiones Ioannis à S. Thoma, & Montesini, in easdem incidit. Vnde exponit Div. Thom. quasi dicat, actioni, quę secundum considerationes præcisas tendentes ad obiectum, ex meritis proprijs, antequam eliciatur, bona est ex sua specie, potest deesse alia bonitas, scilicet ex fine ; non vero quasi dicat, quod in exercitio habeat bonitatem ex specie coniunctam cum malitia ex fine. Reiecta, inquit, manet hæc solutio ; quia etiam exponit Div. Thom. in sensu diviso, & non in sensu composito, contra eius expressa testimonia, in quibus ait bonitatem, quę est ex genere, manere in actu, quantuncumque per alias circumstantias deordinetur, non tolli totum bonum, nec totum ordinem rationis, sed manere aliquid de bonitate, & ordine rationis in actu malo. Tum etiam, quia vt infrā probabimus, illa bonitas, quę convenit actui secundum consideracionem præcisam tendentiae ad obiectum, non potest non convenire actui in exercitio, vt existenti à parte rei, eo quod prædicata specifica positiva, quę conveniunt actui secundum se, debent illi convenire in individuo, seu in exercitio : Ergo, si admittat Mag. Ferre, talen bonitatem in actu secundum se, illam debet admittere in exercitio.

18. Respondet denique : Manere in actu illam bonitatem, quoad physicum, in quo illa bonitas fundatur, hoc est, manere eleemosynam quoad utilitatem physicam subveniendi pauperi, quę non tollitur per vantam gloriam ; non vero manere in esse bonitatis moralis, quia recte rationi non consonat dare eleemosynam propter inanem gloriam. Sed hac solutio eadem est cum evasione PP. Salmanticis, qui quidem, vt ipse

Mag.

Mag. Ferre exponit, dicunt Div. Thom. Iouqui tantum de bonitate obiectiva materialiter sumpta, & in esse rei; non vero de bonitate formalis ex parte actus, nec de bonitate obiecti in esse obiecti specificantis; quasi Div. Thom. dicat, quod in actu dandi eleemosynam propter inanem gloriam manet bonitas ipsius eleemosynæ in esse rei, & materialiter; non vero formaliter, & in esse obiecti.

19. Sed hanc solutionem, & consequenter suam propriam, sic impugnat Magist. Ferre, quia Div. Thom. loquitur de bonitate, & malitia formalis, non de obiectiva; inquirit enim de actu humano, vtrum sit bonus, vel malus ex fine, & de isto procedit in corpore, & in solutionibus argumentorum: Actus autem humanus solus ille est, qui libertatem habet, ad quam sequitur bonitas, vel malitia formalis: De ista igitur est locutio Div. Thom. & non de materiali obiecto, quod tantum habet bonitatem, vel malitiam obiectivam. Hactenus prædictus Magist. Ferre: Non igitur loquitur D. Thom. de bonitate physica operis exterioris, seu obiecti in esse physico, ut sui oblitus, asserit Magist. Ferre, sed de bonitate moralis actus humani ut talis.

20. Contra secundò: Quia bonitas, que est in obiecto, v.g. in eleemosyna, non est bonitas, que est ex genere, sed est bonitas individualis physica, & in specie determinata: Ergo, cum ait D. Thom. manere in actu bonitatem, que est ex genere, non loquitur de bonitate materiali, & physica obiecti, vel operis exterioris, sed de bonitate convenientiæ actui humano ex genere actus humani, que necessario est bonitas moralis. Tertio: Quia ait, talem bonitatem manere in actu, non in obiecto: Item ait, talem actum habere bonitatem ex materia, seu ex obiecto, quamvis male fiat, propter indebitas circumstantias: Sed bonitas, quam habet actus ex materia, vel ex obiecto, & que manet in ipso actu humano, non est bonitas materialis obiecti in esse rei, sed est bonus moralis ex parte actus, & voluntatis, & in illo existens: Ergo loquitur Div. Thom. de bonitate morali actus humani, & non de bonitate physica, seu in esse rei illius obiecti. Quarto: Quia ibi assignat Div. Thom. bonitatem moralem, ubi assignat privationem rectitudinis: Ait enim, quod in vitijs, & peccatis, ita privatur debita commensuratio rationis, ut aliquid remaneat de proportione, & ordine rationis in actu; & quod deformitas non

tollit totum ordinem rationis ab actu, sed ali quid eius: Sed privatio, & deformitas non est in actu externo, materialiter, & in esse physico considerato, sed in actu humano voluntatis tendenti in illum: Ergo in hoc actu humano, & morali remanet aliquis ordo rationis, & aliqualis cum tatione proportio: Sed haec est bonitas moralis ex parte actus humani, & non pure materialis, aut physica ex parte obiecti in esse rei: Ergo.

21. Secundò probatur conclusio ex Div. Thom. Nam Div. Thom. expresse ait: Privationem repartam in actu malo, non esse puram, & totalem, nec in privato, & corrupto esse, sed in privari, & in corrumpi, ideoque non privare actum omni ordine rationis, sed aliquo tantum: Ergo relinquat in actu aliquid de bonitate morali, seu de ordine rationis: Ergo & bonitatem moralem secundum quid. Respondebis ex Illustrissimo Godoy, in 1. 2. quæst. 73. disput. 29. §. 3. privationem repartam in peccato dici à Div. Thom. privationem in corrumpi, & non in corrupto esse, non quia aliquam bonitatem moralem in actu relinquat, sed quia illa ex proprio munere non privat omni rectitudine morali communigenitis, vel speciei, sed solum illa, que est specialis in illa materia, cuius tantum actus est capax circa istam materiam. Sed contra insurget Magist. Ferre in præsenti: Nam si circumstantia loci indebiti, v.g. non privat nisi illa rectitudine speciali, que actu debetur ex loco: Ergo, si actus supponatur bonus ex fine, & ex obiecto, & ex alijs circumstantijs, minus una, nempe loci, conservabit bonitates ex alijs capitibus provenientes, & solum privabitur bonitate debita ex loco.

22. Sed inquires: Privari etiam alijs bonitatibus indirectè, quia cum bonum semper dicatur ex integra causa, eo ipso, quod per privationem rectitudinis debite ex una circumstantia destruatur directè bonitas ex illa debita, tollitur integritas boni, & indirectè privatur omni bonitate. Sed contra insurget prædictus Mag. Ferre, nam licet hoc convincat, quod actus habens unam circumstantiam malam, non sit bonus simpliciter, non tamen probare potest, quod ex alijs capitibus non conservet suam bonitatem, secundum quid tales: Non ergo in hoc modo dicendi salvatur, quod actus vitiatus ex aliquo capite, ex nullo retineat bonitatem. Haec ad litteram prædictus Magist. contra Godoy, nec minus contra se ipsum.

23. Con-

23. Contra secundò: Quia ex eo, quod privatio in actu tollat integratem boni, minimè sequitur, quod tollat adhuc indirectè omnem bonitatem: Ait enim Div. Thom. quest. 2. de Malo, articul. iam *sitato*, quod talis privatio tollit integratem boni, sed non tollit totum bonum: Ergò ex eo, quod tollat integratem boni, non sequitur, quod auferat, adhuc indirectè, omnem bonitatem. Tertiò: Quia adhuc nec indirectè privat bonitatem, quam in actu relinquunt: Sed iuxta Div. Thom. relinquunt in actu aliquam proportionem, & commensurationem cum ratione, & consequenter aliquam bonitatem moralem secundum quid talem: Ergò nec indirectè privat actum omni bonitate morali.

24. Contra tertio: Quia si indirectè privaret actum omni bonitate, nullam relinquenter bonitatem moralem in actu, adhuc secundum quid: Sed hoc pacto non salvatur, quod privatio peccati sit privatio in corrupti, & non in corrupto esse: Ergò hoc pacto non salvatur doctrina Div. Thom. Minor probatur: Quia iuxta D. Thom. privatio in corrupti per hoc distinguitur à privatione in corrupto esse, quod ista privat totaliter forma contraria, ita ut nihil relinquat eius in subiecto privato; illa vero non privat totaliter forma contraria, sed aliquid eius relinquit: Sed forma opposita malitiæ morali est bonitas moralis: Ergò si nihil bonitatis moralis relinquenter malitia in actu malo, esset privatio in corrupto esse, & non in corrupti. Explicatur: Iuxta Div. Thom. privatio lucis in diaphano, tunc est privatio in corrupto esse, quando nihil relinquit lucis in diaphano, ut tenebre: Tunc vero in corrupti, cum aliquid relinquenter lucis in diaphano, ut umbra, seu crepusculum: Ergò pariter privatio rectitudinis moralis in actu esset privatio rectitudinis in corrupto esse, si nihil rectitudinis in actu relinquenter, & solum erit privatio in corrupti, si aliquid rectitudinis moralis in actu relinquat: Sed iuxta Div. Thom. illa est privatio in corrupti, & non in corrupto esse: Ergò aliquid rectitudinis, seu moralis bonitatis in actu relinquit.

25. Propterea Magist. Ferre ad aliam solutionem recurrerit: Ait enim, privationem in actu peccati repartam esse in corrupti, quia licet tollat omnem bonitatem moralem, que inest actu humano, non tamen tollit omnem bonitatem moralem, cuius actus est capax: Exem-

plum ponit in morte, que est privatio in facto esse; non eo præcisè, quia vitam actualem tollat, sed quod illam sic tollit, quod solam repugnantiam ad vitam relinquat: Cum autem circumstantia mala destruat ab actu humano bonitatem moralem, quam de facto habet, non tamen auferat ab actu omnem moralitatem bonam, quam ipse est capax habere, ideo dicitur privatio in fieri, & non in facto esse. Sic ad litteram pafatus Mag.

26. Sed contra est primò: Quia aperte implicat privationem destruere ab actu humano bonitatem, quam de facto habet; implicat enim illam de facto habere, & illa privari de facto: In quo ergò sensu ait, & repetit Magist. Ferre, quod privatio destruit ab actu bonitatem moralem, quam de facto habet? Quam enim bonitatem moralem habet de facto actus eleemosynæ propter vanam gloriam, si omni bonitate morali privatur? Dices primò: Eum loqui in sensu diviso, seu successivè, quasi dicat privationem destruere ab actu bonitatem, quam talis actus de facto habet, antequam vitiatur, sicut peccatum mortale destruit gratiam, quam homo de facto habet, antequam peccet. Sed contra: Quia si loquitur hoc sensu, debuit dicere, quam de facto habebat; non quam de facto habet, quando vitiatur, & priatur. Item, quia actus vitiatus ex fine, aut aliqua circumstantia frequentè à prima sui eliciencia vitiatur: Sed tunc iuxta, contrarios, à prima sui eliciencia omni caret bonitate morali: Ergò tunc non privatur rectitudine, quam de facto habet, antequam vitiatur, sed potius falso supponit talen rectitudinem habere, vel habuisse de facto.

27. Dices secundò: Intelligendum esse, quasi dicat, destruere, seu auferre, ne actus defacto habeat bonitatem; non vero auferre ab actu capacitatem ad bonitatem, quam ex suo genere poterat, & petebat habere, & ideo esse privationem in corrupti, & non in corrupto esse, quasi privatio in corrupti sit, quæ privat actum bonitate actuali tantum, privatio vero in corrupto esse, quæ privat etiam capacitate ad bonitatem habendam. Hic sanè videtur sensus huius A. non satis explicatus, sed potius implicatus.

28. Verumtamen; adhuc in hoc sensu impugnatur, quia ut aliqua privatio sit in corrupto esse, non requiritur quod auferat à subiecto privato capacitatem ad omnem formam oppositam; tenebra enim iuxta Div. Thom. est privatio in corrupto

rupto esse, & non tollit à diaphano capacitatem ad lucem; sufficit ergò, quod excludat de facto totam formam oppositam, nihil eius relinquendo, licet relinquat in actu capacitatē ad illam: Sed iuxta prædictum A. privatio in actu male, ita destruit totam bonitatem moralē, quod nullam de facto relinquat in ipso, licet relinquat capacitatē ad illam: Ergò erit privatio in corrupto esse, & non in corrupti, contra Div. Thom. Contra secundò, quia etiam privatio in actu peccati inventa, ponit in illo repugnantiam ad omnem rectitudinem, si vera est doctrina contrariorum: Ergò si mors dicitur privatio in corrupto esse, quia relinquit repugnantiam ad vitam, eodem titulo privatio in actu peccati erit privatio rectitudinis in corrupto esse. Antecedens probatur, quia actus vitiatus, seu privatus rectitudine, idem moraliter perseverans, ex nullo capite potest habere rectitudinem, vel bonitatem moralem, cum iuxta ipsos sit impossibile actum esse privatum una rectitudine, & habere aliam ex alio capite: Ergò privatio ponit in actu repugnantiam ad omnem rectitudinem iuxta contrarios.

29. Dices: Ponere repugnantiam consequentem, & in sensu composito privationis; non vero antecedentem, & in sensu diviso, quia nulla privatio rectitudinis tollere potest, quod actus humanus ex se, & ex genere suo sit antecedenter, & in sensu diviso capax rectitudinis. Sed contra, quia privatio in corrupto esse non exigit tollere à subiecto privato capacitatē antecedentem, & in sensu diviso ad formam oppositam, imo nec illam tollere potest, cum sit essentialiter carentia formae in subiecto capaci ad habendum illam. Unde nec tenebras tollunt ab aere capacitatē antecedentem ad lucem, nec mors à corpore capacitatē antecedentem ad vitam, nec cæcitas ab oculo capacitatē antecedentem ad visum: Ergo ex eo quod privatio rectitudinis in actu peccati non afferat capacitatē antecedentem ad rectitudinem, male infertur esse privationem in corrupti, & contradistinctam à privatione in corrupto esse.

30. Mirum ergò videri debet, quod Thomista RR. ita inter se dissideant in exponenda præsenti Div. Thom. doctrina, tantaque obscuritate laborent, cum illa recipiat clarissima sit, særifissimè que ab ipso repetita, & cuique legenti facillimè pervia. Nam Div. Thom. ad

distinguendam privationem in corrupti, & in corrupto esse minimè recurrit ad tollendam, vel non tollendam capacitatē à subiecto, nec de hoc meminit, sed unice utramque privationem distinguat penes relinquere aliquid in subiecto de forma opposita, vel nihil illius relinquere; quia dum aliquid eius adhuc relinquitur, subiectum non est totaliter, & consumatē privatum, sed quasi in via ad privatum esse, hoc est, in privari, & in corrupti; quando autem nihil formæ privatæ relinquitur, subiectum est in privato esse, quia est consumatē, & totaliter orbatum forma: Ergò si, ut communis est in doctrina Div. Thom. privatio in actu peccati est in corrupti, & non in corrupto esse, necessum est quod aliquid rectitudinis, & bonitatis moralis in actu relinquat. Ut quid ergò recurrent RR. ad peregrinas, ac difficilissimas expositiones, cum hæc clarissima, & genuina sit?

#### RATIONE A PRIORI PROBATUR nostra sententia.

31. **P**ROBATUR primò ratione nostra sententia, quia bonitas moralis consistit in conformitate cum regulis morum, & malitia moralis in disconformitate cum illis: Sed potest idem actus esse conformis secundum quid cum regulis morum, & simplicitè disconformis: Ergò potest bonus esse moraliter secundum quid, & malus simplicitè. Maior patet quia conformitas cum regulis morum est aliqua bonitas, sicuti disconformitas est pravitas, seu malitia: Sed non est bonitas, nec malitia purè physica, quia hæc minimè attendit penes habitudinem ad regulas morum: Ergò est bonitas, seu malitia moralis: Ergò bonitas, seu malitia moralis consistit in conformitate, vel disconformitate cum regulis morum. Minor verò, in qua stat difficultas, probatur primò, quia benè potest idem esse æquale secundum quid, & inæquale simplicitè, v. g. vlna est simplicitè inæqualis dimidia, sed secundum quid æqualis, hoc est, secundum sui medietatem, & pariter idem potest esse dissimile simplicitè, & simile secundum quid, vt albedo est simplicitè dissimilis nigredini, similis tamen secundum quid, hoc est in ratione coloris, homo pictus est simplicitè dissimilis homini vero, & tamen est similis secundum quid, id est, in figura: Sed simili modo se habet relatio confor-

formitatis, & disconformitatis: Ergò potest idem actus humanus esse simpliciter disconformis, & secundum quid conformis cum regulis rationis.

32. Secundò probatur eadem minor, quia potest idem actus humanus esse conformis vni regulæ rationis, & alteri disconformis: Sed eo ipso est simpliciter disconformis, quia malum ex quocumque defectu, & secundum quid conformis, id est, secundum habitudinem ad vnam regulam: Ergò potest idem actus humanus esse simpliciter disconformis, & secundum quid conformis regulis rationis. Minor suadetur, quia potest vnico actu humano adimpleri vnum præceptum, & dictamen rationis, & violari aliud: Sed actus est conformis præcepto, & dictamini, quod per illud impletur, & disconformis præcepto, & dictamini, quod per illum violatur, siquidem præceptum, & dictamen rationis non impletur, nisi per actum sibi conformem, nec violatur, nisi per actum disconformem: Ergò potest idem actus humanus esse conformis vni regulæ rationis, & disconformis alteri. Maior probatur, quia potest quis facere actum debitum in loco indebito, vel propter finem indebitum, v. g. potest quis, elargiri eleemosynam ad quam tenetur propter finem vanæ gloriae, aut reddere debitum vxori petenti in loco Sacro: Sed per hos, & similes actus impletur vnum præceptum, & violatur aliud, siquidem impletur præceptum dandi eleemosynam, & violatur præceptum prohibens vanam gloriam, impletur præceptum reddendi debitum, & violatur præceptum venerandi locum Sacrum: Ergò.

33. Confirmatur ex Div. Thom. quæst. 2. de Malo, art. 9. aiente: *Deformitas in actu peccati, non tollit totum ordinem rationis, sed aliquid eius, puta, si aliquis comedat, quando non debet, & remaneat quod comedat ubi debet, & propter quod debet:* Sed qui comedit ubi debet, impletare regulam rationis prescribentem locum comedendi, & si comedit quando non debet, violat regulam rationis prohibentem tempus comedendi: Ergò stat optimè, quod quis per eundem actum humanum violet vnam regulam rationis, & impleat aliam: Sed tunc causus iuxta Div. Thom. remanet aliquid de ordine rationis in actu, quia non tollitur totus ordo rationis, sed aliquid eius tantum: Ergò tunc ille actus est bonus, & ordinatus secundum quid; simpliciter autem malus.

34. Respondebis primò: Præceptum dandi eleemosynam, v. g. non impleri per illam collatam ex motivo vanæ gloriae, quia tale præceptum non est præceptum dandi eleemosynam ex malo fine, sive cum malis circumstantijs, sed est præceptum dandi eleemosynam ex fine honesto, & cum debitibus circumstantijs. Sed hæc solutio communiter displicet etiam adversarijs. Primò, quia finis legis non cedit sub lege, vnde finis dandi eleemosynam, non debet cadere sub præcepto dandi eleemosynam: Ergò præceptum dandi eleemosynam non præcipit illam dare ex fine honesto, sed tantum præcipit illam dare; finis vero honestus solum præcipitur per aliâ legem. Secundo, quia qui elargitur eleemosynam ex motivo vanæ gloriae, non tenetur se accusare in confessione, quod non impleverit præceptum dandi eleemosynam, ponamus enim tale præceptum vrgere sub mortali, & elargientem eleemosynam eam elargiri ex motivo vanæ gloriae, sanè si non implet præceptum, peccat mortaliter, & tenebitur se accusare in confessione, quod peccaverit mortaliter contra præceptum dandi eleemosinam: Sed hoc est absurdissimum; nam est facere peccati mortalis reos, tūm eos, qui audiunt Sacrum in die festo ex motivo vanæ gloriae: Tūm eos, qui graviter indigenti elargiuntur eleemosynam ex eodem motivo, & eos obligare in confessione, non solum ut se accusent de vana gloria, sed etiam de peccato lethali non adimpletionis præcepti: Ergò absurdum est dicere non adimpleri præceptum, quando fit opus præceptum ex motivo vanæ gloriae.

35. Tertiò, quia alias sequeretur audientem Sacrum ex motivo vanitatis duplex peccatum committere, vnum contra humilitatem ex vana gloria, aliud contra religionem, quia non impleret præceptum audiendi Sacrum; item qui redderet debitum vxori in loco Sacro, duplex peccatum committeret, vnum contra religionem, & venerationem debitam loco Sacro, aliud contra iustitiam matrimonij, non implendo præceptum reddendi debitum; & item qui tenuerit sub mortali ad comedendum, & comedere in loco prohibito, duplex etiam peccatum committeret, vnum contra obligationem sustentandi propriam vitam, quia non impleret præceptum comedendi, aliud contra religionem: Sed hæc omnia planè sunt falsa, & hoc ultimum expressè contra Div. Thom. Ergo ne-

necessario dicendum est impleri præceptum elargiendi eleemosynam, quando elargitur ex vana gloria, vel cum indebitis circumstantijs, idemque de quolibet alio opere.

36. Propterea respondent, duo esse distingenda præcepta, nimirum & præcepta particularia ad virtutes particulares pertinentia, v.g. præceptum audiendi Sacrum, & reddendi debitum, & alia huiusmodi; & præceptum universale prudentiæ. Dicunt igitur, dare eleemosynam, quando datur ex inani gloria, esse quidem conforme præcepto particulari dandi eleemosynam; non vero præcepto prudentiæ, quia præceptum illud particolare tantum præcipit, quod pauperi indigenti subveniamus, cui proinde satisfit, subveniendo pauperi ex quocumque motivo, sive bono, sive malo; non tamen esse conforme dictamini, sive præcepto prudentiæ, quia hoc dicit non esse dandam eleemosynam, nisi ex bono fine, & cum debitis circumstantijs; præceptum autem prudentiæ esse regulam proximam honestatis; alia autem præcepta particularia esse regulas remotas; ac proinde quamvis per actum elargiendi eleemosynam ex inani gloria impleatur præceptum particolare misericordiæ, non sequitur quod actus ille sit conformis suæ regulæ proximæ, que est præceptum prudentiæ, cum potius sit illi disconformis, & consequenter non sequitur retinere bonitatem moralem, adhuc secundum quid. Et rationem disparitatis assignant, quia alia præcepta particularia respiciunt actus externos materialiter bonos secundum sumptos, & ideo adimplentur ponendo tales actus secundum suam bonitatem materialem, & physicam ex quocumque motivo; attamen præceptum, aut dictamen prudentiæ dicit actum ut hic, & nunc cum bonis circumstantijs, & ex fine bono esse eliciendum; hoc autem præceptum non impletur per quancumque elargitionem eleemosynæ, sed solum si eleemosyna detur ex debito fine, & cum debitis circumstantijs.

37. Hæc est tota doctrina contrariorum. Sed contra illam sic argументor, primò; quia non solum dictamen universale prudentiæ, sed etiam dictamina, leges, & præcepta particularia ad speciales virtutes pertinentia, ut præceptum reddendi debitum pertinens ad virtutem iustitiae, præceptum audiendi Sacrum pertinens ad virtutem religionis, præceptum dandi eleemosynam ad virtutem

Tom. I.

misericordiæ, sunt regulæ moralitatis vere, & propriæ. Sed iuxta solutionem actus dandi eleemosynam elicitus ex malo fine est conformis præcepto particulari dandi eleemosynam, quia tale præceptum non implet; & similiter redditio debiti in loco indebito est conformis præcepto particulari iustitiae: Ergo isti actus, et si cum malo fine, & cum indebita circumstantia, sunt conformes alicui regulæ moralitatis: Sed conformitas cum aliqua regula moralitatis necessario est bonitas moralis secundum quid: Ergo tales actus, et si cum malo fine, & cum indebitis circumstantijs, sunt boni moraliter secundum quid.

38. Contra secundo, quia dictamen misericordiæ, v.g. non dicit solum de eleemosyna elargienda secundum se; sed in casu gravis necessitatis, & indigentiae pauperis, & superfluitatis in divite, dicit, & obligat hic & nunc ad elargiendam eleemosynam: Sed qui ex motivo vanæ gloriæ hic & nunc elargitur eleemosynam, hic & nunc adimpleret tale præceptum: Ergo hic & nunc operatur conformiter ad illud: Sed ea ratio ne, qua quis operatur conformiter ad aliquod præceptum, bene moraliter operatur secundum habitudinem ad tale præceptum: Ergo qui in tali casu hic & nunc elargitur eleemosynam, operatur bene moraliter secundum quid, licet simpliciter male operetur propter malum motivum.

39. Contra tertio, quia licet dictamen, & præceptum prudentiæ dicit eleemosynam esse dandam ex fine bono, & cum debitis circumstantijs, hoc præceptum impleri potest secundum quid, (licet non integrè, & simpliciter,) dando eleemosynam ex malo fine, aut cum indebitis circumstantijs: Sed actus, vi cuius impletur secundum quid præceptum prudentiæ, est bonus secundum quid: Ergo actus dandi eleemosynam ex motivo vanæ gloriæ est bonus secundum quid, etiā respectivè ad præceptum prudentiæ. Major patet, quia præceptum illud prudentiæ tria præcipit, nimirum, & dare eleemosynam, & quod sit ex bono motivo, & cum debitis circumstantijs: Sed elargiendo eleemosynam, licet ex malo fine, & cum indebitis circumstantijs, impletur illud præceptum quoad primum, licet violetur quoad secundum, & tertium: Ergo impletur illud præceptum secundum quid, licet non impletur simpliciter, id est, secundum omne quod præcipit.

Z

Ex

40. Ex quo amplius confirmatur Per vos dictamen, & præceptum prudentiæ est regula proxima moralitatis in actu humano: Ergo actus simpliciter disconformis, & secundum quid conformis præcepto prudentiæ, erit simpliciter malus, & secundum quid bonus moraliter. Tum sic: Sed potest idem actus esse simpliciter disconformis, & secundum quid conformis præcepto prudentiæ: Ergo potest esse bonus moraliter secundum quid, & malus absolute, & simpliciter. Minor hæc subsumpta probatur, quia potest aliquis actus observare præceptum prudentiæ secundum aliquid eius, quod præcipit, & non secundum omne quod præcipit; v.g. prudentia præcipit esse comedendum quando, & ubi oporteat, & quantum, & propter finem, propter quem oporteat. Cur rogo non poterit aliquis implere hoc præceptum secundum aliquid, & non secundum omne? V.g. secundum substantiam actus comedendi, secundum locum, & qualitatem debitam, sed non secundum tempus oportunum, nec propter debitum finem: Sed iste conformaretur secundum quid in actu comedendi præcepto prudentiæ, licet ab illo discordaret simpliciter: Ergo potest aliquis actus secundum quid esse conformis præcepto prudentiæ, & simpliciter disconformis.

41. Contra quartò; quia ut actus sit bonus secundum quid, & malus simpliciter, sufficit quod fiat conformiter ad dictamen, quod sit prudens secundum quid, licet imprudens simpliciter: Sed stat optimè quod aliquis actus v.g. audiendi sacram ex motivo vanæ gloriæ, sit conformis dictamini prudentiæ secundum quid, & imprudenti simpliciter: Ergo Probo minorem; nam talis actus est conformis dictamini hic & nunc ex motivo vanæ gloriæ dictanti esse dandam eleemosynam: Sed hoc dictamen, licet sit imprudens simpliciter, est tamen prudens secundum quid: Ergo talis actus est conformis dictamini simpliciter impudenti, sed prudenti secundum quid. Probo minorem: Dictamen practicum in tantum est prudens, in quantum dictat conformiter ad regulam rationis, & prudentiæ: Sed tale dictamen dictat conformiter ad aliquam regulam rationis, licet disconformiter ad alias, quia dictat conformiter ad regulam præscribentem dandam esse eleemosynam pauperi, licet disconformiter ad illam esse dandam ex bono fine: Ergo.

42. Explicatur: Dictamen practicum prudentiæ iuxta solutionem est proxima regula moralitatis: Ergo est regula secunda, & regulata, non vero prima, & non regulata; unde ergo regulandum est dictamen practicum, vt sit dictamen prudens, seu prudentiæ? Sane non aliunde, nisi per regulas universales rationis circa præfens agibile simul consideratas; hoc enim est speciale in prudentia ad distinctionem aliarum virtutum, quod a iis virtutes particulares respiciunt bonum particulare rationis in aliqua linea tantum, & ideo unaquaque habet suas regulas particulares, quibus per se tantum regulatur, & attendit; ceterum prudentia est virtus universalis respiciens bonum universale rationis, & omnibus virtutibus ponens modum, & ideo attenit omnibus regulis rationis simul, in ea que adunantur omnes regulæ, que divisi, & seorsim alias regulant virtutes morales. Ex quo inferitur, prudentiam non consistere in dictamine pratico omnino indivisibili, sed in dictamine pratico coalescenti ex conformitate ad plures regulas rationis. Tum sic: Sed potest aliquod dictamen practicum dictare de aliquo agibili conformiter ad duas, vel tres regulas rationis, & disconformiter ad quartam: Ergo tum casus ille actus non erit prudens, simpliciter, & absolute loquendo, quia prudentia simpliciter dicitur ex integra causa; habebit tamen aliquid prudentiæ, nimurum conformiter dictare ad tres regulas prudentiæ: Ergo est bonus secundum quid, licet simpliciter, & absolute malus.

43. Urgetur: Sicut actus voluntatis vt sit simpliciter bonus, debet esse adæquate conformis regulis moris, ita dictamen practicum, vt sit simpliciter prudens, debet esse adæquate conforme regulis prudentiæ, quia sicut bonitas moralis in actu voluntatis dependet à conformitate cum regulis morum, ita prudentia dictamini practici intellectus pendet ex conformitate cum regulis prudentiæ: Sed potest dictamen practicum dictare conformiter ad alias regulas prudentiæ, & disconformiter ad reliquias, sicut potest voluntas veille aliquod opus conformiter ad aliquam, vel ad alias regulas moris, & disconformiter ad reliquias: Ergo potest dictamen practicum intellectus esse prudens secundum quid, & simpliciter imprudens eadem ratione, qua potest actus voluntatis esse bonus secundum quid, & simpliciter malus. Ur-

getur amplius exemplo Div. Thom. Ponamus aliquem ex fine debito, in tempore debito, in quantitate debita, sed in loco indebito dictare practice hic & nunc esse comedendum. Sane hoc dictamen practicum prudens est, quantum ad finem, siquidem dictat ex fine debito, & prudens est quantum ad tempus, & quantitatem, siquidem dictat esse comedendum in tempore debito, & in quantitate debita; licet imprudens sit ex circumstantia loci, quia dictat esse comedendum in loco indebito, & consequenter simpliciter imprudens, quia imprudentia ex quocumque defectu, sicut malum ex quocumque defectu: Ergo tale dictamen est imprudens simpliciter, licet prudens secundum quid: Ergo cum probant contrarij talem cometitionem non esse bonam, quia non regulatur per dictamen prudentis, aut per prudentiam, ad summum inferre possunt, non esse bonam simpliciter, quia non regulatur per dictamen simpliciter prudentis; minimè autem vitant quod sit bona secundum quid, siquidem regulatur per dictamen prudentis secundum quid, seu per prudentiam secundum quid talem. Urgetur denique; nam prudentia nihil aliud est, quam ratio ordinativa mediorum in finem, ut sèpè ait Div. Thom. Sed iuxta ipsum deformitas peccati non tollit totum ordinem rationis ab actu, sed solum aliquid eius, & aliquid relinquit, ut si quis comedat quando non debet, potest manere, quod comedat ubi debet, & propter quod debet: Ergo deformitas in dictamine imprudenti non tollit totam prudentiam, sed aliquid prudenti relinquit, siquidem relinquit aliquid de ordine rationis, in quo consistit prudentia: Ergo illud dictamen remanet prudens secundum quid.

44. Tertiò respondent contrarij ad principalem rationem; manere quidem in actu malo aliquam conformitatem cum ratione, seu cum aliqua regula morum, sed hanc conformitatem esse purè materialem, & non formalem; nam tunc solum actus est formaliter conformis, quando exercetur ex motivo conformitatis, & propter ipsam conformitatem, quod minimè contingit, quando quis dat eleemosynā propter vanam gloriam; vndē tunc casus conformitas illa non est bonitas formalis, vt potè non propter se inspecta, sed est bonitas purè materialis, & physica, seu in esse rei, non vero in esse moris,

Tom. I.

45. Sed contra est, quia vt supra prænotavimus, questio præfens non inquit, an idem actus possit esse simul bonus secundum quid bonitate formalis, & malus simpliciter; sed solum, an possit esse bonus secundum quid bonitate moralis, sive haec sit formalis in actu, sive materialis: Sed quamvis bonitas in actu dandi eleemosynam ex vanâ gloria sit materialis, & non formalis, nihilominus est bonitas verè, & propriè moralis: Ergo habemus intentum, quod scilicet in illo actu malo detur bonitas moralis secundum quid, quæ propriè sit moralis, & non solum physica. Minor probatur, quia talis bonitas est conformitas voluntaria cum regula rationis, & moris præscribente dare eleemosynam pauperi: Sed conformitas voluntaria cum regula rationis, & moris est proprijsimè bonitas moralis, & non purè physica: Ergo bonitas in tali actu est moralis, & non purè physica, & in esse rei.

46. Dices forsan: Quod vt illa conformitas sit propriè bonitas moralis, non sufficit, quod vt cumque sit voluntaria, sed debet esse voluntaria propter se, id est, propter se amata. Cæterum, cum quis dat eleemosynam propter vanam gloriam, non respicit conformitatem eleemosynæ cum regula, aut lege misericordie, propter ipsam, sed propter vanam gloriam, & ideo bonitas illa non est sufficienter voluntaria, vt sit moralis. Sed contra: Quia etiam quando quis dat eleemosynam ex motivo charitatis, non respicit conformitatem, aut bonitatem eleemosynæ propter se ipsam, sed propter motivum charitatis, & ideo iuxta doctrinam Div. Thom. traditam num. 7. ille actus, tunc casus, formaliter est charitatis, & materialiter misericordie: Et tamen nemo negare potest actum illum retinere ex obiecto bonitatem specialem misericordie, quæ verè, & propriè est bonitas moralis, licet materialis: Ergo vt aliqua bonitas sit verè, & propriè moralis, non requiritur quod sit volita propter se, sed sufficit quod sit volita directe, licet propter alium finem.

47. Dices: Est magnam dispartatem, quia finis charitatis non vitiat, nec destruit bonitatem ex obiecto misericordie; attamen finis vanæ gloriæ vitiat, ac destruit bonitatem ex obiecto misericordie. Sed contra: Quia contrarij manifestè confundunt, & equivocantque hos terminos *vitiare*, & *destruere*, quasi idem significent, cum tamen toto Cœlo distent. Vit-

dè sic argumentor, licet malitia ex motivo vanitatis vitiet bonitatem ex obiecto misericordie, tamen illam non destruit, nec tollit ab actu: Ergò ruit solutio. Antecedens infra probabitur, vbi hæc solutio impugnabitur ex proposito.

48. Contra secundo, sic impugno tertiam solutionem principalem, quia duplicitè potest bonitas actus dici materialis, vel formalis. Primo, dicitur materialis, quando est involuntaria, ita ut operans eliciat actum bonum ex ignorantia bonitatis illius, v.g. si daret pro eleemosynæ aureum, putans esse assem; tunc casus bonitas illius eleemosynæ in excessu ignorantia esset pure materialis, & in esse physico, quia involuntaria. Et similiter, si quis scienter, sed coactus, & invitus elargiretur numos pauperi contra propriam voluntatem, tunc datio solum esset bona materialiter, & physice, quia esset involuntaria. Et contrapositive ad hunc sensum, tunc bonitas eleemosynæ erit formalis, quando sit scita, volataque, sive voluntaria. Secundò: Potest bonitas eleemosynæ dici materialis, quando licet sit voluntaria, non tamen est volita propter se, sed propter aliud finem, à quo formalizatur, quia ut supra vidimus ex Div. Thom. moralitas ex obiecto formalizatur à moralitate, quæ est ex fine, & in hoc sensu, illa sola est bonitas formalis, quæ est ex fine formalizante obiectum. Quo supposito, sic arguo: Ut bonitas in actu reperta sit propriè moralis, & non physica, sufficit, quod sit formalis primo modo, non vero requiritur, quod sit formalis secundo modo; solumque obstat, quod sit materialis primo modo, id est, involuntaria, non autem obstat, quod sit materialis secundo modo, id est, formalizata à fine: Sed bonitas reperta in elargitione eleemosynæ ex vana gloria, non est materialis primo modo, sed in illo sensu formalis, cum sit scita, & volata, directèque voluntaria; siquidem, qui sic elargitur eleemosynam, directè vult, & scienter implere præceptum elargiendi eleemosynam, & illi in opere conformari, licet ex motivo vanæ gloriæ: Ergò licet non sit formalis, sed materialis secundo modo, est tamen bonitas propriè moralis, & non pure physica. Maior patet: Quia bonitas elargientis eleemosynam ex motivo charitatis, bonitas inquam desumpta ex obiecto misericordie, prout distincta à bonitate charitatis, solum est formalis in primo sensu, non vero in secundo: Et tamen nemo negat in illo actu bonitatem mo-

ralem specialem ex obiecto misericordie: Ergò vt bonitas ex obiecto sit moralis, non requiritur, quod sit formalis in secundo sensu, sed sufficit, quod primo modo sit formalis, & solum obstat, si sit materialis primo modo.

49. Contra tertio: Quia quamvis bonitas eleemosynæ in prædicto casu, non sit volita propter se ipsam tanquam propter finem ultimum, in quo sistat voluntas, nec tanquam propter motivum ultimum, est tamen volita propter se ipsam, tanquam propter finem intrinsecum operis, & motivum intrinsecum, & immediatum illius actus, licet indebitè ordinatum ad finem vanæ gloriæ: Sed ut aliqua bonitas sit propriè voluntaria, sufficit, quod sit volita propter se, tanquam propter motivum, & finem intrinsecum, & immediatum operis, licet indebitè ordinatum ad alium; minimè autem requiritur, quod sit propter se volita, tanquam propter finem, & motivum ultimum: Ergo.

50. Contra quartò: Quia stat optimè, aliquem actum esse malum, & retinere aliquid bonitatis, & conformitatis volitæ propter finem honestum: Sed conformitas volita propter finem honestum, iuxta solutionem, est bonitas formalis moralis: Ergo stat optimè actum malum retinere aliquid conformitatis, & bonitatis moralis formaliter talis. Minor probatur, exemplo illo Div. Thom. cum quis comedat ubi debet, & propter quod debet, sed quando non debet, in quo actu, ait Angelicus Præceptor, quod non tollitur totaliter ordo rationis, sed remanet aliquid eius, quia licet tollatur, quod comedat quando debet, manet tamen, quod comedat ubi debet, & propter quod debet: Ergo in illo actu manet ordo rationis, seu conformitas cum fine debito: Sed conformitas cum fine debito est bonitas ex fine, quæ necessario est volita propter finem honestum: Ergo in illo actu manet conformitas volita propter finem honestum. Explicatur: Qui comedat propter quod debet, benè operatur bonitate finis. Sed iuxta Div. Thom. in illo actu malo ex circumstantia indebiti quando, manet quod comedat propter quod debet: Ergo manet in illo bonitas operationis illius quantum est ex fine: Sed bonitas ex fine debito est formalis, & moralis in toto rigore, & volita propter se: Ergo stat in actu malo ex una circumstantia manere bonitatem propriè moralem, & formalem ex fine.

51. Explicatur secundò: Sæpiissimè quis in aliquo actu violat vnam tantum circumstantiam debitam, observat autem reliquas, vt si quis ad sustentandam vitam comedat in loco prohibito, sed hora debita, in quantitate debita, & in qualitate debita, &c. cum tamen posset, si vellet, nullam observare circumstantiam comedendo propter meram delectationem, hora prohibita, cibos prohibitos, & in loco prohibito; cæterum non vult tantis modis peccare, sed vno tantum, nec vult privare suum actum omni rectitudine, & honestate, sed vna tantum; hic sanè casus possibilis est, imò & frequens: Sed in illo casu ille actus retinet honestatem ex fine, & circumstantijs omnibus, præter vnam, honestatem inquam voluntariam, & formalem, volitamque propter se ipsam, nec enim aliud est, quod possit mouere illum, vt non privet actum suum omni honestate, nisi honestatis amor: Ergò in illo casu actus ille est malus ex vna circumstantia, & bonus moraliter ex alijs, & ex fine, bonitate moralis formalis, licet secundum quid tali. Urgetur: Ille, qui sic operatur, licet voluntariè violet vnam circumstantiam, voluntariè etiam observat reliquas, & debitum finem: Sed observantia voluntaria reliquarum circumstantiarum, & debiti finis formalissimè est bonitas moralis; licet vitiata per violationem alicuius circumstantiæ: Ergò in illo actu manet bonitas moralis formalis, licet vitiata: Ergò & bonitas moralis secundum quid.

## ALIA RATIO PRO CONCLUSIONE.

52. SECUNDO probatur ratione conclusio: Quia malitia ex fine non destruit, nec tollit bonitatem ex obiecto, licet illam inficiat, & vitiæt: Sed eo ipso actus habens malum finem, & bonum obiectum est malus simpliciter, & bonus secundum quid ex obiecto: Ergò idem actus potest esse bonus moraliter secundum quid, & malus absolute, & simpliciter. Maior, quæ negatur à contrariis, probatur primò: Quia bonitas, quæ destruitur, non vitiatur, nec inficitur; quod enim destruitur, iam non est, quod autem non est, quomodo potest vitiari, aut infici? Sed iuxta contrarios bonitas ex obiecto vitiatur per malitiam ex fine: Ergò non destruitur per illam, sed manet cum illa, vitiata per illam. Secundò: Quia sicut bonitas non destruitur, dum perficitur, ita non destrui-

tur, dum inficitur; sicut enim, quod perficitur, manet vt perfectum, ita quod inficitur, manet vt infectum: Sed bonitas ex obiecto non destruitur, dum perficitur ex bono fine, quia quod perficitur, non destruitur: Ergò bonitas ex obiecto non destruitur, dum inficitur ex malo fine; quia quod inficitur, non destruitur. Tertiò: Quia finis malus, solum potest tollere, aut destruere ab actu respiciente bonum obiectum, quod in illo actu edificaret, & ponéret bonus finis: Bonus enim, & malus finis respectu actus respicientis bonum obiectum sunt contrarij. Contraria autem ita se opponunt, quod vnum tantum adimit, ac destruit, quod aliud edificat, & non ècontra: Sed bonus finis in actu respiciente bonum obiectum, non edificat formaliter in illo bonitatem specificam ex obiecto, sed solum superedificat bonitatem ex fine; siquidem bonitatem specificam ex obiecto habet actus vnicè ex obiecto, non vero ex fine formaliter: Ergò malus finis tantum destruit in actu bonitatem ex fine actui debitam, non vero destruit bonitatem ex obiecto.

53. Quartò: Actus ex sua specie, & obiecto bonus moraliter, dum ponitur ex malo fine in exercitio, non potest amittere suam bonitatem specificam ex obiecto: Ergò per malum finem talis bonitas non tollitur. Probo antecedens, quod convenit actui secundum se, & ex sua specie, debet convenire illi, iti quo cumque statu ponatur, iuxta illam regulam Logicorum: *Quod convenit naturæ secundum se, convenit ei in omni statu.* Sed actui ex sua specie, & obiecto bono moraliter, convenit secundum se, & ex sua specie bonitas moralis: Ergò, in quo cumque statu ponatur, non potest amittere tales bonitatem: Ergò etsi ponatur in exercitio ex malo fine, non amittit bonitatem ex sua specie, & obiecto. Urgetur: Nam in primis negari non potest dari actus bonos moraliter ex sua specie, & obiecto; illos enim omnes Theologi admittunt: Deindè etiam negari nequit, tales actus posse in exercitio ordinari in malum, vel in bonum finem; alias enim omnis actus bonus ex obiecto essentialiter esset bonus ex fine, quod nullus admittit: Aliundè negari nequit, quod si actus, bonus moraliter ex obiecto, & specie sua, fiat ex malo fine, retinet bonitatem suam specificam ex obiecto, cum non possit non retinere suam essentiam, & speciem: Ergò.

54. Dices: Ex eo quod aliquis actus

tus sit indifferens ex sua specie, non sequitur, quod debeat retinere in exercitio positus suam indifferentiam: Ergo pariter ex eo, quod sit bonus ex sua specie, non sequitur quod debeat retinere bonitatem in exercitio positus. Sed contra, quia ideo indifferentia, quae convenit actui humano ex sua specie, non debet convenire ei in individuo, quia indifferentia illa est praedicatum negativum, seu præcisivum, quae consistit in eo, quod actus secundum se, nec sit positivè honestus, nec positivè malus, sed ab utroque præscindens; praedicata autem negativa, seu præcisiva, quae convenientur naturæ secundu[m] se, non debent ei convenire in omni statu, quia non debet natura in omni statu præscindere ab omnibus praedicatis, à quibus præscindit secundum se. Attamen bonitas est praedicatum positivum de se, ac proinde nequit bonitas positiva convenire actui secundum se, & secundum suam speciem, nisi conveniat ei in individuo; quia omne praedicatum positivum, quod convenit actui secundum se, & secundum suam speciem, debet ei convenire in individuo. Unde sic argumentor: Omne praedicatum esse entale positivū, quod convenit actui secundum suam speciem, & obiectum, debet tali actui convenire in individuo, si in illo ponatur. Sed actui ex sua specie, & obiecto bono moraliter convenit, tanquam praedicatum esse entale, & positivum, bonitas moralis ex obiecto; quia bonitas moralis ex specie, & obiecto non est praedicatum negativum, aut præcisivum, sed positivum, & determinatum: Ergo talis bonitas debet ei convenire in individuo, ex quocumque fine fiat.

55. Dices ex M. Ferre: Actum ex sua specie, & obiecto bonum, præcisivè à fine, & circumstantijs, solum esse bonum negativè, non positivè. Sed contra. Nam alias ex sua specie esset indifferens; actus enim negativè bonus idem est, ac nec positivè bonus, nec positivè malus, & consequenter indifferens: Ergo si actus ex sua specie, & obiecto bonus, esset tantum ex sua specie, & obiecto negativè bonus, esset tantum ex sua specie, & obiecto indifferens: Sed hoc est planè absurdum, quia est ponere omnes actus ex sua specie, & obiecto indifferentes, & nullum assignare, qui ex obiecto, & specie sua, præcisivè à fine, sit determinatè, & positivè bonus: Ergo nec dici potest, tales actus ex sua specie, & obiecto esse tantum negativè bonos,

56. Contra secundo; nam actus dandi eleemosynam ex motivo charitatis elicitus esset eiusdem speciei intrinsecè, & essentialis ex obiecto, ac actusclarigiendi eleemosynam, quando procedit ex motivo vanæ gloriae, & è contra: Sed quando procedit ex motivo charitatis est bonus moraliter bonitate misericordiae ex sua specie, & obiecto: Ergo etiam quando procedit ex motivo vanæ gloriae. Dices, esse eiusdem speciei in esse physico, diversè tamen in esse moris. Sed contra; nam licet sit diversas in esse moris, moralitate deßumpta ex fine, non tamen est diversus specificè in moralitate deßumpta ex obiecto: Ergo in utroque casu, vel in nullo, retinet moralitatem bonam ex obiecto. Antecedens probatur, quia in utroque casu habet idem obiectum specificè, nimirum subvenire pauperi egeniti: Sed idem obiectum specificè non potest prestare nisi eandem moralitatem, dum manet idem specificè: Ergo talis actus non est diversus in esse moris, quantum ad moralitatem deßumptam ex obiecto.

57. Dices: Actum illum in utroque casu habere idem obiectum in esse physico; non vero idem obiectum in esse moris. Sed contra, quia si hoc ita esset, iam illi actus non solum essent diversi ex fine, sed diversi etiam ex obiecto, & consequenter actus dandi eleemosynam ex vanæ gloria non solum esset malus ex fine, sed etiam esset malus ex obiecto, quod falsissimum est: Ergo ruit solutio. Sequela probatur, quia licet obiectum illius esset idem specificè in esse physico cum obiecto dantis eleemosynam ex motivo charitatis, non esset idem in esse moris, sed diversum in esse moris: Ergo quia in uno esset bonum in esse moris, in alio malum in esse moris: Ergo actus illi non solum ex fine, sed etiam ex obiecto essent moraliter diversi, ac proinde unus esset moraliter bonus ex obiecto, & fine, & aliud moraliter malus etiam ex obiecto, & fine.

57. Contra secundo, quia hoc quod est dare eleemosynam, præcisivè à fine, eandem intrinsecè moralitatem habet, sive ex bono motivo, sive ex malo detur. Ergo præcisivè à fine eiusdem moralitatis est obiectum in uno actu, ac in alio, & consequenter permanet idem obiectum in esse moris præcisivè à fine: Ergo tota diversitas moralitatis est quantum ad finem: Ergo quantum ad obiectum, seu ex obiecto permanet eadem omnino moralitas,

itas, ex quocumque fine fiat: Sed quando fit ex bono fine, actus ultra moralitatem ex fine, habet moralitatem bonam ex obiecto: Ergo quando fit ex fine malo, ultra moralitatem ex fine, habet eandem moralitatem ex obiecto. Urgetur primò: Nulla differentia potest assignari in illis actibus ex obiecto præcisive loquendo à fine, vel illam assignent contrarij, quod non facilè præstabunt; nam si dicant, quod in uno actu datur eleemosyna ob finem bonum, in alio propter finem malum, hęc est differentia ex fine, non ex obiecto præcisivè à fine. Si dicant, quod quando datur eleemosyna propter vanam gloriam non respicitur bonitas eleemosynę propter se, sed propter aliud, ad quod existimatur conducens. In primis, etiam dum datur ex motivo charitatis, non datur propter se, sed propter charitatem. Et item hęc differentia non est ex obiecto, nam eadem eleemosyna scienter honesta vtrobique datur; sed solum est ex fine. Si denique dicas: In uno casu dari propter finem, ad quem per se conductit, in alio vero propter finem vanę gloriae, ad quem per se non conductit. Hęc etiam est differentia sumpta ex fine debito, vel indebito: Atqui aliunde differentia assignari nequit: Ergo nulla differentia assignari potest in prædictis actibus ex obiecto, præcisivè loquendo à fine: Ergo si unus ex obiecto, præcisivè à fine, est bonus moraliter, etiam aliis.

58. Urgetur secundò: Obiectum dantis eleemosynam ex vana gloria non est præcisè eleemosyna, quia bona physice, sed quia bona moraliter: Ergo talis actus habet idem obiectum in esse moris, & non solum in esse physico. Antecedens probatur, quia obiectum talis actus est eleemosyna vt conducens ad captandam famam virtutis, & sanctitatis: Sed ad hoc non conductit vt bona physicè tantum, quia nemo laudatur de sanctitate, & virtute propter bonitatem purę physicam, sed propter bonitatem moralē: Ergo obiectum talis actus est eleemosyna, quia bona moraliter, non vero quia bona physicè: Urgetur tertio: Eleemosyna in illo specificat actum tendentem in illam, in quantum bona moraliter: Ergo reddit illum actum in specie bonitatis moralis. Antecedens probatur: Eleemosyna specificat illum actum sub ratione boni: Sed non sub ratione boni purę physici: Ergo sub ratione boni moralis. Minor patet primò, quia sub ratio-

ne boni physici tantum eleemosyna est bona pauperi, non vero operanti ad afferendam famam liberalis: Sed eleemosyna in illo casu non specificat actum, vt præcisè bona pauperi, alias ex charitate procederet, sed vt bona, & utilis operanti ad captandam laudem liberalis, & misericordis: Ergo non specificat sub ratione boni physici, sed sub ratione boni moralis. Secundò, quia si specificaret præcisè sub ratione boni physici, non daret actui speciem moralem, sed solum speciem bonitatis physicę: Sed hoc dici nequit: Ergo. Minor probatur, quia species purę physica est species indifferens in esse moris: Sed eleemosyna in dicto casu non dat speciem in esse moris indifferentem; alias ille actus esset ex actibus indifferentibus ex specie, & obiecto, quod nullus admittit: Ergo. Tertiò, quia si specificaret tantum sub ratione boni physici, actus ille, vt specificatus ex obiecto, esset purę physicus, & non moralis, nec humanus: Sed dici hoc nequit; alias elargitio eleemosynę ex motivo vanę glorię esset ex obiecto actus purę animalis, aut sensitivus, quod per se est manifeste falsum, quia dare eleemosynam pauperi indigenti, per se, & ex proprio obiecto, ex quocumque fine detur, est actus proprius hominis, vt rationalis, repugnans brutis, & parti animali vt tali: Ergo eleemosyna non specificat actum illum sub ratione boni purę physici.

59. Quartò, quia actus dandi eleemosynam, consideratus ex sua specie, antequam fiat nec ex bono, nec ex malo fine, specificatur ab eleemosyna, non purę sumpta in esse physico, sed sumpta in esse moris; nam alias actus ille ex sua specie, & obiecto non diceretur moraliter bonus, sed indifferens, sicut fricare barbam, purgare nares, &c. Sed dum talis actus specificè idem individuatur, & ponitur in exercitio, debet poni cum eodem obiecto specificativo; alias enim non erit idem actus specie ex obiecto: Ergo dum ponitur ille actus, specie, & obiecto idem, ex quocumque fine ponatur, debet specificari ab eleemosyna in esse moris sumpta, non vero ab illa sumpta in esse physico tantum.

60. Dices forsan, quod ille idem actus, qui ex specie, & obiecto est moraliter bonus, non potest poni in exercitio nisi ex bono fine, quia si ponatur ex malo fine, iam erit aliis ex specie, & obiecto: Sed contra, quia actus ex specie,

cie , & obiecto bonus moraliter non semper est essentialiter bonus ex fine , & circumstantijs: Ergo idem ex specie sua, & obiecto potest poni in exercitio absque fine bono. Antecedens probatur primo, quia ita est communis omnium sententia, quod scilicet bonitas ex fine est accidentalis , & non essentialis actui bono ex obiecto : Ergo huiusmodi actus non eit essentialiter bonus ex fine. Secundo; nam licet actui ex obiecto bono moraliter sit debitus ordo in finem honestum; tamen potest quis contra tale debitum illum non ordinare, sed potius illum privare ordine sibi debito : Ergo ordinatio in finem honestum , seu bonitas ex fine, non semper est essentialis actui bono moraliter ex obiecto. Antecedens probatur, ex Div. Thom. 1.2. quæst. 18. art. 9. ad 1. vbi sic ait: *Nullum est obiectum humani actus, quod non possit ordinari, vel ad bonum, vel ad malum, per finem, vel per circumstantias:* Ergo multo potiori titulo actus ex obiecto bonus ordinabilis erit, vel ad bonum , vel ad malum per finem, vel circumstantias : Ergo potest quis actum ex obiecto bonum , moraliter privare ordine debito in finem honestum.

61. Urgetur, quia adest præceptum , & lex ordinandi actus moraliter bonos ex obiecto in finem honestum: Ergo potest illos ad finem honestum non ordinare , alias homo esset necessitatus ad ordinandos tales actus in finem honestum ex suppositione , quod illos poneret; frustra autem ponitur lex ad quod homo necessitatus est: Ergo potest homo privare actus ex obiecto moraliter bonos ordine debito in finem honestum. Denique, quia ille , qui dat eleemosynam ex malo fine, eundem actum exercet, quem tenebatur exercere ex bono fine: Sed tenebatur exercere ex bono fine actum ex obiecto specificè bonum : Ergo exercet ex malo fine actum ex obiecto specificè bonum.

#### SOLVUNTUR ARGUMENTA ab autoritate Div. Thom.

62. C ONANTUR contrarij suam sententiam suadere ex Div. Thom. sed re ipsa nihil proficiunt. Obijciunt primo , quia vbi proxime , art. 5. ad 4. ait: *Quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti , & tunc potest dare speciem actui morali , & hoc oportet*

*esse quendamcumque circumstantia transmutet actum de bonitate in malitiam. Ex quo sic arguitur primò : Circumstantia mala transmutat actum de bonitate in malitiam : Ergo destruit bonitatem actus, & loco illius inducit malitiam : Ergo non relinquit actum cum bonitate morali , sed eum potius omni bonitate morali privat. Secundò : Circumstantia mala transit in differentiam essentiali obiecti; ac proinde dat speciem essentiali actui : Ergo destruit speciem essentiali , quam actus ex obiecto præciso à circumstantia habet. Patet consequentia , quia actus nequit duplarem speciem essentiali habere ex obiecto: Ergo si circumstantia adveniens dat speciem essentialē, destruit aliam, quā antea actus habebat. Tertiò : Si circumstantia adveniens relinqueret speciem moralem , quam actus ex obiecto ante illam habebat , circumstantia maneret in ratione circumstantiæ accidentalis , & non transiret in differentiam essentiali; siquidem supponeret actum cum sua specie essentiali , & ei accidentaliter accederet : Sed iuxta Div. Thom. transit in differentiam essentiali obiecti : Ergo tunc destruit speciem ante habitam ex obiecto.*

63. Respondeo , concessa Div. Thom. vt iacet , autoritate, ad primum, concessio antecedenti , distinguendo consequens : Ergo destruit bonitatem actus totaliter , & adequatè , nihil illius relinquentio , nego consequentiam : Inadæquatè , aliquid illius relinquentio mixtum malitia , concedo consequentiam , & nego secundam , quae non infertur. Ad secundum pariter distinguo consequens: Ergo destruit speciem essentiali , &c. destruit illam adæquatè , nihil illius relinquentio , nego consequentiam : Inadæquatè , relinquentio aliquid illius , concedo consequentiam. Ad tertiam similiter dico, quod verum inferret, si relinqueret integrum speciem moralitatis præexistente ; hoc autem non dicimus , sed quod ex parte illam destruit , & ex parte illam relinquit. Et hæc solutio est expressa Div. Thom. quæst. 2. de Malo, vbi ait: *Quod deformatas actus, non tollit totum ordinem rationis, sed aliquid eius, ut si quis comedederet vbi debet, & propter quod debet, & quando debet; sed adveniat circumstantia temporis prohibiti, v.g. dies ieuniij; tunc circumstantia illa potest sumi per modū differentiæ essentialis, & sic transmutabit actum de bono in malum , non quidem destruendo totam eius bonitatem, nec speciem moralem, sed aliquid eius , & aliquid etiam relinquentio,*

do, scilicet, quod comedat ubi debet, & propter quod debet; vnde semper remanet actus ille bonus moraliter secundum quid ex obiecto, non ex obiecto adaequate sumpto, sed quoad aliquid. Nec inde sequitur dari duas species essentiales, adaequatas, & integras eiusdem actus, bene tamen dari duas species inadaequatae integrantes moralitatem actus. Quod quidem esse possibile negare nequeunt contrarij; nam si circumstantia mala transit in differentiam essentialis obiecti, quando obiectum afficitur pluribus circumstantijs malis de se specie distinctis, actus ille contrahit necessario plures species essentiales ex omnibus illis circumstantijs, ex quibus integratur tota moralitas illius actus: Cur ergo non possumus nos etiam dicere, eundem actum habere duas species essentiales inadaequatas, vnam bonitatis moralis secundum quid ex obiecto, vel ex una circumstantia, & aliam malitiae moralis ex alia.

64. Secundò obijciunt ex eodem Div. Thom. in 1.2. quest. 19. art. 7. ad 2. vbi ait: *Dicendum, quod voluntas nō dicitur bona, si sit intentio mala causa volendi, qui enim vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, vult id, quod ex se est bonum, sub ratione mali, & ideo, prout est volitum ab ipso, est malum, vnde voluntas eius est mala:* Ergo in illa nulla remanet moralitas bona. Respondeo, negando consequentiam: Quia, vt totum hoc simpliciter, & absolute verificetur, sufficit, quod voluntas illa simpliciter non sit bona, sed mala, quod vltro fatemur cum Div. Thom. Non autē requiritur, quod integrè, & ex omni parte sit mala, immo manente actu, iuxta Div. Thom. non potest totaliter ordo rationis tolli, quia malum non potest esse integrum. Nec item requiriatur, quod nihil bonitatis in illo actu remaneat, quia cum eo, quod sit absolute, & simpliciter mala, & non bona simpliciter, & absolute loquendo, compatitur quod sit bona secundum quid.

65. Sed replicat Mag. Ferre, quia illa voluntas non habet, iuxta Div. Thom. vnde sumat bonitatem secundum quid: Non quidem ex fine, qui malus est: Nec item ex obiecto, quia iuxta Div. Thom. obiectum per illam voluntatem attingitur sub ratione mali: Sed ab obiecto sub ratione mali non potest actus accipere speciem boni, sed tantum mali: Ergo ille actus ex nulla parte accipere potest bonitatem. Confirmat: Nam, vt bonum det bonitatem, debet attingi sub ratione bo-

ni, & minimè sufficit, quod attingatur bonum, si attingitur sub ratione mali. Vnde actus odij Dei, et si attingat pro obiecto summum bonum, non inde accipit bonitatem, quia illud non attingit sub ratione boni: Sed iuxta Div. Thom. actus dandi eleemosynam, et si attingat bonum, non tamen sub ratione boni, sed sub ratione mali: Ergo ex illo non potest accipere bonitatem. Confirmat secundò: Quia hæc est differentia inter bonitatem, & malitiam, quod vt actus sit malus, non requiritur, quod moveatur à malo, sed sufficit, quod terminetur ad obiectum in se malum, vt verò actus sit bonus, requiritur quod moveatur à bono, & non sufficit, quod terminetur ad id, quod in se est bonum: Sed iuxta Div. Thom. actus dandi eleemosynam propter vanam gloriam, non potest moveri à bono, quia attingit bonum sub ratione mali: Ergo nec potest accipere bonitatem ab obiecto bono. Confirmat tertio: Quia si Div. Thom. sentiret, actum illum esse bonum ex obiecto, & malum ex fine, facile id ipsum demonstrasset, & dixisset: Cæterum solum dixit, voluntatem illam non esse bonam, sed esse malam: Ergo sensit, nec ex obiecto accipere bonitatem.

66. Respondeo: Quod ly *sub ratione mali* multiplicem sensum obtainere potest. Primo, ita vt ipsa ratio mali ut mali sit ratio volendi eleemosynam, & hoc est impossibile, quia voluntas nihil potest velle, quia malum, sive sub ratione mali formaliter ut mali. Secundò, intelligi potest, quasi dicat, *sub ratione mali*, id est boni, quod re ipsa est malum, id est, sub ratione vanæ gloriae, quæ re ipsa est malus finis, licet non appetita ut mala, sed vt bona: Et in hoc secundo sensu intelligendum est dictum Div. Thom. quod voluntas illa vult id, quod ex se est bonum, sub ratione mali; non vero in primo sensu. Deinde ratio volendi, vt infra explicabo, est duplex; alia immediata, & intrinseca volitioni, tanquam obiectum proprium illius; alia extrinseca, & finalis, quæ sit obiectum proprium intentionis motientis ad volendum. Cum ergo Div. Thom. dixit, voluntatem dandi eleemosynam ex vana gloria velle bonum sub ratione mali, locutus est de ratione vltimata, & finali extrinseca volitioni dandi eleemosynam; non vero de ratione volendi intrinseca immediata, & obiectiva tali volitioni, nam talis volitio dandi eleemosynam, non movetur immediate tanquam ex ratione intrinseca, & ob-

iectiva ex fine malo vanæ gloriæ, sed solum movetur ex illo tanquam è ratione finali extrinseca.

67. Quo supposito, ad primum dico: Quod voluntas illa accipit bonitatem secundum quid talem ex obiecto; nam licet attingatur sub ratione finali extrinseca mala, attingitur sub ratione obiectiva extrinseca bonitatis eleemosynæ, quæ aliquam bonitatem actui tribuit sibi propriam. Ad secundam confirmationem, dico pariter, quod ut bonum det bonitatem actui secundum quid talem, sufficit, quod attingatur sub ratione intrinseca obiectiva boni; licet ut det bonitatem simpliciter talem, seu integrum, sit necessum, quod attingatur sub utraque ratione boni, scilicet obiectiva, & finali, intrinseca, & extrinseca. Ad paritatem ex actu odij Dei, dico, quod ille sub nulla ratione boni attingit Deum, sed vnicè sub ratione mali. Ad secundam confirmationem, cōcessa maiori, distinguo minorem ex doctrina data: Non potest moveri ex bono, tāquā ex ratione ultimata finali, cōcedo, quia ratio finalis est mala: Nō potest moveri ex bono, tāquā ex ratione obiectiva immediata, & intrinseca, nego minorem, quia hæc est bonitas eleemosynæ, que est honesta, licet male ordinata ad vanam gloriam. Ad tertiam denique dico, quod Div. Thom. locutus est simpliciter, & sine addito, quo sensu aliud dicere non potuit, nisi quod voluntas illa non est bona, sed mala, quia ita simpliciter verū est. Nec obstat, quod sit bona ex obiecto, quia illa est bonitas secundum quid talis, seu aliquid bonitatis, non tamen quæ reddat voluntatem simpliciter bonam.

68. Tertiò objicit ex eodem Div. Thom. qui quest. 19. artic. 2. ad 2. sic ait: *Quod aliquis vult aliquid bonum quando non debet, potest intelligi duplicitè; uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum, & sic voluntas non est bona, quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum:* Sed quando voluntas non vult bonum, non est bona adhuc ex obiecto: Ergo, dum voluntas vult aliquid cum mala circumstantia temporis, non est bona ex obiecto. Respondeo, quod quando circumstantia refertur ad volitum, ita ut se teneat ex parte obiecti voliti, tunc constituitur obiectum malum absolute, & simpliciter, sed non tollit, quod maneat bonum secundum quid; quia bonitas, quam obiectum secundum se præcisivè à circumstantia mala habebat, licet vitietur per malam circum-

stantiam, tamen non destruitur, sed manet, vnde voluntas ad obiectum sic circumstantiatum non est boni, sed mali absolute loquendo, & tamen est boni secundum quid talis, quia est voluntas obiecti secundum quid boni; sicut voluntas, qua quis vult comedere ubi debet, sed quando non debet, est voluntas obiecti secundum quid boni, id est, quantum ad circumstantiam loci, sed simpliciter mali ex defectu temporis debiti; quia malum ex quocumque defectu, & sic talis voluntas manet bona secundum quid, licet mala simpliciter.

69. Quartò objicit ex quest. 20. art. 6. in corp. ubi ait: *quod idem actus in genere moris impossibile est, quod sit bonus, & malus malitia morali; si tamen sit unus unitate naturæ, & non unitate moris, potest esse bonus, & malus:* Sed ex obiecto, & circumstantijs fit unus actus unitate moris: Ergo impossibile est, quod sit bonus ex obiecto, & malus ex circumstantijs. Respondeo, distinguendo consequens: Quod sit bonus simpliciter ex obiecto, & malus ex circumstantijs, concedo consequentiam: Quod sit bonus secundum quid ex obiecto, & malus absolute ex circumstantijs, nego consequentiam. Quia Div. Thom. non loquitur ibi de bonitate secundum quid, sed de bonitate absolute, & simpliciter tali, & ideo solum concedit, quod idem actus unitate naturæ, et si nunc fiat bona intentione, & continetur mala intentione, prius erit bonus simpliciter, postea absolute malus, quia propter distinctam voluntatem, & intentionem iam est distinctus in genere moris. Et item, quod actio, prout est ex mala voluntate agentis, est mala, & prout eam quis patitur bona voluntate, est bona, intellige simpliciter, quia ratione distinctarum voluntatum est distincta actio in genere moris dato casu quod sit eadem in esse naturæ. Ubi aperte loquitur de bonitate, & malitia absolute, & sine addito, seu simpliciter tali: Per hoc autem non negat, quod idem actus in genere moris possit esse bonus secundum quid, & malus simpliciter. Quamvis in tali casu ille actus non esset omnino unus in genere moris, sed secundum quid diversus penes finem malum, & obiectum bonum, vel penes unam circumstantiam bonam, & aliam malam, quæ certè esset diversitas in genere moris.

70. Quintò arguit ex 2. sentent. diff. 38. quest. 1. art. 4. Vbi cum sibi obie-

obiecisset, quod velle dare eleemosynam ob vanam gloriam non potest esse unus actus, quia videtur bonus, & malus; bonum autem, & malum, cum sint contraria non possunt esse circa idem. Respondet: Dicendum, quod cum aliquis vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, hic est unus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licet non ex omni eo, quod in eo est, malitiam habeat. Ex quo sic arguit M. Ferre: Si actus iste ex obiecto est bonus, & ex fine malus: Ergo Div. Thom. non solvit argumentum. Probat nam ad illud solvendum requiriatur, quod contraria, nempè bonum, & malum, non convenient simul eidem actui: Sed Div. Thom. est in ea sententia, quod ille actus est unus: Ergo solvere nequit argumentum, si admittat quod simul sit bonus ex obiecto, & malus ex fine. Respondeo Div. Thom. recte dixisse illum actum totum esse malum, quia & illud, quod in eo bonitatis est, etiam maleficitur, & vitiatur ex malo fine, ac sic totus malus est, sed non ex omni eo, quod in eo est, nam ex tendentia ad obiectum bonum malus non est; illa autem bonitas, que est ex genere, inquit Div. Thom. supra relat. num. 11. manet in actu quantuncunque per alias circumstantias inaequitas deordinetur. Ex quo ad obiectiōnem, nego, quod Div. Thom. argumentum non solvat. Ad probationem distingo maiorem: Requiritur quod contraria non convenient simul eidem actui simpliciter, & absolute, concedo maiorem: Quod non convenient unus secundum quid, & aliud absolute, & simpliciter, nego maiorem, & consequentiam sub eadem distinctione. Tum quia contraria possunt bene convenire eidem subiecto unum secundum quid, & aliud simpliciter. Unde idem homo simul est atropos, & albus secundum quid; eadem facies potest esse turpis simpliciter, & pulchra secundum quid; & idem homo potest esse infirmus simpliciter, & sanus secundum quid, &c. Tum, quia malum simpliciter, & bonum secundum quid re ipsa non sunt contraria; nam cum malum resultet ex quolibet defectu, & bonum secundum quid non excludat aliquem defectum, nulla est contrarietas inter bonum secundum quid & malum simpliciter.

71. Sed instat: Bonum, & malum dividunt genus moris adæquatè, tanquam duæ differentiæ oppositæ, & contrariæ: Sed eo ipso non possunt eidem Tom. I.

actui convenire: Ergo. Respondeo si militè distinguendo maiorem: Bonum simpliciter, & malum, dividunt adæquatè genus moris tanquam differentiæ contrariæ, concedo maiorem: Bonum secundum quid, & malum, nego maiorem, quia bonum secundum quid, non est differentia specialis contraria malo morali, immo malum, quod est differentia in moralibus, semper est bonum secundum quid, ut non semel solet dicere Div. Thom. vnde differentiæ contrariæ sunt bonum simpliciter, & malum, hæc autem eidem convenire non possunt.

72. Replicat secundò, quia bonitas ex obiecto, & malitia ex circumstantia, nequeunt comparari ad eundem actum, tanquam substantia, & accidens: Sed nec etiam comparari possunt tanquam duas species essentiales: Ergo nullo modo eidem actui convenire possunt. Minor patet, quia alias constituerent duos actus morales specie distinctos, siquidem darent duas species moralitatis. Maiorem etiam probat, quia malitia ex fine non potest esse perfectiva bonitatis ex obiecto; malitia enim non est perfectiva bonitatis: Sed accidens est perfectivum substantiae: Ergo malitia ex fine, aut ex circumstantia nequit comparari ut accidens ad bonitatem ex obiecto. Respondeo, negando maiorem, & item minorem. Maiorem quidem, nam licet malitia non sit perfectiva bonitatis ex obiecto, est tamen infectiva illius, & sic licet non possit esse accidens perfectivum, potest esse accidens infectivum. Minorem etiam, quia quamvis idem actus moralis non possit habere duas species moralitatis adæquatas, potest tamen habere duas species inadæquatas integrantes totam moralitatem actus, que quidem faciunt actum secundum quid multiplicem, sed manet simpliciter unus. Et quidem contrarij, & omnes Theologi fatentur, eundem actum posse habere duas species moralitatis bonas, vel duas malas, ut homicidium in loco Sacro habet speciem homicidij ex obiecto, & sacrilegij ex circumstantia loci, & tamen est unus actus moraliter. Rogo igitur qualiter se habent illæ duas species in illo actu, an una per modum substantiarum, & alia per modum accidentis? Et si hoc dicatur, explicent contrarij, quomodo species sacrilegij mala perfectiva est homicidij. Vel an utramque illa species sit essentialis illi actui? Et si hoc dicatur, explicent, quomodo faciunt unum actum in genere moris. Et

cum hoc explicaverint, explicatum manebit qualiter species bonitatis ex obiecto, & malitia ex fine se habent in actu morali. Et quidem haec instantia maxime est observanda pro contrariorum argumentis.

**SOLVUNTUR ARGUMENTA  
à ratione.**

73.

**O**BJCIES sexto: Bonum morale prout hic & nunc ponitur in re, debet imperari à prudentia, ita ut positio eius in re sit prudens: Sed voluntas dandi eleemosynam ex vana gloria, ex nulla sui parte est prudens: Ergo ex nulla sui parte est bona moraliter. Minor probatur, quia ut Div. Thom. 2.2. quest. 94. art. 2. inquit: *Necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo, id quod ordinatur in finem, comparet cum his, quae circumstant:* Ergo prudentia nihil praecipit, aut facit, nisi attentis omnibus, quae circumstant: Sed prudentia, attentis omnibus, quae circumstant, non potest dictere opus cum mala circumstantia, nec cum malo fine: Ergo voluntas dandi eleemosynam ex malo fine, vel cum mala circumstantia ex nulla sui parte est prudens.

74. Respondeo ex supradictis, distinguendo maiorem: Bonum morale simpliciter tale debet imperari à prudentia, concedo maiorem: Bonum morale secundum quid tale, & simpliciter vitium, seu malum, nego maiorem, vel illam subdistinguo: Ita ut positio eius sit prudens secundum quid, concedo: Prudens simpliciter, nego maiorem, & distinguo similiter minorem: Hæc voluntas ex nulla sui parte est prudens simpliciter, concedo maiorem: Secundum quid, nego minorem, & distinguo consequens: Ergo ex nulla sui parte est bona moraliter bonitate morali simpliciter tali, concedo consequentiam, bonitate morali secundum quid tali, nego consequentiam. Ratio distinctionis est, quia prudentia est virtus, que de se intendit bonum facere hominem simpliciter, & in omni linea, vnde bonum prudentię est bonum simpliciter tale, nec ipsa aliquid praecipit agendum, aut facit nisi bonum simpliciter, ad distinctionem aliarum virtutum, quarum unaquaque solum intendit bonum facere hominem in linea aliqua particulari. Concedimus ergo quod actus ex aliquo capite malus, quamvis ex alijs

capitibus bonus, non imperatur à prudentia, quia non est simpliciter bonus, sed solum secundum quid; nec sufficit quod ex parte sit bonus, vt sit prudens, quia prudentia non respicit bonum ex parte, sed solum respicit bonum integrum, & ex integra causa; ac proinde bonum ex parte non imperatur à prudentia. Licet possit dici, quod illa voluntas imperatur à prudentia secundum quid tali, quatenus dictamen praecipiens hic & nunc ex tali fine dare eleemosynam, secundum quid est prudens, & habet aliquid prudentię, quatenus est conforme alicui regulę prudentię, & rationis, nimirum illi, que dictat: *Danda est eleemosyna pauperi indigenti*, vnde etiam talis voluntas potest dici secundum quid prudens, quatenus secundum quid est conformis rationi.

75. Sed replicabis: Non potest esse secundum quid bona, nec prudens, nisi sit bona secundum aliquam sui partem, & non secundum alias: Sed hoc dici nequit. Primo, quia supponimus actum non habere partes, cum supponamus esse unicum individualiter. Secundo, quia si esset bonus, & prudens secundum unam partem, illa pars posset fieri, & dictari à prudentia simpliciter tali, reprobata alia parte, quod est chimericum in eodem, ac indivisibili actu: Ergo ille actus non potest esse bonus secundum quid. Explicatur: Ideò opus artificiale, sive artefactum potest esse bonum secundum quid, & simpliciter malum, quia habet partes realiter distinctas, quarum una potest esse recta, & alia prava, una regulis conformis, alia regulis disconformis: Sed hoc non contingit in actu morali: Ergo nequit esse bonus secundum quid, si absolute est malus.

76. Respondeo: Distinguendo maiorem: Nisi secundum aliquam sui partem realem, vel virtualem, vel formalem per rationem sit bonus, & secundum aliam malus, concedo maiorem: Secundum partem realem praescise, nego suppositum, & ad minorem eadem distinctione dico, quod actus moralis realiter unus, non habet partes realiter distinctas, sed negari nequit; quod habeat partes virtualiter distinctas, vel saltem considerationes, & habitudines per rationem diversas; habet enim habitudinem ad finem, & ad obiectum, & ad circumstantias; habitudo enim ad obiectum saltim virtualiter, aut per rationem distinguitur ab habitudine ad finem, & ha-

habitudo ad vnam circumstantiam, etiam per rationem debet distingui ab habitudine ad aliam circumstantiam, & istæ habitudines diversæ per rationem possunt appellari partes virtuales eiusdem actus, aut partes metaphysicæ, & secundum illas verificari potest, quod secundum vnam sit actus secundum quid bonus; licet ex singulari defectu alterius sit absolutè, & simpliciter malus. Nec exinde sequitur, quod talis actus possit dictari secundum vnam partem à prudentia simpliciter tali, quia prudentia simpliciter talis solum dictat bonum integrum, & simpliciter tale, quod scilicet est tale ex integra causa, non vero bonum tantum ex parte.

77. Ex quo patet ad explicacionem, quia licet actus moralis non habeat partes realiter distinctas, sicut artefactum; tamen habet diversas habitudines, & commensuraciones cum diversis regulis rationis, sicut artefactum cum diversis regulis artis: Ergo sicut artefactum potest esse conforme cum vna regula, & ab alia difforme, & ideo secundum quid bonum, quamvis absolutè pravum, ita similiter in actu humano contingere potest secundum diversas habitudines, vel partes virtuales.

78. Obijcies septimò: Malus finis, vel mala circumstantia destruit bonitatem omnem desumendam ex obiecto, vel ex alijs circumstantijs: Ergo nihil bonitatis relinquit in actu. Antecedens probatur ab authoritate, nam Div. Ambrofius, Epist. 84. ad Demetriadem, sic ait: *Instatio, & ambitio, & proprietorum bonorum superba defensio, possunt destruere eleemosynas, possunt evanescere martyria, si & magnas opes amore quis humanae laudis effundat, & seva supplicia, non ex fortitudine, quam Deus tribuit, sed ea, quam de se presumpsit, excipiat.* Et Venerabilis Beda, lib. 4. in Luc. cap. 52. comparat simulationem fermento, quod totam, cui iniicitur, masam corruptum, & ait, quod cuius semel animum imbuit, tota virtutum sinceritate, & veritate fraudabit. Et D. August. Epist. 109. ait: *Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Et Chrsolog. loquens de hypocrisi: *Crudeli arte virtutes necat, mucrone virtutum, ieiunium, ieiunio perimit, orationem oratione evanescat, misericordiam misericordia prosternit.*

79. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem ex PP. dico: Sensus illorum esse, quod simulatio, præ-

sumptio, ambitio, & superbia evacuant opera bona merito apud Deum, modo explicando infra: Quod ea perimunt, & destruunt, quantum ad formam bonitatis, quantum ad vitam virtutis, & quantum ad earum consummatam perfectiōrem, seu bonitatem simpliciter talem. Pro quo supponendum est, quod actus humani ex obiecto boni, licet ex se sint virtuosi, unusquisque in propria linea virtutis moralis, v. g. elargitio eleemosynæ in linea misericordie, ieiunium in linea abstinentie, sustinentia malorum in linea fortitudinis, tamen virtus, ac bonitas harum virtutum, & actuū est quasi informis, & inanimata, & mortua, & invitis, si non informetur ordine in finem debitum, si non animatur intentione recta; intentio enim recta est quasi anima virtutum moralium, vitam radicalem eis praestans, & ordo in finem debitum est quasi forma ea informans, & perficiens; vnde virtutes morales exercitæ sine recta intentione sunt quasi mortuæ, & inanimatæ, & sine ordine ad finem debitum sunt quasi informes, & imperfectæ absque decore sibi debito. Quia ergo superbia, ambitio, & similitudo auferunt, seu excludunt rectam intentionem operandi, & ordinem ad debitum finem, per hoc præcisè, licet nihil destruant de bonitate essentiali, & intrinseca actus virtuosi, propterea recte dicunt PP. perimere virtutes, eas corrumpere, ac destruere, & evanescere, quando quidem eis adiungunt vitam interiorem sibi debitam, ac decorem, & formitatem ipsis congruam, sicut fermentum non corruptit masam quoad substantiam, sed illam fermentat, & corruptit quoad qualitatem tantum, nimirum sua puritate, & sinceritate fraudando, licet eius substantiam relinquento fermento infectam, & mixtam; ita similiter mala intentio omne opus corruptit, non quantum ad substantiam operis, sed quantum ad qualitatem, seu quantum ad puritatem, & sinceritatem virtutis, quia relinquit illum actuū non in esse pure, & sinceræ virtutis, sed in esse virtutis vitiatæ, ac deformatæ per malum ordinem ad indebitum finem, sed exinde minimè infertur non manere bonitatem in actu malo secundum quid.

(?)

\*\*\*

\*\*\*

\*\*\*

**QUALITER EX M A L O FI-**  
ne vitiatur actus ex obiecto  
bonus.

**80.** **O**BIJCIES octavò: Si opus factum mala intentione maneret ex obiecto bonus , maneret meritorium : Sed implieat, quod actus malus ex intentione maneat meritorius : Ergò implicat quod maneat bonus ex obiecto. Probatur maior , quia meritum est passio boni moralis : Ergò in quantum aliquis actus est bonus moraliter , est meritorius. Respondeo primò negando maiorem. Ad eius probationem distinguo antecedens : Meritum est passio boni moralis absolutè sumpti , & præcissivè ab ordine ad præmiantem , nego antecedens ; vt ordinatum in obsequium præmiantis, concedo antecedens. Ex quo non sequitur, quod actus ex fine malus , & ex obiecto bonus moraliter sit meritorius , quia licet ex obiecto sit bonus moraliter , non tamen est ordinatus in obsequium Dei.

**81.** Sed replicat M. Ferre , & intendit probare talem actum posse ordinari in obsequium Dei , ea parte, qua bonus est , quia in tantum aliquid est inordinabile in Deum , in quantum est malum moraliter ; sola enim moraliter mala in ordinabilia sunt in Deum : Sed ille actus ex obiecto non est malus moraliter , sed moraliter honestus : Ergò ex obiecto ordinabilis est in obsequium Dei. Confirmat; nam rigidum videtur , & durum ponere actum honestum , & bonum moraliter , cui repugnet ordinabilitas in Deum finem charitatis , si operans sit in gratia , & charitate : Ergò. Secundo , quia ille actus imperari potest à prudenteria , ea parte qua bonus est : Ergò & à charitate. Respondeo facillimè , quod ille actus ordinabilis est in Deum in sensu diviso ordinis ad finem malum ; non vero in sensu composito. Et quidem ipse M. Ferre fatetur , quod solum malum morale est inordinabile in Deum : Ergò bonum physicum , in quantum non est moraliter malum, ordinabile est in Deum: Atqui iuxta ipsum actus ille ex obiecto est bonus physicè , ex obiecto non est malus moraliter : Ergò vt talis ordinabilis erit in Deum , non quidem in sensu composito , quo ordinetur ad malum finem , quia repugnat illum actum simul ordinari in malum finem , & in Deum , alias haberet duos fines disparatos idem actus ; sed solum in sensu diviso ordinis

in malum finem ; hoc autem non sufficit vt actus sit meritorius , quia vt sit meritorius requiritur quod de facto ordinetur vel formaliter , vel virtualiter in obsequium Dei , vt est omnium sententia Theologorum.

**82.** Secundò respondeo ad principale argumentum , distinguendo maiorem : Maneret meritorium simpliciter , & adæquatè , nego maiorem ; quia nec sic maneret bonus : Maneret meritorius secundum quid , & inadæquatè , subdistinguo: Meritorius conditionatè , & quasi in actu primò , concedo : Absolutè , & in actu secundo , nego maiorem , & distincta minori eodem modo , nego consequentiam. Itaque , dato casu quod aliquis actus secundum quid sit bonus , & ordinatus in finem secundum quid bonus , vt esse possibile , & frequentissimum , infrà monstrabimus. Dico , quod ille actus non est meritorius simpliciter , quia nec simpliciter bonus. Si autem dicas : Ergò esset saltem meritorius secundum quid. Subdistinguo : Esset meritorius secundum quid , merito conditionato , & in actu primo , concedo : Absolutè , & in actu secundo , nego. Ratio est , quia meritum est ius ad præmium; ille autem actus solum haberet ius conditionatum , & in actu primo ad præmium , non absolutum , & in actu secundo ad præmium. Et ratio est , quia quod ex se merebatur ex uno capite , demeretur ex alio , & licet ex uno capite dignus sit præmio , ex alio capite indignus esset , vt conferretur sibi tale præmium , & dignus , vt sibi negaretur , & sic demeritum , & mala circumstantia aufert ius absolutum , quod haberet ex alia , & solum relinquere illud in esse iuris conditionati. Et patet hoc in illo , qui facit duos actus successivè unum in obsequium Dei , & alium iniuriosum Deo , sane per iniuriosum fit indignus , vt sibi præmetur actus obsequiosus ; quod clarius explicatur casu impossibili , quo simul eliceret actum simpliciter bonum , & alium actum malum ; tunc enim actus bonus non esset absolutè , & in actu secundo meritorius , nec haberet ius absolutum ad præmium , quia per malum violatur ius illud , & fieret dignus , vt nec bonus præmiaretur actus.

**83.** Obijcies nonò : Ut obiectum bonum specificet actum moraliter bonus , debet appeti ratione suæ bonitatis: Sed qui eligit eleemosynam ad vanam gloriam , non vult eleemosynam ratione suæ

sue bonitatis: Ergo tale obiectum non reddit actum bonum moraliter. Respondeo, ut suprà, distinguendo maiorem: Debet appeti ratione sue bonitatis ut ratione ultima, & finali, nego maiorem: Ut ratione proxima, & obiectiva, ordinata sub alia finali, concedo maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Nam ut obiectum det actui suam bonitatem moralem, non requiritur quod actus respiciat ipsam bonitatem obiecti, ut rationem ultimam, & finalem, alias nec quando datur eleemosyna ex motivo charitatis, eleemosyna ipsa daret actui bonitatem misericordiae, siquidem non attingitur ratione sue bonitatis, ut ratione ultima, & finali, solum ergo requiritur, quod attingatur ratione obiectiva sue bonitatis immediata, licet ordinata sub ratione ultima, & finali. Dicimus ergo, quod quando aliquis dat eleemosynam ex vana gloria, tunc bonitas eleemosynæ est ratio immediata, & obiectiva actus terminati ad eleemosynam; nec enim ille actus, prout distinctus ab intentione vanæ gloriae, habet aliam rationem obiectivam intrinsecam, nisi bonitatem eleemosynæ, licet ut subordinata bonitati vanæ gloriae, quæ est ratio ultima & finalis volendi bonitatem eleemosynæ, & ideo dicimus illum actum evadere bonum ex bonitate eleemosynæ, quæ sufficienter attingitur, ut possit communicare bonitatem actui.

84. Sed contra hoc replicabis: Implicat, quod eleemosyna attingatur ratione propriæ bonitatis moralis, ut subordinata rationi vanæ gloriae: Ergo nullo modo attingitur ratione propriæ bonitatis sue. Antecedens probatur, quia implicat quod bonitas moralis ordinetur ad finem malum moraliter; bonum enim nequit ordinari ad malum: Sed vana gloria est mala moraliter: Ergo implicat, quod bonitas moralis attingatur, ut subordinata vanæ gloriae.

85. Respondeo, distinguendo antecedens: Quod attingatur ut subordinata debite vanæ gloriae, concedo antecedens: Ut subordinata indebite, nego antecedens. Vel aliter: Ut subordinata per se, & ex fine operis, concedo antecedens: Ex prava voluntate operantis, nego antecedens. Ad cuius probationem eadem distinctione respondeo, quod licet bonum morale, imò nec bonum physicum ut tale, possit ordinari debite, nec ex fine operis ad malum morale, tamen nullum est inconveniens, quod bonum,

sive physicum, sive morale, ex fine operantis, & prava illius voluntate ordinetur ad finem moraliter malum, & in hoc consistit inordinatio illa prava operantis, quod bonum moraliter tale ordinat contra debitum ad finem malum, cum tamen ipsum in re perat ordinari in finem honestum.

86. Sed replicat M. Ferre; nam eo modo ordinatur bonitas eleemosynæ in malum finem, quo est volita propter malum finem: Sed per nos est volita ratione sui propter malum finem: Ergo necessum est quod ratione sui sit ordinata in malum finem: Sed hoc est impossibile: Ergo. Secundò, quia bonitas moralis talis debet esse, quod in eo, quod bonitas moralis est, sit depurata ab omnī malitia morali: Sed si ratione sui admittit ordinationem ad malum finem operantis, hoc ipso admiseretur malitia morali, imò, cum bonum ex integra causa consurgat, malum ex quocumque defectu, mutaretur de bonitate in malitiam: Ergo bonum morale nequit ordinari ratione sue bonitatis in malum morale, adhuc ex fine operantis. Et hoc apparet, inquit, quia quando quis ob finem moraliter malum, vult bonum, non ordinat ad finem moraliter malum bonitatem moralem, quæ in capax est talis ordinationis, sed solum ordinat bonitatem physicam, quæ ad finem intentum ordinari potest, & ex tali ordinatione capax est fieri moraliter mala. Et quidem, inquit, si hoc bene penetretur, verum esse invenietur. Etenim finis pravus innanis gloriæ solum ordinat eleemosynam ratione illius, quod conducit ad affectionem sui; sed ad hanc non conducit bonitas moralis, sed tantum physica: Ergo solum ordinat ad vanam gloriam bonitatem physicam, non moralem.

87. Sed ut verum fatear, si totum hoc penetretur bene, invenietur esse falsum. Unde ad primum, distinguo maiorem: Eo modo ordinatur in malum finem, quo est volita propter malum finem, quantum ad ly propter, concedo, quantum ad ly volita, nego maiorem: Et distinguo minorem, eodem modo, quia eleemosyna ratione sui est volita, sed non est ratione sui, quod sit propter malum finem; quia licet ratione sui habeat bonitatem appetibilem, tamen ratione sui non habet ordinationem in malum finem, sed hoc est ex prava voluntate, & apprehensione operantis: Unde Mag. Ferre confundit unum cum alio. Ad secundum

nego maiorem, quia bonitas moralis secundum quid talis benè potest esse mixta, & infecta malitia. Quod si replices: *Non potest esse mixta malitia, ex eo capite, ex quo bonitas moralis est*; concedo: Sed aliud est esse infectam malitia in eo, quo bonitas moralis est; aliud esse infectam malitia ex eo, ex quo bonitas moralis est. Hoc secundum contingere non potest, quia bonitas, & malitia non possunt provenire ex eodem capite indivisibili. Sed primum contingere potest, quia benè potest actus infici malitia in eo, seu penes illam habitudinem, penes quam dicit bonitatem, licet non ex illa habitudine, sed ex alio capite; habitudo enim ad obiectum est, quæ inficitur per ordinem ad malum finem, sed non inficitur ex obiecto, sed ex fine. Nec est necessarium, quod bonitas moralis secundum quid talis sit depurata ab omni malitia ex alio capite proveniente; hoc enim requiritur solum ad bonitatem simpliciter talem; bonitas enim moralis secundum quid est bonitas ex parte tantum, sed absolute vitiata; vnde non debet esse pura, sed debet esse mixta, seu infecta malitia. Et cum ait M. Ferre, quod, *quia bonū est ex integra causa, ratione mali finis mutaretur bonitas in malitiam*. Dico, quod apud omnes, bonum, quod dicitur ex integra causa, est bonum simpliciter; bonum autem secundum quid, non debet esse ex integra causa, & in hoc omnes convenient cum Div. Thom. Vnde ex malo fine non sequitur, quod destruatur bonitas secundum quid ex obiecto, sed solum quod inficiatur, & fiat mala denominativè ex fine, manente ipsa intrinsecè, & materialiter indestructa.

88. Ad id denique quod dicit, quod ille, qui ordinat eleemosynam ad vanam gloriam, non ordinat eius bonitatem moralem ad vanam gloriam, sed solum bonitatem physicam. Dico, quod evidentissimè fallitur, quia bonitatē physicam nemo existimat vtilem, aut conduceat ad assequendum honorem ab hominibus; bonitas enim physica, nec est laude, nec vituperio digna, vt certissimum est apud omnes; sed solum ordinat ad vanam gloriam, & honorem capessendum eam bonitatē eleemosynę, quam existimat dignam laude, & vtilem ad assequendum honorem, & gloriam: Ergò non ordinat bonitatē physicam, sed bonitatē moralem operis exterioris ad finem vanę glorię. Rursus: Ergò non attingit eleemosynam ratione suę boni-

tatis physicę, sed ratione suę bonitatis moralis. Patet consequentia: Nam eleemosynam attingit ratione bonitatis ordinabilis ad capessendum laudem, & honorem ab hominibus: Sed sola bonitas moralis eleemosynę est ordinabilis ad hunc finem, non vero bonitas physica: Ergo attingit eleemosynam ratione suę bonitatis moralis, non vero ratione suę bonitatis physicę. Et hoc confirmari potest ex illo Div. Gregorij: *Ne per hoc, quod à vobis rectum geritur, favor, aut gratia humana requiratur: Vbi supponit vanam gloriam querere laudem humanam, per id, quod ab illis rectum geritur: Ergo ex intentione vanę glorię, & laudis humanę potest aliquis rectum gerere, nimisrum ex obiecto: Loquitur enim exp̄s̄e de rectitudine morali virtutum moralium.*

89. Obijcies decimò: Licet quis cum dat eleemosynam ex vana gloria, respiciat eleemosynam ratione bonitatis moralis, non tamen ratione bonitatis moralis verę, sed pure apparentis: Sed actus specificatus à bonitate morali pure apparenti, ex eo capite non est moraliter bonus: Ergo actus dandi eleemosynam non est bonus moraliter ex obiecto, id est, ex bonitate eleemosynę, quam respicit. Probatur maior: Nam ratione illius bonitatis appetit dare eleemosynam, quę requiritur in eleemosyna ad capessendam ex illa laudem humanam: Sed ad hoc non requiritur in eleemosyna bonitas moralis vera, sed sufficit apparentis; nam sola apparentia videtur ab hominibus, non vero realitas: Ergo solum appetit homo vanus dare eleemosynam ratione bonitatis moralis apparentis in eleemosyna, non vero ratione bonitatis moralis verę. Confirmatur: Vt aliqua bonitas moralis sit vera, vtrā conformitatem cum regulis morum, debet esse per se voluntaria operanti: Sed vera bonitas eleemosynę, vt vere conformis cum regulis morum, non est per se voluntaria operanti ex vana gloria: Ergo respectu illius non est bonitas moralis. Probo minorem: Quia eleemosyna solum est voluntaria operanti, in quantum conductit ad finem intentum: Nam omne, quod est voluntarium, instantum est voluntarium, in quantum est ex fine, & propter finem; cum voluntas nihil omnino velit nisi ex fine, & propter finem: Sed vera honestas moralis eleemosynę, vt vera est, non conductit ad finem vanę glorię; sed solum vt apparentis: Ergo non est voluntaria eleemosyna, vt vero

verè honesta, sed solum ut apparentè honesta.

Respondeo in primis, hoc argumentum habere manifestam instantiam: Nam nullus negare potest dantem eleemosynam ex intentione edificandi proximum, & bonum exemplum præbendi, facere actum ex obiecto honestum, & respicere eleemosynam ratione bonitatis moralis verè, ipsamque honestatem eleemosynę veram esse per se voluntariam operabitur: Et tamen eleemosyna ad dandum bonum exemplum, solum requiritur ut honesta apparentè, non vero ut verè honesta, quia ad dandum bonum exemplum solum conductit secundum quod ab hominibus videtur, qui non intuentur veritatem virtutis, sed solum apparentiam: Ergò licet ad captandam laudem ab hominibus solum conductat eleemosyna secundum quod ab hominibus videtur, qui non intuentur veritatem virtutis; nihilominus inde non infertur dantem eleemosynam propter vanam gloriam, non intendere in eius largitione veram honestatem, aut non facere actum ex obiecto verè honestum secundum quid tam.

90. Explicatur: Nam eodem modo sufficit eleemosynā ad implendum præceptum obligans ad illam, ac ad assequendam laudem ab hominibus, cum contrarij ipsi fateantur, quod qui dat eleemosynam ex vanâ gloria, verè implet præceptum: Ergò sicut sufficit ad vanam gloriam eleemosyna ut apparentè vera, ita sufficit ad implendum præceptum ut apparentè vera: Et tamen nemo dicet clargientem eleemosynam ad implendum præceptum non facere actum ex obiecto bonum, seu quod vera eleemosynę bonitas non erit illi voluntaria: Ergò idem quod prius. Tertiò: Nam demus, quod aliquis faciat aliquem actum ex obiecto bonum, ex vana complacentia in ipso, non ex appetitu ut laudetur ab hominibus, sed ut complaceat ipse in tali opere suo vana complacentia, que etiam appellatur vana gloria; tunc sane ad propriam satisfactionem, & complacentiam non conductit apparentia honestatis exterioris, sed vera honestas ex obiecto: Ergò tunc saltim ex tali vana complacentia, & vana gloria interiori elicit actum bonum verè moraliter ex obiecto honestum.

91. Respondeo igitur, negando maiorem. Ad probationem, omissa maiori, distinguo minorem: Non requiritur

Tom. I.

in eleemosyna bonitas moralis vera ex parte operis exterioris, nego minorem: Vera interius ex parte actus voluntatis, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia duplex honestas reperiri potest in eleemosyna, una ex parte ipsius operis exterioris dandi eleemosynam; alia ex parte actus voluntatis volentis dare eleemosynam; illa est honestas pure exterior, & dicitur apparet respectu interioris, quae non apparet, sed latet; non vero dicitur apparet, quia sit falsa, aut ficta; opus enim exterius dandi eleemosynam verè est exterius honestum, & verè regulis morum conforme, non fictè tale; hæc autem honestas exterior vera in esse honestatis exterioris ex parte operis, requisita est per se ad laudem capessendam apud homines probos, qui nunquam laudant ex operibus, quorum honestas exterior falsa sit, sed solum ex operibus verè honestis, honestate exteriori ex parte operis: Ergò hanc honestatem exteriorum veram per se querit in eleemosyna laudis humanæ cupidus, & ratione cuius eleemosynam appetit; hoc autem sufficie ut actus voluntatis verè honestus sit ex obiecto.

Minime autem requiritur, quod respiciat eleemosynam ratione honestatis verè interioris, & ex parte operantis. Et ratio est, quia actus voluntatis immediate respiciens eleemosynam non specificatur immediate, & intrinsecè à se, sed ab honestate ipsius operis exterioris, quam in ipso opere exteriori præcognoscit; honestas autem in actu voluntatis resultat ex honestate exteriori operis, quam respicit pro obiecto immediato voluntatis actus; & ut actus voluntatis evadat intrinsecè honestus ab obiecto, non requiritur, quod suam honestatem intrinsecam respiciat pro obiecto specificativo; immo hoc est impossibile; sed sufficit, quod respiciat per se honestatem veram exteriorum operis, quia eam solum honestatem exteriorum debet respicere ut veram, quantum respicit pro obiecto; solum autem respicit pro obiecto honestatem exteriorum operis: Ergo. Et cum dicis, quod respicit eam ut apparentem, vel solum requiritur ut apparet, distinguo: Apparentia honestatis interioris, concedo: Apparentia honestatis ipsius exterioris ex parte operis, nego: Nam licet cupidus laudis humanæ solum querat apparentiam honestatis interioris, & non veram honestatem interiorum; tamen non querit solum apparentiam honestatis exterioris,

sed veram honestatem exteriorem, à qua eius actus specificatur immediata.

92. Ex quo ad confirmationem nego minorem. Ad cuius probationem, nego item minorem, loquendo de bonitate exteriori ex parte operis, nam vera honestas exterior ex parte operis est quæ conducit ad assequendam laudem apud homines probos, licet ad hoc non conduceat vera honestas interior operantis, & ideo vera honestas exterior eleemosynæ voluntaria est directe, & volita ab ipso operante, ut potè conductens ad finem intentum, vnde illa honestas exterior verè est bonitas moralis, ut potè vera conformitas cum regulis morum, & verè ut talis volita ab operante ex vano gloria.

93. Sed replicabis: Licet vera honestas exterior eleemosynæ conduceat ad assequendam laudem humanam; tamen honestas intrinseca actus voluntatis tendentis in eleemosynam non conduceit ad tales finem: Ergò non erit voluntaria operanti ex tali fine. Distinguo antecedens: Non conduce signatè ut volita concedo antecedens: Exercitè ut volitio, nego antecedens, & distinguo consequens: Ergò non est voluntaria ut signatè volita, concedo: Exercitè ut exercita, & volens, nego consequentiam; nam licet illa honestas intrinseca actus non conduce volita signatè ad assequendam laudem ab hominibus; nemò enim vult signatè honestatem intrinsecam in actu sua voluntatis, ut ab hominibus laudetur, ut potè cum homines illam non videant; tamen conduce exercita, quia illa honestas ut exercita vnicè consistit in velle opus exterius honestum, ut honestum honestate ex parte operis; hoc autem velle omnino conduceat ad tales laudem assequendam, nam nisi velis efficere opera exteriora verè honesta, non assequeris laudem optatam apud probos.

**EXPLICATUR QUALITER MALA intentio, & malus finis possit influere bonitatem moralem secundum quid.**

94. **O** BIJCIES undecimò: Actus dandi eleemosynam nullam rectitudinem voluntariam habere potest nisi ex fine: Sed ex fine vanæ gloriae implicat habere rectitudinem: Ergò datio eleemosynæ prop-

ter vanam gloriam nullam omnino rectitudinem habere potest. Minor patet, quia supponimus actum illum non esse bonum ex fine. Maior etiam probatur, quia nihil est voluntarium in actu voluntatis, nisi quod in illo est propter finem: Sed quod est propter finem, est ex fine: Ergò in actu nulla rectitudo est voluntaria, nisi ex fine. Maior patet; nam si quid reperiatur in actu voluntatis, & non propter finem, erit in illo præter intentionem finis: Sed quod est præter intentionem finis, non est voluntarium: Ergò. Secundò, quia voluntas nihil vult, nisi propter finem: Ergò quod non est in actu propter, sed præter finem non est volitum, nec voluntarium.

95. Distinguo maiorem: Nullam rectitudinem voluntariam habere potest, nisi ex fine, tanquam ex specificativo talis rectitudinis, nego maiorem: Tanquam ex motivo, & causa finali, concedo maiorem; & distinguo minorem: Sed ex fine vanæ gloriae implicat habere rectitudinem, ex illo inquam, tanquam ex specificativo rectitudinis, transeat maior: Ex illo tanquam ex motivo, & causa ex parte operantis, nego minorem, & consequentiam. Etenim, licet omnis bonitas, & rectitudo voluntaria debeat esse ex fine tanquam ex causa finali, & motivo operantis, non tamen tanquam ex immediato specificativo talis bonitatis; nam actus misericordiae elicitus ex charitate habet bonitatem voluntariam misericordiae, quæ tamen non est ex fine charitatis tanquam ex specificativo immediato; sed solum ex illo tanquam ex motivo operantis, & causa finali. Sic ergò dicimus rectitudinem, quam habet ex obiecto ille actus dandi eleemosynam ex vano gloria, esse quidem ex fine vanæ gloriae, sed non ex illo, ut specificativo; nam solum specificatur ab obiecto misericordie; sed solum ex illo, ut motivo operantis, & causa finali, & hoc sufficit, ut talis rectitudo sit voluntaria.

96. Sed replicabis: Ex fine vanæ gloriae, adhuc tanquam causa finali, nulla bonitas moralis potest oriri in actu: Ergò ruit solutio. Antecedens probatur: Ex fine malo, adhuc tanquam causa finali, nulla bonitas potest caufari; nam arbor mala bonos fructus facere nequit, sicuti, nec arbor bona malos: Sed finis vanæ gloriae est malus moraliter: Ergò ex illo, ut ex causa finali, nulla bonitas moralis oriri nequit. Dices forsitan, ex fine malo posse per accidens oriri bonitatem, licet non

non per se. Sed contra , quia vt actus sit bonus moraliter , eius bonitas debet esse per se voluntaria , & non sufficit , quod sit voluntaria indirecte , & per accidens , ad distinctionem malitiæ in actu malo , quæ sufficit vt sit voluntaria indirecte , & per accidens : Sed si bonitas solum est per accidens ex fine vanæ gloriæ , solum potest esse voluntaria per accidens , nam in tantum præcisè aliquid est voluntarium , in quantum procedit ex fine: Ergo.

97. Unde melius respondeo , negando antecedens. Ad probationem , distinguo maiorem : Ex fine malo apprehenso vt malo , concedo maiorem : Ex fine malo apprehenso vt bono , nego maiorem , & distinguo minorem : Sed finis vanæ gloriæ est malus , & apprehenditur vt malus , nego minorem : Et apprehenditur , bonus , concedo minorem , & nego consequentiam ; quia licet finis vana gloria sit malus , qui gloriam humanam appetit vt finem , non apprehendit illam vt malam , nec propter illam vt malam dat eleemosynam , sed apprehendit illam vt bonum morale maximè estimabile , & illam sic appetit , & ex illa sic apprehensa , & sic appetita , procedit voluntas dandi eleemosynam bona ex obiecto ; nullum autem est inconveniens , quod volitio dandi eleemosynam , bona ex obiecto , procedat ex fine apprehenso vt bono. Et ad id quod dicitur , quod arbor mala non potest bonos fructus facere , dico , quod arbor mala , vt mala , impossibile est , quod bonos fructus faciat , sed arbor mala vt bona , & sub ratione boni , benè potest bonos fructus facere. Cum autem vana gloria non moveat operantem vt mala est , sed quatenus apprehenditur vt bona , inde est quod hoc pacto benè potest causare electionem , aut dationem eleemosynæ bonam ex obiecto.

98. Sed iterum replicabis : Bonum quod non est bonum in re , non potest causare bonum in re : Sed finis vanæ gloriae , licet apprehendatur vt bonus , non est bonus in re : Ergo nequit causare bonum in re : Ergo ex illo causari nequit voluntas dandi eleemosynam bona in re , sed ad summum bona in existimatione operantis. Maior probatur , quia nemo dat quod non habet , & nulla causa præstat , quod non continet : Sed finis non bonus in re non continet bonitatem in re . Ergo bonum , quod non est bonum in re , non potest causare bonum in re : Ergo. Res-

Tom. I.

pondeo distinguendo maiorem : Bonum quod non est bonum in re , non potest causare bonum in re in genere causæ physicae efficientis , concedo maiorem : In genere causæ finalis , nego maiorem ; quia hæc est distinctio inter genus causæ finalis , & efficientis physicae , quod causa efficientis physica causat vt est in re , & sic debet continere effectum , seu bonitatem , quam causat , ac proinde non potest causare bonitatem in re , si bona non sit in re ; nam aliter non contineret in re bonitatem causandam : Sed finis , aut causa finalis causat prout apprehenditur , seu prout est in apprehensione operantis ; cum autem finis possit apprehendit ab operante vt bonus in re , quamvis non sit bonus in re , ideo potest causare bonum in re , quamvis non sit bonus in re , per hoc præcisè , quod apprehendatur vt bonus in re . Licet ergo vana gloria non sit finis bonus in re , tamen apprehenditur , vt bona moraliter in re ; siquidem qui operatur propter laudem , & gloriam , ac famam ab hominibus capessendam , apprehendit illam vt bonum morale maximè estimabile , & ex illa sic apprehensa movetur ad actum ex obiecto bonum , qui quidem actus evadit bonus moraliter in re , ex fine quidem in re moraliter malo , sed apprehenso vt bono in re .

99. Sed non quiesces : Actus ille dandi eleemosynam propter vanam gloriam est malus moraliter ex fine : Sed implicant quod ex eodem fine sit bonus moraliter , ex quo est malus moraliter : Ergo ex fine vanæ gloriæ non potest contrahere bonitatem moralem , adhuc tanquam ex motivo extrinseco , & causa finali . Confirmatur urgentissimè : Si talis actus acciperet bonitatem moralem ex fine , tanquam ex causa finali , illam acciperet media intentione finis , siquidem finis nihil causat in volitione mediorum , nisi media sua intentione : Sed vana gloria , seu quilibet finis malus moraliter , quantumvis apprehendatur vt bonus moraliter in re , nequit media sua intentione causare bonitatem moralem in volitione dandi eleemosynam , v. g. Ergo. Probo minorem , quia bonitas , quam causat finis media sua intentione , debet illam per prius communicare suę intentioni , quam electioni subsecutę , siquidem illa bonitas descendit ad electionem per ipsam intentionem , tanquam per causalitatem medium : Ergo prius debet inesse intentioni , per quam descendit , quam electioni , ad quam def-

cendit: Sed vana gloria, nec finis yllus malus communicat bonitatem moralem intentioni ad se terminatae, quantumvis talis finis apprehendatur, ut bonus moraliter: Ergo media sua intentione nequit causare finaliter bonitatem moralem in volitione dandi eleemosynam. Minor probatur primò, quia alias in dante eleemosynam ex vana gloria, non solum electio esset bona ex obiecto, sed etiam intentio esset bona moraliter ex fine. Vbi ergo esset deformitas operationis, aut peccatum, si intentio esset bona moraliter, & electio honesta? Secundò, quia ideo actio illa dandi eleemosynā ex obiecto est bona moraliter, quia obiectū non est malū moraliter, sed moraliter honestum; si enim obiectum esset moraliter malū, non bona, sed mala moraliter esset ex obiecto: Sed respectu intentionis vanæ gloriae, finis eius, qui est eius obiectum specificativum, non est bonus moraliter, sed moraliter malus: Ergo intentio ex fine non est bona moraliter, sed moraliter mala.

100. Respondeo ad hanc satis subtilem obiectionem distinguendo maiorem: Actus ille est malus moraliter ex fine vanæ gloriae, quatenus apprehensæ sub ratione boni excedentis eleemosynam in estimabilitate morali, & sub ratione finis proportionati respectu eleemosynæ, nego maiorem: Quia alias illa apprehenditur, vel debet apprehendi ut indebitus, & malus finis moraliter respectu eleemosynæ, concedo maiorem, & distinguo minorem: Sed implicat, quod ex eodem fine sit bonus simpliciter, ex quo est malus moraliter, concedo: Quod ex eodem fine sit bonus moraliter secundum quid, sub distinguo: Ex eodem sub eadem consideratione, concedo minorem: Sub diversa consideratione, nego minorem, & consequentiam. Itaque valde considerandum est in primis, quod qui operatur propter vanam gloriam, non operatur propter illam ut vanam, sed operatur propter illam gloriam, quam apprehendit ut solidam, & veram. Secundò, quod gloria humana, quæ consistit in eo, quod quis laudetur ab hominibus, & bona apud eos fama gaudeat, non est de se mala, imò est præmium virtutis, decusque, & honor illi iure debitus, ac proinde estimabilis, & moraliter bonus: Non ergo, ut aliqui grosse imaginantur, appellatur finis malus, quia ipsa sit mala moraliter, seu quia sit aliquid in se moraliter malum, turpe, aut

indecens, cum potius sit decor, & splendor virtutis. Cùr ergo appellatur, & est finis malus? Sanè, quia cum sit bonum quodam morale valde minoris precij quam ipsa virtus, natura sua institutum pròpter ipsam virtutem, & ut decor, & ornatus illius, magna est inordinatio rationis ipsam vanam gloriam appetere ut finem virtutis, aut eam pro fine aëibus virtutis præponere; eoque est finis malus, hoc est indebitus virtuti, & contra ipsius exigentiam ei præpositus. Unde ipsa quidem gloria humana est quidem bonus decor virtutis, malus tamen finis eius, est bona in esse ornatus virtutis, mala in esse finis illius, bona ut virtutem claram, ac splendidam reddat, mala ut virtutem finalizet.

101. Sed vnde oritur, ut eam quis pro fine accipiat ad exercendam virtutem? Sanè quia illam apprehendit, ac estimat plus debito, hoc est ut maius bonum bono virtutis, & ex illo maiori bono in vana gloria apprehenso movetur ad actus virtutis; nisi enim ibi apprehenderet aliquid maius bonum, quam bonum virtutis, nequaquam propter illam bonum virtutis aggredieretur. Sed vnde inquires desumit malitiam intentio vanæ gloriae, si illam appetit apprehensam, ut maius bonum? Dico ad hoc in primis, quod si reipsa ita esset, sicut apprehenditur, ex illa nullam malitiam contraheret intentio illius, sed simpliciter esset bona. Secundò dico, quod quamvis ita non sit, si tamen invincibiliter apprehenderetur, ut maius bonum bono virtutis, ita ut in illa apprehensione invincibiliter erraret intellectus, nec etiam intentio illius, ut finis virtutis, esset moraliter mala, nec contraheret moralem malitiam. Dico ergo tertio, quod tunc contrahit moralem malitiam, quando alia apprehensione retrahente proponitur ut minus bona, quam virtus, & ut finis indebitus respectu illius; non enim iudico impossibiles simul duas apprehensiones contrarias, vnam retrahentem, & aliam alicientem, vnam rectam, & aliam pravam, quorum prima proponat voluntati vanam gloriam, ut vanam, & valde inferiorem bono virtutis, & consequenter ut finem malum respectu ipsius, & secunda illam proponat ut solidam, & magnum bonum maius præ bono virtutis; quo in casu intentio vanæ gloriae contrahit malitiam ex ipsa vana gloria proposita per apprehensionem rectam ut finis indebitus, & malus virtuti. Ex eo enim

enim, quod quis intendit ut finem virtutis, id quod cognoscit esse malum finem virtutis, & sibi indebitum, contrahit malitiam in tali intentione. Unde tunc casus intentio vanæ gloriæ non conttabat malitiam ex ipsa vana gloria, in quantum proposita per apprehensionem alienem, ut bonum maius bono virtutis, sed ex illa, quia proposita per apprehensionem retrahentem, ut minus bonum bono virtutis, & malus finis illius.

102. Quando vero non concurrit actualis cognitio, vel advertentia propoenens vanam gloriam ut indebitum, & malum finem virtutis, si tamen ita debuit proponi, à vana gloria debente proponi sub ratione mali finis, contrahit malitiam intentio illius. Cum ergo non sit inconveniens, quod ab eodem fine proposito ut bono moraliter intentio participet bonitatem moralem secundum quid, à quo ut proposito, vel debente proponi ut indebito, & malo moraliter, participat malitiam; indè est, quod rectè compatitur intentionem vanæ gloriæ, & elargitionem eleemosyna esse malam simplicitè ex eodem fine proposito, vel debente proponi ut malo, ex quo proposito ut bonum morale, est bona secundum quid.

103. Ex quo ad confirmationem patet solutio, concessa maiori, negando minorem. Ad probationem concedo maiorem, quæ ibi bene probatur; sed nego minorem de bonitate morali secundum quid tali. Ad cuius primam probationem, dico, non solum electionem esse bonam ex obiecto, sed etiam intentionem esse bonam secundum quid ex fine; quod nullum est absurdum, quia ipsa intentione simplicitè, & absolute est mala ex eodem fine, modo explicato. Unde ex illo proposito, vel debito proponi, ut fine indebito virtuti, provenit deformitas intentionis, & operationis; licet ex illo proposito ut quid moraliter bonum proveniat in illo aliqualis bonitas moralis.

104. Ad secundam probationem, omissa maiori, distinguo minorem: Finis vanæ gloriæ non est bonus moraliter in re, seu in esse finis virtutis, transeat minor: In apprehensione intendentis, nego minorem, & consequentiam; quia, ut dictum manet, ad hoc, ut finis communiceat bonitatem moralem secundum quid actui, non est semper opus, quod sit re ipsa bonum verum moraliter, sed sat est, quod proponatur practice ut bonus finis

moraliter; illa enim bonitas moralis proposita in fine, & appetita in intentione, non potest non dare speciem aliquam, seu aliqualiter specificare actum intentionis, qui ex tali bonitate movetur; potissimum cum illa bonitas sit vera bonitas moralis, licet non ad finalizandam virtutem. Cum autem bonitas illa appetita, & apprehensa non possit dare speciem malitia, necesse habet dare actui speciem boni moralis secundum quid saltem. Et id quidem verum est tam de obiecto electionis, quam de fine respectu intentionis; unde quamvis obiectum intentionis re ipsa sit malus finis moraliter, si tamen apprehendatur, seu iudicetur moraliter bonus, & ad finem ut sic bonum eligatur eleemosyna, electio ex obiecto erit moraliter bona. Vide infra num. 116.

105. Sed dices: Hoc verum esse, quando per iudicium, vel apprehensionem invincibiliter errantem proponitur finis, vel obiectum ut honestum; certum falsissimum, quando id contingit per apprehensionem, vel iudicium culpabilitè erroneum; implicat enim quod obiectum re ipsa turpe, culpabilitè propositum ut honestum, communicet bonitatem moralem actui: Sed in praesenti loquimur, quando finis culpabilitè proponitur ut moraliter bonus, cum in se sit moraliter indebitus, & malus ratione finis: Ergo implicat, quod sic propositus communicet bonitatem moralem actui. Respondeo, quod si obiectum proponatur practice ut bonum moraliter, & quia tale appetatur, sive propositio intellectus erret culpabilitè, sive inculpabilitè, actus voluntatis eander speciem moralem positivam, quam ad positivum moralitatis, participat ab obiecto, quia in utroque casu eodem modo positivè tendit in bonum moraliter quia ratiobi propositum; quod vero propositio intellectus erret vincibiliter, vel invincibiliter presuppositivè se habet ad actum voluntatis, quo tendit in bonum positivum, & ad illud specificandum posse, & formaliter non concurrit. Unde ratiobique actus voluntatis ab obiecto proposito sub ratione boni moralis participat bonitatem moralem secundum quid talis, cum defectu bonitatis integræ, & simplicitè talis; sed cum hac differentia, quod dum intellectus errat culpabilitè, talis defectus bonitatis in actu est culpabilis, & voluntarius, & consequenter malitia moralis inficiens bonitatem mo-

ralem, quam actus ab obiecto proposito sub ratione boni participat; quando autem errat invincibiliter, defectus bonitatis, & rectitudinis in actu est inculpabilis, & involuntarius operanti; ac proinde non est propriè loquendo, malitia moralis, nec inficit bonitatem moralem actus, sed illam relinquit defecatam à malitia morali, licet non à defectu rectitudinis involuntario. Unde in primo casu evadit bonus moraliter bonitate moralis infecta malitia morali, quod est evadere bonus secundum quid, & malus simpliciter; in secundo vero evadit actus à bonitate proposita in obiecto bonus moraliter eadem positiva bonitate, sed non infecta malitia morali; ac proinde evadit tantum bonus moraliter, licet bonitate deficiente inculpabilitè à plenitudine, & integritate bonitatis, nulla vero ex parte malus moraliter malitia morali formulariter tali, ut latius explicavimus Tract. de Conscient. quest. 3.

#### ALIQUA DUBIA DECIDUNTUR ex dictis.

106. QUÆRES primò: *An idem actus possit esse bonus ex obiecto, & malus ex fine?* Respondeo affirmativè, patet ex toto processu questionis, cui nihil restat addendum.

Quæres secundo: *An idem actus possit esse bonus ex fine, & malus ex obiecto?* Respondeo affirmativè; nam sèpè quis ex fine bono male eligit, & operatur, ut qui suratur ex intentione dandi elemosynam; & qui intentur ex amore proximi: Sed tunc illis actus ex obiecto est malus, & ex fine bonus secundum quid: Ergo. Minor quoad primā partem patet. Quoad secundam suadetur; nam ille actus ex fine participat ordinem ad ipsum finem: Ergo cum sit finis bonus moraliter, participa ordinem ad finem moraliter bonum: Sed ordo ad finem moraliter bonum est bonitas moralis secundum quid tali: Ergo participat bonitatem moralen secundum quid talem.

107. Sed dices: Ordo ad finem moraliter bonum ex se quidem est bonitas moralis; sed applicatus, aut appositus obiecto turpi, est ordo tali actui indebitus, & consequenter illi malus, vnde quando obiectum malum ordinatur ad finem bonum, ille ordo vitiatur, & sit malus moraliter ex obiecto indebito. Sed contra, quia per vos ordo & habi-

tudo ad finem moraliter bonum ex se est bonitas moralis: Ergo quando talis ordo vitiatur, & deturpatur ab obiecto turpi, erit bonitas moralis vitiata, & deturpata ab obiecto turpi: Erit ergo bonitas moralis secundum quid, licet simpliciter malificata.

108. Itaque verissimum est, quod ordo, sive ordinatio ad finem bonum, quatenus recipitur in actu malo ex obiecto, deturpatur, & inficitur, & malificatur à malitia talis actus ex obiecto, sed non proinde desinit talis ordo habere aliquid bonitatis, & rectitudinis positivè, cum semper ordo ad finem moraliter bonum ex se importet rectitudinem moralem à fine; nec obest quod talis ordo indebet applicatur obiecto malo, quia hoc solum infert actum ordinatum esse simpliciter malum, & ordinem ad finem bonum vitiari ex mala materia, & obiecto; non vero, quod amittat rectitudinem intrinsecam, quam per ordinem ad finem bonum obtinet. V. g. forma Calicis applicata materiæ indebitæ, vti falso argento, quodammodo vitiatur, & malificatur, ita vt Altari deservire nequeat; ex hoc tamen non infertur talem formam amittere intrinsecam bonitatem in ratione formæ; vndè Calix ille, verè dicetur bonus secundum quid, id est, quantum est ex parte formæ; licet malus simpliciter: Sic igitur ordo ad finem bonum moraliter, qui se habeat semper ut forma in actibus humanis, non amittit bonitatem propriam, & intrinsecam ex fine quamvis aplicetur obiecto indebito, seu indebitæ materiæ, sed solum vitiatur, & malificatur, retinendo semper quidquid bonitatis per ordinem ad finem importat, licet infectum malitia ex obiecto.

109. Sed inquires tertio: *An intentio boni finis vitiatur ex mala electione?* Respondeo, quod vitiatur in suo influxu virtuali participato intrinsecè ab electione, sed non vitiatur in se ipsa formaliter. Pro intelligentia nota ex communi doctrina Thomistarum, quod electio ex intentione participat intrinsecè ordinem quandam virtualem ad finem, qui ordo virtualis est influxus derivatus ex intentione, & intrinsecè inherens electioni, intimèque ab illa participatus. Quo supposito probatur assertum; nam intentio boni finis in se ipsa præintelligitur existens ante electionem; siquidem prius est natura intendere finem, quam eligere media: Sed vt sic existens pro priori ad elec-

electionem, nequit vitiari ex malitia electionis subsecutæ, cum malitia electionis subsecutæ non intelligatur in signo intentionis: Ergò intentio boni finis, vt in se ipsa existens, non vitiatur per malam electionem. Explicatur: Qui ex intentione boni finis procedit ad malam electionem, nequit dici, quod male, & vitiōsē intendit: Sed si intentio vitiaretur, vitiōsa esset, & male intenderet: Ergò intentionis non vitiatur in se ipsa. Maior probatur, nam nequit dici, quod male, & vitiōsē intendit pro priori ad electionem, siquidem pro priori ad electionem nequit esse vitium, aut malitia ex mala electione, quæ nondum est; deinde nequit dici, quod male intendit pro signo electionis, aut pro posteriori, quia nemo intendit finem pro signo electionis, nec pro posteriori ad electionem, sed pro signo priori semper: Ergò dici nequit quod male intendit: Ergò intentionis non est mala in se ipsa, nec in se ipsa vitiatur.

110. Sed dices: Sæpè quis intendit finem de se bonum præsciens non esse nisi vnicum medium, & illud malum, ad talem finem: Sed tunc intentionis talis finis mala est, siquidem intendit finem, qui obtineri nequit sine malo, & prohibito medio: Ergò tunc intentionis finis vitiatur ex electione vnici medij pravi. Respondeo, cōcessa maiori, & minori, negādo suppositū consequētis, quod scilicet tunc sit verè, & propriè electio post intentionem, quia tunc voluntas vnicō actu vult finem, & medium vnicè requisitum ad finem; qui enim præscit A. obtineri non posse sine medio B. eo ipso quod intendit efficaciter cum tali prævisione finem A. vult etiam eodem actu medium B. & non restat locus electioni propriè dictæ, quæ solum datur, quando post intentionem occurrit varia media, per quorum singula finis obtineri valet sine reliquis. Et dato casu, quod tunc detur vera electio post intentionē, negari nequit, quod intentionis illa est virtualis volitio medij vnicè requisiti, & hoc habet illa intentionis priori ad electionem formalem: Vitiatur ergò intentionis ex hoc, quod per se ipsam est virtualis volitio medij turpis; non vero ex electione mala subsecuta. Assertum autem nostrum procedit de intentione finis boni consequibilis vagè, tam per media bona, quam per media prohibita, ita ut in signo intentionis non determinetur per quænam media sit assequendus finis, sed potius pro illo signo sit indiffe-

rentia vagè ad media licita, vel illicita, & pro signo immediate subsequentे, per electionem determinetur, & eligatur medium illicitum, & in hoc casu dicimus, bonam intentionem non vitiari in se ipsa per pravam electionem subsecutam.

111. Sed dices: Propterea quando finis nequit obtineri sine medio illicito intentionis finis est mala, quia est virtualis volitio medij illiciti: Sed etiam si finis posset vagè obtineri per medium bontum, vel illicitum, intentionis illius est virtualis volitio medij illiciti: Ergò erit mala, & vitiata. Probo minorem: Nam intentionis finis semper est virtualis volitio medij eligendi ad talem finem: Sed tunc est eligendum medium illicitum: Ergò est virtualis volitio medij illiciti. Respondeo, negando minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: Est virtualis volitio medij eligendi, si ante ipsam intentionem prævideatur, vt determinatè eligendum, concedo maiorem: Si ante ipsam electionem non prævideatur, vt determinatè eligendum, sed solum, vt indifferentè eligibile, nego maiorem; & distinguo minorem: Tunc est eligendum medium illicitum, & id prævidetur determinatè ante intentionem, nego minorem: Et id non prævidetur determinatè, sed solum, vt indifferentè eligibile, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia intentionis finis solum est virtualis volitio medij determinatè eligendi, quando ante intentionem prævidet intendens illud medium, præcisè, ac determinatè eligendum esse; in casu autem nostro, nec ante intentionem, nec in signo intentionis prævidetur determinatè, quodnam medium sit eligendum, sed manet libertas, & indifferentia, vt voluntas possit eligere honestum præ illicito, vel è contra; vnde per intentionem non vult virtualiter vnum præ alio.

112. Sed non quiesces: Ergò saltē virtualiter vult medium illicitum, vel honestum vagè, & indifferentè; siquidem prævidet finem obtineri non posse, nisi per medium licitum, vel illicitum vagè: Sed eo ipso intentionis est mala: Ergò Minor probatur: Quia intentionis, qua quis vult virtualiter vagè medium licitum, vel illicitum est intentionis, qua virtualiter vult consequi finem per fas, vel nefas: Sed hæc est mala: Ergò Respondeo hoc argumentum multum probare; nam probat, quod etiam si post intentionem eligatur medium licitum præ illicito, intentionis præ-

cedens esset mala, & vitiata, siquidem pro illo priori fuit virtualis volitio medijs liciti, vel illiciti. Deinde, distinguo pri-  
mum consequens: Ergo virtualiter vult medium licitum, vel illicitum vagè, quan-  
tum ad rationem communem medijs con-  
ducentis ad talem finem, præcisivè à ma-  
litia, vel honestate eius, concedo conse-  
quentiam: Quantum ad rationem specia-  
lis bonitatis, vel malitiæ, nego consequen-  
tiā, & minorem subsumptam, & ad eius  
probationem eadem distinctione respon-  
deo, quod qui intendit finem consequi-  
bilem per medium licitum, vel illicitum,  
pro signo, pro quo intendit, solum vult  
virtualiter media quantum ad rationem  
communem medijs, & vtilitatis ad finem,  
non curando pro illo priori, sed pro illo  
signo merè negativè se habendo circa ho-  
nestatem, vel malitiam mediorum eli-  
gendorum; hæc autem præcisio negativa  
ex parte intentionis à bonitate, vel mo-  
rali malitia mediorum non vitiat illam,  
nec propterea est intentio consequendi  
finem, per fas, vel nefas, sed vnicè conse-  
quendi finem per media vtilia, prescin-  
dendo negativè à fas, vel nefas, ab ho-  
nestate, vel malitia mediorum, quæ pro  
signo intentionis menti non occurrit, sed  
vnicè proponitur pro signo electionis;  
solum ergo sequitur, quod intentio illa  
sit negativè imperfecta, eo quod non de-  
terminat positivè voluntatem ad honesta  
media, nec de se positivè repugnat me-  
dijs dishonestis, sed hoc non est vitiari,  
aut fieri malam privativè, & culpabilitè,  
sed minus bonam, aut negative imper-  
fectam.

113. Quoad primam partem etiam  
patet assertum, quia ordo ille virtualis  
derivatus ex intentione ad malam elec-  
tionem participatur voluntariè per ma-  
lam electionem, & exiit in signo malæ  
electionis: Ergo inficitur, & deturpatur  
ex malitia electionis, cui admiscetur. Vn-  
dè sic eligens, licet bene intenderit, male  
tamen ordinat per electionem medium  
malum ad finem bonum; siquidem inde-  
bitus ordo est sive bonum ad malum, sive  
malum ad bonum ordinetur; ordo ergo  
ad bonum finem in electione mali me-  
dij vitiatur, & deturpatur, quod licet in  
fine, scilicet in intentione, bonus sit, in  
electione indebet participatur, & conse-  
quentè inficitur.

114. Quæres quartò: *An idem ac-  
tus possit esse simul bonus secundum quid  
& malus simplicitè ex obiecto?* Respon-  
deo affirmativè, quia sive obiectum ac-

tus humani est aliquid integratum ex plu-  
ribus, vndè qui scit tempus interdicti, &  
cum advertentia ad interdictum, vult au-  
dire Sacrum tempore interdicti, sane  
obiectum huius actus, non solum est au-  
dire Sacrum, sed Sacrum audire cum  
circumstantia interdicti. Tunc enim, vt  
communitè afferunt Theologi, circuns-  
tantia illa induit rationem obiecti, &  
obiectum ipsum integrat, sed tunc casus  
ille actus est bonus secundum quid ab  
obiecto illo, & malus simplicitè ab eo.  
dem: Ergo. Probo minorem: *Quia ob-  
iectum illud, nimirum audire Sacrum tem-  
pore interdicti, est bonus moraliter se-  
cundum quid, & malum simplicitè:* Sed  
actus ille respiciens hoc obiectum speci-  
ficatur in esse moris ab hoc obiecto: Er-  
go erit etiam bonus secundum quid, &  
malus simplicitè. Maior probatur: *Quia  
audire Sacrum tempore interdicti, se-  
cundum quod est audire Sacrum, honestum  
est, ac bonum moraliter; licet qua-  
tenus est tempore interdicti, sit moraliter  
malum;* vndè illud obiectum tantum di-  
cit de honestate, quantum dicit de audi-  
tione Sacri, nam auditio Sacri, secundum  
quod talis consideratur, importat bonita-  
tem moralem positivam, quæ minimè  
destruitur per tempus interdictum, licet  
vitietur, & fiat simplicitè in honesta:  
Nam malum ex quocumque defectu:  
Ergo obiectum illud est secundum quid  
honestum, licet simplicitè malum.

115. Confirmatur ex Div. Thom.  
Quia potest quis comedere, quod debet,  
v. g. cibos quadragesimales in Quadra-  
gesima, sed plusquam debet; sane illud  
obiectum ex capite comedendi quod de-  
bet, importat bonitatem aliquam mor-  
alem; siquidem importat conformitatem  
cum debito rationis, & aliunde est malum  
simplicitè ex defectu conformitatis ad  
quantitatē debitam: Ergo ille actus erit  
bonus secundum quid ex obiecto, quatenus  
terminatur ad comedendum quod  
debet, sed malus simplicitè ex eodem  
obiecto integrè considerato.

116. Quæres quintò: *An idem ac-  
tus possit esse simul bonus secundum quid  
ex fine, & malus simplicitè ex eodem fine?*  
Respondeo affirmativè: *Quia potest finis  
aliquis secundum quid esse bonus mor-  
aliter, & integrè consideratus esse malus  
moraliter ex aliquo defectu:* Sed tunc  
casus, actus, qui ex tali fine elicetur ab eo  
habet quod sit bonus secundum quid, &  
malus simplicitè: Ergo potest dari aliquis  
actus, qui ex fine sit bonus secundum  
quid,

quid, & ex eodem fine malus simplicitèr. Maior patet in eo, qui ex fine audiendi Missam tempore interdicti aliquam diligentiam exhiberet, tunc enim finis iste esset secundum quid honestus, licet simplicitèr in honestus. Item in eo, qui honorem quereret maior' em proprijs meritis, & ex hoc fine aliquid ficeret; honor enim ille secundum quid esset finis honestus, nimirū secundum quod equaret propria merita, sed simplicitèr in honestus, quia simplicitèr, & integrè sumptus esset excessivus, & sibi indebitus. Et universaliter loquendo, omnis finis, quantumvis in honestus, semper in illo queritur aliquid bonitatis, & honestatis, saltèm in genere, quia semper queritur felicitas propria creaturæ rationalis, quæ finis honestus est, licet ibi queratur ubi non est, vt statim amplius ostendemus: Ergo potest finis intentus esse bonus secundum quid, & malus simplicitèr in genere moris.

### SPECIAL E DUBIUM, ET specialis resolutio illius.

117. DENIQUE inquires: *Vtrum possit aliquis actus humanus, ita penitus esse malus in genere moris, ut nihil omnino bonitatis moralis retineat, nec sit ullo pacto bonus secundum quid in genere moris?* Respondeo negativè; licet enim huiusmodi resolutio forsan aliquibus difficilis, ac nova apparebit, ea tamen verissima est, ac expressa Div. Thom. locis suprà citatis. Primo, nam expèsce ait: *Quod actu remanente, non potest totaliter ordo rationis tolli, quia malum non potest esse integrum, iuxta Philosophum:* Sed si actus ita esset malus, quod nihil omnino bonitatis moralis retineret, iam actu remanente, totaliter deficeret ab eo ordo rationis, esetque malum integrum: Ergo iuxta Div. Thom. repugnat actus humanus ita malus, quod nihil omnino bonitatis moralis retineat.

118. Nec dicas, malum physicum non posse esse integrum in linea physica; secus autem malum morale in linea moralis. Contra enim est, nam Div. Thom. aperte loquitur contra integratatem mali moralis in linea moris; non vero præcisè contra integratatem mali physici in linea physica; non enim ait, quod actu remanente, non potest ab illo tota entitas, aut bonitas physica tolli, sed quod non potest totaliter ordo rationis tolli: Sed ordo rationis non est in linea bonitatis purè

physicæ, sed solum de linea bonitatis moralis, quæ in ordine ad rationem, & proportionem cum illa consistit: Ergo sensus Div. Thom. est quod actus humanus non potest esse integrè malus moraliter, ita ut nihil bonitatis moralis in illo remaneat.

119. Confirmatur ex illa doctrina Div. Thom. suprà expressa de privatione in corrupti, quale ait esse deformitatem, quæ est in actu peccati: Sed non esset privatio in corrupti, sed in corrupto esse, si taliter privaret actum humanum omni rectitudine, & bonitate morali, vt nihil de illa in actu relinqueret: Ergo iuxta Div. Thom. in omni actu humano, quamvis deformi, deformitas eius aliquid bonitatis relinquit. Consequentia patet, quia iuxta Div. Thom. deformitas in quolibet actu peccati semper est privatio in corrupti, & non in corrupto esse. Explicatur: Ideo Div. Thom. ait, deformitatem in actu peccati non esse privationem in corrupto esse, sed tantum in corrupti, quia aliter omnia peccata ex parte privationis essent paria, qui fuit error Stoicorum (legatur Div. Thom. locis suprà citatis:) Sed idem error sequitur, si deformitas in actu peccati nihil omnino bonitatis moralis relinquit: Ergo necessum omnino est, quod deformitas in actu peccati aliquid bonitatis moralis relinquit. Minor probatur: Quia si deformitas nihil omnino bonitatis moralis in actu relinqueret, nullus posset dari actus ex parte privationis magis malus, & deformis, immo nec minus; non quidem minus, nam quilibet actus deformis, iuxta contrarios, ita est privatus omni rectitudine, & bonitate morali, vt nihil eius retineat. Non magis nam nullus actus potest esse magis privatus rectitudine, & bonitate morali, quam si nihil omnino bonitatis moralis retineat: Ergo si deformitas in actu peccati nihil omnino bonitatis moralis relinquit, sequitur quod omnia peccata commissionis ex parte privationis sint paria, & quod omnes actus pravi, & deformes sint eque deformes, & pravi.

120. Confirmatur secundò: Quia, vt quest. 1. ostensum manet, peccatum commissionis in ratio mali constituitur per privationem rectitudinis debitæ actuū: Ergo unum peccatum nequit esse magis malum præ alio, nisi sit magis privatum rectitudine quam aliud: Sed si omnis actus pravus ita est privatus rectitudine, vt nihil omnino rectitudinis retineat, omnes erunt eequaliter privati rectitudine: Ergo

omnes erunt quæ pravi, & mali, nullusque actus pravus erit peior alio. Explicatur exemplo Div. Thom. Nam quamvis unus homo sit mortuus uno vulnere, aliis vero sit mortuus mille vulneribus, si uterque tamen est mortuus, nemo est magis mortuus quam alias, nam uterque est totaliter privatus vita, nemoque retinet aliquid vitae; eo autem ipso, quod uterque sit totaliter orbatus vita, impertinenter omnino se habet, quod pluribus, vel paucioribus vulneribus occubuerit: Sed malitia moralis consistit in privatione rectitudinis debitæ actui: Ergo si omnes actus pravi equaliter privati sunt rectitudine, ita ut nullus quidquam omnino rectitudinis retineat, sed omnes totaliter rectitudine careant, omnes erunt equaliter mali, & pravi, & impertinenter se habebit maior, vel minor intensio peccantis, & alia quæcumque capita excogitabilia.

121. Ex quo facile enervatur solutio aliquorum dicentium, ex hac doctrina Div. Thom. solum probari, quod unus actus pravus retineat minorem malitiam, seu minus de malitia, quam alias; non vero quod retineat magis de bonitate morali, quam alias, & hoc recte salvari, nam stat optimè, quod unus actus minus habeat de malitia quam alias, & tamen quod neuter habeat aliquid bonitatis. Quod suaderi potest à simili; nam stat optimè quod ex duobus actibus bonis unus habeat minorem bonitatem, quam alias, quamvis neuter habeat aliquid malitiae: Ergo pariter poterit componi, quod ex duobus actibus malis unus habeat minorem malitiam, quamvis neuter habeat aliquid bonitatis. Enervatur, inquam, hæc solutio, quia ut dictum manet, malitia peccati consistit formaliter in privatione rectitudinis moralis: Sed privatio nequit esse maior, aut minor, nisi quia magis vel minus relinquat in actu privato de rectitudine, qua privat: Ergo salvari nequit, quod aliquis actus minorem malitiam habeat, quam alias, nisi quia eius privatio magis de rectitudine relinquat in actu, quam privatio alterius. Explicatur; nam implicat unum diaphanum esse minus obscurum alio, nisi magis retineat de luce quam aliud, si enim utrumque penitus luce careat, nihilque lucis retineat, neutrum erit magis obscurum alio: Sed hoc non alia ratione, nisi quia obscuritas consistit in privatione lucis: Ergo si malitia moralis consistit in privatione rectitudinis moralis, non poterit unum peccatum esse minus malum alio, nisi

magis de bonitate, & rectitudine morali retineat.

122. Ex quo patet manifestè disparitas ad paritatem de bonitate; nam bonitas est per se, & formaliter aliquid positivum, suscipiens in se immediate magis, & minus de bonitate, ceterum malitia consistit in privatione, privatio autem cum de se nihil sit, in se intrinsecè non suscipit magis, & minus; sed solum ex parte formæ, qua privat; illa enim dicitur maior privatio, quæ minus de forma privata relinquit in subiecto privato; potest ergo bonitas esse maior, quamvis nihil relinquat in actu de malitia, quia bonitas non consistit in privatione malitie, sed in positiva entitate: Sed non potest malitia esse maior, vel minor, nisi quia plus, vel minus retineat de rectitudine opposita, quia malitia definitur per esse privationem rectitudinis debitæ. Sicut dari potest unum corpus magis lucidum quam aliud, quamvis neutrum retineat aliquid tenebrositatis, aut obscuritatis, quia lux consistit in positivo; attamen dari nequit unum corpus obscurius alio, si neutrum retineat aliquid lucis, sed totaliter luce preventur, quia obscuritas consistit in privatione. Et item potest dari unus dives magis dives, quam alias, quamvis nihil paupertatis remaneat in aliquo, quia divitiae in positivo consistunt; nequit tamen dari unus pauper minus pauper quam alias, si uterque nihil omnino facultatis, aut divitiarum retineat, quia paupertas consistit in privatione facultatum.

123. Præter quam, quod paritas retonqueri potest, quia nequit dari unum bonum minus alio, si minus bonum nullam omnino dicat parentiam bonitatis; si enim nulla omnino caret bonitate, erit ipsa plenitudo bonitatis, ac per consequens erit summum bonum, quo maius alio excogitari nequeat, & non minus respectu alterius; immo eo ipso quod sit minus bonum alio, importat essentialiter parentiam, & defectum excessus bonitatis, qui reperitur in maiori bono: Ergo pariter nequit dari unum malum minus alio, si tale minus malum nihil omnino importet de bonitate opposita, quia si nihil omnino habeat de bonitate, erit ipsa plenitudo malitie, seu summa parentia bonitatis, summa autem parentia bonitatis, aut summa malitia non potest esse minor altera malitia, aut altera parentia bonitatis.

124. Sed dices: Ex hoc solum pro-

probari nullum actum esse purè minus malum moraliter, quam aliis, si nihil omnino retineat bonitatis moralis, non autem quod repugnet aliquis actus ita malus, quod omni penitus careat bonitate moralis; nam potest dari actus maxime, ac summè malus, & hic penitus omni rectitudine poterit orbari. Sed contra, quia repugnat actus ita summè bonus, vt alius melior esse non possit: Ergò pariter repugnabit actus ita summè malus, quo aliis peior esse non possit. Rursus, nam quia Deus est infinitus in efficiendo, nunquam potest talem effectum efficerre, quo alium maiorem efficere nequeat, vt est communis DD. sententia: Sed etiam voluntas humana est infinita in defiendo moraliter: Ergò nunquam potest talem defectum incurtere, quo alium maiorem incurtere nequeat: Ergò nec tam pessimum actum committere, quo alium magis defectuosum comittere non possit.

125. Denique, quia sicut Deus est infinitus in adiuvando creaturam, vt proficiat in bono, ita est infinitus in defenserendo illam, vt deficiat, & ruat in malum: Sed repugnat creaturam ita ordinari à Deo, vt nec magis adiuvari, nec magis, Deo adiuvante, proficere possit in bonum: Ergò pariter repugnat Deum ita defererere creaturam, vt illa nec magis defterri à Deo, nec Deo magis deferrente magis deficere, aut ruere valeat in malum. Et quidem mirum esset, quod creatura vila dicere posset: *Deus quantum potuit me deferruit, nihil omnino eius debet liberalitati, & misericordie, nec formido quod me in maius malum culpae ruere permittat, quia iam ultra nec ego maius peccatum committere: nec Deus maiorem culpam mihi permittere valet.* Hoc sane cum veritate dici omnino repugnat: Ergò de primò ad ultimum dicendum est, repugnare peccatum, seu actum pravum, ita pessimum, quod aliud peius ipso ex cogitari nequeat. Si autem omni actu malo assignato, debet esse aliis possibilis, respectu cuius ille sit minus malus, restat evidenter, quod nullus possit esse summè privatus rectitudine moralis, seu penitus omni rectitudine moralis orbatus, & consequenter, quilibet debet aliquid rectitudinis in se importare.

126. Ex quo rursus probatur assumptum ex illo repetito proloquo Div. Thom. quod scilicet tantum aliquid habet de bonitate, quantum habet de entitate: Sed repugnat actus humanus qua-

Tom. I.

tamvis malus, qui nihil omnino habeat de entitate morali: Ergò repugnat actus humanus quantumvis malus, qui nihil omnino retineat de bonitate morali. Nec dicas: Illud proloquium, seu dictum Div. Thom. intelligendum esse tantum de bonitate physica, & transcendentali, ita scilicet, vt quantum aliquid habeat de entitate, tantum habeat de bonitate physica, & transcendentali, non vero de bonitate morali; quia sola bonitas physica est passio entis, non vero bonitas moralis. Contra enim est, quia sicut bonitas transcendentalis vt sic, est passio entis vt sic, & transcendentaliter sumpti, ita bonitas physica est passio entis physici, & bonitas moralis est passio entis moralis: Ergò sicut verum est, quod quantum aliquid participat de entitate transcendentali, tantum participat de bonitate transcendentali; ita verum erit, quod quantum aliquid participat de entitate morali, tantum participat de bonitate morali: Sed repugnat actus humanus, qui non participet aliquid de entitate morali, siquidem omnis actus humanus essentialiter est moralis: Ergò repugnat actus humanus, qui non participet aliquid de bonitate moralis.

127. Confirmatur: Repugnat actus humanus, qui non sit ex parte saltem rationi conformis, seu iuxta rationem: Sed in quantum aliquis actus est rationi conformis, in tantum participat de bonitate, & rectitudine morali: Ergò repugnat actus humanus, qui non participet aliquid de bonitate morali, seu de rectitudine rationis, quia rationalitas est differentia specifica humanitatis, & consequenter actum esse humanum est formalissime esse rationale: Sed actum esse rationale est esse iuxta rationem: Ergò repugnat actus humanus, qui non sit, ex parte saltem, iuxta rationem, seu rationi conformis. Minor probatur primo; nam voluntatem aliquid rationaliter agere, est formalissime agere iuxta rationem. Secundo; nam actum esse rationale est dicere habitudinem ad rationem, sed non habitudinem contrarietas ad rationem, quia actus non potest dici rationalis, eo quod sit contra rationem, ex hoc enim potius dicitur brutalis, aut irrationalis: Ergò est dicere habitudinem conformitatis ad rationem: Ergò est esse iuxta rationem, seu rationi conformem.

128. Nec dicas: Actum humanum dici moralem, aut rationalem per

Cc 2

ha-

habitudinem ad rationem præscidentem à conformitate, & disconformitate, & communem conformitatem, & contrarie-  
tati ad rationem, quæ proinde nihil im-  
portat bonitatis, aut malitiæ, sed ab utra-  
que præscindit, ac proinde ex eo, quod  
actus sit rationalis, moralis, aut huma-  
nus minimè infertur illum participare  
aliquid de conformitate cum ratione, aut  
de bonitate morali. Contra enim est,  
quia inconceptibilis, & inintelligibilis est  
habitudo transcendentalis ad rationem,  
quæ nec sit per modum conformitatis,  
nec disconformitatis ad illam. Unde ali-  
bi probabimus non dari moralitatem ge-  
nericam vniuersaliter communem bonitati,  
& malitiæ morali, seu conformitati, &  
disconformitati cum ratione, quia repug-  
nat habitudo positiva transcendentalis,  
quæ nullam involvat in suo conceptu cum  
ratione conformitatem: Sed rationalitas,  
moralitas, & humanitas est habitudo ad  
rationem vniuersaliter conveniens omni actui  
humano: Ergo non est habitudo præ-  
scindens à conformitate, vel disconfor-  
mitate cum ratione, sed est habitudo  
conformitatis cum illa. Contra secundò,  
quia rationalitas in actu humano impli-  
cat, quod contrahatur per disconfor-  
mitatem ad rationem: Ergo rationalitas  
non est habitudo præscindens à confor-  
mitate, & disconformitate, quæ sit con-  
trahibilis de se per conformitatem, aut  
disconformitatem cum ratione. Ante-  
cedens probatur; nam implicat, quod  
rationalitas illa in actu humano sit dis-  
conformitas cum ratione; disconformi-  
tas enim cum ratione propriæ, & vni-  
uersaliter non dicitur rationalitas, sed irrationa-  
lis rationalitati opposita: Ergo impli-  
cat, quod rationalitas contrahatur vni-  
uersaliter in actu humano per disconfor-  
mitatem ad rationem. Urgetur: Si rationali-  
tas prædicaretur vniuersaliter de conformita-  
te, & disconformitate cum ratione, æque  
rationalis esset actus rationi disconfor-  
mis, ac actus rationi conformis, imo  
æque esset rationalitas in actu humano  
disformitas illius cum ratione, ac confor-  
mitas illius cum ratione; hoc evidentis-  
simè est falsum: Ergo. Sequela patet,  
quia ratio vniuersaliter vniuersaliter  
æqualiter participatur ab utroque extre-  
mo, cui vniuersaliter est communis. Rursus,  
quia rationalitas in actu humano non po-  
test esse malitia eius, imo nec mala, quo-  
modo enim actui humano erit mala ra-  
tionalitas? Sed disconformitas cum ratio-  
ne est malitia, & mala actui humano:

Ergo disconformitas cum ratione non  
potest esse vniuersaliter rationalitas actus hu-  
mani. Patet ergo quod rationalitas in ac-  
tu humano non potest esse habitudo ad  
rationem vniuersaliter communis conformita-  
ti, & disconformitati cum illa, nec bo-  
nitati, & malitiæ morali, sed necessario  
debet esse habitudo conformitatis ad ra-  
tionem, quæ sola propriæ, & vniuersaliter ra-  
tionalitas dicitur, & est bona actui hu-  
mano, imo & bonitas illius: Ergo sicut  
repugnat actus humanus, qui nihil om-  
nino de rationalitate participet, ita re-  
pugnat actus humanus, qui nihil omni-  
nino de bonitate morali participet.

129. Quod amplius urgetur; nam  
rationalitas essentialiter est bona actui hu-  
mano, cum sit ipsi valde consentanea:  
Sed repugnat, quod sit essentialiter bona  
actui humano, nisi illum reddat aliqui-  
liter bonum: Ergo rationalitas in actu hu-  
mano essentialiter habet constituere  
illum aliqualiter bonum: Sed non bonum  
bonitate pure physica, & naturali; nam  
haec non est bonitas rationalis, sed naturalis:  
Ergo habet illum essentialiter con-  
stituere bonum bonitate morali, id est,  
rationali. Explicatur: Omnis bonitas actus  
humani, & moralis, specialiter illi con-  
veniens, prout distincto ab actibus, &  
entibus pure physicis, & naturalibus,  
non est bonitas pure physica, & naturalis,  
sed moralis; nam bonitas physica,  
& naturalis minimè est propria, & pecu-  
liaris actibus moralibus, vt à naturali-  
bus distinctis: Sed repugnat actus hu-  
manus, & moralis, cui non conveniat  
aliqua bonitas ipsi peculiaris, prout dis-  
tinguitur ab actibus, & entibus physicis,  
& naturalibus: Ergo repugnat actus hu-  
manus moralis, cui non conveniat aliqua  
bonitas moralis. Probo minorem primò,  
quia repugnat actus moralis, cui non  
conveniat entitas propria, & peculiaris  
ipsi prout distincto ab actibus, & entibus  
physicis, & naturalibus. Secundò, quia  
rationalitas est bonitas propria, & pecu-  
liaris actibus moralibus, quæ alijs actibus  
convenire nequit: Sed repugnat actus hu-  
manus, cui non conveniat rationalitas:  
Ergo. Tertiò, quia exigere conformita-  
tem cum regulis morum, & fundare de-  
bitum illius, non potest non esse bonitas,  
& perfectio in actu humano; ius enim,  
& exigentia ad bonitatem bonitas est,  
cum essentialiter bonum sit habere ius,  
& exigentiam ad bonitatem: Sed repug-  
nat actus humanus, qui ex genere actus  
humani, non exigit conformitatem cum

regulis morum, & consequenter, qui non habeat ius ad bonitatem moralem: Ergo repugnat actus humanus, cui ex genere suo non competit bonitas peculiari ipsi prout distincto ab actibus naturalibus. Patet consequentia, quia exigentia, & ius ad bonitatem moralem non est communis alijs actibus physicis, & naturalibus, sed propria, & peculiari actibus moralibus ex genere actus humani, & moralis, soli enim actui humano ex suo genere convenit tale ius, & exigentia bonitatis moralis, & conformitatis ad rationem.

130. Denique probatur assumptum, quia repugnat opus artificiale, quod nihil omnino de bonitate artificiali participet, seu quod nulla ex parte conformitatem dicat cum arte, nec cum regulis artis: Ergo pariter repugnat actus moralis, qui nihil omnino de bonitate moralis participet, seu qui nulla ex parte conformitatem dicat cum ratione, aut cum regulis rationis. Consequentia probatur primo, quia si opus nulla ex parte conformitatem diceret ad artem, nec ad regulas artis, nihil omnino haberet de arte, & consequenter non esset artificiale: Sed pariter si actus humanus nihil participaret de conformitate cum regulis morum, & rationis, nihil haberet de ratione, & bonitate, quia moralitas sumitur à ratione, sicut artificialitas ab arte: Ergo.

131. Ad hanc paritatem respondent contrarij, quod in artefacto pravitas vnius partis non vitiat cæteras partes; attamen in actu morali malitia ex uno capite vitiat totum actum humanum. Cuius differentiae ulteriore rationem assignant, quia in artefacto vna pars non se habet ut forma alterius; cæterum in actu humano vna habitudo comparatur ut forma aliarum, v. g. habitudo ad finem comparatur ut forma ad alias habitudines. Unde, si actus humanus ex una tantum circumstantia discordet à fine, totus discordat, & ex nulla habitudine, seu circumstantia manet eligibilis ad finem; quis enim eligat ad finem honestè vivendi actum ex uno capite, vel circumstantia rationi conformem, si aliunde discordat à tali fine?

132. Sed contra primò, quia licet in artefacto dentur partes integrantes illud, quarum vna non est forma alterius, ut in statua pedes, manus, caput, oculi, &c. Tamen etiam dantur partes que ad invicem comparantur, ut ma-

teria, & forma, v. g. omnes portiones ligni in statua lignea comparantur ut materia ad figuram statuę, & figura ad illas ut forma, imò figura ipsa comparatur ad coloratum statuę sicut materia, color autem, ut forma: Demus ergo, quod statua sit bene sculpta, sed indebet colorata, & picta; sane indebitus color viciat totam statuam, & omnes eius partes; & tamen si est bene figurata, & sculpta, ut conformatur arti sculpture, est bona secundum quid: Ergo quamvis in actu humano malitia ex fine, v. g. se habeat ut forma ad alias habitudines, & totum actum humanum yitiet, tamen si ex alijs capitibus rationi conformatur, erit bonus secundum quid ex illis capitibus, sicut & rationalis.

133. Contra secundò, nam etiam in actu humano dantur habitudines, quarum vna non est forma alterius, nam habitudo ad circumstantiam loci non est forma habitudinis ad circumstantiam temporis, nec è contra, & sic de habitudinibus ad alias circumstantias: Sed quia in artefacto vna pars non se habeat ut forma alterius, defectus ex vna parte non viciat cæteras: Ergo quia in actu morali vna habitudo non est forma alterius, defectus ex vna habitudine non viciabit cæteras, quarum forma non est. Tertiò, quia sicut omnes habitudines actus moralis debent convenire in uno fine prudentiæ, ita omnes partes artefacti debent convenire in uno fine artis: Sed non obstante, quod omnes partes artefacti debeant ordinari ad unum finem, imago male sculpta, v. g. potest esse conformis tali fini secundum vnam partem, & disformis secundum reliquias, imò hoc est necessarissimum: Ergo pariter non obstante, quod omnes habitudines actus moralis debeant convenire in uno fine rationis, & prudentiæ, potest actus humanus secundum vnam esse conformis fini prudentiæ, & secundum cæteras disformis illi fini.

134. Quartò: Sicut ad honestè vivendum nullus prudenter eligit actum ex una circumstantia malum, licet ex reliquis videatur bonus, ita ad rectè representandam B. Virginem, v. g. nullus prudenter eligit imaginem torvis oculis figuratam, licet de cætero iuxta regulas artis elaboratam: Ergo sicut actus humanus ex una circumstantia malus, totus inutilis est ad honestè vivendum, & consequenter totus inutilis ad finem prudentiæ, ita imago illa tota inutilis est ad finem ar-

artis, & ad illam ineligibilis: Ergò sicut ex pravitate vnius habitudinis vitiatur totus actus humanus, ita ex pravitate vnius partis in imagine vitiatur tota imago; nam sicut actus humanus ex sola una habitudine prava redditur incongruus fini, ita imago ex sola una parte prava, redditur fini incongrua: Et tamen hoc non tollit, quod dicatur bona artificialiter secundum quid: Ergò nec illud tolle-re potest, quod actus humanus dicatur bonus moraliter secundum quid: Ergò nulla omnino est disparitas in opere artifi-*cioso*, & in actu morali, sed eodem pacto, quo opus articiale secundum omne, quod dicit de artificialitate, & de conformitate cum arte, est bonus secundum quid, & solum est malum ex defectu artificij, seu conformitatis cum arte; ita omnis actus moralis, secundum omne, quod dicit de rationalitate, & conformitate cum ratione, est rationalis, & conformis rationi. Sanè nullam video rationem, cur non eodem pacto discur-sendum sit de actu morali, quantum ad bonitatem moralem, sicut de opere artificiali, quantum ad bonitatem artificialem, nec aliam invenio differentiam, nisi quod in opere artificiali clarius, & magis grosse distinguuntur partes, ut penes unam sit bonum, & rectum, & penes aliam pravum, in actu vero morali non ita grosse inveniuntur partes distinctae, sed tamen inveniuntur diversæ habitu-dines, quas necesse est distinguere saltem per considerationem, & hoc pacto secundum unam actus potest dici bonus, & secundum aliam malus, licet simpliciter malus, quia malum ex quocumque defectu, & secundum quid bonus; nam bonum simpliciter solum dicitur ex integra causa.

### SOLVUNTUR OBIECTA.

135. **O**BIJCIES primò: Nulla bonitas moralis inveni-  
tur in actu furandi, in  
actu odij Dei, in actu blasphemiae, & in  
alijs similibus: Ergò est possibilis actus  
humanus ita malus, qui nec secundum  
quid sit bonus moraliter. Antecedens  
probatur, nam quænam bonitas moralis  
assignari poterit in furto, & odio Dei?  
Certè in eis nulla est assignabilis habitu-do bona, potissimè si ex malo fine pro-  
cedant; vel illam assignemus: Ergò.  
Respondeo, quod quamvis sit difficile  
assignari in his, & similibus actibus ra-

tiones particulares bonitatis moralis, & conformitatis cum ratione, tamen certi-  
fimum esse bebet, tales actus secundum aliquam, vel alias rationes particula-  
res, vel generales conformes esse ratio-  
ni, licet simpliciter difformes; nam ne-  
gari nequit, eos actus secundum aliquid  
esse propriè, & positivè rationales, cum  
sint propriè, & positivè morales, & hu-  
mani, & non penitus brutales, & irra-  
tionales, aut inhumani, in ea autem ra-  
tione, in qua sunt positivè rationales, di-  
cimus esse rationi conformes, & secun-  
dum quid moraliter honestos. Cum au-  
tem vrgent contrarij; quod assignemus  
rationem, vel habitudinem penes quam  
dicant bonitatem moralem, pariter, &  
ipso vrgendi sunt, vt assignent habitudi-  
nem, penes quam sunt actus rationales  
propriè, & positivè, & quam rationali-  
tatem obtineant tales actus? Quod cum  
assignaverint, facile respondebimus, quod  
secundum illam rationem habent aliquid  
bonitatis moralis.

136. Verumtamen pro omnibus  
respondeo, quod in omni actu humano,  
quantumvis pessimo, licet sit actus odij  
Dei, furti, vel blasphemie, adest habi-  
tudo, & tendentia ad felicitatem pro-  
priam creaturæ rationalis; nam creatura  
rationalis in omni actu suo, quantumvis  
pessimo, querit suam propriam beatitu-  
dinem, vt sapè probant August. & Div.  
Thom. huiusmodi autem habitudo ex  
suo genere bona est moraliter; & quam-  
vis deordinetur per varias differentias,  
& circumstantias, non tamen destruitur,  
sed manet in actu quantumvis deordi-  
nata, aiente Div. Thom. quod bonitas, quæ  
est ex genere, manet in actu, quantum-  
vis per alias circumstantias deordinetur:  
Iam ergò in prædictis actibus assignamus  
habitudinem, penes quam dicant boni-  
tatem moralem secundum quid, nam  
fur in furto querit propriam felicitatem,  
quam falso apprehendit in divitijs: Odio  
habens Deum, fugit miseriam, & ma-  
lum, quod apprehendit in Deo, & con-  
sequenter tendit in bonum oppositum, in  
quo apprehendit suam felicitatem: Si-  
militer blasphemus, cum blasphemat, &  
in actu blasphemie, aliquid querit, &  
procurat, quod certè non aliud, nisi pro-  
priam felicitatem; tendere autem crea-  
turam rationalem in propriam felicita-  
tem, bonitatem moralem importat, &  
conformatem ad rationem; iam ergò  
in omni actu humano assignamus ali-  
quam habitudinem, saltem generalem,

vi cuius importet bonitatem moralem secundum quid talem.

137. Sed replicabis: Qui furatur v. g. non querit propriam felicitatem veram, sed falsam, & pure apparentem: Sed nulla est bonitas moralis in tali habitudine, aut modo querendi felicitatem: Ergo. Distinguo maiorem: Non querit propriam felicitatem veram abstractive, sed falsam, & apparentem etiam abstractive sumptam, nego maiorem: Concretive, & applicative loquendo de felicitate, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam, quia ille qui furatur, ex sua primaria, & generali intentione non querit felicitatem falsam; alias quamvis illam apprehenderet ut falsam, illam quereret, quod repugnat; sed querit felicitatem propriam veram. Cuius ratio est, nam eam felicitatem querit, quam ibi apprehendit: Sed re ipsa apprehendit ibi esse felicitatem veram in pecuniis: Ergo ibi querit felicitatem veram. Cæterum quia falso apprehendit ibi felicitatem veram, ideo concedimus quod querit felicitatem falsam applicative, & concretive; quia videlicet querit felicitatem veram, quam per apprehensionem falso applicat, & collocat in divitiis, seu quia querit felicitatem veram, vbi tantum falso reperitur, non vbi vere reperitur. Et hoc intelligimus, dum dicimus querere felicitatem veram abstractive; nam felicitas, quam querit, vera est abstractive, & præcisivè sumpta ab applicatione, & concernentia subiecti, in quo felicitas ponitur, licet sit falsa applicative, nam falso applicatur ibi, vbi re ipsa non invenitur.

138. Quod amplius explicatur, quia vera felicitas propria creaturæ rationalis in primis potest considerari in communi, deinde in particulari: Voluntas ergo humana per prius habet querere felicitatem in communi, & abstractive sumptam, quam in particulari, & concretive accepta; ideo enim querit divitias, v. g. quia per prius appetit suam felicitatem propriam in communi, & in abstracto, & quia apprehendit eam inveniri in divitiis, propterea eam querit in divitiis, & divitias propter ipsum, quasi discurrens practice hoc syllogismo: Felicitas vera est mihi appetenda: Sed haec est in divitiis: Ergo divitiae sunt mihi querendæ; in quo maior est verissima, & dictamen universalissimum synderesis, in quo errare non potest; minor vero eam particularizans, & applicans ad divitias

est falsa, vnde conclusio secundum quod participat de maiori universalis, tantum participat de veritate practica, in quantum vero maiorem illam universalis, de se veram, applicat divitiis, tantum habet de falsitate practica. Itaque si predictus syllogismus recte meditetur, inveniemus in eius conclusione contineri maiorem, & minorem; conclusio enim est, quasi compendium præmissarum, in quo utraque præmissa, distinctè, & seorsim præiudicata, deducitur in unica propositione, & unicō dictamine unita; vnde conclusio illa continet maiorem, non quidem in sua universalitate, & abstractione, sed ut particularizatam, & contractam ad divitias per minorem extremitatem. Quantū ergo conclusio participat de maiori vera, tantum participat de veritate, sed quia illud continet ut falso applicatum, & contractum ad minorem extremitatem, id est, ad divitias, ideo evadit simpliciter falsa, & erronea, licet secundum illud, quod participat de maiori vera, sit vera veritate practica, secundum quid tali.

139. Ubi nota, quod maiori illius universalis correspondet immediatè in voluntate affectus universalis, seu universalis intentio erga beatitudinem abstractive, & universaliter sumptam, que intentio & affectus rectus, ac bonus moraliter est, ut potest conformis recto, & universalis dictamini synderesis, posita autem minore falsa apprehendente felicitatem in divitiis, & conclusione dictante divitias esse querendas ut obiectum, in quo residet propria felicitas, sequitur in voluntate per efficaciam syllogismi practici affectus, & intentio particularis erga divitias, tanquam circa obiectum, in quo residet propria felicitas; qui quidem affectus particularis descendit mediatae particulari apprehensione ex affectu universalis erga felicitatem, & de illo affectu universalis aliquid participat, tanquam effectus particularis de sua causa universalis descendens. Quantum ergo participat de illo affectu universalis, tantum participat de bonitate morali, & rectitudine, nam cum affectus ille universalis sit adæquate rectus, & honestus, implicat quod affectus particularis aliquid de illo participet, nisi tantum participet de eius honestate, & rectitudine, licet infectum, & malificatum per contractionem ad divitias. Sicuti dum causa universalis bona, & perfecta influit in effectum particularem, media aliqua causa particulari prava, effectus necessario parti-

cipat aliquid bonitatis ex causa universalis, & tantum quantum de illa participat, sed infectum per contractionem causæ particularis pravæ, ideoque effectus evadit simpliciter pravus, licet secundum quid bonus bonitate participata à causa universalis adæquate bona.

140. Ex quo rursus suaderi potest assumptum, ideo enim nullus potest dari effectus particularis in ordine physico, & naturali, qui non sit bonus physicè secundum aliquid, quia omnis effectus, quantumvis descendat ex causis particularibus pravis, ac deficientibus, tamen per illas, seu mediantibus illis, necessario descendit ex causis prioribus, & universalioribus, vnde quaque bonis, & perfectis, ex quibus non potest contrahere nisi bonitatem, v. g. ex sole, aut ex Deo: Sed in ordine morali, & discursu practico, omnis electio particularis, licet immediate descēdat ex aliquo affectu pravo, & dictamine erroneo, necessario tamen debet descendere, mediantibus illis, ex aliquo affectu, & dictamine universalī adæquate recto: Ergo saltem ex illo debet contrahere, & participare aliquid bonitatis moralis, licet infectum per dictamina errantia practicè, & per effectus pravos intermedios. Minor probatur; nam sicut series causarum in ordine physico, & naturali nequit incipere, nisi à causa universalī adæquate recta, & bona, ita series iudiciorum, vel actuum voluntatis in discursu morali, & practico incipere nequit, nisi ab aliquo iudicio, & affectu universalī recto, & adæquate bono. Et item, quia primum iudicium practicum, & primus affectus, vnde incipit discursus moralis, sunt veluti prima principia discursus practici: Sed in primis principijs discursus practici nequit error practicus, aut pravitas inveniri: Ergo nec in primo, & universalissimo iudicio, & affectu voluntatis, vnde sumit exordium discursus practicus: Ergo tale primum principium, & talis affectus primus rectitudinem, & bonitatem adæquatè habent, nullaque ex parte pravitatem, aut errorem. Probo minorem, primò, quia in primis principijs discursus speculativi nequit error ullus inveniri: Ergo similiter nec in primis principijs discursus practici. Secundò, nam ideo in primis principijs discursus speculativi error inveniri nequit, quia in illis intellectus instruitur non à se, sed vnicè ab Authore naturæ: Sed pariter quantum ad prima principia discursus practici in-

tellectus non instruitur, nec movetur à se, sed vnicè ab Authore naturæ: Ergo in illis nequit ullus error inveniri.

141. Explicatur, nam hæc est differentia, & quidem maxima, inter iudicia, & conclusiones particulares, quas proprio discursu, & labore sibi comparat intellectus, sive practicus, sive speculativus; & inter prima, & universalissima principia, aut iudicia intellectus sive practici, sive speculativi; quod in illis potest misceri error ex falsa minori subsumpta ab intellectu, seu ex indebita forma discurrendi, seu ex indebita applicatione principiorum universalium ad particularia; nam in illis conclusionibus intellectus instruit se ipsum per proprium discursum, & applicationem, ex quo discursu, & applicatione promanare potest error in conclusionibus, quas addiscit. Cæterum in primis, & universalissimis principijs intellectus non instruit se ipsum, sed vnicè instruitur ab Authore suo, ea non addiscit per propriam applicationem, aut discursum, sed immediatè ea accipit tanquam indita ab Authore suo, à quo immedie illa addiscit tanquam ab intimo, universalissimo, ac supremo Doctore naturæ rationalis: Sed in iudicijs, ac principijs, in quibus intellectus vnicè instruitur à Deo Authore, & quæ, solo Deo docente, intra animam didicimus ex ipso, error inveniri nequit, quia alias talis error tribueretur Deo, ut Authori instruenti, ac docenti naturam; vteriusque doctrina immediatè indita ab Authore naturæ esset erronea, & falsa, quod nefas est dicere: Ergo in primis principijs, in quibus, & ex quibus incipit discursus, sive speculativus, sive practicus, error inveniri nequit: Ergo illa prima principia adæquate recta sunt, & vera: Sed ex primis principijs adæquate rectis, & veris nequit promanare in conclusionibus, nisi aliquid rectitudinis, & veritatis; nam ex vero non sequitur nisi verum: Ergo quod descendit in conclusionibus erroneis ex illis primis principijs est aliquid veritatis, & rectitudinis, non vero adæquate falsitas.

142. Sed dices: Licet ex principijs adæquate rectis, & veris non possit descendere per se, nisi verum, per accidens tamen potest descendere falsum: Sed conclusiones erroneæ non per se, sed per accidens descendunt ex primis principijs veris: Ergo male colligitur debere ex illis participare veritatem. Sed contra: Nam omnis causa per accidens reduci-

tur ad causam per se, ut vidimus, & explicavimus ex Div. Thom. *Tractat. de Prudentia. quest. 19. num. 54.* ita ut effectus non possit per accidens promanare ab aliqua causa, nisi secundum aliquid sui per se oriatur ab illa; si enim effectus secundum nihil sui descendat ex causa, nec ei assimiletur, nihilque ex ea per se participet, nec per accidens potest dici, quod ex tali causa oriatur, immo nec causa vere, & realiter in illum influere poterit: Ergo si conclusiones, & electiones erronee per accidens descendunt ex primis principiis veris, & rectis, ideo est, quia secundum aliquid sui per se descendant ex illis, seu quia aliquid participant per se ex eis, in aliquo ipso concordant, & assimilantur: Sed hoc aliquid nequit esse, nisi aliquid veritatis, & rectitudinis; siquidem ex vero, & recto nequit per se descendere nisi aliquid veritatis, & rectitudinis: Ergo licet conclusiones, & electiones erronee per accidens descendant, ut erronee, ex principiis veris, semper tamen restat, quod secundum aliquid sui retineant aliquid veritatis, & conformitatis cum primis principiis; nam secundum aliquid sui debent per se dimanare ex illis. Vide à nobis dicta loco citato.

143. Alij dicunt, quod principia Vera non influunt positivè, & causaliter in conclusiones erroneas, sed solum se habent expeditivè, & per modum conditionis expedientis; minorem autem subsumptam falsam, esse totam rationem inferendi conclusionem erroneam, ac proinde non esse opus, quod ex maiori vera, aut ex principio universalis vero, aliquid veritatis promanet in conclusiones erroneas. Sed contra etiam est; nam licet tota ratio inferendi conclusionem erroneam, reduplicativè ut erroneam, & quantum ad eius errorem, sit falsitas minoris subsumptae, tamen tota ratio inferendi conclusionem erroneam adaequatè subsumptam, & prout iacet, nequit esse falsitas minoris, sed necessario concurrit positivè, & causaliter maior vera ad illam inferendam. Quod facile patet in hoc, & similibus syllogismis: *Felicitas propria creature rationalis querenda est super omnia: Sed esse divitem est felicitas propria creature rationalis: Ergo esse divitem est querendam super omnia.* Sanè potissima vis ad inferendam talem conclusionem est maior; ex illa enim directè, & positivè cogitur intellectus ad conclusionem, supposito quod esse divitem, sit propria felicitas hominis. Immo minor solum con-

currat applicativè, applicando nimiriū rationem univ ersalem felicitatis divitijs, & hac falsa applicatione interposita, ex illa maiore, dictante querendam esse propriam felicitatem super omnia, cogitur intellectus ad dictandum divitias esse querendas super omnia. Idem patet in hoc syllogismo speculativo: *Omne corporeum est quantum: Angelus est corporeus: Ergo est quantus, ubi abs dubio ad concedendam conclusionem directè movet maior vera, interposito assensu minoris falsæ, & ratio est, nam ad iudicandum Angelum, quem falso corporeum existim, esse quantum, nihil aliud directè me movet, nisi quia omne corporeum est quantum, & similiter ad dictandum divitias, in quibus falso felicitatem apprehendo, esse querendas super omnia, nihil aliud directè me movet, nisi quia propria felicitas querenda est super omnia: Ergo falsum est, quod principium univ ersale assumptum pro maiori in syllogismo practico directo tantum se habeat per modum conditionis expedientis ad assensum conclusionis, cum potius directè moveat ad talem assensum, sicut principium univ ersale ad conclusionem particularē, quam quis existimat sub illo contentam. Supposito autem, quod principium illud univ ersale verum, & rectum practicè, directè moveat, & influat in assensum conclusionis erronee, impossibile est, quod in talem assensum non influat aliquid per se, & quod in tali assensu non sit aliquid per se descendens ex principio illo vero per se participatum ab illo, licet quod illud misceatur errore minoris subsumptae omnino per accidens sit respectu maioris verè.*

144. Denique replicabis: Nam licet omnis electio participet aliquid de appetitu universalis felicitatis propriæ, ex hoc minime sequitur, quod participet aliquid bonitatis moralis, sed tantum bonitatis physicae, aut naturalis: Ergo ruunt dicta. Antecedens probatur, nam appetitus universalis felicitatis propriæ non est bonus, aut rectus moraliter, sed tantum naturaliter, & physice: Ergo ex eo, quod electio particularis de illo participet, non sequitur, quod participet aliquid bonitatis moralis, sed tam aliquid bonitatis naturalis, & physice. Antecedens probatur primo: Quia talis appetitus non est laudabilis, cum homines improbi in negotijs iniquis suam querant felicitatem, quin proinde in hoc sint laudabiles: Sed bonitas moralis semper est laudabilis: Ergo talis

appetitus universalis nō est bonus, & rectus moraliter. Secūdō: Nā est mērē naturalis, & necessarius; omnia enim naturaliter apperunt suā fœlicitatē. Sed bonitas moralis solum residet in appetitu libero, non verò in appetitu naturali, & necessario per modum nature, nam hic solum habet bonitatem naturalem: Ergo.

145. Respondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, in primis omisso antecedenti, possem negare consequentiam, quia licet appetitus propriæ fœlicitatis in se non esset moralis defectu libertatis, posset tamen esse moralis regulativè in ordine ad electiones particulares mediorum, ita ut electiones particulares per conformitatem ad illum, tanquam ad regulam, dicerentur bona moraliter, & tantum haberent de bonitate morali, quantum haberent de conformitate cū appetitu universalis propriæ fœlicitatis. Hoc patet in amore Beatifico, quo Beati diligunt Deum super omnia, qui sanè naturalis est, & non liber, & tamen quidquid Beati eligunt ex tali amore, & per conformitatem ad illum, eligunt bene moraliter, & laudabiliter, quæ moralitas, & laudabilitas regulativè descendit ex amore Beatifico necessario, & per conformitatem ad illum mensuratur; quia bonitas moralis electionis, & rectitudo moralis dictaminis practici semper sumitur per conformitatem cum appetitu recto finis. Patet etiam in lege naturali, quæ in se, & substantivè sumpta naturalis est homini, eique necessaria, ac proinde non moralis, in se considerata; est tamen moralis regulativè; nam licet dictamen legis naturalis sit naturale in homine, est tamen regula cuiuslibet dictaminis liberi, & moralis, & tantum habet de rectitudine morali quodlibet dictamen liberum, & particulare, quantum habet de conformitate ad dictamen universalis syndesis, & legis naturalis.

146. Igitur secundum hanc doctrinam facile respondere possemus, distinguendo antecedens: Appetitus universalis fœlicitatis non est bonus, aut rectus moraliter in se, & substantivè transeat, quia hoc ad summum probatur ibi: Nō est bonus moraliter regulativè in ordine ad regulandas electiones liberas, nego antecedens, & consequentiam: Nam cum omnis electio, secundum quod ex tali appetitu descendit, per se necessario importet conformitatem cum illo, si ipse appetitus sit regulativè moralis, quantum electio habuerit de conformita-

te cum illo, tantum habebit de bonitate moralis; & cum aliàs secundum quid sit omnis electio tali appetitu conformis, nā secundum quid ex illo per se descendit, infertur omnem electionem secundum quid esse rectam, seu habere aliquid rectitudinis moralis.

147. Nec obstant probationes in contra: Nam ex prima solum infertur, talē appetitum non esse laudabilem in se, & substantivè, non autem regulativè, quia potius est regula laudabilitatis; illa enim est electio laudabilis, quæ conformis est appetitu recto propriæ fœlicitatis, & ideo homines improbi laudabiles non sunt, sed vituperabiles, quia non eligunt conformiter ad talem appetitum, sed potius querunt fœlicitatem, vbi revera non est, & revera fugiunt ab illa, dum per electiones pravas illam querunt in rebus, à quibus longè distat. Ex secunda vera solum probatur, quod substantivè, & in se non sit moralis talis appetitus, non vero, quod non sit moralis regulativè, quia licet in se non sit liber, est tamen regulativè liber, siquidem est regula electionum liberarum.

148. Sed aliter etiam responderi potest, negando minorem, quod scilicet ille appetitus universalis non sit in se rectus moraliter. Et ad primam probationem, distinguo maiorem. Talis appetitus non est laudabilis pro priori, & præcisiæ consideratus ab erronea electione, nego maiorem: Ut vitiatus per pravam electionem, concedo maiorem: Nam licet homines improbi non sint laudabiles in negotijs iniquis, eo quod in illis querunt propriam fœlicitatem, sed potius vituperabiles, quia videlicet in negotijs iniquis vitiant, per iniquas electiones amorem rectum propriæ fœlicitatis; tamen si tales homines improbi considerentur pro priori ad pravas electiones, & præcisiæ ab illis, pro signo, in quo præcisiæ intelliguntur appetentes propriam fœlicitatem, abstractivè, & universaliter, pro illo priori non intelliguntur vituperabiles, sed laudabiles; siquidem laudabile est homini appetere fœlicitatem propriæ creature rationalis.

149. Sed dices: Ergo quod electio participat de tali appetitu universalis non est laudabile, nec bonum moraliter, siquidem in prava electione vitiatur, & vituperabile redditur. Distinguo consequens: Non est laudabile absolute, & simpliciter prout iacet, concedo: Secundum quid, conditionate, & præcisiæ à

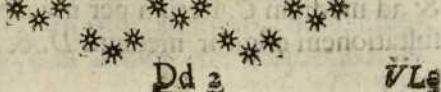
vicio illo, nego consequiam: Siquidem quamvis vitietur ille ordo ad propriam fœlicitatem in prava electione participatus; tamen non vitiatur ex eo, quod participat ex appetitu propriæ fœlicitatis, sed ex eo, quod participat ex pravo dictamine, vel apprehensione collocante fœlicitatem ubi non est; unde licet simpliciter non sit talis electio laudabilis, sed potius vituperabilis simpliciter, secundum quid tamen, id est, secundum quod participat de appetitu fœlicitatis, est laudabilis conditionate saltem, id est, si non vitiaretur ex alio capite, & hoc sufficit ad bonitatem morallem secundum quid talem, quæ de se laudem meretur, si auferatur impedimentum laudis, scilicet vitiositas aliunde illam inficiens. Vide supra dicta num. 82.

150. Ad secundam probationem, distinguo maiorem: Talis appetitus est merè naturalis, & necessarius, & alias elicitus, & intellectualis, concedo: Et alias innatus, aut brutalis, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequiam, quia appetitus propriæ fœlicitatis, de quo loquimur non est naturalis, id est innatus, sed est appetitus verè elicitus regulativè, nimirum, cognitione proponente fœlicitatem in communi, vt bonam, & amabilem; licet autem appetitus innatus non possit esse moralis, benè vero appetitus elicitus intellectualis, regulatus per legem supremam, & universalissimam, ac naturalissimam dictantem ultimum finem appendendum in primis & ante omnia. Nec obest, quod talis appetitus sit necessarius, quia etiam ipsa lex naturalis est necessaria, & est moralis; & amor quo Deus se ipsum amat, est necessarius, & est moraliter rectissimus, & sanctissimus, & idem de amore beatorum. Nec enim video, cur rectitudo moralis, & honestas, non possit distinguiri penes liberam, & necessariam, licet rectitudo moralis necessaria non sit meritoria, benè tamen laudabilis, & laudabilissima, secundum rectam rationem, vt patet in exemplis allatis, & in Christo Domino, qui abs dubio laudabilissimus est ex eo quod semper, & necessario amore rectissimo, & sanctissimo amat Maiestatem Divinam, ex quo illam intuetur vt summè amandam de iure. De quo plura dicam, si de moralitate actuum humanorum tractare per tempus liceat.

151. Denique obijcies, ideo probavimus omnem actum moralē retinere aliquid de bonitate morali, quia est ens

Tom. I.

morale, & participat rationem entis moralis: Sed haec ratio est nulla: Ergo. Probat minor; nam actus pravus simpliciter est moralis; & tamen non est simpliciter bonus moraliter: Ergo consequia de entitate morali ad bonitatem moralē est nulla: Respondeo, negando minorem. Ad eius probationem, distinguo consequens: Ad bonitatem moralē simpliciter talem, concedo quod est nulla consequia: Ad bonitatem moralē secundum quid talem, nego consequiam. Et ratio est, nam bonitas moralis simpliciter talis non sequitur ad rationem actus, & entis moralis ut cumque, sed ad rationem entis, & actus moralis integri in sua linea; ratio autem bonitatis moralis secundum quid, sequitur ad rationem entis moralis secundum quod de entitate morali participat; ad hoc autem ut aliquis actus sit simpliciter bonus moraliter requiritur quod sit ens, & actus integer in linea moris, cui scilicet nihil de bonitate sibi debita deficiat; ad hoc autem ut sit bonus secundum quid, sufficit quod quomodolibet sit ens morale, & actus moralis. Quæ doctrina est expressa Div. Thom. 1. 2. quæst. 184 artic. 1. in corp. ubi ait: Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid in quantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid non ens, ut in primis dictum est; sic igitur dicendum est, quod omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanae, in tantum deficit à bonitate, & sic dicitur malum, puta si deficiat ei, vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi. En ubi Angelicus Praceptor ait, quod illud, cui aliquid deficit de plenitudine essendi sibi debita, simpliciter dicitur ens, & secundum quid non ens, & tamen secundum quid dicitur bonum, & simpliciter malum, quia de ratione boni simpliciter est ipsa plenitudo essendi, seu quia ratio boni sequitur ad integratatem essendi, quam doctrinam applicat bonitati, & malitia morali humanae actionum.



*V L T I M U M D E C I D I T U R*  
dubium, & explicatur, an ex bona intentione possit mala electio prodire?

152. INQUIRES ultimò: An, & qualiter ex bona intentione possit prodire mala electio? Hoc quidem videtur aliquibus valde difficile; propterea que afferunt, quod quandocumque electio est mala, intentio, ex qua procedit, vitiatur, & est mala. Veruntamen praemissis, quæ à num. 106. usque ad 113. diximus, & pro illorum maiori intelligentia, cum distinctione loquendum puto. Nam intentio bona duplex potest esse. Primo universaliter recta, & bona. Secundo bona tantum, & recta in aliqua particulari linea, & ratione boni. Prima est, quæ intendit bonum universalis, quod sit universalis regula, & mensura honestatis moralis, v. g. intentio, qua quis diligit Deum super omnia, nam Deus est universalis regula honestatis moralis; vel intentio, qua quis intendit universaliter bonum honestum, seu honeste universaliter operari, & vivere. Secunda est, quando quis intendit bonum aliquod particulare, quod tantum est honestum in aliqua particulari linea, nec est regula universalis honestatis, ut intentio eleemosynæ, vel divini cultus, aut zelus iustitiae, & alia huiusmodi.

153. Secundò est distinguendus duplex modus procedendi electionem malam ab intentione, nimurum per se, vel per accidens. Tunc mala electio procedit per se ex intentione, quando intentio non solum est causa, cur voluntas eligit, sed etiam cur male eligit, ita ut electio per se procedat ut mala ex intentione. Tunc vero procedit mala per accidens ex intentione, quando intentio quidem est causa eligendi, & movet ad eligendum, sed non obligat ad male eligendum, sed potius quod voluntas male eligat aliunde provenit. Tertiò distinguendum puto, quod electio potest procedere, vel mediata, vel immediate ex aliqua intentione. Procedit immediate, quando ex fine intento ad talem finem immediata eligitur hoc, vel illud medium. Procedit mediata, quando ad finem A. v. g. eligitur medium B. & per novam consultationem ad medium B. quod iam consideratur ut finis, eligitur medium C. & ad medium C. iterum per novam consultationem eligitur medium D. & sic in

reliquis; tunc enim electio medijs B. immediata procedit ex intentione finis A. sed electio medijs C. & iterum electio medijs D. & reliquorum subsequentium mediata tantum procedit ex intentione finis A. His suppositis ad quæsitus, ut respondeam.

154. Dico primò: Ex intentione boni honesti universalis nequit immediata procedere, nec per se, nec per accidens electio mala moraliter. Probatur; nam electio nequit esse mala moraliter, nisi sit voluntarie disconformis fini honesto universalis, qui est regula prima, & universalis totius moralitatis, si enim sit illi adæquate, & ex omni parte conformis erit recta, & honesta. Si autem sit illi ex parte disconformis, sed involuntarie, erit quidem electio defectuosa inculpabiliter, sed non moraliter mala, & culpabilis; nam ubi defectus conformitatis non est voluntarius, non est malitia moralis: Sed ex fine universalis honesto repugnat, quod quis immediata voluntarie eligat medium disconforme, & repugnans tali fini universaliter honesto: Ergo, & quod electio immediata ex tali intentione procedens sit mala moraliter. Minor videtur per se nota; nam quis voluntarie ad aliquem finem eligat medium immediata repugnans tali fini.

155. Sed dices, quamvis scienter nemo eligat ad finem medium repugnans tali fini, tamen ex ignorantia culpabilis potest quis ad aliquem finem eligere medium illi disconforme: Sed qui ex ignorantia culpabilis eligit medium disconforme fini honesto, male moraliter eligit: Ergo potest electio esse culpabilis, & mala moraliter, quamvis immediata procedens ex fine universaliter honesto. Explicatur; nam ex intentione finis universaliter honesti, non ita immediata procedit electio, quod non mediet inquisitio, & consultatio mediorum, ac iudicium de medio eligendo: Sed hoc ipso prima, & immediata electio post intentionem boni universaliter honesti, potest evadere mala ex defectu inquisitionis, aut consultationis mediorum: Ergo. Probo minorem, quia licet ex intentione predicta universaliter honesta, si intellectus recte inquirat, & consulat, aut iudicet de medijs, non possit eligere disconformiter ad talem intentionem, & finem, tamen si erret in consultatione, & iudicio de medijs, eligere potest disconformiter ad talem finem, & intentionem: Ponamus enim quod per defectum in-

inquisitionis, aut consultationis mediorum iudicet esse conforme ad talem finem, quod revera illi disconforme est, & oppositum, tanè tunc electio talis medijs disconformis erit, & contraria fini intento, & consequenter mala moraliter: Ergo ex intentione illius finis, quantumvis vñiversaliter honesti, potest procedere immediata electio mala moraliter.

156. Respondeo, negando maiorem, nam qui ex intentione nñis vñiversaliter honesti procedit ad eligendum, nequit culpabilitè ignorare quid sit honestum, quid inhonestum, quid conforme, quid disconforme tali fini, ut itatim dicam, quia licet id possit ignorare, tamen per illam intentionem ita vñiversaliter rectam ignorantia redditur inculpabilis, & invincibilis. Ad confirmationem, nego maiorem. Ad eius probationem, nego antecedens; quia ille, qui immedia te ex intentione sola boni vñiversaliter honesti procedit ad inquirenda media particularia, & consulendum de ipsis, nullatenus deficere potest in tali inquisitione, & consultatione. Non in inquisitione, quia natura culpabilis non est, si ex intentione vivendi honestè, inquirat media particularia, quibus honestè vivere possit, & hoc solo fine. Nec etiam in consultatione; nam ille consultit de medijs excogitatis, quodnam sit utilius ad honestè vivendum, sive ad finem honestatis vñiversaliter intentæ, assūmitque pro regula talis consultationis ipsam honestatem vñiversalem, & penes illam dijudicat quid sit melius, & eligendum: Sed hic modus eligendi est rectissimus; nam assumit regulam debitam, nimirum regulam vñiversalem totius honestatis particularis, & bona intentione consultit, ac propter debitum finem: Ergo qui prædicto modo inquirit, & consultit, nec culpabilitè deficit in inquisitione mediorum, nec in consultatione: Ergo si forsitan errat in iudicio de medijs, inculpabilitè errabit.

157. Sed dices: Licet ex bona intentione inquirat, & iuxta debitam regulam consultet, potest tamen negligentiter inquirere, & consulere non adhibendo tantam diligentiam, quantam debet, & ratio exigit: Sed eo ipso ex culpa propriæ negligentiae deficere potest, & errare, & consequenter errore culpabilis: Ergo. Confirmatur: Demus, quod ante intentionem boni vñiversaliter honesti homo contraxerit culpabilitè negligent-

tiam aliquam, vi cuius putet esse honestum, quod revera est inhonestum: Sed tunc, si ex prædicta intentione inquirat, & consulat, potest errare ex ignorantia culpabilitè antea contracta: Ergo.

158. Respondeo, negando maiorem; quia in præsenti supponimus, illam intentionem fore efficacem, alias nec esset vera intentio, nec ex illa procederet ad electionem: Qui autem ex intentione efficaci honestatis assequendæ, inquirit media, ea inquirit conatu efficaci. Et ratio est, quia conatus inquirendi, & consulendi de medijs non est aliis, nisi conatus intentionis erga finem; ex conatu enim voluntatis intendentis finem, vrgetur intellectus ad investiganda media, & consulendum de ipsis: Ergo si conatus intentionis est efficax, conatu efficaci investigat intellectus media, & consultit de ipsis: Sed dum quis conatu efficaci investigat media, & consultit de ipsis, falsum est, quod negligenter, & minus debitè inquirit media, & consultit de ipsis, nam nemò tenetur ad maiorem diligentiam, quam ad diligentiam, & conatum efficacem: Ergo ex intentione efficaci boni vñiversaliter honesti, de qua loquimur tantum, nemo negligenter procedit, ad inquisitionem, & consultationem mediorum, non adhibendo tantam diligentiam, quantam debet.

159. Explicatur; nam qui intentione efficaci intendit honestè vivere, vñiversaliter, & in omni linea, vult in primis, & super omnia vitam honestam: Ergo si hac intentione immediatè conetur ad investiganda media, & consulendum de ipsis, conatur in primis & super omnia ad inquirenda media, quibus vivat honestè: Sed hæc tantum diligentia est debita, & non maior, nemo enim tenetur ad magis, quam ad investiganda in primis, & super omnia, media, quibus vivat honestè, & iuxta rationem in omni linea: Ergo qui ex prædicta intentione efficaci procedit immediatè ad investiganda media, non potest in hac negligentiter se gerere, nec culpabilitè: Sed si forsitan errat, erit ex ignorantia inculpabilis.

160. Ex quo ad confirmationem, concessa maiori, nego minorem, quia illa ignorantia culpabilitè contracta ex quo quis intendit efficaciter, & super omnia vivere honestè, & hac intentione inquirit quid sit honestum, quid in honestum, iam desinit esse culpabilis, &

vincibilis, & incipit esse inculpabilis; & invincibilis, si illo conatu, & inquisitione forsan non vincatur; ut diximus *Tract. de Conscient. quæst. 9. num. 44.* Unde si facta prædicta inquisitione, & consultatione adhuc duret, & non vincatur ignorantia illa, iam non errat ex ignorantia culpabili, & vincibili, sed ex ignorantia, pro tunc, inculpabili, & invincibili.

161. Dico secundò: *Ex intentione alicuius boni honesti in aliqua tantum particulari linea, potest per accidens immediate procedere mala electio, & peccaminosa.* Probatur, quia ex intentione illius boni particularis honesti, potest quis procedere immediatè ad inquisitionem, & consultationem mediorum, præcisè assumento pro regula finem illum, & iuxta illum consulendo de medijs virtibus ad ipsum: Sed si hoc pacto procedat, potest malè & culpabilitè eligere: Ergò. Probo minorem, quia potest invenire medium, quod maximè conduceat ad talem finem particularem, illique sit maximè utile, & nihilominus sit in honestum, & contra finem alterius virtutis in alia linea; ceterum quia vnicè attendit, & intendit ad illum finem particularem, licet honestum in illa linea particulari, ex tali intentione potest eligere tale medium: Sed tunc talis electio est mala, & in honesta contra finem alterius, virtutis, ei que imputatur ad culpam, nam debuit attendere in electione etiam ad finem aliarum virtutum, sèù ad honestatem universaliter in genere, & non ad solam honestatem particularem vnius generis: Ergò.

162. Explicatur: Audit quis, vel legit magna encomia virtutis eleemosynæ, & misericordiæ erga pauperes, ex indeque incensus amore talis virtutis particularis immediatè excogitat media quibus eam exercere possit; & nō occurrit aliud medium, nisi furari à divitibus, vel vissuras exigere, aut debita non solvere; ipse vero, qui præsupponitur amore dandi eleemosynam fervens, immediatè extra li intentione prorrumpit intrepide, & si nè alia consideratione in actionem furandi à divitibus, vt det pauperibus. Sanè haec electio est mala, quia contra iustitiam, & culpabilis, quia debuit non solum attendere ad bonitatem eleemosynæ, sed potius ad regulam universalem totius honestatis, vt nulli virtuti contradiceret: Et tamen procedit immediatè ex bona intentione boni particularitè

honesti: Ergò ex bona intentione boni particularitè honesti potest immediate, saltem per accidens, procedere mala elec-  
tio, & culpabilis.

163. Dico tertio: *Ex intentione boni universaliter honesti potest mediate procedere electio mala, & culpabilis.* Patet ex dictis; nam ex intentione boni universaliter honesti, v.g. vivendi iuste, & rectè in omni materia, potest quis intendere, sèù eligere aliquod bonum particularitè honestum in aliqua materia: Sed ex intentione talis boni particularitè honesti potest immediate prorrumpere in malam consultationem, & electionem culpabilem, vt dictum manet: Ergò tandem ex prima intentione universalis finis universaliter honesti potest mediate, & per accidens procedere mala electio.

164. Et hinc patet, quantum opus fit ad eligendum, & consulendum absque peccato, regulari semper immediatè per intentionem, & attentionem ad bonum universaliter honestum, sèù ad honestatem universalē suppositi operantis; nam si immediatè solum intendat, & attendat ad bonum particulare alicuius virtutis, & immediatè ex hac sola intentione & attentione reguletur, & moveatur in consulendo, manifesto periculo expo-nit contraveniendi in consultatione, & electione fini aliarum virtutum, deficien-dique à regula universalis honestatis to-tius suppositi, ob non considerationem, nec attentionem, aut intentionem ad illam in illa electione. Nec sufficit quod mediatè talis intentio, & attentio prece-ferit, nam licet sic præcesserit ad intentionem boni particularis, v.g. ad intentionem dandi eleemosynam, si tamen post intentionem dandi eleemosynam ad eligendum medium pro eleemosyna, non attendatur etiam immediatè ad universalē honestatem suppositi, sed solum ad particularē eleemosynæ, electio, & consulta-tio ista non poterit corrigi per intentionem, & attentionem universalē, quæ præcessit, siquidem illam non attendit, nec per illam immediatè regu-latur.

165. Nec valet dicere, quod intentio illa universalis honestatis manet virtualiter in intentione dandi eleemosynam, & prout sic in illa manens potest corriger electionem medij conducentis ad dandam eleemosynam. Non inquam valet, quia licet maneat ibi virtualiter, hoc est, quoad virtutem, aut vim, quam deri-

derivat intentio vniuersalis ad particula-  
rem, tamen est ibi virtualiter limitata,  
& particularizata, & non in sua vniuer-  
salitate; vnde intentio vniuersalis honestatis,  
prout virtualiter participata ab in-  
tentione dandi eleemosynam, non est  
ibi cum tanta vniuersalitate respiciens  
vniuersaliter honestatem subiecti in omni  
linea, sed restricta, & particularizata ad  
talem honestatem particularem eleemo-  
synę: Sed intentio illa, vt sic restricta,  
& particularizata ad taalem materiam  
eleemosynae, nequit corrigere electio-  
nem, & consultationem subsecutam ne  
erret contra alias virtutes, v.g. contra  
iustitiam, quia ad hoc est necessaria  
attentio, & intentio vniuersalis honestatis  
in omni materia, & linea: Ergo inten-  
tio illa vniuersalis, prout virtualiter  
manens in intentione particulari dandi  
eleemosynam, nequit immediate corrige-  
re consultationem ad electionem sub-  
secutam.

166. Ex quo colliges primò, quod  
nec ex actu, aut intentione charitatis,  
nec ex dilectione Dei super omnia po-  
test immediate prodire consultatio, aut  
electio culpabilis, seu peccaminosa for-  
maliter. Patet ex dictis, nam qui ex  
amore, & dilectione Dei super omnia  
consultit de medijs, immediate inquirit,  
quid sit vtile, vel utilius ad placendum  
Deo: Sed qui immediate ex amore, &  
dilectione Dei super omnia consultit, &  
inquirit, quid sit vtile, aut utilius ad  
placendum Deo, recte consultit, &  
inculpabilitè; vnde si forsan erret, error  
erit invincibilis, & inculpabilis, ut potè  
omnino præter, imò contra eius inten-  
tionem: Ergo ex dilectione Dei super  
omnia nequit immediate prodire consul-  
tatio culpabilis, aut peccaminosa forma-  
litè. Explicatur: Consultatio, quæ im-  
mediate sequitur post dilectionem Dei  
super omnia, nihil aliud inquirit, nisi  
quid sit utilius ad placendum Deo: Sed  
implicat quod consultatio, qua quis super  
omnia inquirit, quid sit utilius ad placen-  
dum Deo, sit culpabilis, & peccaminosa  
formaliter: Ergo implicat quod consul-  
tatio immediate procedens ex amore Dei  
super omnia sit culpabilis, aut peccami-  
nosa formaliter.

167. Ex quo idem sequitur de  
electione immediate subsecuta, nam ex  
bona intentione non potest prodire elec-  
tio culpabilis, nisi sit culpa in consulta-  
tione intermedia, qui enim ex bona in-  
tentione eligit, quod per debitam con-

sultationem invenit vtile, vel utilius ad  
finem honestum prætentum, omni peni-  
tus culpa caret: Ergo si consultatio imme-  
diatè subsecuta ad dilectionem Dei super  
omnia est inculpabilis, nequit esse culpa-  
bilis electio immedieate subsequens.

168. Nota tamen, posse prædic-  
tam electionem evadere materialiter,  
seu involuntariè, & inculpabilitè de-  
fectuosam, & legi Dei contrariam; nam  
licet consultatio media, qua prima elec-  
tio procedit ex amore Dei super omnia,  
non possit esse culpabilis, aut peccamino-  
sa formaliter (vt dictum manet) potest  
tamen errare inculpabilitè, & involun-  
tariè, si nimur laboret ignorantia in-  
vincibili de eo quod consultit, existimando  
Deo gratum, & obsequiosum quod  
revera est voluntati, & legi Dei adver-  
sum: Sed in tali casu electio evaderet  
materialiter involuntaria, & inculpabi-  
litè defectuosa, & legi Dei contraria,  
vt contingit in omni electione proceden-  
te ex conscientia invincibilitè erronea  
iuxta dicta *Tract. de Conscient. quest. 5.*  
Ergo. Nota item, quod ex prædicta in-  
tentione charitatis, aut dilectionis Dei  
super omnia potest mediata prodire con-  
sultatio, & electio culpabilis modo imme-  
diatè suprà explicato, si nimur ex dilec-  
tione Dei super omnia, quis eligat dare  
eleemosynam, & post, ex intentione  
eleemosynæ, eligat usuras exigere.

169. Sed dices: Implicat quod ex  
bona intentione, adhuc mediata, pro-  
cedat electio destruktiva finis intenti, &  
ipsius intentionis: Sed si ex intentione  
honestatis vniuersalis possit procedere  
mediata electio inhonestata, procederet  
electio destruktiva talis finis, & intentionis,  
siquidem per electionem inhon-  
estam destruitur, tum vniuersalis ho-  
nestas subiecti, tum intentio illa vniuer-  
salis honestatis, siquidem incompossibili-  
lis est electio inhonestata cum intentione  
efficaci vniuersalis honestatis, sicuti &  
cum dilectione Dei super omnia: Ergo.  
Respondeo, distinguendo maiorem: Ad-  
huc mediata, & per se, concedo: Me-  
diata, & per accidens, nego maiorem,  
quia nulla repugnantia est in eo, quod ex  
aliqua intentione procedat mediata, &  
per accidens aliqua electio talis intentio-  
nis destruktiva, ut si quis ex amore D. i  
querat, optetque dare eleemosynam,  
& ex intentione dandi eleemosynam,  
non attendendo iam ad amorem Dei,  
uras exigere eligat, tunc sane per acci-  
dens ex ipso amore Dei descendit media-

tè electio exigendi vñsuras , quæ est amo-  
ris Dei destructiva. Et huius tota ratio  
est , nam licet in prima electione eligens  
reguletur per intentionem amoris Dei ,  
tamen in secunda electione per illam  
iam non regulatur : Sed , ea intentione  
non attenta , immediate regulatur per  
intentionem dandi eleemosynam , ad  
quam invenit pro medio conduceute exi-  
gere vñsuras , quod tamen contrarium est  
amori Dei , & eius destrictivum , hoc  
tamen non considerat , quia regulam  
vñversalem honestatis non attendit , nec  
applicat , sed sine illa procedit .

170. Colliges secundò , ad rectè ,  
& honestè procedendum in discursu  
præstico , necessum esse , quod in con-  
sultatione , & electione mediorum ad  
quemcumque finem , licet particularem ,  
quasi replicetur , aut continuetur inten-  
tio , & attentio honestatis vñversalis , &  
iustitiae suppositi elegantis , ita ut in elec-  
tione illa non solum intendatur honestas  
particularis alicuius virtutis solius , sed  
intendatur etiam servare illibatam honest-  
atem vñversalem suppositi operantis ,  
& ad talem honestatem vñversalem  
attendatur in illa consultatione , & elec-  
tione , licet pro bono particulari . Quod  
vñterius patet : Nam omnis consultatio ,  
& electio , licet pro bono particulari , de-  
bet esse prudens , & à prudentia dictari :  
Atqui si non reguletur etiam immediatè  
ex intentione , & attentione ad bonum  
vñversale suppositi , sive ad eius honest-  
atem vñversalem , non erit prudens , nec  
dictabitur à prudentia ; nam prudentia ,  
ut potè virtus vñversalis , non dictat nisi  
ex intentione boni vñversalis subiecti ,  
& respiciendo ad honestatem suppositi in  
omni linea : Ergò , ut quis rectè , & ho-  
nestè eligit , debet immediatè regulari  
non solum ex intentione boni particula-  
ris , sed etiam immediatè replicando in-  
tentionem , & attentionem ad bonum  
vñversale suppositi .

171. Et ex incuria observandi  
hanc necessarissimam regulam , sèpissimè  
contingere solet , quod iusti bene inci-  
pientes , imò & proficientes , tandem so-  
lent in abrupta declinare præcipitia ; quia  
licet ex amore Dei bene in principio pro-  
cesserint , & profecerint consultando , &  
eligendo in materijs virtutum particula-  
rium , quod magis obsequiosum inveniunt  
erga Deum ; solet tamen contingere ,  
quod nimis affecti erga particula-  
rem finem , & honestatem alicuius par-  
ticularis virtutis , ad quam quidem primò

affecti fuerunt ex amore Dei , paulatim  
avertant attentionem ab illa regula vñ-  
versali , & fine vñversali totius virtutis ,  
& honestatis , insistentes solum fini parti-  
culari particularis virtutis , & ex illo con-  
sulunt , iudicant , & eligunt sàpè , quod sibi  
ad finem illius virtutis opportunissimum  
existimat , non advertentes , quod sit con-  
trarium alijs virtutibus , aut fini vñversali  
totius honestatis suppositi , quem præcipue  
respicit virtus discretionis , & prudentie .  
Et propterea , ex defectu prudentie , &  
discretionis , qui incepit proficere ex amo-  
re Dei super omnia , per accidens , & me-  
diatè ex tali principio descendit usque ad  
ruinam ipsiusmet amoris Dei .

## QUÆSTIO VI.

**A**N DETUR IN HOMINE  
liberum arbitrium , & in quo  
confusat?

**P**OSTQUAM in præceden-  
tibus egimus de peccato  
commissionis , & omissionis , & modo , quo voluntas  
in actu secundò contrahit malitiam , vel  
bonitatem moralem , sequebatur , vt de  
potentia peccandi ageremus . Sed quia  
potentia peccandi potissimè sita est in li-  
bero arbitrio , propterea per prius de li-  
bertate voluntatis humanæ , seu de libero  
arbitrio hanc quæstionem præmittimus ,  
in qua brevitè necessaria præstabò , quia  
in ceteris meis operibus plura iam dixi-  
mus , que per indices inveniri , & proprijs  
locis videri possunt .

2. Primò itaque notandum est ,  
liberatatem tripliciter accipi posse , iuxta  
celebrem divisionem Div . Bernardi , lib . de  
Gratia , & libero arbitrio , vbi statuit tri-  
plicem libertatem , nempe libertatem à  
peccato , libertatem à miseria , & liberta-  
tem à necessitate , & sic subiungit : Hanc  
ultimo loto possum , nempe libertatem à  
necessitate , contulit nobis Deus in condi-  
tione nature ; in primâ restauramur à  
gratia ; media nobis asservatur in patria .  
Dicatur ergò prima libertas nature , secun-  
da gratia , tertia gloria . Prima ergò liber-  
tas habet multum honoris . Secunda pluri-  
mum etiam virtutis . Novissima cumulum  
iucunditatis . Ex prima quippe præstamus  
ceteris animalibus : In secunda carnem .  
Per tertiam mortem subiçimus . Prima  
igitur libertas nature à necessitate confi-  
tat ex illo Ecclesiastic . 15 . Deus ab initio  
constituit hominem , & reliquit illum in

manu consilij sui, adiecit mandata, & pracepta, si volueris mandata servare, conservabunt te: Aposuit tibi aquam, & ignem, ad quod volueris, porridge manum tuam. Ante hominem vita, & mors, bonum, & malum, quod placuerit ei, dabitur illi. Secunda, nempè libertas gratiæ, seu à peccato, constat ex illo Apostol. ad Roman. 6. dicentis: Qui facit peccatum, servus est peccati. Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiæ. Nunc autem liberati à peccato, servi autem facti Deo, &c. Et ex illo Ioan. 8. Si vos filius liberaverit, verè liberi eritis. Quod exponit Bernardus, vbi suprà: Non à necessitate, quam voluntatis esse penitus non noterat, sed à peccato, in quod tam liberè, quām voluntariè corruerat. Tertia etiam nempè libertas gloriæ, seu à miseria, constat ex illo Apost. ad Rom. 8. dicentis: Creatura liberabitur à servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei. In hac ergo quæstione non de libertate à peccato, quæ sit per gratiam, nec de libertate à miseria per gloriam, sed de libertate naturæ agimus.

3. Secundò præmittenda est etiam alia celebris libertatis divisio, nempè in libertatem à coactione, & libertatem à necessitate. Prima dicitur libertas spontaneitatis, & convenit omni voluntario, ex quo voluntarium est. Secunda dicitur libertas indifferentiæ, & dominij, & solum convenit respectu eorum, ad quæ sumus indifferentes cum potestate, & dominio ad illa. De prima libertate loquitur Scotus, & aliqui Antiqui dicentes, quod Spiritus Sanctus liberè procedit à Patre, & Filio, quia procedit pro voluntatem. Et Div. Thom. quæst. 10. de Potentia, artic. 2. ad 5. vbi ait: Voluntas liberè appetit fœlicitatem, licet necessario appetat illam; sic autem & Deus liberè amat se ipsum, licet de necessitate amet se ipsum, liberè ergo Spiritus Sanctus procedit à Patre, non tamen possibiliter, id est, contingenter, sed ex necessitate: Loquitur enim expressè de libertate spontaneitatis, seu à coactione. De secunda libertate loquuntur communiter Theologi agentes de libero arbitrio, quia liberum arbitrium essentialiter importat libertatem electivam, seu libertatem indifferentiæ, potestatis, & dominij, vt infra ostendemus.

4. His præmissis, vt doctrinam catholicam, D. Thom. & nostram exponamus, hoc ordine procedendum duximus. Primo enim videbimus, an voluntas pati possit coactionem, aut violentiam; an vero sit essentialiter libera à coactione?

Tom. I.

Secundò, an sit necessitata, & determinata per modum naturæ ad aliquid volendum. Tertiò, an sit indifferens, seu libera libertate indifferentiæ ad aliqua, & respectu aliquorum. Demum an detur in homine liberum arbitrium, & in quo consistat. His omnibus diversis assertionibus satisfaciemus compendio, & claritate possibili, inhærentes menti Div. Thom.

### PRIMA ASSERTIO.

5. **D**ICO primò: Voluntas humana non potest cogi, nec pati violenciam in actibus à se eliciti. Ita D. Th. q. 12. de Veritatem. 5. in corpore, vbi sic ait: Quamvis autem voluntas quadam naturali, inclinatione ultimum finem vellit, nullo tamen modo concedendum est, quod ad illud volendum cogatur. Et sic probat: Coactio enim nihil aliud est, quam violentiæ cuiusdam induc̄tio. Violentum autem secundum Philosophum, in 3. Ethicorum, est, cuius principium est extra, nihil conferente vim passo, sicut si lapis sursum projiciatur, quia nullo modo, quantum est in se, ad hunc motum inclinatur: Sed non potest contingere, vt voluntas aliquid velit, & inclinatio eius non sit in illud, cum voluntas ipsa sit quoddam inclinatio, eo quod est appetitus quidam: Ergo non potest contingere, quod voluntas aliquid coacte, vel violenter velit. Hactenus Div. Thom. affirmans, & probans nostram assertionem, cui nihil restat addendum. Tùm, quia satis evidenter à Div. Thom. demonstratur. Tùm, quia de illa nulla, vel levis est inter Theologos controversia; communiter enim in illa Theologi convenient.

6. Sed, vt magis clarescat, obijcies primò: Magis movetur voluntas à bono, quam intellectus à vero: Sed intellectus potest cogi ex veritate præmissarum, v. g. ad assensum conclusionis, vt sèpè contingit: Ergo voluntas potest etiam cogi à bono, vt velit aliquid. Respondeat Div. Thom. vbi suprà, ad 2. & 3. concessa maiori, & minori, negando consequentiā propter duplē disparitatem. Prima est, quia quantuncumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest; quia ex quo ponitur, quod voluntas sic mota velit aliquid, ponitur inclinationem habere in ipsum, quia velle, & inclinari idem est; implicat autem inclinari in illud, & cogi, quia inclinationem habere ad aliquid, est aperte contrarium cum eo, quod est cogi ad illud. Hoc autem non contingit in

intellectu, quia in ipso, assentiri vero, non est velle, nec inclinari in illud. Secunda disparitas primæ affinis est, quia coactio non est contraria intellectui secundum rationem, sicut voluntati, quia intellectus, et si haberet inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, hoc est, inclinationem universalis suppositi, quia haec est sola voluntas, unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum inclinationem hominis, & per hoc non potest esse violentum; sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, que e. voluntas, ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentendum contrario per intellectum. Ita Div. Thom. Sed notandum est, in tali casu intellectum propriè non cogi, attenta particulari, & propria eius inclinatione innata in verum, sed solum, attenta inclinatione elicita universalis hominis in bonum, seu in opinionem contrariam subratione boni, cui cogitur per intellectum dissentire, etiam renitente voluntate.

7. Obijcies secundò: Potest quis velle aliquid facere, & nihilominus cogi ad faciendum oppositum, vt cum quis vult dormire, & cogitur vigilare; aut vult ambulare, & cogitur quiescere: Ergo voluntas potest pati violentiam. Respondeo, concessò antecedenti, negando consequiam, vel distinguendo: Potest pati violentiam in actibus imperatis, & extraneis, concedo: In actibus elicitis, seu proprijs, nego consequiam: Hoc enim tantum assentit Div. Thom. nempe quod voluntas in actibus proprijs, seu elicitis, hoc est, in volendo, non possit cogi, cum quo componitur, quod secundum potentias inferiores possit cogi in actibus voluntis, seu imperatis, vt probat argumētum.

8. Sed replicabis: Adhuc in actibus proprijs potest pati violentiam: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens, quia gaudere, vel contristari sunt actus proprij voluntatis; & tamen aliquando contingit, quod voluntas volens gaudere de aliquo, non potest, sed contra suam voluntatem contristatur: Ergo tunc illa tristitia est coacta, & voluntas cogitur contra propriam inclinationem. Respondeo, quod gaudium, & tristitia vel sunt affectus partis, seu appetitus sensitivi, vel voluntatis. Si sunt affectus partis sensitivæ, nihil mirum, quod in illis patiatur voluntas coactionem, aut violentiam, quia sunt actus extranei, & minimè eliciti à voluntate, & ideo possunt esse contra

voluntatem. Si autem sunt affectus voluntatis, quando voluntas volens gaudere, contristatur, hoc provenit ex affectu alio voluntatis posteriori circa bonum amissum, vel absens, qui affectus non est coactus, sed spontaneus, & voluntarius, & consequenter nec tristitia de amissione talis boni amati est violenta, nec coacta, sed voluntaria. Nec oppositum probatur ex eo, quod vult gaudere, quia hic affectus tunc casus est inefficax, & invalidus, & quoties tristitia est secundum inclinationem voluntatis efficacem, & potentiem, quamvis sit contra aliam inclinationem eius in efficacem, & invalidam, non est simplicitè coacta, aut involuntaria, sed simplicitè voluntaria, & spontanea; tristatur enim, quia vult, & amat bonum amissum; licet secundum quid dicatur involuntaria, & coacta.

9. Ex qua doctrina facile responderi potest in forma, negando antecedens. Ad eius probationem distinguo maiorem: Gaudere, & contristari sensitivè sunt actus voluntatis, nego: Gaudere, & contristari intellectualiter, concedo maiorem, & distinguo minorem: Ali quando contingit, quod voluntas volens gaudere de aliquo, non potest, sed contristatur sensitivè, concedo: Intellectualiter, subdistinguo: Secundum affectum, & inclinationem eius potentiorem, concedo: Contra omnem sui inclinationem, seu ipsa non conferente vim ad tristitiam, nego minorem; & distinguo consequens: Ergo tunc illa tristitia est coacta, secundum quid, transeat: Simplicitè loquendo, nego consequiam, quia simplicitè consequitur ad inclinationem voluntatis potentiem, & est secundum illam. Et ita discurrendum est, quoties in voluntate concurrunt affectus aliqualiter contrarij; nam quisque ex illis, ex quo est actus voluntatis, non potest non esse secundum eius inclinationē inefficacem; & sic nullus affectus, vel actus voluntatis potest esse simplicitè coactus respectu illius.

10. Obijcies tertio: Potest voluntas pati violentiam, & cogi, in omissione alicuius actus: Ergo & in actibus elicitis. Probatur antecedens; quia stat, quod voluntas volens amare aliquid, illud non amet, vel quia Deus suspendat concursum ad amorem volitum, vel quia ex parte obiecti deficiat omnis ratio obiectiva boni: Ergo tunc casus omissionis amoris erit coacta, & violenta. Respondeo, distinguendo antecedens: Potest voluntas pati violentiam, seu cogi negative in omis-

omissione actus, concedo antecedens: Positivè per positivam violentiam, & coactionem, nego antecedens. Ad cuius probationem, omissio antecedenti, distinguo consequens eodem modo. Quia Div. Thom. intendit, quod voluntas non potest cogi ad volendum aliquid, quia scilicet velle essentialiter est voluntarum, & spontaneum, & secundum inclinationē volentis, cum sit ipsa eius inclinatio: Hoc autem non probat de omissione volendi, quæ essentialiter non est inclinatio volentis, & ideo potest esse contra, vel præter eius inclinationem, nec essentialiter est voluntaria, cum possit esse involuntaria, & consequenter coacta, & violentia negative, & hoc ad summum probat argumentum. Ex quo nihil contra nostram, & D. Thom. sententiam probatur.

## SECUNDA ASSERTIO.

11. **D**ICO secundò: Voluntas aliquid de necessitate naturali vult, nempe bonum absolute, & in communi, & circa hoc est liberal libertate spontaneitatis; sicut à coactione, sed non libertate à necessitate, seu libertate indifferentia. Ita Div. Thom. quest. 12. de Veritate, artic. 5. in corpor. vbi cum Augustino distinguit necessitatem, in necessitatem coactionis, & hec (inquit) in voluntatem nullo modo cadere potest, & necessitatem naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere; & tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult. Et probat, seu explicat sic subiungens. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, & in secundo inveniri non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi. Quia vero hoc principium videtur aliqualiter obscurum, illud explicat dupli exemplo. Primo in homine, in quo animal est primum, & secundum rationale, & ideo homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale; sed etiam ei convenit uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal, vel vivum. Secundum exemplum ponit in sensibilibus, in quibus sensus tactus est primus, & quasi fundamentum aliorum sensuum, & quilibet aliis sensus est quasi secundus, & ideo in organo uniuscuiusque sensus, non solum invenitur proprietas illius sensus, sed etiam

Tom. I.

proprietas tactus. Unde organum visus non solum sentit album, & nigrum, secundum quod est organum visus, sed etiam sentit calidum, & frigidum, secundum quod est organum tactus. Ex quo infertur Div. Thom. ly primum, & secundum in prædicto principio, accepisse de prioritate subsistendi consequentia, seu per modum communis, & particularis, ita ut primum intelligat commune, secundum particolare, ita ut sit sensus, quod in rebus ordinatis oportet prius modum, nempe rei communis, includi in secundo, nempe in particulari sub eo communis contento, in quo sensu satis evidenter constat dictum principium.

12. Quo supposito, sic subiungit: Sed natura, & voluntas hoc modo ordinata sunt, quod natura est primum, & quasi commune, voluntas vero est secundum, & particolare, cum ipsa voluntas sit quadam natura, quia omne, quod in rebus invenitur, natura quadam dicitur: Ergo in voluntate oportet inveniri, non solum id, quod proprium voluntatis est, sed etiam quod natura est: Sed cuilibet natura creatæ convenit, ut à Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud: Ergo, & voluntati convenit naturaliter quadam appetitus sibi convenientis boni, nempe ex necessitate naturalis inclinationis, & præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei convenit, in quantum voluntas est: Ergo iuxta Div. Thom. voluntas aliquid de necessitate naturali vult, idque ab ipso evidenter ostenditur discursu præmisso, cum dixerit: Ad cuius evidentiam sciendum est, &c.

13. Iam si quæras, quid sit istud quod voluntas de necessitate naturali vult, & appetit? Audi ipsum Div. Thom. sic prosequentem: Sicut, inquit, est ordo naturæ, & voluntatis, ita debet esse ordo illius, quod naturaliter, seu per modum naturæ, vult voluntas, ad ea respectu quorum à se ipsa determinatur, non ex natura: Sed natura est voluntatis fundamentum, hoc est, ratio naturæ præsuponitur quasi fundamentum ad rationem propriam voluntatis: Ergo ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium, & fundamentum. Tunc sic: Sed in appetilibus finis est principium, & fundamentum eorum, quæ sunt ad finem; cum ea, quæ sunt propter finem non appetantur nisi ratione finis: Ergo quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata,

Ee 2

est

*est finis ultimus, & beatitudo, & ea que in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, & alia huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate: Sed bonum absolute, seu in communi, est ultimus finis per se primò appetibilis à voluntate: Ergo ad hunc volendum voluntas est necessitata ex naturali inclinatione.*

14. Confirmatur ex ipso Div. Thom. art. 6. ibidem in corp. vbi sic ait: *Dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde voluntas non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum, ad quæ naturali inclinatione determinatur, ut dictum est: Et quia omne mobile reducitur ad immobile, & indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, nempe immobiliter, seu per modum naturæ, sit principium appetendi ea, ad quæ non est determinata, & hoc est finis ultimus, ut dictum est: Ergo iuxta Div. Thom. voluntas est determinata immobiliter per modum naturæ, aut naturalis inclinationis, & consequenter naturaliter necessitata ad bonum absolute, & in communi, quod sanè est ultimus finis voluntatis, ratione cuius omnia vult. Hoc quidem satis manifeste constat ex discursu Div. Thom. & ideo ab ulteriori probatione supersedeo. Textum autem Div. Thom. ita prolixè retuli, quia ex defectu huius doctrinæ, quæ est veluti principium ad cognoscendam quidditatem libertatis humanæ, seu liberi arbitrij, video non paucos cœcutire.*

15. Verumtamen circa doctrinam huius assertionis, seu Div. Thom. triplex potest excitari dubitatio. Prima, an intelligenda sit de necessitate voluntatis ad ultimum finem in speciali, an solum ad ultimum finem in communi. Secunda, an intelligenda sit de necessitate solum quoad specificationem, an etiam de necessitate quoad exercitium actus. Tertia, an de necessitate quoad exercitium determinati, & specifici actus circa bonum in communi præcisivè, an de necessitate ad actum in genere, seu ad amorem in genere, & in communi circa bonum,

seu beatitudinem? Ad quas dubitationes, vt refondere.

### TERTIA ASSERTIO.

16. DICO tertio: *Voluntas non est naturaliter necessitata ad bonum, seu beatitudinem, seu ultimum finem in particulari, aut in individuo, sed solum ad illum in communi. Rationem huius veritatis apponit Div. Thom. vbi supra artic.* 7. *vbi ostendit divinam providentiam universaliori modo providisse homini necessaria, quam cæteris animalibus ad sui conservationem. Alijs enim animalibus secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, quæ sunt velut arma purè defensiva, sicut corium durum, & pluma, & alia huiusmodi; & item alijs specialia munimenta, quæ sunt veluti arma defensiva, & ofensiva, vt ungues, cornua, & alia huiusmodi; & hoc, quia habent paucas vias operandi, hoc est, quia sunt limitata, & determinata in operando, & ideo ad eius operationes determinata instrumenta ordinari possunt. Sed homini, qui scilicet universalior est in operando, & pluribus indiget ad suum esse, & operari, universal modo provisa sunt omnia, nempe in generali, in quantum ei date sunt manus à natura, quibus sibi valeat varia tegumenta, & munimenta preparare. Manus enim sunt quasi instrumentum generale pro omnibus necessariis in communi. Similiter, prosequitur, ex parte apprehensionis est eadem diversitas; nam alijs animalibus sunt indite secundum naturalem estimationem quadam substantiales conceptiones eis necessarie, sicut ovi, quod lupus est ei inimicus, & alia huiusmodi, quæ sunt apprehensiones circa particularia, & singulare determinata. Sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia, quæ sunt ei necessaria, procedere potest.*

17. Ergo similiter ex parte appetitus, dicendum est; alijs enim rebus inditus est naturaliter appetitus alicuius rei determinatae, vt gravibus esse deorsum, & leibus sursum, & unicuique animali, id quod est sibi conveniens secundum suam naturam, quod semper est aliquid particolare: Sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, vt scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate, id est beatum, sed in quo ista completio, vel beatitudo consistat, utrum in virtutibus, in scientijs, in delectabilibus, aut in alijs, non est ei determinatum à natura,

quia

quia videlicet ex primo illo appetitu, propria diligentia, cum adiutorio Dei, id inquirere, & invenire potest. Constat ergo, quod naturalis necessitas voluntatis nostra est ad ultimum finem, aut beatitudinem in speciali, aut in individuo, sed solum ad illam in communi, & in universalis.

## QUARTA ASSERTIO.

18. DICO quartò, quod ad bonum, seu beatitudinem in communi voluntas est necessitata, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, vigilante nempe, & expedito intellectu pratico. Probatur ex eodem Div. Thom. vbi supra artic. 6. in corp. vbi expresse ait: *Voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere*: Sed haec est necessitas quoad exercitium, & non solum quoad specificationem, ut per se patet: Ergo. Explicatur: Necesitas quoad specificationem est necessitas appetendi aliquid, cum impossibilitate appetendi aliud oppositum loco illius, sed cum possibilitate illud ipsum non appetendi; necessitas autem quoad exercitium est necessitas ad aliquid, non solum cum impossibilitate ad oppositum, sed etiam cum impossibilitate illud ipsum non appetendi: Sed talis est necessitas voluntatis circa finem ultimum iuxta Div. Thom. quia iuxta ipsum de necessitate illum appetit, ita ut non possit illum non appetere: Ergo.

19. Confirmatur: Nam ut vidi mus num. 14. Div. Thom. probat, seu explicat necessitatem voluntatis erga finem ultimum, quia omne mobile reaucitur ad immobile, & omne indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium: Ergo sentit, voluntatem esse immobilitè determinatam, & necessitatem circa finem ultimum, ut sic; unde ibidem ait: *Ex hoc aliquid est necessarium, quod est immobilitè determinatum*: Sed, si non esset necessitata quoad exercitium, sed libera quoad exercitium ad appetendum, vel non appetendum finem ultimum, non esset immobilitè determinata, sed solum immobilitè, cum esset indifferentè mobilis, vel non mobilis; possitque moveri, vel non moveri ad ipsum: Ergo est necessitata etiam quoad exercitium. Expli catur: Iuxta Div. Thom. omne mobile reducitur ad immobile, & omne indif ferens ad determinatum: Sed hoc esset falso, si amor ultimi finis in communi

esset liber voluntati quoad exercitium, quia conveniret ei contingentè, & mobilitè, & alias non posset reduci ad actu immobile, & determinatum, cum ante amorem ultimi finis in communi nihil præcedat in voluntate immobilitè amatum ad quod reducatur: Ergo amor ultimi finis in communi non est liber voluntati, adhuc quoad exercitium, sed etiam quoad exercitium necessarius, & immobilitè determinatus.

20. Confitmatur secundò: Si appetitus ultimi finis in communi esset liber quoad exercitium, esset sub dominio voluntatis quoad exercitium: Sed non est sub dominio voluntatis quoad exercitium: Ergo. Probatur minor ex Div. Thom. 1. part. quest. 82. artieul. 1. ad 3. vbi ait: *Appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus*: Ergo non est sub dominio voluntatis quoad exercitium. Vrgetur: Si amor ultimi finis in communi esset liber voluntati quoad exercitium, & in eius dominio, voluntas posset mereri in tali amore, seu in eius exercitio, nam iuxta omnes satis est ad meritum libertas quoad exercitium: Sed voluntas non potest mereri in amore ultimi finis in communi: Ergo non est ei liber quoad exercitium. Probatur minor ex ipso Div. Thom. quest. 12. de Veritate, artic. 7. vbi inquirit: *An aliquis meretur volendo illud, quod de necessitate vult*. Et respödet, probando, ut supr. num. 17. Quod homini inditus est appetitus sui ultimi finis in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate, seu beatum. Subiungit autem, quod si quis divina gratia adiutus, apprehendat aliquid speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, v.g. Deum, & illud amet, tunc meretur, non ex hoc, quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, nempe in communi, sed ex hoc, quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam ducatur, & appetat aliquid speciale, ut suam beatitudinem, utputa corporales delectationes, in quibus secundum rei veritatem beatitudo non consistit, sic appetendo beatitudinem demeretur; non quia appetit beatitudinem, nempe in communi, & absolute, sed quia indebet appetit hoc ut beatitudinem; in quo vera beatitudo non est. Patet igitur, quod volendo id, quod quis naturaliter vult, nempe beatitudinem in communi, seu secundum se, non est meritorium, nec de-

demeritorium, sed secundum quod specificatur ad hoc, vel illud, potest esse meritorium, aut demeritorium: Ergo iuxta Div. Thom. voluntas non potest mereri ex hoc, quod amat beatitudinem, seu ultimum finem in communi, sed solum ex amore illius in speciali.

21. Confirmatur denique, quia Div. Thom. sapè ait, amorem, vel appetitum ultimi finis in communi esse necessarium necessitate naturalis inclinationis, esseque à voluntate, quatenus natura quædam est, naturaliter appetens bonum sibi conveniens, & item esse appetitum ab instinctu nature sibi inditum: Sed quod ita est necessarium, minimè est liberum, aut in dominio appetentis, adhuc quoad exercitium: Ergo. Probatur minor: Quia naturalis inclinatio non potest pro libertate subiecti cohiberi, adhuc quoad exercitium inclinandi, nec voluntas, ut natura naturaliter appetens, est libera adhuc quod exercitium, nec quod illi convenit ex naturali instinctu, illius dominio subiicitur, adhuc quoad exercitium: Ergo. Confirmari denique possunt dicta ex his, quæ diximus quest. 2. de peccato omissionis.

22. Verùtamen, licet nostra assertio satis videatur clara ex Div. Thom. nihilominus aliquibus locis videtur ei contradicere. Vnde ex ipso obijcies: Nam 1.2.quest. 10.artic. 2.in corpor. sic ait: Voluntas movetur duplicitè, uno modo quoad exercitium actus, alio modo quoad specificationem actus, quæ est ex obiecto. Primo ergo modo voluntas à nullo obiecto de necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare; & per consequens, nec actu velle illud. Item quest. unica de Electione, seu de libero arbitrio, artic. unica in corpor. sic ait: Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia, quæ in eo considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem, & propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ secundum Boëcium est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Dico autem ex necessitate, quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quoad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus, & voluntatis particulares sunt. Tertio ibidem ad 7. vbi ait: Dicendum, quod actuum non ex necessitate movet, nisi quando superat virtutem passivi; cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis,

nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum, & hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo; quod voluntas non potest non velle, ita scilicet, quod velit eius oppositum, potest tamen non velle actus, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum, & quantum ad hoc, nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult: Ergo ad illam non est necessitata quoad exercitium. Hæc sunt, quæ ex Div. Thom. in oppositum nostræ assertionis militare vindicantur.

23. Respondeo tamen primo: Quod si hæc aliquid probant, solum probant quod amor, vel appetitus beatitudinis sit liber quoad exercitium, non directè, & immediate, sed indirectè mediare, & quasi per accidens. Ratio est, quia in tantum probat Div. Thom. quod homo posset non velle actu beatitudinem, quia potest non velle cogitare de illa, seu avertere cogitationem illius: Ergo sentit quod stante cogitatione de beatitudine, quæ sanè requiritur ex parte actus primi, & potestatis proxime ad illam volendam, non potest voluntas non velle actu illam; & solum potest illam non velle, quatenus potest avertere cogitationem illius, requisitam ex parte potestatis ad illam volendam. Sed hoc importat tantum esse liberam mediare, indirectè, & per accidens, non vero per se, immediate, aut directè: Ergo hoc solum probatur ex locis prædictis Div. Thom. Hoc autem non est contra nostram assertione, quia in ea loquimur evigilante, & expedito intellectu practiciori, non vero pro casu, quo intellectus practicus impediatur à suo munere proponendi bonum, ultimum finem, aut beatitudinem.

24. Verùtamen, adhuc non levis apparet difficultas, quomodo voluntas posset avertere cogitationem à fine ultimo, vel à beatitudine, aut quomodo cogitare de his subiaceat dominio voluntatis. Primo: Quia cogitatio, quæ convenit intellectui ex instinctu naturali, convenit ei ex naturali necessitate, & non subiaceat dominio voluntatis, ut possit illam impedire, ut per se patet: Sed cogitatio de fine ultimo, aut de beatitudine convenit homini ex instinctu naturali: Ergo convenit ei ex necessitate naturali, & non subiaceat dominio voluntatis. Minor constat ex Div. Thom. pluribus in locis, in quibus assertit, quod homo in primo actu erga finem,

finem, ex quo movet se ipsum ad reliqua, in eo inquam primo actu, non movet se ipsum, sed movetur ex instinctu naturali superioris agentis, nempe Dei. Unde in citat. q. & art. de Election. humana, in corp. ad med. ex eo, quod in actibus voluntatis non sit admittendus processus in infinitum, infert, quod necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis, moveatur voluntas cuiuscumque, non semper actu volentis, ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat. Idque sæpiissime docet Div. Thom. ex Philosopho: Sed hic instinctus planè est naturalis, & non liber, nec sub dominio voluntatis, quia præcedit primum motum ipsius: Ergo est cogitatio, vel apprehensio quædam naturaliter indita circa finem, vel bonum, que non subiacet dominio voluntatis, quamque voluntas non potest avertere, seu impedire.

25. Secundò, quia primus motus voluntatis circa bonum, seu finem abs dubio regulatur aliqua cognitione practica boni, aut finis, cum sit appetitus elicitus, qui non potest esse circa finem, nisi ut præcognitum; cum autem primus motus voluntatis sit de fine ultimo, quod in practicis est primum principium; etiam cognitionis illius regulativa debet esse de fine ultimo: Tum sic: Sed illa prima cognitionis practica de fine ultimo, regulativa primi motus voluntatis circa finem ultimum, non potest impediri à voluntate, nec eius dominio subesse, adhuc quoad exercitium; tum, quia est instinctus Authoris primo moventis, qui à voluntate primo mota impediri non potest; tum quia est prius in exercitio proponendi bonum ad primum motum voluntatis, & voluntas minimè potest impedire, adhuc quoad exercitium, cognitionem, qua supponitur exercita ante primum motum ipsius voluntatis: Ergo.

26. Tertiò, quia ex Div. Thom. in tantum illa cognitionis de ultimo fine, seu de beatitudine subesset dominio voluntatis, in quantum voluntas posset illam avertere, & hoc ideo, quia voluntas movet intellectum ad suum actum, & ipsi actus intellectus, & voluntatis particulares sunt, hoc est, sunt aliquid bonum particulare, & sic potest non velle cogitare de beatitudine; haec enim sunt rationes Div. Thom. locis citatis, num. 22. Sed hæ rationes non militant de prima cognitione practica regulante primum motum voluntatis, tum quia voluntas non movet intellectum ad illam primam cogita-

tionem, quia illa præcedit exercita ante priorem motum voluntatis; tum quia illa prævenit omne velle, vel non velle voluntatis, cum præveniat primum voluntatis motum, & consequenter est independens ab eo, quod voluntas velit, vel non velit cogitare: Ergo adhuc attentis illis rationibus D. Thom. prima cognitionis, seu cognitionis practica non subditur dominio voluntatis, adhuc quoad exercitium, nec potest ab ea impediri.

27. Qua propter iudico exponendum esse Div. Thom. quando dicit, quod voluntas non appetit necessario beatitudinem, necessitate quoad exercitium, seu posse illam actu non appetere, quia potest de illa non cogitare, seu quia potest avertere cognitionem illius, si loquatur de voluntate, & intellectu expeditis, aut de homine sui compote, in sensu composito, intelligendum inquam esse de appetitu, vel amore beatitudinis in particulari, seu in speciali: Et similiter de cognitione beatitudinis in particulari, quia hoc modo fatemur esse in dominio voluntatis, adhuc evigilante, vel expedito intellectu pratico, de illa non cogitare, aut illam non velle; minimè vero de appetitu, vel amore beatitudinis in communi, nec de cognitione practica illius in communi, quia ista convenit homini ex naturali instinctu illius, & ex necessitate naturæ, quotiescumque non impeditur, aut ligatus intellectus per somnum, ebrietatem, aut amentiam abs vsu specierum intelligibilium.

28. Hoc mihi persuadeo primo, quia in textu citato, num. 22. ex 1. 2. solum ait, quod voluntas à nullo obiecto de necessitate quoad exercitium movetur, quia potest de quocumque non cogitare; quod quidem clare insinuat, loqui de obiectis particularibus, seu de bonis in particulari, non de bono in communi, nec de fine ultimo, aut de beatitudine in communi; quia bonum in communi non ponit in numero cum bonis, & obiectis particularibus. Similiter in secundò textu, ex quæst. unica de elect. solum ait, quod si apprehendatur aliquid ut bonum convenientis, secundum omnia particularia. Ubi plane loquitur de obiecto seu bono aliquo in particulari; & item de beatitudine, quæ secundum Boëtium est status bonorum aggregatione perfectus, quæ sanè est beatitudo specialis, & vera, & de hac solum inquit, quod voluntas illam non appetit necessario quoad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc

cogitare de illa ; quia nempè illa cogitatio est actus particularis , qui proinde subditur dominio voluntatis. In tertio denique textu , loquitur de beatitudine in speciali , secundum quod est id , quod secundum omnem considerationem est bonum perfectum , quibus verbis denotat beatitudinem in singulari aliquo , & de beatitudine hoc modo sumpta solum ait , quod potest illam actu non appetere , quia potest avertere cogitationem illius , quæ est cogitatio particularis , non universalis. Nunquam autem invenietur in Div. Thom. quod voluntas ex se possit libere cessare ab appetitu universalis boni , seu beatitudinis in communi , nec quod possit liberè avertere intellectum à cogitatione universaliter proponente bonum , seu beatitudinem in communi , quia hæc est ex instinctu naturæ , & prævenit omnem motum etiam primum voluntatis , & hoc quidem probant omnia pro nostra ratione expensa , a num. 18.

29. Et insuper , quia tota ratio D. Thom. est quia potest voluntas avertere cogitationem de beatitudine. Sed voluntas non potest avertere intellectum à cogitatione universalis de beatitudine , seu de bono in communi ; sed solum à cogitatione particulari de bono particulari , quod apprehendit ut beatitudinem . Ergo. Probo minorem , quia voluntas non potest avertere intellectum ab aliqua cogitatione , nisi ex motivo aliquo , aut fine volito ; nihil enim voluntas agit nisi ex fine volito : Ergo non potest avertere intellectum ab illa cogitatione , nisi ex fine volito , seu volēdo finem , ex quo moveritur ; sed nequit velle finem , ex quo moveritur , nisi præcognitū : Ergo dum avertit cogitationem à beatitudine , hoc facit mota à fine volito , & præcogitato priori cogitatione : Ergo ab hac non potest avertere intellectum , nisi similiter ex motivo , & fine prævolito , & præcogitato priori : Ergo ne detur processus in infinitum assignanda est aliqua cogitatio , ita prima , & immobilis , à qua non possit intellectum avertere , quæ alia esse non potest , nisi cogitatio , vel apprehensio universalis boni in communi. Confirmatur ; quia experientia constat , quod quantumvis voluntas cuiusque velit , & conetur avertere intellectum à boni cogitatione , nunquam hoc assequi potest , tūm quia hoc præstare non potest , nisi cogitando , tūm quia nunquam vidimus hominem , qui pro sua libertate nihil omnino cogitaret , nec apprehenderet , interrupto-

penitus vsu intellectus , nisi per somnum , aut amentiam , & quanto magis quis hoc conetur , tanto minus assequetur , durante vigilia , & expeditione : Ergo licet possit voluntas avertere intellectum à qualibet cogitatione particulari , non tamen à cogitatione veri , & boni in generali , & in communi , durante expeditione.

30. Confirmatur ; quia experientia constat , nullum hominem expeditum , & vigilantem , & sui compotem nec per breve tempus cessare ab omni actu , & motu tam exteriori , quam interiori ; quisquis enim de se ipso per reflexionem id indagare voluerit , nunquam inveniet se ita ab omni actu , & motu cessasse : Sed primum movens in homine , quoad specificationem , est intellectus , & primum movens quoad exercitium est voluntas : Ergo in homine nunquam intellectus , & voluntas cessant ab omni actu , & motu. Patet consequentia , quia si cessarent , cum sint primo moventes , cessaret omnis motus , cessante enim primo motu , cessat omnis motus. Tunc sic , sed si voluntas possit se , & intellectum pro libertate suspendere ab omni actu , & motu , etiam in communi , aliquando id contingere , id enim , quod est liberum , & contingens in hominibus , aliquando contingit , aliquando non contingit : Ergo si nunquam id contingit , ut ostensum manet , ideo est quia naturaliter est impossibile , & consequenter , quia intellectus , & voluntas ex necessitate naturalis inclinationis sunt immobiliter determinati , etiam quoad exercitium , ad cogitandum , & appetendum bonum in communi , seu in universalis , saltem , nisi impedianter somno , aut alièr.

31. Sed dices : Eo sensu ait Div. Thom. voluntatem non esse necessitatem ad beatitudinem quoad exercitium , quo ait esse necessitatem ad illam quoad specificationem , ita ut non possit oppositum velle : Sed hoc secundum solum est verum de beatitudine in communi , quia voluntas non est necessitata quoad specificationem ad beatitudinem in particulari : Ergo illud primum etiam debet intelligi de beatitudine in communi , & consequenter nec ad beatitudinem in communi appetendum est necessitata , quoad exercitium. Respondeo , omisla maiori , negando minorem , nam ut infra statim dicam , beatitudo proposita in particulari talis est , quod voluntas non possit eam nolle , nec oppositam illi appetere .

tere, licet possit eam actu non velle, & avertere cogitationem ab illa. Vel secundò, omisso toto syllogismo, ad ultimum dico, solum sequi, quod voluntas præscindendo ab expeditione ex parte intellectus, non sit absolute necessita- ta quoad exercitium ad beatitudinem in communi, quia potest intellectus impe- diri per somnum, aut aliter; cum hoc tamen componitur, quod ex suppositio- ne intellectus expediti, sit necessitata quoad exercitium modo explicato. Ex dictis iam patebit ad secundam dubitationem ex propositis, num. 15.

## QUINTA ASSERTIO.

32. **V**T respondeam ad ter- tiam dubitationem ex propositis vbi proximè, notandum est, quod appetere beatitudinem in communi potest accipi duplicitè, nempe vel per actum determinatum, & singularem ex parte actus, licet obiec- tivè univ ersalem, & præcisivum, qui nempe respiciat beatitudinem ut sic, & in abstracto, præcisivè à bono determi- nato, in quo sita sit; vel per actum, seu appetitum in communi, consideran- do hoc, quod est appetere beatitudinem, in communi, cum præcisione ab appetitu quolibet particulari, etiam ex parte actus; omnes enim actus appetentes beatitudinem in particulari conveniunt in ra- tione communi appetendi beatitudinem, licet differant in modo particulari illam appetendi, & ex obiecto particulari, in quo illam appetunt. Difficultas est ergò an voluntas sit necessitata quoad exerci- tium ad appetitum illum determinatum ex parte actus beatitudinis ut sic, & ob- jectivè univ ersalem, & præcisivum; ita vt semper debeat illam sic præcisivè ap- petere? An vero solum ad rationem com- munem appetendi beatitudinem, sive præcisivè, & in communi, sive contrac- tivè, & in particulari.

33. Notandum est secundò, quod attento ordine particulari appetendi in voluntate, cum transit de non appeten- te, aut non volente ad appetendum, & volendum, primus appetitus, & mo- tus illius est entitative quidem, & ex par- te actus singularis, sed objectivè præci- sisivus, & univ ersalis, nempe ad bonum, fi- nem, seu beatitudinem in communi, mo- do univ ersali, & præcisivo. Id constat ex Div. Thom. quest. 22. de Verit. vbi suprà, art. 7. ibi enim expræse ait, quod homini Tom. I.

inditus est appetitus sui ultimi finis in com- muni, qui sane est primus motus voluntatis conveniens ei ex instinctu sui Authoris; in quo tamen iste ultimus finis, seu bea- titudo consistat, non est ei determinatum à natura. Unde subiungit: Quando ergò ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo verè sua beatitu- dino consistat, &c. Item: Si vero quis per rationem erroneam deducatur, ut appetat aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo revera sua beatitudo non con- sistat, &c. Ex quibus manifestè constat Div. Thom. primo ponere in voluntate motum, seu appetitum ultimi finis, seu beatitudinis in communi, cum tali indif- ferentia, ut ex illo sic appetito, possit in- differenter devenire ex propria ratione, vel ad apprehensionem, & appetitum rectum veræ beatitudinis in speciali, vel per rationem erroneam ad apprehensionem, & appetitum pravum beatitudinis solum apparentis. Quod amplius vrgeri potest, quia iuxta Div. Thom. voluntas cum incipit velle, in primo suo motu non movetur à se ipsa, sed à Deo per instinctum, & ideo primus ille motus, à quo incipit, non potest esse malus; secundus ve- ro, seu appetitus beatitudinis in particu- lari potest esse malus, vel meritorius, ut ex ipso vidimus, num. 20, & in illo volun- tias movetur à se ipsa, quia videlicet ut constituta in actu per appetitum beatitudinis in communi, movet se ipsam ad illam inquirendam, & appetendum in particu- lari bono: Ergò ordine naturali semper præcedit motus, seu appetitus univ ersalis, seu præcisivus beatitudinis in communi ad motum, seu appetitum contractum beatitudinis in speciali.

34. Difficultas tamen est, an ille appetitus beatitudinis in communi, quasi præcisivus, & objectivè univ ersalis, per- severet in voluntate idem, & secundum illum modum præcisivum semper, etiam dum voluntas movetur determinatè ad beatitudinem in speciali, ita ut simili per- severent in homine, & appetitus, mo- tusque præcisivus, & abstractus erga beatitudinem in communi, ut primus mo- tus, & appetitus, motusque contractus erga beatitudinem in particulari, ut se- cundus, & subordinatus primo, & in primo fundatus? An vero successivè se habeant, ita ut ad primum præcisivum, & univ ersalem, succedat secundus, ces- sante primo? Ratio difficultatis est, quia ex una parte videtur superfluere ille pri- mus

mus motus , & appetitus obiectivè universalis , abstractus , & præcisivus , postquam voluntas iam appetit beatitudinem in speciali appetitu contracto , & specificato ad bonum determinatum , & sic illum primum appetitum cessare , veniente secundo . Ex alia parte videtur , quod non debet cessare , sed manere semper , ad modum quo primus motus cordis nunquam cessat in vivente corporali , durantibus alijs ex illo descendentibus , immo isti secundi motus pendent ab illo in fieri , esse , & conservari , ita ut cessante illo primo , isti omnes cessent necessariò . Et item , quia sic se habet motus ille primus universalis voluntatis ad bonum ut sic , in anima , sicut in universalis motus primi mobilis universalissimus : Sed motus primi mobilis universalissimus semper durat uniformiter ex parte sua , nec cessat propter motus minus universales , & magis contractos corporum inferiorum , immo si ille primus cessaret , cesserent omnes inferiores motus , & particulares : Ergo pariter ille primus motus universalis voluntatis in bonum ut sic , semper uniformiter durat in voluntate , etiam secuto motu particulari ad bonum , seu finem particularem , ita ut illo primo motu universalis cessante , cessent in voluntate omnes motus . In hac difficultate sanè vellem alium audire , & discere , potius quam docere .

35. Verùtamen probabilius censeo , quod ordine naturali inspecto , ille primus appetitus , & motus universalis boni ut sic , secundum proprium modum universalitatis , & præcisionis , cessat , incipiente motu , & appetitu contracto beatitudinis in particulari obiecto , licet non cesset quoad rationem appetendi beatitudinem , quia hæc ratio etiam inventur in appetitu speciali beatitudinis in particulari , licet iam contracta . Ratio est , quia ille primus appetitus universalis , & præcisivus comparatur respectu eiusdem subiecti , nempe in eadem voluntate , ad appetitum determinatum beatitudinis in particulari , ut actus imperfectus , & potentialis ad actum perfectum , & actualiter determinatum : Sed quotiescumque idem subiectum procedit de actu potentiali , & imperfecto , ad actu perfectum , & consumatum , adveniente secundo perfecto , cessat primus imperfectus , vt patet in generatione naturali , vbi adveniente forma perfecta viventis , cessat forma embrionis , & in alijs similiiter exemplis probari posset;

Ergo adveniente appetitu perfecto beatitudinis specialis , cessat primus appetitus potentialis , & universalis , utpote imperfectus . Ex quo patet ad exempla in contra , quia primus motus cordis respectu aliorum motuum arteriarum , & membrorum non comparatur ut actus imperfectus , & perfectus respectu eiusdem subiecti ; sed respectu diversorum , ut movens in actu ad mobile in potentia ; cor enim per suum motum est movens in actu , & cetera membra sunt mobile in potentia , & ex motu cordis moventur , & idem est de motu primi mobilis respectu corporum inferiorum ; attamen in voluntate appetitus boni in communi , & appetitus beatitudinis in particulari , sunt in eodem subiecto , nempe in eadem voluntate , & comparantur ut actus imperfectus , & potentialis ad perfectum , & determinatum .

36. Cum vero arguis , quod manus , & appetitus beatitudinis in particulari est secundus , & fundatur in primo : Ergo dependet à primo in esso , fieri , & conservari . Dico , quod est secundus ordine perfecti , & imperfecti , & consequenter ordine successivo ; item quod fundatur in primo , secundum quod primus importat appetere beatitudinem , quæ ratio etiam permanet in secundo , licet contracta ad beatitudinem in particulari , vnde hoc quod est appetere beatitudinem nunquam cessat , sed semper perseverat quantum ad hoc immutabilitè in voluntate , cum sola differentia appetendi illam imperfectè , hoc est , in communi , & potentialiter , vel perfectè , & determinate in particulari bono , & hoc secundo modo succedit secundus appetitus primo , cessante primo quoad modum imperfectum , licet non quoad substantiam , seu rationem appetendi beatitudinem , quia hæc ratio etiam perseverat , licet contracta in appetitu perfecto , & specifico beatitudinis .

37. Sed dices : Cum intellectus prædicat , & affirmat universalis de singulari , permanet universalitas in actuali prædicatione , hoc est modus apprehendendi prædicatum universaliter , & præcisivè , etiam dum per prædicationem contrahitur ad particularē subiectū : Ergo pariter potest perseverare in voluntate appetitus universalis beatitudinis in communi , etiam dum contrahitur ad appetitum beatitudinis in singulari , aut in particulari . Respondeo , concessio antecedenti , negando consequentiam , quia ideo

idèo primum est verum, quia prædicatio est quedam compositio intentionalis prædicati universalis cum subiecto particula-ri, & in compositione debent perseve-re extrema compositionis distinctas; attamen appetitus beatitudinis in parti-culari non est compositio beatitudinis in communi cum obiecto particulari, sed est actus simplex simpliciter respiciens beatitudinem particularem per modum ynius simplicis finis; in quo quidem in-cluditur ratio communis appetendi beatitudinem, non quidem ut precise est dis-tincta ab appetitu illius in particulari, sed vt contracta, & implicitè inclusa in illo; ad modum, quo in conceptu simplici ho-minis, implicitè includitur conceptus animalis, non ut distinctus, & præcisus, sed indistinctè, & contractus ad concep-tum specialem hominis. Quibus iam præ-misis.

38. Afferro quintò: *Quod voluntas, adhuc vigilante, & expedito intel-lectu practico, non est semper determinatè necessitata quoad exercitium ad ap-petitum præcissivum, & universalem beatitudinis in communi; nec determinatè ad appetitum particularem illius in par-ticulari, sed vagè ad unum ex illis, & determinatè solum ad hoc, quod est appete-re beatitudinem, præscindendo à dif-ferentia, & modo appetendi illam, vel in communi, vel in particulari. Licet ordine generationis, cum incipit voluntas velle, & appere, connaturaliter loquendo, in-digeat primo modo ut perveniat ad se-cundum. Hæc assertio constat ex dictis; quia iam constat, quod dum voluntas appetit beatitudinem in particulari, cessat appetitus illius in communi, & præcissi-vus, quantum ad differentiam, & modum illum præcissivum, & in communi, & consequenter, quod dum hoc modo incipit voluntas appere beatitudinem, nondum illam appetit contractè, & in particulari: Sed isti modi successivè se ha-bent: Ergo ad neutrū determinatè est nece-sitata voluntas, alias alter illorum deberet semper ei inesse, & nunquam cessa-re: Solum ergo vagè est necessitata voluntas ad uno, vel altero modo appen-tendam beatitudinem, determinataque ad hoc quod est appere beatitudinem, præscindendo à primo, & secundo mo-do; vbi necessitas voluntatis præscindit à modo appetendi, quia neuter modus appetendi est necessarius determinatè, sed non est necessitas ad appetitum præ-scindentem beatitudinis in communi;*

Tom. I.

sicut necessitas lucis ad videndum pre-s-cindit à luce artificiali candela, vel na-turali solis, quia neutra determinatè est nece-saria, sed non est necessitas ad lu-cem præscindentem, & communem. Id-que dixerim ad vitandas fallacias Dia-lecticæ.

39. Constat etiam, quod via ge-nerationis quando incipit voluntas velle, incipere debet ab actu imperfecto, & potentiali, vt re-ducatur ad actuū per-fectum; cum ergò appetitus beatitudinis in communi sit quasi imperfectus, & po-tentialis respectu appetitus illius in spe-ciali, inde constat, quod via generatio-nis debet voluntas ordine connaturali in-cipere ab illo primo modo. Dixi ordine connaturali, sc̄u naturaliter loquendo, quia benè potest contingere extraordina-rię, & supernaturaliter, quod in primo instanti incipiat voluntas ab actu perfec-to, sc̄u ab appetitu perfecto beatitudinis in speciali, vt debet dici de Adamo in primo instanti, in quo creatus est, & de alijs, in quibus non prius incepit usus na-turalis intellectus practici, quam illumi-natio gratiæ, sed à primo instanti incep-erunt amando Deum, vt suam beatitu-dinem, non servato illo ordine, proce-dendo de imperfecto ad perfectum appen-titum. Nec etiam prædicta doctrina de-bet intelligi in Angelis, qui non habent illum modum imperfectum appetendi beatitudinem communem, sed à primo instanti incipiunt appetendo illam in spe-ciali, vt suo loco infà dicemus.

#### SEXTA ASSERTIO.

40. **D**ICO sexto: *Voluntas est libera, non solum à coactione, sed etiam à nece-sitate, libertate quoad exercitium ad appetitum beatitudinis in particulari. Huc-vique explicavimus libertatem à coac-tione in voluntate, cum nece-sitate illius ad appetendam beatitudinem, loquendo de appetitu beatitudinis in communi, & secundum se. Iam vero incipimus ab hac assertione explicare illius libertatem à nece-sitate, & dicimus, quod hoc modo est libera quoad exercitium erga beatitu-dinem in quolibet bono particulariter posita. Id constat ad minus ex Di-vi Thom. locis suprà citatis à num. 22. Quia in quocumque bono proponatur beatitu-dudo, poteſt voluntas avertere cogitatio-nem ab illa, & de illa non cogitare, & con-sequenter illam exercitè non appen-tere*

Ff 2

ter

tere. Nec in contra militant argumenta facta à num. 24. Quia appetitus beatitudinis in particulari non est primus motus voluntatis via generationis, nec convenit illi ex instinctu superioris agentis, sed, supposito appetitu beatitudinis in communi ex instinctu, ut primus motus voluntatis, ex illo voluntas se movet, & intellectum, inquirendo, in quo sita sit in particulari beatitudo, & sic devenit ad cogitandum, vel existimandum illam esse in hoc v. g. Deo, aut alibi, v. g. in voluptate corporali, & sic illam appetit in particulari. Unde licet in cogitatione, & appetitu beatitudinis in communi voluntas non moveatur à se ipsa, nec ad illum se ipsam moveat, tamen ad cognitionem, & appetitum illius in speciali obiecto, potest se ipsam movere, constituta per prius in actu per appetitum beatitudinis in communi: Ergò subest potestati voluntatis cogitare beatitudinem in hoc speciali obiecto, & consequenter illam appetere, vel non appetere: Ergò ad hoc non est necessitata quoad exercitium, sed libera quoad exercitium.

41. Explicatur ex eodem Div. Thom. i. contra Gent. cap. 68. dicente: *Dominum quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cause exterius agentis: Sed circa beatitudinem in particulari voluntas nec habet violentiam causæ exterius agentis, quia hæc repugnat voluntati; nec determinationem virtutis ad illud unum, in quo proponitur specialiter beatitudo, quia licet sit determinata ex naturali instinctu, aut inclinatione, & per modum naturæ ad appetendam beatitudinem, in quo tamen ista beatitudo consistat, non est ei determinatum à natura, ut aiebat Div. Thom. suprà num. 17.* Ergò ad appetitum beatitudinis in particulari voluntas est libera à necessitate, libertate nempè dominij, per quod in eius sit potestate velle, vel non velle beatitudinem in illo particulari.

42. Sed obijsies: Beatitudo significat bonum perfectum, quod secundum omnem considerationem est bonum, vt constat ex Div. Thom. suprà, num. 22. Sed huiusmodi bonum, sive in communi, sive in particulari, necessitat voluntatem: Ergò adhuc ad beatitudinem in particulari propositam, voluntas est necessitata, & non libera, adhuc quoad exercitium. Explicatur: Beatitudo ea ratione necessi-

tat voluntatem, qua proponitur vt plenum, & perfectum bonum absque mixtione mali: Sed sive proponatur in communi, sive in speciali, semper ita proponitur, alias non proponeretur vt beatitudo: Ergò semper necessitat eodem modo voluntatem, nempe quoad exercitium. Vrgetur: Per nos ad appetitum beatitudinis, in communi loquendo, voluntas est necessitata quoad exercitium, supposito saltem intellectu practico expedito ad cogitandum, seu proponendum bonum. Sed non minus est bona beatitudo in speciali, quando proponitur in speciali, quam quando proponitur in communi: Ergò etiam ad illam in particulari est necessitata voluntas quoad exercitium.

43. Respondeo, concessa maiori, negando minorem de necessitate quoad exercitium ad beatitudinem in particulari, quia illud bonum in communi proponitur voluntati ex instinctu sui Authoris præveniente omnem voluntatis motum, ac proinde taliter, quod illa propositio in communi non potest à voluntate impediiri, nec, illa supposita, potest non appetere bonum universaliter propositum. Attamen propositio illius boni perfecti in particulari non est ex instinctu Authoris, sed ad illam devenit intellectus ex motione, & appetitu inquisitivo voluntatis; voluntas enim, ex quo appetit in communi bonum perfectum, movet intellectum ad inquirendum ubi nam sit, & sic per rationem inquisitivam rectam, aut erroneam devenit ex motu voluntatis ad proponendum voluntati beatitudinem in aliquo speciali bono; vndè huiusmodi propositio subditur dominio voluntatis, ita ut possit ad illam devenire, vel illam avertere, cum sit de actibus intellectus, ad quos intellectus à voluntate movetur, non autem illa prima propositio, aut cogitatio, que prævenit omnem motum voluntatis, & solum est ex instinctu Dei.

44. Ad explicationem, distinguo maiorem: Beatitudo ea ratione necessitat voluntatem quoad specificationem, concedo: Quoad exercitium, subdiviso: Quia proponitur vt plenum & perfectum bonum propositione necessaria ex instinctu superioris agentis præveniente omnem motum voluntatis, & independenter ab illa, concedo: Quia proponitur per rationem motam à voluntate, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Quæ disparitas cons.

constat ex dictis. Ad urgentiam concessa maiori, distinguo minorem: Non minus est bona beatitudo in speciali, nec minus necessaria eius propositio ex parte intellectus, nego: Et alias non est necessaria, sed sub dominio voluntatis eius propositio ex parte intellectus, concedo minorem, & nego consequentiam.

## SEPTIMA ASSERTIO.

45. DICO septimo: *Voluntas circa beatitudinem in particulari propositam non est libera immediate, & directe quoad specificationem, sed solum mediata, & indirecte.* Probatur: Quia libertas quoad specificationem consistit in ea indifferencia, vi eius voluntas potest velle aliquid, vel illud nolle, vel velle eius appositorum: Sed proposita beatitudine in speciali, voluntas non potest illam nolle, nec velle oppositum, nempè miseriam: Ergo circa illam non est voluntas immediate, & directe libera quoad specificationem. Maior patet: Quia ita explicat Div. Thom. ubicumque libertatem quoad specificationem. Minor vero probatur: Quia, vt proximè diximus, beatitudo, quando proponitur in speciali aliquo obiecto, proponitur vt plenum, & perfectum bonum secundum omnem considerationem absque omni defectu, aut commixtione mali: Sed illam sic propositam non potest voluntas positivè nolle, nec velle oppositum: Ergo. Probatur minor: Quia voluntas solum potest nolle, id quod tibi proponitur sub aliqua saltēti ratione malum, aut defectuosum; fuga enim voluntatis, aut nolitio, solum est mali, vel à mali: Sed supponimus beatitudinem proponi vt bonum secundum omnem considerationem bonum, & consequenter sub nulla ratione malum, aut defectuosum: Ergo illam sic propositam non potest voluntas nolle. Deinde, nec oppositum velle, quia bono sub omni consideratione bono, solum opponitur malum sub ratione mali: Sed voluntas non potest velle malum sub ratione mali: Ergo nec oppositum bono sub omni consideratione bono, proposito vt tali.

46. Sed dices: Cur non poterit intellectus proponere etiam aliud obiectum particulare oppositum primo etiam vt bonum perfectum sub omni consideratione bonum? Sed eo ipso potest voluntas illud appetere: Ergo potest appetere oppositum. Explicatur: Supponamus,

quod intellectus practicus ex ratione recta proponat visionem Dei, vt suam beatitudinem, seu vt bonum perfectum sub omni consideratione bonum, cur non poterit proponere secundum rationem erroneam voluptatem corporalem omnium sensuum, vt suam beatitudinem, seu vt bonum perfectum secundum omnem considerationem bonum? Sed tunc casus posset voluntas illud appetere: Ergo posset appetere oppositum: Respondeo, intellectum practicum, non posse simul proponere duo bona, proponendo quodlibet vt plenum, & perfectum bonum sub omni consideratione, & consequenter, nec proponendo simul quodlibet vt ultimum finem, & beatitudinem.

47. Primò: Quia ultimus finis, sive beatitudo, sive bonum praedicto modo perfectum, ita est unum ex terminis, vt lumine, & instinctu naturali intellectus practicus non possit simul apprehendere duos ultimos fines totales, nec duas beatitudines; sed si simul apprehenderet duo bona, quodlibet, vt ultimum finem totalem, & beatitudinem, simul apprehenderet practice duos fines totales, duasque beatitudines: Ergo non potest ea bona sic apprehendere. Probatur maior: Quia ultimus finis totalis, seu beatitudo est satiativum plenum appetitus, seu totum quod quis appetere potest: Sed hoc totum ita ex terminis est unum, vt intellectus practice, & suavis non possit apprehendere, aut proponere simul duo, quodlibet vt totum quod appetere potest, & vt plenum satiativum appetitus, quia eo ipso, quod extra quodlibet proponeretur aliud appetibile vt finis, neutrum esset totum appetibile vt finis, nec plenum satiativum, nec vt tale proponeretur: Ergo.

48. Secundò, quia si ita proponi possunt, posset intellectus practicus propriè conferre unum ultimum finem cum alio; possetque voluntas propriè eligere unum e duobus: Sed hoc repugnat manifeste, quia, vt Div. Thom. sèpe ait, conferentia, vel collatio intellectus practici, & electio voluntatis non est de fine præfertim ultimo, sed solum de his, quæ sunt ad finem: Ergo pariter primum repugnat. Tertiò, quia semel præsenti, & proposito voluntati obiecto, vt perfectè bono secundum omnem considerationem, sive vt beatitudo, & ultimus finis, non habet voluntas alium modum illum volendi, nisi avertendo cogitationem ab illo, vnde, quæst. 6. de Electione, sive libe-

libero arbitrio, art. vniuersitatis ad 7. ubi supra, num. 22. ait: *Hoc bonum perfectum, quod est beatitudo, voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum, potest tamen non velle actum, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum moveat intellectum ad suum actum; & quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem de necessitate vult. Sicut etiam, quis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellat.* Sed si possent voluntati simul proponi duo bona, quodlibet ut bonum plenum, & beatitudo, posset unum non velle volendo oppositum, & opus non esset avertere cogitationem a bono perfecto proposito, ut beatitudo. Ergo non potest utrumque bonum particolare proponi simul quodlibet ut beatitudo.

49. Ex quo iam sequitur, quod voluntas non potest esse directe, & immediate libera quoad specificationem circa beatitudinem, adhuc in particuliari propositam, quia non potest simul proponi ei oppositum bonum, & consequenter nec ipsa oppositum velle, durante illa propositione. Veruntamen dico, quod potest avertere illam propositionem practicam beatitudinis in particuliari, & ex appetitu beatitudinis in communi inquirere alibi bonum perfectum beatitudinis, & devenire ad aliam cogitationem proponentem aliud obiectum diversum ut bonum perfectum, & plenum, & ut suam beatitudinem, & sic potest successivè proponi duplex bonum, quodlibet ut beatitudo, & finis ultimus, nunc unum, & potestea aliud, tum propter indifferentiam, & vertibilitatem intellectus inquirentis beatitudinem, nunc in uno, nunc in alio; tum propter subordinationem illius ad voluntatem quoad exercitium in qualibet cogitatione particuliari. Tum etiam propter nativam indifferentiam voluntatis ad quodlibet bonum in particuliari.

50. Ex quo iam patet secunda pars nostræ assertionis, nempe quod voluntas circa beatitudinem in particuliari est libera mediate, & indirecte quoad specificationem. Siquidem ad hoc sufficit, quod possit avertere intellectum practicum à beatitudine in bono particuliari proposita, & moveare ipsum quoad exercitium, ut illam iterum inquirat, & sic pervenire ad aliam propositionem beatitudinis in alio obiecto speciali: Sed hoc totum potest ex eo ipso, quod necessario ex naturali inclinatione, & instinctu appetit beatitudo.

tudinem in communi: Ergo est libera etiam quoad specificationem mediare, & indirecte circa beatitudinem in particuliari consideratam. Minor probatur, nam ex hoc ipso quod necessario ex naturali inclinatione appetit beatitudinem in communi, est sufficienter in actu, ut possit moveare intellectum, & se ipsam quoad exercitium erga illam in particuliari. Sed eo ipso potest avertere cogitationem ab illa in hoc speciali bono, & moveare intellectum practicum, ut illam inquirat, usque dum illam determinate apprehendat, & proponat practicè in alio; ad hoc enim moverur ex appetitu quasi vago, & universalì beatitudinis in communi: Ergo.

51. Ex quo iam patet clara dispartia inter appetitum beatitudinis in communi vagè, & universaliter sumptum, & appetitum determinatum beatitudinis in bono particuliari, v. g. in delicijs exercitium. Siquidem ab hoc secundo potest quisque, adhuc in vigilia, & sui compos expeditus ex parte intellectus, & voluntatis liberè cessare, liberè avertendo cogitationem ab illo bono particuliari, hoc est ex proprio motu, quia per prius intelligitur in actu appetens beatitudinem in communi, ex quo priori actu, motu, & appetitu potest se, & intellectum moveare quoad exercitium inquiréndo illam in particuliari; & appetitus illius in speciali quoad exercitium subditur libertati, potestati, & dominio voluntaris, se, & intellectum moventis quoad exercitium, & per consequens mediate, & indirecte etiam quoad specificationem, modo explicato. Cæterum pro priori ad appetitum beatitudinis in communi, seu vagum, & indeterminatum, non potest voluntas intelligi sufficienter mota, ut se ipsam, aut intellectum moveat quoad exercitium, sed in illo vnicè moverut ex instinctu superioris agentis, & ex naturali inclinatione per modum naturæ, unde ille primus appetitus, sicut non est a voluntate, se, aut intellectum movente adhuc quoad exercitium, non subditur proprio motui voluntatis, nec eius libertati, sed est necessarius necessitate naturalis inclinationis, & solum liber libertate à coactione, non libertate dominij, & potestatis.

52. Sed dices: Ex appetitu beatitudinis vagè, & in communi necessario sequitur appetitus illius in speciali, siquidem voluntas non potest quiescere in beatitudine vagè, & in communi appetita: Sed

Sed quod necessariò sequitur ex necessario pariter est necessarium: Ergò etiam appetitus beatitudinis in speciali erit necessarius eadem necessitate. Respondeo, distinguendo maiorem: Necessariò sequitur appetitus illius in speciali aliquo vagè, & indeterminatè, concedo: In hoc speciali determinatè, nego. Vel aliter: Sequitur necessariò media determinata, & particulari propositione intellectus, libera quoad exercitium, concedo: Immediate, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam. Quia tūm solum id quod necessario sequitur ex necessario ex necessarium, quando sequitur determinatè, & immediate, vel sequitur mediata, mediante causa similitè necessaria; sicut motus regularis Solis est necessarius, quia sequitur ex motu necessario primi mobilis, mediante etiam motu necessario mediorum colorum; ceterum quando sequitur necessariò per medium contingens, aut liberum, motus sic secutus est contingens ex contingentia medijs, ut patet in motibus contingentibus sublunariorum, qui necessario sequuntur ex motibus necessarijs colorum, & tamen sunt contingentes, quia sequuntur medijs causis sublunaribus contingentibus: Et similiter patet in præmissa universalis necessaria, ex qua necessario sequuntur conclusiones particulares; quæ tamen si sequuntur media minori etiam necessaria, sunt necessariæ; sed si sequuntur media minori solum probabili, & contingenti, conclusio particularis evadit solum probabilis, & contingens.

53. Igitur ex appetitu vniuersali beatitudinis in communi, necessario necessitate naturalis inclinationis, sequitur appetitus particularis beatitudinis in speciali aliquo bono; sed quo modo? Sequitur sanè medio intellectu pratico moto quoad exercitium à voluntate, & inquirente ubi sit beatitudo, & tandem apprehendente, & existimante illā in hoc bono speciali, quæ existimatio, & apprehensio determinata est contingens, & libera quoad exercitium voluntati: Ergò appetitus particularis secutus ex vniuersali, media tali estimatione, & apprehensione contingenti, & libera quoad exercitium, non erit necessarius, sed contingens, & liber quoad exercitium directè, & consequenter indirectè, & mediata etiam quoad specificationem, ex indifferentia intellectus ad apprehendendam, & estimandam beatitudinem

in alio obiecto diverso. Quæ doctrina cum exemplis præmissis est Div. Thomæ pluribus in locis.

54. Dices secundò: Falso à nobis ponit ut necessarium quoad exercitium appetitum beatitudinis in communi, seu necessitate per modum naturalis inclinationis, quia voluntas potest liberè ab illo cessare: Ergò non est necessarius quoad exercitium. Probatur antecedens, quia potest voluntas non velle cogitare de beatitudine, ut inquit Div. Thom. & avertere cogitationem illius: Ergò potest illam actu non appetere, & consequenter cessare ab appetitu illius. Respondeo, ex doctrina supra dicta, quod non ponimus appetitum beatitudinis in communi absolutè necessarium quoad exercitium, præscindendo à qualibet suppositione, sed solum ex suppositione quod quis vigilat, sitque sui compos, & expeditus ex parte intellectus, & voluntatis ad se movendum; durante enim hac expeditione, dicimus, quod necessario quoad exercitium appetit suam beatitudinem ex instinctu superioris agentis, & ex naturali inclinatione. Cum autem arguis, quod voluntas potest ab illo cessare, & avertere cogitationem. Dico, quod potest liberè cessare, & avertere cogitationem à beatitudine in quolibet particulari bono apprehensa, adhuc in vigilia, & in sensu composito expeditionis, & sic est liber quoad exercitium appetitus beatitudinis in speciali directè, & per sé. Attamen non potest voluntas avertere cogitationem ab omni bono, seu à beatitudine, tam in communi, quam in particulari, hoc est, ab omni cogitatione boni, in sensu composito vigiliae, & expeditionis intellectus ad cogitandum, & voluntatis ad appetendum, quia durante tali expeditione, semper sequitur ex instinctu, & per modum naturalis inclinationis cogitare de bono sibi conveniente, & illud appetere in communi loquendo, & in hoc non est contingentia, nec libertas dominij, & potestatis:

55. Veruntamen cum hoc conciliatur, quod velit quiescere ab omni cogitatione boni, quatenus appetit quietem sui, quam certè assequi non poterit; nisi per somnum, & dormitionem, aut ebrietatem, aut amentiam; non enim aliter est in potestate hominis nihil omnino cogitare de bono sibi convenienti, nec in communi, nec in particulari, seu quiescere ab omni cogitatione, nisi quatenus est in eius potestate dormire; aut inebriari, aut aliter impedire intellectum,

& voluntatem à sua naturali expeditione; hoc autem pacto, fatemur quod eo modo, quo est in dominio, & potestate cuiuslibet dormire, aut aliter impedire vsum intellectus practici, ipsumque ligare, est ipsi liberum cogitare, vel non cogitare de bono, aut beatitudine in communi; sed hæc libertas est valde remota, & per accidens, quia potius est libertas ad non libertatem, & dominium ad carendum dominio ipso, quod non potest esse nisi omnino per accidens, quatenus ex appetitu libero quietis, aut dormitionis, vel ebrietatis sequitur per accidens, & mediate ligatio, & impeditio intellectus ad cogitandum, & consequenter parentia omnis dominij, & libertatis. Unde cum Div. Thom. ait, quod voluntas potest non velle cogitare de beatitudine, seu avertere cogitationem ab illa, & ideo appetitum illius non esse necessarium quoad exercitum, si contendas intelligendum esse de appetitu beatitudinis etiam vagè, & in communi, & de simili cogitatione, dicam, quod loquitur de potestate, & libertate voluntatis indirec-  
tè, & per accidens, medio somno, aut alio impedimento intellectus practici illam privantis suo naturali vnu, modo exposito. Et hæc licet prolixè explicaverim ob perfectam intelligentiam doctrinæ Div. Thom. in re fundamentali ad explicandum liberum arbitrium.

**OCTAVA ASSERTIO, IN  
qua explicatur, quid sit liberum  
arbitrium.**

**56.** **P**UTANT aliqui Tyrones idem significare libertatem, ac liberum arbitrium. Veruntamen non ita est, quia iuxta Div. Thom. idem significat liberum arbitrium, ac liberum iudicium de agendis, seu eligendis; in hoc autem complexo liberum iudicium, iudicium significatur substantivè, libertas vero adiectivè, vt modus iudicandi. Unde inquirens Div. Thom. quæst. 24. de Veritat. art. 6. an liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia? Sic sibi objicit: *In nominatione liberi arbitrij arbitrium ponitur in abstracto, id est substantivè, sed libertas in concreto, id est adiectivè: Sed arbitrium est rationis, libertas autem voluntatis: Ergo id, quod est rationis, essentialiter convenit libero arbitrio, quod autem est voluntatis, denominativè, & sic liberum arbitrium magis erit ratio, quam volun-*

*tas. Respondet autem in corp. Quod liberum arbitrium est potentia, qua homo liberè iudicare potest (vt dictum supponit artic. 4. vbi ait: *Quod liberum arbitrium, si vis vocabuli attendatur, nominat actum, sed ex usu loquendi tractum est, ut significet id, quod est principium actus. Cum enim dicimus hominem esse liberi arbitrij, non intelligimus, quod actu libere iudicet, sed quod habet in se, unde possit libere iudicare.* Unde concludit in illo articulo, quod liberum arbitrium est potentia ad liberè iudicandum) *Quod autem, prosequitur artic. 6. dicitur principium aliquius actus aliqualiter fiendi, non opportet, quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter, sicut Grammatica per hoc quod dicitur esse scientiam recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, nam sine Grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione. Ita potentia, qua libere iudicamus, non intelligitur illa, qua iudicamus simpliciter, quod est rationis; sed que facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis, unde liberum arbitrium est ipsa voluntas. Nominat autem eam, non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere.**

**57.** Ex qua doctrina Div. Thom. infertur primo, quod liberum arbitrium, licet videatur significare liberum iudicium, seu actum libere iudicandi, ex communi tamen usu loquendi iam non significat actum, sed potestatem, & facultatem libere iudicandi. Infertur secundò, non significare facultatem iudicandi libere, quantum ad substantiam actus iudicandi, sed solum quantum ad modum libere iudicandi, & ideo pertinere magis ad voluntatem, quam ad intellectum. Infero tertio, liberum arbitrium non nominare voluntatem absolute, sed solum in ordine ad specialem actum eius, qui est eligere. Et hæc dixerim pro ethimologia huius vocis *liberum arbitrium*, vt in posterum intelligamus, quid hoc nomine significetur.

**58.** Hoc supposito, notandum est primò ex Div. Thom. quod liberum arbitrium non est habitus aliquis, sed potentia. Rationem reddit Div. Thom. artic. 4. in corp. quia habitus solum assignatur ad aliquid, quod excedit vim potentiae: Sed iudicare simpliciter non excedit vim potentiae intellectivæ, nec modus libere iudicandi excedit vim potentiae volitivæ: Ergo liberum arbitrium *hunc non nominat, sed potentiam vo-*

luntatis, & rationis, unam per ordinem ad aliam.

59. Notandum est secundo, quod liberum arbitrium non est in recto plures potentiae, sed una tantum. Quod probat Div. Thom. vbi suprà artic. 5. in corp. quia actus, qui libero arbitrio attribuitur, est unus specialis actus, scilicet eligere. Sed unicus actus non potest a duabus potentiis immediate progreedi, sed progradientur ab una mediante altera, in quantum, quod est prioris potentiae, in posteriori relinquitur: Ergo restat quod liberum arbitrium est una potentia, & non plures. Sed in contra sibi opponit, quia iuxta Div. Augustinum: Liberum arbitrium est facultas voluntatis, & rationis: Sed ratio, & voluntas sunt diversæ potentiae: Ergo. Respondet tamen, dici facultatem voluntatis, & rationis, quia ad actum liberi arbitrij homo per utramque potentiam ordinatur, licet non immediate nisi per unicum, à qua est immediate, & elicitive ille actus, qui est eligere.

60. Notandum est tertio: Liberum arbitrium non esse potentiam distinctam à ratione, & voluntate, ita Div. Thom. vbi suprà, artic. 6. vbi notat fuisse aliquos, qui putarent liberum arbitrium esse tertiam potentiam; quia actus liberi arbitrij, qui est eligere, differt tunc ab actu simplicis voluntatis, que habet actum suum circa bonum, quod est finis; tunc ab actu rationis, qui in sola cognitione consistit. Vnde dicebant, voluntatem circa bonum ex ratione procedere, ex ratione autem, & voluntate tertiam potentiam, cuius esset actus terius, nempe eligere. Sed hoc inquit Div. Thom. Convenienter stare non potest; obiectum enim, & id quod est ratio obiecti, ad eandem potentiam pertinet; sicut color, & lumen ad visum: Sed tota ratio appetibilitatis eius, quod est ad finem, hoc est, mediorum ad finem, ut talium, est finis: Ergo non potest esse, quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem, & appetere id, quod est ad finem: Sed appetere finem est actus voluntatis, ut voluntas est, & appetitus eorum, que sunt ad finem, est electio, que est actus proprius liberi arbitrij: Ergo actus voluntatis ut talis, & liberi arbitrij, non pertinent ad diversas, sed ad unam potentiam. Non ergo liberum arbitrium est tertia potentia à voluntate, & ratione.

61. Notandum est quartò: Liberum arbitrium esse solam voluntatem in recto, connotato intellectu pratico, seu

ratione. Nam Div. Thom. sic subiungit: Vtrum autem eligere sit a Etius rationis, vel voluntatis, Philosophus videtur sub dubia relinquere, in 7. Æthicor. dicens, quod electio, vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi. Sed quod sit appetitus, dicit in 3. Æthicor. dicens: Electionem esse desiderium praconsiliati. Quod quidem, & ipsum obiectum demonstrat, nam sicut bonum delectabile, & honestum, que habent rationem finis, sunt obiectum appetitivæ virtutis, ita & bonum utile, etiam est obiectum appetitivæ virtutis: Sed bonum utile est, quod propriè eligitur: Ergo electio est propriè actus appetitivæ virtutis; que sane sola est voluntas: Sed electio est actus proprius liberi arbitrij: Ergo liberum arbitrium est ipsi voluntas, non absolute, sed in ordine ad actum eius, qui est eligere. Quod autem sit voluntas, connotato intellectu, vel ratione, asserit ad 1. his verbis: Liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem; & inde est, quod ad hoc significandum voluntas, & ratio in definitione liberi arbitrij obliquè ponuntur.

62. Notandum est quintò: Liberum arbitrium, propriè loquendo, non esse de fine, nec circa finem formaliter, sed solum præsuppositivè, formaliter verò solum esse circa media, seu circa ea, que sunt ad finem. Hoc docetur à Div. Thom. pluribus in locis. Vnde vbi suprà, artic. 1. ad 20. sic ait: Dicendum, quod cum electio sit quodam iudicium de agendis, vel iudicium consequatur; de hoc potest esse electio, quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agendis sumitur ex fine; sicut de conclusionibus ex principijs, vnde sicut de primis principijs non iudicamus ea examinantes, sed naturaliter eis assentimus, & secundum ea omnia alia examinamus; ita & in appetibilibus de fine ultimo, non iudicamus iudicio discussionis, vel examinationis, sed naturaliter approbamus, propter quod de eo non est electio, sed voluntas: Habetus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet secundum Augustinum 5. de Civitat. Dei. Non autem liberum iudicium propriè loquendo, cum non cadat sub electione. His præmissis.

63. Dico octavò: Liberum arbitrium rectè definitur: Facultas voluntatis, & rationis se habens ad utrumlibet. Ita Div. Thom. pluribus in locis sic definiens liberum arbitrium ex Mag. Sent. & ex Augustino. Et in primis, quest. 24. de Veritat. artic. 4. ad 1. approbat Augustini textrum

objecum, quod scilicet: *Liberum arbitrium est facultas voluntatis, & rationis,* aitque: *Augustinus propriè liberum arbitrium facultatem nominat, quia facultas hoc importare videtur, ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.* Et 1. part. q. 83. art. 2. ad 3. sic ait: *Facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum, & sic ponitur in definitione liberi arbitrij, & rationem reddit in 2. dist. 24. artic. 1. ad 2.* sic inquiens: *Facultas secundum communem usum loquendi significat potestatem, qua aliquid habetur ad nutum, unde possessiones facultates vocantur, quia in domo sive possidentis, & ideo liberum arbitrium facultas dicitur, quia actum suum in libera potestate habet.* Ex quo iam explicata manet prima particula definitionis.

64. Dicitur autem: *Voluntatis, & rationis,* quia, ut explicatum manet, liberum arbitrium est voluntas connotando rationem. Vnde in 2. ad Anibald. dist. 24. artic. 2. ad 3. sic ait: *Ratio, & voluntas habent ordinis unitatem, in quantum ratio dirigit voluntatem, & electio non compleatur sine iudicio rationis, & appetitus voluntatis, ipsa tamen electio est appetitus rei preconsiliare, unde liberum arbitrium essentialiter (id est, in recto) est ipsa voluntas, & non ratio; quia neque ratio solum ingreditur de connotato. Vel dicendum, quod dicitur facultas voluntatis, & rationis, voluntatis quidem formaliter, tanquam proprij subiecti talis facultatis, sed rationis causaliter, & per modum radicis. Quod explicat Div. Thom. 1. 2. quest. 17. artic. 1. ad 2. vbi sic ait: *Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum; sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas potest libere ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni, & ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est de ratione iudicium, quae ratio sit causa libertatis.**

65. Dicitur denique: *Ad utrumlibet se habens,* quia, ut dictum manet, liberum arbitrium solum est de his, que se habent ad finem, de quibus electio esse potest; facultas autem electiva inter ea, que sunt ad finem, essentialiter exposcit plura extrema, aut bona proposita, vel proponibilia per rationem, ad minus duo, & ideo dicitur *ad utrumlibet se habens;* respectu enim unius tantum non est liberum arbitrium, nec indifferentia, aut potestas arbitrij, ut patet de fine ultimo, qui, quia est unum tantum ex terminis, de illo non est liberum arbitrium, quia respectu illius no-

est ad opposita, sive ad utrumlibet se habere. Ex quibus inferes, praictam definitionem huic equivalere: *Liberum arbitrium est facultas voluntatis ex consilio rationis dominative, seu electivè se habens ad utrumlibet,* vt dicebamus *Tractat. de Provident.* quest. 17. à num. 145. Infertur etiam definitionem illam à Philosopho traditam causè liberè. *Quæ, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere,* ad antecedentem explicatam reducendam esse, quia, ut ibi ostendimus, debet intelligi de potestate electiva, & dominativa ex consilio rationis, que alia non est, nisi facultas voluntatis explicata. Vide ibi dicta, à num. 136.

### VLTIMA, ET PRINCIPALIS Affertio.

66. **D**ICO vltimò: *Datur in homine liberum arbitrium.* Hanc verè catholicam assertionem Div. Thom. quest. 24. de Veritat. artic. 1. in corpor. sic ostendit: *Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim files adstringit: Ad hoc manifesta industria inducunt, quibus appareat hominem liberè unum eligere, & aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit. Quid autem certius, quam quod certum est de fide divina, ab experientia, & evidenti ratione.*

67. Quod sit certum fide divina probat D. Thom. in rat. Sed contra, ex illo Sapient. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. Ut supr. num. 2. Nec valet dicere, cum Luther, Calvin, & alijs haereticis, quod ibi sermo est de homine in statu innocentie primo constituto, non de homine post lapsum. Tum, quia ibi homo plane loquitur cum hominibus suæ èratis, quibus præmiserat: *Ne dicas per Deum abest, ipse me complanavit:* Monens homines præsentes, quod non referant in Deum culpas suas, & rationem reddit dicens: *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit in manu consilij sui, adiecit mandata, & præcepta sua, si volueris mandata servare, conservabunt te, &c.* Ergo de hominibus præsentibus asserit, adhuc retinere liberum arbitrium. Tum, quia omnes SS. PP. quorum catalogum referunt Dogmatici, illum textum intelligunt de hominibus, etiam post lapsum, vnde Augustinus ex illo concludit: *Ecce apertissime videmus ex pressum liberum humanae*

*voluntas arbitrii.* Mitto alios Sacrae Scripturæ textus, in quibus, ut August. lib. de Gratia, & libero arbitrio, cap. 2. ait: *Revelavit nobis Deus per Scripturas Sanctas esse in homine voluntatis liberum arbitrium, & quisquis negaverit Catholicus non est.* Id ipsum probat etiam Div. Thom. vbi suprà, quia sine libero arbitrio non potest esse meritum, nec demeritum, iusta pena, vel præmium; quæ certè esse omnes Sacrae Paginæ Scripturæ testantur.

68. Quod item sit ab experientia notum, ostendit, quia evidens est hominem diversis bonis, aut exercitijs propositis, liberè unum eligere, & aliud refutare. Constat item, quia quisque evidenti experientia, se ipsum cognoscit electivè indifferentem ad plura, ut quod voluerit pro arbitrio eligat. Unde August. de Quantit. Animæ, cap. 26. sic ait: *Datum est animæ liberum arbitrium, quod qui nugatorijs ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeò cæci sunt, ut nec ista ipsa quidem vana, atque sacrilega prompta voluntate sè dicere intelligent.* Unde, qui hoc negant, velut amentes flagellandi sunt, & torquendi (vt inquiunt eruditæ DD. usque dum fateantur, esse in potestate, & libero arbitrio castigantis, eos non flagellare. De hac evidentia dixi non pauca Tract. de Provid. quæst. 16. à num. 169. & quæ contra illa opponit Illust. Castel, in suis Addic. & Doctor Prado, refutabo in Appendix ad illum Tract. ad finem huius operis, vbi videri possunt.

69. Denique, evidenti ratione probat Div. Thom. pluribus in locis hoc ipsum, quia appetitus sequitur cognitionem, & modus appetendi sequitur modum cognoscendi: Sed in homine, licet ratio practica ex instinetu proponat determinatè, & immobilitè finem in communi, seu bonum in universalis, est tamen indifferentis in proponendis illis, quæ sunt ad finem: Ergo pariter, licet appetitus hominis determinatè, & necessariò appetat bonum, & finem in communi, liberè tamen, & cum indifferentia se habet circa ea, quæ sunt ad finem, & consequenter habet liberum arbitrium, quod in tali indifferentia consistit. Maiorem, in qua sola est difficultas, probat primò, quia ad bonum proprium, & finem hominis non est una via tantum pervenire in illud, sed sunt multæ viæ, taliter quod per quamlibet perveniri possit: Ergo ratio practica circa ea, quæ sunt ad finem, non

est alligata, & determinata ad unum, sed potest plures vias, & plura media in differentiè proponere. Secundo, quia sub ratione boni, & finis in communi, & in universalis plurima bona particularia continentur appetibilia ratione illius: Sed homo, quia rationalis, est practicè cognoscitus boni in communi, & in universalis, & de universalis potens cum vagitate, & indifferentia descendere ad plura bona particularia sub ratione universalis: Ergo, ex quo homo rationalis est, habet rationem practicam indifferentem, seu cum indifferentia propontem plura bona particularia, ut appetibilia ratione finis, & boni in communi. Tertiò, quia ex quo homo rationalis est, potest de bonis particularibus conferre, & examinare ea, unum conferendo cum alio, per regulam & mensuram finis, disquiriendo quodnam sit melius, & utilius ad finem, & hoc secundum varias rationes finis, cum ingenti vagitate, & indifferentia, & hoc quia cognoscit rationem boni universalis, & in particulari, & potest ordinare bona particularia ad invicem, & ad finem, imò & potest reflectere suprà suam conferentiam, consultationem, & consilium: Ergo ex quo rationalis est, potest cum indifferentia, & vagitate proponere voluntati plura bona in ordine ad finem, & consulere divisim de omnibus, & de quolibet, ut appetibili propter finem.

70. Denique potest suadéri assumptum ex ipso Div. Thom. 2. Sent. dist. 25. quæst. 1. art. 2. in corp. vbi sic ait: *Voluntas obiecto cogi non potest; quantumcumque enim apprehendat aliquid esse bonum, in potestate eius remanet eligere illud, vel non eligere. Cuius ratio est, quia obiectum intellectus est verum, obiectum autem voluntatis est bonum. Inveniatur autem aliquod verum, in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus, id est, primis principijs, unde intellectus non potest subterfugere, quin illis assentiat. Similiter etiam invenitur aliquod falsum, quod nullam veri apparentiam habet, ut patet in oppositis dignitatibus, hoc est, in contradictionijs primorum principiorum, unde illis nullatenus intellectus assentiri potest. Similiter si proponitur voluntati alia quod bonum, quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur, non potest voluntas hoc non velle, unde nullus potest non velle esse felix, aut velle esse miser; in his autem*

que ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum, quin aliquid bonum admixtum habeat, nec aliquid adeo bonum, quod in omnibus sufficiat; unde quantuncumque ostendatur bonum, vel malum semper potest adhaerere, & fugere in contrarium, ratione alterius, quo in ipso est, ex quo accipitur, si bonum est simpliciter, ut apparet malum, & si malum est simpliciter, ut apparet bonum, & inde est, quod in omnibus, quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solum determinationem habens, quod felicitatem naturaliter appetit, & non determinat in hoc, vel illo.

71. Ex qua doctrina sic arguitur: Ex appetitu naturali, & necessario felicitatis propriæ in communi, voluntas movetur, movetque intellectum ad illam inquirendam per varias vias, & diversa media in particulari: Sed nullum est medium, aut bonum particulare, quod per rationem non proponatur cum indifferentia ad rationem boni, vel mali, ad ipsum, vel oppositum: Ergo nullum est etiam, quod non eligatur à voluntate cum indifferentia illud eligendi ut bonum, vel respudiendi ut malum, & eligendi oppositum: Sed in hoc consistit liberum arbitrium: Ergo voluntas habet liberum arbitrium. Consequentia patet, quia modus appetendi sequitur modum cognoscendi. Maior etiam ex dictis patet; nam ex quo quisque appetit finem, movet se ipsum ad media conducentia, per quæ posuit pervenire in ipsius consecutionem modo sibi proprio; motus autem homini proprius tendendi ad finem est per rationem, & voluntatem, per rationem inquirendo, & consultando de medijs, & vijs ad finem, & per voluntatem eligendo, vel approbando. Minor vero ex doctrina Div. Thom. probatur, quia ex medijs, seu bonis particularibus se habentibus, aut conducentibus ad finem, nullum est adeo bonum, quod non habeat admixtam aliquam rationem mali, vel defectus, quia nullum est bonum particulare satisfaciens omnino voluntatis appetitum; hoc enim est proprium ultimi finis; nec etiam est adeo malum, quod non habeat admixtam aliquam rationem boni, saltem apparentis: Ergo ratio discursiva, & collativa illorum, quæ sunt ad finem, quodlibet potest indifferenter proponere, vel sub ratione boni, & appetibilis, vel sub ratione mali reprobabilis, cum indifferentia ad ipsum, vel oppositum.

COLLORARIA VALDE NO<sup>ta</sup>  
tanda præmissis Assertio-  
nibus.

72. C OLLIGES primò: In voluntate triplicē esse distinguidam libertatem, nempe & libertatem à coactione cum necessitate, & libertatem à necessitate quoad exercitium, cum determinatione quoad specificationem, & libertatem à necessitate quoad specificationem, seu cum indifferentia electiva inter opposita, vel approbandi, & refutandi idem obiectum. Prima libertas competit voluntati sub conceptu naturæ, sive ut quædam natura est in ordine ad finem ultimum, beatitudinem, seu felicitatem in communi ex instinctu superioris agentis sibi propitiam, & vt vidimus num. 2. 3. & assert. 4. Secunda libertas competit voluntati, vt voluntas est, circa beatitudinem, & ultimum finem in speciali, vt vidimus assert. 6. Tertia libertas convenient voluntati circa ea, quæ sunt ad finem, in quantum liberum arbitrium est, & hæc sola, propriè loquendo, est libertas arbitrij.

73. i Colligitur secundo: Luterum, & Calvinum turpissimè errasse, negando in hominibus, post Adæ lapsum, liberum arbitrium, ac dicendo, purum esse figuratum, ac titulum sine re. Siquidem erravit contra Fidem; propter quod merito damnatus fuit in Concilio Tridentino: Erravit contra experientiam, & contra evidenter rationem, ex quibus omnibus constat liberum arbitrium verum in homine. Unde Caramuel in Theolog. fundamentali, num. 21. inquit: Hoc ipsum hodie bene vident Hæretici, & ideo crudas illas, & duras Calvini, & Luteri sententias, quas ante centum annos propagabant, aut remiserunt, aut reiecerunt, & iam nobiscum sunt, aut properant admittere enim disciplinas, & leges, præmia, & supplicia, promotiones, solicitationes, diligentias, & nihilominus libertatem à necessitate negare, delirare est.

74. Colligitur tertio liberum arbitrium, non solum esse liberum à coactione, sed etiam à necessitate, libertate nempe indifferentiæ electivæ, seu potestatis ad utrumlibet. Contrarium asseruit Jansenius, dicens ad meritum, & demeritum in statu naturæ lapsæ, sufficere libertatem à coactione, nec requiri libertatem indifferentiæ. Unde solum in primo homine ante lapsum ponit libertatem potestatis indifferentis ad bonum, & ad

malum, sed post lapsum, afferuit, quod ex carnali concupiscentia regnante, homo, licet non cogatur, necessitatur tamen ad peccandum, necessarioque peccat, licet libere, quia non coactus. Si vero per gratiam sanantem infundatur cordi per Spiritum Sanctum charitas, ex ipsa, inquit, necessitari etiam hominem ad merendum, & volendum tantum bonum, & nihilominus mereri, quia non cogitur, licet necessitatus bonum velit. Sed nostrum corollarium constat de fide, non minusque evidenter, quam praecedens, contra Luterum, quia fides, experientia, & evidens ratio ostendunt, supposita necessitate naturalis inclinationis in voluntate ad bonum finem, seu felicitatem in communi, ad nihil ultius determinatè necessitari, sed cum omnimoda indifferentia ad bonum quodlibet particulare se habere, tūm quoad exercitium, tūm quoad specificationem, à nulloque necessitari.

75. Verūtamen audiamus Div. Thom. in disput. quest. 6. de elect. humana, artic. vinico in corp. vbi sic ait: *Quidam possuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur, non enim omne necessarium est violentum, &c.* Hac autem opinio est heretica; tollit enim rationem meriti, & demeriti in humanis actibus, non enim videtur esse meritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non posse est etiam animanda inter extraneas Philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia Philosophiae moralis; si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum tollitur deliberatio, exortatio, preceptum, & punitio, & laus, & vituperium: *Ad huiusmodi autem positionem inducti sunt aliqui homines partim propter proterviam, partim propter alias rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt.*

76. Quid clarius dici potuit? Nisi forsitan, quod quest. 22. de Veritat artit. 7. inquit: *Vtrum quis meretur, volendo illud, quod de necessitate vult?* Et respondebit. Dicendum, quod aliquis volendo id, quod naturaliter vult, quodammodo meretur, & quodam modo non. Et post quam distinguit appetitum beatitudinis in communi, & appetitum beatitudinis in speciali, nempè in speciali bono, in quo vere sita sit, vel in speciali bono, in quo vere sita non sit, textū supra expresso

num. 20. concludit: *Patet igitur quod volendo id, quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium, nec demeritorium, sed secundum quod specificatur ad hoc, vel illud, potest esse meritorium, vel demeritorium, & hoc modo Sancti merentur appetendo Deum, vel vitam eternam.* Enī subtilissimè distinguunt, & hoc quod est amare, vel appetere beatitudinem secundum se, & in communi, & hoc ait, non esse meritorium, quia supponit voluntatem necessitatis ex instinctu, & naturali inclinacione appetere beatitudinem, secundum se loquendo, quod quidem evidenter demonstrat ad meritum non sufficere libertatem à coactione, cum necessitate, alias appetere beatitudinem secundum se esset meritorium, cum sit liberum à coactione, licet necessarium.

77. Deinde ait, quod velle beatitudinem in hoc, aut in illo specifico obiecto, v. g. in Deo, aut in deliciis corporalibus, potest esse meritorium, aut demeritorium, quia videlicet ad hoc non est voluntas necessitata, nec ex instinctu determinata, sed potest ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendere Deum ut suam beatitudinem, & tunc appetendo nempè Deum ut suam beatitudinem, meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit. Vel per rationem erroneam deduci, ut appetat corporales delectationes ut suam beatitudinem, & tunc sic appetendo beatitudinem, demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebet appetit hoc ut beatitudinem, in quo vera beatitudo non est. Enī igitur, quo pacto Div. Thom. non solum probat, sed solidissimè explicat non sufficere ad meritum, & demeritum libertatem à coactione cum necessitate, sed requiri libertatem à necessitate, circa actum sub ea ratione, sub qua sit meritorium.

78. Colligitur denique ex hac ultima Div. doctrina, in ipso amore supernaturali, quo Sancti diligunt Deum, ut suam beatitudinem, distinguendam esse, & rationem communem appetendi, seu amandi beatitudinem, & secundum hanc rationem tales appetitum verè esse naturalem, seu ex naturali inclinacione necessarium, & ideo non meritorium; & differentiam specificam talis amoris, per quam constituitur, & specificatur in esse amoris specialis, & supernaturalis Dei,

Dei, & secundum hanc rationem specialem esse liberum à necessitate, itemque supernaturalem, & ex gratia, & meritorum. Quod quidem hic placuit nobis advertere, ut quisque videat quam conformis sit menti Div. Thom. Sententia illa, quam tract. de Charitate, & alibi sàpè in nostris operibus docemus, quod nempè actus charitatis secundum rationem genericam actus humani, vel amoris, est à potentia naturali ratione sui immediate agente, sed quoad differentiam specificam est ab illa ratione habitus gratuit, & supernaturalis, seu ratione gratiæ.

79. Quod magis confirmari potest, quia post præfatam distinctionem appendendi beatitudinem absolute, vel illam appetendi specialiter in hoc, aut in illo, conccludit D. Tho. articulū, dicens: *Et per hoc patet ad obiecta.* Primum autem obiectum ita se habet: *Deum naturaliter ex necessitate qualibet creatura appetit: Sed dilectione Dei meremur: Ergò in eo, quod necessario quis vult, mereri potest.* Secundum autem sic: *Beatitudo est vita eterna: Sed Sancti, volendo vitam eternam, merentur: Ergò potest quis mereri, volendo id, quod necessario erit.* Ad que obiecta non aliter patet ex doctrina Div. Tho. nisi dicendo, quod qualibet creatura necessario, & naturaliter appetit Deum sub ratione communi sui ultimi finis, non vero specialiter Deum, vt Deum; & quod meretur per dilectionem Dei, non ex quo est appetitus ultimi finis in communi, quia ex hac ratione communi est appetitus naturalis, & necessarius, sed ex quo specificatur in hoc speciali, nempè in Deo specialiter dilecto. Et ad secundum similiter, quod Sancti, volendo vitam eternam, que est nostra beatitudo, merentur, non ex quo absolutè appetunt, seu volunt suam beatitudinem, quo pacto illam necessario, & naturaliter volunt; sed ex quo ille appetitus specificatur ad hoc speciale, in quo est vera beatitudo, nempè ad Dei visionem: Ergò iuxta Div. Thom. amor Dei, seu vite eternæ, secundum rationem communem appetendi beatitudinem absolute, est naturalis, & secundum quod specificatur, seu contrahitur ad specialem Dei dilectionem, est ex gratia, & liber. Legatur prædictus articulus, & vix dubitandi locus manebit.



SOLVUNTUR OBIECTA CONTRA  
d. Eta, aliquibus ad propria loca  
remissis.

80. PROPOSIMUS hactenus doctrinam de libertate voluntatis, seu libero arbitrio Thomisticam, & magna ex parte Catholicam, vt ordine consequentiè servato, clarè intelligeretur. Contra illam tamen, quamvis ita certam, militant omnia argumenta, quibus haeretici liberum arbitrium oppugnāt, & etiam quibus Catholici concordiam illius cum gratia, & cum divina providentia, hoc, vel illo modo explicata, difficilem redunt. Quia vero Tractat. de Providentia, late similibus argumentis satisfecimus, concordantes efficaciam divinę providentię, & gratię ex se efficacis cum libertate; & similiiter in Tractat. de Fide, conciliavimus libertatem ad fidem cum gratia requisita ad illam; & Tractat. de Charitate, libertatem iusti ad merendum, vel demerendum in eliciendo, vel omittendo actum præceptum, cum gratia iustificante; propterea in præsenti, aliqua tantum opponemus ex his, quibus Jansenius suum errorem tueri conatur, ceteris prætermisssis, & vbi suprà videndis.

81. Obicit ergò Jansenius probando, voluntarium ex eo præcise, quod voluntarium est, esse liberum, & sufficiens ad meritum, hoc pacto: *Vt aliquis actus sit meritorius, sufficit, quod sit taliter liber, quod sit in nostra potestate: Sed hoc habet ex quo præcise sit voluntarius, & non coactus: Ergò vt sit meritorius, sufficit, quod sit voluntarius, seu liber à coactione, libertate spontaneitatis.* Probat minorem ex Div. Augustin. lib. 3. de Libero arbitrio, cap. 3. sic aiente: *Voluntas igitur nostra, nec voluntas effet, nisi effet in nostra potestate; porro quia est in potestate, libera est nobis; non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse liberum, quod habemus, scilicet in potestate.* Secundo ex eodem vbi suprà aiente: *Nom enim possum aliud sentire esse in nostra potestate, nisi quod cum volumus facimus, qua propter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est: dum autem volumus, si ipsa voluntas deest nobis, non utique volumus. Quod fieri non potest, vt dum volumus, non velimus, adeo igitur voluntas voluntibus, nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod voluntibus adest: Sed hoc habet quidlibet actus*

actus voluntatis, ex quo est actus voluntatis, sc̄i voluntarius: Ergo. Hoc argumentum, vt referunt Dogmatici, est Achilles Jansenij, sed aereum re ipsa. Quod vt confitetur.

82. Respondeo facile, negando assumptum. Ad eius probationem, concessa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem explicò Augustinum: Voluntas nostra, nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate circa quodlibet bonum speciale, aut particulare, concedo: Nisi esset in nostra potestate circa bonum in communi, aut circa beatitudinem, & felicitatem in communi, nego quod hoc sensu loquatur Div. Augustinus. Vel aliter: Voluntas nostra, voluntas non esset, vt contradistincta à natura, nisi esset in nostra potestate, concedo: Voluntas non esset per modum naturæ, nego, quod hoc sensu loquatur Augustinus. Et similiter explicò secundum textum, quoad illa verba: *Nibii tām in nostra potestate, quām ipsi voluntas est; nem pē, quod debet intelligi de voluntate, vt contradistincta à natura, & vt versatur circa obiecta specialia, & particularia, non vero de voluntate sub conceptu, & modo naturæ, qualiter solum respicit bonum, sc̄i felicitatem in communi.* Deinde explicò etiam quid intelligat Augustinus cum ait, voluntatem esse in nostra potestate, intelligit enim, quod omnes intelligent, nem pē esse in nostra potestate velle, aut non velle, aut nolle cum indifferentia, sc̄i esse in nostra potestate voluntatem inclinare ad quālibet bona, vel inferiora, vel superiora, & respectu cuiuslibet eam inclinare, vel avertere: Vnde sensus Augustini est, quod voluntas, ex quo voluntas est contrapositivè ad naturam, est in nostra potestate illam inclinare, vel avertere ad quālibet bona specialia, vel particularia cum indifferentia. Ex quo non solum probatur libertas à coactione, sed etiam à necessitate, vt per se patet.

83. Et quod ita exponentius sit Augustinus constat apertissimè ex ipso textu, nam in illo lib. supponit quod *inter bona non minima numeratur voluntas libera, ex quo etiam fateri cogimur, eam diuinitus datam esse, darique oportuisse,* Quo supposito, incipit disputare cum evodio: *Vnde ille motus existat, quo ipsa voluntas avertitur à communi, atque immutabili bono, & ad propria, vel aliena, vel infima, omnia tamen commutabilia, convertitur bona?* Loquitur ergo in toto illo libro de voluntate, non in quantum

appetit, aut vult beatitudinem in communi, aut finem ultimum in communi, à quo nunquam avertitur, sed de illa, vt se haber indifferentè ad summum, & incommutabile bonum in speciali, nem pē Deum, vel ad illum deserendum per aversionem, convertendo se ad bona commutabilia; & præsertim de motu illo, vel voluntate actuali, qua, Deo deserto, ad inferiora convertitur. Benè igitur ait, quod voluntas ex hoc ipso, quod voluntas est, est in nostra potestate, nem pē circa subiectam materiam, quia ex quo voluntas est, est in nostra potestate averti, vel non averti à Deo, converti, vel non converti ad bonum commutabile, quando vtrunque proponitur vt bonum particulare.

84. Pro cuius maiori intelligentia relegenda est doctrina Div. Thom. supra expressa num. vbi dare distinguit voluntatem, & secundum quod natura quādam est; & secundum hoc ait illi inesse naturalem appetitum sibi convenientis boni, nem pē in communi. *E*st preter hoc, ait, habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod competit ei, in quantum voluntas est, nem pē bonum quodlibet in speciali, aut in particulari. Unde in eadem quest. 22. de Verit. art. 4. ad ult. ait, quod proprium est voluntatis, in quantum voluntas est, quod sit dominus suorum actuum. Constat ergo ex supradictis, quod voluntas, in quantum voluntas est contra positivè ad naturam, qua ratione solum comparatur ad bona specialiter, sc̄i particulariter sumpta, ex hoc ipso ea velle ex propria determinatione, non ex necessitate, & esse dominum suorum actum, hoc est, habere illos in sua potestate: hoc igitur est quod asserit Augustinus dicens, quod voluntas nostra, nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate, quia scilicet si non esset in nostra potestate velle, vel non velle, aut nolle, non voluntas, sed natura esset determinata ad unum absque indifferentia. Hoc autem tām longè ab est, vt faveat Jansenio, vt potius ex diametro illi opponatur, ipsumque manifesti erroris reum facit nam si voluntas non esset, nisi esset in nostra potestate velle, vel non velle cum indifferentia: Ergo, vel Jansenius negat voluntatem, concedendo solum naturam determinatam ad unum in homine, quod est error fatuus contra evidenter experientiam; vel tenetur cantare palinodiam, concedendo in voluntate libertatem do-

minij, & potestatis ad velle, vel non velle quodlibet bonum in speciali, sive quodlibet bonum, respectu cuius voluntas est voluntas contrapositivè ad naturam.

85. Sed dices, Augustinum non dixisse, esse in nostra potestate voluntatem nostram, quia possimus velle, & non velle, sed quia *nihil tam est in nostra voluntate, quam quod dum volumus facimus*, & *quia impossibile est, quod dum volumus, non vellimus*; id autem verificatur quamvis ex necessitate vellimus, quia etiam si ex necessitate vellimus, quoties volumus, adest nobis ipsum velle: Ergò iuxta Augustinum, quamvis ex necessitate vellimus, voluntas est in nostra potestate. Respondeo tamen esse fatuam hanc perversam Augustini intelligentiam, quia evidentè debet intelligi prædicta sententia de utroque extremo opposito volendi, vel non volendi, ita ut sensus sit, *id est, in nostra potestate, quod cum volumus facimus, cum non volumus non facimus*, cum potestate volendi, vel non volendi; non vero de uno extremo tantum sine potestate ad oppositum. Patet manifestè, primò, quia evidens est, quod *si volumus, existit Deus, & nos existimus*: Licebit nec sic arguere: *Id est, in nostra potestate, quod cum volumus adest*. Sed si volumus existit Deus, & nos: Ergò existentia Dei, & nostra est in nostra potestate. Quis non rideat? Quare? Quia illa maior debet sic intelligi: *Id est in nostra potestate, quod cum volumus, adest, cum non volumus, abest*: Et tunc minor debet sic dicere: *Sed si volumus existit Deus, si non volumus, non existit*, quo sensu esset falsa: Ergò illa maior expressa Augustini ex terminis debet intelligi non solum de uno extremo, sed de utroque contradictorio, vel contrario, cum indifferentia, scilicet potestate ad utrumlibet. Undè, lib. de Spiritu, & litt. cap. 31. sic ait: *Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit*: Semper igitur debet intelligi utrumque extremum oppositum, licet utrumque non semper exprimatur.

86. Secundò ex ipso Augustini textu, cap. 1. vbi sic ait: *Si ita data est voluntas libera, ut naturalem istum habebet motum, (quo nempè convertitur ad commutabile bonum) iam necessitate ad hoc convertitur, neque illa culpa comprehendendi potest, ubi natura, necessitasque dominatur*: Et infra, cum præmisisset exem-

plum ex motu lapidis deorsum, distinguuit ab eo motu, motum voluntatis dicens: *Qui motus, si culpa deputatur, non est utique naturalis, sed voluntarius, & rationem disparitatis reddit*. *Quia in potestate non habet lapis cohibere motum, quo fertur inferius, animus vero, dum non vult, non ita movetur, &c.* quia videlicet in potestate habet cohibere motum suum; & *ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius*: Ergò ille motus in tantum dicitur ab Augustino esse voluntarium, & in nostra situm potestate, in quantum non naturalis, non ex necessitate dominante, sed cum potestate ipsum eliciendi, & cohibendi, volendique, vel non volendi. Undè immediate subiungit: *Omnis quippe de hac re disciplina utilis ad id valeat, ut eo motu improbat, atque cohibito, voluntatem nostram ad fruendum sempiterno bono, a lapsu temporalium convertamus*. Supponit igitur esse in nostra potestate illum motum, quia est etiam in potestate nostra oppositum, nempè ipsum cohibere.

87. Tertiò, nam paulo infra sic Evodius convictus cum Augustino fatur: *Motus autem, quo hic, atque illuc voluntas convertitur, nisi esset in nostra potestate, neque laudandus, cum ad superiora, neque culpandus homo erit, cum ad inferiora detorquet, quasi quandam cardinem voluntatis, neque omnino monendus esset, ut illis negletis, eterna vellet adipisci; atque ut male nollet vivere, vellet autem bene*: Hoc autem monendum non esse hominem, quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est. Ecce vbi motum voluntatis indifferentem supponit, quo nempè voluntas hic, atque illuc convertitur, iam scilicet ad superiora, iam ad inferiora, & hoc pacto afferit esse in nostra potestate, nempè vel converti ad superiora, vel ad inferiora, ita ut, si hoc non esset in nostra potestate, nec laudandus esset homo cum ad superiora, nec culpandus cum ad inferiora, superioribus neglectis, convertitur. *Quasi, inquit, quandam cardinem voluntatis*; quia videlicet ea indifference, qua rota, vel ostium in suo cardine movetur hic, atque illuc, eadem voluntas se ipsam movere potest ad superiora, vel inferiora cum indifferentia ad utrumlibet. *Quod ita esse probat, quia aliter neque monendus esset homo, ut neglectis inferioribus, eterna vellet, neque et nollet male vivere, vellet autem bene*: Ergò Augustinus per hoc, quod est voluntatem, quia voluntas est, esse in nostra po-

*potestate*, intelligit esse in nostra potestate velle superiora, vel inferiora, velle bene vivere, vel nolle, intelligendo semper potestatem ad opposita, & non ad unum tantum ex necessitate, cum impossibilitate alterius, ut vult Jansenius.

88. Denique, quia, cap. 18. eiusdem libri, sic ait: *Sed si laboriosum est omnia mandare memorię, hoc brevissimum tene. Quae cumque ista causa est voluntatis, si non potest ei resisti, sine peccato ei redditur, si autem potest, non ei cedatur, & non peccabitur: An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caverere potest? Peccatur aures: Ergo caveri potest: Ergo iuxta Augustinum voluntas, qua peccatur, ita debet esse in nostra potestate, quod sit etiam in nostra potestate oppositum, nempe resistere, & non falli, ita ut si necessitas talis, ac tanta sit, vel ex impotencia, vel ex ignorantia, ut resisti, vel caveri non possit, non dicatur esse in nostra potestate, ac per consequens neque peccatum, aut culpa.*

89. Dices forsitan, Augustinum immediatè subiungere: *Et tamen quædam per ignorantiam facta improbanda, & corrigenda iudicantur. Et rursus. Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, & non potest, iuxta illud Apost. Non enim quod volo facio bonum, sed quod nolo malum hoc ago, &c. Ergo Augustinus cum necessitate, & impotencia ad oppositum conciliat libertatem sufficientem ad culpam. Secundò, quia licet in superioribus videatur exigere potestatem ad vtrumlibet oppositum, subdit tamen ad finem huius capituli: Cum autem de libertate recte faciendi loquimur, de libertate scilicet illa loquimur, in qua homo factus est: Ergo licet loquendo de illa prima libertate, verum sit, quod importat potestatem ad vtrumlibet, non tamen de libertate post lapsum, & peccatum originale.*

90. Respondeo, quod Augustinus ibidem solum ait, quod improbanda sunt quædam facta per ignorantiam, sive per necessitatem; non tamen, quod sunt peccata personalia formaliter, aut culpare personales; hoc enim minimè dixit; sed quia poenæ sunt de damnatione primi hominis provenientes, & ad peccatum inducunt, eo sensu, quo Tridentinum definiuit, concupiscentiam rebellem voluntati, solum esse dicendam peccatum, qua-

tenus ex peccato est, & in peccatum inclinat. Unde subdit Augustinus. *Nec mirandum est, quod vel ignorando non beat arbitrium liberum voluntatis ad eligendum, quod recte faciat, vel resistente carnali concupiscentia, videat quod recte faciendum sit, & velit, nec possit impleri illa enim est pena iustissima, ut amittat unusquisque, quo velle uti nolluit, cum sine via posset difficultate, si vellet. Ecce ubi Augustinus non dixit illam esse culpam, sed illam esse poenam iustissimam, quia videlicet non potest esse culpa in eo, in quo liberum non est arbitrium; quando autem quis in poenam peccati ignorat invincibiliter, quid recte faciendum sit, aut quando scit, & vult recte facere, sed resistente concupiscentia, non potest, circa hoc supponit ipse Augustinus, non esse liberum arbitrium; & merito, quia circa id, quod quis vel invincibili ignorantia, vel ex rebelli concupiscentia facere, aut vitare non potest, non est libertas arbitrij, que sanè iuxta Augustinum potestatatem ad vtrumlibet importat.*

91. Cum autem subdit, se loqui de libertate, in qua homo constitutus est, quando loquitur de libertate recte faciendi; propterea hoc dicit, quia in eo primo statu non fuit, nec ignorantia, nec rebellis concupiscentia, & ideo ibi non erat locus impotentiae, vel necessitati ad bonum, & malum, sed liberum arbitrium erat integrum; & satium circa omnino opera hominis. Sed postea ex originali peccato liberum arbitrium fuit vulneratum, vulneribus ignorantiae, & concupiscentiae rebellis, ex quibus aliquando, & circa aliquia patitur poenalem necessitatem, & impotentiam; sed ubi ad est hæc poenalis necessitas, & impotencia circa aliquid, circa illud, non manet liberum arbitrium, nec culpa personalis, ut ipse Augustinus satis aperte supponit, nisi sanetur per gratiam Redemptoris; nam semper est verum, quod non est culpa, nec liberum arbitrium circa illud, quod non est in nostra potestate. Et item, quod non est in nostra potestate, nisi quod possimus velle, & nolle, & cum volumus facimus, & cum nolamus, non facimus. Hoc enim in omni statu verum tenet ex ipsa doctrina Augustini, cum hac differentia solum, quod in primo statu, ubi liberum arbitrium erat integrum, cuncta erant in nostra potestate; ubi vero mansit læsum, aliqua non cadunt sub nostra potestate, nisi sanetur per gratiam. Si etiam

Div. August. loquitur in illo libro *de libertate recte faciendi*, in qua primus homo factus est: Ergò cum dixit: *Voluntas nostra neque voluntas esset, nisi esset in nostra potestate; & quia est in potestate, libera est nobis*, debet intelligi de potestate volendi, vel nolendi cum indifferentia, siquidem talis fuit in illo statu iuxta ipsum Jansenium.

92. Confirmatur primò principale assumptum, quia iuxta Arist. lib. 3, Ethicor. cap. 5. *Quibus in rebus nostra in potestate situm est agere, in his & non agere, & in his, in quibus non agere, in his est & agere*, id est, exponit ibidem Div. Thom. *Si operari est in nostra potestate, oportet etiam, quod non operari sit in nostra potestate; si enim non operari non esset in nostra potestate, impossibile esset nos non operari: Ergò necesse esset non operari, & sic operari non esset ex nobis, sed ex necessitate. Similiter dicit, quod in quibus rebus non operari est in potestate nostra, per consequens etiam operari sit in potestate nostra; si enim operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos operari: Ergò necesse esset non operari, & sic non operari non esset ex nobis, sed ex necessitate: Ergò ex terminis implicat, quod velle sit in potestate nostra, si non etiam sit in nostra potestate oppositum, nempe non velle, aut nolle: Ergò cum Augustinus censet, quod voluntas, ex quo voluntas est, est in nostra potestate, debet intelligi de potestate etiam ad oppositum, ita ut sit in nostra potestate velle, vel non velle absque necessitate determinata vnius.*

93. Confirmatur tertio, quia si velle esset in nostra potestate cum necessitate volendi, & absque potestate non volendi, præcisè quia non coactum, vt vult Jansenius, pariter esset in nostro dominio; quia idem est esse in nostra potestate, ac in nostra manu, & dominio: Sed implicat esse in nostro dominio velle cum necessitate volendi, & sine potestate non volendi: Ergò. Probatur minor, quia alias esset in dominio Dei amare se ipsum, & spirare Spiritum Sanctum, siquidem sponte amat se ipsum, & spirat Spiritum Sanctum, nempe volendo, & per voluntatem: Sed hoc est contra fidem, quia est dicere, quod Spiritus Sanctus quoad sui esse est sub dominio Dei, ac per consequens inferior Deo: Ergò. Tertio, quia alias salvaretur supremum dominium Dei in creaturas, etiam si ex necessitate eas vellit, & produceret; siquidem iuxta

Jansenium in eo casu esset in potestate Dei, & consequenter in eius dominio, eas velle, & producere, quia non coacte, sed voluntariè eas vellit, & produceret: Sed hoc est, vt minimum, temerarium; quia ex dominio Dei probant omnes Theologi, Deum non ex necessitate operari ad extra, nec ex necessitate creaturas producere: Ergò.

94. Quartò quia iuxta Div. Thom. 1. part. quest. 82. art. 1. ad 3. Sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc, vel illud eligere: Elección autem non est de fine, sed de his, quae sunt ad finem; vnde appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus, quia, vt dixerat in corp. art. sicut intellectus ex necessitate inheret primis principijs, ita voluntas ex necessitate inheret ultimo fini: Ergò implicat in terminis dominium cum necessitate ad id, de quo est dominium. Nec satis est quod sit non coactum, seu voluntarium, nam appetitus ultimi finis non coactus, sed voluntarius est, quia tamen sit in dominio voluntatis. Mittò plura alia, tūm ex Div. Thom. tūm ex alijs PP. quibus evidentè ostendi potest, dominium, & potestatem liberam ex terminis esse indifferentiam potestatis ad opposita, & repugnare cum necessitate antecedenti determinata ad vnum.

95. Mitto inquam ea, quia error Jansenij ex sola æquivocatione in legendō Augustinum potuit procedere; Augustinus enim vere asseruit, voluntatem, ex quo voluntas est contradistincta à natura, esse sui iuris, seu in sua potestate circa bona quælibet. sive superiora, sive inferiora, quia intellexit esse contrarationem voluntatis vt talis, necessari determinatè & in particulari ad aliquid volendum, vnde sapientissime contraponit voluntatem necessitati, esseque ex voluntate contraponit ad esse ex necessitate. Quod quidem aperte probat libertatem dominij, & potestatis ad vitrum libert erga bona quælibet in particulari esse ita evidenter annexam voluntati vt voluntas est, quod potuit dicere Augustinus: *Voluntas non esset, nisi esset in nostra potestate* velle nempe, vel non velle, aut nolle ea, quæ in particulari vult. Ex quo tamen Jansenio visum est, satis esse ad libertatem voluntatis, quod voluntas sit, & quod vellit, licet cum necessitate volendi; non attendens, quod hanc hypothesim respectu cuiuslibet obieeti in particulari, impossibilem reputat Augustinus, quod videlicet quis voluntate vellit, &

ex necessitate, & solum hoc admisit circa felicitatem in communi, quam alibi dixit hominem velle necessario nescio qua, & bona constrictione naturae, quod tamen nunquam dixit esse in nostra potestate, aut dominio, sicut velle quodlibet aliud bonum, ad quod volendum non constringit natura, sed determinat voluntas.

96. In quorum confirmationem nolui prætermitere, quod Div. Thom. quest. 2. de Pot. artic. 2. inquirit. *An Pater genuerit Filium ex voluntatis imperio?* Et respondet in corp. Nullo autem modo voluntas potuit esse divine generationis principium. Quo si patet: Voluntas, in quantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet; potest enim voluntas agere, vel non agere; sic, vel sic facere, velle, vel non velle, & si respectu alicuius hoc voluntati non conveniat, hoc accidit voluntati, non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali, quam habet ad aliquid, sicut ad finem ultimum, quem non potest non velle, sicut voluntas humana non potest non velle beatitudinem, nec velle misericordiam. Ex quo patet, quod omne illud, cuius voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse, vel non esse, esse tale, vel tale, tunc vel nunc. Ex quo infert, quod si Filius ponatur voluntate genitus, necessariò sequitur, esse creaturam. Quia vero posset quis opponere, quod Spiritus Sanctus non est creatura, & procedit per voluntatem; inquit, quod voluntas, licet respectu aliquorum ad utrumlibet se habeat, tamen respectu ultimi finis naturalem inclinationem habet, qui ultimus finis respectu voluntatis divina est ipse Deus, vnde Spiritus Sanctus procedit per voluntatem, ut ex naturali inclinatione diligentem ipsum; quod iam dixerat, non convenire voluntati ut voluntas est, sed ex inclinations naturali, & inde concludit, quod etiam Spiritus Sanctus naturaliter procedit, & non ut possibile ad esse, vel non esse, quia procedit ex amore necessario, & naturali. Quod amplius exponit textu statim citando. Ex quibus manifestè appetit, quod voluntas, in quantum talis, ex quo voluntas est, libera est per indifferentiam potestatis ad utrumlibet, licet ex necessitate appetat ultimum finem, quia hoc non convenit voluntati, ut voluntas est, sed ex naturali inclinacione.

\*\*\*                    \*\*\*

Tom. I.

**A LIUD ARGVMENTVM J A N-**  
**senij ex Div. Thom. cuius mens am-**  
**plius explicatur.**

97. **S**ECUNDO obiicit Jansenius ex Div. Thom. quest.

10. de Potentia, art. 2. ad 5. vbi sic ait: *Dicendum, quod naturalis necessitas, secundum quam voluntas aliquid de necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut August. dicit lib. 5. de Civit. Dei: Libertas enim voluntatis violentia, & coactioni opponitur. Non autem est violentia, vel coactio in hoc, quod aliquid secundum ordinem suè naturæ movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur, sicut cum impeditur grave, ne descendat ad centrum. Unde voluntas liberè appetit felicitatem, licet necessario appetat illam, sic autem & Deus sua voluntate liberè amat se ipsum, licet de necessitate amet se ipsum, & necessarium est, quod tantum amet se ipsum, quantum bonus est, sicut intelligit se ipsum quantum est. Liberè ergo Spiritus Sanctus procedit à Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Et quest. 22. de Veritat. artic. 5. cum sibi obiecisset: *Libertas opponitur necessitati: Sed voluntas est libera: Ergo non de necessitate aliquid vult.* Respondebat: *Ad tertium dicendum, quod libertas secundum Augustinum opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.* Et 1. part. quest. 8. artic. 1. cum sibi obiecisset August. dicentem: *Si aliquid est necessarium, non est voluntarium.* Respondebat, quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis; necessitas autem naturalis non auferit libertatem. Ex quo sic arguunt fautores Jansenij Iuxta Div. Thom. necessitas naturalis non auferit libertatem: *Libertas opponitur necessitati coactionis, non necessitati naturalis inclinationis: Voluntas liberè appetit felicitatem, licet necessario appetat illam: Deus liberè amat se ipsum, licet necessario: Spiritus Sanctus liberè procedit, licet ex necessitate: Ergo sola coactio opponitur libertati, non necessitas: Ergo stat optime liberè agere, & agere ex necessitate.**

98. Huic argumento aliqui respondent, mentem Div. Thom. esse, quod necessitas naturalis inclinationis in appetitu beatitudinis non auferit libertatem ad alios actus erga obiecta particularia. Sed contra est manifeste, quia Div. Thom. expressè ait, quod voluntas liberè appetit felicitatem, licet necessario

Hh 2                    appa

appetat illam: Ergo nec ab ipso appetitu foelicitatis aufert libertatem. Propterea alij respondent, quod voluntas liberè quoad exercitium appetit foelicitatem, licet necessario, quoad specificationem illam appetat, & hunc esse sensum Div. Thom. Sed contra etiam est, quia iam suprà vidimus, quam difficile est salvare libertatem voluntatis quoad exercitium erga beatitudinem in communi, evigilante intellectu pratico, & expedito. Secundò, quia libertas illa quoad exercitium, sive ad actu non velle beatitudinem, non est talis, que constitutat beatitudinem sub electione voluntatis, quia electio non est de fine, nec de bono universalis, quod est beatitudo; sed solum est libertas indirecta circa ipsum actum volendi beatitudinem, qui reflexè consideratus est bonum particulare, & potest cadere sub electione, potestque impediri licet indirecte, si voluntas velit corporalem somnum, quo ligatur intellectus, & voluntas, & impediuntur ab omni actu. Tertiò denique, quia Div. Thom. expressè ait, quod Deus liberè amat se ipsum, licet necessario; hic autem non est locus illi distinctioni, quoad exercitium, & quoad specificationem, quia utroque modo Deus necessario se amat. Addo, quod posse cessare ab appetitu beatitudinis, propriè loquendo non est libertas, sed defectus libertatis, unde non reperitur nec in Deo, nec in Angelis, nec in animabus separatis, sed solum in anima ligata sensibus ad intelligendum, & volendum, quod ligamen minimè est libertas, ut per se patet.

99. Aliter ergo cum alijs respondeo, quod *libertas* duplicitè sumitur; primò pro immunitate à subiectione violenta, & extranea propriè naturè, & ingenuitati. Secundò pro amplio dominio, & posteritate. Prima acceptio libertatis constat exemplis, nam qui redigitur in potestatem alieni dominantis, dicitur amittere libertatem, captivarique; & econtra cum reddit in potestatem sui dominij naturalis, dicitur redigi in libertatem, quo sensu libertas non exprimit dominium, & potestatem, sed immunitatem à subiectione tyrannica extranea, & non naturali: Similitè libertas Ecclesiastica potissimè talis dicitur ex immunitate à subiectione, & dominio extraneo, & seculari. Secunda vero acceptio non indiget probatione, quia communiter libertas ad aliquid faciendum dicitur potestas, & dominium illud faciendi

Vtramque libertatem possidet, voluntas, ex quo voluntas est, possidet primam, quia ex quo voluntas est, non potest cogi, nec pati necessitatem violentam in volendo; secundam etiam, quia ex quo voluntas est, est domina suorum actuum cum amplitudine erga omnia bona particularia, & finita, & eligendi ex ipsis, que voluerit. Ubi advertendum est, quod haec secunda libertas fundatur in prima; nam si voluntas violenta necessitate captivaretur ab aliquo bono particulari, ex hoc ipso amitteret dominium, & potestam in suos actus, sicut qui captivatur, amittit dominium in res suas, & è contra qui in sua patria libertate sub naturali dominio manet, ex hoc ipso conservat dominium in res suas.

100. His suppositis certum etiam est, quod voluntas amando bonum universalis ex necessitate ab illo trahitur, & moverit irresistibiliter ad sui appetitum; ceterum sicut non est contra immunitatem, & libertatem debitam nobilitati voluntatis, agi, & moveri irresistibiliter ab agente universalis, ut latè ostendimus *Tract. de Provid. quest. 16.* esset autem contra talem immunitatem, & libertatem agi, & moveri irresistibiliter ab agente aliquo particulari, seu ab aliquo creato, quia ex naturali sua nobilitate nulli in natura iugo subiecta est; ita non est contra predictam immunitatem, & libertatem à bono universalis moveri, & trahi obiectivè irresistibiliter ad eius appetitum, quia huic bono ex naturali conditione, & inclinatione subiecta est, esset tamen contra eius immunitatem, & libertatem moveri irresistibiliter à bono aliquo particulari, cui ex naturali inclinatione non subiecta est.

101. Ex quo iam appareat profunda mens Div. Thom. & Augustini, inquit enim, quod necessitas naturalis inclinationis erga bonum universalis, seu erga beatitudinem, & foelicitatem, quæ bonum universalis significat, non praividat libertati voluntatis, id est, immunitati debitæ eius nobilitati, quia vide licet irresistibiliter, seu necessario moveri à bono universalis ad sui appetitum, est conformissimum eius naturali nobilitatis; esset tamen contra eius immunitatem, & libertatem, necessario moveri irresistibiliter ab aliquo alio bono particulari præter, imò contra propriam naturam, quia hoc esset cogi, & in hoc sensu verificatur, quod liberè amat foelicitatem, licet necessario illam amet, quia illam aman-

do servat in tali amore immunitatem, & libertatem ab omni tyrannica subiectione, & amat illam, non ex captivitate tyrannica, aut violenta extrahente illam à sua naturali ingenuitate, & libertate, sed potius illam conservando. Quod magis appetit in necessitate, quæ Deus se ipsum amat, quæ quia naturalis est, & non ortata ab alio extra se ipsum adigente, & mente necessariò, sed à se ipso ut summo bono se ipsum necessitante iuxta sui naturam, non aufert quod hic amor sit liber libertate immunitatis ab omni extranea, & tyrannica subiectione, sed potius in hoc sensu est liberrimus, hoc est immunissimus à tali extranea dependētia, & subiectione. Loquendo autem de libertate in secūda acceptione pro dominio, & potestate libera ad aliquid, negamus quod in hoc sensu Deus amat libere se ipsum, nec voluntas creata suam fœlicitatem, quia videlicet talis amor non est in potestate, & dominio voluntatis, sed ex necessitate ei convenit.

102. Hanc eandem doctrinam explicant alij, distinguendo libertatem voluntatis ut voluntas est, & voluntatis ut liberum arbitrium est. Quia videlicet familiare est Div. Thom. distinguere inter voluntatem ut voluntas est, qualis solum dicitur respectu finis, qui per se primo appetitur absque electione; & inter ipsam ut liberum arbitrium, qualis solum dicitur respectu eorum, quæ sunt ad finem, quæ ratione finis, & medio consilio, & electione appetuntur. Ad modum quo distinguit in potentia intellectiva, & quod est intellectus, qualis dicitur respectu principiorum; & quod est ratio, qualis solum dicitur respectu conclusionum, quæ solum per discursum, & ratiocinationem cognoscuntur ex principijs. Similiter ergo distinguit duas libertates in voluntate, vnam voluntatis ut voluntas est, aliam illius ut liberum arbitrium est. Unde supra num. 62. aiebat quod de fine ultimo non est electio, sed solum voluntas: *Habemus ergo de illo liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet secundum Augustinum; non autem liberum iudicium propriè loquendo.* En vbi manifeste distinguit liberam voluntatem, & liberum arbitrium, primum concedit respectu finis, licet necessario voliti, quia liberrati voluntatis non repugnat necessitas naturalis inclinationis; sed negat respectu finis liberum arbitrium, profecto quia libertati arbitrij repugnat naturalis

necessitas: Constat ergo quod quando Div. Thom. coniungit in amore, vel appetitu fœlicitatis necessitatem cum libertate loquitur de libertate voluntatis ut voluntas est, non de libertate dominij, potestatis, & arbitrij, quam minimè habet voluntas respectu finis, sed solum respectu eorum, quæ sunt ad finem. Quod si inquiras quomodo voluntas dicitur libera respectu finis, quem necessariò appetit? Iam explicavi eam esse libertatem immunitatis ab omni subiectione tyrannica, aut necessitate violenta, quæ etiam appellatur libertas spontaneitatis; non libertatem dominij, & potestatis respectu illius.

103. Ex quo iam patet ad argumentum in forma: Concessis Div. Thom. testimonij, imò & propositionibus subsumptis: Distinguo consequens: Ergo sola coactio opponitur libertati voluntatis ut voluntas est, sumptæ pro immunitate ab omni subiectione violenta, concedo: Libertati arbitrij, dominij, & potestatis, nego consequentiam, & similiter secundam. Circa quam notandum est, quod agere potest summi duplicitè, vel prout ipsum velle est quoddam agere immaterialiter, vel prout communiter contra distinguimus velle, & agere; non enim quæcumque volumus, agimus; quo sensu actiones distinctæ ab ipso velle sunt circa singularia agibilia, huiusmodi autem actiones non possunt esse liberæ, nisi libertate arbitrij; quia libertas voluntatis ut voluntas est, non est circa singularia agibilia, sed solum circa bonum universale non agibile, sed tantum appetibile; circa singularia vero agibilia solum potest esse libertas arbitrij, dominij, seu potestatis, agendi, vel non agendi, agendi hoc vel illud, quæ libertas planè repugnat cum necessitate agendi hoc, aut illud. Unde licet stet optimè libertas in volendo finem cum necessitate, seu velle finem necessariò, & libere; non tamen stare potest agere ex necessitate, & agere libere, quia licet velle finem admittat libertatem voluntatis coniunctam necessitati erga finem, tamen agere, quod solum est circa singularia, non admittit aliam libertatem nisi arbitrij, & dominij, quæ repugnat manifestè cum necessitate agendi.

104. Explicatur iam doctrina Div. Thom. nam illa magis detegitur error Jansenij, quia licet libertas illa voluntatis ut voluntas, concilietur cum necessitate, tamen nec in Div. Thom. nec

in Augustino reperitur, quod illa libertas cum necessitate coniuncta sufficiat ad meritum, vel demeritum; nec item, quod concilietur cum libertate arbitrij erga ea, in qua liberum habemus arbitrium, & electionem. Imò Diy. Thom. exp̄s̄ id haereticum dicit, quia tollitur de medio meritum, & demeritum in humanis actibus. Vidè suprà, num. 75. & 76. Ergò dum Jansenius ait, ad meritum, & demeritum sufficere libertatem à coactione, & non requiri libertatem à necessitate, immerito Patronum querit Div. Thom. à quo talis sententia vt hæretica exp̄s̄ damnatur.

105. Sed dices pro ipso: Voluntas non solum meretur, aut demeretur per electionem eorum, quæ sunt ad finem, sed per amorem finis: Sed amor finis iuxta Div. Thom. est liber, licet necessarius, sù libertate conciliata cum necessitate: Ergò hæc sufficit ad meritum, aut demeritum. Minor patet; nam iuxta Div. Thom. voluntas liberè appetit felicitatem, licet necessariò appetat illam: Sed voluntas est finis: Ergo. Ad hoc iam respondet Div. Thom., *quest. 22. de Veritat. artic. 7.* sapè citato, quod nempè voluntas pro hoc statu necessariò appetit felicitatem, & ultimum finem in communi, sed per hoc, nec meretur, nec demeretur; sed non necessariò appetit ultimum finem, sù felicitatem in speciali obiecto, sed cum libertate indifferentiæ, & potestatis ad oppositum; vndè si illam appetat specialiter in obiecto, vbi revera est, meretur ex hoc ipso, quia ad hoc non est necessitata, nec determinata à natura, & potest ibi eam nō appetere, sed in alio. Si autē per rationē erroneam illam appetat in obiecto, vbi revera non est, demeretur, quia ad hoc non est necessitata ex naturali inclinatione, sed potest illam non appetere in illo speciali obiecto, avertendo ab illo inclinationem, & ponendo illam alibi, vbi verè sit. Non ergò Div. Thom. vñquam conciliat libertatem requisitam ad meritum cum necessitate, sed potius semper exigit libertatem à necessitate, cum potestate ad oppositum.

106. Sed non quiesces: Hæc libertas ad beatitudinem in speciali, vel est libertas arbitrij, & dominij, vel solum voluntatis vt voluntas est? Si arbitrij: Ergò iam circa ultimum finem datur libertas arbitrij, quod sapè negavimus. Si est voluntatis vt voluntatis: Ergo satis est libertas voluntatis, vt voluntas ad meritum, & demeritum; Sed libertas volun-

tatis vt voluntatis non excludit necessitatem: Ergò nec libertas sufficiens ad meritum. Vrgetur, quia *suprà à num. 12.* distinximus voluntatem, *vt natura est,* & *vt voluntas,* & diximus, quod vt *natura* importat appetere aliquid ex necessitate naturalis inclinationis; vt *voluntas* vero *præter hoc,* *habet appetere aliquid, non ex necessitate, quod dici non potest, in quantum voluntas est,* vt inquit Div. Thom. Ergò voluntas, in quantum voluntas, etiam excludit necessitatem: Ergò Div. Thom. in hoc est sibi contrarius.

107. Hanc difficultatem tetigit Doct. Rios. Cui satisfacere conatur Doct. Castel, dicens, quod in phrasí D. Thom. *voluntas*, vt contraponitur arbitrio, sumitur *vt natura*, & vt contraponitur *natura*, sumitur *vt arbitrium.* Vndè si inquiras, vtrum ex mente Div. Thom. excludat necessitatem? Respondet, *voluntas*, vt contraponitur sibi *vt natura*, excludit necessitatem, quia ita est arbitrium; vt autem contraponitur arbitrio, non excludit necessitatem, quia sic sumitur, *vt natura.* Sed falsum reproto, quod Div. Thom. ita equivocè accipiat hoc nomen *voluntas*, secundum propriam rationem, vt iam pro ipsa *vt natura*, iam pro ipsa *vt liberum arbitrium* accipiat, absque medio. Voluntas enim *vt voluntas* secundum propriam rationem, semper accipitur à Div. Thom. erga finem, & consequenter, vt contradistincta à libero arbitrio propriè sumpto, quod est tantum erga ea, quæ sunt ad finem; vertuntamen in ipsa *vt voluntas* est circa finem, adhuc distinguit, & quod commune est, & quod differentiale; assertique in illa esse commune cum cæteris naturis appetere aliquid ex necessitate naturalis inclinationis, & hoc habet, ex quo quædam natura est; ex propria verò, & differentiæ ratione, *vt voluntas* est, competit ei appetere aliquid non ex necessitate.

108. Patet ergò, quod voluntas antequam consideretur *vt liberum arbitrium erga ea*, quæ sunt ad finem ( quæ sanè sunt obiecta secundaria voluntatis, erga quæ tantum consideratur, *vt liberum arbitrium* ) *habet appetere aliquid non ex necessitate.* Explicatur: Per prius est voluntas *vt voluntas*, quam *vt liberum arbitrium*; quia dicitur *voluntas erga finem*, qui est obiectum primarium voluntatis; & *liberum arbitrium* circa ea, quæ sunt ad finem, quæ sunt obiectum secundarium illius: Sed in voluntate, *vt prævenit denominacionem liberi arbitrij*, sive *ut res*,

respicit obiectum primarium, debet distingui & ratio communis naturę, & ratio propria voluntatis, cum voluntas specificetur ab obiecto primario, qui est finis in ratione voluntatis: Ergo voluntas, ut præveniens rationem liberi arbitrij; & ut contradistincta à libero arbitrio, habet quod est commune sibi cum alijs naturis, & quod est differentiale, & proprium voluntatis suprà rationem naturę: Sed iuxta Div. Thom. secundum quod est sibi commune voluntati cum alijs naturis appetit aliquid ex necessitate, nempè fœlicitatem, & secundum rationem sibi propriam, in quantum voluntas est, habet appetere aliquid non ex necessitate: Ergo ut prævenit denominationem liberi arbitrij, & ut contra distincta à se ipsa, ut est liberum arbitrium, habet secundum rationem communem naturę appetere aliquid ex necessitate, & secundum rationem propriam appetere aliquid non ex necessitate, adhuc ut voluntas est: Fallitur ergo Doct. Castel id negans de voluntate, ut antevertere denominationem liberi arbitrij.

109. Distinguenda est ergo voluntas secundum Div. Thom. tripliciter. Primo, ut natura quædam est. Secundo, ut voluntas est secundum propriam rationem. Tertio, ut liberum arbitrium est. Primo modo competit voluntati ex instinctu naturali appetere ex necessitate, cum libertate à sola coactione, fœlicitatem in communi. Secundo modo convenit voluntati ex propria ratione appetere aliquid non ex necessitate, nempè fœlicitatem in speciali obiecto, ad quod non est determinata à natura, sed determinatur ex propria ratione. Tertio modo convenit voluntati, ut liberum arbitrium est, eligere inter ea, quę sunt ad finem ex consilio rationis. Vide suprà, numer. 72.

110. Ex qua doctrina genuina Div. Thom. facile respondeo ad obiectiōnem ex numer. 106. Quod libertas ad beatitudinem in speciali, est libertas voluntatis ut voluntas est, secundum propriam rationem, non illius secundum rationem communem naturę. Et cum inferis: Ergo satis est libertas voluntatis ut voluntas ad meritum, distinguo: Libertas voluntatis ut voluntas secundum conceptum communem naturę, nego, quia hæc est libertas à sola coactione, cum necessitate ad beatitudinem in communi, in qua appetenda, D. Thom. negat expressè meritum, & demeritum: Ut est li-

bertas voluntatis secundum propriam rationem ad beatitudinem in particuli, seu in speciali, concedo consequiam, quia hæc est libertas, non solum à coactione, sed etiam à necessitate, quę sufficit ad meritum. Ad urgentiam pariter, concessio antecedenti, distinguo consequens: Ergo voluntas, ut voluntas est secundum conceptum communem naturę, seu erga beatitudinem in communi excludit necessitatem, nego: Secundum rationem propriam voluntatis erga beatitudinem in speciali, excludit necessitatem, subdistinguendo: Necessitatem naturalis inclinationis in statu vię, concedo: Necesitatem supernaturalis inclinationis in Patria, nego consequiam, & quod Div. Thom. sit sibi contrarius, imò apprimè sibi concordat, ut explicatum est, distinguendo in voluntate, quod commune est cum alijs naturis, & quod est proprium ut voluntas est, quo pacto respicit sine necessitate beatitudinem in speciali, cum libertate indifferentię modo suprà explicato.

111. Subdistinx tamen de necessitate naturalis, vel supernaturalis inclinationis, quia voluntas sub ratione propria excludit quidem necessitatem naturalis inclinationis ad beatitudinem in speciali, quia beatitudo in speciali non est sibi à natura determinata ex naturali inclinatione, sed potius ex naturali inclinatione, & ex natura sua, est vaga, & indifferens ad hoc, vel illud appetendum ut suam beatitudinem in speciali, nempè, vel Deum, vel bonum commutabile; permittit tamē necessitatem ex supernaturali inclinatione gratię, & ex visione Dei ad ipsum diligendum vnicè ut suam beatitudinem. De qua necessitate nihil dixit Div. Thom. in prædictis locis, vti ad explicationem liberi arbitrij in statu præsenti non necessarium. Vnde voluntas humana, ut talis, nec eam necessitatem excludit repugnante, nec includit, sed eam permittit in Patria, licet ei repugnet in statu vię. Quæ tamen necessitas erga beatitudinem in singulari, vbicumque detur, tollit libertatem indifferentię erga ultimum fine m in singulari, & consequenter etiam m eritum in amore illius, quia semper ad meritum requirimus libertatem à necessitate, seu libertatem indifferentię.



SINGULARIS TEXTUS DIV. THOM.  
specialis expositio.

**112.** **S**ED contra hoc restat ultimus textus Div. Thom. difficilis, *ex 3. sentent. dist. 18. art. 2. ad 5.* quod sic procedit: *Naturalibus non meremur, quia sunt determinata ad unum: Sed liberum arbitrium Christi erat determinatum ad bonum: Ergo Christus non meruit per liberum arbitrium.* Et respondet primo, quod liberum arbitriū Christi erat determinatum ad bonum, sed non ad unum bonum numero, sed ad unum secundum genus, nempè ad bonum, quod tamen potest facere, vel non facere, &c. *Vel dicendum,* inquit, *quod si etiam esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen ex hoc non amittit libertatem, nec rationem laudis, sive meriti, quia in illud non coacte, sed sponte tendit, & ita est actus sui dominus:* Ergo Div. Thom. salvat libertatem in Christo per solam libertatem à coactione, cum necessitate tali in amando Deum, quod id non facere non possit.

**113.** Respondeo, omissis plurimis expositionibus huius textus, qui ut dixit M. Ferre, fuit Crux omnium Theologorum, quod Div. Thom. amori Dei necessario in Christo, & solum libero à coactione, attribuit solum rationem meriti *ut quo*, sive tanquam ratio merendi per alios actus liberos à necessitate ex illo imperatos, & hoc quia licet ut quod, & elicitivè in se sit necessarius, tamen motivè, & *ut quo*, sive ut ratio volendi alia, quæ sunt ad finem, est liber, quia licet eliciatur necessario à voluntate Christi, liberè tamen movet, & cum indifferentia ad volenda alia bona, in quibus est meritum Christi *ut quod.* Unde sensus D. Thom. est quasi dicat: *Etiam si Christus sit determinatus ad unum numero, nempe ad diligendum Deum, quod non facere non potest, ex hoc Christus non amittit in illo actu libertatem ut quo, & motivè, & similitè rationem meriti ut quo, quia non coacte sed sponte tendit,* & ita est actus sui dominus in movendo ad reliquos, quia ex quo sponte tendit in finem sine coactione, movet cum indifferentia libertatis ad volenda ea, quæ sunt ad finem.

**114.** Ratio huius expositionis est, quia in primis certissimum est, D. Thom. exigere ad meritum, & demeritum libertatem, non solum à coactione, sed etiam à necessitate, & apud ipsum est certum

de fide, ita ut oppositum dicat hæreticum, ut suprà vidimus, num. 75. Non ergò credi potest ipsum sensisse amorem Christi erga Deum necessarium intransitivè sumptum ex hoc precisè, quod est non coactus, esse meritorium *ut quod*, nisi sibi ipsi contradiceret, quod de illo credi non potest. Secundò quia cum ait, *& ita est actus sui dominus*, non potest intelligi, quod sit sui dominus intransitivè in essendo, seu quantum ad elici, quia nihil necessarium potest habere dominium sui in essendo intransitivè, ut evidens est: Solum ergò potest intelligi transitivè, nempè in ordine ad alios actus, ad quos movet, quatenus movet cum indifferentia dominij ad reliquos actus, sicut voluntas dicitur sui domina, non in essendo intransitivè, sed in ordine ad actus à se distinctos, ad quos se habet cum indifferentia libertatis. Et ut magis ad propositum sit exemplum, voluntas ut in actu per appetitum finis in communi, licet necessarium, dicitur sui dominium habere, non intransitivè, quantum ad illum primum appetitum necessarium, sed transitivè, quatenus per illum primum appetitum necessarium movetur cum indifferentia dominij, & potestatis ad appetenda alia in particularia; vndè hoc pacto ille primus appetitus, licet necessarius elicitivè, & in essendo, posset dici liber, & sui dominus transitivè, & motivè in ordine ad alia obiecta particularia; quod quidem habet ille actus, quia spontaneus, voluntarius, & liber à coactione, quia si esset coactus non posset movere cum indifferentia dominij, & potestatis, ut per se patet, quia libertas dominij, & potestatis indifferentis, sive libertas à necessitate, fundatur in libertate à coactione. Et item, quia ex actu coacto, & violento nemo posset se movere cum libertate dominij, sed solum moveretur violenter ab alio. Hæc expositio Div. Thom. licet eam in alijs non invenerim, est genuina doctrina Div. Thom. & sine violentia contra textum, sed valde illi consentanea, magisque patebit, dum meritum Christi Domini cum eius impeccabilitate conciliabimus infrà. Cæteræ autem expositiones, quas in alijs inveni, ingentes habent difficultates, quas ponderare longum esset.

**115.** Colliges tamen inde, ampliorem intelligentiam admittere textus illos Div. Thom. in quibus superius dicebat: *Voluntas liberè appetit felicitatem, licet necessariè appetat illam, Deus*

berè amat se ipsum, licet necessario; nempe non solum de libertate à coactione, & à subiectione violenta, quæ intransitivè competit illis actibus; sed etiam de libertate à necessitate, scilicet de libertate cum indifferentia, loquendo de illis actibus motive, & transitivè respectu aliorum, ita ut sensus sit; voluntas, licet necessario appetat felicitatem elicitivè, & intransitivè, sistendo in tali appetitu, libere appetit illam motivè, & transitivè respectu aliorum, quia appetit illam se movendo tali appetitu cum indifferentia, & libertate ad alia, & similitè Deus libere amat se ipsum motivè, & transitivè ad alia, quia amando se ipsum necessario, ex hoc amore movetur cum indifferentia, & libertate ad alia distincta; amor enim ille, licet elicitivè, & intransitivè necessarius, motivè tamen, & transitivè est liber libertate indifferentiè ad alia.

**CONCLUDITUR EXPOSITIO DIV.**  
Thom. & deciditur, an voluntas  
sine coactione necessitari  
possit?

116. **A**RQUITUR denique pro Jansenio ex Div. Thom. 2. sent. dist. 25.  
quest. 1. artic. 4. in corp. sic ait: Dicendum, quod liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest. Et 1. part. quest. 83. art. 1. ad 3. sic ait: Dicendum, quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantum ad libertatem, quæ est à culpa, & miseria. Ergò Div. Thom. explicat libertatem arbitrij per immunitatem à coactione, non per exclusionem necessitatis. Huic argumento plures expositores D. Thom. respondent, in his locis accepisse pro eodem coactionem, & necessitari, ac proinde, dum liberum arbitrium exponit per exclusionem coactionis, idem est ac si illud exponat per parentiam necessitatis. Verùtamen hæc expositio semper mihi difficilis visa est, quia D. Thom. semper aperte distinxit inter coactionem, & necessitatem, concedens voluntatem aliquid necessario appetere, negans vero aliquid posse appetere, aut velle coacta, vnde non credam Div. Thom. vnum pro alio usurpare.

117. Dices: Div. Thom. ibi distinxisse coactionem multipliciter; primo enim distinguit coactionem perfectam, scilicet compellentem irresistibiliter, & coac-

tionem imperfectam, secundum quid solum inducentem, sed resistibiliter. Hanc secundam admittit in voluntate, & primam subdistinguit inter cogi subiecto, vel obiecto, & admittit, quod vires animæ organis afixæ cogi possint subiecto, id est, subiective; vires autem spirituales, quia organo non sunt afixæ, non compelluntur subiecto, compelluntur tamen obiecto, sicut intellectus, qui demonstrationis vi cogitur; voluntas autem neque subiecto cogi potest, cum non sit organo afixa, neque obiecto; quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate eius remanet eligere illud, vel non eligere. Ex quibus sic arguitur: Div. Thom. afferit, quod intellectus cogitur obiecto, quia vi demonstrationis cogitur: Sed non cogitur per violentiam, sed solum per necessitatem: Ergò Div. Thom. nomine coactionis intelligit necessitatem. Secundo: Voluntas non cogitur obiecto, quia quolibet proposito bono, est in potestate eius eligere, vel non eligere: Sed coactio, quæ per hanc indifferentiam potestatis excluditur, est necessitas: Ergò Div. Thom. pro coactione intelligit necessitatem. Tertio: Voluntas naturaliter appetit felicitatem, & sic circa illam patitur coactionem compellentem: Sed hæc coactio est necessitas: Ergò Div. Thom. idem intelligit pro uno ac pro alio. Quartò, quia in 3. sent. dist. 18. art. 2. ad 5. ait Div. Thom. assensum scientię non esse meritorium, quia coactum: Sed hic coactionem non violentiam, sed solum necessitatem intelligit: Ergò idem quod prius.

118. Verùtamen ista non cogunt, vt dicamus Div. Thom. equivocasse coactionem cum necessitate. Unde admissa tota eius doctrina, ad primum quod ex illa arguitur: Concessa maiori, nego minorem, quia vt supra num. 6. vidimus ex ipso Div. Thom. intellectus vi demonstrationis cogitur, velit, nolit, ad assentiendum conclusioni, vt patet, quando placet aliqua opinio, & cogitur vi demonstrationis assentiri contradictionem; qui autem cogitur ad aliquid velit nolit, violenter cogitur; vnde dicitur suspicio violenta, quando non sinit intellectum dissentire. Vide num. 6. citato. Ad secundum, concessa maiori, & minori nego consequentiam; fateor enim quod omnis coactio est necessitas, sed nego quod necessitas omnis sit coactio, & quod Div. Thom. vnum accipiat pro

alio; bene enim valet: Voluntas non necessitatur; ergo non cogitur; & similiter: Voluntas, proposito obiecto, est in eius potestate illud eligere, vel non eligere; ergo non cogitur; sed non ideo Div. Thom. accipit pro eodem *necessitari*, & *cogi*, sed ut distincta, & subalternata. Unde ex indifferentia potestatis recte intulit, non cogi, ex ipso, quod infertur non necessitari, quia indifferentia potestatis non solum repugnat necessitatibus, sed posteriori titulo coactioni, quantumvis ex terminis distincte à necessitate.

119. Ad tertiam, nego quod voluntas erga felicitatem patiatur coactionem compellentem, immo hoc repugnat cum eo, unde ab argente infertur, nempe cum eo, quod naturaliter appetat illam; quo modo enim patitur coactionem in eo, quod naturaliter vult? Nec Div. Thom. id dixit in textu, immo dixit, quod voluntas non potest cogi, nec subiecto, nec obiecto. Si vero, facta comparatione voluntatis cum intellectu necessario assidente primis principiis, subiunxit: Similiter etiam, si proponatur voluntati aliquod bonum, quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, non potest voluntas hoc non velle, &c. Minime tamen dixit, cogi obiecto ad volendum, quia Div. Thom. probe agnovit, voluntatem necessitari quidem ad ultimum finem volendum, ita ut non possit non velle illud, sed minime ad id cogi. Nec comparatio ex intellectu probat oppositum, quia debet intelligi cum disparitate à Div. Thom. assignata suprà num. 6. Ex quo patet ad quartum, nego enim, quod assensus scientie non sit ex se violentus, cum ille qui scientificè assentitur, cogatur, velit, nolit, ex principiis necessariis ad assensum conclusionis; quod si de facto vult assentire, & non renitur voluntate, hoc est peraccidens, quia & si reniteretur, assentiret; quod quidem non habet locum in voluntate erga beatitudinem, quia implicat interminis illam velle, quamvis nolit, quia implicat velle simul & nolle idem, unde repugnat, quod velit beatitudinem coacte. Et haec dixerim non frustra, sed, me iudice, utilissima, quia si semel liceat Div. Thom. adscribere huiusmodi equivocationes, quibus unum pro alio accipiat, ferre nihil certum de eius mente haberi poterit; nam posset etiam dicere Jansenius, quod vbi Div. Thom. exclusit necessitatem ad meritum salvandum, intellexit pro necessitate coactionem, quam etiam ipse excludit,

& sic de mente Div. Thom. confusio erit, nulla autem certitudo.

120. Iam ergo ad principale argumentum, concessio utroque textu Div. Thom. nego consequentiam, quia licet sit quid distinctum coactio, & necessitas, tamen ex eo quod voluntas non cogatur nec subiecto, nec obiecto, infertur in sententia Div. Thom. eam non necessitari erga ullum obiectum particulare, sed manere cum indifferentia potestatis. Unde textu primo citato subiungit ibidem, si ergo consideretur libertas secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas à coactione, & à necessitate, quod quidem per se, & semper liberum arbitrium sequitur; unde in littera dicitur, quod in omnibus invenitur, sine qua peccatum imputari non potest. Quid clarius? Primo quidem contra Jansenium, quia in eodem textu pro se allegato evidentè connectit Div. Thom. libertatem à coactione, & à necessitate, quam semper convenire libero arbitrio afferit, sine qua peccatum imputari non potest: En igitur pervicacia Jansenij, qui allegans priora verba Div. Thom. subsequentia reticuit, vbi eius error iugulatur, quo separat in voluntate libertatem à coactione, à libertate à necessitate, dicens illam sine ista sufficere ad culpam, & demeritum. Secundo contra illos, qui dicunt Div. Tom. accepisse in illo articulo coactionem pro necessitate, cum tamen evidentè utramque distinguat, licet unam alteri connectat circa obiecta particularia, ita ut libertas à coactione secum afferat semper, & per se in libero arbitrio libertatem à necessitate erga quolibet bonum particulare. Ad secundum textum, similiter dico, sensum esse clarum, quia Div. Thom. solum dixit libertatem naturalem reliquam post peccatum, esse libertatem à coactione, sed minime negavit esse etiam libertatem à necessitate, immo virtualiter id afferuit, quia iuxta ipsum, si consideretur libertas, quatenus removetur perfecta coactio: Sic erit libertas à coactione, & à necessitate, intellige circa obiecta quilibet particularia.

121. Sed dices: Iuxta Div. Thom. D. vbi suprà art. 2. ad 3. Deus non potest cogere voluntatem eo modo, quo dicitur Deum non posse facere, ut duo contradictionia sint simul: Ergo nec divinitus potest cogere voluntatem: Sed potest saltem divinitus eam necessitare, etiam erga obiectum particulare iuxta ipsum Div. Thom. ergo Div. Thom. ex libertate à coac-

coactione non infert libertatem à necessitate erga quodlibet obiectum particulaire. Minorem supponit D. Castel ita certam, quod nullum Theologum id negantem agnoscat. Et probari dicit à Div. Thom. quest. 22. de Verit. art. 8. quia cum Deus sit supremus Dominus voluntatis nostræ, & alias voluntati non repugnet necessario agere, potest illam immutare, ut naturaliter determinetur ad obiectum. Quod planum fit, cum tollit indifferentiam iudicij, & proponit voluntati obiectum omnino sub ratione boni.

122. Respondeo tamen primò, omissis præmissis, distinguendo consequens: Ergò Div. Thom. ex libertate à coactione non infert naturali sequela, seu ex natura rei libertatem à necessitate erga obiecta particularia, nego consequentiam: Non infert illatione metaphysica, transseat consequens, quia quod divinitus posuit Dei necessitare voluntatem, quam nec divinitus potest cogere, solum probat, quod ex libertate à coactione non inferatur metaphysicè libertas à necessitate, non autem tollit, quod sequatur connaturaliter, seu ex natura rei, si supposita essentiali libertate à coactione, connaturaliter non potest Deus eam necessitare. Satis autem est ad doctrinam Div. Thom. salvandam, quod ex libertate à coactione, sequatur naturali sequela, seu ex natura rei, libertas à necessitate, circa quodlibet bonum particulare.

123. Verùtamen censeo, Deum nec divinitus posse necessitare voluntatem erga bona particularia, eo ipso quod nec divinitus potest eam cogere. Fateor hoc à nullo Theologo ita expressum legisse; ceterum nescio etiam an ab antiquis negatum fuerit. Quinimò, si legatur Augustinus, satis expressè connectit voluntati libertatem à necessitate erga quodlibet bonum particulare, dum ait, quod voluntas non esset, nisi esset in potestate, nisi libera esset; vnde contraponit sèpissimè voluntatem necessitati, quod satis probat connexionem metaphysicam voluntatis cum libertate à necessitate erga bonum quodlibet particulare, & ex Div. Thom. etiam non leviter constat, Tum quia ait, quod si consideretur libertas, vt ab illa removetur perfecta coactio, sic est libertas à coactione, & à necessitate, quod per se, & semper liberum arbitrium sequitur. Tum quia suprà aiebat de quodlibet obiecto particulari. *Quantuncumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate eius remanet eligere, vel non eligere.*

Tom. I.

illud, & quantuncumque aliquid ostendatur bonum, vel malum, semper potest adhaerere, & fugere in contrarium. Vbi sane Div. Thom. loqui videtur ex conceptu metaphysico voluntatis, & boni particularis, quod semper importat defectum aliquem, seu rationem mali: Ergò iuxta Div. Thom. metaphysicè repugnat voluntatem necessitari à bono particulari.

124. Deinde ratione efficaci id probo, quia voluntas, nec potest, adhuc divinitus, necessitari subiectivè, nec obiectivè ad bonum particulare: Ergò nullo modo. Prima pars antecedentis probatur, quia non potest necessitari subiectivè ab aliquo agente creato, adhuc divinitus, ut benè agnoscunt contrarij: Deinde nec à Deo; quod sic probo, quia vel à Deo immediate movente voluntatem ut velit tale obiectum, absque ullo instrumento, vel qualitate media? Et hoc non; quia per ipsum motum volendi obiectum ut immediatè à Deo procedentem, sive per hoc, quod Deus absque omni medio faciat voluntatem yelle, non necessitatur voluntas, imò nec potest hoc modo necessitari, ut probabam *Tractat. de Provident.* quest. 16. à num. 8. Vel medio aliquo creato subiectivè impresso voluntati ante eius velle, & ipsam impellente irresistibiliè erga obiectum, ut ipsum velit, & hoc etiam repugnare metaphysicè, sic probo, quia ille impulsus sic impressus voluntati non esset naturalis voluntati, nec spontaneus: Ergò illi esset violentus: Ergò voluntas cogeretur violentè ad volendum illud obiectum: Sed hoc divinitus repugnat iuxta omnes: Ergò & primum. Nihil sane videtur responderi posse, nisi quod ille impulsus, vel qualitas irresistibiliè impellens voluntatem, non esset naturalis, nec voluntarius, sed nec violentus, quia voluntas à Deo non potest pati violentiam; solumque esset præternaturalis, aut supernaturalis. Sed contra est, quia licet creatura à Creatore non possit immediatè pati violentiam, benè vero mediante aliquo creato: Ergò cum ille impulsus esset contra naturam voluntatis posset per illum cogi, & violentari, si posset illum voluntas pati antequam velle.

125. Explicatur: Natura voluntatis exigit connaturaliter ad minus, indifferenter, & liberè se habere circa bonum quodlibet particulare ad velle, vel non velle illud: Sed illa qualitas creata necessitans antecedenter voluntatem ad velle tale obiectum esset manifestè con-

titia dictam exigentiam naturalem: Ergò voluntas pateretur violentiam, & cogere-tur per illam ad velle illud obiectum. Vrgetur: Nam D. Thom. in 2. Sentent. dist. 25. artic. 3. sic sibi obiecit: Deus po-test immutare voluntatem quocumque voluerit: Ergò & illam cogere. Respon-det autem, dicendum, quod Deus operatur in libero arbitrio secundum eius exigen-tiam, vnde etiam si voluntatem hominis in aliud mutet, hoc sua omnipotencia facit, vt illud, in quod mutatur, voluntarie velit, & sic coactionis ratio tollitur: Ergò iuxta Div. Thom. vt voluntas non cogatur, opus est, quod Deus in illa operetur se-cundum eius exigeniam, ita vt si contra eius exigeniam operaretur, cogeretur: Sed imprimendo qualitatem necessitan-tem ad obiectum particulare, operaretur contra eius exigeniam: Ergò eam coge-ret, siquidem iuxta Div. Thom. ideo illam non potest cogere, quia operatur iuxta eius exigeniam.

126. Deinde probatur secunda pars antecedentis, quia Deus non potest divinitus proponere obiectum particula-re voluntati vt bonum infinitum sub omni ratione bonum: Sed non aliter eam posset necessitare obiectivè: Ergò non potest eam necessitare obiectivè. Pro-batur maior, tūm quia ea propositio esset practicè erronea; tūm quia eo ipso illud proponeret vt ultimum finem hominis satiativum voluntatis; Deus autem, nec divinitus potest proponere voluntati bonum particulare, & finitum proposi-tione erronea, vt ultimum finem homini-nis, nec vt satiativum suè voluntatis: Ergò nec divinitus potest eam necessitare ob-iectivè ad bonum particulare.

127. Ex quo iam patet ad id, quod opponit Doct. Castèl. Primum enim, quod desumit ex autoritate Theologorum nihil probat; quia plerique eorum de hoc non disputarunt, & sic nec negant, nec affirmant. Alij vero solum disputant, an servata indifferentia iudicij, vt dicunt, possit Deus necessitare voluntatem sub-iectivè? Et ex his multi negant id posse fieri adhuc divinitus. An vero circa obiectum finitum possit Deus tollere in-differentiam iudicij, proponendo illud universaliter sub omni ratione bonum, ita quod necessitat voluntatem? non disputarunt: Quod si disputassent nobis-cum sanè sensissent, ratione præmissa, nisi forsitan illam non advertissent. Secundum autem, quo ait ex D. Thom. probari oppo-situm in ea quæst. 22. de Veritat. falsum

est, quia in eo articulo solum probat Deum posse immutare voluntatem de necessitate, hoc est, efficaciter, seu irresis-tibiliter, quia est supremus Dominus vo-luntatis nostræ; quod autem voluntati nostræ non repugnet necessario agere, aut quod Deus possit illam taliter immu-tare, quod naturaliter determinetur ad obiectum, nec meminit D. Thom. Imò si in illo articulo mens D. Thom. recte per-pendatur, minimè loquitur de immuta-tione necessitante voluntatem, sed de immutatione faciente, quod liberè velit id, quod ante liberè non voiebat, vt ostendit Tract. de Provident. quæst. 10. à num. 7. & ex toto contextu D. Thom. cuicunque ingenuè illum legenti constabit.

128. Tertium vero, quo subiungit: Quod planum fit, cum tollit indifferentiam iudicij, & proponit voluntati obiectum omnino sub ratione boni. Rogo, quando id de facto contingit, aut quod obiectum Deus sic proponit? Si loquitur de obiec-to, quod est revera ultimus finis, & Deus, fateor, quod circa hoc per visionem beatam aufertur indifferentia iudicij, & pro-ponitur omnino sub ratione boni, ex quo tunc voluntas necessitatur, & non cogi-tur; sed illa necessitas non minuit liberta-tem voluntatis, imò illam auget erga omnia obiecta particularia, & finita, vt infra videbimus, nec de illa dubitamus in præ-senti, sed de necessitate erga bonum finitum, & particulare. De quo si loquitur, vt debet loqui Doct. Castèl, ostendat quando Deus erga illud auferat in-differentiam iudicij, seu quando necessitat ad ipsum? Et inveniet, id nunquam de facto contingere, imò nec posse iuxta Div. Thom. suprà dicentem: Quod quan-tuncunque aliquid ostendatur bonum, vel malum, potest adhærere, & fugere in con-trarium, quia videlicet proponi non potest, nisi vt bonum particulare, & inadæquatum sub ratione univer-sali boni contentum, quam necessario à vo-luntate appeti supponimus; hoc autem pacto semper proponitur cuin indifferen-tia: Ergò bonum particulare non potest, adhuc divinitus, proponi sine indifferen-tia obiectiva.

129. Quod amplius suaderi potest, quia nec de potentia absoluta potest fa-cere, quod intellectus practicus hominis in proponendo bonum voluntati non disinguatur ab estimativa, & cogitativa brutorum, quia Deus non potest tollere differentias essentiales rerum: Sed iuxta Div. Thom. illa differentia consistit in eo,

quod

quod bruta cogitant de bono sibi convenienti, non universaliter, & cum indifferentia ad hoc, vel illud, sed solum determinatae in singulari de hoc, quod occurrit intellectus vero practicus apprehendit bonum in communi, & universaliter, & exinde per rationem descendit cum indifferentia ad particularia bona, in quorum nullo potest invenire adaequatè rationem universalem boni, quam querit, & appetit necessariò: Ergò nec de potentia absoluta potest Deus imponere intellectui pratico illum modum propoundingi obiectum particolare brutorum, nec ab illo auferre modum proprium proponendi bonum particolare cum indifferentia.

130. Ex quibus colligitur, quam essentialis sit voluntati libertas indifferenti erga omnia, & singula bona particula, ita annexa illi, ut tam impossibile sit illam necessitari antecedenter ad bonum aliquod particolare, quam est impossibile illam cogi, & tam impossibile sit illam cogi, quam est impossibile voluntatem non esse voluntatem. Quæ doctrina, licet quantum ad primam partem aliquam praeferat novitatem, non tamen contrariam, sed maximè consentaneam dogmatibus Theologicis, & doctrinæ Div. Thom. nam sane per illam multò melius detegitur error Lutheri, & Calvini, & Jansenij, & evidenter impugnatur. Nec video, ad quod Dogma Catholicum explicandum conducat, quod Deus possit necessitare voluntatem ad bonum particolare amandum, nisi ad reddendam difficultorem concordiam Diuinę Providentię, & gratię cum libertate; qua parte etiam favet Pelagio; cum tamen, semel probato, quod Deus non potest necessitare voluntatem ad bonum particolare, ex hoc ipso, quod voluntas est, facilius intelligitur, quomodo Praescientia, Providentia, & Gratia, quantumvis efficax, facit quidem voluntatem velle, sed absque necessitate, quæ illi impossibilis est erga bonum particolare: Erga bonum vero universale fatemur voluntatem necessitari posse, vel erga illud in communi, ut de facto, vel erga illud ut singulariter per se subsistens, ut in Patria; sed hæc necessitas, ut statim videbimus, potius auget libertatem voluntatis, quam illam minuit, quia libertas indifferenti erga finem ultimum non est de essentia libertatis, nec potestas libertatis, sed libertatis defectus.

131. Demum obijci potest pro

Jansenio: Nam voluntas semel lapsa per peccatum mortale de bono incommutabili, quod habet pro ultimo fine, ad bonum commutabile amandum ut ultimum finem, non potest resurgere, & redire ad bonum incommutabile diligendum, ut ultimum finem; alias posset se ipsa resurgere à morte peccati, & redire ad vitam spiritualem amissam: Ergò manet necessitata ad bonum commutabile. Respondeo, distinguendo, ly non potest resurgere: Non potest independenter à gratia, concedo: Dependenter à gratia, quæ semper est in promptu ad ostium pulsans, &c. nego antecedens, & consequentiam: Quia licet voluntas supponatur praedicto modo lapsa, immo lapsa, non solum à charitate, sed à spe, & à fide, nihilominus suis gradibus potest redire, & consurgere, primo ad fidem, modo quo explicavi suo loco, quia Deus nemini negat auxilium sufficiens ad querendum ex corde veram Religionē, & doctrinam salutis; quā si querat, poterit invenire, quæ querentibus, & pulsantibus Deus non desit; quam si invenerit, poterit creder, quam si credat, poterit sperare veritatem beatitudinem, & conari ad eam, innitendo Divino auxilio; quo pacto si conetur, poterit redire ad charitatem, & amorem Dei, ut ultimi finis super omnia, vel per Sacra menta, vel per Contritionem, quia Deus non deserit sperantes in eo, & salvabit eos, quia speraverunt in eo. Enī igitur, quomodo adhuc post lapsum, manet liberum arbitrium potens, mediante Divina gratia semper prompta non resistentibus, redire ad finem, quem deseruit. Quod si absque villa culpa, præter primam, Deus negaret omnem gratiam requisitam ad posse redire, non esset culpa, nec demeritum in non redeundo ad talem finem, esset tamen culpa in quolibet actu particuli contra legem naturę, quia ad nullum in particuli esset voluntas necessitata. Sed de hoc iam disserui locis attractis supra, num. 79.

#### CONSECTARIA EX DICTIS.

132. Ex dictis iam infertur pri-  
mò, dari in Deo libe-  
rum arbitrium propriè  
sumptum, siquidem in eo datur facultas  
voluntatis, & rationis ad opposita se ha-  
bens respectu corum, quæ sunt ad finem,  
nempè quantum ad effectus in creaturis,  
quos

quos potest facere , vel non facere , ut ex Div. Thom. explicavimus Tract. de Deo Vno agentes de voluntate Dei. Nec in contra est , quiod in Deo non datur propriè ratio , quæ in cognitione discursiva consistit. Nam vt inquit Div. Thom. quest. 24. de Verit. art. 3. ad 1. Ratio quandoque sumitur largè , pro qualibet immateriali cogitatione , & sic ratio invenitur in Deo. Alio modo accipitur propriè pro ratione cognoscitiva per discursum , & sic nec in Deo nec in Angelis invenitur , sed in hominibus tantum. Potest ergò dici quod ratio in definitione liberi arbitrij ponitur secundum primam conceptionem. Infertur secundo eadem ratione dari liberum arbitrium in Angelis , cuius tamen indifferentia ad bonum , & malum suas habet difficultates infra ennodandas.

133. Colligitur demum : Non datur liberum arbitrium in brutis , ita Div. Thom. vbi suprà , & omnes Scholastici cum Ecclesiæ PP. Ratio autem , qua Div. Thom. id probat , est notata digna , sic enim se habet : Ea solam habent liberum arbitrium , quæ possunt libere iudicare , adem enim est liberum arbitrium ac liberum iudicium de agendis , vel appetendis. Sed bruta non possunt libere iudicare : Ergò non habent liberum arbitrium. Minor patet , quia bruta carent ratione , cum sint irrationalia ; & item , quia carent intellectu , iuxta illud Psalm. 31. *Nolite fieri sicut equus , & mulus , quibus non est intellectus* ; sine intellectu vero non est ratio. Sed quæ ratione carent , non possunt libere iudicare : Ergò nec bruta. Probatur minor : Ea solum possunt libere iudicare , quæ habent in sua potestate suum iudicium , quia si iudicium alicuius non sit in eius potestate , sed sit aliunde determinatum , non erit liberum iudicandi , vt per se patet : Sed ea , quæ ratione carent , non habent in sua potestate iudicium suum : Ergò non possunt libere iudicare. Probatur minor , quia iudicium est in potestate iudicantis , secundum quod de suo iudicio iudicare potest ; de eo enim , quod est in nostra potestate possimus iudicare. Sed ea , quæ carent ratione non possunt de suo iudicio iudicare : Ergo non habet in sua potestate suum iudicium. Probatus minor , quia iudicare de iudicio suo est solius rationis , quæ sola est reflexiva super actum suum , & cognoscit habitudines rerum , de quibus iudicat , & per quas iudicat : Ergo ea quæ ratione carent , non possunt iudicare de suo iudicio. Antecedens supponitur à

Div. Thom. ; quia in 2. de Anima ex Philosoph. probatum relinquit , nullum sensum , aut potentiam pure sensitivam posse reflectere suprà suum actum. *Viae in nostro Curs. Philosoph. lib. 2. de Anima* , quest. 2. à num. 26.

134. Quibus addi potest Augustini eloquens testimonium , lib. 7. de liber. arbitr. cap. 3. vbi sic ait : *Cum colore sentimus , nō itidē sensu ipso nos sentire sentimus , nec cum audimus sonum , nostrum etiā audimus auditum , neque cum olfactum rosum , olet nobis aliquid ipse olfatus , neque quidquam gustantibus , sapit in ore ipse gustus , nec tangentes aliquid , ipsum etiam tangendi sensum possimus tangere ; manifestum est enicūque istos sensum nullo eorum sensu posse sentiri , quamvis eis corporalia queque sentiantur.* ( Et idem dicendum esse etiam de quolibet sensu interno , vbi suprà ostendimus. ) Ratio vero non alia re se ipsam , nisi se ipsa , id est , ratione comprehendit. An aliter scires te habere rationem , nisi id ratione perciperes ? Ergo sola ratio est reflexiva suprà suum iudicium : Ergo ea , quæ ratione carent , non possunt de suo iudicio iudicare.

135. Confirmatur : Ea solum possunt libere iudicare de appetilibus , quæ possunt accipere obiectum sub varijs , & diversis rationibus ; ita vt sub vna ratione appareat conveniens , & sub alia disconveniens ; de obiecto enim eodem sub eadem ratione , & consideratione accepto , nemò potest pro libertate diversimodè iudicare , iam esse conveniens , iam esse disconveniens : Sed ea quæ carent ratione , & intellectu , non possunt accipere obiectum sub varijs , & diversis rationibus : Ergo non possunt libere iudicare de illo , sic vel aliter. Probatur minor , quia ideo intellectus , vel ratio potest sic diversimodè accipere obiectum , quia cum ex se sit cognoscitus rationum universalium , & particularium cum magna universalitate , habet in promptu ex rationibus universalibus descendere ad varias rationes particulares , & pro libertate accipere obiectum , vel sub vna , vel sub alia , si sub vna displicer , potest accipere ipsum sub alia , sub qua placeat : Sed ea , quæ ratione carent , nempe sensitiva tantum , non sunt cognoscitiva universalium , & consequenter non habent in promptu rationes diversas , sub quibus possint diversimodè accipere obiectum occurrent , sed necessariò illud accipiunt ut occurrit , & sub sensibili apparentia determinata , qua occurrit sibi : Ergo non

non possunt accipere obiectum liberè sub varijs, & diversis rationibus.

136. Confirmatur secundò ; quia appetitus cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognoscitivam proponitur, quod verum tenet, si cognitionis iudicium, & appetitus accipiuntur circa idem, vnde iudicium de hoc particulari operabili nunquam potest esse contrarium appetitui; est enim appetitus de hoc particulari operabili; appetitum autem sequitur motus, vel operatio, nisi sit aliquid impediens : Ergo cui liberum non est sic vel sic indicare de agibilibus in particulari, nec erit ei liberum hoc, vel illud in particulari appetere, nec hoc, vel illud in particulari agere, vel non agere : Sed brutis non est liberum sic, vel sic indicare de particularibus occurrentibus : Ergo nec appetere, vel non appetere, nec agere, vel non agere.

137. Argumentum potissimum in contra est, primo, quia illud dicitur esse liberum, quod non est obligatum, seu necessitatum ad aliquid, sed indifferenter se habens ad opposita : Sed anima bruti non est obligata, nec necessitata ad unum oppositorum, sicut res naturales, sed indifferentes; vnde habent motus contrarios, iam dormiunt, iam vigilant, iam fugiunt, iam agreduntur, iam placent, iam irascuntur: Ergo & habent libertatem: Alias habent etiam suum iudicium: Ergo habet liberum iudicium. Secundò quia SS. PP. & Theologici inde probant in homine liberum arbitrium, quia movetur beneficiis, obligatur preceptis, terretur minis, & flagellis instigatur : Sed hoc idem contingit brutis : Ergo habent liberum arbitrium.

138. Propterea Div. Thom. in corpore ait, quod secundum quod aliquid se habet ad rationem, ita se habet ad liberum arbitrium; bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quandam prudentialiam naturalem, quia natura inferior attingit aliqualiter ad id, quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliis: Sed hoc iudicium est eis ex naturali estimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicij ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quædam determinata; & similiter est in eis, quædam similitudo liberi arbitrij, in quantum possunt agere, vel non agere unum, & idem

secundum suum iudicium, ita ut sit in eis quædam conditionata libertas; possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant; sed quia iudicium est determinatum ad unum, nempe ex instinctu naturæ; per consequens & appetitus ad unum determinatur. Unde secundum August. 11. super Gen. ad lit. moyentur visis, aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso, & de tali passione sic iudicant, vnde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei, vel à passione insurgente moveri ad fugiendum, vel prosequendum; sicut ovis, viso lupo, necesse habet timere, & canis, insurgente passione ire, necesse habet latrare, & persequi ad nocendum: Sed homo non necessario movetur ab his, quæ sibi occurront, vel à passionibus inturgentibus. *quia potest ea accipere, vel refugere, & hoc, quia potest ea accipere sub diversis rationibus convenientiae, vel inconvenientiae, & liberè iudicare de illis sic vel aliter,* & ideo homo est liberi arbitrij; sed non bruta. Haec tenus Div. Thom.

139. Ex qua doctrina ad obiecta respondet: Ad primum; quod quamvis in brutis sit quedam indifferentia actionum, & indifferentia ad agere, vel non agere, considerata ipsa actione secundum se ipsam, tamen considerato ordine eius ad iudicium, à quo provenit, quod est determinatum (nempe à naturali estimatione) ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quedam derivatur, ut non posse in eis inveniri ratio libertatis absolutæ. Tamen dato, quod in eis esset libertas aliqua (nempe conditionata) & iudicium aliquod, non tamen sequitur, quod esset in eis libertas iudicij, cum iudicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum, sic Div. Thom. ad litteram.

140. Quam sic exponit D. Castel: Evidenter rationem tradit Div. Thom. cur indifferentia, que est in brutis, non sufficiat ad libertatem, quia est indifferentia ad actionem secundum se, non comparatione ad iudicium, cui bruta reluctari non possunt, & ideo sicut in nobis est necessitas conditionata cum libertate absoluta, in brutis afferuit S. D. esse libertatem conditionatam, quia possunt sic vel aliter iudicare, sed necessitatem absolutam, quia à iudicio posto necessariò rapiuntur. Hanc intelligentiam video invaluisse apud RR. quasi totam differentiam assignaverit D. Thom. inter bruta, & hominem, in eo quod iudicium de agibilibus in homine

sit indifferens ad appetita, quia ei potest reluctari; iudicium vero bruti sit ita determinatum ad vnum, quod bruta non possint suo iudicio reluctari; licet possint sic, vel aliter iudicare. Cui intelligentie, si quis contradicat, tanquam anti Thomista censemur.

141. Sed sanè non possum non hoc mirari, præsertim in præfato Authore, qui bene legit illum Div. Thom. articulum, & quæstionem. Nam Div. Thom. eam libertatem conditionatam minimè explicavit in brutis, *quia possunt sic, vel aliter iudicare*, imò id negavit expressè esse in eorum potestate; sed *quia possunt agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si iudicant non esse agendum*; quod si esset etiam in eorum potestate, sic vel aliter iudicare, vel non iudicare, vt facetur Castel, iam esset libertas absoluta, & non solum conditionata, quia esset libertas ad purificandam conditionem. Et quidem quantum ad non posse reluctari iudicio, quo quis iudicat in singulari esse agendum, de quo loquitur Div. Thom. non differt homo à brutis, quia iuxta Div. Thom. licet homo possit operari contra iudicium universale, nunquam tamen contra iudicium de operabili in singulari, vt expressè ait in ipso corp. art. exemplo illius, qui contra iudicium universale rationis de malitia fornicationis, iudicat hic, & nunc conveniens fornicari, contra quod iudicium in singulari nunquam reluctatur: Totam ergo differentiam ponit Div. Thom. in eo, quod homo potest iudicare sic, vel aliter de appetibilibus, & agilibus in singulari; & ideo habet liberum iudicium, vel arbitrium; bruta vero habet suum iudicium naturaliter determinatum ad vnum à natura, & ideo non possunt sic, vel aliter iudicare, sed solum prout illis determinatum est à natura.

142. Ubi valde advertendum est, quod iudicio brutorum determinato naturaliter ad vnum, nunquam contra ponit in nobis Div. Thom. *iudicium indifferens ad plura*, sed contraponit *iudicium liberum*; quod quidem, si sumatur, non pro facultate iudicandi liberè, sed pro ipso actu, seu iudicio libero, minimè potest dici indifferens ad plura, nec obiectivè indifferens, quia est iudicium determinatè de vno tantum agibili, determinatè sub ratione convenientis, vel determinatè sub ratione disconvenientis. Unde tale iudicium non est obiectivè indifferens, vt putant aliqui, sed obiectivè

determinatum; dicitur autem liberum, quia quod taliter, seu tali iudicio quis iudicet de tali agibili in singulari, non est ei determinatum à natura, sed ex propria ratione, & voluntate sic potius, quam aliter iudicat, tali potius iudicio, quam oppositio. Unde videmus, quod homo eisdem obiectis occurrentibus, & eisdem passionibus, & dispositionibus, non semper uno modo, & uniformiter iudicat de illis obiectis, sed diversimode pro sua libertate. Econtra tamen bruta, semper eodem modo iudicant, vbi obiectum idem, passio, & dispositio corporalis eadem præcedit. Quod evidenter convincit, eorum iudicium naturaliter à natura determinari, non propria ratione, & libertate. Unde non dicitur eorum iudicium determinatum ad vnum, quia vnum iudicium vnum tantum determinatè iudicat, sed ex eo quod subiectivè est determinatum à natura quod sic iudicet, seu quia est à facultate iudicativa naturaliter determinata ad sic iudicandum. In primo enim conueniret cum iudicio liberò: Secundum autem est, in quo est differentia. Hæc est mens genuina Div. Thom. legatur textus, & ea quæ diximus contra hoc *iudicium indifferens* frequissimè usurpatum à RR. Tract. de Fide, disp. 5. quest. 10. à num. 78. usque ad 100.

143. Ad secundam respondet D. Thom. quod tam homines, quam bruta beneficijs inducuntur, & flagellis prohibentur, vel præceptis, & prohibitionibus; sed diversimodè, quia in potestate hominis est, vt ijsdem rebus similiter representatis, sive sint præcepta, & prohibitiones, sive beneficia, & flagella, eligant, vel fugiant iudicio rationis. Sed in brutis est iudicium naturale determinatum ad hoc, quod id, quod uno modo proponitur, vel occurrit, eodem modo accipiatur, vel fugiatur. Quid clarius? En quo sensu appellat iudicium brutorum determinatum ad vnum, quia scilicet est *naturale*, & non *liberum*, & ita naturaliter determinatum, vt semper uno modo iudicet de rebus eodem modo propositis.

144. Denique infertur ex dictis, bruta nec mereri, nec demereri. Quod luculentè exponit Bernard. Serm. 81. in cantic. sic dicens: *Propterea, que sunt ratione carentia animalia nihil merentur, quia sicut deliberatione, ita libertate carent, sensu aguntur, feruntur impetu, rapiuntur appetitu & negare enim iudicium ha-*

habent, quo se diiudicent, sive regant, sed ne instrumentum quidem iudicij, id est rationem; inde est quod non iudicantur. Quenam quippe ratione ab eis exigatur ratio, quam non acceperunt. Hanc vim à natura solus homo non patitur, & ideo solus inter animalia liber. Quid eloquentius?

145. Restabat inquirere quid sit prius in libero arbitrio, liberum iudicium, an electio? Sed in Div. Thom. solum inveni talem utriusque unionem, quod aliquando liberum iudicium electionem nominat, & electionem liberum iudicium, seu sententiam ultimam de agendis, aliquando videtur dicere, electionem iudicium consequi, aliquando iudicium complexè electionem. Ex quibus infero iudicium liberum, & electionem esse per modum unius actus facultatis voluntatis, & rationis, in quo voluntas est prior quoad exercitium, ratio quoad specificationem, unde electio per iudicium est discretiva unius ab alio, iudicium per electionem est liberum; electio per iudicium determinat speciem actionis, vel agibilis, iudicium per electionem determinat exercitium agendi, ita nec datur iudicium liberum sine electione, nec electio sine iudicio libero; ante virtutem tamen praecedit consilium rationis, quod non semper infert electionem boni consiliati, quia consilio rationis potest liberum arbitrium refragari, sed non iudicio libero.

## QUÆSTIO VII.

**AN POTENTIA PECCANDI**  
sit de essentia libertatis, aut pars  
libertatis?

I. **D**IV. Thom. explicans profundè libertatem voluntatis quest. 22. de Veritate, artic. 6. in corp. postquam determinavit voluntatem aliquid appetere de necessitate, nempè ultimum finem, ad quem est naturaliter determinata, & alia appetere cum libertate, & indifferentia, & quod illud, ad quod voluntas est determinata, nempè finis, est principium appetendi ea, ad quæ non est determinata, subiungit: Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet respectu obiecti, respectu actus, & respectu ordinis in finem. Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas, in quantum ad finem,

Tom. I.

(nempè in communi) seu quantum ad ea quæ sunt ad finem, potest voluntas appetere hoc, vel illud. Secundo est voluntas indeterminata respectu actus, quia circa obiectum determinatum potest uti actu suo, cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi, vel non exire, & inde est, quod voluntas potest velle, vel non velle, intellige respectu eiusdem obiecti. Tertia indeterminatio voluntatis est respectu ordinis in finem, in quantum voluntas potest velle id, quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum; & hæc indeterminatio ex duobus contingit, scilicet ex indeterminatione circa obiectum in his, quæ sunt ad finem, & iterum ex indeterminatione apprehensionis, quæ potest esse recta, vel non recta: Et inde sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest, vel malum appetere.

2. Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus consideratur, scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle, vel non velle; & quantum ad obiectum in quantum potest velle hoc, vel illud; & quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum, vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntatis in quolibet actu nature respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet respectu eorum, quæ sunt ad finem, & non ipsius finis, & etiam secundum quenlibet statum nature. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorundam eorum scilicet, quæ sunt ad finem, nec respectu cuiuslibet status nature, sed illius tantum, in quo natura deficerere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo, & conferendo, non potest esse voluntas mali, in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis, & pro tanto dicitur, quod velle malum non est libertas, nec pars libertatis. Haec tenus Div. Thom. cuius textum prolixè retuli, quia præbet occasionem præsenti quæstioni, & maximam lucem assert pro dictis, & dicendis.

3. Suprà quem textum, ultra eas quæ diximus quæst. præcedenti, loquendo de appetitu finis incomuni, & in particulari, occurrit notandum circa primum motum libertatis, nempè respectu actus ad velle, vel non velle, quem dicit convenire voluntati respectu cuiuslibet obiecti, & in quolibet statu nature, debere intellegi respectu cuiuslibet obiecti particula-

ris, & determinati; non respectu boni universalis, tūm quia antea rationem reddit huius indifferentię dicens: *Quia circa obiectum determinatum potest voluntas uti suo actu, vel non uti.* Tūm, quia circa bonum universalē in communi non potest cohibere appetitum. Tūm, quia circa bonum universalē in speciali, & singulari non potest in omni statu suspendere actum volendi, vt patet in Patria; non ergo per ly respectu cuiuslibet obiecti intelligit etiam bonum universalē, alias conveniret illi talis indifferentia in omni statu, cum tamen in Patria non inveniatur.

4. Circa tertium modum libertatis respectu ordinis in finem etiam advertendum est, illam primo esse circa finem in particulari, quatenus voluntas potest, vel media recta apprehensione finis amare vt finem ultimum, quod revera est finis ultimus, vel media apprehensione prava amare vt finem ultimum, quod revera non est finis ultimus. Secundo circa ea quę sunt ad finem, in quantum potest medio recto, vel pravo conilio, aut iudicio eligere, vel ea, quę revera ordinantur in finem debitum creature rationalis, vel ea quę solum apparenter ordinantur, non tamen re ipsa, & utroque modo est libertas, vel ad bonum, vel ad malum, ad bene operandum, vel peccandum, quę libertas importat sanè potentiam peccandi. Sed dubitamus an hæc potentia peccandi sit vera libertas, aut pars libertatis, an vero sit solum defectus libertatis?

5. Notandum denique est, potentiam peccandi considerari posse dupliciter, nemp̄, vel pro materiali in quantum est vera potestas agendi; & operandi, in hoc conveniens cum potestate, & libertate impeccabili; vel pro formalī in quantum est formaliter potentia peccandi, sive secundum quod addit potentia peccandi ad esse potentiam agendi; ad modum quo in peccato communiter distinguimus, & rationem actus, seu actionis, & rationem formalē mali, seu peccati pro formalī malitię. Igitur non est quæstio de potentia peccandi pro materiali, vt solum dicit potentiam agendi præcissivè à bene, vel male, quia hoc pacto evidenter importatur in conceptu libertatis, sed de illa pro formalī, sive pro addito formalī supra potentiam agendi. Omnis enim potentia peccandi est potentia agendi; non tamen omnis potentia agendi est potentia peccandi: Addit ergo formaliter ali-

quid hæc ad illam. Rogamus ergo an secundum hoc additum sit libertas, aut pars libertatis?

### NOSTRA SENTENTIA.

6. DICO igitur: *Potentia peccandi pro formalī non est libertas, nec pars libertatis, re ipsa, sed libertatis defectus.*

Hæc sententia est communis SS. PP. & Antiquorum Scholasticorum, licet RR. aliqui illi refragari videantur, magis confusione, quam distinctioni, & præcisióni inquitentes, seu conantes confundere, quę PP. & Antiqui clare, & distincte præscindunt, vt constabit ex discursu questionis. Probatur ergo primò: Id quo formaliter minuitur libertas in esse libertatis, non est formaliter libertas, nec pars libertatis, sed libertatis defectus: Sed libertas minuitur formaliter in esse libertatis per potentiam peccandi: Ergo potentia peccandi non est formaliter libertas, nec pars libertatis, sed libertatis defectus. Probatur minor, primò ex Augustin. lib. de Prædestinat. Sanct. cap. 15, vbi de Christo Domin. sic ait: *Nunquam metu nndum fuit, ne accidente et ite homo ille libero peccaret arbitrio?* (quasi dicaret, minime.) An id in illo non libera voluntas erat, an non tanto magis libera, quanto magis peccato servire non poterat. Secundò ex eodem lib. 23. de Civitat. Dei, cap. ultimo, loquente de Beatis: *Nec id, inquit, liberum arbitrium non habent, quia peccata eos delectare non poterunt, magis quippe erit liberum a delectatione peccandi, usque ad delectationem non peccandi inclinabilem.* Nam primum liberum, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit & peccare, hoc autem novissimum, nemp̄ beatorum, eo potentius erit, quo peccare non poterit.

7. Tertiò ex Anselmo, Dialog. de Liber. arbitr. cap. 1. vbi nostram sententiam expresse tenet, & sic probat, cum Discipulo colloquens: *Qua tibi voluntas liberior videtur? Illa quę sic vult, & potest non peccare, vt nullatenus valeat fleti a non peccandi rectitudine?* An illa quę fleti aliquo modo potest ad peccandum? Cui Discipulus: *Cur non sit liberior illa, quę ad vitrumque se habet, non video.* Cui tamen replicat Anselmus: *An non vides, quoniam qui sic habet, quod decet, & expectat, vt hoc amittere nequeat, liberior est quam*

quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut perde-re posse, & ad hoc quod non decit, & non expedit valeat adduci? Consentit Discipulus dicens: Nulli dubium hoc esse puto. Cui tamen Anselmus: Hoc perequus indubitabile dices, quia peccare semper dedecens, & noxiun est. Discipulus: Nullus sanguinis aliter sentit. Anselmus: Liberius igitur voluntas est, que a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam que illam potest deferrere. Convictus Discipulus id facetur dicens: Nihil mihi rationabilius afferere posse videtur: Ergo libertas aug-  
mentum per non posse peccare, & per posse peccare minuit ex Anselmo. Qui sic tandem subiungit: An putas, quod additum minuit, & separatum auget libertatem, id aut libertatem esse, aut partem li-  
bertatis? Discipulus: Minimè id putare possum. Anselmus: Potestas ergo peccan-  
di, que addita voluntati minuit eius liber-  
tatem, si dividatur eam auget, nec libertas est, nec pars libertatis. Quid clarius? Con-  
testatur Div. Thom. i. part. quest. 62. articul. 8. ad 3. sic inquiens: Vnde maior li-  
bertas arbitrij est in Angelis, qui peccare non posse, quam in nobis, qui peccare possumus: Ergo non posse peccare auget libertatem arbitrij; posse vero peccare illam minuit, seu minorem reddit.

8. Quartò ratione: Quia maior est libertas, quanto magis elongatur à capti-  
vitate, & servitute sub alieno dominio, &  
tanto minor quanto magis tali captivi-  
tati, & dominio exponitur: Sed quanto liberum arbitrium minus potest peccare,  
tanto magis elongatur à captivitate, &  
servitute praedicta, & quanto magis po-  
test peccare, tanto magis illi exponitur:  
Ergo per non posse peccare est maior li-  
bertas, & per posse peccare minor. Proba-  
tur minor: Quia peccare est redigi in  
captivitatem, & servitutem ipsius pecca-  
ti; omnis enim qui facit peccatum servus  
est peccati; sive in captivitatem, & servi-  
tatem, vel mundi, vel doemonis, vel car-  
nis, vel proprię libidinis, & cupiditatis:  
Sed dominium horum in voluntatem est  
aliorum extraneorum, & planè iniustum:  
Ergo peccare est formaliter redigi in  
captivitatem, & servitutem sub dominio  
extraneo, alieno, & iniusto: Sed quo vo-  
luntas minus potest peccare, magis à  
peccato elongatur, vt per se pater: Ergo  
quo magis potest peccare, tanto magis  
exponitur prædictę servituti, & captivi-  
tati, & quo minus potest peccare, tanto  
magis ab illa elongatur.

9. Dices forsan: Nos in equivoco  
Tom. I.

laborare, quia SS. PP. loquuntur de liber-  
tate à peccato, & à miseria, quam omnes  
maiorem fieri fatentur per impeccabili-  
tatem; non tamen de libertate à necessi-  
tate, que sanè maior est, in eo, qui pecca-  
re potest, & non peccare, siquidem est in-  
differens ad plura, quam ille qui peccare  
non potest, & sub eodem equivoco labo-  
rare ratio apposita. Sed contra est: Quia  
testimonia allata expressè loquuntur de  
libertate arbitrij: Sed libertas arbitrij est  
propriè libertas à necessitate: Ergo lo-  
quuntur de libertate à necessitate. Expli-  
catur: Libertas dominij, & potestatis est  
vera libertas à necessitate: Sed expressè  
loquuntur de libertate dominij, & potesta-  
tis: Ergo loquuntur de libertate à necessi-  
tate. Et similitè nostra ratio de eadem li-  
bertate procedit: Nam quanto quis ma-  
gis elongatur à servitute, & captivitate  
sub tyranno dominio, tanto magis sui do-  
minium, & potestatem habet in volendo,  
& agendo: Ergo non laboramus in equi-  
voco, sed directe assumptum proba-  
mus.

10. Et quidem Div. Bernard. est,  
qui expressè distinxit illas tres libertates,  
nempè à peccato, à miseria, & à necessi-  
tate, appellans hanc ultimam libertatem  
arbitrij, de ea, sic ait: *Libertas arbitrij  
convenit omnibus ratione utentibus, sed  
& hoc aperte monstratum esse puto, quod  
hac ipsa libertas, tandem quodammodo cap-  
tiva tenetur, quandiu illam due alię libe-  
rtates (nempè à peccato, & à miseria)  
minimè, aut minus plenè comittantur.  
Sed quandiu libertas arbitrij quodam-  
modo captiva tenetur, est minor, quam  
dum ab ea captivitate liberatur; & quo  
magis liberatur, est magis libera, & maior  
libertas arbitrij: Ergo ipsa libertas arbitrij  
augetur, estque maior, dum illa comittan-  
tur libertates à peccato, & à miseria, &  
est minor dum invenitur sine illis: Ergo  
in Patria, deficiente miseria, & peccato,  
& potestate peccandi, erit maior, & in  
via cum potestate peccandi est minor ipsa  
libertas arbitrij, seu à necessitate.*

11. Confirmatur: Nam vera, &  
propria libertas à necessitate, non dicitur  
talis per exclusionem cuiuslibet neces-  
sitatibus. Non enim dicitur talis per exclu-  
sionem necessitatis in essendo, alias liber-  
tas Dei omnino necessaria in essendo, &  
libertas Angeli naturaliter necessaria in  
essendo, ob hoc esset minor libertas à ne-  
cessitate, quam libertas hominis, que de-  
ficere potest in essendo per amentiam,  
aut somnum; quod nemo dixit. Nec iterum  
dicimus

dicitur talis, per defectum necessitatis in subordinando se sibi, & sibi obtemperando, quādoquidem, qui magis infallibilitèr, & necessariò sibimet obtemperat, itavt nulla ex parte sibi resistere posít, tanto magis sui dominus est in agendo, & volendo, & maiorem libertatem habet à necessitate, quam ille, qui aliqua ex parte sibimet resistere potest. Vnde absdubio in omnium sententia, maiorem libertatem habuit homo in statu innocentie, ubi nulla ex parte sibimet resistere poterat, necessarioque sibimet obtemperabat, quam dum postea, rebellata sensualitate, sibimet resistit, dicente Apostolo: *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum hoc facio. Et caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem:* Ergò pariter non dicitur libertas à necessitate per exclusionem necessitatis obtemperandi legitimo, & naturali superiori moventi per modum finis, aut per modum dominii, cui subordinari regnare est: Ergò solum dicitur vera libertas à necessitate per exclusionem necessitatis obtemperandi, aut sequendi motionem alicuius non habentis legitimam, & iustum superioritatem, nec dominium in voluntatem, quia videlicet sola hæc necessitas esset violenta, & tyrannica contra nobilitatem, & libertatem dominij, & potestatis liberè naturæ rationali concessæ. Vide suprà, quest. præcedent.

12. Explicatur: Necessitas sibimet obtemperandi in nullo præjudicat libertati, imò quo maior est, tanto illam auget, quia animus est naturaliter, & iustissime sui dominus: Sed Deus multo magis est dominus animi, cum sit longè superior, & finis universalis illius, & magis habens in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas: Ergò nec necessitas obtemperandi Deo, ut fini universalis hominis, & universalis domino, præjudicat libertati, sed potius illam auget: Sed talis necessitas est necessitas non peccandi, quia peccare importat deficere à subordinatione, & obsequio Dei ultimi finis, & supremi domini: Ergò necessitas non peccandi, seu potentia peccandi, in nullo præjudicat præfatæ libertati, sed potius illam auget.

13. Ex quo inferes, potius præfata evasionem in equivoco laborare, quia non distinguit de necessitate opposita, vel non opposita libertati: Nec de indifferentia, & indifferentia; etenim libertas non necessitata ad effendum, mi-

nus necessitata est, & magis indifferens; nempe ad effendum, vel non effendum, quam libertas necessitata ad effendum: Sed nunquid propterea erit maior libertas? Item libertas animi potenter pati rebellionem sui ipsius, minus necessitata videtur, & magis indifferens, siquidem est indifferens ad sibimet obtemperari, vel sibimet rebellari, ad quod non est indifferens animus perfecta cum pace regnans: Sed nunquid ideo ille, quam iste, erit maiori libertate dominij præditus? Ac demum animus potens excidere à debita subordinatione erga suum ultimum finem, & incidere in captivitatem suorum inimicorum, qualiter exciditur, & inciditur per peccatum, est minus necessitatus, & magis indifferens, quam qui non potest sic excidere, nec incidere: Sed nunquid ideo erit ne maioris libertatis, quam necessitatus ad ita non incidentum? Quis tale excoxitavit? Vide igitur quot sunt necessitates, quæ libertatem dominij, & potestatis extollunt potius, quam depriment; & quot sunt indifferentie, quæ libertatem potius depriment, quam augent: Sic igitur est necessitas non peccandi, & indifferentia ad peccandum, illa libertatem dominij auget, ista minuit.

#### SECUNDA PROBATIO NOSTRÆ sententiae.

14. SECUNDO probatur assertio: Quia libertas vera dominij, & arbitrij debet esse vera potestas: Sed potentia peccandi non est vera potestas, sed vera potius impotentia, & defectus potestatis: Ergò nec est libertas vera, nec pars veræ libertatis, sed libertatis veræ defectus, loquendo de libertate vera dominij, & potestatis. Probatur minor primo ex D. Anfelmo in Prosolog. cap. 7. vbi sic ait: *Qui hoc potest quod sibi non decet, & non expedit, quanto magis potest, tanto magis adversitas, & perversitas possunt in illum, & ipse minus contra illas. Qui ergò sic potest, non potentia potest, sed impotentia. Non enim dicitur posse, quia ipse possit, sed quia sua impotentia facit aliud in se posse, vel aliquo alio genere loquendi, sicut multa impropriæ dicuntur, ut cum ponimus esse pro non esse, & facere pro eo quod est non facere, aut pro nihilo facere. Sic itaque cum quis dicitur habere potentiam faciendi, aut patiendi, quod non expedit, aut non debet, impotentia intelligitur per potentiam, quia quo plus habet banc potentia*

potentiam, adversitas, & perversitas in illum sunt potentiores, & ille contra eas impotenter: Ergò potentia peccandi, quæ sane est potentia faciendi quod quis non debet, nec illi expedit, non est vere, & propriè potentia, sed impotentia.

15. Secundò & clarius ex Div. Thom. quæst. 1. de Potent. art. 6. in corp. vbi in primis ait: *Dicendum esse absolutè Deum non posse peccare.* Quod ut explicet, sic subiungit. *Quædam sunt, quæ secundum nomen potentiam important, quæ secundum rem sunt potentie defectus, sicut multæ negationes sunt, quæ affirmationibus includuntur, ut cum dicitur posse deficere, videtur secundum modum loquendi, quedam potentia importari, cum magis potentie defectus importetur;* & proper hoc potentia aliqua dicitur esse perfecta secundaum Philosoph. 5. Metaph. quando ista non potest; sicut enim illæ affirmatio-nes habent vim negationum secundum rem, ita istæ negationes habent vim affirmatio-num, & propter hoc dicitur Deum non posse deficere, non posse moveri, ambulare, &c. Ergò iuxta Div. Thom. potentia peccandi non est vera potentia, nec posse peccare est vera affirmatio potestatis, sed potius est potestatis negatio, & im-potentia. Id ipsum contestantur alij PP. Ambros. lib. 6. Epist. 37. de Deo sic fat-  
tatur: *Impossibile est ei mentiri, impossibile istud non infirmitatis est, sed virtutis, & Maiestatis.* August. lib. 23. de Civit. Dei, cap. ultimo de Arbitrio novissimo Beatorum ait: *Eo potentius erit, quo peccare non poterit.* Et de Deo, Serm. 119. de Tempore, sic ait: *Non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli, tanta non potest, quæ si posset, non esset omnipotens.* Ex quibus sic arguo: Posse, quod additum minuit, & separatum auget potestatem, ingenio loquendo, non est verum posse, sed defectus potestatis: Sed posse peccare est huiusmodi; nam quia Deus non potest peccare dicitur omnipotens, quod si posset, om-nipotens non esset, & impotentia pec-candi in Deo non est infirmitas, sed vir-tus, & maiestas, &c. Ergò.

16. Demum à ratione, quia posse deficere in agendo ab integritate agendi debita, non est vera potestas, sed imbecillitas, infirmitas, ac defectus potestatis: Sed posse peccare est posse deficere in agendo ab integritate agendi debita, cum omne peccatum defectus quidam sit: Ergò posse peccare non est vera po-

testas secundum rem, sed imbecillitas, infirmitas, & defectus potestatis. Proba-tur maior: Quia posse deficere in essen-  
do ab integritate essendi debita non est vera potestas secundum rem, sed defec-tus potestatis: Ergò pariter posse defice-re in agendo. Consequentia patet: Quia-vraque est potestas deficiendi ab inte-gritate debita. Antecedens vero videtur certum: Quia quod homo possit infir-mari, possit mori, non est vera potestas, sed infirmitas, & imbecillitas potestatis veræ, vi cuius non semper potest resiste-re contrarijs, sed aliquando succumbit: Ergò posse paulatim deficere in essendo, est potius defectus veræ potestatis, quam vera potestas. Confirmatur: Posse suc-cumbere contrarijs, & ab illis vinci non est vera potestas, sed decrementum po-testatis; ex terminis enim maior est potes-tas, quæ invincibilis, quam quæ vincibi-lis est à contrarijs: Sed posse peccare nihil aliud est, quam posse vinci à con-trarijs, & illis succumbere, nempe à tentationibus, à concupiscentia rebelli, & ab ipsa iniquitate, aut saltem fragilitate: Ergò non est vera potestas secundum rem, sed decrementum, & diminutio potestatis.

17. Confirmatur secundò: Pec-care est ipsum exercitium potentiae pec-candi: Sed peccare est formaliter exer-citium alicuius impotentiae, imbecillitatis, & infirmitatis: Ergò talis est potentia pec-candi, & nō vera potestas. Probatur minor: Quia peccare formaliter est vinci potesta-tem de se superiorē ab inferiori, vel æqua-li: Sed hoc formaliter provenire non po-test, nisi ab infirmitate, & imbecillitate, & defectu potestatis superioris: Ergò pec-care est formaliter exercitium talis infir-mitatis, imbecillitatis, & defectus. Ma-ior patet: Quia potestatem aliquam vinci à potestate in se superiori, non est pec-ca-re, quia est necessarium ab ea vinci, & impossibly non vinci ab ea, vbi illa ege-rit quantum possit; & etiam iustum est ei subiici, & subordinari, iuxta illud: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdi-ta sit:* Ergò solum potest esse peccatum vinci ab inferiori, vel æquali potestate: Sed hoc non potest non procedere ex in-firmitate, imbecillitate, & defectu potestatis, quia nunquam virtus, & potestas de se superior æquali, vel inferiori suc-cumbit, nisi ex aliqua infirmitate, imbe-cillitate, & defectu ex parte superioris: Ergò.

18. Explicatur discursus, quem fa-

Iatis subtiliter prosequitur August. lib. de lib. arbit. probans, motum voluntatis mala non posse esse coactum, nec necessarium. Quia vel ad illum moverur voluntas ab aliquo superiori supra mentem humanam, vel ab aequali, vel ab inferiori? Si ab aliquo superiori, vel iusto, & iuste moventi, vel iniusto, & iniuste moventi? Si à superiori iniusto, & iniuste moventi, eo ipso superius non est, quia supponitur ab iniustitia vicitus, à qua mens humana, ante illum motum, supponitur libera; & absdubio mens ab iniustitia dominata non potest esse superior menti ab iniuitate, & iniustitia liberæ; opportet ergo, vt movens mentem humanam verè sit illi superius, quod sit iustum, & iuste movens. Si autem iuste movet, & est verè superius, ab eo vinci, & ei obtemperare peccatum esse non potest, quia superiori iuste moventi obsequi, peccatum esse non potest: Sequitur ergo, quod peccare solum stare potest in eo, quod mens succumbat inferiori, vel aequali, cui de iure subiecta non sit: Sed hoc non potest esse, nati ex infirmitate, & imbecillitate potentiae: Ergo peccare semper procedit ex tali infirmitate, & imbecillitate, & est formaliter exercitium illius.

16. ob Amplus explicatur: Mens quandocumque vult, aut agit, ab aliquo bono movetur: Vel ergo a bono vniuersali, & summo, quod ianè in movendo est superius ad mentem humanam; vel à bono aliquo particulari, & finito, quod sane temper est inferius amplitudine mentis humanae, eamque adæquare non potest? Si primum, implicat quod sequendo motum illius peccare poscit, quia sequi motionem boni vniuersalis excendentis amplitudinem mentis humanae, & ab eo vinci instissimum, & sanctum est, & non potest esse peccatum. Solum ergo potest esse peccatum, vbi voluntas movetur ab aliquo bono particulari, & finito inferiori, & illi succumbit contra propriam nobilitatem, & naturam: Sed hoc esse non potest, nisi ex infirmitate, & imbecillitate virtutis, & potestatis: Ergo peccare semper est exercitium talis imbecillitatis, & infirmitatis, non autem verè potestatis secundum rem.

20. Ulterius id explico: Potestas mentis liberae potest considerari duplicitè, vel in quantum mota immediate ex bono vniuersali, tanquam ex obiecto, & forma intentionalis, seu apprehensa? Et vt sic retinet totam amplitudinem potestatis suæ, quia per illam formam vni-

salem minimè coarctatur amplitudo, & potestas mentis humanae, cum illa potius forma sit de se amplior, & superior; unde, vt illa forma vniuersali intentionaliter actuata, potestas mentis humanae non est infirma, nec diminuta, aut defectuosa, sed plena, integra, & ex se robusta. Vel consideratur in quantum mota, & informata intentionaliter aliquo obiecto, & bono finito, & particulari, non adæquate amplitudinem mentis humanae? Et vt subiacens illi bono, vt formæ intentionali, potestas voluntatis, seu mentis non est integra, sed diminuta, infirma, & deficiens à vera amplitudine sibi connaturali. Tunc sic, sed peccare non est exercitium primæ potestatis sub bono vniuersali, sed secundæ, quia quoties mens humana vult, & agit secundum formam illam vniuersalem in tota amplitudine peccare non potest, & solum peccat, dum agit subiecta bono particulari, vt formæ intentionali illius amplitudinem limitanti, & infirmanti, ac debilitanti: Ergo peccare non est à mente, vel voluntate secundum plenitudinem potestatis, sed ab illa secundum potestatem debilitatam, infirmitatam, ac deficientem ab amplitudine, & integritate potestatis. Sed de hoc amplius infrà.

#### SOLVUNTUR OBIECTA.

21.

**O** BIJ CIUNT contrarij primò: Quia viatores sunt magis liberi à necessitate, quam beati: Sed non ob aliud, nisi quia illi possunt peccare, non isti: Ergo posse peccare est saltim pars aliqua libertatis à necessitate. Maior probatur: Quia viatores sunt liberi à necessitate amandi Deum, & à necessitate non peccandi; beati vero non sunt liberi ab hac necessitate: Ergo illi sunt magis liberi à necessitate, quam isti. Confirmatur: Scriptura, Concilia, & SS. PP. explicant libertatem hominis viatoris per potestatem extendendi manum ad bonum, & malum: Ergo potestas extendendi manum ad malum vel est pars, vel saltem aliqua extensio libertatis. Secundo: Quia potestas peccandi est potestas male agendi, seu faciendi malum: Ergo est potestas activa: Sed potestas activa est vera potestas, & consequenter vel libertas, vel pars libertatis: Ergo. Tertio: Quia potestas vitandi peccatum est pars nostræ libertatis: Ergo potestas peccandi est altera pars nostræ libertatis.

Quar

Quarto: Quia eadem est potestas non peccandi, ac peccandi potestas, cum eadem sit potestas respectu vtriusque contradictionis: Sed per nos potestas non peccandi est vera potestas: Ergo & potestas peccandi.

22. Sed ad hæc facile respondetur ex dictis, negando maiorem argumentum. Ad cuius probationem, distingo antecedens: Viatores sunt liberi secundum rem, seu secundum propriam notionem libertatis à necessitate non peccandi, & à necessitate amandi Deum, nego suppositum: Sunt liberi, impropriè sumpta libertate, & secundum dici, à tali necessitate, transeat antecedens, & nego consequentiam, intellectam secundum rem, & secundum propriam notionem libertatis. Et isto argumentum, nam alias homo, ex quo est liber à necessitate non moriendi, seu vivendi esset magis liber, quam Angelus, & Deus, qui gaudent necessitate vivendi, & nunquam moriendi. Vnde sicut qui liberatur à propria potestate per captivitatem, dicitur liberari impropriè, & secundum dici sumpta libertate, revera tamen, & secundum propriam notionem libertatis, dicitur amittere libertatem, quam propriè restaurat, si liber à captivitate reducatur in patriam potestatem: Sic similitè accipitur libertas, cum dicimus hominem esse liberum à necessitate amandi Deum, à necessitate non peccandi; est enim quasi diceremus esse liberum à necessitate, & securitate non amittendi patriam potestatem, nec incidendi in captivitatem, id est, esse liberum à perfecta libertate, quia necessitas non peccandi, & amandi Deum est perfecta libertas, ut iam vidimus supra.

23. Ad primam confirmationem, concessio antecedenti, nego consequentiam: Quia satis est, quod posse ad malum sit signum libertatis, & additum diminuens libertatem, vt Concilia PP. & Scriptura libertatem propriam viatorum explicit, non solum per posse ad bonum, quod per se, & propriè pertinet ad libertatem, sed etiam per posse ad malum, quod illam constituit in esse defective, & diminutè respectu libertatis perfectæ, & est defectus illam distinguens à libertate perfecta Patriæ. Vnde vt illam explicarent distinctam, opus fuit exprimere, non solum quod propriè illam in esse libertatis constituit, sed etiam, quod in esse talis illam minoraret. Nec oppositum probat Phrasis illa, extendendi ma-

num ad malam, qua vititur Scriptura, nam Scriptura loquitur more communi, quo malum concipimus, vt aliquid, ad quod extendatur dominium; sed re ipsa non est extensio, sed contractio, dum voluntas, cui solum decet bono universalis subordinari vt fini, cum amplitudine libertatis ad omnia, quæ sub illius ordine continentur, subordinatur bono particulari, & amore illius captivatur, & coarctatur; sicut qui potens militare sub dominio amplissimo, & potentissimo Regis, extenderet se ad militandum sub Regulo diminutissime iurisdictionis, hæc sanè non esset extensio, sed coarctatio libertatis.

24. Ad secundam, concessio antecedenti, distingo consequens: Ergo est potestas activa pro materiali, concedo: Pro formalis malitiæ in agendo, nego consequentiam. Quam solutionem ante Div. Thom. iam tradiderat Albertus Magnus, in 1. dist. 44, articul. 1. ubi postquam potentiam peccandi varie considerat, subiungit: *Adhuc duplicitè consideratur, scilicet per comparationem ad substantiam actus, vel per comparationem ad actum sub deformitate, & primo modo est potentia adhuc, secundo autem modo est potentia, cum impotentia permixta sibi. Si autem comparetur ad deformitatem solam: Tunc non est potentia activa, sed materialis defectus, seu debilitas succubens malitiæ, sicut dicimus hunc posse mori, illum posse infirmari, & illum possevinci, semper potentia materiali deficiente. Quid clarius? Considera præcisionem antiquorum.*

25. Ad tertiam nego antecedens in sensu proprio, quia potestas vitandum peccatum in nobis est potestas amandi Deum, vt finem ultimum, & ea quæ ad ipsum ordinantur, servando ordinem finis; non enim aliter possumus vitare peccatum: Hæc autem potestas non est pars libertatis, sed tota nostra libertas, vere, & propriè sumpta libertate; cui si addis potestatem peccandi, id est potestatem deficiendi à tali fine, & ab ordine finis, non addis libertatem, sed priorem minuens, & deterioras: Non ergo istæ duæ potestates comparantur vt partes libertatis, sed vt libertas vera, & additum minuens libertatem. Ad quartam distingo maiorem: Eadem est materialiter, & entitativè potestas non peccandi, & peccandi, concedo: Eadem est formaliter, nego maiorem, & concessa minori, distingo consequens: Ergo potestas peccandi est vera potestas pro materiali concedo;

cedo: Pro formalī, nego consequentiam; quia fatemur potestatem peccandi esse entitativē eandem cum potestate bene agendi, seu non peccandi, ac proinde pro materiali, & entitativē est vera potestas, sed formalitē in quantum est peccandi, est potius impotentia, quam vera potestas, ut explicatum manet.

26. Sed contra replicabis primo ex D. Prado Complutensi: Peccatum est verē liberum in re: Sed est liberum à potestate, & libertate peccandi: Ergo potestas peccandi est vera libertas in re, & non purus defectus libertatis. Secundō, quia potestas radicalis peccandi est potestas vera, & positiva, quia identificatur realiter cum voluntate, quæ entitas positiva est, & cum entitate positiva non potest identificari purus defectus: Ergo pariter potestas proxima peccandi. Tertio, quia potestas productiva termini positivi non potest esse purus defectus, sed debet esse vera potestas activa: Sed peccatum, adhuc formaliter ut tale, est quid positivum: Ergo potestas peccandi est potestas positiva, & vera libertas. Quartō, quia libertas purę contradictionis peccandi per odium Dei, vel non peccandi includit aliquam veram potestatem: Non potestatem ad puram omissionem, quia alias ad parentiam daretur vera potestas, contra nostram doctrinam: Ergo talis vera potestas est potestas peccandi per odium Dei.

27. Quinto, quia ideò dicimus non esse veram potestatem, & libertatem, quia in beatis, qui peccare non possunt, est maior potestas, & libertas: Sed hæc ratio est nulla: Ergo. Probatur minor, quia Beati non possunt credere, non possunt sperare, non possunt mereri, quod possunt viatores; quin tamen inde inferri liceat, quod potestas credendi, sperandi, & merendi non pertineat ad libertatem, nec est pars libertatis, aut quod non est vera potestas: Ergo pariter de potentia peccandi. Explicatur: Potestas credendi, & sperandi minuit libertatem, quia constituit libertatem minorem, & imperfectiorem, quam sit libertas beatorum non potentium credere, nec sperare; & tamen inde non infertur, quod non sit vera potestas, & libertas: Ergo idem de potentia peccandi.

28. Respondeo, distinguendo maiorem: Peccatum pro materiali actus, & entitatis est verē liberum in re, concedo: Peccatum pro formalī malitię, sub

distinguo est verē liberum in re directe nego: Indirecte, concedo maiorem, & distinguo minorem: Est liberum à potestate, & libertate directa peccandi, nego suppositum, loquendo de vera libertate, & potestate: A libertate, & potestate vera, sed indirecta peccandi, concedo minorem, & nego consequentiam de libertate, & potestate directa peccandi pro formalī peccati: Itaque in primis dico peccatum pro formalī nihil aliud esse, quam defectus privativus rectitudinis debitę in operando; hic autem defectus non est directe liber, quia non est directe voluntarius; & quod non est directe voluntarium, non potest esse directe liberum, ut per se patet; & item quia peccare pro formalī est incidere in captivitatem sub extraneo dominante; lapsus autem in captiverium non potest esse directe, & formaliter liber, nisi captivitas sit libertas, & captivari sit exercere libertatem, quod evidentē repugnat; solum ergo peccatum pro formalī est indirecte liberum, tūm ex libertate vitandi peccatum, seu recte operandi, quæ vera, & positiva est, licet non respiciat directe peccatum; tūm à libertate volendi, & agendi in genere, quæ respicit directe actum peccati sub ratione actus, sed indirecte eius malitiam, & defectum, in quo pro formalī consistit peccatum; directe vero, prout procedit à potentia directe potente deficere, & peccare, non est intrinsecè, & formaliter liberum, sed defectus libertatis, & captivitas mentis.

29. Ad secundam nego antecedens de potestate radicali peccandi, ut peccandi formaliter; licet enim ea potestas identicē, & materialiter sit vera potentia activa, tamen ut est peccandi formaliter, non est potentia activa, sed defectus, seu debilitas succubens malitiae, ut ait M. Albertus. Nec oppositum probat, quod identificetur realiter cum voluntate; quia voluntas, ex quo creata est ex nihilo, & limitata, identificat realiter negative talem defectum amplioris potestatis, ut infra explicabimus.

30. Nec est admittenda solutio D. Castel dicentis, quod quando dicimus potentiam peccandi esse defectum libertatis, per ly defectum non intelligi parentiam, quia id valde absurdum esset, quia parentia libertatis non coexistit libertati, potentia vero peccandi libertati coexistit, vnde inquit, per ly defectum libertatis se intelligere imperfectionem, seu

seū decrementum, quia per potentiam peccandi libertas est imperfectior, de-  
terior, & diminuta.

31. Contra enim est, quia non minus repugnat coexistere defectum libertatis cum libertate, cuius est defectus, quam coexistere carentiam libertatis cum libertate, cuius est carentia: Ergo si non est absurdum, sed verissimum, quod posse peccare est defectus libertatis, nec erit absurdum, quod sit carentia libertatis, cuius est defectus. Rursus: Per te posse peccare est decrementum, & diminutio libertatis: Sed non decrescit libertas, nec diminuitur, quando nulla ex parte caret libertate, sed manet plena libertas: Ergo implicat defectus libertatis, ut à te ponitur, absque aliquali carentia libertatis. Dicendum est igitur, potentiam peccandi importare carentiam libertatis, non quidem totalem, quia carentia totalis libertatis non potest libertati coexistere, ad-  
huc diminutæ; sed carentiam partialem, seū ex parte, quæ libertatem diminutam essentialiter comitatur, quia essentia-  
liter est libertas non plena in esse libertatis, sed carens plenitudine libertatis, quatenus caret aliquali libertate exacta ad plenitudinem libertatis. Id magis infra explicabitur.

32. Ad tertiam, concessa maiori, nego minorem, cuius falsitatem iam supra estendimus quest. 1. per totam, præ-  
fertim ex SS. PP. nec doctrinam quam SS. PP. docent in præsenti de potentia peccandi sustineri potest ingenuè, & consequenter, nisi illa, quam ibi tradunt defendatur; aliter enim difficultas dissimilatur, effugitur, tergiversatur, sed non solvitur. Ad quartam nego suppositum illius libertatis. Tum quia repugnat libertas ad puram omissionem ponendam absque omni actu, ut vidimus, quest. 2. Tum, quia repugnat odium nisi ex amore, & consequenter libertas ad odium, quæ non sit etiam ad amorem. Tum alijs rationibus expræssis quest. 1. à num. 130. Vel admissa gratis illa libertate, dico, quod constaret potestate vera, non ad puram omissionem, quæ est pura carentia, & ad puram carentiam non datur vera potestas, nec vera libertas; sed ad actum odio habendi malum apprehensum ut tale, qui actus in genere bonus est, & ad illum datur vera potestas, & libertas in voluntate, licet non ad errorem, & pravitatem applicandi Deo apprehensionem, & odium mali, in quo esset ratio peccati; nam ad hoc non

esset vera potestas, sed defectus potes-  
tatis.

33. Ad quintam, nego maiorem: Quia potentia peccandi non ideo præcisè est defectus potestatis, & libertatis, & non vera potestas, & libertas, quia in Deo, & Beatis, qui peccare non possunt, est maior potestas, & libertas; sed quia potestas peccandi pro formaliter significat præcisè ipsum defectum potestatis, vi cuius liber-  
tas viatorum est minor; at potestas cre-  
dendi, sperandi, merendi, &c. non signifi-  
cat pro formaliter præcisè defectum, vi cu-  
ius potestas, & libertas viatorum sit mi-  
nor, sed significat pro formaliter veram po-  
testatem, & virtutem credendi, sperandi,  
merendi, &c. licet mixtam defectu aliquo,  
vi cuius est minor ista potestas, quam illa  
beatorum. Quæ disparitas sumitur ex  
differentia in exercitijs correspondenti-  
bus illis potestatibus: Exercitium enim po-  
tentie peccandi est peccare: Exercitium  
vero potentie credendi, & sperandi, est  
credere, & sperare: Credere autem, &  
sperare significat actionem positivam bo-  
nam, & excellentem, licet mixtam aliquo  
defectu, vi cuius est minoris excellentie,  
quam in beatis videre, possidere, & frui.  
Ex quo infertur, quod potestas credendi,  
& sperandi importat etiam veram po-  
testatem activam, & positivam, & bonam,  
licet mixtam aliquo defectu, vi cuius est  
minor, quam in beatis potestas videndi, &  
fruendi; quem defectum magis implicitè,  
& de connotato, quā explicitè. & in recto  
significant, tūm illæ actiones credendi, &  
sperandi, tūm potestates illis correspōden-  
tes. Peccare vero pro formaliter non signi-  
ficat actionem positivam bonam, sed  
præcisè defectum actionis, quia peccatum  
ut tale non tam est actio, quā deactio,  
& defectio in agendo; nec peccare est  
propriè agere positivè, sed est deficere à  
plenitudine, & integritate agendi debita,  
eoque posse peccare, necest verum posse,  
sed verus defectus potestatis, seū in  
possendo. Vnde in Decreto, Canon. 33.  
dist. 2. sic definitur: Posse peccare, ut Au-  
gustinus ait, non est aliquid posse, imò ali-  
quid non posse; unde ille solus vocatur  
omnipotens, qui hoc non potest, quia omnia  
potest, que posse est aliquid posse. Quando  
rogo id diceretur de potestate credendi?  
Est ergo aperta disparitas.

34. Ad explicationem, distinguo  
maiores: Potestas credendi, & sperandi  
minuit libertatem absolutè, & ex terminis, nego: Comparativè ad libertatem  
Patriæ, subdividit: Ex quo est potestas

cognoscendi Deum certissimè , & appetendi Deum firmissimè , nego : Ex quo est potestas deficiendi à claritate in cognoscendo , & à possessione in appetendo , concedo maiorem , & distinguo minorem : Indè non infertur quod non sit vera libertas , & potestas absoluta , concedo : Comparative ad libertatem Patriæ , sub distinguo : In eo , in quo non deficit à plenitudine libertatis Patriæ , concedo : In eo , in quo formaliter deficit à plenitudine illius libertatis , nego minorem , & consequentiam . Ratio distinctionis est , quia in primis libertas ex suo genere , & absolute loquendo , non minuitur ex hoc quod sit specialiter libertas credendi ; sperandi , & merendi , imò potius augetur , quia explicat maiorem libertatem , quam libertas ex genere suo precise , quia ex genere suo indifferens est ut sit libertas opinandi , vel libertas credendi , & maior est , seu perfectior libertas credendi , quam opinandi ; sicut perfectius est credere , quam opinari , & similiter indifferens est , ut sit libertas sperandi , vel desperandi , & ut libertas sperandi perfectior est , & maior potestas , quam ut desperandi ; non igitur libertas absolute minuitur ex hoc quod sit potestas credendi , & sperandi : Solum ergò minuitur comparativè ad libertatem Patriæ . Et nec hoc modo minuitur , ex quo perfectionis importat , sed solum ex eo , quod imperfectionis dicit .

35. Ratio est , quia credere est actus bonus perfectus mixtus imperfectione , & similiter sperare , & mereri , & importat de perfectione , quod sit cognoscere Deum certissimè , de imperfectione vero , quod sit obscurum , & deficiens ab evidentiā , & claritate ; & sperare importat de perfectione , quod sit inhærere Deo firmissimè , de imperfectione , quod sit sine quiete , seu cum quadam inquietudine . Potestas igitur credendi non est minor potestate Patriæ , ex quo dicit posse cognoscere Deum cum certitudine ; sed solum ex quo dicit , posse deficere in cognitione Dei ab evidentiā ; vndè primo ex capite est vera potestas , ex secundo vero capite non est vera potestas , nec libertas , sed defectus potestatis ; & similiter potestas sperandi non est minor libertate Patriæ , ex quo est potestas appetendi Deum , & inhærendi firmiter Deo , sed ex quo est cum motu , & inquietudine deficiendo à perfecta quiete , & possessione Dei : Ex primo capite est vera potestas , & libertas , sed ex

secundo capite est solum defectus , & imperfectio libertatis , & potestatis . In potestate vero peccandi formaliter accepta non est locus distinguendi quod perfectionis , & quod imperfectionis dicit , si- cut nec in peccato pro formali , quia pec- care pro formali significat solum imper- fectionem , & defectum , & similiter posse peccare formaliter , vt ostensum est ; vnde non est verum posse , sed defectus ipse in possendo , nec vera libertas , sed de- defectus libertatis , minuens libertatem , non solum comparativè ad libertatem Patriæ , sed etiam absolute , quia potentia pec- candi addita libertati in genere , ni- hil omnino libertatis , aut potestatis , nec perfectionis formaliter addit , sed solum diminuit . Vel assignent contrarij libe- ratem aliquam ad aliquid , quam ad pec- care , quę non sit eo ipso maior , & per- fector , quam ad peccare .

36. Contra istam doctrinam nihil aliud opponit D. Prado , nisi prædictas præcissiones ad nihil esse vtiles , quia lo- quendo in sensu reali , & identico non deserviunt . Sed huiusmodi obstaculum frusta opponitur , & est contra omnes Phylosophos , Theologos , & Scientifi- cos , quia non semper loquuntur in sensu reali , & identico , sed frequentius valde in sensu formali , & præcissivo de rebus , nec aliter potest haberi scientia humana per cancas rerum , vt alibi satis demons- travi . Vnde dico , quod in præsenti illæ præcissiones vtilissimæ sunt , imò & necessariæ , tūm ad explicandam origi- nem veram mali , & peccati in nobis , in qua explicanda , qui tales præcissiones non agnoscunt , aliqui fuerunt Manichæi , alij Luterani , & alij inciderunt in alios errores , quod magis patebit ex quaſtio- ne sequenti ; tūm ad intelligendam illam maximam Christianam . *Quidquid per- fectionis , & bonitatis , & virtutis in nobis est , ex Deo nobis provenit ; quidquid vero imperfectionis , malitię , vitij , & peccati ex nobis tantum est , non ex Deo , quae est fundamentum solidum veræ humilitatis , & gratitudinis erga Deum , & explicari nequit nisi præscindendo perfectionem , & imperfectionem in quocumque actu , vel potentia , vbi inveniuntur admixtae præfertim cum illæ præcissiones à PP. fre- quentissimè usurpatæ inveniantur , vt su- prà vidimus in Alberto Magno , Div. Thom. & alijs , & quæſt. 1. & Tract. de Provid. duabus ultimis quæſtionibus , & quæſt. sequenti amplius non solum in con-*

## CONSECTARIA EX DICTIS.

37. **E**X dictis colligitur dogmaticè, quātum aberravit Calvinus, dum sic

inferre non erubuit. *lib. 2. Institut. cap. 3.* vbi citatur à pluribus, sic inquiens: *Si liberam Dei voluntatem in agendo non impedit, quod necesse est illum bene agere, quis hominem ideo minus liberè peccare dicet, quod sit peccandi necessitati obnoxius?* Quem modum arguendi etiam usurpat Jansenius, dum ex eo, quod in beatis necessitas rectè operandi, cum impossibilitate agendi pravè, non tollit, quod liberè operentur rectè, inferre co[n]atur, quod in viatoribus necessitas peccandi, seu pravè operandi, cum impossibilitate rectè agendi, non obstabit, vt liberè agant pravè, nee ut liberè peccent, quando peccant.

38. Sed huiusmodi consequentia, si bene extenderetur, fatua prorsus est, similisque huic: *Deus in operando, necessariò, & indefectibiliter dominatur ab amore sancto sui ipsius, & non potest dominari tyrannice ab amore boni commutabilis, & hoc non obest eius libertati in agendo:* Ergò quod homo necessariò, & inevitabiliter in operando dominetur tyrannice ab amore boni commutabilis, non obest ut liberè operetur, dum operatur ex iugo tyrannico talis amoris; quę consequentia evidentè est fatua, non minus, quam si ex necessaria captivitate tyrannica inferas libertatem, quia ex necessaria immunitate à tali captivitate libertas infertur.

39. Ratio est evidens: Quia in Deo necessitas bene agendi consistit in eo, quod non potest agere, nisi ex amore sui bonitatis, nec potest dominari tyrannice ab amore boni commutabilis, quo solum modo peccare posset, ex quo infertur eius summa libertas, & dominium in agendo, vt potè quia necessariò exemptus à iugo amoris boni commutabilis, quod esset iugum tyrannicum: Attamen, si supponatur homo necessitus ad peccandum, supponitur inevitabiliter dominatus tyrannice ab amore boni commutabilis, aliter enim peccare non potest necessariò, in quo quidem explicatur necessaria, & inevitabilis captivitas sub iugo tyrannico talis amoris: Ergò inde inferre libertatem in agendo ex tali amore, id est, pravo, quia ex necessaria immunitate à tali iugo tyrannico infertur in Deo libertas agendi rectè, perinde est, ac inferre libertatem in agendo pravè ex

necessaria, & inevitabili captivitate sub iugo tyrannico in agendo pravè; quia in Deo ex necessaria immunitate à tali iugo, & captivitate infertur summa libertas in agendo benè. Quę autem stultior, & irrationabilior consequentia excogitari potuit?

40. Et eadem ratio militat de Beatis; ideo enim necessariò operantur rectè, & non possunt agere pravè, quia non possunt dominari in agendo ab amore boni commutabilis, cuius dominium de se est tyrannicum, sed necessariò dominantur conformiter ad ingenitam nobilitatem, & libertatem ab amore sui proprij, veri, & perfectissimi boni, nempè Dei, à quo amore dominari regnare est; hoc autem planè explicat in ipsis maiorem libertatem, & dominium suprà omnē bonum commutabile: Attamen, si homo supponatur necessitus ad peccandum, supponitur inevitabiliter dominatus tyrannice in agendo ab amore boni commutabilis, vt ultimi finis, à quo amore necessariò dominari, est captivari tyrannice, & non posse redire ad iugum suave amoris Dei: Ex hoc autem quis, nisi stolidè, inferat libertatem in agendo sub tali iugo, & captivitate?

41. Tota hæc doctrina fundatur in differentia summa amoris Dei, & amoris boni commutabilis vt ultimi finis, uterque enim amor, vbi est, dominatur, estque iugum subiecti vires amantis in agendo, sed diversissimè; nam amor Dei dominatur iure connaturali, vt potè cui de iure debent subordinari omnes amantes, omnesque amores, & omnia, estque iugum suave sub legitima Dei potestate, ad nihil indignum, ad nihil vile, ad nihil indecorum nobilitati amantis obligans, sed solum ad honesta, decentia, & digna: Attamen amor boni commutabilis vt ultimi finis, dominatur in animo tyrannice contra ius, & contra fas omne; quia in primis amor boni commutabilis de iure naturali debet subesse, & subordinari amori Dei, vndè quando in animo amantis primum usurpat, tyrannice dominatur: Deinde animus rationalis ex ingenita nobilitate solum Deo, eiusque amor subiecti recognoscit, & dominatum, quando ergò ipsis animo dominatur bonum commutabile, & illius amor, degenerat sanè animus ab ingenita libertate, & incidit, contra sui naturalem nobilitatem, in captivitatem sub iugo tyrannico talis amoris; quod quidem iugum etiam dicitur tyrannicum, quia obligat aman-

rem ad indigna, indecentia, & vilia respectu propriæ, & ingenitæ nobilitatis.

42. Si igitur amor Dei sit in animo necessarius, & inamissibilis, ut in Beatis, quid inde sequitur? Sanè nihil, nisi quod animus necessariò, & inamissibilitè dominatur ab amore Dei, & quod eadem securitate ipso amore Dei dominetur animus ipse cunctis viribus suis, & affectionibus, ab omnibus liber, & solitus, ac independens infra Deum ipsum, cuius solo iugo amoris suavissimo tenetur indissolubilitè vincitus, & dominatus; hoc autem quid aliud est, nisi amplissima libertate gaudere in Regno Dei, cum necessitate, & securitate omnimoda illam non amittendi? Atamen, si amor boni commutabilis ut vltimi finis ponatur necessarius in animo, & inevitabilis, quid sequitur? Sequitur sanè animum necessariò captivari, & dominari tyrannicè, necessarioque, & irremediabilitè tyrannicè teneri sub iugo indigno talis amoris, coque inevitabilitè obligari ad indigna, indecora, & vilia contra ingenitam sui nobilitatem. Vide nunc consequentiam Calvini, & Jansenij: Prima, inquit, necessitas non tollit libertatem in agendo, quod animus agit ex primo amore: Ergò nec secunda tollit libertatem in agendo, quod animus egerit ex secundo. Quid irrationalius dici poterit? Certè hoc mihi videtur simile, & quis sic argueret: Christianus sub iugo suavi, & dominio Ecclesiæ gaudet libertate in omnibus, quæ agit, cum subordinatione ad Ecclesiam: Ergò Christianus captivus sub tyrannico dominio, & iugo Turcarum, gaudet dominio, & libertate in operando, quidquid operatur cum subordinatione ad illad.

43. Ex dictis infertur secundò; nec de potentia Dei absoluta posse hominem necessitari antecedenter ad amorem boni commutabilis, ut suprà dicebamus quæst. præcedenti, quia nec de potentia absoluta potest homo violentè subjici illius amoris dominio, certè tyrannico: At qui si antecedenter necessitaretur ad tales amorem, violentè eius iugo subijceretur, quia, ante proprium velle, contra sui naturalem inclinationem, inveniretur illi amoris iam inevitabilitè adstrictus, & obligatus irresistibiliè: Ergò. Explicatur, quia non subijceretur voluntariè illius amoris iugo: Ergò coacte, & violentè. Probatur antecedens, quia quod quis patitur ante proprium velle, non est voluntarium: Sed ante proprium velle inveniretur homo necessariò ad-

strictus, & irresistibiliè obligatus ad illum amorem, & ad subeundum iugum, & vinculum tyrannicum illius: Ergo.

44. Infertur denique, non posse hominem iugo præfati amoris captivari, nisi liberè, & voluntariè; quinimò nec actualiter ipso amore teneri, & obligari ad inhonesta, nisi etiam liberè, & evitabilitè, & absque necessitate antecedenti. Dices forsan cum Jansenio, id verum tenere in primo homine constituto in præfata sui libertate, qui sanè captivari, & tyrannizari non potuit tali amore, nisi liberè, & ex propria determinatione. Cæterum iam semel illo amore captivus, ipse cum tota sua posteritate, necessariò illo iugo, & dominio tyrannico tenentur subiecti, & obligati irresistibiliè, & universaliter in cunctis suis actibus, nisi forsan per gratiam Christi ab eo liberentur, etiam necessariò, & irresistibiliè illos à dicta captivitate extrahendo. Hæc, ni fallor, fuit mens Jansenij. Sed quis non videat eius errorem? Et in primis, cur si necessariò tenentur tali captivitate in agendo, inquit, liberè eos agere sub tali captivitate? Deinde fatemur, primum hominem, ex quo liberè, & vitabilitè aversus à Deo, excusit iugum suavè divini amoris, & conversus ad bonum commutabile, se liberè tradidit in tyrannicam captivitatem amoris boni commutabilis, se, omnemque posteritatem habitualiter subiecisse illi tyrannico iugo. Falsum est tamen, quod eos subiecerit actualiter semper, & pro semper, ita quod eos necessitaverit ad semper, & pro semper actu amandum bonum commutabile, ut vltimum finem, & nihil agendum nisi cum subordinatione ad ipsum, quotiescumque aliquid agerent, hoc certè est quod Catholici omnes horremus, & execramus.

45. Censemusque, in illo primò tyrannico captiverio, non ita penitus hominem amississe inditam libertatem, quod non retinuerit in primis lumen naturale synderesis, ostendens nobis bona vera, & felicitatem veram saltem in communi, & in voluntate appetitum rectum illius: Ex quo principio vite, & libertatis non amisso, posset homo se retrahere, saltem actualiter, à fine boni commutabilis, & incipiendo deliberationem ex primo illo principio, per rationem quarere, & inquirere suum verum vltimum finem, & interea plura opera honesta facere absque subordinatione ad finem boni commutabilis ex amore, nem-  
pè,

pè, & appetitu recto suæ beatitudinis in communi, & paulatim per media ex ipso synderesi dictata querere, & quære re ybinam sit vera felicitas, & de actu in actum, adiuvante divina gratia, posset illam invenire, & amare, & excutere iugum tyrannicum amoris proprij boni commutabilis, vt suprà dicebamus, *quest. precedentia à num. 131.* Unde falsissimum est, quod Adamus, & tota eius posteritas necessario, & inevitabiliter teneantur actualiter, & universaliter obligati illo iugo tyrannico in cunctis suis actibus: Quoties enim actualiter illius amoris iugo colla subiiciunt, liberè, & non ex necessitate id præstant, potentes nempe cessare ab illo amore, & agere ex alio amore, & motivo; nunquam enim à bono commutabili necessitantur, nec quoad exercitium, nec omnino quoad specificationem.

46. Falsissimum etiam est, quod dum homo adultus per gratiam Christi ab ea captivitate liberatur, liberatur independenter à proprio libero conatu, & libera dispositione, quam liberè potest amittere, nollendo exire à priori captivitate; vnde dum liberatur ab illa, liberatur media propria dispositione absque necessitate antecedenti ad illam, & cum potestate antecedenti ad oppositum. Et quidem, si absurdum putaret Jansenius, quod homo in principio liber, necessario amitteret libertatem, & incideret in captivitatem, cur non iudicabit absurdum, quod homo captivus, ex necessitate antecedenti se ab illa captivitate liberet, & quod magis est, quod iam per baptismum, & gratiam Christi liber ab illa captivitate, & necessitate, iterum in illam necessitatus incidat? Necessitas ergo ista à Jansenio conficta chimerica est, & fictitia. Sed de his pro nunc satis.

### QUÆSTIO VIII.

*AN POTENTIA PECCANDI CON-*  
*sistat in positivo, an in ne-*  
*gativo?*

1. **H**ANC disputationem, inquiunt PP. Salmantenses, in paucis inventisse tractatam, in eis que solum quasi per transennam, quid sentiant expressum; tum tamen eadem difficultas de constitutivo peccati celebrima sit, & à cunctis ferè prolixè discur-

sa; de quo quidem merito mirantur: nam in potentia peccandi non levior, sed gravior difficultas est, quam lato calamo ipsi pertractant. Quorum tamen sententia est, supposito, vt supponunt, peccatum pro formaliter consistere in positivo, quod potentia peccandi, vt formaliter talis, consistit, non in sola carentia, seu defectu perfectionis, sed in positiva formalitate, & habitudine ad malitiam formalem positivam peccati. Quod si ab illis inquiras, vnde ortum habeat illud positivum, seu illa positiva habitudo? Respondent, à Deo sub illa expressione positiva non causari, darique in voluntate creata formalitatem aliquam positivam, quam secundum aliquam sui expressionem positivam, Deus non causet; nec habere causam effectivam sui, sed resultare in creatura ipsa, quia facta ex nihilo, absque concursu aliquo, qui ad genus cause effientis pertineat, & solum per resultationem logicam, ita vt ratio entis non à se, sed ex nihilo, sit ratio à priori illius habitudinis, & æquivalenter ad emanationem virtualem, sicut ex uno priori aliud posterius colligitur. Ita se explicant in 1.2. Div. Thom. *quest. 74. d sp. 12. dub. 1. & 2. Contra quam sententiam.*

### NOSTRA SENTENTIA.

2. **D**ICO: *Potentia peccandi formuliter ut talis, sive pro formaliter, non consistit in positivo reali, nec in habitudine reali positiva ad peccatum, sed in defectu, vel carentia perfectionis, & activitatis.* Qualis sit iste defectus, infra explicabimus. Nunc vero in primis probatur hæc assertio ex SS. PP. ex quibus iam vidimus, *quest. 1. malum, seu peccatum pro formaliter consistere formaliter in defectu, & carentia, & non in positivo: Sed potentia peccandi pro formaliter debet pariformiter constitui, vt fatentur contrarij: Ergo pro formaliter constituitur per defectum, & carentiam aliquam perfectionis, & virtutis in possendo.* Quam clara, & patens sit authoritas PP. pro constitutivo peccati in defectu rectitudinis in agendo, videri potest vbi suprà.

3. Secundò probatur ex PP. etiam communiter afferentibus, quod posse peccare non est verum posse, sed vera impotentia, defectus libertatis, & potestatis, quorum aliqua suprà retulimus, *quest. precedentia:* Sed si consideret in positiva reali habitudine ad peccatum, oppos-

oppositum esset dicendum, quia iam es-  
set formaliter potentia positiva, & acti-  
va verè, & proprie respectu formalis  
peccati, & non purus defectus in possen-  
do, seu activitatis, & virtutis: Ergò.  
Minor probatur: Quia ex eo PP. Salman-  
tenses, num. 2. probant potentiam pec-  
candi esse formaliter aliquid positivum,  
quia omnis effectus positivus ut talis pe-  
tit principium positivum ut tale, & quia  
malitia formalis peccati est formaliter ef-  
fectus positivus: Sed omnis effectus po-  
sitivus exigit principium, non solum po-  
sitivum, sed positivè activum: Ergò si  
quid probatur ea ratione, potestia peccan-  
di pro formali, non solum erit quid po-  
sitivum, sed etiam quid positivè activum,  
& erit potentia positivè activa formaliter.  
Hoc autem quis non videat aper-  
tè militare contra PP. afferentes, quod:  
*Posse peccare non est verum posse, sed de-  
fectus, infirmitas, ac imbecillitas potes-  
tatis.*

4. Confirmatur ex Div. Thom. suprà allato, quest. præced. num. 14. vbi ait expressè, has negationes: *Non posse peccare, non posse deficere, non posse ambulare, &c.* habere vim affirmationum; & dum de Deo enunciantur, oppositas affirmations, nempè posse peccare, posse deficere habere vim negativam: Sed si posse peccare pro formali consistit in po-  
sitivo, posse peccare erit vera affirma-  
tio, ut per se patet, & non posse pecca-  
re erit vera negatio, quia erit negatio  
veri realis positivi: Ergò constituere po-  
tentiam peccandi formaliter in vero, &  
reali positivo, est contra doctrinam Div.  
Thom. Explicatur: In eo formaliter  
consistit posse peccare, quod formaliter  
negatur de Deo, cum dicimus, *Deum  
non posse peccare*: Sed tunc negatur for-  
maliter de Deo verus defectus, veraque  
negatio: Ergò in ea, & non in vero po-  
sitivo consistit formaliter posse peccare.  
Probatur minor: Quia cum dicimus  
*Deum non posse peccare*, ea negatio solum  
apparentè, & ex modo loquendi est ne-  
gatio, revera tamen est affirmatio iuxta  
Div. Thom. vbi suprà: Sed negatio appa-  
rentè talis solum est vera affirmatio,  
quando est negatio negationis, quia duæ  
negationes affirment, secus vero si sit im-  
mediata negatio veri, & realis positivi:  
Ergò cum dicimus, *Deum non posse pec-  
care*, negatur formaliter de Deo verus  
defectus, veraque negatio, non autem  
verum, & reale positivum.

5. Explicatur: Cum dicimus, *Deum*

*non posse peccare*, non negamus Deo ali-  
quam potentiam positivam, & activam  
formaliter ut activam, aut positivam, sed  
re ipsa, & ex parte rei significatè signifi-  
camus in Deo virtutem, & maiestatem;  
nam ut ait Ambrosius vbi suprà: *Impossi-  
bile istud in Deo non est impotentie, sed vir-  
tutis, & maiestatis*: Ergò posse peccare  
pro formali non est potentia formaliter  
positiva, aut activa, alias hæc negaretur  
formaliter de Deo, sed defectus verus  
in possendo, seu negatio virtutis ex par-  
te potentiae, quem defectum, & nega-  
tionem virtutis, negamus Deo, dum dici-  
mas non posse peccare.

6. Amplius: Dum dicimus ali-  
quem posse peccare hæc affirmatio iuxta  
Div. Thom. includit veram negationem,  
quia multæ negationes sunt, que affirmatio-  
nibus includuntur, ut cum dicitur, posse  
deficere, videtur secundum modum loquen-  
di quedam potentia importari, cum magis  
potentia defectus importetur, &c. Sed si le-  
mel posse peccare includit, & importat  
veram negationem, & defectum poten-  
tiae, in illa negatione, & defectu debet  
constitui potentia peccandi pro formali,  
non vero in positivo reali illi negationi  
subiecto: Ergò. Denique confirmatur  
ex Anselmo, num. 13. relato, qui id ex-  
pli cat dicens: *Sicut multæ impropriè di-  
cuntur, et cum ponimus esse pro non esse,  
& facere pro eo, quod est non facere, aut  
pro nihilo facere*: Sed cum ponimus esse  
pro non esse, v. g. esse tenebrosum pro  
non esse illuminatum, aut esse cæcum pro  
non esse videnter, illud esse constituit  
formaliter in defectu privativo, aut ne-  
gativo, & similiter cum ponimus facere  
pro non facere, dicendo, absentia solis fa-  
cit noctem, illud facere constituit formaliter  
in defectu, & negatione faciendi: Er-  
gò similiter, cum ponimus posse peccare  
pro non posse resistere iniquitati, aut pro  
vera impotentia, qualiter explicatur ab  
Anselmo. Div. Thom. & Magno Alberto,  
& alijs, posse peccare, illud posse non con-  
sistit formaliter in vero, & reali positivo,  
sed in vera, & reali negatione, de-  
fectuque.

#### PRIMA RATIO PRO NOSTRA conclusionem.

7. **R**ATIO probatur pri-  
mò: Quia potentia pec-  
candi, in quantum talis,  
est principium, & causa per se peccati  
pro formali: Sed non est formaliter prin-  
cipium

cipium positivum, nec causa positiva per se peccati pro formalis: Ergo nec est formaliter ut talis potentia positiva respectu peccati pro formalis, sed defectus potentie, aut potentia formaliter ut defectiva: Ergo formaliter constituitur per defectum in possendo, seu per negativum. Maior videtur certa, quia potentia peccandi, formaliter ut talis, per se est ad peccandum pro formalis, ut principium, & causa peccandi; ut talis enim nihil aliud per se respicit pro suo formalis exercitio, nisi peccare pro formalis. Minor vero probatur primo ex PP. Qui non agnoscunt causam, aut principium positivum peccati, ut talis, sed solum causam deficientem, aut principium deficiens, quod non positivè agendo, sed privativè deficiendo peccat: Ergo potentia peccandi non est formaliter principium positivum, aut causa positiva per se peccati. Expli- catur: Quia D. Thom. ad summum admittit causam positivam efficientem per accidens tantum respectu peccati, quanto nempè est causa per se entitatis, cui per accidens adiungitur defectus, seu malitia: Sed si potentia peccandi formaliter ut talis esset causa positiva peccati pro formalis, esset causa efficientem per se peccati, & non solum per accidens: Ergo iuxta Div. Thom. potentia peccandi pro formalis non est causa positiva per se peccati.

8. Respondent PP. Salmanticenses, D. Tom. nec alios PP. sibi officere, sed favere potius suo modo loquendi; siquidem non solum assignant peccati causam deficientem, sed etiam efficientem per accidens: Hæc autem importat vim positivam terminatam per se ad aliquid positivum, ex quo resultat privatio. Nec obest, inquit, quod potentia peccandi, ut talis, per se sit ad peccandum, quia factentur esse per se potentiam positivam, & positivam causam per se ad malitiam positivam peccati, quam fundamentalem appellant, licet per accidens ad malitiam privativam, que ex illa resultat.

9. Sed contra est manifestè: Quia Div. Thom. qui præcipue causam efficientem per accidens peccati assignavit, nunquam illam explicavit per hoc, quod sit ad aliquid positivum, ex quo per se resultet privatio, (alias enim qui causat fundamentum, & terminum relationis diceretur solum per accidens causare relationem, & qui causat per se essentiam, ex qua resultant proprietates, diceretur per accidens causare proprietates; quod valde alienum est à Div. Thom. & à ve-

ritate: ) Solum ergo D. Thom. explicavit causam per accidens, per *causare aliquid per se, cui adiungitur illud, quod per accidens causatur*. Valde autem distinguitur: *Causare aliquid, ex quo resultat aliud, & causare aliquid, cui adiungitur aliud.* Equivocatio igitur contrariorum in hac parte, in hoc consistit, quod cū D. Thom. hoc secundo modo frequentè loquatur, ipsum supponunt loquentem primo modo. Legantur eius testimonia, supra à nobis allegata, quest. 1. num. 45. 50. 204. 209. & 243. Vbi semper vocat privationem, vel malitiam *adiunctam* bono, aut bonum *adiunctum* privationi; nunquam vero dixit malitiam, aut privationem resultare expositivo. Et merito, quia si malitia, aut privatio per se resultaret ex positivo per se causato, per se etiam causaret à quocumque causante per se positivum, saltè per se secundo, ut infra arguam: Ergo contra Div. Thom. explicatur causa per accidens praedicto modo.

10. Sed dices, Div. Thom. in eo artic. 1. quest. 75. in 1.2. expresse dicere: *Quod causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis, sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis:* Ergo iuxta Div. Thom. causare privationem per accidens est causare positivum, ex quo sequatur, vel resultet privatio. Secundo nam sic prosequitur: *Cum inordinatio sit privatio eius, quod aliquid natum est,* & debet habere, necesse est, quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens (notetur ratio) quod enim natum est inesse, & debet, nunquam abesse, nisi propter aliquam causam impedientem: Sed causa impediens in tantum est causa privationis, in quantum causat efficienter positivum, ex quo sequitur privatio; sicut causa impediens frigiditatem in aqua, est causa privationis talis frigiditatis, in quantum causat calorem, ex quo sequitur talis privatio frigiditatis: Ergo idem quod prius. Tertiò: Quia Div. Thom. sic prosequitur: *Cum igitur peccatum ex parte inordinatio- nis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se;* sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Vbi certè non dixit adiungatur, nec consequatur ad; sed ex ipsa causa actus: Ergo idem quod prius. Et hæc quidem mihi obijcio, que totam continent difficultatem, ut mens Div. Thom. clarius eluceat.

11. Respondeo ergò ad primam, quod dum Div. Thom. ait: *Causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, dubium est, an ly ad quam, referatur ad causam ipsam affirmationis, an ad affirmacionem causatam;* & primum est verosimilior, nam postea applicando doctrinam dicit: *Inordinationem peccati consequi ex ipsa causa actus,* & non dicit consequi ex ipso actu causato per se. Deinde dato, quod referatur ad affirmationem positivè causatam, id est, ad positivum, minimè dicit, quod privatio sequatur ex illa, sed ad illam; potest autem sequi privatio ad positionem positivi actus, quamvis non ex illa, si ex conditione cause defectivæ sequatur; sicut in tibia curva claudicatio sequitur ad motum positivum illius, sed non ex motu positivo, vt positivo, sed ex conditione curvitatis in tibia per accidens illi adiuncta, vnde non sequitur, quod ex positivo, positivè causato, sequatur per se, aut resultet malitia, aut privatio.

12. Ad secundam, concessò textu, nego minorem, quantum ad ly ex quo sequitur privatio; siquidem causa impeniens id, quod aliquid debet habere, illud impedit, in quantum causat positivum, cui per accidens adiungitur privatio perfectionis impedit. Vnde Div. Thom. suprà, quest. i. num. 243. aiebat: *In naturalibus formam recipere, cui adiungitur (non dixit ex qua sequitur) privatio forme debite, malum est, non propter formam, sed propter privationem (non dixit resultantem) adiunctam:* Ergò in aqua, v. g. malum est recipere calorem, cui adiungitur privatio frigiditatis debitè, non propter calorem, sed propter privationem adiunctam, non ex illo sequutam: Sed positivum solum impedit bonum debitum, in quantum est malum subiecti, vel est malum subiecto, in quantum impedit bonum debitum: Ergò impedit, non ratione positivi præcisè, sed ratione privationis, non ex ipso sequutè, sed sibi adiunctè.

13. Ad tertium, concedo textum: Et quod non dicit, quod ordinatio sequatur ad, sed ex ipsa causa actus; verùtamen non dixit, quod sequitur ex positivo actus, quod erat probandum. Sed quomodo sequitur ex ipsa causa actus? Audiamus Div. Thom. sic enim prosequitur ibidem: *Sic ergò voluntas carens directione regulæ rationis, & Legis Divine, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordi-*

*nationem actus per accidens, & præter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate. Ecce ad quid refert illam particulam significatè originem veram inordinatio- nis, nō quidem ad positivum ex parte vo- luntatis, nec ex parte actus, sed ad defec- tum directionis, & regulæ in voluntate, ex quo defectu originem dicit inordinatio ipsius actus, seu defectus ordinis in actu.*

14. Constat ergò iuxta Div. Thom. quod, voluntatem esse causam agentem per accidens respectu peccati pro forma- li, non consistit, vt volunt Salmanticensis, in eo quod causet activè aliquid po- sitivum, ex quo per se sequatur privatio ordinis, ita vt illud positivum sit malitia positiva, & primaria peccati, ex qua se- quatur privativè, & secundaria; sed so- lum consistit in eo, quod voluntas, in quantum illi adiungitur defectus direc- tionis, & regulæ, intendens aliquod bo- num commutabile, causat actum quidem positivum, secundum totum, quod dicit positivum per se, sed inordinationem illius per accidens, & præter intentio- nem, quia ex defectu regulæ adiuncto voluntati consequitur, quod dum volun- tas agit per se positivè actum, conse- quatur etiam in actu defectus ordinis actu adiunctus, sive inordinatio eius; que quidem consequitur in actu positivo, & ad ipsum agere positivè, sed non ipso, sed ex defectu regulæ in voluntate præ- supposito. Haec sanè est genuina mens Div. Thom. Qua supposita.

15. Sic iterum arguo contra so- lutionem principalem, quia illa malitia positiva, & fundamentalis in peccando ante privationem, chimerica est, & con- ficta; tūm propter dicta quest. i. tūm quia, vel ex illa sequitur per se privatio, vel solum per accidens? Non primum, quia ex positivo, vt pure positivo, non potest sequi à priori negatio, aut priva- tio, sicut nec ex esse puro potest sequi per se, & à priori non esse: Deinde nec secundum, quia ex malitia fundamentali, & primaria, seu primario constitutiva peccati, non potest sequi pure per accidens malitia secundaria, ad modum quo proprietates resultantes ex essentia non sequuntur per accidens ex illa: Sicut ergò bonitas secundaria non potest sequi per accidens ex bonitate primaria, ita nec malitia secundaria potest sequi pure per accidens ex malitia primaria. Et quidem in Div. Thom. sāpè invenerit, quod

bonum ex malo , aut malum ex bono per accidens procedat , aut sequatur , sed quod malum ex malo , malitia ex malitia per accidens sequatur , non invenitur: Ergo utroque modo repugnat illa duplex malitia.

16. Demum contra dictam solutionem est , quia si potentia peccandi est positivè , & per se ad malitiam primariam peccati , qua peccatum pro formaliter constituitur , ut fatetur solutio : Ergo potentia peccandi ut talis est positivè activa per se ad peccandum , sive ad peccatum pro formaliter : Ergo est causa efficiens per se peccati , ut talis : Sed hoc est aperte contra Div. Thom. & reliquos PP. ergo , & prædicta solutio.

17. Propterea respondent secundò , PP. solum negare causam per se efficientem peccati simpliciter talem , non vero causam per se efficientem secundum quid talem , quia videlicet talis est illa causalitas voluntatis respectu peccati , quale est positivum , in quo consistit peccatum ; illud autem positivum non exprimit formaliter entitatem , nec actualitatem , nec est simpliciter effectus , nec simpliciter fit , sed solum secundum quid , simpliciter vero potius dicitur defectus , deordinatio , & depravatio entitatis , que sola simpliciter fit ; unde similiter causa positiva per se illius positivi non dicitur simpliciter causa efficiens , sed solum secundum quid , simpliciter vero deficiens , non deficiencia privativa , aut negativa , sed contraria , & adversativa , & consequenter positiva , & in hoc sensu loqui PP.

18. Sed qui legerit PP. quest. 1. relatos , inveniet plane ipsos solum admittere causam deficiensem peccati , que sit vere deficiens contrapositivè ad causam efficientem , peccatumque pro formaliter in vero defectu ponere , non vero in effectu aliquo adhuc secundum quid tali. Legantur eorum testimonia. Secundò nam cum dicitur potentia peccandi causa efficiens per se secundum quid respectu peccati , & peccatum effectus secundum quid ; rogo , an illud quid , secundum quod peccatum est effectus potentie peccandi , sit vere , & propriè effectus , an solum secundum quid ? Si primum : Cum illud quid sit formale peccati , iam peccatum pro formaliter erit propriè effectus per se potentie peccandi , & non solum defectus. Si secundum : Iterum rogo de illo quid , secundum quod primum quid dicitur effectus , & dabis pro-

Tom. I.

cessum in infinitum. Vel assigna ultimè illud quid ultra indistinguibile in secundum quid , & simpliciter , secundum quod peccatum sit pure effectus per se , & non defectus ; sicut cum ethyops dicitur albus secundum quid , assignatur illud quid diminutum , secundum quod dicitur albus , nempè dentes , qui pure sunt albi , & non iterum secundum quid ; & cum accidens dicitur generari secundum quid , assignatur illud quid , quod est esse diminutum , seu inesse , contra distinctum ab esse subsistente substantię ; in quo quidem inesse non iterum distinguimus simpliciter , & secundum quid : Ergo.

19. Urgetur , quia implicat quod idem secundum idem sit simpliciter defectus , & secundum quid effectus : Ergo ruit solutio que utrumque affirmat de peccato secundum idem , id est , secundum formale illius. Probatur antecedens , quia esse simpliciter , & propriè defectum , est esse parentiam , vel negativam , vel privativam ; esse vero secundum quid effectum , est esse secundum quid factum , & positivum : Sed implicat idem secundum idem esse parentiam , & positivum , defectum , & factum : Ergo. Explicatur: Vel in illo positivo formaliter peccati , distinguis intransitivè positivum , & negativum , effectum , & defectum , vel non ? Si distinguis , interrogabo , per quod primo constituitur peccatum in esse talis , per positivum , an per negativum ? Si per negativum habeo intentum. Si per positivum , rursus rogabo , vel in illo positivo iterum distinguis positivum , & negativum &c. & erit procedere in infinitum , usque dum assignes positivum , & effectum , quod pure sit positivum , & effectus , non mixtum defectu , aut negatione , & in illo constituas peccatum pro formaliter. Quod si concedas , iam illud positivum non secundum quid tantum , sed adæquatè , & simpliciter erit effectus per se potentie positivè peccandi , quia secundum se totum erit positivum. Unde , cum dicis , illud positivum non simpliciter fieri , quia non exprimit entitatem , sed deordinationem , & privationem entitatis ; rogabo : Vel deordinationem adæquatè positivam , & adæquatè factam , vel mixtam positivo , & negativo , effectu , & defectu ? Si primum : Ergo illa inordination erit adæquatè , & pure positiva , & facta positivè , minimè vero deficiens , aut defectus adhuc secundum aliquid sui : Ergo simpliciter erit effectus per se potentie peccandi , & potentia pec-

Mm

cap.

candi erit causa per se efficiens simpliciter respectu peccati pro formalis, non vero simpliciter deficiens.

20. Quod vero inquiunt, esse deficientem deficientia, non negativa, aut privativa, sed contraria; pariter instatur, quia PP. contraponunt deficere ad efficerre in genere: Sed haec oppositio non est contraria, sed contradictoria, aut privativa: Ergo non loquuntur de deficientia contraria. Probatur minor, quia oppositio contraria est eorum, que sub eodem genere continentur: Sed deficere contrapositum ad efficerre in genere, non continetur sub eodem genere, ut per se patet: Ergo non opponitur contrariæ; vel assignent contrarij genus aliquod commune, sub quo continetur agere, & deagere, efficerre, & deficerre, effectus, & defectus, quod certè non præstabant. Secundò, quia adhuc admissa illa deficientia contraria, & adversativa, in illa deberet includi, & positiva convenientia in genere cum efficiencia, cui esset contraria, & ex hac parte non esset peccatum; & deficientia importans privationem, aut negationem differentiæ contrariæ, quia ut alibi vidi mus ex Div. Thom. in differentijs contrarijs, semper imperfecta, & defectuosa includit privationem, aut negationem oppositæ perfectæ: Ergo tandem non posset esse deficientia adhuc contraria, nisi esset privativa, aut negativa. Sed de hoc plura iam diximus, quest. 1.

#### ALIAE RATIONES PRO NOSTRA sententia.

21. SECUNDO probatur specialiter conclusio, quia potentia radicalis peccandi, non consistit in positivo: Ergo nec proxima, que ex radicali resultat. Consequentiam fatentur contrarij, quia si proxima est formaliter quid positivum, non potest positivum in negativo radicari. Antecedens vero probatur primo, quia si consideret in positivo, illa esset principium positivum, & causa positiva peccandi: Vel ergo esset causa prima, vel causa secunda positiva peccandi? Vel primum principium positivum, vel secundum peccandi formaliter? Neutrum dici potest: Ergo nec quod illa potentia radicalis peccandi sit formaliter ut talis positiva, aut in positivo formaliter consistens. Minor probatur, quia in primis, si esset primum principium positivum, & prima causa positiva peccandi, iam esset

primum principium positivum per se malorum, quod contra Manichæos semper execravit Augustinus, darentur enim iam duo prima principia positiva, & due primæ causæ per se activæ, unum malorum, nempe illa potentia peccandi positiva, aliud bonorum, nempe Deus, quorum primum adversaretur positivæ, & positivæ bellaret adversus Deum stricta contrarietate positiva; quod quidem est ipse error Manichæorum execrandus: Ergo non potest esse primum principium positivum peccati, nec prima causa activæ seu positiva peccandi.

22. Denique nec secunda, vel secundum principium positivum peccandi formaliter; nam secundum in aliqua ratione subordinatur primo secundum illam rationem; ubi autem esset primum principium positivum, & prima causa activa peccati, cui subordinaretur secunda? Esset ne Deus O.M? Quis tale dicat, nempe Deum summè bonum esse primum principium positivum, & primam causam positivam per se malorum? Si autem esset aliud præter Deum: Tunc rursus sequitur error execrandus assignans Deum pro primo principio positivo bonorum, & aliud contra Deum primum principium positivum malorum. Hac difficultate torquebatur vastissimum Augustini ingenium, quia nesciebat malum esse privationem, & nihil præterea, ut ipse ait, & ideo non egere principio positivo, aut causa efficiente. RR. autem aliter discurrentes, & assignantes malitiam primariam peccati, ex qua omnia mala proveniunt, esse quid reale positivum, aliter vitare contendunt absurdum. Sed quia eorum evasions iam, quest. 1. refutavimus, & facile, si non desit ingenium, à quolibet refutari possunt, eas prætermittimus.

23. Tertia ratio pro nostra sententia est, quia potentia peccandi pro formalis non potest esse quid positivum, quod sit à se, nec quid positivum quod sit à Deo: Sed non est medium: Ergo nequit esse pro formalis quid positivum. Maior probatur, quoad secundam partem: Quia si potentia peccandi pro formalis esset aliquid positivum, quod esset à Deo, potentia peccandi pro formalis esset à Deo: Sed hoc dici nequit, primo, quia expressè contra Div. Thom. in 3. dist. 12. quest. 2. art. 2. ad 6. dicentem, quod potentia peccandi, in quantum peccandi, non est à Deo, sed quantum ab subiectum potentia tantum; ut dixit, in 2. dist.

*l. ultima.* In qua , quæst. 1. art. 1. distinguit in potentia peccandi , & rationem potentiae veræ respectu actus peccati , quæ eadem est , cum potentia ad actu malum ; & defectum virtutis , & perfectionis , propter quem potest impediri à rectitudine operandi , ad quam est per se ordinata , quia scilicet nulla potentia deficeret ab actu perfecto , ad quem est ordinata de se , nisi retraheretur , & vinceretur ab aliquo alio ; non autem vin- cerneretur , nisi ex defectu virtutis , & perfectionis . Qua doctrina supposita , concludit : *Sic ergò potentia peccandi , quantum ad id , quod potentia est , à Deo est , sed quantum ad defectum , qui implicatur , non est à Deo , id etiam sàpè alibi docet .* Secundò , quia si potentia peccandi esset pro formaliter positivè à Deo , iam peccatum directè , saltem mediater , reducere tur in Deum , quia peccatum directè procedit per se ex potentia peccandi , vt tali : Ergò si hæc , vt talis , etiam esset directè à Deo , iam peccatum directè , & per se , licet mediater , esset positivè à Deo , quod quis dicat ? Tertiò : Potentia peccandi non invenitur in Deo , nec formaliter , nec eminentè : Ergò crea- tura intellectualis non habet eam per par- ticipationem à Deo .

24. Dices forsan , potentiam pec- candi consistere in positivo , quod est à Deo , sed illud positivum non esse , nec constituere formaliter potentiam pec- candi , quatenus à Deo est , sed quatenus ex nihilo est ; hoc autem quod dicit illud esse ex nihilo convenire creaturæ à se , non ex Deo , vt non semel ait Div. Thom. vndè potentia peccandi convenit creaturæ à se , non à Deo , licet in pos- itivo consistat procedente à Deo . Sed hæc solutio latè impugnatur à PP. Sal- mant. & revera sola verba videtur con- tinere , quia licet esse ex nihilo , vt desig- nat conditionem generalem , ad essentiam creaturæ , non conveniat creaturæ à Deo , hanc enim conditionem non parti- cipat creatura à Deo , cum ex se , & à se illi conveniat , totum tamen positivum , quod à Deo est , etiam ex nihilo est , & habet eandem conditionem : Ergò si po- tentia peccandi consistat in positivo , quod à Deo est , consistet in positivo eodem , quod à Deo est , & ex nihilo est : Ergò ipsa potentia peccandi pro formali , & erit à Deo , & ex nihilo eodem modo . Explicatur : Vel esse ex nihilo dicit aliquid positivum , quod non est ex Deo , vel ni- hil positivum importat , quod non sit ex

Tom. I.

Deo ? Si nihil : Ergò potentia peccandi , quæ talis est propter ex nihilo esse , erit talis positivè à Deo , vel non erit ex nihilo ; alioquin ratio , & denominatio posi- tiva potentiae peccandi esset ex nihilo , & non à Deo . Si vero importat aliquid po- sitivum , quod non sit ex Deo , nempe formalitatem potentiae peccandi : Ergò iam positivum formale , quo formaliter constituitur in ratione talis potentiae peccandi , non erit à Deo . *A quo igitur erit ?*

25. Propterea PP. Salmant. hoc vltimum fatentur , nempe formalitatem positivam potentiae peccandi non esse à Deo . Cum vero rogamus vndè sit ? Respon- dent , eam formalitatem potentiae pec- candi , seu potentiam peccandi formaliter , & positivè acceptam , nullam ha- bere causam effectivam sui , sed resulta- re in creatura rationali absque omni con- cursu causæ efficientis , ex eo quod ex ni- hilo facta est , vel capax manendi sub ni- hilo . Unde inquiunt , quod supposito , vt supponunt , quod prædicta potentia peccandi formaliter per positivum consti- tuatur , necessario debet admitti aliqua forma , aut formaliter positiva , quæ se- cundum aliquam sui rationem positivam non sit producta , nec à Deo , nec à creatura . Hæc sanè doctrina singularis- sima eorum Authorū , nescio an fuerit ante audita . Unum solum in ea laude dig- num existimo , nempe ingenuitatem cōse- quentiæ , nam sanè illa formalitas posi- tiva nō producta legitimè infertur , si forma- litas potentiae peccandi est positiva , seu in positivo consistens . Sed hoc solum probat doctrinam suppositam , ex qua hoc legiti- timè infertur , tenendam non esse , nisi ab eo , qui formalitatem illam positivam tenere voluerit , nec à Deo , nec ab alio productam . Unde .

26. Contra hanc doctrinam sic argumentor , probando iam primam partem maioris , ex num. 22. quia illa formalitas positiva , esset improducta , es- set increata , esset à se , non esset ex nihilo : Sed implicat talis formalitas extra Deum , & penitus inaudita est : Ergò non est admittenda . Secundò : Quia im- plicat quod creaturæ , eo quod facta est ex nihilo , conveniat ei aliquid positivum quod non sit factum ex nihilo , & ex eo quod est creata , conveniat ei aliqua for- malitas positiva non creata , & ex eo , quod est ab alio , conveniat ei aliqua for- malitas , quæ sit positivè à se ; cum de uno opposito non possit probari , nec in-

Mm 2

ferri

ferri in eodem subiecto aliud oppositum: Ergò implicat, quod talis formalitas positiva conveniat creaturę eo quod ex nihilo est.

27. Temperare conantur prædicti AA. istam doctrinam, dicentes, quod ea formalitas positiva quoad entitatem, seu rationem entis, quam implicat, est à Deo, est facta ex nihilo, & creata, solumque dici non factam, non creatam sub expressione dicente imperfectionem, seu defectibilitatem, & originem malitię, & iterum, atque iterum reduplicant illas expressiones, ut suprà illas cadat illa denominatio essendi à se, seu non esse productam, nec factam. Quod si de illis expressionibus vrgemus, an sint quid reale positivum, an negativum? Iterum reduplicant, dicentes, esse positivum exprimens imperfectionem, & defectibilitatem, &c. & sic sine fine reduplicant eas expressiones, ut suprà illas appellent ea denominatio essendi à se, ita ut nunquam concedant absolutę, & sine illis additis, formalitatem positivam, seu aliquid positivum in creatura non factum, seu quod sit à se.

28. Verūtamen contra istas expressiones, & reduplications, iam latè disputavi quest. 1. à num. 56. Nunc autem sic arguo: Vel illę expressiones, & reduplications defectibilitatis, imperfectionis, &c. addunt formalitati positivę aliquid negativum; vel illam relinquunt purę positivam, & nullo negativo mixtam? Si hoc secundum, absurditas doctrinę semper manet in suo robore, quia semper manet absolutę verum, quod aliquid adæquate positivum, & formalitas adæquate positiva vt talis, sit à se, sit increata, sit non facta ex nihilo, quia istę denominations semper cadunt, & appellant suprà positivum adæquate, & pure tale: Tenentur ergò, quamvis semper id effugiant, ad concedendum absolutę, & sine addito dari extra Deum formalitatem adæquate positivam, seu aliquid adæquate positivum, quod sit à se, non creatum, nec factum ex nihilo, in quo absurditas tota consistit.

29. Propterea existimo ideò eos recurrere ad eas expressiones, imperfectionis, & defectibilitatis, quia illę expressiones re ipsa exprimunt defectū negativū saltem, & veram negationē potētię, virtutis, & activitatis, ut suprà vidimus ex Div. Thom. & sic benè dicunt, quod positivum sub illis expressionibus non est factum, nec productum, sed à se; quia nec sub

illis expressionibus est verè, & purè positivum, sed positivum mixtum negativo, aut defectu, & negatione perfectionis, & virtutis, & sub expressione deficientis privativę, aut negativę non est factum, nec productum, sed convenient creature à se, quia creatura à se habet deficere, & carere virtute, & perfectione, qua careret, vnde dicitur primum deficiens; & hæc est nostra sententia. Vnde cum ad vitandum in absurditatem doctrinę recurrent ad illas expressiones explicantes imperfectionem, eo ipso recurrent ad nostram sententiam, nempe ad defectum, aut negationem implicitam, vel explicitam ex parte rei significatę per illas expressiones, quę licet exprimantur modo affirmativo, revera tamen ex parte rei sunt negationes, ut expressè vidimus ex Div. Thom. & Div. Anselm. affirmantes, quod posse peccare, posse deficere ex parte rei sunt negationes, & solum affirmations ex modo loquendi; sicut Deum non posse peccare, non posse deficere ex modo loquendi sunt negationes, sed ex parte rei affirmations, & quid positivum.

30. Confirmatur hoc ipsum, quia vt contrarij probent illud positivum sub illis expressionibus non esse à Deo, sed convenient creature à se, adducunt ea testimonia D. Thom. & aliorum PP. quibus potentiam peccandi exprimunt per esse deficientem, seu per posse deficere, & ita dicunt non esse à Deo; vnde ex Div. Thom. allegant, quod in 2. d. 37. quest. 2. artic. 1. ad 1. concludit: Et ideo defectus, qui sequitur ex ipsa voluntate, secundum quod facta ex nihilo, non oportet quod in ulteriore causam reducatur. Enībī minimè dicit, positivum quod sequitur, nec formalitas positiva, quę sequitur, sed defectus, qui sequitur; & proinde ait: Quod non oportet, quod in ulteriore causam reducatur, quod minimè diceret, Div. Thom. nec vñquam dixit, de positivo aliquo, nec de formalitate positiva, vt positiva: Ergò vt contrarij salvent potentiam peccandi vt talem non esse à Deo, manifestè recurrent ad expressiones dicentes defectum, deficientiam, & defectibilitatem, quę sane ex parte rei negationem, & non positivum important: Ergò recurrent ad nostram sententiam.

31. Consequitur ergò, potentiam peccandi formaliter vt talem, secundum quod addit ad potentiam agendi in communis, consistere formaliter in defectu aliquo perfectionis, vel virtutis, vel directionis, vel negativo, vel privativo, qui

conveniat creature, non ex Deo, à quo nullus verus defectus promanat, sed creaturæ à se ipsa; eo quod ex nihilo facta; & licet talis defectus modo affirmativo sæpe dicatur, re ipsa tamen est negatio, aut privatio, ut mox dicemus.

SOLVUNTUR OBJECTA.

32. CONTRA nostrā sententiam obijciunt primo PP. Salmanticenses, quod peccatum pro formalī consistit in positivo, seu in positiva malitia: Ergò potentia ad peccandum pro formalī etiā in positivo debet constitui. Consequentiam recte probant. Antecedens supponunt anteā propugnatum. Respondeo tamen consequentiam mihi etiam certissimam esse, sed antecedens non minus mihi falsum est, cuius falsitatem ques. 1. latissimè ostendimus; & quamvis aliudē non probaretur, ex ipsa difficultate ponendi potentiam peccandi formaliter in positiva formalitate à Deo non facta, satis ostenderetur.

33. Secundò obijciunt ex Div. Thom. in 3. dist. 12. quāst. 2. artic. 2. in corpor. vbi sic ait, cum dicitur: *Quod aliquis habeat potentiam peccandi, non intelligitur, quod habeat liberum arbitrium, sed quod habeat ipsum ordinatum ad peccandum:* Ergò D. Thom. explicat formale potentia peccandi per habitudinem, & ordinem positivum ad peccandum, & non per aliquid negativum. Secundò ex eodem 1. 2. quāst. 79. artic. 2. ad 3. vbi sic ait: *Dicendum, quod effectus causæ mediæ procedens ab ea secundum quod subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam;* sed si procedat à causa mediæ secundum quod exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam, sicut si Minister facit aliquid contra mandatum Domini, non reducitur in Dominum sicut in causam: Ex quo sic arguitur: Qui peccat, in quantum peccat, exit ordinem causæ primæ, iuxta Div. Thom. Sed implicat exire ordinem causæ primæ, aut ab illa se subtrahere per purum defectum absque positiva tendentia contraria ad illum ordinem: Ergò peccare formaliter importat positivam tendentiam exira ordinem causæ primæ. Et vrgent: Quia inintelligibile est, quod liberum arbitrium subtrahat se ab ordine causæ primæ, sicut exigitur ad peccandum, nisi subtrahendo aliquid sui positivum, vsumque talis positivi à prædicto ordine; si namque quan-

tum ad omnes rationes, & formalitates positivas illi ordini subordinaretur secundum nullius vsum ab eo exiret: Ergò exire ab eo ordine per positivum. Et confirmant exemplo illo Div. Thom. Quia non dixit: *Si Minister omittat sed si faciat contra mandatum Domini sui,* quod manifestè denotat tendentiam positivam in contra: Ergò potentia peccandi importat positivam habitudinem, qua possit exire positivè ab illo ordine.

34. Respondeo ad primum, Div. Thom. ibi ante illa verba expreſſe dixisse: *Quod liberum arbitrium non ordinatur ad peccatum, imo peccatum incidit ex defectu eius.* Vnde cum postea ait: *Quod per habere potentiam peccandi,* intelligitur habere liberum arbitrium ordinatum ad peccandum; non hic silit, sed explicat quid intelligit per ly ordinatum ad peccandum sic, ita ut peccare possit; vnde per ly ordinatum ad peccandum, non intelligit habitudinem positivam, nec positivum ordinem liberi arbitrij ad peccatum pro formalī, quem immedietè negaverat; sed solum intelligit dispositionē liberi arbitrij deficiētē, & imperfectū, talemque ut possit peccare. Vnde est sensus, quod cum dicitur aliquem habere potentiam peccandi, non intelligitur præcisè, quod habeat liberum arbitrium, sed quod habeat ipsum sic deficiētē dispositum, & ordinatum, ut peccare possit. Quamvis si ingenuè loquar magna mihi est suspicio, id fuisse errorem Typographi, qui posuit ordinatum pro inordinatum, siquidem ad peccandum liberum arbitrium non ordinatur, ut expreſſe ait Div. Thom. ibi, sed deo ordinatur, ut sic peccare possit.

35. Ad secundam, concessō textū, & maiori argumenti, nego minorem. Primo: Quia ipse D. Thom. in sequent. articul. in corpor. explicat ly exire ordinem causæ primæ per defectum; sic enim ait: *Peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu; defectus autem ille est ex causa creata scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, nempe Dei:* Hoc igitur est exire ordinem causæ primæ, deficere nempe ab ordine primi agentis. Secundo: Quia ordo vniuersalis causæ primæ, & primi agentis tendit sub ratione vniuersalissima entis, & boni; sed nemo potest exire à ratione vniuersalissima entis, & boni, nisi per defectum privativum, aut negativum, minimè vero per tendentiam positivam, ut adæquate positivam, quia ista necessariò continetur sub ratio-

ratione vniuersalissima entis, & boni; ergo nec per positivam tendentiam, vt talem, potest exire ordinem vniuersalem causæ primæ.

36. Tertiò, quia dicere, vt dicunt PP. Salmant. quod voluntas quando peccat, aliqua vtitur ratione positiva, cuius usus, & ratio ipsa non continetur sub tali ordine, sed liberum arbitrium ea ratione positiva vtitur in contrarium ordinis causæ primæ, non leve mihi videtur absurdum, quia est ponere manifeste vim aliquam positivam extra totum ordinem vniuersalem causæ primæ, illi non subordinatam, imo, & positivè contranitentem ordini causæ primæ, atque illi ab extra positivè rebellantem, quod quidem dici non potest, nisi connibendo illi fabuloso bello, quod fingebat Manichai inter primum principium positivum bonorum, & primum principium positivum malorum, taliter, quod hoc esset extra ordinem primi, & illius ordini contranitetur semper, & bellaret adversus illud pro parte contraria mali. Nam sanè illa vis, ratio, aut formalitas positiva tendens ad malum positivum peccati, ponitur non facta, nec producta à Deo, nec illius ordini vniuersali subordinata, sed ab extra positivè tendens in oppositum illius ordinis, & illi positivè contranitens, & consequenter bellum agens positivè pro parte contraria. Quid igitur deficit illi rationi, aut vi positivæ, sic collocatæ extra totum ordinem causæ primæ bonorum, & ab extra positivè contranitenti, ad bellum illud fabulosum inter duo illa prima principia? Non igitur debet admitti illa ratio, vis, aut formalitas positiva, positivè tendens extra ordinem causæ primæ in contrarium ordinis causæ primæ. Minusque verum est, quod quamvis Div. Thom. terminis experimentibus negationem, aut privationem usus fuisse, deberet intelligi predicta ratio positiva, sita, nempe, extra ordinem causæ primæ, & illi contraria, vt aiunt PP. Salmant. Id namque alienissimum proorsus est à mente Div. Thom. vt per se patet. Nec sensus tanto absurdo expositus illi debet attribui, nisi expreßissimè in illo inveniatur, quanto minus dum ab illo remotus est, semper explicans per defectum potentiam peccandi.

37. Iam ad vrgentiam, nego quod sit inintelligibile, id quod asserimus; quotiescumque enim Deus quantum est ex se movet voluntatem ad actum vniuersaliter, si propter formam aprehen-

sam defectuosam voluntas participat deficienter motionem divinam, deficiendo à plenitudine agendi secundum debitum, ille defectus exit ordinem causæ primæ, suo modo, nempe deficienter; & similiter voluntas vt in actu primo deficiens à debita regula, quo pacto est potens peccare, etiam exit ordinem causæ primæ, quia minus debite illi subordinatur. Nec hoc est inintelligibile, sicut nec est inintelligibile, quod diaphanum, dum tenebretur, subtrahitur à causalitate, & influentia lucis, & exit influentiam eius, nempe privativè, & deficienter. Nec dicimus voluntatem, quando peccat, subordinari causæ primæ secundum omnes rationes positivas, & positivas formalitates adæquate; nam sic certè non peccaret. Imo dicimus, secundum magnam partem sua activitatis positivæ, secundum quam deberet, & posset agere, & subordinari, tunc non agere, nec subordinari, quia agit vt limitata, & coartata infra debitum ad minorem activitatem per formam aprehensam eam limitantem adminus debito. Sed non est idem non subordinari secundum activitatem, secundum quam deberet subordinari, ac secundum talem activitatem positivè tendere contra ordinem illum; hoc secundum negamus, primum admittimus. Unde non peccat voluntas formaliter, quia positivè vtitur vi positiva, & activa voluntatis contra ordinem causæ primæ, sed quia minus plenè, quam deberet, & posset, vtitur sua vi, & activitate, sive quia deficit à debito usu, & sic deficiente exit ordinem causæ primæ, eius influentiam limitando infra debitum, vt alibi explicavimus ex Div. Thom.

38. Ad exemplum dico, quod exempla, dum adducuntur ad res altiores explicandas, semper debent intelligi servatis servandis, scilicet cum debita disparitate; hæc autem est inter ordinem domini particularis præcipientis, & ordinem vniuersalem causæ primæ, quod ordo ille particularis domini præcipientis, permittit extra se ordinem positivum contrarium, positivè militantem contra ipsum, & similem tendentiam positivam, quia ens, & bonum particulare admittit ens, & bonum contrarium; sèpè enim videmus, vnum bonum alteri bono contrarium. Attamen ordo vniuersalis causæ primæ id non permittit, quia complectitur cuncta quæ continentur sub ratione entis, & actus, & boni vniuersalis; enti, scilicet, actui, & bono vniuersali.

iter accepto, nihil contrariè opponitur, nec extra illud est assignabile positivum aliquid, quod illi ab extra contrarietur, nisi incidendo in Manichæismum; seu cogitādo positivum verum, & reale, quod non sit formaliter ens, nec actus, nec bonum sub eo contentum, sed positivè his contrarium, & malum, & ab extra existens positivè, vndè hoc pacto nequit illa res se subtrahere ab ordine causæ primæ sed solum deficientè modo explicato.

39. Tertiò obiciunt PP. Salmantenses, quia potentia peccandi est talis, in quantum terminatur ad fundamentum positivum malitiæ: Sed sic est positiva, & in positivo consistens: Ergo. Probatur minor, quia est formaliter potentia peccandi, in quantum causativa peccati: Sed non est aliter causativa peccati, nisi quatenus est causativa directè fundamenti positivi malitiæ, ex quo sequitur malitia formalis: Ergo. Hoc argumentum magnificiunt, & vrgent, quærentes semper fundamentum privationis, seu malitiæ privativæ, causamque positivam illius fundamenti, quam dicunt esse potentiam peccandi.

40. Sed in primis manifestè instaur. Admitto enim gratis illam duplensem, vel triplicem malitiam, quam assignant, nempe privativam fundatam immediatè in malitia formalis positiva, & malitiam formalem positivam fundatam etiam in malitia fundamentali positiva; licet enim huiusmodi doctrina nullum prorsus fundamentum habeat in Div. Thom. & solum ex cogitata sit ad difficultates effungiendas, illa tamen supposita, rogo, an voluntas directè, & per se tendat positive in malitiæ fundamentalem? Respondent PP. Salmant. affirmativè, adduntque potentiam peccandi attingere directè, & immediatè malitiæ fundamentalem, & per ordinem ad eam immediatè explicari debere. Ita *dab. 1. num. 13.* Sed contra sic arguo: Illa malitia fundamentalis est maior malitia, quam duæ aliae sequentes, quia propter quod vnumquodque talè, & illud magis, & actus certe, si est malus positivè, hoc ei convenit, propter malitiæ positivam, in qua privativa fundatur, & ideo malitia formalis positiva est maior, sed positiva formalis malitia convenit ei etiam propter malitiæ fundamentalem, quia in illa fundatur, & ex illa resultat: Ergo etiam malitia fundamentalis erit maior, quam formalis positiva, seu peior, cur ergo ista non erit etiam malitia formalis? Item,

cur si ad istam voluntas terminatur per actionem positivam directè, & formaliter, non etiam poterit directè, & formaliter per se positivè tendere ad malitiæ formalem positivam.

41. Demum hæc malitia fundamentalis fundatur in aliquo alio fundamento? Vel ita in actu reperitur, quod in eo non habeat fundamentum prius? Si primum, supponenda erit in actu alia malitia fundamentalis prior, & abibimus in infinitum, si secundum: Ergo illa malitia fundamentalis convenit actui, & illi admisceret absque fundamento radicali in illo, vndè resultet; si autem hoc ita est, cur à principio dici non potuit, quod malitia privativa convenit actui absque fundamento radicali in illo, vndè resultet, & sic vitaretur illa multiplicatio malitiarum sine necessitate. Semel enim, quod assignetur in actu malitia aliqua, quæ in ipso actu non habet fundamentum radicale, ex quo resultet, id potuit dici de ipsam privatione rectitudinis, seu de malitia privativa, & cessarent discursus multiplicantes illas malitiæ, pro quærendo fundamento radicali primæ.

42. Secundò: Quia si voluntas directè, & positivè, immediatè, & per se tendit in malitiæ illam positivam fundamentalem, quæ sanè est extra ordinem, & influentiam causæ primæ, iterum sequitur quod voluntas, seu potentia positiva peccandi positivè, per se, & immediatè tendat contra, & extra ordinem causæ primæ ad malitiæ fundamentalem positivam, ac proinde quod sit primum principium positivum malorum, modo quo arguebamus; imò sequitur, quod malitia illa prima positiva sit iuxta inclinationem positivam potentie peccandi, nam si potentia peccandi directè, & positivè tendit in illam malitiæ, abs dubio per se, & directè in illam inclinat, & ea tendentia est aliqualis inclinatio: Sed malitia illa est iuxta tendentiam positivè, & directè ad ipsam terminatam: Ergo erit iuxta inclinationem positivam potentie peccandi: Ergo erit iuxta naturam illius; siquidem quod est iuxta positivam inclinationem alicuius, est iuxta naturam illius; imò ipsa potentia positiva peccandi erit natura per se mala, ut potè per se tendens, & inclinans in malitiæ fundamentalem omnium malorum radicem; iam ergo dabatur natura mala contraria naturæ bonæ, & huic permixta, & alligata, ut delirarunt Manichæi.

43. Respondent PP. Salmant. quod

potentia peccandi formalissimè vt talis, non est absolute, & simplicitè principium, neque causa, neque absolute dicenda est potentia, sed cum addito diminuente; nempè principium deficiendi, causa deficiens, potentia defectiva, quo sensu nullum est inconveniens, quod sit primum principium in deficiendo, & prima causa deficiens in hoc genere non subordinata. Ita *dub. 2. num. 37.* Sed hoc certè nihil aliud videtur, nisi cum vrgent absurdia, & difficultas premis, ad nostra castra transire. Nos certè id dicimus de potentia peccandi, quia illam formaliter in defectu activitatis, & virtutis collocamus, vel in defectu directio-  
nis, & ita verum dicimus. Sed difficultas est, quomodo id dicitur, si formalissimè constituitur per positivam habitudinem, & activitatem directam ad peccatum, seu ad malitiam illius, vt illius vni-  
ca, & prima causa per se positiva, & vnicum principium positivum? Nec enim malitia positivæ fundamentalis aliam causam positivam directe, & per se illius, nec aliud principium positivum illius assignant: Ergò iuxta illos formalissimè, vt est potentia peccandi, est absolute potentia positiva, seu positivè activa, & causa positiva, & principium positivum, sine addito diminuente. Nam additum diminuens, vt diminuens, non est positivum verum; positivum enim additum positivo, non diminuit, sed auget; sed semper est aliquis defectus integritatis, aut plenitudinis positivæ, seu aliqua negatio, aut privatio illius ex parte.

44. Ad secundum de inclinatio-  
ne potentiae peccandi, respondent, *num.  
20.* Quod si potentia peccandi sit aliquid positivum, suo modo ad peccatum inclinans, & peccatum sit iuxtra hanc potentiam, non ideo peccatum est iuxta naturam, quia prædicta potentia formaliter vt talis non oritur per se à natura; vndè neque est naturalis, neque iuxta naturam, sed innaturalis, aut contra naturam. Nec dici debet potentia, aut inclinatio, nisi secundum quid, simplicitè autem deordiatio, imperfectio, deviatio naturalis potentiae, & naturalis inclinationis. Hac-  
tenus ipsi. Ubi quis non videat, quomodo recurrant ad terminos significantes defectum, & negationem, ad vitandum absurdum. Verumtamen, assumo illud secundum quid, secundum quod fatentur potentia peccandi esse potentiam, & inclinacionem ad peccatum inclinans: Ergò secundum illud quid est natura veræ,

& propriè, si non bona, quia illo modo non inclinat in bonum, saltem erit natura mala, quia positivè inclinat in malitiam fundamentalem positivam, originem omnium malorum. Vide igitur naturam malam Manichæorum. Nec in contra quidquam probat, quod potentia peccandi non oriatur per se à natura, sed sit innaturalis, & contra naturam; imo probat absurdum; quia nec Manichæi ponebant naturam malam ortam à natura bona, nec illi connaturalem, sed potius ipsi inconnaturalem, & contrariam, li-  
cet ipsi intimè alligatam, & permixtam. Ergò si potentia peccandi sit formaliter politiva, & positivè inclinans in malum contra naturam bonam, & rationalem, erit natura mala inseparabiliter annexa naturæ bone, & positivè illi contraria. Non ergo vitatur, seu augetur absurdum.

45. Iam igitur ad tertiam obiec-  
tionem, nego maiorem. Ad cuius pro-  
bationem, concessa maiori, nego minori: Quia vt ipsum contrarij loquuntur, potentia peccandi absolute vt talis non est potentia, sed cum addito dimi-  
nuente, nempè deficiens, nec est causa, nisi deficiens: Ergò solum causat pecca-  
tum pro formali deficiendo, seu defi-  
cienter: Sed ita non causat fundamen-  
tum malitiae, scilicet deficienter, sed sim-  
pliciter, vt vera causa, & potentia verè  
activa: Ergò falsum est, quod non cau-  
sat peccatum, nisi quatenus directe  
causat fundamentum positivum mali-  
tiae.

46. Sed contra replicabis: Quia privationes, aut defectus, qui fundantur in suis positivis, non causantur nisi me-  
dia causalitate positiva directe terminata ad positivum, in quo fundantur: Ergò ruit solutio. Probatur antecedens primo ab exemplo: Quia agens naturale non dici-  
tur causare privationem vnius formæ in passo, nisi per influentiam directe terminatam ad formam contrariam, vt patet in igne causante calorem in aqua, & ex consequenti privationem frigiditatis in ea, & in quocumque agente causante in materia privationem vnius formæ per influentiam directe terminatam ad formam contrariam, in qua fundatur privatio antecedentis: Ergò. Secundò: Quia vo-  
luntas, dum peccat, non causat in suo actu privationem rectitudinis, purè omit-  
tendo, aut deficiendo: Ergò directe il-  
lam causat media influentia positiva di-  
recte terminata ad fundamentum. Ter-  
tiò:

tiò: Quia quamvis supponatur voluntas cum defectu directionis, & regulæ, non obstante tali defectu, sàpè producit actus bonos non habentes illam privationem, nempe non vtendo illo suo defectu, sed vtendo regula rationis: Ergò alia ratio querenda est, cur, dum peccat, vtatur suo defectu, & non regula rationis, vt introducat in actu privationem: Sed hæc ratio non potest non esse tendentia aliqua positiva ad obiectum dissolum, quæ sit fundamentum privationis: Ergò mediante tendentia, seu influentia positiva directè terminata ad fundamentum privationis, causat privationem. Hæc sunt sane, quæ moverunt contrarios ad omnia, quæ dicunt de potentia positiva peccandi.

47. Respondeo tamen claritatis gratia, distinguendo maiorem: Non causantur, nisi media causalitate positiva directè terminata ad positivum, media inquam tali causalitate vt vehiculo, & substrato materiali privationis, aut defectus, concedo antecedens: Media illa vt radice, aut causa privationis, nego antecedens. Ad cuius probationem primam, eadem distinctione respondeo, quod agens naturale, dum inducit in passo formam novam, & privationem alterius antecedentis, influentia positiva, vt positivè, per se, & directè terminatur ad positivum formæ productæ, est solum vt vehiculum materiale deferens privationem, seu defectum antecedentis, non vt causa, aut radix defectus, & privationis, sed purè vt substratum materiale. Exemp. grat. cum ignis introducit calorem in aqua, influentia positiva ignis per se, & directè vt talis, solum causat in aqua positivum caloris, desert vero vt vehiculum, & substratum materiale privationem calori adiunctam.

48. Ad secundam, concedo antecedens, & distinguo consequens; media influentia positiva, vt vehiculo materiali defectus, & privationis, concedo: Ut causa, aut radice privationis, nego consequentiam; quia fatemur voluntatem non causare in suo actu privationem, purè omittendo, aut purè deficiendo, quia sic nec ageret, nec esset actus, in quo privatio esset: Sed causat illam agendo positivè positivum actus; & illa actione positiva directè terminata ad positivum actus, tanquam vehiculo, & substrato materiali deferendo ad actum privationem; quia illa actio voluntatis adæquate sumpta, vt talis, est partim

Tom. I.

positivè agens, & partim deficiens privativè; & hoc quod est deficere est in illa actione, vt positivè activa, tanquam in substrato materiali, & in vehiculo materiali, quo defectus transit, & fluit à potentia in actum, qui actus etiam est substratum materiale privationis: Illa influentia voluntatis nec est purum agere, nec est purum deficere, sed est agere deficiendo, & deficere agendo, ita vt efficere terminetur ad actum secundum positivum actus, & deficere ad defectum privativum, & sicut hic defectus privativus rectitudinis non possit esse nisi in actu positivo, vt substrato, ita nec potest causari deficientè, nisi media influentia positiva, vt vehiculo, & substrato deficiendi.

49. Ad tertiam concessso antecedenti, & prima consequentia, distinguo minorem subsumptam: Sed hæc ratio non potest alia esse, nisi tendentia positiva purè, & adæquate positiva, nego: Tendentia positiva, vt ex parte deficiens à rectitudine debita, seu à plenitudine agendi, concedo; & quod ea tendentia, quatenus positiva, sit fundamentum materialè per modum substrati privationis; nego tamen quod vt positiva, sit radix, causa, aut ratio à priori privationis, sed solum vehiculum materiale illius. Quod vt melius intelligatur, notandum est, quod alibi latius explicaví, nempe voluntatem in tantum intelligi sub defectu regulæ, in quantum intelligitur informata deficiente per formam apprehensam defectuam, id est per bonum apprehensum non regulatum lege, nec ratione; voluntas autem sic informata non potest agere secundum eam formam, nisi deficiendo, quia forma est deficiens; potest tamen non agere secundum illam, & agere secundum aliam non deficiente à regula legis, & rationis, & tunc agit sine defectu: Ratio ergò cur agit deficientè, & causat privationem, est quia agit, & vult liberè secundum formam deficiente à regula debita, potius quam secundum aliam regulatam. Unde sicut in forma apprehensa deficiente, seu bono apprehenso cum defectu directionis, & regulæ, defectus iste adiacet vt substrato materiali bono apprehenso, vt bono, sed non causatur, nec originatur ex illo; ita in tendentia positiva ad illud bonum, & secundum illud bonum apprehensum adiacet defectus tanquam in substrato materiali, sed non causatur, nec originatur ex illa, nec in illa radicatur, sed

Nn

ex

ex defectu debitæ regulæ in bono apprehenso.

50. Demum obijcies, quia ante formam, aut bonum apprehensum cum defectu regulæ, in ipsi voluntate est potentia peccandi: Per quem ergò defectum illa potentia constituitur? Item, in intellectu, ante omnem apprehensionem, est potentia errandi: Per quem ergò defectum constituitur? Demum, in natura intellectuali ante intellectum, & voluntatem, est potentia peccandi; per quem ergò defectum constituitur, aut per quam carentiam, quæ in positivo non fundetur radicaliter, & ex positivo resulteret? Ergò tandem reccurrentum est ad positivum, ut primam originem peccabilitatis, & peccati, & consequenter potentia peccandi in positivo debet consistere. Ut huic argumento fiat satis.

### QUÆSTIO. IX.

#### *IN QVO DEFECTU POTENTIA peccandi pro formalí con- sistat?*

**N**OTANDUM est primum, potentiam peccandi non esse potentiam specialem natura sua ordinatam ad peccare, & ab ipso peccato specificatam, tanquam à proprio, & per se exercitio, ad modum quo dicitur potentia videndi, potentia intelligendi, aut volendi; vnde nec dici potest potentia peccativa, aut defectiva, sicut dicimus potentiam visivam, aut intellectivam. Ratio est manifesta, quia potentiam aliquam esse elicivam alicuius exercitij, v. g. esse visivam, aut intellectivam, dicit esse ordinatam per se, & ex natura sua ad exercitium videndi, seu intelligendi; si ergò potentia peccandi esset propriè peccativa, aut defectiva, esset per se ordinata ad peccandum, & deficiendum. Hoc autem repugnat facile probatur, quia alias esset natura quedam naturaliter destinata ad peccare, exigens que connaturaliter ipsum peccare pro exercitio proprio, cum inclinatione naturali in ipsum: Sed hoc evidenter repugnat, quia alias peccare, seu peccatum pro formalí esset perfectio, & actualitas vera potentia peccandi, iuxta inclinationem naturalem illius, & conformis naturæ ipsius, quod evidenter est contra rationem formalem mali, & peccati: Ergò potentia peccandi non potest intelligi

prædicto modo. Hæc doctrina est ferè expresa Diy. Thom. in 3. sent. dist. 12. quest. 2. art. 2. in corp. Unde corrigenda est apprehensio, dum quis potentiam peccandi ita intelligere conetur; ob hoc enim, reor, exciditur à veritate, & doctrina antiquorum PP. & DD. quia sequimur petius apprehensiones vulgares, quam veritatem.

2. Notandum est secundò: Potentiam peccandi solum esse posse in potentijs verè activis, vt defectibus in agendo. Potentia enim nullo modo activa, sed purè passiva, nunquam peccare dicitur, solumque dicuntur peccare, qui aliquid agunt; v. g. dicitur peccare naturam suo modo, dum producit partum monstruosum, sed dum nihil agit, non peccat: Dicitur autem peccare suo modo artificem, dum producit artefactum defectuosum; sed dum nihil ars opperatur, non peccat artificialiter. Similiter, dicitur intellectum peccare, dum errat intelligendo, aut discurrendo; sed dum non intelligit; nec discurrit, non incurrit peccatum, aut errorem intellectualē, nec intellectualiter peccat: Ac denique dicitur voluntas peccare, dum aliquid vult, aut appetit deficiendo ab ordine rationis, sed si nihil omnino velit, nec appetat, non dicitur peccare voluntariè, seu peccato proprio voluntatis. Constat ergò quod peccare non est exercitium speciale per se sumptum, scorsim à vero agere, sed solum est defectus inherens actibus, seu actionibus veris, & positivis, qui nisi in ipsis esse non potest: Ergo sic similiter posse peccare, seu potentia peccandi non est potentia specialis scorsim à potentijs verè activis, sed est defectus quidam, aut infirmitas suo modo inherens potentijs activis, sine quibus, aut in quibus esse non potest. Propterea à SS. PP. & antiquis DD. verissimè dictum invenitur, quod posse peccare non est potentia, sed defectus potentia, infirmitas, & imbecilitas potentia activæ.

3. Notandum est tertio, quod cum peccare moraliter, sit solum à voluntate, vt directa per intellectum, aut rationem, posse, seu potentia peccandi debet primo considerari in voluntate, vt in proprio subiecto, secundo in intellectu, vt radice proxima; tertio in natura ipsa substantiali intellectuali, vt radice intellectus, & voluntatis; quia videlicet diverso modo dicitur voluntas ipsa peccabilis, aut potens peccare; diverso modo

intellectus potens causare peccatum in voluntate; diverso modo natura ipsa radicans intellectum, & voluntatem peccabiles, dicitur peccabilis radicaliter, aut potens radicaliter peccare. Ut igitur clare, & distincte, & cum ordine procedamus in re apud RR. satis obscura, & confusa tractata. Primò determinabimas, in quo defectu consistat potentia proxima, & expedita voluntatis ad peccandum. Secundò, in quo defectu consistat potentia voluntatis inexpedita, seu ante expeditionem ad peccandum. Tertiò, in quo defectu consistat potentia intellectus ad causandum peccatum in voluntate. Quartò, in quo defectu consistat peccabilitas radicalis in natura intellectuali radicaliter operativa. Sit ergo.

PRIMA ASSERTIO:

4. DICO primò: *Potentia proxima, & expedita peccandi in voluntate pro forma*li constituitur per defectum rationis defectuose proponentis voluntati bonum, & præterim finem, sive per defectum rationis, & regulæ rationis proponentis. Ita Div. Thom. pluribus in locis, & probatur: Quia in primis voluntas non est potens proxime, & expeditè velle aliquid, antequam illud sibi proponatur ab intellectu, aut ratione: Vnde à Div. Thom. bonum apprehensum, & propositum voluntati, vocatur forma apprehensa, ad quam sequitur appetitus elicitus; sicut forma naturalis vocatur, ad quam sequitur appetitus innatus, quia sicut causa naturalis constituitur in actu per formam naturalem, & ex hoc appetit naturaliter, & innatè bonum sibi conveniens; ita voluntas prius constituitur in actu per formam, seu bonum apprehensum, vt possit proxime, & expeditè illud appetere. Vide, que diximus agentes de voluntate Dei quæst. I.

5. Non ergo voluntas est proxime, & expeditè potens velle bonum, nisi per bonum apprehensum, & propositum practicè voluntati, seu per practicam illius cognitionem proponentem: Ergo nec est proxime, & expeditè potens peccare, seu deficere à rectitudine debita in volendo bonum, usque dum bonum sibi proponatur sine debita regula, seu cum defectu subordinationis ad regulam: Ergo sicut constituitur proxime, & expeditè potens agere, & velle practicè bonum, per bonum ipsum apprehensum, & pro-

positum, ita constituitur proxime, & expeditè potens deficere, & peccare in agendo, & volendo bonum per defectum regulæ, & subordinationis ad regulam, cum quo defectu proponitur bonum, quia proponitur sine subordinatione ad regulam legis, & rationis.

6. Sed dices primò: Ergo voluntas antequam peccet, aut velit peccando, iam habet peccatum; quod est absurdum. Sequela probatur: Quia dum est potens proxime peccare, iam talis constituitur per defectum directionis, & subordinationis ad regulam: Sed peccatum in tali defectu per nos consistit: Ergo iam intelligitur peccans. Secundò: Ergo saltè ut constituta sic proxime potens peccare, non potest non peccare, nec vitare peccatum, sed necessariò peccat. Sequela probatur: Quia voluntas ut constituta sub defectu regulæ, & directionis, non potest vitare peccatum, nec rectè agere.

7. Respondeo ad primum, ex Div. Thom. I. 2. quæst. 75. artic. 3. vbi sic ait: *Voluntas sine adhibitione regule rationis, aut Legis Divine, est causa peccati; hoc autem quod est non adhibere regulam rationis, aut Legis secundum se, non habet rationem mali, nec poenæ, nec culpe, antequam applicetur ad actum. Vnde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod, cum absentia alterius boni.* Ex qua doctrina, nego sequelam. Ad probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Peccatum in tali defectu consistit ut contracto in actu volendi, seu voluntario, concedo: Ut præcedit in voluntate in actu primo ante actum secundum volendi, nego minorem, & consequentiam: Quia ut inquit Div. Thom. non adhibere regulam in proponendo, seu defectus regulæ in proponendo bonum, secundum se non habet rationem mali, nec poenæ, nec culpe, antequam voluntariè contrahatur ad actum, sed est defectus infirmitatis, & fragilitatis naturalis ex parte intellectus practici, qui pro illo priori ante primum peccatum, nec est poena, quia non supponit culpam, nec est culpa, quia nondum est voluntarius, vnde non est malum culpe, nec poenæ. Ex quo infert Div. Thom. quod causa primi peccati non fuit malum culpe, nec malum poenæ, seu quod idem est, potentia proxima ad primum peccatum non fuit constituta per malum culpe, nec per malum poenæ, sed solum per defectum rationis, aut intellectus practici in proponendo bonum sine

regula, id est, sine debito ordine ad finem.

8. Si vero inquiras: An ille defectus in proponendo bonum sit privativus, an negativus? Respondeo: Quod priori ad consensum, seu actum voluntatis, non est privativus moraliter, quia nondum est moralis, cum non sit voluntarius, unde moraliter potest dici negativus. Respectu ergo intellectus practici solum est defectus negativus, quatenus proponit bonum sine ordine ad finem verum, vel quatenus proponit ut finem ultimum, quod non est tale. Sed de hoc postea, cum de primo Angeli peccato loquamur.

9. Ad secundum, distinguo sequelam: Ergo ut constituta proxime potens peccare, reduplicative per illammet potestatem, non potest non peccare ex suppositione, quod secundum illam operetur, & illam exerceat, concedo: Absolutè, & specificativè loquendo, nego sequelam. Primum est verum, quia illa potestas proxima peccandi, ut sic constituta per illum defectum, non potest recte operari, nec potest exerceri sine peccato, nec per illam voluntas potest vitare, aut resistere peccato, & ideo supra PP. aiebat: *Quod posse peccare est non posse resistere peccato.* Secundum vero est falsum, quia voluntas ex illa propositione non necessitatatur quoad exercitium ad consensum, sed semper habet ad manum aliam propositionem rectam finis, quam possit sequi cum rectitudine debita, & per quam potest corrigere defectuosam, & illi resistere, vitareque peccatum; quia ad manum habet ad minus propositionem finis ultimi in communi, que nunquam voluntati deficit, ut supra diximus.

10. Dices tertio: Voluntas, adhuc antequam illi proponatur bonum cum defectu ordinis, & regulæ, est peccabilis, & potens peccare, licet non expedite, & proxime, saltè remotè, & possibiliter: Sed non est assignabilis defectus, in quo ista peccabilitas consistat, aut potentia remota peccandi, quia vnicè supponitur pro illo priori entitas positiva voluntatis: Ergo non omnis potentia peccandi in defectu consistit. Quartò: Quia intellectus practicus, antequam proponat bonum, cum defectu ordinis in finem, est potens illud ita proponere, & consequenter potens, remotè saltè, causare peccatum: Sed ante talem propositionem deficiente, non est assignabilis defectus, in quo talis potentia consistat, quia solum præ-

supponitur entitas positiva intellectus: Ergo idem quod prius.

11. Hac replica exigit, ut magis profundè detegamus defectum originalem peccati. Pro quo notandum est, potentiam etiam remotam peccādi posse intelligi tripliciter, nempe expeditam, ut possit fieri proxima, vel impeditam, ne possit fieri proxima, vel secundum se, ut expedibilem, vel impedibilem, ne fiat proxima, & expedita. Notandum autem est, quod solum impediri potest voluntas, ne possit fieri potens proximè peccare per donum gratiæ immobilitè rectificans per prius intellectum in proponendo, & ex consequenti voluntatem in amando; hoc autem donum communiter assignatur visio Dei ex parte intellectus, & habitus charitatis consummatus inamissibilitè perficiens voluntatem, & eam totalliter subiiciens. Quo supposito.

TRES ALIÆ ASSERTIONES,  
quibus præmissis, explicatur  
assumptum.

12. DICO secundò: *Voluntas constituitur impedita, ne possit fieri potens proximè peccare, seu absolute impotens peccare, per rectitudinem universalem ex parte intellectus in proponendo, immobilitè, & inamissibilitè in ipso residentem.* Que rectitudo non importat formaliter defectum, nec imperfectionem, adhuc negativam, sed positivam perfectionem, & virtutem, atque adeo voluntatem non posse absolute peccare adhuc potentia remota expedibili, nec proxima, non est secundum rem defectus, aut negatio possendi, sed potius magna perfectio, & virtus potentie. Hac assertio non indiget probacione, quia per se satis clara est.

13. Dico tertio: *Voluntas constituitur potens remotè absolute, & expedite peccare per defectum rectitudinis universalis in proponendo, immobilitè residentis in intellectu.* Patet: Quia per hoc præcisè, quod ex parte intellectus deficiat hæc immobilitis rectitudo, potest intellectus proponere cum defectu rectitudinis: Sed per hoc præcisè voluntas, quæ est potentia remota, potest fieri proxima ad peccandum, & potest remotè absolute peccare: Ergo per predictum defectum immobilitis rectitudinis in proponendo constituitur formaliter potentia remota, absoluta, & expedita remotè ad peccandum. Ubi iam vides, quod sic posse peccare non est for-

malitè positivum, sed defectus, & carentia, & quod sic posse, non est verum posse, sed defectus verus in possendo, seu ex parte potentiae.

14. Dico quartò: *Potentia remota peccandi secundum se, ut præscindens ab impedita, vel expedita absolute ut fieri possit proxima ( qualitè solum est potentia negativa, seu non repugnantia in intellectu, & voluntate entitativè sumpta) consistit formaliter in defectu talis gradus perfectionis entitativæ, cui connaturaliter debeatur rectitudo universalis in proponendo per prius, & consequenter in appetendo.* Probatur: Quia quod aliqua voluntas non habeat nec prædictam potentiam remotam secundum se expedibilem ad peccandum, solù potest provenire, ex eo quod sit in tali gradu perfectionis entitativæ, cui connaturaliter debeatur ex parte intellectus rectitudo vñiversalis in propoundingo, vt patet, tum in voluntate Dei omnino impeccabili, tum in voluntate Angeli impeccabili adhuc remote directe contra finem naturalem, in quibus ex tali gradu perfectionis entitativæ ea remota impeccabilitas provenit: Ergò è contra voluntas, quæ sic fuerit remota peccabilis. secundum se, constituitur sic remotè peccabilis per defectum illius gradus perfectionis entitativæ. Ubi iam vides, quomodo etiam hęc potentia peccandi remota secundum se in defectu saltem negativo perfectionis entitativæ consistit, non autem in positivo: Nulla ergò potentia peccandi, vt dicitur de intellectu, & voluntate, in positivo, sed omnis in defectu, & carentia positivi consistit formaliter. Ex quo iam.

15. Ad tertiam replicam, omissa maiori, nego minorem: Quia si loquamur de potentia remota absoluta, & expedita absolute, intelligitur in voluntate ex parte intellectus defectus rectitudinis vñiversalis in proponendo immobilitè residentis in intellectu; si vero de potentia remota secundum se, & præcisivè, intelligitur in ea defectus perfectionis entitativæ in eo gradu, cui connaturaliter debeatur rectitudo vñiversalis in propoundingo, & appetendo. Ad quartam similiter respondeo, concessa maiori, negando minorem, quia si sermo sit de posse absolute, & expeditè proponere cum defectu, intelligitur in intellectu defectus rectitudinis immobilitis vñiversalis in proponendo, vel si sermo sit de potentia remota secundum se, intelligitur etiam in intellectu defectus perfectionis entitativæ

in eo gradu, cui debeatur connaturaliter illa rectitudo.

16. Restat iam loqui de potentia radicali peccandi prout dicitur de natura substantiali radicaliter intellectiva, & voluntiva. Consulto enim nomen potentiae radicalis pretermissimus, loquentes de voluntate, quia licet illa possit dici potentia remota ad peccandum, quando non est proximè expedita, non tamen potentia radicalis, quia nihil radicat, per quod fiat proxima. Non enim radicat propositionem defectuosam ex parte intellectus, imò potius quantum est ex sua natura petit bonum sibi recte, & ordinatè proponi, & quando proponitur ei sine recto ordine, hoc accidit prater, imò contra naturalem eius exigentiam: Non ergo radicat defectum ex parte propositionis boni, & consequenter nec potentiam proximam expeditam ad peccandum: Minusque potest dici, quod voluntas radicat defectum doni rectificantis vñiversaliter, & immobilitè intellectum in proponendo, & voluntatē in appetendo, quia defectus illius doni non est exactus à voluntate, nec ab intellectu, cum intellectus, & voluntas multo melius se habeant cum illo dono, quam cum defectu illius, sed solum est defectus negativus doni indebiti: Nullo ergo modo voluntas potest dici potentia radicalis peccandi, licet possit dici potentia remota, expedita, vel impedita modo explicato.

*EXPLICATUR PECCABILITAS NATURÆ INTELLECTUALIS RADICANTIS POTENTIAS PECCABILES.*

17. **L**OQUE NDO vero de natura intellectuali radicante voluntatem de se peccabilem, dubitari potest, an possit dici radicaliter peccabilis, aut radicare potentiam peccandi. PP. Salmant. disputant, an potentia proxima peccandi in voluntate dimanet effectivè ex potentia radicali naturæ, vel ex natura intellectuali creata. Idque negant: *Quia dimanare effectivè est fieri secundariò per actionem primariò terminatam ad radicem, seu ad potentiam radicalem: Sed potentia radicalis peccandi, seu radix peccandi nullam terminat actionem productivam, cum sit improducta, & à se ut supponunt: Ergò nec potentia proxima fit secundariò per actionem primariò terminatam ad radicem; Ergò ab illa non emanat.*

nat effectivè. Nihilominus inquiunt quod ab illa dependet in genere causæ materialis, quia potentia proxima peccandi recipitur in radicali, sicut potentia proximè operativa in natura eam radicante. Insuper addunt, potentiam proximam peccandi esse à radicali in genere causæ formalis, quatenus potentia radicalis peccandi per se exigit potentiam proximam, determinatque subiectum ad illam. Quam doctrinam tradunt, supponendo, quod potentia radicalis peccandi sit positiva, & pro formali in positivo consistens. Contra illam tamen.

18. Dico quintò: *Implicitat potentia positiva radicalis peccandi, per se exigens positivè potentiam proximam peccandi.* Probatur argumento iam suprà factò: Quia ea potentia radicalis positiva peccandi esset formalissimè natura: Non natura bona: Ergò esset formalissimè natura mala positive: Sed hoc implicat contradictionem, non minus quam error Manichæorum, qui in tali natura adstrudenda consistebat: Ergò & prædicta potentia positiva radicalis peccandi. Minor patet: Quia natura bona, ut bona, non potest radicare malum pro formali, nec potentiam positivam peccandi pro formali. Maior vero non minus patet: Quia natura definitur, primum & radicale principium motus eius, in quo est, primo, & per se: Sed talis esset formalissimè potentia positiva radicalis peccandi, siquidem esset primum principium radicale positivum peccandi, per se exigens potentiam proximam positivam, quæ etiam per se esset ad peccandum positivè: Ergò esset formalissimè natura de genere mali, seu natura positivè mala. Confirmatur; nam talis potentia radicalis positiva necessario erit substantialis, seu substantia, tūm quia omne positivū reale, quod non est de genere accidentis, est de genere substantialiæ, cum non detur medium; illa autem potentia positiva radicalis, non esset de genere accidentis, ut fatentur contrarij: Ergò esset substantialia. Tūm quia ab ipsis ponitur realiter positivè identificata cum substantia, cum substantia autem non identificatur realiter positivè, nisi quod est positivè substantia: Ergò ea potentia radicalis pro formali esset substantialis, consequenter substantialiter mala. Quid ergò amplius dicebant Manichæi?

19. Ad hanc difficultatem respondent PP. Salmanticenses, ut suprà, n. 19.

41. quod potentia ad peccandum non est absolute principium, neque causa, neque absolute dicenda est potentia, sed cum addito diminuente, *principium deficiendi, causa deficiens, potentia defectiva.* Ad confirmationem dicunt, eam potentiam radicalem pro explicito, & formalis conceptu potentia radicalis, non esse substantiam, sed modum substantiae; nullum autem esse inconveniens, quod in essentia substantiae intellectualis detur aliqua formalitas positiva cum eius substantia identificata, quæ quoad aliquam sui expressionem, non substantię, sed modi substantię, nempe quoad hoc quod est esse principium radicale peccandi, non sit à Deo, sitque mali principium, & mala causaliter.

20. Sed contra est; nam argumentum vim facit, in eo quod à contrarijs ponitur *potentia positiva radicalis peccandi, radicans positivè potentiam proximam peccandi positivè*, quæ omnia pro formali in positivo constituunt; solutio vero prætermittit ly *positivum*, & ly *positivè*, imò, & ly *radicaliter*, in quibus vim facit argumentum, & solum de *potentia peccandi*, ait, esse *principium, causam, & potentiam* cum addito diminuente, nempe *deficientem, aut deficiens*: Hoc certè à nobis dicitur, quia illam potentiam peccandi pro formali in defectu negativo collocamus, & ideò additum nostrum est diminuens: Sed contrarij illam pro formali in positivo vero, & radicali collocant, scilicet in habitudine positiva vera, & reali; hoc autem additum falso vocatur diminuens; positivum enim additum positivo, non diminuit, sed auget potius; solus defectus positivi additus positivo diminuit, ut per se notum est. Vnde apponere illi principio, causæ, & potentia, pro addito formali, quod sit *positivum*, quando contra nos tuerintur in positivo confundere; & cum vrgentur à nobis; omittere ly *positivè*, & *positivum*, & addere *deficiens, aut deficienter*, est relinquere sententiam assumptam, & ad nostram transire, quia non nisi per nostram possunt absurdâ vitari.

21. Vrgetur hæc difficultas: Implicitat quod ens diminuatur formaliter in ratione entis, nisi per aliqualem defectum entis; implicitat positivum in ratione positivi diminui, nisi per aliqualem defectum positivi: Ergò pariter implicitat potentiam positivam, principium positivum, causam positivam diminui in ratione talis, nisi formaliter per defectum aliqualem, seu veluti ex parte de potentia positiva, & de causa

causa positiva: Ergò si potentia peccandi pro formalis est diminutè, & deficiētē potentia, principium, & causa, pro formalis per defectum constituitur, vel si pro formalis est purè positiva, & positivum, pro formalis non est diminuta potentia, principium, nec causa, sed simpliciter, & absolute, quia positivum additum rationi communis positivi non minuit, sed potius auget, & perficit.

22. Explicatur: Detegendo equi-vocationem contrariorum: Enti, sub ratione communissima entis, nihil est oppositum contrariè, aut positivè, sed solum contradictoriè, aut privativè, & similitè positivo sub ratione communissima positivi, nihil est oppositum contrariè, aut positivè, sed solum contradictoriè, aut privativè: Ergò pariter principio positivo, causæ positivæ, aut potentie positivæ, sub ratione communissima talium, nihil est directè oppositum contrarie, aut positivè de ratione potentie positivæ, causæ positivæ, aut positivi principij; sed solum contradictoriè, aut privativè. Sed nihil diminuit in ratione talium, nec à sua propria ratione deficit, nisi per suum oppositum directè: Ergò nec ens diminuitur, aut deficit à ratione entis per oppositum contrariè, aut positivè, sed solum per oppositum contradictoriè, aut privativè; nec positivum similitè: Et consequētē, nec potentia positiva, principium positivum, & causa positiva deficiunt, aut minuantur in ratione talium per oppositum positivum, aut contrarium de ratione talium, sed solum formaliter deficiunt, & minuantur in ratione talium per oppositum contradictoriè, aut privativè de ratione talium: Sed hoc est formalissimè defectus, non contrarius, & positivus, vt contrarij existimant, sed solum negativus, aut privativus: Ergò ly deficiētē, & ly diminutè, quod pro addito diminuente apponunt potentie positivæ, principio, & causæ peccati, vt vitent Manichæum, est defectus negativus, aut privativus, per quem nos peccatum, potentiamque peccandi formaliter constituimus: Ergò, velint, nolint, recidunt in nostram sententiam, & palynodiam canunt.

23. Dices forsan: Quod licet ens, & positivum in ratione communissima talium non habeant directè oppositum positivè, & contrarie, sed solum contradictoriè, aut privativè; tamen potentia positiva habet oppositum contrarie, nempe potentiam positivam, ac prouidè per illam potest minui, & deficere. Recē-

quidem: Ergò additum diminuens potentiam peccandi in ratione talis, non est de ratione potentie, sed de ratione impotentie: Non ergò pro formalis est potentia positiva, sed positivè impotens, seu positivum de genere impotentie, si positivum est diminuens. Si vero dicas, impotentiam importare defectum negativum, aut privativum de ratione potentie simpliciter talis; & per hunc defectum de ratione potentie degenerare, ac deficere potentiam peccandi à ratione potentie simplicitè talis, id nos etiam dicimus, sed hoc est illam formaliter constituere per talem defectum contradictorium, aut privativum de ratione potentie simpliciter talis.

24. Quod si non vis canere paly-nodiā, sed in primo proposito persistere, nempe, quod potentia radicalis peccandi sit positiva pro formalis, positivè radicans potentiam proximam pec-candi, etiam positivam pro formalis; manifeste claudis ostium illis additis dimi-nuentibus, & argumentum maget in sua vi, ut consideranti parebit.

25. Nec solatio confirmationis est magis firma, nam si velis proposito insister, debes dicere, quod illa potentia radicalis positiva, & illa formalitas positiva, sub expressione positivè talis, est modus, non negativus, sed positivus substantię, non accidentalis, sed substantialis, non à Deo, nec ab ipsa natura substantiali bona, sed à se; hoc autem ad minus est sufficiens per se absurdum: Deinde im-plicat, quod sit modus substantię, & positivum substantię, quod sit tale à se, quia eo ipso erit tale in se, & per se. Quod sic fa-cile probatur: Positivum substantiale à se tale, non potest dependere à substantia, nec in genere causæ materialis: Sed mo-dus substantię, eo sensu quo sit talis, ne-cessario dependet à substantia, cuius est modus, in genere causæ materialis: Ergò positivum substantiale à se tale, non est modus substantię, sed substantia absolute. Maior patet: Quia id solum dependet à substantia in genere causæ materialis, quod sit dependentē ab illa: Sed positi-vum substantiale, quod est à se tale, non fit dependentē à substantia, quia non fit, sed existit à se: Ergo implicat, quod de-pendeat à substantia in genere causæ materialis, sed eo ipso, quod est positi-vum substantiale à se, erit in se, & per se tale: Ergò erit natura substantialis per se radicans positivè potentiam proximam per se positivam malitię fundamentalis, &

primarię peccati, quę est prima omnium malorum culpę, & pœnę: Sed hoc est formalissimè natura mala Manichæorum: Ergo.

26. Dicendum est ergo sexto: *Quod natura substantialis intellectualis creata, solum radicat potentiam negativam peccandi secundum se talem, præsidentem ab expedita, vel impedita, ab absoluta, vel conditionata.* Ratio est: Quia solum radicat eam potentiam peccandi, quam per se infert, & exigit in voluntate per se, & positivè radicata: Sed solum infert in voluntate sic radicata potentiam peccandi secundum se, modo explicato, non autem infert potentiam positivam expeditam, & absolutam peccandi: Ergo solum illam, & non istam radicat per se. Probatur minor: Quia quod voluntas sit absolute, & expeditè potens peccare, non infertur per se ex natura intellectuali creata, sed potest impediiri, & impeditur perspè dono gratuito, aut rectificante potentias, cuius doni carentiam non exigit, nec infert per se natura intellectualis creata, sed potius cum illa melius se habet: Ergo non infert, nec exigit per se in voluntate potentiam absolutam, & expeditam peccandi; alioquin per se repugnaret dono rectificanti universaliter, & immobilitè potentias intellectus, & voluntatis, quod nullus dixit. Solum ergo radicat in voluntate potentiam negativam peccandi secundum se talem, quatenus per se infert voluntatem, quę secundum se sit negativè potens peccare, id est, secundum suam entitatem non repugnans positivè peccato, aut potentie expeditè ad pecandum.

27. Dico vltimo: *Natura intellectualis creata, solum est potentia radicalis negativa peccandi, & constituitur in ratione talis formaliter per defectum negativum perfectionis entitativę in eo gradu, cui connaturaliter sit debita rectitudo radicalis positiva immobilis, & universalis omnium potentiarum.* Assertio ista, quę difficultatem vltimo resolvit, videtur clara, quia quod natura intellectualis sit radicaliter negativè de se potens peccare, præcisè importat, quod de se non repugnet radicaliter peccato, seu potentie expeditæ peccandi: Sed hoc formalissimè consistit in defectu negativo perfectionis entitativę in eo gradu, cui debeatur connaturaliter prædicta rectitudo: Ergo. Probatur minor; nam si queramus rationem formalem, cur natura intellectualis non repugnet radicaliter positivè peccato, aut potentie proximae peccan-

di; nulla alia ratio formalis reddi potest, nisi quia non est in tanto gradu perfectio-  
nis entitativę, cui debeatur rectitudo  
vniversalis prædicta: Ergo in non esse,  
seu in defectu negativo illius perfectio-  
nis consistit ea potentia negativa radi-  
calis.

28. Confirmatur: In eo consistit formaliter potentia radicalis negativa na-  
ture intellectualis ad peccandum, vi cuius  
radicat, seu infert in voluntate positive  
radicata potentiam etiam negativam pec-  
candi: Sed hanc solum infert ex vi de-  
fectus prædicti gradus perfectionis enti-  
tativę, quia natura negativè deficiens  
à gradu superiori perfectionis per se in-  
fert, & radicat potentias similitè defi-  
cientes à gradu superiori: Ergo. Secundo,  
quia potentia radicalis negativa deficien-  
di formalissimè debet constitui per defec-  
tum negativum; alias non esset verè ne-  
gativa, sed positiva: Sed, vt ostensum  
manet, non datur in natura intellectuali  
potentia radicalis positiva ad peccandum,  
sed solum negativa: Ergo debet constitui  
formaliter per defectum negativum.

29. Confirmatur denique, quia sic facillimè, & catholice explicatur origo peccati pro formalis, nam in primis peccatum pro formalis immediatè oritur per se, ex defectu regulæ, & rectitudinis in voluntate, vt deficiēt infor-  
mata bono apprehenso: Deinde huius defectus origo est defectus universalis, & immobilis rectitudinis in intellectu, &  
voluntate in cognoscendo, & appetendo; ex quo enī intellectus, & voluntas de se carent rectitudine immobilis, tan-  
quam ex causa sufficienti, devenit intellectus ad cognoscendum, & proponendum bonum deficiēt à rectitudine, & or-  
dine; & voluntas ad simili defectu illud appetendum. Quod si rursus inquiras, cur deficit voluntati, & intellectui ea recti-  
tudo immobilis, cuius est capax ex dono gratię? Dico, quod non caret ea primitus,  
quia sit positivè incapax talis doni, nec  
ad illud de se positivè impedita, sed quia  
non est in tanto gradu perfectionis enti-  
tativę, cui talis rectitudo immobilis de-  
beatur, sive ex defectu negativo talis  
gradus perfectionis. Si vero rursus in-  
quiras, cur voluntas, & intellectus crea-  
tus carent entitativę illo tanto gradu per-  
fectionis? Vltimo respondeo, quia sunt  
potentie nature intellectualis, quę enti-  
tativę deficit à tanto gradu perfectionis,  
& natura deficiens ab alto gradu perfec-  
tionis, necessariò, & per se radicat poten-  
tia;

tias proximas entitativè deficientes à tam alto gradu perfectionis.

30. Quod si rursus insurgas: Cur natura intellectualis deficit entitativè à tam alto gradu perfectionis? Dico, quod hic defectus est essentialis, & primus in natura intellectuali creata, vnde in ipsa non est illa ratio prior, nec positiva, nec negativa, ex qua à priori sequatur ille defectus primus, & essentialis; sicut prædicata positiva prima, & essentialia non habent in natura rationem à priori illorum, ex qua à priori inferantur. Ille igitur defectus negativus, iam assignatus perfectionis in natura intellectuali, est prima radix, & prima causa deficiens pro formalis, ex qua sequitur defectus in voluntate, & intellectu, & suo ordine defectus rectitudinis debitè in operando, in quo peccatum pro formalis consistit.

*OBJECTIO POTISSIMA IN CONTRA facillimè solvitur.*

31. **O** BIJCIUNT contrarij inquirentes semper fundamentum illius primi defectus negativi, sic: Ille defectus negativus necessariò debet fundari in aliquo positivo: Sed eo ipso potentia radicalis peccandi per prius debet constitui per illud positivum, & consequenter debet esse formaliter positiva: Ergo. Minorem probant, quia unumquodque constituitur formaliter primario per primum prædicatum, in quo cætera fundantur. Maiorem probant, quia omnis negatio perfectionis in ente positivo inventa necessariò supponit positivum, in quo fundatur. Secundò, quia si est negatio, debet esse parentia perfectionis in subiecto incapaci: Sed subiectum incapax perfectionis necessariò fundat à priori defectum talis perfectionis: Ergo.

32. Confirmant, quia ille defectus perfectionis negativus non convenit naturæ à se, alias esset increatus, sine principio, & ab eterno: Ergo debet assignari alias defectus, à quo proveniat: Sed non est assignabilis, nisi abeundo in infinitum: Ergo.

33. Respondeo tamen facile, distinguendo maiorem: Ille defectus negativus necessariò debet fundari in aliquo positivo, tanquam in substrato materiali, per talem defectum formaliter limitato, concedo: Tanquam in causa, radice, aut ratione à priori illius defectus nego maiorem, & minorem in sensu concessio. Ad probationem maioris distinguo ante-

Tom. I.

cedens eodem modo, quia solum est verum, quod prima negatio perfectionis maioris in quolibet ente positivo, supponit ens positivum pro substrato, illud formaliter limitando; non autem, quod illud supponat pro radice, & ratione à priori talis defectus. Ad secundam distinguo maiorem: Debet esse parentia perfectionis in subiecto incapaci formaliter per ipsam parentiam, concedo: Incapaci ante ipsam, nego maiorem, & minorem, quia subiectum, quod formaliter constituitur incapax alicuius perfectionis per defectum formalem illius, non fundat à priori, seu causaliter talem defectum, quia ut incapax illum formaliter implicat, aut includit.

34. Est dicere, quod quilibet natura intellectualis creata essentialiter in suo conceptu specifico includit positivum, & negativum. Tum, quia de suo essentiali conceptu importat limitationem; limitatione autem formalissime consistit in negativo adiuncto positivo, siquidem supra esse tantum importat essentialiter non esse plus, seu deficere à superiori gradu essendi. Tum quia essentialis, & specifica differentia cuiusvis naturæ creatæ, consistit formalissime in tali, & tanto præcisè gradu essendi, nec plus, nec minus; quod non sit minus consistit formaliter in positivo, quod non sit plus consistit formaliter in negativo, seu defectu: Ergo ex utroque essentialiter constituitur natura quilibet finita, determinata, & particularis, ita ut in illa nec positivum, qua tale, sit ratio à priori negativi, nec negativum ratio à priori positivi, sed concomitantè adunantur, & quasi miscentur in essentia cuiusvis naturæ creatæ absque radicatione, aut emanatione unius ab alio; solumque positivum comparatur, ut substratum formaliter limitatum per negativum, & negativum formaliter limitans positivum.

35. Quæ doctrina, licet videbitur forsitan apud RR. extranea, certissima tamen est, & videbitur innegabilis, si ea, quibus illam firmavimus in Metaphysica, quæst. 4. & 5. probantes limitationem essentialiem cuiusvis entis creati in negativo formaliter consistere, & item quæst. 21. distinctionem entis finiti ab infinito, & ab altero finito consistere pro formaliter in negativo, & quæst. 21. differentias essentialiales rerum constitui essentialiter per positivum, & negativum. Ibi enim non solum prædictam doctrinam firmavi, & explicavi, sed replicis omnibus contra

Oo illam

illam satisfecimus ; eaque propter , ne dicta repetam , à prolixiori tractatione abstineo , ad ea loca remittens Lectorem . Solumque in præsenti non omittam , quod ea doctrina , cum sit de prima , & essentiali constitutione rerum , debet teneri ut primum principium , ad quod omnis discursus de actibus , potentijs , & passionibus cuiusvis naturæ creatæ reduci debent , ita quod in his omnibus , quidquid defectus , & imperfectionis sit in oriundis à natura , in defectum , & imperfectionem constituentem naturam sic limitatam , debet ultimo resolvi , & reduci ; & quod positivum , & perfectum ut talè , perfectioni naturæ attribui debet . Nec extranea videri debet pafata doctrina , cum communissimum sit audire : *Cunctas perfectiones creatas in sua specie esse mixtas imperfectionibus negativis , & nullam creaturam esse actum purum , sed mixtum potentialitate.* Quid est enim perfectio , & imperfectio negativa , nisi positivum , & negativum ? Et quid actus , & potentia , nisi actus , & defectus ulterioris actus ? Ergò omnis creatura mixta censi debet ex positivo , & negativo , sicut ex actu , & potentia , ex perfectione , & imperfectione ; explicit autem istam mixtionem contrarij , & invenient clare nostram doctrinam . Qua supposta .

36. Ad confirmationem facile respondetur , negando antecedens ; quia cum creatura , quantum est ex se , nihil sit , & si bi derelicta nihil erit , & nihil fuisset , nisi à Deo ex nihilo facta esset aliquid , postquam est facta , id aliquid , quod est , à Deo habet ; sed non esse plus à se ipsa habet , quia ex nihilo est , & de se , sibique derelicta sufficit ad non esse , & habet non esse , esse vero non nisi à Deo . Quod ut clarius , & profundius intelligas , adverte : Deum esse ipsam plenitudinem illimitatam effendi . Nihil vero dicit ipsam plenitudinem , ut sic dicam , non effendi , seu deficiendi : Creatura essentialiter est à Deo facta ex nihilo ; debet ergò aliquid de Deo , id est de plenitudine effendi , participare ; & aliquid de nihilo , id est , de plenitudine non effendi , seu deficiendi contrahere , seu potius retinere : Ergò ex utroque per se primo constitui deberet , nempe ex esse participato à Deo , & ex non esse contracto , seu retento ex nihilo ; ex esse participato de plenitudine effendi , & ex deesse contracto , seu retento de plenitudine deficiendi , seu non effendi , ita ut quantum est , à Deo per participa-

tionem habeat , quantum vero deficit , seu non est , de nihilo , quod à se erat , reteat .

37. Hanc doctrinam adumbrant , & penè tū adunt PP. Salmant . num . 18 . in quo quam maximè placent ; sed alia ex parte videntur oppositum dicere consti- tuentes limitationem creaturæ formaliter in positivo ~~modis~~ resultante in creatura ex quo facta est ex nihilo , absque concurru viiius causæ , qui modus positivus eo ipso est positivum à se , non factum , nec productum , & in hoc constituunt formaliter potentiam radicalem peccandi . Sed recipiā istum modum positivum , & frustaneum , & implicitorum , & absurdum reputamus : Frustraneum quidem : Quia creatura facta ex nihilo limitata supponitur , quamvis ille modus positivus non factus ex illa minimè resultet , cu supponatur ens tantum ex parte , cum defectu effendi plus ex nihilo contracto ; etiamque implicitorum dicimus , tūm quia implicat in terminis extra Deum positivum non factum , tūm quia Deus faciens creaturam ex nihilo , eo ipso faceret illud positivum inde resultans ; sicut causa efficiens fundamentum relationis est causa efficiens relationis .

38. Inquiunt , non resultare in creatura , eo quod facta à Deo , seu quatenus à Deo est , nec esse à Deo ut à Deo , esse fundementum illius positivi , sed esse ex nihilo , & ipsa conditio sua nibilitatis esse fundementum illius positivi : Si vero roges , an illud prædicatum esse ex nihilo , seu conditio nibilitatis , sit positivum , vel negativum ? Inquiunt , non esse negativum , quia non posset fundare positivum ; sed esse positivum fundans . Sed rogo , an positivum factum , vel non factum ? Si factum : Ergò à Deo ; ergo iam à Deo fit positivum fundans modum positivum limitationis ; implicat ergò quod non etiam ab eo fiat hic modus ex illo resultans . Si est positivum non factum ; unde resultat ? vel in quo fundatur ? Et quidem , si positivum non factum fundatur semper immediate , & formaliter in positivo non facto , abibimus in infinitum , quærendo semper fundementum formale positivi non facti . Si vero fundetur positivum non factum immediate in positivo facto , quomodo fit à Deo fundementum immediatum , & formale positivi , non facti à Deo ? Hoc per vos omnino repugnat , quia per vos , qui causat fundementum formale alicuius positivi , eo ipso causat illud positivum . Vel si non repugnat ,

nat, cur potius non admittis fieri à Deo fundatum, & substratum immediatum negationis, quin negatio censeatur esse ex Deo? quandoquidem id decen-  
tius, & facilius est. Etenim defectus ne-  
gativus quām optimè potest creaturæ im-  
mediatè convenire ex conditione suæ ni-  
hilitatis, quasi defectus retentus ex nihilo,  
ex quo est: Sed ex nihilo implicat,  
quod retineat, aut contrahat positivum  
à se, sūn factum, cum in *nihilo* ni-  
hil positiuum contineatur: Ergò iam  
patet illud positivum esse absurdum, nam  
quid absurdius, quam ponere positivum  
extra Deum, quod nec à Deo, nec ex  
nihilo sit? Et item quod conveniat crea-  
turæ, eo quod ex nihilo facta est, ip-  
sum tamen factum non intelligatur ex  
nihilo.

## CONSECTARIUM EX DICTIS.

39. INFERTUR iam ex dictis  
facilis resolutio illius dif-  
ficultatis; an videlicet po-  
tentia peccandi sit à Deo? Dicendum  
enim est, illam pro formalis non esse à  
Deo, sed convenire creaturæ à se, quia  
defectus à plenitudine essendi, in quo  
formaliter consistit, convenit creaturæ à  
se, tanquam primo deficienti, & quia  
ex nihilo facta. Pro materiali verò, po-  
tentia peccandi, id est, pro substrato,  
quod denominatur potentia peccandi,  
aut potentia male operandi, dicimus esse  
à Deo, quia hoc pacto consistit in natu-  
ra intellectuali de se positivè bona, licet  
vitiabili; & in voluntate etiam positivè  
bona, licet peccabili, quæ natura bona,  
& voluntas bona à Deo sunt, à quo est  
omne bonum. Sed quod illud bonum sit  
limitatum, particulare tantum, & defi-  
cens ab universalitate, & plenitudine es-  
sendi, non venit ex Deo, quia in Deo non  
continetur, sed ex nihilo, ex quo crea-  
turæ facta est aliquid à Deo, cum à se ni-  
hil esset. Ex quo autem fundamentum  
pure materiale alicuius defectus sit à  
Deo, minimè infertur, ipsum  
defectum esse à Deo, vt  
sæpiissimè dic-  
tum est.



## QUÆSTIO X.

*AN SIT POSSIBILIS SUBSTAN-  
TIA, vel natura substantialis creatœ,  
ab intrinseco impec-  
cabilis.*

1. **H**ANC quæstionem hic  
tractare oportebat, vt  
legitimè consequen-  
tem ad precedentes,  
& pertinentem ad præsentem *Tractatum*  
*de Peccabilitate, & Impeccabilitate*. Sed  
quia eam à fundamentis tractavi *Tracta-  
tu de Deo Uno*, disp. 3. quæst. 2. à num.  
52. propterea ad eum locum Lectorem  
remittimus, ne dicta iterum repetamus.

2. Addimus tamen, aliquos RR:  
excogitasse naturam substantialiem im-  
peccabilem ab intrinseco aliquibus mo-  
dis, de quibus loco citato non fit men-  
tio, nempè, primò, si tantum esset intel-  
lectiva, & non volitiva; secundò, si es-  
set tantum intellectiva alicuius veritatis  
determinata, sūn obiecti particularis de-  
terminati, non verò entis, & veri uni-  
versaliter, & consequenter solum vo-  
litiva alicuius boni determinati, non au-  
tem ordinata ad bonum universalē. Sed  
Div. Thom. semper supponit naturam in-  
tellectualē ad distinctionem aliarum na-  
turarum materialium respicere pro fine,  
& bono sibi convenienti verum, & bonum  
universalē, sūn in universalē, & non  
posse esse naturaliter determinatā ad bo-  
num particularē. Quod etiam satis effi-  
caciter probabimus esse impossibile præ-  
facto *Tractatu*, disp. 6. quæst. 1. præfer-  
tim, à num. 22. qua propter suppositio  
Div. Thom. pro certissimo principio te-  
nenda est, quod scilicet, omnis natura  
intellectualis ad bonum, & verum uni-  
versale ordinata sit, tanquam ad ultimum  
finem. Quo supposito ex PP. & Div.  
Th. vbi suprà ostendimus, implicare na-  
turam intellectualē, quæ ab illo bo-  
no universalē deviare non possit, sūn  
peccare.

3. Ac denique advertere licet, quam  
conformis sit doctrina tradita, quæst. præ-  
ced. cum ea quam tradidimus, vbi suprà  
de peccabilitate cuiusvis naturæ creatœ,  
præsertim ex August. Ibi enim Augusti-  
nus sic originem peccati resolvit: *Dicis  
mihi quare deficiunt? Respondet. Quia  
mutabilia sunt. Rursus inquirit. Quare  
mutabilia sunt. Respondet. Quia non  
sum:*

summè sunt. Rursus inquit. Quare non summè sunt? Respondet vltimo: Quia inferiora sunt eo, à quo facta sunt, & infrà: Bona sunt, quæ vitiantur, sed ideo vitiantur, quia non sunt summa. Et iterum: Per se ipsa vitiare possunt: Quia per se ipsa nihil sunt. Et iterum. Quamquam enim magna natura sit, tamen vitari potuit, quia summa non est: Item: Voluntatem non ex eo incipere esse malam, quia natura est, sed quia ex nihilo facta est. Hæc & alia ibi ex August. retulimus, in quibus, ut vides, minimè reducit originem peccati pro formalí, in aliquod prædicatum positivum naturæ, nec in radicem aliquam positivam, aut positivam potentiam, sed quia natura creata non summa est, quia inferior est eo, à quo est creata; quia per se ipsam, hoc est, à se nihil est, & hoc, ait, habere, quia ex nihilo facta est: Sed naturam non esse summam, seu summam non esse, est in ea formalissimè defectus, & negatio, vi cuius deficit ab ipsa plenitudine essendi; & item esse inferiorem eo, à quo facta est, formalissimè importat eundem defectum, & negationem, & similiter, quod à se ipsa nihil sit; & hunc defectum infert tanquam ex primo principio, quia ex nihilo facta est: Ergò ex Augustino peccabilitas radicalis naturæ intellectualis consistit in prædicto defectu negativo, contracto in creatura ex eo, quod ex nihilo facta est; non vero in prædicato aliquo positivo, aut formalitate positiva, quam assignant PP. Salmant. Legantur alia ibidem adducta, quæ id maximè probant. Legantur etiam rationes Div. Thom. quæ etiam in negativo defectu omnes fundantur, nempe, vel quia natura intellectualis creata non est sua regula operandi, vel quia non inest ei immobiliter bonum universale, quia non habet ex se indefectibilem bonitatem, quia est bonum particulare, in quo ratio mali fundatur, & quia non est actus purus, sed habens permixtionem potentiarum; hæc autem omnia defectum negativum pro formalí important, ut per se manifestum est: Ergò peccabilitas radicalis, seu prima radix peccabilitatis in natura intellectuali pro formalí in defectu negativo illius consistit, quo formaliter deficit à gradu essendi, in quo est Deus, hoc est ab ipsa plenitudine essendi, & hunc defectum contrahere naturam ex nihilo, ex quo facta est, sat ostendit Div.

Thom.

## QUÆSTIO XI.

*AN HOMO IN STATU VIATORIS posse ita confirmari in bono, quod im- peccabilis censeatur?*

I.

**Q**UÆSTIONEM istam excitat Div. Thom. in disp. quest. 24. art. 9. vbi supponit pro

resolutione duplicitè aliquem posse confirmari in bono. Primo intrinsecè, seu per principia intrinseca, vi quorum habeat in se sufficiens principium suæ firmitatis, taliter, quod peccare non possit. Secundo partim ab intrinseco, partim ab extrinseco: Ab intrinseco quidem ex parte, quatenus ex aliquo dono gratiæ ita aliqui confirmantur in bono, quod non possunt de facili à bono deflecti; non tamen adeò retrahantur à malo, quod omnino peccare non possint, sed absolute ab intrinseco manent potentes peccare; sed quod requiritur amplius ad confirmationem completam, supletur ab extrinseco per divinam providentiam custodientem, & tenentem intellectum, & voluntatem ne in peccatum incident.

2. Veruntamen, adhuc est subdividendum, nam divina providentia duplicitè potest custodiare aliquem à peccato, primo custodiendo illum à proximo periculo peccati, seu à libertate, & potestate proxima peccandi. Secundo istam permittendo, & nihilominus eum à peccato liberando. Censeoque hoc secundo modo non dici aliquem propriè confirmatum in gratia, seu in bono, quia licet plures viatores sic custodiantur à peccato mortali, usque ad mortem, non ideo dici potest eos confirmatos fuisse in gratia propriè loquendo. Opus ergo est quod ex vi alicuius doni gratiæ, taliter rectificatum habeant intellectum, & voluntatem, quod liberi sint à proxima, & expedita potestate peccandi; quod donum potest esse ferventissima charitas in voluntate cum dono timoris; & donum sapientie, & consilij in intellectu, vi cuius recte consilientur de medijs ad finem charitatis.

3. Sed vltimo noto, proximam potestatem, & indifferentiam proximam ad peccandum, seu periculum proximum intrinsecum peccati, ex duobus per se provenire. Primo ex ipsa multiplicitate, & vertibilitate intellectus practici, seu rationis, vi cuius ad plura de se distrahitur

tur cogitanda, & excogitanda bona, & difficultate retinetur, vnitatis totis suis viribus in uno bono constanter, & cum simplicitate, ita quod illud unum sit semper ratio tota agendi; & hoc partim propter universalitatem illius, partim propter divisibilitatem, seu defectum simplicitatis, vi cuius de se deficit ab unitate ad pluralitatem, & de simplicitate ad divisionem, ex quo contingit, quod sibi declinat aciem mentis ab uno, & summo bono, & cogitat aliud, vel alia bona, & ea proponit voluntati sine subordinacione ad illud summum bonum; & hoc pacto redditur iam voluntas potens proxime peccare, & expedita proxime ad peccandum, quia potens appetere bonum illud sine ordine ad ultimum finem debitum. Secundo potest id contingere à parte inferiori appetitus sensitivi, qui cum ex peccato originali non sit rationi subditus, illam potest prævenire, & excitare cogitationes, & apprehensiones practicas bonorum delectabilium, seu delectationum sensibilium absque ullo ordine, seu regula legis, vel rationis, & sic voluntas etiam ponitur in periculo proximo peccandi, & cum proxima potestate, & libertate peccandi. His suppositis.

#### PRIMA ASSERTIO.

4. **D**ICO primò: *Potest aliquis viator ex dono gratiae ita confirmari in bono, quod semper ab illo excludatur potestas, seu libertas proxima peccandi, adhuc venialiter, & ita contigisse B. V. pie credendum est.* Assertum propositum probatur: Quia nullum est inconveniens, in eo quod intellectus Beatissimae Virginis constantissime perseveraverit per donum sapientie, & intellectus in continua contemplatione summi boni, & per donum consilij in rectitudine semper consulendi de medijs ordinatae ad summum bonum: Sed nullo horum deficiente, excluditur ab eius mente potestas proxima peccandi: Ergo taliter fuit, & debet censi confirma in bono, quod exclusa fuerit potestas proxima peccandi. Minor constat ex dictis: Quia potestas proxima, & expedita peccandi constituitur per propositionem intellectus, aut rationis deficientem ab ordine, & rectitudine ad finem debitum: Sed posita continua contemplatione summi boni per donum intellectus, & sapientie, & continua rectitudine in consulendo de medijs ad ipsum, per donum

consilij, excluditur ille defectus rationis, & intellectus in proponendo finem, & media: Ergo excluditur potestas proxima, & expedita peccandi.

5. Maior vero primi sylogismi probatur etiam: *Quia duplice ex capite videtur impossibilis illa continua, & constans contemplatio, & rectitudo, nempe ex innata divisibilitate intellectus, & multiplicabilitate illius ad plura; & ex reluctantia appetitus sensitivi, contra, vel praeter rationem, ut diximus, num. 3. & satis constat ex Div. Thom. supra: Sed hullo ex his capitibus debet Beatae Virginis id negari: Ergo. Probatur minors non enim ex secundo capite, quia in Beata Virgine appetitus sensitivus fuit subditus, & subordinatus rationi, cum in ea non fuerit fomes peccati, ac proinde non potuit prævenire rationem excitando cogitationes defectuosas à debito ordine, nec inordinatas. Deinde, nec ex primo capite: Quia licet illa continua contemplatio, & rectitudo semper constans, maxime superet innatam veritatem, & divisibilitatem intellectus, & voluntatis ad plura, nihilominus in pluribus Sanctis contingit in illa durasse per horas, & dies aliquos, vnitatis totis viribus intellectus, & voluntatis in uno vero, & summo bono totaliter, & unicè, ac indivisi; & per donum consilij cum rectitudine ad ea, quæ tanto fini decerent: Sed Beatae Virginis concedi debenti in illis donis constantia, perseverantia, & uniformitas supra omnes alios Santos, etiam collectivè: Ergo debet illi concedi quod per fidem, cum dono intellectus, & sapientiae, perseveraverit constans in continua contemplatione summae veritatis, & bonitatis, non tantum per horas, dies, menses, & annos, sed per totam vitam, & similiter per donum consilij in continua rectitudine de medijs consulendis ad talem finem.*

6. Dices hoc quidem non repugnare absolute, sed repugnare cum statu viatoris, in quo vere fuit B. Virgo. Respondeo tamen, quod licet in praedicta continua contemplatione, & rectitudine consilij maximè assimilata fuerit B. Virgo statui beatifico Patri, non tamen per omnia, quia ea continua contemplatio non ponitur à nobis per visionem intuitivam, quæ sola facit comprehensores, sed per fidem, & dona intellectus, & sapientie, quæ sunt propria viatorum: Itemque non ponitur absque omni motu, seu cum omnimoda quiete, ut in Beatis, qui in Dei contemplatione non am-

amplius proficiunt, nec acquirunt, nec sperant, nec merentur, sed ponitur cum motu continuo augmēti, semper proficiendo, sperando, & merendo, & ambulando per fidem, & non in specie, de claritate in claritatem, usque ad perfec-tum diem Patriæ, vnde componitur quamoptimè cum statu viatoris, licet in gradu propinquissimo ad statum Patriæ.

## SECUNDA ASSERTIO.

7. **D**ICO secundò: *Potest alius viator ita confirmari in bono, & in rectitudine ordinis ad ultimum finem, quod ab illo excludatur proxima libertas, & contingentia peccandi mortaliter, & ita credendum est confirmatos fuisse Apostolos, & aliquos Patriarchas.* Probatur ratione Div. Thom. quia non repugnat viatorem per dona Spiritus Sancti ita rectificari circa ultimum finem, ut nunquam ei proponatur bonum commutabile sufficiētē proximè, ut possit eum retrahere, & avertere ab ultimo fine boni incommutabilis: Sed eo ipso excluditur potestas proximè expedita, & proxima contingentia ad peccandum mortaliter: Ergo. Minor patet, quia nunquam datur talis potestas proxima expedita, nisi detur propositio intellectus practici proponens bonum commutabile sine ordine ad ulteriorem finem, sive exercitè ut finem ultimum sufficiētē, ut immediatè possit voluntas illum ut finem absolute prosequi, deserto vero ultimo fine summi, & incommutabilis boni: Ergo posita in mente tali rectitudine circa ultimum finem, quod non possit bonum commutabile ita proponi, excluditur proxima, & expedita potestas peccandi, qua sanè in defectu illius rectitudinis consistit. Major vero probatur, quia ea proportio boni commutabilis ita deordinata, & sufficiens proximè, solum provenire potest, vel à parte superiori, ex quo intellectus, & ratio ad plura bona, & plures fines sub ratione communi boni, & finis divisim ex propria potentialitate, & divisibilitate se potest extendere; vel à parte inferiori appetitus sensitivi prævenientis rationem, & intercedentis illius discursum, & usum rectum, seu illum pervertentis: Sed quantum ad primum, potest ratio superior ita perfici per dominum intellectus, & sapientia in contemplatione veritatis, & summi boni, quod

non nisi cum magna difficultate possit intellectus, illo deserto, proponere bonum commutabile ut finem, & absque respectu, & ordine ad summum bonum, & quantum ad secundum potest pars sensitiva ita per virtutes infusas refrænari, ut non de facili ita rationem præveniat, quod eius rectitudinem, seu rectum usum intercidat: Ergo non repugnat mentem viatoris ita rectificari, quod nunquam ei proponatur bonum commutabile sufficiētē proximè, ut possit avertere mentem à bono incommutabili, & illam ad bonum commutabile, ut ad finem, inordinate convertere.

8. Sed dices: Licet possit ratio superior per dona Sancti Spiritus ita rectificari, & pars sensitiva ita refrænari per virtutes infusas, illa tamen rectitudo non potest esse stabilis, & firma in statu viatoris: Ergo poterit in aliquo casu desicere, ita ut ratio proponat bonum commutabile cum defectu ordinis in Deum. Probatur antecedens, quia sic se habet in practicis finis, sicut in speculativis prima principia, & dignitates: Sed intellectus speculativus non potest esse firmus, & stabilis in veritate alicuius conclusionis, usque dum eam resolvat in prima principia per se nota: Ergo nec practicus potest esse firmus in rectitudine proponendi bonum, usque dum perveniat ad ultimum finem clare usum, scilicet in Patria. Confirmatur primò: Mens non potest esse stabilis, & firma in rectitudine circa finem, dum manet adhuc inquieta, & in motu ad finem: Sed dum est in via semper manet inquieta, & in motu, quia motus non quietatur usque dum ad finem pervenerit: Ergo non potest esse firma in rectitudine. Confirmatur secundò, quia intellectus practicus solum potest proponere summum bonum obscure per fidem, licet perfectam per dona intellectus, & sapientię: Sed tota firmitas fidei, quantumvis ita robrata, est subiectivè defectibilis, quia fides, ut potè obscura, non necessitat intellectum: Ergo manet locus ut intellectus practicus possit diverti à summo bono, & illo deserto proponere practicè voluntati pro fine aliud bonum commutabile.

9. Tertiò, quia durante statu merendi non debet auferri, quod auget meritum, & ad meritum prodest: Sed posse proximè peccare auget meritum: Ergo non debet Sanctis Apostolis hoc posse, seu peccabilitas proxima negari. Minor patet ex illo Ecclesiast. 31. *Quia potuit*

tuit facere mala, & non fecit, qui potuit transgredi, & non est transgresus, quod sane dicitur in maiorem laudem, & meritum ipsius: Ergo posse peccare auget meritum. Quartò, quia sic se habet in corpore sanitas, sicut in anima rectitudo mentis: Sed corpori viatorum non convenit sanitatis tanta firmitas, ut non possint proximè infirmari, & corrupti: Ergo nec menti illorum tam firma rectitudo, quod non possint etiam proximè ab illa deficere. Quintò; quia nullus Angelorum in via fuit ita confirmatus in bono, quod non fuisset proximè peccabilis: Sed nobilior est natura Angelorum, quam hominum: Ergo non oportuit, quod homo aliquis ita confirmetur in bono. Deinde, quia viator non potest esse ab intrinseco absolutè impeccabilis, seu impotens omnino, etiam remotè, peccare: Sed manente potentia remota absoluta, potest fieri proxima; ergo nullus est viator, qui non possit aliquando proximè etiam peccare.

10. Respondeo, distinguendo antecedens: Illa rectitudo non potest esse stabilis, & firma omnino ab intrinseco, concedo: Partim ab intrinseco, & partim ab extrinseco ex divina providentia custodiente, nego antecedens. Ad eius probationem, concessa majori, & minori, distinguo consequens: Ergo nec intellectus practicus potest esse firmus omnino ab intrinseco, & ex natura ipsius modi proponendi, concedo: Partim ab intrinseco, & partim ex divina providentia custodiente, nego consequentiam. Fatemur enim, mentem humanam nondum videntem Deum in se ipso, sed per fidem ambulantem, & abstractivè tantum Deum cognoscentem, ex natura huiusmodi cognitionis tantum, non esse omnino firmam, & stabilem, seu omnino indefectibilem à rectitudine circa finem; sicut per claram Dei visionem. Potest tamen ita esse roborata per dona Spiritus Sancti, quod non de facili possit à tali rectitudine in proponendo declinare, & hoc ex vi illorum donorum, & item quod nec cum difficultate ad declinandum perveniat, quia ab hoc custoditur divina providentia servante, & tenente ne declinet; & sic manet absolutè firma, & stabilis partim ab intrinseco dono, & consummatè ab extrinseca manutentione.

11. Ad primam confirmationem, distinguo maiorem: Dum manet inquietus, & in motu directo ad finem ipsum,

nego maiorem: Dum manet inquieta, & in motu versatili ad ipsum, vel alium, concedo maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam; quia inquietudo, & motus voluntatis potest duplicitè intelligi; primò ita ut in nullo bono aciem mentis firmet, & voluntatis affectum, sed huc illucque discurrens de bono in bonum varietur, & mutetur. Secundo modo ita ut erga certum bonum, & centrum aciem mentis, & affectum voluntatis firmet, & quietet, sed semper tendendo ad ipsum motu recto, quia nondum est in possessione illius, ubi cessat motus ad ipsum: Hac secunda inquietudo, & hic secundus motus non tollit, imò auget firmatatem rectitudinis circa finem; & sola prima inquietudo facit bacillare mentem in tali rectitudine: Cæterum primam excludimus à mentibus confirmatis in bono, & solam secundam admittimus per continuum desiderium finis.

12. Ad secundam confirmationem, concessa maiori, & minori, distinguo consequens: Ergo manet locus ut intellectus practicus possit diverti à summo bono, & proponere aliud ut finem, ita ut id possit cum intrinseca difficultate, & extrinseca impossibilitate vi manutentionis divinè, concedo: Ut id possit faciliter ab intrinseco, aut potestate non impedita per extrinsecam Dei manutentionem, nego consequentiam, quia obscuritas fidei ad summum probat, quod quia intellectum non necessitat, nec convincit, sit subiectivè amobilis, & quod intellectus possit diverti ab obiecto illius ad alia, absolute loquendo: Cæterum potest fides ita roborari donis Spiritus Sancti, quod non nisi cum magna difficultate possit intellectus practicus ita averti à summo bono per fidem proposito, quod practicè proponat pro ultimo fine aliud bonum commutabile; qua difficultate supposita, & accidente Dei extrinseca custodia, & manutentione, dicitur mens absolute confirmata in bono, partim ab intrinseco, partim ab extrinseco.

13. Ad tertiam respondet Div. Thom. concessa majori, negando minori. Quia posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium, seu liberè elicium, eo modo quo supra dixerat, potestatem peccandi non esse libertatem, nec partem libertatis, sed solum libertatis signum. Unde ad probationem minoris respondet: Quod inter  
lau.

*laudes iusti viri ponitur, quia laus est virtutis manifestatio, & cum ex potentia peccandi in eo, qui benè operando peccatum vitat, manifestetur eius virtus, tanquam per signum meriti, & virtutis, non vero tanquam per causam illius, ideo ponitur pro laude ipsius, non vero quia per se conductit, vel auget meritum. Ex hac solutione Div. Thom. infero, ipsum in confirmatis in gratia agnoscisse aliquam impotentiam peccandi, nam aliter facilius responderet, ipsos potuisse peccare, ac proinde nihil illis defuisse ad meritum. Econtra tamen, cum respondeat, quod posse peccare non facit ad meritum, supponit in eis aliqualiter, id est, proxime non posse peccare.*

14. Ad quartam respondet Div. Thom. Quod infirmitas corporis, aut corruptio materialiter facit ad meritum, in quantum est materia potentie meritorie, & ideo à Sanctis confirmatis in gratia non aufertur; secùs autem est de infirmitate, aut imbecillitate mentis, quæ importat contingentiam peccandi, quæ ad meritum non facit, & tolleret firmitatem in bono. Quamvis loquendo de Beat. Virgine etiam illi conceditur in via firmitas in sanitate corporis, & incorruptio; de ipsa enim verè dici potest: *Non dabis Matrem tuam Sanctam videre corruptionem*, sicut dicitur de Filio: *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*. Ad quintam, respondet etiam Div. Thom. concessa maiori, & minori, negando consequentiam: *Quia dona gratie non sequuntur ordinem naturæ de necessitate*, & idò quamvis humana natura non sit Angelica dignior, tamen alicui homini collata est maior gratia, quam alicui Angelo, sicut Beat. Virgini, & Homini Christo. Confirmatio autem in bono Beat. Virgini competit, quia Mater erat Divine Sapientie in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicatur Sap. 7. similitè Apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum, & basis totius Ecclesiastici Edificij, vnde eos firmos esse oportuit, vnde Psalm. 74. dicitur: *Ego confirmavi Columnas eius*.

15. Ad ultimam, concessa maiori, distinguo minorem: Manente potentia remota absoluta potest fieri proxima, si desit exterior custodia, & manutentio Divine Providentie, concedo: Si hæc non desit, nego minorem, & consequentiam: Quis licet in Sanctis confirmatis in gratia attento statu viatorum, & donis gratie illis intrinsecis, adhuc in illis remanserit potentia remota absoluta peccandi, que

ab intrinseco posset fieri proxima, tamen ne fieret proxima custodiebatur eorum mens per Divinam Providentiam exterius gubernantem eorum mentes, easque manutenenentem in firmitate rectitudinis proponendi bonum, & ne amitterent donum intellectus, sapientie, & consilij, licet ex natura rei, & ratione status amibili.

16. Ex dictis inferri potest, confirmationem in bono, seu in gratia, duo importare, vnum intrinsecum, aliud exterius respectu mentis confirmatæ. Intrinsecum quidem donum Spiritus Sancti, ita firmiter rectificans mentem, quod de facili non possit à rectitudine declinare, & hoc ab illo intrinseco dono; exterius autem, quatenus ne adhuc cum difficultate declinet, custoditur exterius à Divina Providentia specialiter mentem dirigente, ne declinet ab illa firmitate; ex sola enim intrinseca difficultate declinandi non essent omnino firmi, nisi ne declinarent, ab exteriori Dei speciali regimine custodirentur. Infertur secundò: Longe maiorem fuisse confirmationem, seu firmitatem in bono in B. Virgine, quam in Apostolis, & alijs Sanctis. Tum quia Beat. Virgo habuit inferiores vires plenè rationi subordinatas. Tum quia in illa, dona Spiritus Sancti, nempè intellectus, sapientie, & consilij, & altissima contemplatio Dei, quibus mens rectificatur, fuerunt in gradu sine comparatione altiori, firmiori, & magis continuo, & constanti. Tum demum, quia Apostoli, & alijs Sancti non fuerunt confirmati in bono, ita universaliè, quod non possent proximè aliquando peccare venialiter; at Beat. Virgo, nec contingentiam peccandi venialiter unquam habere potuit, attenta eius in bono confirmatione.

#### DOCTRINA UTILIS PRO DIRECTIONIBUS vite spiritualis.

17. **H**ACTENUS ostendimus, quomodo ex mente Div. Thom. Beat. Virgo. Apostoli, & aliqui Sancti potuerunt confirmari in gratia, & in bono, durante statu vie. Sed aliter censerant aliqui hæretici posse viatores confirmari in bono, reddique impeccabiles, quorum errores, & alias doctrinas eis affines, refellere in praesenti utile iudicavi; potissimum, cum videamus homines, qui Theologiam professi sunt, non semel in doctrinas damnatas paulatim impingere, cum non levi Ecclesiæ

scandalo, & detimento, forsan, quia ab Scholasticis Theologis, ex quibus didicerunt, non fuerunt de his præventi, nec in eis doctrinas periculosas, quas secuti sunt, invenerunt notatas, aut explofas. Cum tamen cæteri omnes mirentur, quod viri aliæ Theologiam professi, in illos errores inciderint, planè supponentes in Theologia de illis agi debere ad Theologumque etiam Scholasticum, attinere de illis doctrinis non esse ignarum.

18. Igitur Beguardi, & Beguinæ, circa Ann. Domin. 1300. (vt refert Petrus Annatus, in *Apparatus ad Theologiam positivam*, lib. 7. artic. 4.) docebant, hominem in hac præsenti vita talem perfectionis gradum assequi posse, vt reddatur impeccabilis. Secundo: Eum, qui ad hunc gradum perfectionis perverterit, non tenet amplius orare, nec Ecclesiastica ieiunia servare, nec villos actus virtutum exercere, immò nec assurgere ad adorandum Sacramentum Corporis, & Sanguinis Christi, dum in Missa elevatur; quia dicebant, quod in eis sensualitas, ita est plenè rationi subdita, vt possit homo ei, quidquid placuerit permettere. Tertiò: Hominem in hac vita finalem beatitudinem, ita perfectam assequi posse, ac in Patria. Quartò: Quamlibet naturam intellectualem in seipso esse naturaliter beatam, nec indigere lumine gloriæ ad Deum videndum. Quorum errores, & doctrinam vt hæreticam damnavit Concilium Æcumenicum Viennense, sub Clemente V. ann. 1311.

19. Alio titulo, Libertini, sive Quintinistæ, vt refert præfatus Author, homines ponebant impeccabiles. Docebant enim circa ann. 1525. quæcumque videntur ab hominibus fieri, non ab hominibus, sed à Deo fieri, ex quo inferebant, peccatum nihil esse præter inanem hominum opinionem, cum sit à Deo, qui fecit omnia, & Deus nihil mali faciat. Ex quo demum inferebant, se non debere reprehendi, quidquid agerent, quia esset Deum reprehendere, ac proinde omnibus omnia licita esse, & cuilibet suo modo vivere permisum. Postea vero circa ann. 1575. exorta est Secta illuminatorum, qui, licet phanaticè, se illuminatos dicebāt, sed statim iusto Sacrè Inquisitionis iudicio puniti fuerunt Cordubæ. Et illorum Secta, quasi sopita iacuit usque ad ann. circiter 1623. quo reviviscere cœpit Dioecesi Hispalensi. Eorum autem dogma erat: Quod se vi orationis mentalis

Tom. I.

tantam cum Deo vniōnem, talemque perfectionis statum assequitos iactabant, vt nec bonis operibus, nec Sacramentis egere dicerent: Itemque, impura quæque, & nefanda, sine peccato etiam veniali patrare posse dicebant, vti impeccabiles, & exemptos ab omni lege, quia dicebant leges pro illis non esse latas, ex illo: *Lex non est posita iusto, sed iniusto.* Huius Sectæ septem duces præcipui combusti fuere, cæteri è Regno, vel fugitivi, vel expulsi, zelo Illustrissim. Domin. Andrae Pacheci, Archiepiscopi Hispalensis, & Inquisitoris Generalis.

20. Hanc, cæterasque ante dictas Sectas suscitare ausus fuit in ipsa Roma residens Michaël de Molinos, ab ann. 1680. cuius errores in 68. propositionibus contentas anathemate confixit, & proscriptis Innocent. XI. anno 1687. Discipuli, aut Sectatores eius doctrinæ *Quietistæ* sunt appellati, sed falsò, & per abusum, vt inquit præfatus Petrus Annatus, nam *Quietistæ* sapientè olim, & verè dicebantur, viri illi Sancti, qui solitariè degentes, procul à negotijs, & à mundo semoti, Deo soli, sanctèque vacabant, & à Div. Theresia oratio *quietis* dicta, mirabiliter explicatur, & laudatur vt Dei donū estimandum quam maximè. Vnde non videtur levis abusus, nomine illo nuncupare Pseudo-mysticos illos sectatores Molinosi cum ipso, quia sancta abtentis orationis passivæ quiete, vel (vt verius loquar) illius falso prætextu, informe quadam, & vagum otium docebant, & quietem omnino vacuam, & emortuam, volentes animum in oratione veluti corpus inanime absque omni actu, aut motu vitali persistere, reprobantes omnia virtutum exercitia, carnis mortificationem, & alia; sicut enim cum nomen virtutis imponitur vizio, viciosi honorantur, & virtuosi scandalizantur, ita similitè, cum nomen sanctæ orationis, & contemplationis imponitur sectæ phanaticæ, Sectarij honorantur, & devoti perturbantur, & scandalizantur.

21. Præfatus igitur Molinosus, inter plurimos sui phanatismi errores docebat suos, ex vi intimè cum Deo vniōnis, imperturbabiles omnino, & impeccabiles permansuros, atque adeò, quamvis à sensualitate turpes excitarentur motus, & corporeis actionibus in turpia, ac inhonestâ quæque prorumperent, & polluerentur, non esse resistendum, nec minus scrupulizandum, quia in eis nullum esse poterat peccatum, dum in illo suo

Pp.

otio

tio , & indifferentia mens persisteret, naturæque permittendas esse eas sensualitatis actiones , quia natura est. His præmissis.

**DUABUS ASSERTIONIBUS ERRORES PRÆMISSI REFELLUNTUR.**

22.

**N**ON est nostri propositi omnes errores , quibus Sectarij delyrabāt, commémorare, aut refellere ; solum quantum suos discipulos , seque impeccabiles adstruebant ex vi altæ perfectionis, ad præsentem nostrum tractatum pertinent. Unde contra illos.

23. Dico primò : *Nullus viator potest tam altum perfectionis gradum obtinere , ut fiat absolute impeccabilis , sive , quin pos sit absolute , Deo permittente peccare.* Hæc assertio tenenda est de fide, tūm quia oppositum sèpè damnatum est ab Ecclesia vt hæresis manifesta ; tūm quia vñiversæ Scripturæ contestantur, hominem in præsenti vita peccabilem esse: *Qui fiat , videat ne cedat , aiebat Apostolus , & item : Noli altum sapere , sed timè.* Et item: *Quis scit , an sit dignus odio , vel amore.* Et item: *Quis dicit , se sine peccato esse , mendax est , & veritas in eo non est.* Confirmatur : Quia vñiversa Scriptura commendat omnibus, quantumvis iustis, & sanctis, sanctum timorem offendendi Deum : Ergò supponit omnes, quantumvis sanctos , & perfectos , posse peccare, & Deum offendere. Secundò : Quia S. C. Tridentinum , apertè docet , neminem absoluta certitudine , cui subesse falso non possit , posse sibi policeri aternam salutem: Ergò supponit, vt fide sanctum, neminem esse , qui illam per culpam amittere non possit. Tertiò: Quia omnis SS. PP. doctrina condemnat securitatem quantum ad finalem perseverantium , & commendat timorem culpe , & offendæ Dei in quolibet statu , quantumvis perfecto huius vitæ præsentis; cēsentque perseverantium non posse cadere sub merito nostro , sed semper esse donum gratuitum Dei: Ergò supponunt, vt Dogma certum de fide , neminem in hac vita ad tantam perfectionem devenire , quod iam impeccabilis censeatur absolute.

24. Deinde suadetur : Quia quantumvis animus ad altum perfectionis gradum in vita spirituali pervenerit , semper ille perfectionis gradus manet amissibilis , nunquamque pervenire potest viator , manens viator , ad illum immobili-

ter omnino retinendum : Sed eo ipso semper manet peccabilis absolute , quia manet potens moveri deorsum ab illo gradu , deficereque ab ea perfectione , & peccare : Ergò. Probatur maior , primo: Quia quandiu homo est viator , semper manet mutabilis , & mutabilitati subiectus, etiam in vita spirituali : Ergò nullum gradum perfectionis potest immutabiliter possidere , iuxta illud : *Homo nunquam in eodem statu permanet.* Secundò : Quia omnis perfectio spiritualis in via fundatur in fide Theologica : Sed fides non potest immutabiliter adhærere intellectui , quia cum obscura sit , intellectum non convincit , & manet locus , vt intellectus ab ea moveri possit per liberum arbitrium : Ergò nec perfectio spiritualis potest esse immobilis in hac vita. Tertiò : Quia vltimus finis in hac vita non proponitur menti eam necessitando omnino , sed ad summum aliciendo cum indifferentia ex parte intellectus practici vt possit alia bona proponere sine ordine ad vltimum finem verum ; cuius ratio est , quia non proponitur per claram Dei visionem vt est in se , quo solum modo potest intellectum , & voluntatem necessitare , sed abstractivè , & per fidem , quo pacto nec intellectum , nec voluntatem necessitare potest : Ergò non est possibilis in præsenti vita adhæsio ad vltimum finem , vno vè cum Deo , quæ immutabiliter , & indefectibiliter coniungat animam cum Deo , sed semper mutabiliter , & defectibiliter : Ergò semper manebit animus potens deficere ab illa adhæsione ad vltimum finem , & consequenter peccare.

25. Hac veritas , non solum fide , & ratione certa , constat , sed eam voluit Deus experimentis manifestis hominibus manifestare , vt eorum occultam superbiam , & præsumptionem confunderet , & sanaret. Quoties enim viros , qui altissimæ contemplationis gradum acceperant , & in tertio Cœlo iam cum Deo , & Angelis conversari videbantur , Deus permisit in manifesta peccata turpiter prouere , vt in eis , & in alijs occultam spiritus præsumptionem , & elationem , ex donis Dei per abusum conceptam , tali cautelio amputaret ; & iam nec de donis gratiæ acceptis se extollerent , ac veluti impeccabiles gloriarentur , aut securos existimarent , sed proprio damno , vel alieno convicti , se peccabiles faterentur , ac timorem sanctum , solidamque sui , & diffidentiam , & humilem cognitionem resumerent , nunquamque deponerent. Sed

nunquid id satis fuit? Certè in aliquibus legimus id satis fuisse, vt seipso agnoscentes, & de seipsis diffidentes, ad aspergimam poenitentiam conversi, cautiores deinceps redderetur, & per humilitatem, ac poenitentiam, longè postea altiorem gradum sanctitatis, & perfectionis assequerentur, quam anteā. In his quidem finis Divine permissionis, nempè ut humilliores, & ferventiores resurgerent, locum habuit.

26. Sed fuerunt alij, qui iam ita proprię sanctitatis, aut perfectionis existimationi adhæserant, ac de Dei donis tantam in seipsis complacentiam assumperant, vt nec manifestis turpitudinibus, ab illa dimoveri vellent. Cum enim proprio experimento vrgebantur, vt se, non iam sanctos, & perfectos, sed miseros, ac peccatores, & cum ceteris peccatoribus computandos agnoscerent, doemonis astu delusi, qui est Rex super cunctos filios superbie, crediderunt potius sibi illos motus, & actiones absque peccato licere, & patrari posse, immo & plura alia, licet Legibus Divinis, aut Ecclesiasticis prohibita. Hanc se libertatem consequitos dicentes ex vi altissime contemplationis, & perfectionis, de qua falso per occultam superbiam gloriabantur; à qua ne lanentur suorum peccatorum humili, & vera Confessione, in hæretes prædictas inciderunt, hæretice negantes, in se, in suisque discipulis, ea esse peccata, vt in się sanctitatis, & perfectionis alta existimatione tenaciter peristerent. Contra quem errorem.

27. Dico secundò: *Error est blasphemus contra Fidem Catholicam, dicere, quod ex vi altissime contemplationis, perfectionis, aut unionis cum Deo aliquis impeccabilis reddatur, per licentiam patrandi, aut eliciendi eas actiones, que legi naturali, aut positiva, vel Ecclesiastica prohibentur, aut omittendi, que dictis legibus præcipiuntur.* Constat assertum ex repetitis Ecclesię Decretis, tūm in Concilio Vienensi contra Beguardos, tūm ab Innocent. XI. contra Molinos, latis. Constat etiam ex Sacro Textu, & SS. Patribus, qui summam perfectionis Christianę in perfectissima conformitate cum Divina Lege, tam naturali, quam positiva constituit, & in Christi imitatione, præsertim quantum ad exemplum perfectę obedientię, quam usque ad mortem retinuit: Ergo velle puritatem, sanctitatem, & impeccabilitatem defendere per licentiam, & libertatem ad quælibet, etiam turpia, contra na-

Tom. I.

turalem legem patranda, blasphemus error est, & execrandus, vt potest contra ipsam veram sanctitatem, puritatem, & Christianam perfectionem, vt à Sancto Spiritu in Sacro Textu, & per Sanctos PP. expositam, cui tamen turpisima libertas, & licentia imputatur ad quælibet inhonestia. Constat etiam ex ipsa definitione peccati ab Augustino tradita, & communiter in Ecclesia recepta, quod nempe *fit dictum, factum, vel concupitum contra Legem eternam:* Ergo error est fatuus, quod ex vi Christianę perfectionis, & unionis cum Deo liceat alicui ea agere, que sunt contra Dei legem eternam, vt turpia quælibet, & alia prohibita; facere que homines Sanctos, faciendo illos ex leges, seu ab obligatione legis immunes. Mitto alia plura, quibus præfatus error, vt execrandus posset refelli, quia per seipsum satis quam sit phanaticus appetit.

28. Nihilominus non taceam, quibus abutebantur, Textus aliquos, & rationes indicare. Primo arguebant: Ex illo Apostol. 1. ad Timoth. 1. *Lex iusto non est posita, sed iniusto.* Et ex illo eiusdem ad Romanos, cap. 6. *Non enim sub lege esitis, sed sub gratia.* Ergo iustus uniuscum Deo, lege villa non tenetur, nec obligatur. Secundo: Nam *qui a adhæret Deo unus spiritus est*, nempe cum ipso: Sed Deus nulla lege tenetur, ac proinde in nullo peccare potest: Ergo & ille, qui intimè cum Deo unius est, nulla lege tenetur, nec peccare potest, quamvis agat, quidquid velit. Mitto alia, quia in istis sufficienter agnoscitur abusus impius Sacre Scripturę, quo illam ad suam ipsorum perditionem depravant. Igitur ad primum, dico, ex ipso Apostolo satis evidenter colligi per illa verba solum intendere, quod qui aguntur Spiritu gratię, non iam vt servi, sed vt filii Dei, non sunt sub lege terrente, & minante poenas, sive sub lege, vt coerciente timore poenę, quin potius hoc timore servili non ducuntur, sed ex amore filiali ea omnia, que lex præcipit, cummulatissimè præstant, & que lex prohibet, abhorrent, & fugiunt; ipse enim Spiritus gratię, & charitatis, est lex in cordibus eorum scripta per Spiritum Sanctum, qua rectificantur eorum intellectus, & voluntas ad omnia facienda, licet non immobiliter, & immutabiliter, sicut in Patria, sed amobiliter per liberum arbitrium potens semper ab illa restituende, & ab amore Dei declinare ad bona inferiora, & prohibita.

Pp 2

29. Et

29. Et propterea cum ad hoc tentantur à concupiscentia contraria, indigent timore appetitum froenare, & dicere: *Confige timore tuo carnes meas, & non semel ad poenas eternas considerandas, Deique tremendum iudicium, ut ex timore coercentur libido, & concupiscentia;* si forsitan amoris fervor non prævaleret, ut contingere solet in tempore sicitatis, & probationis. Et eodem sensu intelligitur, quod lex non est posita iusto, sed iniusto, nempè quoad vim coercivam, & minacem, quia iustus dicitur, qui ex amore iustitiae iusta operatur, non qui ex solo timore servili ducitur. Hoc autem quid simile habet, cum licentia illa effrænata ad quælibet etiam turpia perpetrandæ? Certè nihil, nam ea etiam Spiritus ipse gratiæ penitus abhorret, cum gratia sit Mater pulchræ dilectionis, & honestatis, & castæ continentie; vnde si quis eas turpitudines non ex toto corde abhorret, sed indulgendas naturæ contendit, non spiritu gratiæ, sed spiritu immundo erroris, & superbiæ, & luxuriæ libertatem, illam affectat.

30. Ad secundam similiter dico, quod qui adhæret Deo unus spiritus est cum eo per amorem, unionem, & per intimam divini spiritus participationem; sed hæc unio non est inamissibilis, quia nullus in præsenti vita immobiliter Deo adhæret, sed liberè, & mobiliter propter defectibilitatem arbitrij; vnde licet Deus qui essentialiter sanctus est, peccare non possit, quia eius voluntas per identitatem est sua regula, & rectitudo, tamen qui adhæret Deo, & unus spiritus fit, potest peccare, quia adhæret mutabiliter, & potest deficere ab illa unione, que non est identitas, ut aliqui etiam Pseudo Mystici delyrant, sed intima coniunctio, vel participatio amissibilis. Nec ex vi illius, quamvis foret immobilitis, adhaerens Deo posset actiones turpes, & inhonestas elicere sine peccato, quia eas ipse Dei spiritus, immo, & lumen eius super nos naturaliter signatum, reprobat, & condemnat; atque adeò eas sine peccato posse patrari chimera est phantasiæ.

#### CONSECTARIUM EX DICTIS.

31. **C**ONSEQUITUR ex dictis pro directoribus virtute spiritualis, quanta firmitate debeant semper præ oculis habere, hanc certissimam maximam, nempè, neminem, quantumvis contemplativum,

& in alto perfectionis gradu constitutum, magnisque à Deo favoribus donatum, non debere censeri impeccabilem, nec à peccatis mortalibus iam securum; atque adeò, si in se, vel animabus eorum, quos dirigit, invenerit actiones, aut motus activos, qui inter peccata mortalia communiter censentur, qui à culpa mortali excusari non possint ex Theologie sanæ regulis, non debet esse incredulus negando culpam in eis actionibus, easvè excusando, vel honestando tenaciter, ne credat se, aut personam à se directam mortaliter peccasse, tanquam quid impossibile, aut incredibile de personis tam perfectis; sunt enim nonnulli tantam satisfactionem concipientes de personis à se directis, deque earum sanctitate, & perfectione spirituali, quod adduci non possunt, ut in eis peccatum, præsentium mortale, credant, quasi forent iam impeccabiles practicè loquendo; ex quo facile est in turpes prolabi errores, ne se in illa tanta satisfactione delusos credant, & faintantur, vt mox explicabo.

32. Simili errore, licet non adeò pernicioso, laborare existimo eos, qui cum videant aliquem, qui devotionem, & vitam spirituali exteriori profitebatur, ad turpia scelerata tandem proruere, pro certo inferunt, eum numquam vere devotum, aut verè virtuosum extitisse, sed hypocritam, & illusorem. Hi enim pariter existimare videntur impossibile, quod animus verè devotus, & verè spiritualis in ea peccata proruere possit; si enim id in praxi, factibile iudicarent, non possent ex sceleribus posterioribus tanta certitudine inferre non præcessisse verum spiritum, & devotionem veram in eis, sed solam hypocrisim. Aequè autem errat, qui ex peccatis posterioribus manifestis negat virtutem veram anteriorem, sicut qui ex virtute vera anteriori, negare audit peccata posteriora manifesta, siquidem vterque negare videtur mutabilitatem arbitrij de statu sanctitatis, devotionis, & veræ virtutis, ad statum veri peccati, vitæ sceleratae, & verè virtuosa. Contra vtrosque militare videtur Apostolus, & ambos æqualis erroris convincere, dum ad Galat. 3. ait: *Sic stulti estis, ut cum spiritu cœperitis, nunc carne consumemini;* ad quæ verba D. Thom. sic ait: *Similes isti sunt his, qui incipiunt servire Deo cum fervore spiritus, & postmodum deficiunt in carne. Qui etiam assimilantur statu Nabucodonosor, cuius caput aureum, & pedes lutei.* En igitur, quomodo Apostolus,

tolus, & ex ipso Div. Thom. agnoscunt practice factibile, & contingens, quod qui spiritus fervore bene incepérunt, carne consumantur, quique à capite aureo veræ devotionis, & charitatis exorii sunt, ad pedes luteos impuritatis, & carnalis concupiscentiae prolabantur.

**ALIORUM RECENTIORUM  
doctrina periculosa proponitur.**

33. **N**ON semel consultus fui de casu sequenti: Supponitur itaque poenitentem, vel directum, sive foeminam, sive virum, diu in vita spirituali exercitatum, & non levibus incrementis in via perfectionis proiectum, divinisque favoribus in Spiritus contemplatione perceptis ditatum, ab humana, & præsertim mundiali conversatione semotum, sanctis lectionibus, & meditationibus vacantem, suo directori apprimè obedientem, frequentia Sacramentorum munitum, nulla cultus vanitate, sed in vieti, & vestitu parsimonia, & modestia fulgentem, ac ceteris verè vite spiritualis signis ornatum, nihilominus carnales concupiscentię, & sensualitatis stimulis ita vehementer agitari, vt non solum in parte inferiori eos motus, ac turpes patiatur alterationes, sed interdum, & aliquando frequenter, proprijs actionibus, & tactibus impuris viisque ad consummatas effusiones se polluat, cum tamen antea similes turpitudines oderit, & immediate post, gravissimo dolore, & poena corripiatur, adeo vt vellet se ipsum pre peccata disserpere.

34. In hoc igitur casu, à viris fide dignis audivi, plures esse ex directoribus vite spiritualis, & Mysticę peritis, qui secure dicunt, eas actiones, & impuros contactus non esse imputandos ad culpam, sed habendos pro exercitio purgationis spiritus, centendosque in voluntarios, sive violentos, & imputandos, vel vehementia sensualitatis, vel verius demoni animam exercitanti. Ex quo ultra afferunt, propter illos motus, & actiones, quantumvis frequentes, non esse arcendum poenitentem à frequentia Sacramentorum, nec à quotidiano pabulo Eucharistię, nec turbandas, sed potius sedandas similium conscientias, assecuando illos de non peccato, nec culpa in prædictis actionibus, & contactibus, & quod sine prævia illorum confessione,

accedant ad Eucharistiam, vt sic scrupulum deponant, sicut fieri solet in alijs scrupulis mere talibus.

35. Huius doctrinę fundamenta exhibent sequentia. Primo, quia licet voluntas in actibus elicitis non possit pati violentiam, certum tamen est eam-pati posse in actionibus imperatis, siue in viribus corporalibus de se voluntati subordinatis: Ergo contingere poterit, quod manus, brachia, & alia vires corporeæ violenter cogantur à dœmone exercitante ad eas turpes actiones, & tactus exercendos: Sed in dictis circumstantijs nulla alia apparet causa talium actionum; ergo credendum est, eas esse violenter à dœmone causatas, & consequenter involuntarias. Nec ad hoc iudicium deponendum sufficere videtur, quod pœnitens ipse violentiam non advertat, sed potius dicat, sibi videri consensisse, & voluntariè operatum fuisse. Nam contra opponunt, poenitentem eo in casu, & durante illa turbatione, mentem habere confusam, & obtenebratam, perturbatis à dœmone speciebus, & phantasia, ac proinde non posse adverte-re resistentiam voluntatis, & consequenter nec violentiam, quę illi fit, adeoque quamvis pœnitens dicat, sibi videri consensisse, non esse illi credendum, tanquam scrupuloso, sed assecurandum de non peccato, nisi id afferat cum tanta firmitate, vt iurare possit.

36. Secundo, quia sicut de peccatore obstinato, ex assuetudine virtutum, videtur incredibile quod repente eliciat actum heroicum virtutis, & iterum ad vomitum redeat; ita videtur incredibile, quod animus in virtute, & castitate firmissimus paulo ante, immediate consentiat in horrendas illas turpitudines cum sufficienti advertentia ad peccatum præsertim mortale, quia videlicet nec in vitio, nec in virtute nemo repente fit summus, sed de uno extremo ad aliud paulatim, & per gradus, vel ascenditur, vel descenditur: Sed in circumstantijs casus præsentis supponitur animus paulo ante in virtute, & castitate firmissimus, cum ingenti amore puritatis, & displicencia turpitudinis: Ergo est incredibile quod superveniente illa vehementi suggestione, in illis actionibus, & tactibus consensus interveniat.

37. Tertiò, quia non minus, immo magis subordinatur lingua imperio voluntatis in motu loquendi, quam manus, & alia vires in actu tangendi, & mo-

vendi: Sed non semel contingere solet in exercitatis à dœmone, quod ex illius violenta motione loquantur blasphemias, & verba iracundiæ plena, quin hoc ad culpam imputetur animo sic exercitato; de quo aliqua exempla referuntur; & in energumenis constat: Ergò pariter poterit similis violentia admitti in prædictis actionibus, & tactibus. Quarto, quia solet contingere, quod quanto magis pœnitens proponat tales tactus vitare, tanto frequentius in illos incurrit: Sed hoc in casu non potest illi imputari ad culpam hæc exercitatio, quia opus erit illum, ut recidivam in peccata mortalia, arcere à Sacramentis, & negare illi absolutionem; ex quo fortius in desperationem agitabitur, & absque remedio erit relinquendus; quod de persona vitæ ante actæ tam virtuosæ, & sanctæ, impium omnino videtur: Ergò non est illi imputanda ad culpam illa frequentia. Quinto, quia non est inverisimile Deum talem violentiam dœmoni permittere exercendam in animabus à se dilectis, ad illarum pasivam purgationem, ut viidentes se tam imparis actionibus maculatas, occultam sui complacentiam, & estimationem deponant, & in sanctum suis odium, & vilipendium deveniant; ad hoc enim vilissimum videtur tormentum horribile, quod ex dictis actionibus concipiunt: Ergò ita credendum est de animabus Deo dilectis, etiam in sensu composito, quod ipsi gratae sint, seu in eius gratia. Hæc sunt motiva, quibus ut audivi, & mihi consultum fuit, aliqui Pseudo-Mystici prædictam doctrinam substinent, ut in filijs spiritualibus, licet Deo permitente turpibus adeò actionibus de formibus, sanctitatem, & perfectionem spiritualem in alto gradu tueantur; quin & dicere audent, hanc esse viam compendiosam ad altissimum sanctitatis gradum, & signum optimum illius.

**REFELLITUR DICTA DOCTRINA,**  
ut periculosisima, & maiori censura digna.

38. **V**ERUNTAMEN dicendum existimo, prædictos tactus, & actiones in casu proposito certissimè esse peccatum mortale, & imputandos esse ad culpam; oppositamque doctrinam magna ex parte esse, ut minimum erroribus Be-guardorum, falso illuminatorum, & Mi-

chaelis de Melines, proximam, & in præxi pernicioſissimam. Censura quidem ex illorum erroribus satis constat, nam illi errabant, quia titulo sanctitatis, & perfectionis spiritualis, sive unionis cum Deo, inculpabiles dicebant esse in eis tales tactus, & actiones turpes, ne deponerent suę sanctitatis, & perfectionis spiritualis tenacem existimationem: Sed hoc idem præstatur per prædictam doctrinam: Ergò ut minimun est illorum errori proxima. Nec dici potest eos sensisse actiones illas esse voluntarias, & nihilominus licitas, & in hoc hæreticos fuisse. Contra enim est, quia plerique illorum non dicebant eas esse voluntarias, sed potius ad purgationem pasivam spiritus pertinere, & spiritum respectu illarum mere passivè se habere, ut præsertim constat ex pluribus Molinosi damnatis propositionibus: Sed hoc ipsum afferit prædicta doctrina: Ergò.

39. Secundò: Quia videtur impiæ, id est, conta Dei pietatem, afferendo, animam in gradu altè perfectionis, absque sua culpa relinquere in manu dœmonis moventis vires inferiores ad actiones, & tactus ita turpes, quin voluntas possit resistere tentationi Satanæ, contra illud Apostoli, 1. ad Corinth. cap. 10. *Fidelis est Deus, qui non patietur vos tentari suprà quod potestis; sed faciet cum tentatione proventum, ut positis sustinere;* id est, exponit Div. Thom. resistere, & vincere: Sed in tali casu oppositum dicitur, nam dœmone movente vires ad prædictas actiones, afferitur voluntatem cogi, & violentiam pati, ac proinde succumbere, quia non potest resistere: Ergò aperte contradicitur divinæ fidelitati: Et ut constet, quā ad rem loquatur Apostolus, valde notandum est, quod immediate antea contra elationem, & vanam præsumptionem, dixerat immediate: *Qui se existimat stare, videat ne cadat; tentatio vos non apprehendat nisi humana, fidelis est Deus, &c.* Videbat sanè Apostolus, quanta cum solitudine Satanæ curat per superbiam primo tentare ad iactantiam, & præsumptionem de constantia, & firmitate propria; quæ sanè tentatio est diabolica magis, quam humana, auferens humilitatem, sui diffidentiam, & timorem sanctum cadendi; propterea ait: *Qui se existimat stare, videat ne cadat;* id est timeat humili, non præsumat elatus, & sciat se posse de momento in momentum cadere; & statim: *Tentatio vos non apprehendat, nisi humana, id est, illi tentat.*

tentatio diabolica superbię, & præsumptionis non vos apprehendat, sed ad summum humana. Et confidite in Deo; *fidelis est enim Deus, &c. Vt possitis substineret, id est, exponit D. Thom. Ne deficiatis in lucta, sed vincatis, quod fit per humilitatem, nam ut dicit Augustinus, illi enim non crepan in fornace, qui non habent ventum superbię.* Ergò si adsit vera humilitas, timorque castus, & cautus, & absit ventus superbię, quantumcumque Sathanas fornacem concupiscentię accendat, non patietur Deus tentationem superare vires, & cogere verum humilem, sed providebit de viribus, & potentiam resistendi præstabit, *verè enim fidelis Deus, inquit D. Thom. qui dat potentiam ne vincamur, gratiam ut mereamur, constantiam et vincamus.*

40. Confirmatur ex eodem Div. Thom. ad illa verba: *Non patietur vos tentari suprà id quod potestis, sic aiente: Quod etique posset diabolus, si permitteretur, quia non est potestas super terram, que comparatur ei, ut dicitur Iob. 41.* Ergò, licet possit diabolus movere vires inferiores suprà possibilitatem resistendi ex parte nostra, id tamen non patietur Deus, sed providebit de viribus, vt resistere possimus, secundum Apost. Nec dicas, textum Apostoli intelligendum esse de voluntate, quantum ad actus elicitos, quia sic diabolus voluntatem tentare non potest eam cogendo, aut necessitando, ita quod non possit resistere; non vero quantum ad vires, & facultates imperabiles à voluntate, vt sunt manus, & aliae vires motivae, & executivae, quas diabolus potest movere irresistibiliter, & violenter eas cogendo. Contra enim est, quia Apostolus, non dixit, *impossibile est vos tentari suprà id quod potestis*, sed dixit: *Non patietur Deus vos tentari suprà id quod potestis,* & exponit D. Thom. *quod utique posset diabolus, si permitteretur:* Ergò potius supponebat illum modum tentandi supra possibilitatem resistendi esse diaboli possibilem, si ei permittatur, sed illum Deus erga fideles animas non permisit: Sed modus movendi, seu tentandi voluntatem quantum ad actus elicitos, eam necessitando, aut cogendo ad ipsos, absque potestate resistendi, est diaboli, etiam Deo permittente, impossibilis, vt omnis sana Theologia fatetur; & solum est diaboli possibilis aliud modus tentandi irresistibiliter, nempè cogendo vim motivam corporalem ad eos tactus, & actiones, si ipsi permittatur: Ergò dum

ait Apostolus: *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari suprà id quod potestis,* sensus genuinus est, quod erga animas verè humiles, & fideles ipsi, Deus nunquam patietur, aut permettit eas tentari, aut moveri à dæmonie, adhuc quoad vires imperio voluntatis subordinatas, suprà possibilitatem resistendi.

**SOLVUNTUR FUNDAMENTA  
ta opposita, & perniciose doctrinæ  
detegitur.**

41. **E**X quo iam ad capitale fundamentum præfatæ doctrinæ patet. Confesso antecedenti, & prima consequentia, nempè quod dæmon possit cogere vires corporeas motivas, & executivas, intellige, si permittatur, ad eas turpes actiones; negando tamen minorem, quia fidelis est Deus, qui absque culpa tentati, non patietur ipsum suprà vires resistendi tentari. Vnde in eis circumstantijs debet credi ex parte voluntatis consensus aliquis, saltē virtualis, in eas actiones, & motus, sufficiens ad peccatum mortale, qui consensus, si talis videatur delinquenti, seu poenitenti, & ipsum affirmet, licet sine iuramento, minimè illius iudicium pro scrupulo mero reputandum est, sed pro certa, & vera confessione sui peccati, eique in hoc credendum; immo etiam si poenitens ipse de suo consensu dubitet, aut se nescire dicat, aut sibi videri non consensisse, nec voluisse; contra potius monendum est, vt sciat, & credat se peccasse mortaliter in illis actionibus, & contactibus, & similiter peccaturum, quotiescumque iterum eas exerceat, & hoc magna authoritate, & firmitate ipsi intimandum est; vt Dei offendendi timor impulsum illos refrænare possit.

42. In cuius confirmationem, testificare possum, quod cum de prædicto casu quidam Confessarius me consulueret, ipsi hanc eandem doctrinam firmiter tradidi, & quod poenitentem de peccato mortali in illis actionibus certissimum faceret. Quod cum ille ita fecisset, post quatuor menses mihi nuntiavit, poenitentem penitus emendatum fuisse, & non amplius eas actiones, & tactus exercuisse, cum tamen in illis antea frequens satis esset, existimans eas violentas, & inculpabiles, secundum quod ipsi alias dictaverat, & purans se illas vitare non posse. Sed eventus ipse contrarium monstravit, nam si re ipsa essent violentæ, quan-

quantumvis certificatus, quod essent culpa mortalis, violentie resistere non posset; quia violentia, & coactio physica, quando talis est, retractivo morali peccati mortal is non superatur, quod si superatur, non iam violentia physica, aut coactio erit, sed ad summum tentatio gravis cum morali violentia, resistibili tamen physicè, & absolute, quod non au fert voluntarietatem, & libertatem. Quia tamen seductus in eis actionibus culpam mortalem non agnoscebat, & eas violentias physicè iudicabat, ex timore Dei, aut culpa mortal is ad resistentiam non toto conatu movebatur; cum autem resci vitas esse peccatum mortale, expavit, & Dei timore transfixus, cœpit fortiter, & humilitè declinare à tāto periculo, & resistere, vt potuit, potuitque abs dubio, & hac experientia errorē suū agnovit, & depositus. Est ergo in illis actionibus, & tātibus aliquis consensus, saltē virtualis, & implicitus, sēu ad minus omissio libera resistentiae debitæ; & hæc causa debet semper ibi agnoscī, non solum, quando illam agnoscit, aut opinatur poenitēs ipse, non solum quando dubitat, immo potius etiam si eam neget seductus, nam seductus erit, si nēget.

43. Ad secundum, nego quod illud sit incredibile, attenta veritabilitate, & mutabilitate liberi arbitrij in præsentī statu; licet enim sit de raro contingentibus, non tamen omnino incredibile, si aliquando evidētia signa id contigisse demonstrent. Et quidem, quotiescumque opus fuerit credere vnum ē duobus, nem pē vel Deum pati, ac permettere, quod aliquis iustus, absque sua culpa tentetur suprà vires resistendi ad actiones turpes; vel eum, qui tales actiones exercet, mutari brevissimē de sancto, & perfecto in peccatorem turpissimum sua culpa, potius hoc secundum credendum est de libero arbitrio defectibili, & peccabili, quam illud primum de Divina fidelitate, & pietate. Illud autem axioma: *Nemo repente fit summus*, vel intelligendum est, regulariter loquendo, & vt plerumque contingit; non de raro contingentibus; nam sēpē contigit sceleratos peccatores, brevissimo temporis intervallo fuisse de lupis in agnos conversos; & è contra, eos qui putabantur, cum Deo, & Angelis, veluti in tertio Cœlo evectos conversari, subito cecidisse ob superbiam, & præsumptionem, iuxta illud: *Decicisti eos dum allevarentur*, quomodo facti sunt in desolationem subito defecerunt,

*perierunt propter iniqitatem suam*. Præterquamquod quamvis illa mutatio exterius videatur subitanæ, interius tamen solet non esse talis, quia paulatim aliquis de donis Dei complacere incipit, & incautè præsumere, & cum hæc occulta sui præsumptio iam radices agere incipit, deferit Deus animam in se præsumentem, & permittit eā in turpia proruere; quæ quidem peccata, licet subito contingere videantur, tamen superbia occulta, ex qua permittuntur à Deo, paulatim ingressa est in animo, & quia illa, sibi non satis nota, radices agebat, permititur à Deo vulnus manifestum peccati turpidinis, vt sanetur occultus tumor mortal is superbie.

44. Nec tām certo debet supponi poenitens in virtute, & castitate firmissimus, vt immediate post peccare Deo permittente non possit; hinc enim forsitan peccato magis appropinquat, quo magis se firmata existimat; sicut ille, qui aiebat Psalm. 29. *Ego autem dixi in abundantia mea, non movebor in eternum, Domine in voluntate tua præstisisti decori meo virtutem: Avertisti faciem tuam à me, & factus sum conturbatus*. En igitur, quanta firmitate putabat se stare, qui dicebat: *Non movebor in eternum*; sed propterea: *Avertit Deus faciem suam ab illo, & factus est conturbatus*, vt experientia disceret sui ingentem, & facilem mutabilitatem. Exinde enim veluti ex radice pullulat præfatus error, quod director tantam concipit firmitatem in discipulo, aut discipula, tantamque satisfactionem de illius virtute, & honestate, vt potius eam innocentem, & absque culpa cogi à dœmone ad turpes actiones, quam eam peccare, credere velit; quia nem pē excusat, vel amore inordinato discipuli, aut discipulæ, aut alta præsumptione de illius sanctitate, suaque directione, & doctrina, liberi arbitrij ingentem mutabilitatem, veritabilitatem, & peccabilitatem non ad vertit, nec agnoscit, ni forsitan vel eam neget, vt negabant Beguardi, aut falso illuminati, in suo phanatico statu altæ unionis cum Deo.

45. Ad tertium, omissa maiori, & minori, nego consequiam, propter plures disparitates. Prima est, quia dum quis à dœmone agitatus in blasphemias prorumpit, ab ipso dœmone dementatur, & rationis vñ privatur, ligata phantasia. Vnde qui talia patitur, vel postea nescit se tales blasphemias protulisse, vel si libero auditu eas audierit, planè cognoscit, se non loquutum fuisse, nec linguan mot

movisse; sed tantum recordatur audisse. Econtra tamen in casu proposito supponitur pœnitens, de quo est dubium, non dementatus, nec advertentia, & usu rationis orbatus, sed potius per rationem advertens tales turpes actiones, & ad summum hæsitans, an intersit aliqua violentia; vnde in primo casu possunt blasphemiae imputari violentiae, secus in secundo, illæ actiones turpes. Secunda est, quia dœmon in parte sensitiva irascibili irritando melancholiam potest irascibilem movere usque ad illas blasphemias proferendas absque ullo periculo consensus ex parte voluntatis, quia cum obiectum irascibilis non sit delectabile, sed potius molestum, adversum, & offensivum, longè est à consensu voluntatis, ut cum dolor ingentissimus in parte sensitiva, extorquet aliquos motus irascibilis violenter, qui censentur omnino involuntarij; attamen motus turpes sensualitatis pertinent ad partem concupiscibilem, suntque de obiecto vehementer delectabili, habentque magnam connexionem cum consensu voluntatis, dum nulla apparet resistentia, nec fuga; hæc autem non apparet, dum proprijs actionibus, & tactibus exercentur, vnde in eo casu semper est censendum consensus, secus in primo. Et quidem, omnes Magistri vitæ spiritualis docent tentationes pertinentes ad concupiscibilem semper esse pro posse fugiendas, eas vero quæ pertinent ad irascibilem per sapere esse agrediendas: Est ergo ingens disparitas ex parte irascibilis, & ex parte concupiscibilis, quantum ad connexionem cum consensu voluntatis.

46. Tertia disparitas potest sumi ex ipsa experientia in Energumenis; constat enim illos, Deo permittente, sèpè in furias, & blasphemias agitari à dœmone, nescio autem an contingit aliquem ex illis agitari ad turpes actiones, & contactus lascivos, immo quamvis à dœmone varijs motibus totum corpus foeminæ circumferatur, experientia constat, nihil, quod ad sensualitatem provocare possit discooperiri, sed potius experti, non sine admiratione adverterunt, maxima honestate inter motus illos tam varios, corpus foeminæ velatum decenter apparere; quod evidentè demonstrat, plura Deum permittere dœmoni quantum ad partem irascibilem irritandam, quam respectu sensualitatis ut concupiscibilis, cuius inter alias ha mihi rationes occurunt. Primo, amor ille specialis, quo Deus castitatem, virginitatem, & puritatem diligit

Tom. I.

etiam externam. Secundò intima conexio concupiscentiæ carnalis cum voluntatis consensu, concupiscentia enim non minuit, sed potius auget voluntarium, ut docet Div. Thom. I. 2. ad differentiam motus, & consequenter passionis iræ, quæ quia pertinent ad irascibilem, de se minuant voluntarium. Vnde concupiscentia sensualis, & voluntaria, seu appetitus sensitivus, & voluntatis ingentem habent de se sympathiam, & connexionem, & ideo Deus nō tantum permittit dœmoni supra vires concupisibilis, quantum supra vires irascibilis. Nulla est igitur consequentia, ut si Deus permittit aliquando dœmonem movere vehementer, seu violenter vires corporeas adiras, furias, & blasphemias, sine culpa agitati, pariter censeatur idem permettere ad actiones, tactus, & motus activos ad turpitudines vehementer delectabiles, sine culpa patientis, & agentis.

47. Nec in contra est, quod aliquando permisit crudelissimo tyranno, quod à dœmone edoctus, Christianum, quem tormentis, & minis vincere non poterat, agrederetur delicijs, & incentivis sensualitatis, eumque collocaret in lectulo florido, ligatis manibus pedibusque interdicta ad ipsum impudica foemina, quæ sensualitatem illius exercitaret. Quam tamen ipse abscisa dentibus propria lingua, expuens eam sanguinolentam in faciem ipsius, fugavit, simulque tanto dolore venerem exurgentem represit, ut ex Div. Hieronymo referunt communiter Historici Ecclesiastici. Potius enim hoc exemplum in contra est, primò, quia in eo casu vires corporeæ, seu membra illius Christiani non violentatae fuerunt ad proprias actiones, & tactus turpes, sed potius ne se defenderet ab alienis. Tum, quia ibi non passus est Deus, pius semper, & fidelis, illum tentari supra potentiam resistendi, sed fecit cum tentatione potentissima à dœmone excogitata proventum, ut posset resistere, qualiter restitit potentissimo sanè divinæ gratiæ auxilio munitus.

48. Cum igitur in illo casu rarissimo, & à toto inferno in mentem illius tyranni suggesto, id Deus non permisserit, nec in alijs, in quibus legimus, tyrannos virgines christianas violentia deturpandas in lupanar duci iussisse, sed semper providit de remedio, ne innocens castitas violentia cogente deturparetur, cur modo credendum est, Deum dœmoni permittere, ut id foediori modo, nempe

Qq

mo-

movendo violenter proprias corporis manus, & alias vires ad actiones, & tactus turpes, efficiat cum innocentibus virginibus, magna que sanctitate pollutibus, absque omni eorum consensu, aut culpa. Dicere autem, quod sicut Deus olim Martyres efficiebat, permittendo tyrannis ut eos tormentis corporalibus vexarent, nunc etiam crudeliori tormento Martyres facit, permittendo dæmoni crudeliori tyranno, quod tales violentias exercet, error eit, iam in Molinoso damnatus.

49. Ad quartam, prætermissa maiori, nego minorem, quia forsan, & ita in eo casu præsumendum est, laborat ille aliqua oculta præsumptione de proprijs viribus, & ea innititur in illis propositis, & Deus ad illam curandam, permittit eum labi in eas actiones clare peccaminosas; vt contigit Apostolo Petro, qui paulo ante dicebat, & proponebat firmissimè, *etiam si oportuerit memori tecum, non te negabo*, cui tamen dominus paulo post permisit trinam negationem, vt eius præsumptionem sanaret, & humiliaret; quin tamen propterea à culpa excussetur, aut violentiæ attribuatur in Apostolo illa ter repetita negatio; quæ attento proposito anteriori videbatur incredibilis: Cur ergò in illo, & similibus pœnitentibus, ex repetitis ante propositis, excussandæ sunt à culpa, aut violentiæ attribuendæ, illæ actiones turpissimæ proprijs manibus exercitæ?

50. Cum autem opponitur, quod opus erit illum à Sacramentis arcere, &c. Dico, quod si in illis impuris tactibus verè recidit quotidianus, aut cum maiori frequentia, ita esse practicandum cum debita discretione, nempe per aliquod tempus, usque dum vere, & profunde humilietur, & agnoscat se vere peccatorem esse, & discat nullam in suis viribus fiduciam habere in posterum, minusque in sanctitate, & meritis anteactis, sed unice in Dei misericordia, & gratia ex meritis Christi, ad quam per profundam humilitatem, ut indignus peccator accurrit, eique innititur, & non viribus proprijs, nam ut supra aiebat Div. Thom. illa tentatio per humilitatem resistitur, & vincitur; & August: *Illi infornace non crepant, qui non habent ventum superbiæ*. Nunquam tamen credam, quod si illevene credat se peccasse mortaliter, verèque ex profundo humilietur coram Deo pro facinore commisso, de sit illi gratia ut emendetur, & conformi-

tè ad illius emendationem poterunt illi ministrari Sacraenta, maiori, vel minori frequentia pro mensura emendationis, & aliarum circumstantiarum. Quod si reincidentia non ita frequens fuerit, sed per aliquos dies, aut septimanas abstineat, potest præsumi verus dolor, & verum propositum emendationis, licet postea recidat ex mutabilitate liberi arbitrij: In quo quidem maior, vel minor emendatio, aut frequentior, vel minus frequens reincidentia attendi debet, simul cum vera humilitate pœnitentis, & ingenua confessione sua fragilitatis, & obedientia apponendi omnia salutaria remedia, & evitandi omnes occasions, hoc enim semper debet supponi: Nunquam temen credendum est, eos impuros tactus, & actiones esse inculpabiles.

51. Nec demum timendum est, si illi differatur absolutio, propter frequentiam reincidendi, quod in desperationem abeat, & absque remedio erit derelinquendus. Etenim, si in tanto gradu perfectionis, & sanitatis est, ut supponitur, abs dubio habebit in eodem altissimo gradu virtutes theologicas, & præsertim fidem, & spem, quæ per peccatum non amittitur; cur ergo adhuc non poterit sperare firmissimè in Dei auxilio se liberandum ab eo vitio. Certè debilem spem habebat, qui propter peccatum mortale inopinato commisum, iam timetur ne desperet, si ei peccasse mortaliter affirmemus, & credat. Scio sane personas aliquas, quæ diuturno tempore spiritualiter vixerunt perseverantes in bono, si inopinato in aliquid mortale, Deo permittente, ceciderint, præsertim luxuriæ, gravissimè tentari in desperationem, & vrgeri, ut institutum prædens, ac vitæ sanctæ propositum deserant.

52. Cæterum, huius impulsus tres causas invenio, unam ex parte dæmonis, alteram ex parte tentati, alteram ex parte Dei permittentis. Ex parte quidem dæmonis, conatus illius ut vitam spiritualem deserat tentatus, & ad mundanam se convertat; quod credo potissimè diabolus intendit, dum tales personas ad luxuriam provocat; nam ad eius malignum conatum parum conduceret, hoc vel illud peccatum mortale, si ex illo tentatus in maiorem humilitatem, & Dei amorem exurgeret. Secunda est ex parte tentati, qui ex diuturna perseverantia in bono, fiduciam in suis meritis, & virtute conceperat, huicque asylo nitebatur; coque, fracto asylo, aut baculo sua-

firmitatis, ultra sperare vix potest. Terra ex parte Dei permitentis; Deus enim, qui spirituum ponderator est rectus, videns ipsum occulte de suis meritis, & virtutibus confidentem, in hocque fragili baculo innitentem, permittit illiud trandi per peccatum manifestum luxuriae, à quo forsan remotissimus erat in sua existimatione, ut sic discat non iam in se ipso, nec de proprijs meritis, & virtutibus gloriari, aut tam fragili asylo confidere, sed magis, & magis sui fragilitatem agnoscat, de suaque virtute diffidat, & totam suam spem in Deum omnipotentem, misericordem, & liberalem constituat.

53. Quām doctrinam, si recte calere velit praedicto modo tentatus, desperabit quidem de suis viribus, videns fractos, & frustratos proprios conatus, & laborem anteactę vitę, meritaque mortua, in quibus confidebat occulte; sed nunquid propterea desperandus erit de divina misericordia, de divina omnipotētia, de divino auxilio, de meritis Christi? Immò tunc maximè sperandum, & confidendum, quia & si merita propria mortua fuere, non tamen merita Christi, quę semper vivunt, & sunt infinita; & si fractus est baculus propriae virtutis, non tamen fracta est virtus infinita divinæ omnipotentie auxiliantis, nec misericordiæ divinæ succurrentis; hoc igitur iam sit totale asylum, cui innitatur, & cui totam suam commitat spem; quod si debite faciat, iam amplius de se non præsumens, etiam si millies propriae fragilitate ceciderit, credo quod non collidetur, quia Dominus supponit manum suam ut resurgat; & finaliter salvabit eum, quia speravit in eo; dulcis causa, inquit Melislaus Bernardus, attamen efficax, & irrefragabilis, nemo enim speravit in eo, & confusus est.

54. Unde vrgo argumentum factum: Vel illa persona erat in gradu eximio perfectionis, vel non? Si non: Cur erit incredibile eas turpes actiones voluntarie elicere, & per illas peccare mortalitet? Quando quidem id communiter creditur de alijs poenitentibus absque recursu ad violentias; nisi velint in omnibus poenitentibus ad violentias illas recurrere, & eos à culpa excusare. Si erat in tanto gradu perfectionis, ergo virtutes Theologicas habebat in illo eximio gradu: Ergo fidem, & spem: Si autem spem habet in eximio gradu, cur cum tanta virtute sperandi timetur ne

Tom. I.

desperet ob conscientiam illi factam de peccato mortali? Quod quidem non ita timetur in alijs peccatoribus, qui vel vitam spiritualem, nec à limine salutaverunt. Fateantur ergo directores isti, quod animę sic à se directę in similibus casibus præsumptionem quidem, & fidutiam, satisfactionemque de se ipsis in gradu ferè supremo habent, & propterea eas, accidente casu, vrgeri in desperationem; ceterum nec spem veram, nec fidem, nec charitatem, in tan alto gradu possidere, ut credunt, si tam faciles sunt ad desperandum, ut timent, & consequenter illum altum gradum perfectionis esse forsan phanaticum.

55. Legant attentissimè isti directores animarum aureum illum libriculum de lucta spirituali Laurentij Scupoli, à N.D. Salesio nunquam satis laudatum, & commendatum, ibi præsertim vbi agit de diffidentia sui, & confidentia in Deo: Cuius sequentia verba non prætermittam ex cap. 6. vbi sic concludit: *Quamvis anima peccatis onusta sit, & in ea omnia vitia, & imperfectiones mundi nudum sibi fecerint; & quamvis omnibus vijs posibilibus conata fuerit peccatum deferere, & christiane vivere, & nedum id asequuta non fuerit, sed nec minimum bonum opus præstaverit, immò velocius mali viam cursaverit; non ideo debet à confidentia in Deo desistere, nec arma spiritualia, exercitiaque deponere; immò semper generose luctari; quia seilicet in hac lucta, qui à pugna non desistit, nec ab spe, & fiducia in Deum, cuius subsidia numquam desunt militibus suis, quamvis interdum permittat eos vulnerari, numquam tamen vinci poterunt.* Et cap. 26. *Cum te vulneratum inveneris, eo quod in aliquem defectum, vel ex infirmitate, vel interdum ex voluntate, & malitia cecideris, ne animum dijicias, nec perturberis, sed ad Deum recurrens, sic ipsum alloquere.* Et post quam proponit modum invocandi Deum, diffidendo de se, & fiduciam totam in Deo collocando, monet, quod in sui creatoris pijs manibus possita, continuet sua exercitia, quasi non cecidisset. *Quod si multoties in eodem die cecideris, & vulnerata fueris, id ipsum, quod dictum manet, iterum, eadem in Deum fiducia, facies in secunda, in tercua, & ultima vice, sicut in prima, contemnens magis te ipsam, maiori odio cupidam abhorrens, & ad maiori cautela vivendum te accingens.* Hoc igitur est unicum asylum animi ne desperet, mini-

Qq 2

mē

mè vero illam certificare de non peccato in illis impuris actionibus, & tactibus. Vide, quæ diximus Tract. de Spe Theologica, quæst. 10. contra errores Molinosi.

56. Ad quintam denique, dico semper esse incredibile, quod Deus permittat dœmoni illas violentias modo, quo in casu proponitur, quia fidelis est Deus, qui non patietur animam sic tentari suprà potentiam resistendi: Non est autem incredibile quod Deus animæ, quantumvis in vita spirituali exercitatę, permittat cadere in peccatum latiale turpitudinis propter illos fines, qui allegantur ab argumento; vnde hoc secundum potius est credendum in illo casu, quam primum. Et quidem indè potius maius contra illos directores resultat argumentum. Nam sanè, dum Deus illas turpitudines permittit animæ, illas permittit ad magis animam humiliandam, ad eam purgandam ab occulta sui satisfactione, & complacentia, & præsumptione, & superbia, quorum aliquid latebat in mente: Si igitur hic est finis illius singularis permissionis, vt contestantur communiter Doct. & PP. Ergo præfati directores aperte contradicunt fini prædicto, & consequentè divinę voluntati. Probo consequentiam, quia asscurantes animam de non peccato in illis tactibus, & actionibus, immò dicentes esse signum altissimi gradus perfectionis, & quod id Deus solum permittit animabus sibi dilectissimis; loco humiliandi se in veritate, diffidendi de se ipsis, & deponendi propriam satisfactionem, & complacientiam, magis in dies ista occulta virtus augebuntur, quanto magis à directore de prædictis asscurantur. Quod ubi diabolus invenerit, maiori vi sensualitatem agitare non desinet, ex eaque tanti erroris fructum colliget. Deusque, qui superbiae semper resistit, maioribus permissionibus directorem, & directam derelinquet, usque dum errore increscente, & præsumptione in utroque, cæcoque cæcam animam ducente, ambo in foveam hereticæ sectæ cadant, & publice confundantur, qui prius occulte corrigi noluerunt, nec humiliari. Sanè experientia ipsa satis id frequentè testatur erga similes directores. Qui plane se opponunt fini divinæ permissionis, impediendo humilitatem, & poenitentiam à Deo intentam, siue vilipendium, de se diffidentiam, & profundam propriæ fragilitatis cognitionem.

57. Undè à prædictis directoribus scire vellem, quale sit inconveniens in afferendo illas actiones, & tactus esse peccatum mortale, & hoc poenitenti intimando? Si primò dicant, inconveniens esse, quia poenitens, præsertim si sit femina pusillanimis, forsan desperabit. Contra est, quia vt dicebam, si est in tam alto gradu perfectionis, talis non erit, sed spiritus generosi, & magnanimi, & non ob lapsum in peccatum mortale desperabit, immò nec propter relapsum, & reincidentiam, sed tunc magis adversus peccarum animosior exurget, in Dei auxilio confidens. Quod si revera est adhuc foeminæ pusillanimitatis, in primis tractetur, non vt persona altissime perfectionis, sed vt peccatrix facilis, & pusillanimis, cum charitate, & compassione, exortando illam ad fiduciam: Deindè si talis est, magis timendum erit, si illi dicatur esse dœmonium, à quo sic agitur; in hoc enim pusillanimis foeminis dicendo, maximam debere servari cautelam, monet D. Theresia, & merito, quia multo magis solent expavescere ad vexationem, aut illusionem dœmonis, quam ad peccatum mortale; nisi forsan velis, illas generosas esse ad tolerandum se vexari à dœmone ad tales actiones, & tactus turpissimos, sed in desperationem agendas, si se peccasse mortaliter audiunt. Quod iam erit signum evidens superbie, & præsumptionis, & nescio an implicitus consensus diabolicæ suggestioni, vt diaboli est.

58. Si secundò, dicant, timendum esse, ne præ dolore animam exaleret, si semel persuadeatur, peccasse mortaliter, ob accutissimum Dei amorem in corde regnantem. Imprimis, si tali dolore ex amore Dei concepto animam exalaret, non inconveniens, sed felicitas quam maxima foret. Deindè hoc sine fundamento timetur, præsertim si præventa sit, se peccabilem esse, & revera, si Deus deserat, peccaturam, quia in se omnimodam firmitatem collocare non potest. Si tertio dicant, totum inconveniens esse, quia falsum diceret director, si assereret, illam peccasse mortaliter, & falsum non esse dicendum poenitenti. Contra est, quia director, non potest certo scire, eam non peccasse mortaliter, cum sciat per doctrinam christianam eos tactus, & actiones esse peccatum mortale; an vero sint, vel non sint sufficienter voluntarij, ipse scire ornino non potest, tum ex dictis, quia satis probatum

manet, eos nō posse esse violentos, attenta Dei fidelitate. Tūm quia, et si possent tales esse, possunt etiam esse voluntarij, voluntarietas autem, aut violentia ad internam experientiam agentis, vel patientis pertinet, quam nisi lumine prophætico scire non potest director.

59. Quod si forsan ille talis sit, quod se dono prophetiæ, & discretionis spirituum pollere affirmet, ex hoc ipso quam suspectus reddatur agnoscitur. Si vero dicat, credendum esse pœnitenti. In primis pœnitens in casu proposito non affirmat se pati violentiam physicam, quia non affirmat se actu resistere, dum exercet illos tactus, & illas actiones, sed potius, vel hæsit, vel sibi videtur consensisse. Deinde, quamvis affirmaret, in rebus omnino extraordinarijs, vbi tantum periculum est, nō debet director tā facile credere pœnitenti, sicut nec in visionibus, & revelationibus. Ac demum, si timet director dicere falsum, aut contra mentem, dicat illi, quod certo scit; nempe illos tactus, & actiones esse peccatum mortale; an vero ratione violentiæ excusentur, si nescit, non temerè dicat, sed conscientiæ, & experienciæ ipsius pœnitentis committat, semper ipsi contestans, eos tactus, & actiones esse peccatum mortale, quoiescumque ab agente vitari possunt, & resisti, & sic exortare ipsum ad resistendum, & hoc pacto liberabitur ab errore.

60. Si demum dicant, non esse illi pœnitenti faciendam conscientiam peccati mortalis, vbi peccatum mortale non est, ne imposterum ex conscientia erronea peccet mortaliter. In primis, iam ostendimus ibi esse peccatum mortale. Deinde, dato casu, quod ratione violentiæ excusaretur à culpa; etiam si director illum faciat credere culpam in eis actionibus, non propterea ex conscientia erronea peccabit; quia quantumvis aliquis se existimet peccare in aliquo facto, si in illo non habet libertatem, minimè peccat, quia defectus libertatis semper excusat, vt contingit in perplexo, qui equaliter putans esse peccatum mortale in die festo non audire Sacrum, & desistere ab assistentia infirmi, necessitatus ad unum è duabus, in nullo peccat, quantumvis per conscientiam existimet se in quolibet extremo peccaturum: Et similiter in eo, qui existimet alterationem merè passionis sensualitatē absque omni causa voluntaria esse peccatum mortale, minimè peccaret mortaliter ob talem conscientiam.

tiam erroneam, quia deficeret omnis libertas. Non ergo est periculum, quod ex conscientia erronea peccet mortaliter, si verè in illis tactibus, & actionibus physicè cogitur. Est autem ingens periculum in excusando illum à culpa mortali; quia si forsan non cogitur physicè, putans tales actiones, & tactus inculpabiles, non curabit illis resistere, nec timebit, ut potè assecratus de non culpa; & sic fient re ipsa voluntariæ, quamvis demus, quod antea essent coactæ, vnde quamvis director existimaret illas esse coactas, securius dicceret pœnitenti esse culpas mortales; quod verum esset simpliciter, & per se loquendo, silendoque violentiam per accidens excusantem, vt sic pœnitens validius resisteret, & fugeret, confugeretque ad Deum.

VIA FORMIDANDA, QUAM  
nonnulli in predictos errores incidere,  
& alij possunt incidere, &  
propterea maximè  
cavenda.

61. **I**GIT U R solet contingere, quod ad directorem Confessarium (qui zelo ducendi animas ad perfectionem, ei ministerio deservit) accedat pœnitens bone indolis, qui doctrinam illius audiens, ea excitatus, viam perfectionis ferventer arripit, illius directoris imperio se ex toto submittens, continuat cum illo confessiones, & collationes spirituales, in dies magis, & magis proficiens in obedientia, exercitijs spiritualibus, & virtutibus, & præsertim in oratione, in qua speciales à Deo favores experitur. Cum autem naturalissimum sit Magistrum diligere discipulum proficientem, & ex familiari, & frequenti intima communicatione amorem strictissimum exoriri; si director tantillum incautus sit, personam directam continuò maiori affectu prosequitur, & maiori amoris vinculo erga illam afficitur: Interea tamen communis inimicus silet, nullas, vel admodum leves tentationes adiiciens; & si ea persona diversi sexus sit, nihil inhonesti, aut turpis proponit, vt sic director, & directa de mutuo amore nihil mali suspicentur, sed vt spiritualem dilectionem eum existimantes, in eo proficiant magis, & magis. Et hic est primus gradus, quo incipiunt cadere.

62. Secundò, cum amor ex suo genere mutuam collocutionem, & communicationem promoveat, & illo amore colla-

**Collationes**, vel personales, vel per litteras frequentiores fiunt, & quidem ad huc de rebus ad perfectionē spectantibus; cum etiam amor familiaritatem generet, continuò familiaritas augetur, & mutua confidentia: Cum item amor etiam facile credat perfectiones, & virtutes amati, director in dies magis, & magis credit, & fudit dictis, & scriptis discipulę spiritualis; cum etiam huiusmodi confidentia, familiaritas, & intima communicatio, non solum sint effectus amoris, sed etiam illius causa, ex illis suprà modum crescit amoris vinculum, quo crescente, iamque prævalente; director facilius credit gradus orationis eximios, & perfectionis, secundum relationem discipulę directę, & maiorem de illius perfectione existimationem concipit, & cum se occasio præsenteret, illam vt talem commendat; & sic paulatim amor ille, existimatus spiritualis maioris radices agit, & mutua vtriusque de alterutro existimatio similiter obfirmitur; & hic est secundus gradus cadendi.

**63.** Postquam autem fraudulentus Satān agnoscit, inter illos vinculum amoris adeo increvisse, quod facilius anima corpus, quam director discipulam deferere possit; tunc iam vel per illusiones tentat discipulam decipere, fingendo favores extraordinarios Dei, aut visiones, & revelationes, quas director audiens, qui iam illam animam singularis perfectionis existimabat, non iudicat alienas à veritate, immò in examine illarum, cum affectione iam ponderata ducatur, facile decipi potest, & credere illas veras: Et exiāde altiorem conceptum format de discipula, quia & de sua directione, quę ad tam altas cum Deo communicationes perducit. Ex quo nihil mirum, quod in varijs vterque incidat illusiones Satān, & in alios errores, vt experientia ipsa factis demonstravit. Sed hoc periculo obiter indicato, redeo ad institutum nostrum.

**64.** Aliter enim solet Satanas in eo statu tentare, nempè excitando sensualitatem discipulę, alterationesque, & motus passivos turpes in illa; quos in primis, magna sui poena, & ingenti tormento patitur, resistens pro posse illis vehementer. Sed est & aliud tormentum maius, nempè eos motus aperire Confessario directori: Si eos occultare velit, videtur sibi iam deficere integrati confessionis, obedientię, proprie, fidelitati, & claritati, & falsitatem, simulationem, & infidelitatem in-

curtere, ac sub falso procedere fundamento, Confessario ignorantē eos motus, & cogitationes. Si vero conscientia sic agitante, quod sentit propalare velit, occurrit iam pudor retardans, iam periculum imminens, iam timor ne à Confessario deseratur, & alia huiusmodi, itaque adeo contrarijs his affectibus agitatur vt director non possit non novitatem advertere; interrogat, præscrutatur, monet, iubet, adiurat ipsam, vt quid novi illi accidat, adaperiat; id tandem assequitur, ipsa non parum reluctante, & quod vno verbo, in momentoque confiteri posset, paullatim, reluctans, & per plura verba, vix integrè confitetur, semper inquieta, & nondum satisfacta, quod plenè se declaraverit, obligans forsan Confessorem, vt eos motus, & alterationes exponat, interrogando, an ita, vel ira contingent: Qui modus confitendi periculosissimus, ac perniciosissimus esse solet, etiam Confessario; qui vt supponitur affectus erga illam, vix poterit non eosdem in se sentire motus. Et hic est iam tertius gradus cadendi.

**65.** Quod tamen vbi Satanas iam assequutus est, videns fornacem vtrinque accensam, ignem exuflare non cessat, adeo vt iam nihil aliud reputet habere cōfitendū pœnitens nisi motus illos, de illis sit tota collatio, inquisitio, examen, & collocutio, & vtrinque periculum magis augetur. Remedium opportunitissimum, & efficacissimum erat, quod ex tunc totalis separatio fieret, & ipsa alterum quereret Cōfessarium, & directorem, idque ipsum efficaci imperio exequi faceret talis Confessarius. Sed id iam penè impossibile est, nam vinculum mutuæ affectionis, & amoris, tam altas iam radices egit, tamque robustum, & indissolubile factum est, vt sine gratiæ miraculo rumpi non possit. Quod non diffitebitur, qui legerit Magnum Augustinum ira amico copulatum fuisse, vt eo mortuo vix vivere posset præ ingenti pœna, & tristitia, & opus fuerit terram interponere, vt illius posset memoriam intermittere; alia etiam exēplaria leguantur, & experientia semper ostenduntur, in quibus quanta sit vis amoris, quamque indissolubile illius vinculum, cum adoleverit, & radices altas egerit, manifestè comperitur. Eaque propter non obstante tanto animæ periculo, director ille, cum directa, in suis collationibus prosequuntur, crescentibus semper igniculis, & stimulis sensualitatis, hoc ynum habentes solatium, quod illos mo-

motus involuntarios censem, & absque periculo consensu, de seipso plus debito fiduciam habentes. Sed inde sequitur, quod illi magis, ac magis exardescunt, eo usque, ut iam per tactus, & actiones impuras sensualitatem exercere, & satisfacere audeant; nec possibile moraliter est, occasione non sublata, communicatione intima, & dilectione, ac affectione, iam viscera, durante, ab illis abstinere. Nulla enim vota, nulli conatus ad continentiam sufficiunt; ubi illa incentiva non substrahuntur. Et hic est quartus gradus cadendi.

66. Tunc director, praesertim si ex illis est, qui doctrinis varijs, & peregrinis abducitur, de purgatione passiva spiritus, & vexationibus, quas in eo statu solent animae ab immundis spiritibus pati, de quibus aliqua rarissima, & singularissima reperiuntur scripta, omnia predicta violentiae demonis attribuit, purgationem passivam spiritus esse contestabitur; ac iubet discipulam bono animo esse, bonum namque esse signum talia tolerare; nullum ibi peccatum, aut culpam, sed meritum eximium, & alia huiusmodi allegare non cessat, ut discipule conscientiam quietare possit. Quod si illa in praesenti vrgentia, aut in gradu antecedenti, alium consulere velit directorem, aut Confessarium doctum; ab hoc salutari consilio eam retrahit, allegando, paucissimos esse, qui eam spiritus viam intelligent, raros, qui de his, quae illi contingunt, iudicare possunt; multos consulere directores imperfectorum esse; immo propterea demonem eas vexationes in illam exercere, ut suum deserat directorem, cum quo haec tenus tantum profecerit, ut viam bene ceptam non prosequatur. Quin addit, si cum alijs conferat, ut ignorantes scandalizandos esse; hisque & alijs allegatis, iubet eam secretum omnino in eis rebus servare. Si vero eiusdem doctrinæ sciat alium inveniri aliquibi (quod solet contingere,) ad eum illam remittit, quo magis confirmetur; vel aliquando si potest, illum casum cum aliquo docili tractat, eumque ad suam doctrinam trahit, & tunc ad illum discipulam mittit, & omnes vias exquirit, ut secretum à Theologis integræ vitæ, & doctrinæ abscondatur, quos eam singularem proficiendi viam ignorare putat. Ut autem eam magis assecurare possit de firmitate in tali doctrina, magna autoritate eam iubet suum modum orationis prosequi, inconfessam post dictos tactus,

& actiones ad Eucharistiam accedere, docetque remorsus conscientiae meros scrupulos esse, ad perturbandam pacem, & quietem internam. Et hic iam est quintus gradus cadendi.

67. Postquam autem eos Satan iam in praedicto gradu lapsos, assecutatos tenet, non solet ibi sistere, sed ad mutuos tactus, & obscenitates vrget; quin & ad mutuam coniunctionem carnalem, ad quam honestandam (ò quod errores director intentat.) Iam vexationi demonis, ac violentiae attribuit; quod si hanc pretendere non possit, dispensatione divina id sibi licere asserit; quia in alto illo gradu orationis, quietis, & contemplationis peccatum esse non potest; spiritum inter opera carnis purissimum consistere; immo coniunctione corporum, unionem spiritualem augeri. Mitto alias innumeros errores, quos nisi, Deo revelante secretum illud, Ecclesia, & Sacrum Fidei Tribunal reprimeret, oriri possent, & orti fuere aliquando.

#### CAUTELA OBSERVANDA contra viam labendi expositam.

68. PRÆCIPUA cautela est, tota doctrina præmissa, & prævia illius viæ cognitio; propterea enim eam Thologis, qui ad ministerium dirigendi, & pascendi animas plerumque creatur, hic describere volui; puto enim, neminem, qui illam prænoverit, incutum adeò futurum, ut per illam nec primum gressum, aut gradum incedere velit; nam licet sit via, quae initio videtur homini recta, nonnulla tamen illius in errorum Voraginem ducunt.

69. Igitur, tota illius series consistit, in eo quod amor primò spiritualis, degenerat in naturalem, de naturali in sensibilem, de sensibili in excitativum, sensualitatis, de excitativo in sensualem, formaliter, & hoc adeò insensibilitè descendendo, quod quanto sic degenerat amor, tanto magis augetur deceptio in via spiritus, & perfectionis, volendo utrumque coniungere; & inde simul cum passionibus carnis, incrementum accipit error mentis. Putant aliqui impossibile, quod mens adeò decipiatur, & erret, ut haec que memorabimus, mente credere possint, qui talia agunt. Sed in primis eos Ecclesia non ut solum hypocritas, sed ut haereticos damnat. Deinde vim amoris tam humani, quam carnalis ignorat,

rat, qui talem cæcitatem, ac deceptio-  
nem mentis inducere posse negat, vt eos  
phanaticos errores illi vti verissimos cre-  
dere, & cum pertinacia tueri possint.

70. Igitur, cautela maxima opus  
est, que incipere debet à primo gradu  
cadendi, iuxta illud, *Principijs obſt.*, sero  
medicina paratur, cum mala per longas in-  
valuere vias. Initio igitur director debet  
discernere inter amorem naturalem, &  
spiritualem; amor enim spiritualis purè  
talis solum tendit, vt persona directa  
proficiat in Dei amore, mundique, &  
vanitatis despectu, ac Deo in spiritu, &  
veritate servire discat; in quo si aliquem  
profectum viderit, Deo vt unico autho-  
ri attribuit, sciens, quod neque qui plan-  
tat est aliquid, neque qui rigat, sed qui  
incrementum dat Deus, & propterea  
Deo soli honorem, & gloriam deberi  
certissimè credit, exindeque eum magis  
diligit, & laudat: Et indè amor spiritua-  
lis alitur, & augetur. Econtra amor na-  
turalis pascitur ex frequenti conversatio-  
ne, & animorum synpatia, ex prompta  
discipuli obedientia, ex dulci colloquio,  
ex fideli correspondentia, ex honore, &  
estimatione indè sibi sequuta; ex com-  
placentia in his, & in fructu suè doctri-  
ne, vi cuius de se, suoque modo diri-  
gendi non nihil præsumit, quasi ipse ali-  
quid sit. Debet ergò director discernere  
quantum possit, inter illum, & istum  
amorem, & hunc devitare quantum possit;  
declinando communem vanam compla-  
centiam, ac sui estimationem: Nec con-  
tentus sit in generali cognoscere, quod  
omne bonum perfectum ex Deo est, &  
catera quæ diximus, sed in singulari fre-  
quenti sui cordis secreta scrutetur,  
attendens de quo complaceat, de quo  
vero displiceat, vt indè quis amor in cor-  
de suo regnet possit discernere. Et in-  
terea cum persona, quam dirigit, non pro-  
lixiores collationes habeat, nec de alijs  
rebus vanis, nisi de illis, quæ ad illius  
profectum spiritualem conducent, &  
tantum præcise, quantum oportet, ser-  
vando semper gravitatem, & integritatem  
in stylo, & modo docendi, &  
superioritatem sui ministerij.

71. Non diffiteor propterea, quod  
ali quando opus est cum aliquibus inci-  
pientibus aliquantulum gravitatem de-  
ponere, & amorem tenerum, ac natura-  
lem simulare, illisque tanquam parvulis  
in Christo lac potum dare, vt sic illos  
ablactare possit à mundi vanitatibus, à  
terrenis delicijs, & ab alijs amoribus no-

xijs: Sed tamen sic amorem simulando, &  
affectum, semper curare debet interius,  
sui animi libertatem, vt scilicet intus vin-  
culo illius amoris non teneatur, nec illo  
visco, quo vitur simulatè ad captivandas  
animas in obsequium Christi, ipse capti-  
vetur ab ipsis in obsequium illarum, aut  
ad sui complacentiam; hoc enim semper  
debet in se maximè timere, examinare, &  
cavere pro posse, ad destinatum finē glo-  
riæ Dei semper, qua puritate possit, respi-  
ciens. Et propterea, cum viderit animam  
sufficienter à mundi vanitatibus avulsam,  
& in proposito sancto constantem, &  
quod iam solidi cibo pasci possit, paula-  
tim ad debitè integratatis, & gravitatis  
stylum redire debet, eamque ad hoc ip-  
sum, vt ipsi vtile, assuefacere. Quod, si  
ita observaverit in principio, credo fa-  
nè, quod vitabit lapsum in sequentes an-  
fractus,

72. Si verò incautus forsan fuerit,  
& ad secundum gradum lapsus fuerit,  
advertisat, se iam esse in gravi periculo  
deceptionis, à quo pro tunc adhuc libe-  
rari potest, si scilicet periculum ani-  
madvertens, sibi vim faciat abstinentia  
tanta familiaritate, & colloquijs: Et oport-  
ebit sanè ex aliquo prætextu, discipulam  
per aliquod tempus ad alium Confessari-  
um remittere, designando illi regulas  
interdum observandas, in quo si difficult-  
atem sentiat, quanto maiorem, tanto  
maius sui periculum esse cognoscat, &  
tanto magis hoc remedio egere advertat,  
& sibi violentiam faciat, abstinentendo ab  
illius colloquio, usque dum ab illa solici-  
tudine, anxietate, & visco, se liberū inven-  
iat, siue plenè dominus. Et postea po-  
terit cum cautela præmissa aliter illam  
audire minori, & minori frequentia, cum  
præmissa gravitate, & integritate, cavens  
semper ne vinculo amoris humani, &  
naturalis captivetur, sed purè, absque omni  
interesse propriæ complacentiæ, aut sa-  
tisfactionis, suum ministerium exerceat  
ad illius animæ salutem, & Dei gloriam.  
Itemque illius relationibus de interiori vi-  
ta, deque Dei favoribus, non tantam de-  
ferat fidē; sed semper præ oculis habeat,  
possibile esse, eam vel fallere, vel falli in  
sui cognitione, & in suis expressionibus,  
credatque magis operibus, & alijs signis,  
quam eius verbis, & in fide adhibenda, &  
conceptu formando de illius vita inte-  
riori integerimus sit Iudex, & incorrup-  
tus, id est, omnem procul affectionem, &  
amorem deponendo, tam illius, quam sui,  
eam representando quasi ab alio direc-  
tam

tam, & nihil ad se pertinentem: In hoc enim examine, ac iudicio, ad vitandam deceptionem, magna opus est integritate mentis, vt non pro affectu aliquo prædominante, sed pro rei veritate conceptum formet; quinino quantalibet integritate sibi videatur formasse conceptum, non nimium in hoc sibi fidat, sed se semper fallibilem esse cognoscet. Et promptus sit aliorum iudicio se submittere, si vel ex factis, & operibus, vel aliquo alio argumento contrarium constet de persona directa. Quod si observet, certe non perveniet ad tertium gradum.

73. Si autem ad tertium usque gradum lapsus fuerit, iam non potest periculum ponderari, tūm illusionis in credendo favores Dei extraordinarios, tūm erroris in discredendo culpas poenitentis. Propterea unicum remedium est libertatem facere poenitenti, vt cum alijs honestis viris confiteatur integrè suos conscientię remorsus; quod si detractet, ad hoc ipsum etiam eum obligare; quod præsertim observandum est, ubi motus illius sensualitatis increverint, vt ad quartum labendi gradum non deveniatur. Si vero incaute deventum sit ad quartum illum gradum, in quo non tam periculum ingens, sed peccatum aperte detegitur, obligatio est quam maxima totalis separationis, & fuge, ne in quintum erroris pertinacis gradum, & baratum deveniatur. Nec frivola illa motiva non descendit, quę in quinto gradu allegantur, debent fugam impedire. Nam in primis, non levis videtur præsumptio existimare raros, vel nullos esse, qui viam illam spiritus intelligent. Demus enim, quod rari sint? Illos discipula inquirat: Quid faciendum esset, si director è vivis discedet? Hoc igitur modò faciat, non deerit Deus. Deinde licet plures querere Consultores, ubi tuta via est, imperfectorum sit; secus tamen ubi anfractibus periculosissimis intercepta; tūm enim eidem vię, eidemque directori unico inhærere, temeritas potius est, quam perfectio. Demum, si diabolus eas sensualitatis actiones suggesisset, vt suum directorem dimitteret, cur non à principio? Imò potius expectavit vt vinculum amoris redderetur indissoluble, vt talia suggerezret, dum remedium unicum fuge præclusum videret. Timor etiam, quod alij, veluti ignorantes scandalizabuntur, vanus est, & præsumptuosus; præterquam quod multò minus est detrimentum, quod hic vel ille Confessarius scandalizetur, quam

Tom. I.

quod tota scandalizetur Ecclesia, vt sāpē demonstravit experientia.

74. Quinimò censeo, quod quando periculum ita increvit usque ad illam doctrinam suadendam cum secreto illo, & modo clandestino, quisquis id scierit, ad Iudices fidei deferre debet, ne tam pestiferus error serpat, & diffundatur. Propterè antequam eosque pervenerit remedium est adhibendum fuge, & separationis; nulloque motivo, quantumvis urgenti, perseverandum in tali directione; nondisque ille non tam solvendus, quam scindendus est quantocius; & si opus fuerit, terra interponenda, & nec per litteras communicatio conservanda, sed omnino præcidenda, nam viscus ille contractus, nulla nō violentia eget, vt qui semel eo fuerit irretitus, liberetur. Alioquin ad ultimam erroris abyssum perveniet, in quo sub prætextu violentię nihil non turpe committere audebunt. Si enim actiones illę, & tactus titulo violentię semel admisserint; cur si aliquando occasio se obtulerit, non poterunt violentię etiam imputare, quod ad carnalem concubitum coacti fuerint sine culpa? Certè hoc posibile asserebat Molinosus damnatus inter personas utriusque sexus, etiam altissime perfectionis. Quod si dicas: Occasionem illam vitari posse, vel ab ea fuge re, cum instet periculum; & cur non poterit etiam alius dicere, quod violenter ad illam ductus, quod violenter in illa detentus, & coactus fuit? Semel enim concessio, demonem posse cogere manus ad impuros tactus, cur non poterit concedi, posse movere pedes ad occasionem querendam, & illa inventa ad non fugiendam? Vide igitur in quam errorum voraginem ea via perducat, nisi quantocius deseratur. Cave igitur in illa securitatem, & vt inquit Bernardus, si vis esse securus, fuge securitatem: Hic enim timor, & pavor præ omni securitate approbandus est.

## QUÆSTIO XII.

*AN CHRISTUS DOMINUS,  
in quantum homo peccare  
potuerit?*

1. **C**ONTROVERSIA ista valde celebris inter RR. habetur, non tam ex contrarietate sententiarum, quam ex diversitate sensuum, & rationum, in quibus fundare quisque connatur Christi impeccabilitatem, & ex diverso modo,

Et

quæ

quo quilibet eam explicare, & elucidare aggreditur. Inter alios, qui, magis operose rem istam discuterunt, sunt Illust. Godoy, in 3. part. Tract. 11. disp. 42. & M. Bolibar in suis select. tom. 2. Tract. de Impeccabilitate Christi. Et ante ipsos Vazquez in 3. part. disp. 61. cap. 3. Cæterum, quia apud ipsos, non satis distinctas inveni impeccabilitatem radicalem, iam physicam, iam moralem, & impeccabilitatem proximam, & formalem; nec item per quid formaliter quælibet ex ipsis conveniat Christo ut homini, aliaque non parvi momenti in ipsis desideravi, propterea eandem controversiam aggradior exponendam. Et in primis ut certa ab incertis separemus.

*ALIQUA SUPPONUNTUR  
in dubia.*

2. **S**UPPONO primò tanquam fide certum, seu tanquam veritatem Catholicam, Christum D. de facto minimè peccasse, nullumque peccatum habuisse. Constat primò ex illo Ioann. 8. *Quis ex vobis arguet me de peccato.* Et ex 1. Epist. Petri, cap. 2. *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius,* quod idem iam antea vaticinaverat Isaías, cap. 53. & item ex illo ad Hæbreos 4. vbi Apost. vocat Christum, *tentatum per omnia pro similitudine absque peccato.* Et cap. 7. *Talis enim decebat, ut nobis esset Pontifex, Sanctus, Innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, & excelsior Cælis factus.* Mitto alia, quibus Sanctitas Christi Domini ab eius in utero Virginis Conceptione manifestè in sacro textu declaratur, quia supersunt in re tam manifesta.

3. Nihilominus Div. Thom. vt assolet, veritatem istam, licet fide certam, ex ratione non designatur ostendere, 3. part. quæst. 15. artic. 1. in corp. vbi sic ait: *Christus suscepit defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, ut veritatem humanæ naturæ ostenderet, & ut nobis fieret exemplum virtutis:* Sed secundum hæc tria manifestum est, quod defectum peccati assumere non debuit: Ergo nullum assumpsit, nec habuit peccatum. Minorem probat, quia imprimis peccatum nihil operatur, aut conduceat, ad satisfaktionem, quinimò virtutem satisfactionis impedit, quia ut dicitur Ecclesiastici 34. *dona iniquorum non probat altissimus: Si-*

*militè etiam ex peccato non demonstratur veritas humanae nature, quia peccatum non pertinet ad humanam naturem, cuius Deus est causa, sed magis est contra naturam per seminationem diaboli introductum, ut Damascenus ait. Tertiò, pectando exemplum virtutis præbere non potuit, quia peccatum contrariatur virtuti: Ergo secundum tria assignata, nullum peccatum assumere, vel habere debuit Christus, nec actuale, nec originale.*

4. Sed contra sibi opponit Div. Thom. Primo, ex Psalm. 21. *Deus Deus meus, quare me dereliquisti; longè à salute mea verba delictorum meorum:* Sed hæc verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet, quia ipse ea in cruce protulit: Ergo in Christo fuerunt delicta. Secundo, ex illo ad Rom. 5. *Omnis in Adam peccaverunt,* quia scilicet in illo originaliter fuerunt: Sed Christus etiam originaliter fuit in Adam: Ergo in eo peccavit. Tertiò, ex illo ad Hæbreos 2. vbi dicitur, quod in eo, in quo Christus passus est, & tentatus, potens est, & his qui tentantur auxiliari: Sed maximè indigemus auxilio eius contra peccatum: Ergo in eo fuit peccatum. Quartò, quia homo indiget exemplo, non solum ad rectè vivendum, sed ut poeniteat de peccatis: Ergo oportuit ut Christus haberet peccatum, ut de illo poenitendo nobis poenitentiæ exemplum præberet. Quinto ex illo 2. ad Corinth. 5. vbi Paulus ait, quod Deus, eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit. Denique, quia posse peccare est prædicatum essentiale naturæ humanæ; sed posse cognoscitur per eius actum: Ergo ut cognoscetur essentia naturæ humanæ, oportebat Christum peccare.

5. Sed ad hæc facile respondeatur ex ipso Div. Thom. Ad primum, ait Div. Thom. verba illa Psalm. intelligenda esse de Christo ut Ecclesiæ capite, & ut loquente nomine suorum membrorum, quo sensu, que membris convenienter, attribuuntur Christo capiti, iuxta septimam regulam Tyconij approbatam ab Augustino, Lib. de Doctrina Christiana, cap. 31. Unde delicta hominum, pro quibus vti caput Ecclesiæ, satisfaciebat, appellat delicta sua. Qua Phrasit etiam intelligitur illud Psalm. 39. *Comprehenderunt me iniquitates meæ, & illud Psalm. 68. Domine tu scis insipientiam meam, & delicta mea à te non sunt abscondita;* vocat enim iniquitates suas, delicta sua, insi-

insipientiam suam, ea videlicet peccata suorum membrorum, pro quibus satisfacere ut caput, & fideiussor eorum, decreverat; iuxta illud Isaiae: *Possuit Deus in eo iniquitates omnium nostrum, & pro nobis dolet;* non vero quia ea peccata Christus commiserit, aut quia ipsi imputentur ad culpam, sed solum quia debitum satisfaciendi pro illis, ac si propria essent, assumpsit, vt fideiussor. M.tto alias expositiones, quibus alij sanè interpretantur eos textus, quia ista est optima, & eam tradit Div. Thom. in praesenti, & D. Augustinus Psalm. 21.

6. Sed contra illam opponit Janienius, ea solum attribui Christo ut capiti, ratione membrorum, quæ membris convenient ex influxu capitatis: Sed peccata non convenient membris ex influxu capitatis: Ergo. Secundò, quia in Concilio Basiliensi, damnatur hæc propositio Augustini de Roma, Archiepiscopi Nazareni, ut scandala, & erronea: *Christus quotidie peccat,* quamvis illam de Christo ratione membrorum explicarit: Ergo talis sensus subtiliter non potest. Respondetur tamen facile ad primum, negando maiorem; quia ut iam constat, etiam peccata membrorum Christus ut caput, & fideiussor sua reputat, licet à se non commissa, quia ea in se suscepit quantum ad debitum satisfaciendi pro illis. Ad secundam, quidquid sit de illo Concilio, quod schismaticum contra Eugenitum IV. fuisse ait Vazquez, dico illam propositionem merito fuisse damnatam, quia per illam, non solum significatur, peccata nostra in se Christum suscipere quantum ad debitum satisfaciendi, sed in illa propriè influere, *peccare enim significat per se in peccatum influere elicitivè, & illud commitere;* quod repugnat Christo; non autem peccata ab alijs commissa, propria facere, & in se suscipere, quantum ad debitum satisfaciendi pro illis.

7. Ex quibus patet, quantum à veritate delirarunt quidam Hæretici, qui ex textu obiecto Psalm. 21. dixerunt, Christum Dominum in cruce desperans de venia suorum peccatorum, & damnatum fuisse; quorum errorem, & blasphemiam refert Castro, lib. 1. de Hæreti- bus, & Prateolus, in elenco hæresum, Verbo Anti Christiani, & Verbo Praemonstratensis Apostata. Nec minus delirarunt Calviniani quidam, quos refert Lindanus Dialogo 2. afferentes, Christum

Tom. I.

peccasse per inobedientiam, quando à Patre oravit, vt transiret à se Calix Passio- nis. Vterque enim est error blasphemus contra textus sacros allatos, & contra communem Ecclesiæ intelligentiam, ex positionem, & traditionem. Ut magis infra constabit.

8. Ad secundum, respondet Div. Thom. quod licet Christus Dominus fuerit in Adamo contentus secundum corpulentam substantiam, quia carnem sumpsum ex Virgine descendente ex Adamo; non tamen fuit in Adamo secundum seminalem rationem, quia non fuit conceptus medio semine virili, sed virtute Spiritus Sancti, & ideo de illo non intelligitur, ly omnes in Adam peccaverunt, quia solum intelligitur de omnibus ex Adam descendenteribus per seminalem, & virilem propagationem.

9. Ad tertium respondet Div. Thom. quod Christus passus est, & tentatus, & in hoc nobis auxiliatus est, quia vincendo tentationes, & superando pa- sionem, satisfecit pro nobis; sed peccatum non conductit ad satisfactionem, sed illam impedit, vnde non oportuit in ipso fuisse peccatum. Ad quartum similiter, quod Christus sufficienter dedit nobis exemplum poenitentiæ, dolendo de peccatis nostris, & penas pro illis substanendo, & satisfaciendo; vnde opus non fuit ad predictum exemplum, quod de peccato proprio doleret, quod pertinet ad propriam virtutem poenitentiæ, immo hoc esset contra rationem perfecti exemplaris, nam si peccatum proprium habuisset, dedisset nobis malum exemplum, quod absit ab exemplari perfectissimo virtutis, & honestatis. Ad quintum, in primis ex illo textu constat, Christum non novisse peccatum, & consequenter nec peccasse, quia si peccasset, experimentaliter novisset peccatum; vnde cum dicitur, quod Deus, eum, qui peccatum non novit, nempe Christum, pro nobis peccatum fecit, sensus est, quod illum fecit hostiam pro peccato; aliquando enim hostia pro peccato peccatum vocatur, vt cum Oesse 4. dicitur: *Peccata populi mei comedent, Sacerdotes scilicet, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas.* Vel intelligendum est, quod fecit eum, peccatum, id est habentem similitudinem carnis peccati, vt dicitur ad Romanos 3. minime vero potest intelligi; quod Deus eum, nempe Christum, fecerit peccatum propriè tale, quia nec Christus potuit esse ipsum

peccatum , nec Deus potest facere peccatum propriè tale.

10. Ad ultimam, respondeo, quod posse peccare , quantum est ex parte naturę humāg, solum est prædicatum esse-  
tiale negativum naturę humanę , non  
positivum , vt suprā ostendimus , quæst.  
8. & non vrcumque negativum , sed in  
ordine ad defectum privativum naturę  
rationali contrarium , & nocivum ; pec-  
catum enim est contra inclinationem na-  
turę rationalis vt talis , eique nocivum;  
solum autem oportuit , quod Christus  
asūmēret eos defectus , qui veritatem  
naturę humanę probarent , non contra-  
rios rationi , aut inclinationi naturę ratio-  
nalis vt tali.

11. Secundò pro certo supponen-  
dum est , Christum de facto , seu secun-  
dum præsentem providentiam , non po-  
tuisse peccare. Patet , primò , quia etsi  
daretur , quod ab intrinseco habuisset  
potentiam peccandi , ex divina provi-  
dentia , & protectione saltem ordinatum  
fuit ne peccaret ; ergò iuxta præsentem  
providentiam non potuit peccare. Se-  
cundò , quia ab initio conceptionis fuit  
beatus in anima inamissibiliter , immo-  
biliterque videns Deum vt est in se : Sed  
cum beatitudine est incompatible peccatū : Ergò. Tertiò , quia ab initio ha-  
buit omnem plenitudinem gratię , & do-  
norū , fuitque plenus Spiritu Sancto ,  
& donis eius : Sed peccatum importat  
essentialiter vacuitatem aliquam saltem  
gratię , & virtutis : Ergò non potuit se-  
cundum præsentem providentiam pecca-  
re. In hoc quidem convenient omnes  
Theologi , & Catholici.

12. Tertiò pro certo etiam supponen-  
dum est , humanitatem Verbo hypo-  
staticè vnitam sanctificari substantiali-  
ter per gratiam vniōnis. Licet enim du-  
bitetur , & controvertatur inter Theolo-  
gos , etiam RR. an sanctificetur forma-  
lit̄ per ipsam vniōnem hypostaticam , vt  
est modus substantialis creatus ; an per  
ipsam Verbi personalitatem , vt ratione  
distinctam à divinitate ; an per ipsam di-  
vinitatem in vnitate personę humanitati  
coniunctam , omnes tamen convenient ,  
quod per gratiam vniōnis substantialiter  
sanctificatur humanitas , quia in gratia  
vniōnis illa tria includuntur , & impor-  
tantur. Placet tamen inter illas senten-  
tias , ea quam sequitur Illust. Godoy ,  
nemp̄ humanitatem non sanctificari for-  
maliter , id est , tanquam per formam san-  
titatis , nec per modum creatum vniōnis ,

nec per personalitatem Verbi , vt ratione  
distinctam à divinitate , sed per divinita-  
tem Verbi in vnitate suppositi , & perso-  
nę , humanitati coniunctam.

**S T A T U S C O N T R O V E R S I A E , E T**  
**varia sententia exponuntur.**

13. **I**GITUR prima sententia  
attribuitur Scoto , in 3.  
sent. dist. 12. quæst. 1. vbi  
ait , quod licet Christus , attento beatitu-  
dinis statu , non potuerit peccare , nihil-  
ominus ratione vniōnis hypostaticę non  
fuit impotens peccare ; vndē iuxta ipsum  
Christus Dominus non alio modo dicitur  
impeccabilis , nisi eo , quo beati impecca-  
biles redduntur ; cum vero iuxta ipsum ,  
in 1. dist. 1. quæst. 4. & dist. 94. quæst. 6. &  
in 4. dist. 48. beati solum sint impeccabi-  
les ex extrinseco Dei manutentione ,  
& providentia , nolente concurrere cum  
ipsis ad actum peccati ; videtur Scotum  
sensiōne Christum Dominum vt hominem  
non fuisse impeccabilem ab intrinseco ,  
& ex natura rei , sed in hoc sensu potuisse  
peccare , solumque fuisse impeccabilem  
ab extrinseco ex Dei manutentione , &  
providentia , ne peccaret. Et in hoc sen-  
su explicant Scotum RR. Scotistę , Faber ,  
& Dicastillo. Et eandem sententiam te-  
net Durandus in 3. dist. 12. vbi ait , quod  
huic sententię magis obſistunt verba de-  
vota , quam ratio efficax. Similiter tenent  
Gabriél , in 3. dist. 11. quæst. vñica , &  
Marsilius , quæst. 3. art. 2. His , inquit Illust.  
Godoy , & M. Bolibar , non immerito  
adiungi debere Alensem , & Henricum ,  
eo quod docent , & afferunt , humani-  
tatem Verbo vnitam non posse de po-  
tentia absoluta peccare , quia vt Verbo  
vnita non potest adhuc divinitus carere  
donis eam impeccabilem facientibus.  
Sed sanè isti duo Authores ex diametro  
illis opponuntur , vndē non video cur illis  
adiungi debeant ; illi enim planè faten-  
tur Christum vt hominem , non solum  
de potentia absoluta , sed ex natura rei  
fuisse ab intrinseco potentem peccare ; isti  
vero vtrumque directe negant , & Chris-  
tum impeccabilem constituant omnino  
tām ex natura rei , quam divinitus. Sed  
de hoc infra.

14. Secunda sententia est negati-  
va , docetque Christum Dominum in  
nullo casu possibili adhuc divinitus , po-  
tuisse peccare , nec habere peccatum. Ita  
Magist. in 3. dist. 12. & Div. Thom. ibid.  
quæst. 2. art. 1. & 2. Paludanus , Capre-  
jus ,

lus, & alij Antiquiores, & omnes Thomistæ RR. & Jesuitæ communiter. Tertia sententia distinguit inter Christum, & humanitatem eius; & inquit, potuisse humanitatem ita vñiri Verbo, quod maneret potens peccare in sensu diviso vñionis, licet non in sensu cōposito, eo modo, quo iustus est potens peccare, non in sensu composito gratiæ iustificantis, sed in sensu diviso. Ita Puente, Hurtado, disput. 59. & 60. & Arriaga, de Incarnat. disput. 35. & alij Recentiores.

15. Quia tamen impeccabilitas Christi Domini diversis modis accipi potest, primo nempè, pro potentia peccandi, quæ potentia potest esse, vel radicalis, vel proxima, & formalis, & dubitari potest, per quid in Christo vtraque constituantur. Secundò etiam pro incapacitate effendi in peccato habituali, sive originali, sive gravi, sive levi: Itemque possunt fieri hypotheses, in quibus alter posset discurreti de impeccabilitate humanitatis, propterea diversis assertionibus sententiam nostram ordine possibili exponemus.

## PRIMA ASSERTIO.

16. DICO primò: Christus Dominus ut homo fuit ab intrinseco impeccabilis, adhuc inspecto Dei absoluto posse; hoc est: Nec de potentia absoluta potuit Christus Dominus peccare; sive quod idem est, implicat contradictionem Christum ut hominem peccare. Probatur primò Authoritate SS. PP. Nam in primis Augustin. lib. 3. contra Maxim. cap. 25. sic ait: Natura humana, quamlibet naturam Christus humanæ mentis assumpit, quæ nullo peccato potuit depravari, solus maior est Deus. Hic sicut Augustinus, non vero prosequitur, ut apud Mag. Bolibar, hoc modo: Est ergo impotens ad peccandum ratione vñionis, & qualiter nulla alia creatura impotens est. Hæc enim verba non leguntur in Augustino, sed forsan ab alio apposita sunt ut sequela textus præmissi. Et id quidem notare libuit, ne aliquis decipiatur reputans Augustini textum, quod in illo non reperitur. Satis vero ad assumptum probandum est; ipsum dixisse, quod natura humana assumpta à Verbo, nullo peccato potuit depravari.

17. Secundò, quia lib. de Corrept. & Erat. cap. 11. sic ait: Neque enim metuum erat, ne :::: à Verbo Deo natura humana suscepta, per liberum voluntatis po-

caret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, vt natura hominis à Deo ita suscep-ta, nullum in se motum male voluntatis admireret. Et in Enchiridione, cap. 4. sic ait: Ac sic in naturæ humanae susceptio-ne fieret quodammodo ipsa gratia illi ho-mini naturalis, quæ nullum peccatum possit admittere. Et lib. 2. de Peccatorum meritis, & remissione, de Christo Domino, sic ait: In cuius, non tantum Divinitate, sed neque in anima, nec in carne, ullum potuit esse peccatum. Et lib. 2. de Incarnatione Verbi, sic ait de Anima Christi: Oleo ergo latitiæ vngitur, cum Verba Dei immacula-ta fœderatione coniuncta est, & per hoc so-la omnium animarum peccati incapax fuit, quia Filij Dei benè, & plenè capax fuit. Et infra: Nec vertibilis, nec mutabilis dici potest, quæ inconvertibilitatem ex Verbi Dei unitate indeſinentur ignita possidebat. Et inferius: Sicut vas, quod substantiam continet vnguenti, nullum aliud genus po-test recipere liquoris, ita Anima Christi, velut vas, in quo inerat substantia vnguen-ti, impossibile fuit, ut contrarium recipera-t odorem.

18. Hoc ipsum aliter explicavit Origenes, lib. 2. Periarchon. cap. 6. vbi sic ait: Ferri metallum capax est frigoris, & caloris: Si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita, omnibus suis poris, omni-busque venis ignem recipiens, & tota ignis effecta, sive quin ab ea ignis cesseret aliquan-do, nec ignis ab ea separetur, nunquam di-cemus, eam, quæ natura quidem ferræ massa est, in igne positam, & indeſinenter ardentem, posse frigus aliquando recipere; quinimo (quod verius est) magis eam, si-cut in fornacibus sàpè fieri oculis depreben-dimus, totam ignem effectam dicimus, quo-niam nec aliud in ea, nisi ignis cernitur. Sed et si quis contingere, aut tractare tenta-verit, non ferri, sed ignis vim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa Anima, quæ quasi ferrum in igne, sic semper in Verbo, semper in Sapientia, semper in Deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est, & ideo non convertibile, nec mutabilis dici potest, quæ inconvertibilitatem ex Verbi Dei unitate indeſinenter ignita possidet. Ad omnes denique Sanctos calor aliquis Verbi Dei putandus est pervenisse; in hac autem Anima ipse ignis Divinus substan-tialiter credendus est requieuisse, ex quo ad ceteros calor aliquis venerit. Hactenus Origenes, cuius Autoritas, licet non maxi-ma, tamen in hoc textu fulcitur quam maximè Authoritate Augustini, qui vbi suprà ferè eius verba transcriptis.

19. Dionysius etiam Alexandrinus, in Epistola contra Paulum Sommatoenum, ad finem, sic ait: *Nisi fuisset Christus idem qui erat Deus Verbum, non poterat esse alienus à potestate peccandi, nemo enim est, quin peccare posse, nisi unus Christus.* Concinit Magnus Athanasius contra Apollinaristas, in lib. de Incarnatione Verbi, vbi sic ait: *Si enim Filius hominis venit ut dissolueret opera diaboli, qua ratione in se habere posset peccatum?* Vnde de Deo assumente naturam humanam, paulò infra ait: *Quod eam ita reformat, ut neque ulterius eam fraudis diaboli, aut inventi mortis, nempe peccati, susceptibilem reliquit.* Et inferius: *Verbi tamen incarnationis secundum naturam Dei facta, nostrorum vitiorum susceptibilis non fuit.* Contestatur etiam Div. Ambrosius, lib. de Incarnationis Dominicæ Sacramento, cap. 7. Vbi ad argumentum Apollinaris contendens, Verbum non assumpsisse animam, ne cogeretur dicere assumpsisse simùl peccatum, respondebat non fuisse timendum, quod Anima assumpta peccaret, & reddit rationem: *Qui enim alios regebat, se regere ipse non poterat? Qui peccata donabat, peccatum ipse faciebat?* Censet ergò impossibile, quod Christus peccaret.

20. Div. Epiphanius, etiam in Anchorato, longè post medium, vbi sic ait: *Si dixerimus Christum perfectum hominem ex Maria natum, nunquid suspicabitur ipsum peccatis subiectum fuisse? Absit! Peccatum enim non fecit, neque dolus inventus est in ore eius.* Et reddit rationem: *Si enim virtutem suam Sanctis insuffavit: quanto magis ipse: etiam si carnem verum assumpsisse ex Virgine, & Animam verè humanam, & mentem, & si quid aliud est in homine, ipse in se ipso habens universa continuat Deus existens, non divisa ad malitiam, non fracta à maligno illo, non capta voluptate, non cadentia sub peccatum Adg.* Vnde infra statim subiungit: *Si enim supernè genitus est à Patre, etiam natus ex Maria, & supernè verax est, & infernè; et si supernè imperfectus est, & infra imperfectus est: Si vero supernè perfectus est, & infra perfectus est; & non in alio perfecto habitavit, sed in seipso omnia perfecti.* Ergo ex quo Deus erat in seipso, deducit Epiphanius, ipsum, ita perfectum fuisse inferius, id est, in quantum homo, quod peccare non potuit, alias enim si peccare potuisset, non sequeretur esse perfectum inferius, ex quo superius perfectum erat.

21. Denique contestatur Cyrillus Alexandrinus, lib. contra Anthropomorphitas, cap. 23. vbi sic ait: *Stolidi vero, ac dementes sunt, qui ipsum etiam Christum, nescio quo pacto percire posse affirmant, eam ob causam, quod in eadem, atque nos specie fuerit versatus, quadqua forma servi accepta cum hominibus in terra egerit.* Si enim desit esse quod erat, aut ex Divina Natura in humanam tantum, ac nostri similem naturam abiit, humanam imbecillitatem illi obijciant. Si vero idcirco humanam naturam gestavit, ut eam, que ab Adam accepérat imbecillitatem, in se validam, ac peccato superiorē declararet, cur frusta id ansie inquirent, quod invenerire non possunt. Id ipsum testatur lib. de Recta Fide ad Theodosium, his verbis: *An non apertissimum est, obsecro, Unigenitum Dei Filium similem nobis, hoc est, hominem factum esse, quo nimirum terrenum hoc corpus nostrum vita propria per economiam unionem illi immissa ab indicta corruptione liberaret. Animam rursum humanam postquam illam propriam sibi reddidisset, siveque naturę firmitate, & immutabilitate perinde, ac velut colore imbuisset, peccato superiorē declararet.* Et paulò infra: *Caro postea quam Verbi omnia vivificantis caro effecta est, qui peccatum non novit è vestigio, statim firmum, ac omnibus modis stabilem, peccatoque, quod olim tyrannidem in nos exercerat, multis partibus potentiorē, nacta est.*

22. In quorum confirmationem est, quod in 6. Synodo Generali, actione 8. Cum Macharius plura Athanasi testimonia malitiosè truncata retulisset, de hoc convictus, & confessus, ut veram ab eo confessionem extorqueret, rogavit ab eo Theophanes, Abbas venerabilis, in hunc modum: *Habuit humanam voluntatem Dominus noster Iesus-Christus, & impeccabilem.* Profecto exigens, ut Catholicè fateretur, non solum habuisse humanam voluntatem, sed etiam eam habuisse impeccabilem. Et ratio erat, quia in praecedentibus Concilijs, damnatus fuerat Apollinaris, & sequaces, quia prius quidem asseruerant: *Verbum quidem carnem, seu corpus humanum assumpisse, sed non Animam, ita quod Verbum loco Animæ corpori esset; postea vero hoc errore damnato, fatebatur assumpisse Animam, sed non mentem, ita quod Verbum ei pro mente esset,* cuius erroris motivum ipsi erat, quia non inveniebat, quomodo Animam cum mente humana assumpsisset, quin peccabilis maneret, & peccato obnoxia. Et proprie-

terea PP. illorum temporum, vtrumque assuerunt catholice, nempè, & assumpisse animam cum mente, & cum humana voluntate, sed impeccabilem, minimeque peccato obnoxiam, quia ex quo à Verbo assumpcta, & personata fuit, impeccabilis facta est.

23. Vnde in eadem Synodo, Aet. 17. sic dicitur: *Impossibile enim est, in uno eodemque Christo Deo nostro, duas simul, & ad invicem contrarias, ac disimiles existere voluntates, & allegatur ratio ex Gregorio Nacianzeno, orat. 36.* scilicet: *Quia Christi voluntas, cum tota deificata sit, Deus procul dubio non adversatur, immo, quemadmodum corpus regitur, ornatur, itaque ordinatur ab intellectuali, atque rationali anima nostra, ita & in homine Christo tota luminis eius conspersio ab eiusdem Verbi Divinitate semper, & in omnibus mota à Deo mobilis fuit.* Constat igitur ex PP. & Concilijs, Christum ut hominem, seu eius humanitatem ut Verbo unitam, ex ipsa vnione impeccabilem reddi omnino. Vnde nihil mirum, quod oppositam sententiam gravibus censuris aliqui notaverint, ut refert Illustris. Godoy, num. 124.

24. His testimonijis PP. respondent communiter contrarij, eos loqui, vel de potentia peccandi de lege ordinaria, & in praesenti providentia, vel de impossibilitate ex natura rei, vel de impossibilitate ex vi Beatitudinis, & plenitudinis gratiae, quam habuit Christus Dominus in quantum homo. Sed contra est manifeste, quia PP. omnes relati ex vnione ipsa hypostatica humanitatis ad Verbum impossibile reputant, eam Verbo unitam peccare, apertamque repugnantiam inveniunt in eo, quod humanitas fit Verbo unita, & simul obnoxia peccato: Sed huiusmodi repugnantia, & impossibilitas in omni casu possibili, etiam de potentia absoluta, semper maneret, manente vnione hypostatica: Ergo ex mente PP. nec de potentia absoluta potest contingere, quod humanitas unita Verbo peccare possit, præsertim in sensu composito vnionis. Confirmatur: Quia repugnantia, quam agnoscunt PP. inter vnionem hypostaticam cum peccato, non potest naturali potestate vinci ab ipsa humanitate, alias enim, adhuc in sensu composito illius repugnantie posset humanitas naturali potestate peccare, maneret que peccabilis, cuius contrarium aperte docent Patres: Deinde, nec potest vinci divinitus, aut supernaturali potestate, quia divinitus, aut supernaturali potesta-

te fieri nequit, quod humanitas incurrat peccatum, nisi Deus sit Author supernaturalis peccati; quod etiam evidenter repugnat: Ergo nullo modo, adhuc divinitus, potest contingere, quod humanitas unita Verbo peccatum incurrat.

25. Dices forsan, eam impossibilitatem posse vinci partim à Deo divinitus, partim ab humanitate; à Deo quidem orbante humanitatem Beatitudine, & donis gratiae, suaque protectione, & sic relinquente illam peccabilem, & ab humanitate iam relicta peccabili, per potentiam naturalem peccante. Sed contra est: Quia ut infra dicemus, Deus, nec de potentia absoluta potest humanitatem sibi unitam orbare donis eam rectificantibus, & impeccabilem redditibus: Ergo ruit solutio. Secundò: Quia si id efficeret Deus repugnante exigentia, & dignitate vnionis hypostaticæ, Deus esset supernaturalis Author, & causa specialis, cur humanitas sic unita maneret peccabilis: Sed non minus repugnat Deum esse Authorum speciale, & supernaturalem peccabilitatis, quam peccati: Ergo & quod Deus, repugnante vnione hypostatica, relinquat humanitatem peccabilem: Hoc amplius infra confirmabitur. Ex quo patet recursum ad Beatitudinem, & plenitudinem gratiae esse nullum, quia PP. totam repugnantiam peccandi in humanitate fundant in vnione illius ad Verbum: Ergo vel existimarunt eam plenitudinem gratiae, & Beatitudinem essentialiter inseparabilem ab vnione prædicta, vel adhuc illa separata, manere humanitatem impeccabilem.

#### PRIMA RATIO PRO ASERATIONE.

26. **N**O STRA assertio, non solum PP. Authoritate nititur, sed efficacissimis fundamentis à ratione desumptis; licet adhuc inter Patronos nostræ sententiae, mos sit aliquorum, rationes aliorum refutare, ut suam tantum stabiliant, in quo quidem more non parum detrahunt firmitati sententiae, quam propugnant. Nos igitur communes pro communi sententia rationes proponemus, & eas efficaces ostendemus, debitè intellectas. Igitur prima ratio communis desumitur ex eo, quod humanitas per gratiam vnionis redditur summè sancta, & consequenter incapax peccati. Secunda ex eo, quod Verbum tenetur regere humanitatem ibi

sibi vnitam , & sub tali regimine impli-  
cat eam peccare. Tertia ex eo , quod si  
humanitas vnta Verbo peccaret , Ver-  
bum denominaretur peccans , & re ipsa  
peccaret , quod est implicitorum. Pri-  
mam tantum approbat Pat. Vazquez , cæ-  
teras refutare conatur , sed immerito vt  
videbimus.

27. Prima ergo ratio sic se habet:  
De ratione , & essentia sanctitatis est in-  
compossibilitas cum peccato , cum sancti-  
tas definiatur *immaculata puritas* : Sed  
humanitas vt vnta Verbo , sive Verbum  
Divinum , in quantum homo , est summe  
Sanctus in altissimo gradu Sanctitatis , per  
gratiam ipsius vniōnis : Ergo & incom-  
possibilis cum peccato , & consequenter  
impotens peccare in sensu composito  
vniōnis. Maior est diffinitio Sanctitatis ;  
minor in praesenti supponitur vt certa.  
Explicatur: Nam vt tenet communis sen-  
tentia , iustus non potest lethaliiter peccare  
in sensu composito gratiae habitualis , quia  
gratia habitualis formaliter animam  
sanctificat , & reddit sanctam ; & sanctitas  
cum peccato repugnat , & est incompo-  
sibilis : Sed gratia vniōnis est sanctitas al-  
tioris ordinis , & in altiori gradu , & ordi-  
ne humanitatem Christi sanctificat : Ergo  
humanitas Christi vt sic vnta , & sancta ,  
non potest peccare in sensu composito  
vniōnis.

28. Respondet P. Bernal , cui  
haec ratio non placuit , eam nihil proba-  
re ; primò , quia gratia habitualis physi-  
cam cum peccato non dicit repugnati-  
onem , si quidem ipsa est forma physica  
animę , peccatum autem est quid morale ;  
inter physicum autem , & morale  
non datur oppositio physica , quę solum  
esse potest inter formas physicas. Secun-  
dò , quia gratia sive habitualis , sive substi-  
tancialis vniōnis immediatè est in anima ,  
peccatum autem immediatè est in volun-  
tate : Respectu autem diversorum  
subiectorum nulla est oppositio inter gra-  
tiā , & peccatum , sed solum respectu  
eiusdem subiecti. Tertiò , quia licet gra-  
tia vniōnis sit summa sanctitas , non est  
de ratione illius reddere impeccabilem  
quamlibet naturam , cui vnitur , sed so-  
lum propriam ; sicut licet sit summa vita ,  
non propterea reddit immortalem natu-  
ram humanam , cui vnitur.

29. Sed contra est , quia in pra-  
esenti supponimus ex communiori Theo-  
logorum sententia Tract. de justificatione ,  
repugnantiam , & oppositionem physi-  
cam gratiae habitualis cum peccato gravi-

quę sanè eo loco satis efficaciter proba-  
tur ; ergo eam in praesenti controversia  
negare , est velle istam cum illa contro-  
versia perturbare , & miscere , quo casu  
rationes ibi pro nostra sententia militan-  
tes , hic etiam militabunt. Nec in con-  
tra est , quod peccatum sit quid morale ,  
gratia autem forma physica ; quia gra-  
tia etiam est moralis , moraliterque dig-  
nificat animam , si quidem eam reddit digna-  
nam amore amicabili Dei , cuius eam  
reddit indignam peccatum grave: Sed in-  
ter esse moraliter dignam , & esse mora-  
liter indignam amore amicabili Dei est  
formalis , & physica oppositio , & repug-  
nantia : Ergo etiam inter gratiam habi-  
tualem , & peccatum grave. Nec obest ,  
quod non sint duę formę physice , quia  
oppositio non dicitur semper physica ab  
extremis oppositionis , eo scilicet , quia  
extrema sint physica , sed ex modo re-  
pugnantię , & oppositionis ; unde licet  
aliquid esse vile , & esse praeiosum sint  
denominationes morales , & similiter esse  
servum , & dominum respectu eiusdem ,  
opponuntur tamen physice ex natura rei ;  
quia physicę , & ex natura rei repugnat  
idem esse simul praeiosum , & vile , esse  
simul servum , & dominum respectu eiusdem ;  
& sic similiter esse dignum , & in-  
dignum amore amicabili Dei ; & conse-  
quenter esse in Dei gratia , & in peccato ,  
esse sanctum , & peccatorem : Ergo .

30. Contra secundam , sic etiam  
argumentor , quia licet peccatum actua-  
le sit immediate in voluntate vt actus eius  
defectuosus , tamen quoad moralitatem  
vilitatis , & indignitatis immediate afficit  
animam , quam denominat vt *quod pec-  
cantem* , & ideo vilem , & indignam mora-  
liter : Sed per gratiam , praeferim substi-  
tialem vniōnis hypostaticę , constitui-  
tur summe digna , praeiosa , & sancta for-  
maliter : Ergo respectu eiusdem subiecti ,  
nempē ipsius animę , immediate , & for-  
maliter comparantur , & opponuntur  
sanctitas substancialis vniōnis , & indigni-  
tas , seu vilitas moralis ; si quidem sancti-  
tas substancialis vniōnis reddit formaliter  
animam Christi moraliter dignissimam ,  
praeiosissimam , & sanctissimam , pecca-  
tum autem , licet media voluntate com-  
missum , redderet illam formaliter indig-  
nam , & vilem & turpem moraliter : Er-  
go respectu eiusdem subiecti , nempē ani-  
mę , exercent oppositionem , & contra-  
rietatem formalem in esse moris , seu  
quantum ad moralitatem .

31. Contra tertiam similiter ar-  
guo ,

guo, quia de ratione summè virtù non est reddere naturam, cui vnitur, viventem formaliter, & consequenter nec physicè immortalē, quia denominatio viventis est denominatio physica vnicè præstabilis à forma physica identificata, vel vnta physicè per modum principij, vel radicalis, vel formalis, vel actionis vivendi, quo pacto nec persona, nec natura divina potest vniiri alteri naturæ creatæ: Sed ad reddendam naturam humanam impeccabilem in sensu composito, sive inconiungibilem cum peccato, satis est eam constitueret moraliter summè sanctam, & dignam Dei amore amicabili, & incompossibilem cum indignitate, & vilitate morali peccati; quod præstari potest à persona, vel natura divina, licet non informante physicè naturam humanam per modum principij quo operandi, sed solum eam significante moraliter: Ergo licet non possit constituere naturam, cui vnitur hypostaticè, viventem, aut immortalē, potest tamen eam constitueret sanctam, & incompossibilem cum peccato, sive impeccabilem in sensu composito.

32. Ex quibus iam instauratur ratio præcedens; etenim gratia vnionis per se, & formaliter reddit humanitatem Christi Domini summè sanctam moraliter, & consequenter summè estimabilem, & pretiosam apud Deum, & dignam amorem Dei amicabili: Econtra vero peccatum constitueret illam formaliter in dignam Dei amore amicabili, estimatione, & complacentia divina: Sed implicat componi simul in humanitate, esse pretiosam, & summè estimabilem apud Deum, eiusque amore amicabili, & complacentia dignam, & simul esse vilem, & indignam apud Deum eius amore, & complacentia, ut ex terminis patet: Ergo implicat contradictionem humanitatem esse simul sanctam per gratiam vnionis, & in peccato: Ergo & peccare in sensu composito gratiæ vnionis, sive vnionis hypostaticæ.

**SECUNDA RATIO PRO conclusione.**

33. **S**ECUNDO probatur conclusio, quia Verbum Divinum tenetur humanitatem sibi vnitam tanquam suam gubernare, & regere in omnibus suis actionibus: Sed sub tali regimine implicat contradictionem, humanitatem peccare, nam

Tom. I.

alias Verbum Divinum ut humanitatem gubernans peccaret, eique peccatum humanitatis tribueretur; quod evidenter repugnat: Ergo implicat contradictionem, humanitatem Verbo vnitam peccare. Minor patet, quia quotiescumque inferior ex regimine superioris operatur, & in eo, quod operatur, peccat, peccatum principalius imputatur gubernanti, quam gubernato, ut per se notum est. Maior vero probatur, quia quotiescumque duo vniuntur in aliqua natura, vel in una persona, superioris tenetur gubernare inferiorem naturam, potentiam, aut facultatem: Sed ex vi vnionis hypostaticæ natura humana, & divina vniuntur in una persona: Ergo illa persona ratione naturæ divinæ tenetur gubernare naturam humanam ut inferiorem. Maior probatur, sive explicatur, nam homo per potentias spirituales, nempè per intellectum, & voluntatem, tenetur ex naturali obligatione gubernare potentias, & facultates sensitivas, & corporeas in suis actionibus, & hoc non alia ratione, nisi quia potentias spirituales, & corporeas convenient in eadem natura, & persona ordine superioris, & inferioris: Sed eadem est ratio de diabus naturis superiori, & inferiori convenientibus, & vnitis in eadem persona: Ergo.

34. Hac ratione vni sunt plures Theologi, tam ex Antiquis, ut Paludanus, & Capreolus, quam ex modernis. Quinimò, & videtur dessumpta ex SS. PP. nempè ex D. Ambrofio vbi suprà num. 19. aiente: *Qui alios regebat, se regere ipse non poterat?* Ex Epiphanio num. 20. probante, non esse timendum, ne humanitas assumpta peccaret, quia Verbum in se habens universa, nempè carnem, animam, mentem, & alias hominis facultates, *universa continuuit Deus existens indivisa ad malitiam, infracta à maligno;* &c. Quod sanè non aliunde infertur, nisi ex gubernatione, qua Verbum ut Deus continuuit humanitatem, & omnes eius facultates vnitatis ad debitum finem, & non divissas ad malitiam. Quod magis ex verbis posterioribus constat, nam aperte infert pro legitima consequentia, quod si Christus supernè perfectus est, id est, quantum ad divinitatem, & infernè perfectus est, id est, secundum humanitatem; quæ consequentia nulla esset, nisi secundum regionem supernam divinitatis regeret, & gubernaret regionem inferiorem humanitatis. Constat etiam ex sexta Synodo Constantino-Politana,

SS.

vbi

vbi suprà num. 23. aiente, impossibile esse in Christo duas simul esse voluntates ad invicem contrarias, & dissimiles, quia quemadmodum corpus nostrum regitur, ornatur, atque ordinatur ab intellectuali, atque rationali anima nostra, ita & in homine Christo tota luminis eius conspersio ab eiusdem Verbi Divinitate semper, & in omnibus mota à Deo mobilis fuit. Confat etiam ex Div. Thom. in 3. dist. 12. quest. 2. artic. 1. in corpore, & ad Anibald, dist. 12. quest. unica, artic. 3. aiente: Humanitas peccare non potuit, quia fuit instrumentum divinitatis eam moventis; divinitas autem eam ad malum movere non potuit.

35. Nihilominus P. Vazquez, hanc rationem, licet tanta autoritate firmatam, refutare conatur ut nullam, primo, quia PP. allegati immerito allegantur. Nam D. Ambrosius, dum ait. *Qui alios regebat, multo melius se regere poterat*, solum dicit, quod omnes fatentur, nempè Verbum ratione divinitatis potuisse regere humanitatem; minime vero afferit hoc debuisse præstare ex obligatione, nec ex dicta obligatione humanitatem fuisse impeccabilem. Sed contra est, quia Ambrosius aperte ait, metuendum non esse, ne humanitas, seu Christus ut homo peccaret, quia qui alios regebat, potiori titulo se regere poterat: Sed si nullam obligationem agnoscet in Verbo regendi potius humanitatem propriam, quam aliorum, ut contendit Vazquez, ridicula esset ratio Ambrosij, nam ex eo quod posset eam regere, sine speciali obligatione ad regendam illam magis quam alias, non vitaretur metus peccati in illa, sicut non vitatur in alijs: Ergo Ambrosius evidenter supponit prædictam obligationem, & ex ea probat securitatem a peccato, sive impeccabilitatem in humanitate assumpta.

36. Secundo ad verba Epiphanij, responderet, quod non ideo dixit, quod Verbum Deus existens continuit universa, humanitatis principia indivisa ad malitiam, &c. quia solum auxilio, & gubernatione sua id efficerit, sed etiam, quia ipsa deitate ita illam sanctificabat, ut omnem potentiam peccandi in ea impeditat. Sed contra est, primo, nam continere principia operativa ne dividantur ad malitiam, potius designat munus causa efficientis, & gubernantis, quam munus causæ formalis pure sanctificantis, & significantis moraliter: Ergo Epiphanius potius debet intelligi in primo genere

causæ efficientis, & gubernantis, quam in secundo causæ formalis. Nec nos negamus, quod etiam in genere causæ formalis sanctificabat humanitatem, aut dicimus, quod solum auxilio, & gubernatione eam faciebat impeccabilem; sed vtrumque simul, nempè, quod titulus sanctificantis eam, & titulo gubernantis, eam fecit impeccabilem; quod ipse met Vazquez fateri videretur in predicta evasione, quia non negat, quod auxilio, & gubernatione Deus continuuerit indissimil humanitatem, sed quod hoc solum titulo eam efficerit impeccabilem, affirmando quod etiam id præstavit eam sanctificando; quod nos pariter dicimus, & ipse refutare conatur.

37. Tertio, opponit, quod Epiphanius in verbis posterioribus non dixit: *Si infernè imperfectus est, etiam supernè*. ut legunt RR. invertentes ordinem textus ad suum intentum, sed solum dixit, *quod si supernè perfectus est, etiam infernè perfectus est*. Sed contra, nam si ista est bona consequentia iuxta Epiphanium: *Supernè perfectus est: Ergo infernè perfectus est: Ergo etiam ista: Infernè non est perfectus: Ergo nec supernè perfectus est*, nam in bona consequentia ab opposito consequentis ad oppositum antecedentis valet consequentia: Ergo verum erit iuxta Epiphanium, *quod si infernè imperfectus est, etiam supernè*; & nullam violentiam eius textui inferunt recentiores, si qui ita legerunt, aut intellexerunt eius verba.

38. Propterea quartò ait: Quod, adhuc sic intellecto textu, nobis non faciet. *Rectè enim*, inquit, sequitur: *si Christus inferne, hoc est, secundum humanitatem imperfectus esset, hoc est, peccaret, fore ut etiam secundum divinitatem imperfectus esset, hoc est, non sine peccato*. Sed inde sic infero: Ergo, quia obligatus secundum divinitatem ad regendum se ipsum secundum humanitatem, si huius peccatum non impediret, imputaretur peccatum sibi secundum divinitatem, & ideo secundum illam non esset sine peccato; non enim aliter inferri potest, ex eo quod secundum humanitatem peccaret, quod etiam secundum divinitatem non esset sine peccato. Inquit, non ob hanc rationem illud vere inferri; sed quia rectè sequeretur, divinitatem secundum se non esse perfectam, siquidem non sufficeret ad hoc, ut tanquam forma sanctificaret humanitatem, & omne peccatum eam sanctificando in ea impeditret. Sed

39. Sed contra est, quia ex hoc minimè sequeretur, *divinitatem non esse sine peccato*, ut inferri affirmat ipse Vazquez; non enim esset peccatum in divinitate non habere vim sanctificandi humanitatem in genere causæ formalis, sed ad sumnum esset imperfectio de linea effendi, quæ nunquam est peccatum; non de linea operandi, quod requiritur ad peccatum. Unde sic arguo: Per te si humanitas Christi peccaret, divinitas non esset sine peccato: Ergo divinitas incurrit peccatum: Sed peccatum est defectus, & imperfectio de linea operandi à rectitudine debita: Ergo divinitas deficeret in operando à rectitudine debita: Ergo quia deficeret à regenda humanitate, ut deberet, & obligaretur; si enim ad hoc non obligaretur, quamvis humanitas peccaret, divinitate permitente, divinitas non incurret defectum à munere, & rectitudine debita in operando, & consequenter nec incurret peccatum, sed maneret sine peccato: Atqui per te, divinitas non esset in eo casu sine peccato: Ergo quia deficeret à munere debito regendi humanitatem, quod est munus de linea operandi; non verò quia deficeret à munere sanctificandi formaliter humanitatem, quod est munus de linea effendi, & causæ formalis, cuius defectus non potest esse peccatum. Vide igitur, quo pacto ipse Vazquez fibimet contradicit.

40. Deinde contra nostram rationem ex Durando sic arguit, quia impossibile est, quod Verbum pecciali aliquia, aut maiori ratione teneatur ad impedendum peccatum humanitatis, postquam eam assumpsit, quam tenebatur antea; sed antea non teneretur: Ergo nec posset. Probat maiorem; nam ea pecciali ratio, & obligatio, vel esset, quia post assumptionem, ut humanitas peccaret, deberet necessariò divinitas eam ad peccandum impellere, aut pecciali modo ad peccatum concurrere; vel quia post assumptionem, ratione vniuersitatis Verbum pecciali ratione, & obligatione tenetur ad impedendum peccatum naturæ, quam fecisset propriam: Sed neutro ex capite: Ergo. Probat minorem, quoad primum caput; quia Verbum post vniueniem solum agit communi actione toti Trinitati cum humanitate assumpta; neque quidquam agere potest, quod non agant Pater, & Spiritus Sanctus, quia opera ad extra, sicut principium agendi communia sunt toti Trinitati; Sed post

Tom. I.

assumptionem humanitatis ad Verbum non concurrit Pater, nec Spiritus Sanctus pecciali actione, & modo cum humanitate: Ergo nec ipsum Verbum. Deinde probat minorem quoad secundum caput; quia sicut movere, & operari ad extra est cōmune toti Trinitati, ita etiam permettere, seū non impedire peccatum, est negatio actionis communis toti Trinitati ex eadem scientia, & ex eadem voluntate totius Trinitatis: Ergo non posset obligatio impediendi, seū non permitti di peccatum incumbere potius vni personæ, quam alteri.

41. Quod confirmat, quia obligatio præcepti respicit scientiam, & voluntatem eius, quem obligat: Sed scientia, & voluntas est communis toti Trinitati: Ergo & obligatio, si daretur, esset communis toti Trinitati: Quis autem dicat, quod post assumptionem humanitatis ad Verbum, non solum Verbum, sed etiam Pater, & Spiritus Sanctus tenerentur impedire, & non permettere peccatum humanitatis? Id enim videtur absurdum. Quod sic probat, quia Pater, & Spiritus Sanctus, cum Verbo, adhuc post incarnationem, eodem modo ex se manent, & sunt unus supremus creator, & gubernator, libertatem habens relinquendi, & permittendi creaturas suas rationales liberè moveri sive in bonum, sive in malum: Sed natura humana assumpta eodem modo natura eius est, ac esset, si non fuisset assumpta: Ergo absurdum videtur, quod Pater, & Spiritus Sanctus speciali ratione teneantur ei non permettere peccatum, postquam est assumpta. Hactenus ferè ad litteram P. Vazquez.

42. Verùmtamen hæc leviora sunt, quam, ut nostræ rationis vim effrigerent, opus erat, & in primis, si Pat. Vazquez absurdum videtur, quod Pater, & Spiritus Sanctus speciali ratione teneantur vitare peccatum humanitatis, quam Filio substanciali vinculo despôsarunt, & copularunt in unitate personæ, econtra nobis, nedium absurdum, sed impiū videretur, quod non magis incumberet Patri, Filio, & Spiritui Sancto cura, regimen, & gubernatio illius humanitatis Filio substancialiter desponsata, quam aliarum cæterarum; v.g. quam humanitatis Diocleianii, & Maximiani, sive aliorum, quos nominare velis, hominum. Quis enim hoc pijs auribus audire possit? At quis non videat, argumentum Vazquij, si quid probat, id ipsum potissimum probare? Etenim facta comparatio-

ne brutorum cum hominibus rationis capacibus, putavit Apostolus, tanto maiorem horum curam Deum habere, quam illorum, quod meritò dixerit: *Nunquid Deo cura est de bestiis?* Quasi corum, in comparatione horum, non curaret; & hoc ideo, quia natura hominis sine comparatione proximior est Deo, & maiorem cum illo cognitionem habens, quam natura brutorum, iuxta illud: *Genus ergò cum simus Dei, non debemus astimare,* &c. Sed longè vicinior, ac proximior est Deo, longèque maiorem cum Deo cognitionem habens, natura humana substantialiter despontata Verbo, præ ceteris humanitatibus, quam ceteræ humanitates respectu naturæ brutorum: Ergò impium videtur dicere, quod non magis incumbit Deo, curam habere de illa humanitate, quam de reliquis.

43. Deinde in forma ad argumentum, respondeo facile, negando maiorem. Ad probationem, concessa maiori, quoad secundam partem, nego minorē, etiam quoad secundam partem, vel quoad secundum caput obligationis. Ad eius probationem, concessò toto antecedenti, concedo pariter consequens, quod scilicet obligatio impediendi peccatum in illa humanitate non conveniret vni potius personæ, quam alteri. Sed quid inde contra nos, qui solum diximus eam obligationem convenire Verbo ratione divinitatis, sive illi vt Deo, non autem addidimus, illi potius, quam alijs personis convenire; imò ex quo dicimus convenire illi, vt Deus est, satis diximus communiter, & ex equo convenire tribus divinis personis. Vnde.

44. Ad confirmationem, in primis impertinenter Pat. Vazquez ponit illam obligationem, tanquam ex præcepto positivo, aut naturali, forsan ut illam apparenter absurdum ostendat. Etenim, quis ex Authoribus eam obligationem in Verbo afferentibus, dixit, illam esse ex præcepto positivo, aut naturali? vt videtur illis imputare Pat. Vazquez, sic arguens: *Etiam si præceptum aliquod Verbo Dei esset, aut positivum, aut naturale impedienti peccatum, commune esse deberet toti Trinitati.* Hoc sanè est fingere hostem, quem feriat. Obligatio enim, quam ponimus in Verbo, in Deo, aut in tota Trinitate, non est ex vi alicuius præcepti, neque positivi, neque naturalis, cuius Deus est omnino incapax, sicuti recognoscendi superiorum; sed est ex essentiali rectitudine sui intellectus, & suæ voluntatis, ex quibus

sicut obligatur ad diligendum seipsum, ad seipsum non negandū, ad non mentiendum, &c. ita potest obligari ad non permittendum peccatum in natura sibi despontata in unitate personæ. Quo supposito, in forma respondeo, concessò toto primo syllogismo, ad interrogacionem subiunctam: *Quis autem dicit?* &c. Respondeo, quod nos illud ipsum dicimus, negamusque planè esse absurdum, quod nempè post assumptionem humanitatis, tres personæ Sanctissimæ Trinitatis, vt sunt unus Deus, teneantur vitare peccatum humanitatis assumptæ, uno oppositum videtur impium, vt diximus.

45. Ad probationem absurdī, concessā, aut prætermissa maiori, nego minorē, & consequentiam: Quia licet Deus ex parte sua, & consequenter tres divinæ personæ immutat̄ intrinsecè maneat, & in esse unius supreni Creatoris, & Gubernatoris, cum dominio, & libertate antecedenti permittendi creaturis rationalibus liberè moveri, sive in bonum, sive in malum. Restat tamen inquirere, respectu quarum naturarum, & in quo statu earum, sit illud dominium, & libertas Dei immutabiliter in Deo residens, sive ante, sive post Incarnationem? Dicimus enim, quod illud dominium, & libertas immutabilis Dei solum est permittiendi malum naturis intellectualibus secundum se sumptis, aut in statu, in quo ipsis iure divino non debeatur gratia vitandi peccatum: Minime vero esse ad permittendum peccatum, naturæ cuilibet intellectuali in eo statu, in quo iure divino ei debeatur gratia vitativa peccati: Ad hoc enim nunquam in Deo datur dominium, nec ante, nec post Incarnationem: Cum autem humaniti Christi, si consideretur ante assumptionem secundum se, illi non deberetur iure divino gratia vitativa peccati: Si vero consideretur in statu unionis ad Verbum vt ab illo dignificata, iure divino debeatur illi gratia vitativa peccati: Inde est, quod illi ante assumptionem, seu si non esset assumpta, posset Deus permittere peccatum, seu non conferre gratiam vitativam peccati: Sed illi vt assumptæ à Verbo tenetur talēm gratiam conferre: Quod quidem contingit absque variatione ex parte Dei in eius dominio, & libertate; sed cum mutatione humanitatis, de non unita, in unitam, seu de non habente ius divinum, ad habere ius divinum ad gratiam vitativam peccati. Et inde oritur, quod hac facta suppositione, Deus obligatur ad illam

illam gratiam conferendam, quia ex rectitudine sue voluntatis tenetur non deesse iuri divino, quae obligatio per se primò convenit Deo ut uno, & ex consequenti tribus divinis personis. In quo sane nullum est absurdum.

46. Sed ut hæc doctrina amplius explicetur, replicabis primo: Quia natura assumpta à Verbo, non efficitur propria natura Patris, nec Spiritus Sancti, sed solum propria Verbi: Sed ratio quarè Verbum per nos tenetur eam gubernare specialiter, est quia est sibi propria: Ergo nec Pater, nec Spiritus Sanctus obligari possunt ex equo cum Filio ad eam gubernandam. Secundo: Quia illa humanitas non unitur immediate Deo ut uno, in quantum Deus est, sed solum personalitati Filii: Ergo Deus, in quantum Deus unus communis tribus personis, non obligatur ad illam humanitatem regendam, quia unitam. Tertio: Quia licet Deus posset obligari ex rectitudine sua sapientiae, & voluntatis formaliter ad aliquid, non potest sic obligari, nisi per prius obligetur obiectivè ab obiecto, vnde si ex rectitudine sua sapientiae, & voluntatis obligatur ad seipsum amandum super omnia, ideo est, quia ad id ipsum per prius obligatur obiectivè per suam summam bonitatē, & sic de alijs: Sed à nullo obiecto potest obligari inviolabilitè, & necessariò ad non permittendum peccatum humanitatis assumptæ: Ergo nec formaliter ex rectitudine sua voluntatis. Quarò, quia adhuc respectu humanitatis unitæ remanet Deus Creator, & supremus illius Dominus, dominio in creatione fundatus: Sed ratione huius dominij convenit Deo potestas permittendi, seu non impediendi peccatum: Ergo adhuc naturæ ut unitæ potest permittere peccatum. Quinto: Quia dato, quod esset ex parte Dei aliqua obligatio vitandi peccatum humanitatis assumptæ, ea obligatio non esset sub culpa, nec sub peccato, quia Deus ad nihil obligari potest sub culpa, aut peccato, alias etiam obligari posset sub poena, quod est chimericum: Ergo ad summum obligaretur ex aliqua congruentia: Sed Deus potest operari supra rerum congruentias: Ergo posset, non obstante illa obligatione, permittere peccatum humanitatis assumptæ.

47. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem, seu causalem: Est, quia est sibi propria pecculariter ut Filio potius quam Patris, & Spiritus Sancti, nego causalem: Quia est sibi pro-

pria in quantum ipse est persona divina, & titulus personæ divinæ, concedo causalem, & nego consequentiam: Quia ratio, quare Verbum obligatur vitare peccatum naturæ assumpta, non est quia illa sit sibi pecculariter propria potius, quam Patris aut Spiritus Sancti, alias enim Verbum, seu Filius haberet amorem proprium, & curam sui propriam, & privatam potius, quam aliarum personarum; quod quis dicat? Sed quia eo ipso quod est sibi propria, est propria unius personæ divinæ, & titulo communi suppositaræ per personam divinam; ad modum quo, quando personæ alicuius communis sunt cor unum, & anima una, quanto maior est eorum unitas in communi; quisque in communi vitare tenetur malum sui & alterius æquali iure, quia ex communi obligatione non curat de se ipso præ alijs, seu quia ipse est præ alijs, sed quia unus est de communitate; vnde ex quo tenetur curare de vitando malo cuiusvis de communitate, sive sui, sive alterius: Cum ergo obligatio vitandi peccatum naturæ assumpta non sit obligatio privata huius personæ potius quam alterius, ut rectè probat Vazquez, solumque sit obligatio in communi trium Personarum Trinitatis, pro qualibet persona æqualiter, vitandi nempe peccatum illius in natura assumpta; inde est, quod qualibet persona ex aequo obligatur in communi ad vitandum peccatum in natura propria alterius personæ, ac si sua persona esset propria, quia obligatio in communi non respicit per se proprietatem unius personæ, potius quam alterius, sed solum quod sit persona communis, seu Trinitatis.

48. Ad secundam, concessa antecedenti, nego consequentiam, quia Deus ut communis realiter tribus divinis personis, tenetur gubernare quamlibet sui personam in natura per illam assumpta, tive quamlibet sui personam ut subsistente etiam in natura extranea; vnde opus non est, quod illa natura sit immediate unita Deo in communi ut Deus est, sed satis est, quod sit unita, & propria alicuius divinæ personæ, & unita Deo in aliqua sui persona. Ad tertiam, nego minorem, quia natura, ut unita Deo in persona, redditur moraliter deificata, & condignificata per deitatem ipsam, & ab ipsa divinitate ut deificante, & condignificante naturam assumptam, obligatur divina voluntas obiectivè ad illam specialiter gubernandam, & consequenter ad virandum

dum peccatum illius; ipsa enim deitas obiectivè obligat de necessitate divinam voluntatem ad specialiter gubernandam naturam sibi copulatam in unitate personæ, sicut ad illam amore amicabili diligendam.

49. Ad quartam, distinguo maiorem: Respectu humanitatis unité secundum se sumptæ, & præcisivè ab unione, concedo maiorem; respectu humanitatis unitæ reduplicativè ut unitæ, & in sensu composito unionis, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam; quia solum probatur, quod humanitati secundū se sumptæ possit Deus suo dominio absoluto permettere peccatum, destituendo illam unionem hypostatica, & eam relinquendo in proprio supposito, quia respectu illius secundum se titulo creationis hoc habet dominium absolutum, illaque secundum se ius non habet in Deum, nec ad gratiam unionis, nec ad gratiam vitativam peccati: Attamen ex suppositione unionis, & ut copulata divinitati in unitate personæ, ratione divinitatis habet iam ius divinum ad gratiam vitativam peccati, suprà quod ius divinum Deus non habet supremum dominium, nisi velis quod Deus suprà se ipsum, siue divinitatem habeat dominium, & potestatem; quod quis dicat? Vnde respectu humanitatis ut unitæ, & in sensu composito unionis, Deus non potest exercere supremum dominium absolutum permittendi illi peccatum. Sed de hoc infra redibit sermo.

50. Ad quintam, concessò antecedenti, nego consequentiam, quia obligatio in Deo ad aliquid ex restitutidine immobili suæ voluntatis ad se ipsum diligendum super omnia, non est obligatio sub culpa, nec tamen est obligatio solum ex congruentia, quia est medium, nempè ex debito, & iure necessitante divinam voluntatem: Sic ergò est obligatio gubernandi naturam assumptam, non quidem ex pura congruentia, nec sub culpa, aut sub poena, sed ex restitutidine immobili divina voluntatis, & ex iure obiectivo necessitante ipsam ad naturam sibi copulatam gubernandam. Si verò dicas: Ea obligatio talis est, quod si ei deficeret Deus, peccatum humanitatis Deo tribuatur, & Deus peccaret: Ergò est obligatio sub peccato, & sub culpa. Respondeo, concessò antecedenti, negando consequentiam, quia ut infra explicabimus, obligatio sub culpa, aut peccato, non dicitur talis, quia si per impossibile obliga-

tus deficiat, peccabit; sed quia practice obligat coercivè, & tanquam ex retractivo ex peccato, & culpa sequenda, si deficit obligationi, quo pacto obligari non potest, qui nullo modo potest sine obligationi deficere, nec peccare, sicut Deus, sed solum, qui supposita obligatione directa, potest illi deficere, & peccare, quantum quem non obligat efficaciter bonum directè propositum; obliget sicut ipsum timor, seu imminentia certa mali culpæ, & peccati: Hoc autem pacto nemò obligatur, nisi potens peccare, & sine obligationi privativè deesse.

51. Sed replicabis: Obligatio vitandi impossibile est chimera, & vana, cum impossibile ex ipsa impossibilitate vitatum supponatur: Sed per nos peccatum in humanitate assumpta est impossibile: Ergò obligatio vitandi peccatum in illa est chimera, & vana, & consequenter non datur talis obligatio in Verbo. Respondeo, distinguo maiorem: Obligatio vitandi impossibile, quod priori ad talem obligationem supponitur impossibile aliunde, est obligatio chimera, & vana, concedo: Quod ex tali obligatione redditur impossibile, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam; quia peccatum in humanitate assumpta ex eo redditur impossibile, quia in Deo est obligatio præveniendi humanitatem, quam assumpserit, ita quod peccare non possit; quæ obligatio in Deo si non ponatur, aut si ita humanitatem assumptam non præveniat, peccatum in illa possibile foret; hoc autem modo bene potest dari obligatio ad vitandum impossibile, quod nempe fiat impossibile ex vi talis obligationis, sicut in Deo datur obligatio vitandi mendacium in suis loquutionibus, licet mendacium sit Deo impossibile, quia est impossibile ex eo quod ex sua intrinseca restitutidine obligatur necessario ad non loquendum, nisi cum veritate, quæ obligatio, si deesset, possibile illi foret mendacium.

52. Sed adhuc replicabis: priori ad talem obligationem supponitur peccatum impossibile in humanitate assumpta aliunde quam ex tali obligatione: Sed per nos vana est obligatio vitandi malum, quod aliunde supponitur impossibile: Ergò & obligatio vitandi malum in humanitate assumpta. Maior probatur: Quia pro priori ad talem obligationem supponitur humanitas asempita summe sancta per ipsam gratiam unionis:

Sed

Sed ex vi huiusmodi sanctitatis est illi peccatum impossibile: Ergo supponitur aliunde peccatum illi impossibile. Confirmatur: Obligatio ad vitandum peccatum in humanitate assumpta per nos est obligatio eam præveniendi gratia vitativa peccati, seu qua peccare non possit; hoc autem est omnino necessarium in Deo respectu humanitatis assumptæ: Sed supra actum necessarium non cadit obligatio moralis, quia materia obligationis moralis est actus moralis, & liber: Ergo non datur in Deo obligatio sic præveniendi humanitatem assumptam, & consequenter nec vitandi peccatum.

53. Respondeo, negando maiorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Supponitur humanitas summe sancta, quatenus fundans talem obligationem, concedo: Independenter à tali obligatione vt fundata, nego maiorem; & distinguo pariter minorem: In vi illius sanctitatis vt fundantis obligationem prædictam, est illi peccatum impossibile, concedo: Præscindendo à tali obligatione fundata, nego minorem; & consequentiam; quia in tantum humanitas assumpta sanctificatur moraliter per gratiam vñionis, in quantum ratione illius fundamentaliter, & obiectivè obligat necessario Deum, vt illam præveniat gratia physice, & formaliter impossibilitante peccatum; ad quod si ita non obligaret, maneret possibile peccatum in illa; vt mox amplius ostendemus. Unde nunquam peccatum supponitur impossibile aliunde, quam ex prædicta obligatione, nec independenter ab illa, sed media illa.

54. Nec audiendus est Illust. Godoy, qui num. 187. ait, obligationem non esse de non permittendo peccato humanitati vt coniunctæ, quia hæc permisio est implicatoria; sed solum esse de non permittendo peccato humanitati præcisivæ sumptæ, seu de non permettendo peccatum vt à coniunctione præscindens; quo pacto peccatum non repugnat humanitati secundum se. Contra enim est: Quia ad non permittendum peccatum humanitati secundum se, aut præcisiæ sumptæ, nulla est obligatio in Deo, sed potius potest illam pro suo dominio destituere, tum gratia vñionis, tum alijs gratijs: Ergo obligatio, si est in Deo, solum est respectu humanitatis assumptæ vt assumptæ, & non permittendi illi peccatum in sensu composito vñionis, sive illi vt vñitæ.

55. Ad confirmationem, concef-

sa majori quoad primam partem, distinguo quoad secundam: Hoc autem est necessarium in Deo ex vi obligationis id faciendi, concedo: Independenter ab illa, nego maiorem: Et distinguo minorem: Suprà actum necessarium non cadit obligatio moralis, si actus sit necessarius ex vi talis obligationis necessitantis, nego: Si actus supponatur aliunde necessarius independenter ab obligatione, concedo minorem, & nego consequentiam. Pro cuius intelligentia notandum est, quod in agente intellectuali intrinsecè, & essentialiter sancto, & recto in operando, idem est obligari ad aliquid, ac necessitari, quia obligatio in illo est inviolabilis, vnde in Deo idem est obligari ad suam bonitatem amandam super omnia, ac necessitari ad hoc ipsum, & idem est, obligari ad veraciter loquendum si loquatur, ac necessitatam esse ad hoc ipsum; quia rectitudo ipsa immobilis suæ voluntatis necessitat ipsam ad id ipsum, ad quod obligatur ex recto dictamine practico etiam necessario; huiusmodi autem necessitas in actu non tollit quod sit actus moralis, honestissimus, & sanctissimus; quis enim neget amorem, quose Deus amat, & quo beati Deum amant, esse moraliter honestissimum, & sanctissimum, & obligationem etiam ad hunc amorem esse etiam moralem, nempe ex dictamine recto intellectus practici; solum ergo non potest esse moralis actus, qui supponitur necessarius aliunde, quam ex obligatione, & ex rectitudine intrinseca operantis, v.g. in Deo, esse, & subsistere, & durare, & in nobis actus vegetandi, & nutriendi, quia sunt necessarij independenter ab illa obligatione moralis, & à rectitudine voluntatis in operando conformiter ad illam. Quod si in nobis nullus est actus moralis necessarius, ideo est, quia nec rectitudo, nec malitia immobiliter nobis inest, sed solum mutabiliter, quod sane ad veram moralitatem non requiritur, vt alibi ostendam, vide suprà, quest. 5. à num. 144. & hæc est genuina solutio, non ea quam adhibet Illust. Godoy, num. 189,

56. Inquit enim, obligationem non posse cadere suprà actum simpliciter necessarium, bene verò suprà actum necessarium ex suppositione, & simpliciter liberum: prævenire autem naturam assumptam ne peccare possit, esse in Deo necessarium, non absolute, sed ex suppositione vñionis. Contra enim est: Quia nec Deus obligatur absolute, & simpli-

citer ad preueniendam naturam ne peccare posset, sed solum obligatur ex suppositione vnionis: Ergo in eo sensu, quo obligatur ad illam præventionem, illa est necessaria in Deo, & in eo sensu in quo non est necessaria, ad illam non obligatur. Item, ad se ipsum diligendum absolute necessitatur, & simpliciter, & non solum secundum quid; & tamen ad id ipsum absolute obligatur ex intrinseca restitudine: Ergo semper verum est, quod in Deo obligatio, si est absoluta, cadere potest supra actum absolutè, & simpliciter necessarium ex vi talis obligationis, & si obligatio est ex aliqua suppositione, cadere potest supra actum necessarium ex tali suppositione, in vi talis obligationis, & immobilis restitudinis voluntatis.

### TERTIA RATIO PRO assertione.

57. **T**ERTIO probatur assertio: Quia si de potentia absoluta potuerit Christus ut homo peccare, posset de potentia absoluta verum esse: *Christus, seu Verbum Divinum peccat*: Sed hoc ex terminis est impossibile, & implicans contradictionem: Ergo & quod Christus ut homo peccare possit. Maior patet: Quia, ut dicitur in Summulis, propositio modalis composita potest resolvi in suam officiantem, & ad illam valet consequentia: Unde bene valere debet: Christus ut homo peccare potest de potentia absoluta: Ergo *Christus ut homo peccat*, est propositio de potentia absoluta possibilis: Sed haec nec de potentia absoluta est possibilis; quia nec de potentia absoluta potest esse verum: *Christus ut homo peccat*: Ergo nec de potentia absoluta Christus potuit ut homo peccare.

58. Dices primò; te non asserere, quod Christus ut homo peccare potuit, sed solum quod natura humana Christi peccare potuit. Sed contra, quia vel affirmas, quod peccare potuit in sensu composito essendi Christi; vel in sensu diviso desinendi esse Christi, aut Verbi: si hoc secundum, infra specialiter impugnandum est. Si primum, de quo modo disputamus, redit argumentum: Etenim per se humanitas Christi in sensu composito potest de potentia absoluta peccare: Sed modalis composita in bona Dialectica resolvitur in suam officiantem, & ad illam valet consequentia: Ergo, *humanitas Christi peccat*, est propositio possibi-

lis: Sed implicat esse istam possibilem, nisi etiam ista: *Christus ut homo peccat*, sit propositio possibilis, seu possibiliter vera: Ergo semper sequitur, quod possit esse verum: *Christus ut homo peccat*. Minor in qua est difficultas, probatur, ex illo communi axiomate: *Actiones sunt suppositorum, & substantium*, per quod significatur, quod actiones quælibet, licet à natura, & potentijs procedentes, principalius tamen attribuuntur supposito, cuius sunt tales potentiae, & talis natura, & in quo subsistunt, v. g. si humanitas per suas potentias intelligit, discurrit, vult, eligit, ambulat, comedit, loquitur, &c. Homo ipse, cuius est talis humanitas, & cuius sunt tales potentiae, est qui principaliter intelligit, discurrit, vult, eligit, ambulat, comedit, aut loquitur: Ergo pariter si humanitas Christi actu peccaret, homo ipse, nempè Christus, principalius peccaret.

59. Dices secundò, quod adhuc admissa hac propositione: *Humanitas Christi peccat*, non debet admitti ista: *Christus, aut Verbum Divinum ut homo peccat*; primò, quia ea, quæ imperfectionem dicunt, possunt verè dici de humanitate Christi, quin dicantur de Christo, aut Verbo; humanitas enim est creatura, Verbum autem non est creatura: Secundò, quia actiones sunt suppositorum, non autem defectus: Peccare autem est deficere, non agere: Tertiò, quia sole actiones convenientes supposito, sunt ipsius suppositi actiones, non vero actiones disconvenientes, vt patet in aqua substantante calorem, vbi quamvis calor ipse calefacit, aqua non calefacit, cum de se potius infrigidet, & non potest elicere actiones contrarias; peccare autem est disconveniens supposito divino; vnde de illo non diceretur, adhuc peccante humanitate in illo suppositata. Quartò, quia in personis divinis actiones ad extra non sunt peculiares viuis personæ, sed toti Trinitati ut causæ universalis communes; actio autem peccati esset actio ad extra, vnde non posset dici actio peculiaris Verbi Divini, sed ad summum esset à tota Trinitate, ut causa universalis quoad entitatem, non quoad mai- litiam.

60. Sed contra est, quia ex hac solutione sequitur, nullam actionem, aut passionem disconvenientem Verbo ratione sui, debere illi attribui, ac per consequens, dicendum erit humanitatem quidem flevisse, sitiisse, esuriisse, paf- tam,

sam, & mortuam fuisse; non tamen dicendum erit, Deum in humanitate, aut Christum, vel Dei Filium flevisse; siue, doluisse, passum, aut mortuum fuisse, quia huiusmodi actiones, aut passiones dicunt imperfectionem Deo convenientem. Ex quo vterius sequitur, non esse dicendum Christum Deum, aut Filium Dei nos redemisse, sed solam cius humanitatem, quod quis nisi hereticè dicat. Constat igitur, omnes actiones, aut passiones humanitatis Christi principaliter debere dici de Christo, quin, & de Deo per communicationem idiomatum. Quod sic confirmo, quia implicat aliquid pati, aut agere humanitatem Christi, quin id ipsum patiatur, aut agat hic homo, qui est homo per hanc humanitatem: Sed hic homo est verè Deus; ergo quidquid agit, aut patitur hæc humanitas, agit aut patitur Deus. Communicatio enim idiomatum fundatur in hoc syllogismo expositorio: *Hic homo moritur*: *Hic homo est Deus*; ergo *Deus moritur*, nam eo ipso, quod est idem suppositum in duabus naturis, hoc est homo, & Deus, quidquid dicitur de illo secundum unam naturam, dicitur specificative de illo etiam nominato altera natura, quia suppositum est idem, licet naturæ sint diversæ: Ergo pariter, si humanitas peccaret, valeret prædictus syllogismus expositorius: *Hic homo peccat*: *Hic homo est Deus*: Ergo *Deus peccat*, ratione nempe communicationis idiomatum.

61. Ad rationes in contra facile occurritur. Ad primam dico, quod esse, vel non esse creaturam, sicut esse entitatem limitatam, & finitam, sunt nomina transcendentia per se apta convenire ex equo abstractis, & concretis ratione sui, non vero actiones, aut passiones, que abstractis ut *quod*, & principaliter non convenient; vnde licet humanitas sit creatura, quin id dicatur de supposito absolute, & simpliciter, non idem sequitur de actionibus, & passionibus. Præterquam quod facta reduplicatione bene potest dici: *Christus in quantum homo est creature*. Ad secundam pariter dico, quod defectus committantes actiones, eiusdem suppositi sunt, cuius actiones, nisi velis, quod in casu per te possibili, quod humanitas Christi mentiretur, actio loquendi esset actio verbi, sed defectus veritatis non esset verbi, hoc est, quod in eo casu Verbum loqueretur sine veritate, sed non deficeret à veritate in loquendo, nec mentiretur, quod est ridi-

Tom. I.

culum, & per se chimericum. Contra tertiam pariter iam constat, omnes actiones naturæ esse suppositi principaliter, quamvis ei inconvenientes. Nec exemplum aquæ oppositum probat, sed potius nostrum assumptum confirmat; quia aqua feraens verè calefacit, nullusque sanctus mentis id negavit, non alia ratione nisi quia suppositat calorem calefacientem: Ergo potiori iure si voluntas humana Christi, eiusque humanitas peccaret, suppositum, nempe Verbum, peccaret. Contra quintam denique est, quod si verum teneret, sequeretur, Verbum Divinum nulla peculiari ratione eliciisse actiones humanitatis praæ alijs personis, sed omnes personas divinas ex equo illas eliciisse, v. g. meruisse, satisfecisse pro nobis, nos redemisse, &c. quia actiones istæ sunt ad extra, ut ait solutio, & debent esse communes toti Trinitati: Hoc autem est hereticum. Igitur actiones ad extra, quæ dicuntur communes toti Trinitati, sunt actiones Deo convenientes ratione naturæ divinæ, quæ est communis tribus divinis personis; non autem actiones humanitatis, quia humanitas non est communis tribus divinis personis, sed peculiariter Verbi divini illam unicæ personantis, vnde & illi peculiariter attribuuntur.

62. Dices tertio; quod humanitate peccante, Verbum Divinum ad summum peccaret denominativè, non vero propriè, & effective; in primo autem nullum esse inconvenientes, quia sicut Verbum de se impassibile, & immortale, absque inconvenienti denominatur ut homo patiens, & moriens, ita posset, licet de se impeccabile, in quantum homo denominari peccans. Sed contra est, nam adhuc denominativè implicat Verbum Divinum, ut subsistens in humanitate, sive ut homo, peccare: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens, quia peccare est offendere Deum, contemnere Deum, est fieri dignum odio Dei, est esse hominem perversum, malignum, & pravum, & cetera plus indigna, que de peccatore dici possunt: Sed implicat Dei Filius, seu Verbum cum veritate tales denominari: Ergo & denominativè peccare. Minor probatur, quia istæ propositiones; *Filius Dei offendit Deum*, *contemnit Deum*; *Filius Dei est homo perversus, malignus, & sceleratus, dignus odio Dei*, & alia huiusmodi, abs dubio præferunt maximam, & invincibilem repugnantiam inter subiectum, & prædi-

Tt

ca

catum, vi cuius intellectus sanctus, & rectus in nullo casu possibili auderet illis assentire ex prima apprehensione terminorum: Sed si Verbum posset sic cum veritate denominari, ille propositiones possent esse verae, & intellectus illis assentiri cum veritate: Ergo non potest sic denominari. Fateor, quod si quis cum Durando, non recusset deglutire predictas propositiones, ut possibiliter veras, difficile poterit convinci ex vi terminorum; potissimum si cum ipso dicat, huic sententiae potius obsistere verba devota, quam efficaces rationes. Sed sanè, hoc mirum videri debet, quod velit Durandus, Deum posse in se, aut in suo Filio cum veritate admittere, & suscipere denominations, quas, vel pie aures audire horrescunt.

63. Nec audiendus est Gabriël, *diss. 12. quest. unica*, dicens, quod licet praedictae propositiones videantur pias aures offendere, nihilominus tali censura dignas non esse, eo quod pie aures censeri debent, non ignorantibus vulgi, sed Doctorum: Doctos autem tales propositiones ut possibiliter verè non offendunt. Contra enim est, quia etiam doctos, & doctissimos, si verè pii sint, non potest non offendere, quod *Filius Dei possit esse homo sceleratus, perversus, eterna damnatione dignus*; &c. Sed talis potest esse, si potest esse peccator, aut peccare: Ergo. Confirmatur: Si *Filius Dei factus homo peccaret*, eodem modo denominaretur peccans, & peccator, ac quilibet alias homo, dum peccat; quia *Filius Dei factus homo*, tam verè est homo, sicut quilibet alias homo; item, quia si peccaret, tam verè peccaret, sicut peccat quilibet alias homo: Ergo sicut homo quilibet, dum peccat, est verè peccator, verè homo pravus, & perversus, sceleratus, ac dignus odio Dei, & eterna damnatione, pariter *Filius Dei factus homo*, si peccaret, esset verè homo peccator, perversus, sceleratus, dignus odio Dei, & eterna damnatione.

64. Vrgetur vis huius argumenti: Etenim si semel admittatur, quod *Filius Dei factus homo peccare potest*, debet necessario admitti, quod possit committere omnia, & singula peccata, quæ quilibet alias homo committere potest, nam cum tota ratio peccabilitatis sit natura humana, quæ in omnibus similis est, quoad posse peccare cum alijs hominibus, eadem peccata, quæ alij homines possunt committere, posset committere

ille homo, qui esset *Filius Dei*, si semel peccare posset: Ex quo sequitur, quod posset, sicut quilibet alias homo, esse blasphemus, perversus, mendax, &c. & consequenter sceleratissimus homo, itemque eterna damnatione dignissimus: Sed implicat *Filius Dei* naturalem esse hominem sceleratissimum, & eterna damnatione dignissimum, talemque verè apud Deum, & coram Deo denominari: Ergo adhuc denominativè peccare non posset, aut peccator denominari.

65. Ex quo constat iam disparitas ad paritatem de passibilitate, & mortalitate; etenim verissime denominatur *Filius Dei* flagellatus, alapis caessus, inter latrones crucifixus, & mortuus, quod quidem *Iudæis fuit scandalum, gentibus autem stultitia*, vt ait Apostolus, 1. ad Corinth. i. quia videlicet indignum videbatur hominibus ex primo aspectu, Deum talia pati; eoque, vt ait Magn. Gregorius, *Homil. 6. in Evangel. Indè contra Deum homo scandalum fūpsit, vnde ei amplius debitor fieri debuit*; sed totum hoc, quantumvis aspectui hominum esset ignominiosum, indignum, scandalosum, &c. tamen attento fine, ad quem ordinari potuit, & de facto ordinabatur, erat sapientissimum, sanctissimum, dignissimum, gloriosissimumque re ipsa, coram Deo, & coram hominibus vocatis à Deo, penetrantibus causas talis passionis, & mortis, unde & illa mors, passioque est sanctissima, preciosissima, gloriissima, honestissima, sapientissimaque re ipsa, & apud Deum, & homines cognoscentes causam illius, nam vt inquit Magnus Gregorius, ubi supra: *Tanto Deus ab hominibus dignus honorandus est, quanto & pro hominibus indigna suscepit*: Attamen, si *Filius Dei* peccaret, sceleraque committeret, rogo, possent ne illius peccata dici sanctissima, preciosissima, sapientissima, &c. re ipsa, coram Deo, & coram penetrantibus causas, & motiva? Quis tale dicat? En igitur evidentissimam disparitatem cur potius *Filius Dei* denominari omnibus denominacionibus passibilitatis, & mortalitatis, secùs vero denominationibus peccatorum; cur potuit *Filius Dei* esse homo alapis caessus, flagellatus, crucifixus, & mortuus inter latrones, absque omni vera indecentia morali apud Deum; minimè vero potuit esse homo sceleratus, impius, blasphemus, &c. re ipsa, & coram Deo.

66. Explicatur: Quia non est Deo moraliter indignum, aut indecens, agere, aut

aut pati, quidquid agere, aut pati potest ex motivo sanctissimo, & ex fine maioris gloriæ Dei, ex amoreque divinæ bonitatis, quia omnes istæ actiones, aut passiones, dignificari possunt ab ipso Deo illas in se personante, & suscipiente; sed peccatum nullo modo potest sanctificari, dignificari, aut valorari a Deo, nec ordinari ad finem maioris gloriæ Dei, nec committi ex amore Divinæ bonitatis: Ergo nec potest Deus peccatum in se suscipere, aut personare, vel suppositare, sicut cæteras actiones, & passiones in Dei gloriam ordinabiles.

67. Secundò impugnatur solutio ex num. 61. Quia si humanitas assumpta peccaret, Verbum nō solū denominativè, sed propriè, influxivè, & elicitivè peccaret: Sed hoc iuxta solutionem repugnat: Ergo & primum. Probatur maior: Quia eodem modo peccaret, & influeret in peccatum, quo cæteri peccant homines: Sed cæteri homines propriè influxivè, & elicitivè peccant: Ergo etiam Filius Dei, si peccaret. Probatur maior: Quia in primis quæverè & propriè esset homo, ac cæteri homines, non enim salva Fide negari potest, quod Filius Dei, supposita vniione hypostatica, quæverè & propriè sit homo, ac cæteri homines: Deinde ille homo verè, & propriè peccaret, sicut cæteri homines, nempe volendo obiectum prohibitum, aut contemnendo Deum, vt ultimum finem, & ponendo ultimum finem in bono cōmutabili, deviando à regula legis, & rationis, & hoc pacto influeret, & causaret peccatum, sicut cæteri homines; nec enim cæteri homines aliter peccant, nec influunt in peccatum: Ergo supposta vniione hypostatica, si Filius Dei peccaret, quæverè & propriè elicitivè, & influxivè peccaret, sicut cæteri homines. Explicatur: Quia in eo casu Filius Dei verè, & propriè esset homo verè propriè, & influxivè peccans: Sed non alia ratione Petrus, v.g. verè, & propriè peccat, dum peccat, nisi quia verè, & propriè est homo verè, & propriè, & elicitivè peccans: Ergo Filius Dei verè, & propriè peccaret, sicut verè, & propriè peccat Petrus, dum peccat.

68. Dices forsitan esse disparitatem: Quia Petrus identice, & essentialiter est homo, qui peccat, attamen Filius Dei non est identice, & essentialiter homo, sed solum per vniōnēm hypostaticam humanitati gratuitam. Sed contra: Quia, quod sit homo per talem vniōnēm, non tollit, quod verè & substancialiter sit homo, quæ-

verè & propriè ac cæteri homines, nec id salva fide potest negari: Aliudē vt homo æque verè & propriè peccaret, vt peccat Petrus: Ergo æquè vere, & proprie esset peccans, sicut Petrus, dum peccat.

69. Contra tertio: Quia si Filius Dei factus homo peccaret, seu operaretur dishonestè, quæverè verè & propriè operaretur dishonestè, & pravè, ac operatur rectè, & honestè: Sed Filius Dei homo factus verè & propriè, & elicitivè operatur rectè & honestè: Ergo si peccaret, verè & propriè, & elicitivè operaretur pravè, & dishonestè. Explicatur: Filius Dei factus homo, dum veracitè loquebatur, verè & propriè ipse veraciter loquebatur, & non purè denominativè quasi ab extrinseco: Ergo si mendaciter loqueretur, verè & propriè ipse mendaciter loqueretur: Ergo verè & propriè mentiretur, & peccaret, & non purè denominativè, quasi ab extrinseco.

70. Propterea respondebis quartò, totum id verum esse, sed non esse impossibile de potentia absoluta, quia casu quo Filius Dei assumpsisset naturam humanam destitutam donis accidentalibus, nempe absque visione & fruitione Dei, nullum esset inconveniens, quod posset peccare, & de facto peccaret verè & propriè, sicut cæteri homines, quia esset homo sicut cæteri homines peccabiles, & peccatum illud non imputaretur illi vt Deo, in quo est tota repugnantia, sed illi solum vt homini, ex quo capite nulla est repugnantia.

71. Sed contra est: Quia minus esset inconveniens, negare possibilem casum, in quo Verbum suppositaret naturam humanam illis donis orbatam, quam admittendo id possibile, admittere etiam possibile, quod verè & propriè peccaret sicut cæteri homines. De quo infrā dicemus, Secundò: Quia in eo casu Filius Dei non solum vt homo peccaret, sed etiam vt Deus, libere esset homo peccans, & sceleratus: Sed implicat, quod Filius Dei, vt Deus, libere fiat, aut sit homo peccans, & sceleratus: Ergo etiam quod in quantum homo peccet. Maior probatur: Quia Filius Dei non de necessitate naturæ, sed liberè factus est homo, libereque perseverat in essendo hominem, libertate nempe illi vt Deo conveniente: Ergo si peccaret, essetque homo sceleratus, ex libertate divinitatis liberè perseveraret essendo homo, quantumvis sceleratus.

ratus , & perversus : Ergò in quantum Deus libere esset homo peccans , & sceleratus . Minor verò non minus patet : Quia si Filius Dei , vt Deus , libere esset homo sceleratus , aut perversus , absdubio etiam in quantum Deus , peccaret , essetque perversus , siquidem potens esse homo sanctus , & rectus , pro sua libertate esset homo iniustus , & iniquus ; quod evidentè sine peccato libere eligentis esse non potest : Ergò in tali casu Filius Dei etiam vt Deus peccaret .

72. Explicatur primò ; si per impossibile alicui optio daretur estendi vnum ex Apostolis , & libere eligeret esse Iudam ; hæc electio evidentissime esset peccaminosa , & perversa : Sed Filius Dei in quantum Deus habet optionem essendi hominem iustum , vel hominem pravum , si potest esse homo peccans : Ergo liberè eligens esse hominem pravum , hac electione evidentè peccaret .

73. Dices forsan , Filium Dei in illo casu solum eligere , aut velle esse hominem , permittendo in tali homine pravitatem , non illam volendo voluntate divinitatis . Sed contra est : Quia permissione solum habet locum in Deo , vt causa universalis operante iuxta exigentiam causarum secundarum , & respectu aliorum suppositorum , aut personarum , non autem respectu suæ propriæ personæ , & sui ipsius , quia respectu sui ipsius non exercet munus causæ universalis , sed specialem , & peculiarem affectum : Sed voluntas illa qua vellet esse homo , quantumvis sceleratus , esset voluntas non respectu aliorum suppositorum , aut personarum , sed respectu suæ propriæ personæ , & sui ipsius : Ergò non esset locus permissioni pravitatis . Urgetur : Quia licet admittamus , quod permitteret in tali homine pravitatem , positivè tamen vellet unionem hypostaticam , vi cuius esset verè talis homo pravus : Ergò positive vellet esse homo pravus , licet pravitate à se permissa , & non volita : Sed eo ipso peccaret : Ergò . Probatur minor exemplo apposito , si alicui daretur optio essendi vnum ex Apostolis ; & eligeret esse Iudam , non quia malum , aut perversum , nec volendo eius pravitatem , sed quamvis malum , aut perversum , permittendo in se eius pravitatem , nihilominus in tali electione , & voluntate peccaret : Ergò pariter , si Filius Dei eligeret esse hominem , quamvis pravum , permittendo in se vt homine illam pravitatem , ea

electio esset perversa ; & peccaminosa .

74. Explicatur secundo : Supponamus enim duos homines vnum iustum , alium actu peccantem ; sanè si tua sententia vera est , Filius Dei potest pro sua libertate divina fieri quilibet ex illis hominibus , suppositando cuiuslibet humanitatem in eo statu iustitiae , vel peccati in quo illas invenit , siquidem per te potest esse homo verè peccans : Ergò pro libertate sua divina potest fieri homo peccans , & sceleratus , & non homo iustus , & sanctus : Sed hoc ipso libertate sua divina peccaret : Ergò posset libertate divina peccare .

75. Dices forsan , nos falso supponere , quod Filius Dei liberè sit , aut fiat homo iste , vel ille ; siquidem fit homo suppositando , & personando humanitatem ; exercitium autem personandi , aut suppositandi in persona divina non est liberum , sed necessarium , quia est munus causæ formalis , non efficientis . Sed contra est , quia licet munus suppositandi naturam humanam non sit formaliter actus liber , est tamen obiectivè liberum Deo , cum fiat per unionem hypostaticam gratuitam , & liberaliter à Deo causatam ; & sicut in libertate divinitatis est , vniire hypostaticè suæ personæ , hanc vel illam humanitatem , ita in libertate divinitatis est , quod divina persona supponit , aut personet hanc humanitatem , vel illam : Ergo Filio Dei vt Deus est , est obiectivè liberum suppositare hanc humanitatem , vel illam , & consequenter esse vel fieri hic homo , aut ille : Ergo si potens esse , vel fieri homo sanctus , velit esse homo sceleratus , ex libertate divina peccabit , non quidem in ipso exercitio suppositandi talem naturam , vel essendi talem hominem , quia illud exercitium non est liberum , nec voluntarium formaliter , nec de linea operativa , sed in voluntate suppositandi malam humanitatem , & essendi malum , & perversum hominem , quæ volitio est formaliter libera , & voluntaria .

76. Explicatur , vt Filius Dei sit homo actu peccans , opus est , quod Deus illi humanitati peccatum liberè permittat , & quod non obstante hac permissione peccati Filius Dei vt Deus velit suppositare , & personare illam humanitatem , cui permittitur peccatum , & esse hominem cui peccatum permittitur , & in utroque est libertas , quia adhuc sup-

posito, quod Deus liberè permisit, est peccatum illi humanitati, posset non velle illam suppositare, nec perseverare in illam suppositando, ne persona divina esset, aut fieret homo peccans: Sed dato casu, quod in priori voluntate, aut libertate permittendi peccatum, sit sola Dei permisso, tamen in voluntate sequenti suppositandi humanitatem, licet peccantem, non est permisso, sed positiva voluntas personandi humanitatem peccantem, & essendi hominem malum, & peccantem: Ergo in hac secunda voluntate esset manifeste peccatum, & non permisso peccati. Si vero contendas, esse eandem voluntatem, & determinationem Dei de permitendo peccato humanitatis, & perseverandi in ea suppositanda, aperie sequitur esse in Deo voluntatem positivam, & specialem suppositandi humanitatem peccantem, & essendi hominem perversum, & peccantem, licet peccato sibi ut homini liberè permisso.

77. Vrgetur difficultas: Implicat, quod Filius Dei ut Deus vellet libere vni- se sibi hypostaticè, seu in persona actionem pravam, & peccaminosam: Sed si simul velet suę humanitati permettere peccatum commissionis, & nihilominus velet perseverare eam suppositando; vellet sibi vnire hypostaticè, seu in persona, actionem pravam, & peccaminosam, eam propriè suppositando: Ergo implicat quod velit simul vtrumque. Maior probatur: Quia velle libere suppositare actionem pravam, & peccaminosam, est velle esse suppositum agens pravè, & peccaminosè; sed hoc implicat nisi peccando: Ergo.

78. Dices denique, ex hac ratione, ad summum probari, quod humanitas Christi in sensu composito vnionis non posset nec de potentia absoluta peccare, quia Christus Filius Dei peccaret; cum hoc tamen componi, quod humanitas Christi potuerit peccare in sensu diviso, quia in tali sensu Christus non peccaret. Sed contra hanc solutionem opus est aliam assertionem apponere.

#### SECUNDA ASSERTIO, ET PRIMA ratio pro illa.

79. **D**ICO secundò: Humanitas Christi, nec de potentia absoluta peccare potest, adhuc in sensu diviso vnionis. Ita communiter Authores primæ assertionis, Vazquez, Suarez, Godoy, & Bolíbar,

excepto P. Puente Hurtado, & aliquibus alijs, qui licet nobiscum teneant, peccatum esse essentialiter incompossibile cum gratia vnionis, nihilominus assertunt, humanitatem vnitam posse de potentia absoluta retinere potentiam proximam, & expeditam peccandi in sensu diviso vnionis, peccato nempè destruente, vel impediente vniونem; ad modum quo homo iustus & sanctus per gratiam habitualem, potest peccare, non in sensu composito gratiae, sed in sensu diviso, & peccato expellente gratiam. Contra hanc igitur sententiam.

80. Probatur primò nostra assertio; quia ut humanitas Christi prædicto modo peccare possit in sensu diviso, opus est, quod simul, & in sensu composito vnionis sit proximè, & expeditè potens peccare in sensu diviso vnionis, hoc est, quod potentia expedita peccandi coniungatur cum vniione, licet ea potentia coniuncta cum vniione non sit ad peccandum peccato cum vniione coniungendo, sed peccato excludente vniونem: Sed implicat, quod humanitas Christi simul, & in sensu composito vnionis, sit expedite potens peccare peccato expellente vniونem: Ergo & quod posset peccare in sensu diviso. Maior patet, quia nemo dubitat, quod humanitas Christi, si separatur à Verbo, aut deficiat ei vno ad Verbum, in statu divisionis à Verbo, peccare possit; nec de posse peccare in hoc sensu est quæstio: Ergo solum esse potest, an simul cum vniione esse possit expeditè potens ad peccandum in sensu diviso, seu peccato expellente vniونem. Quod explicatur exemplo præmisso hominis in gratia, non enim dicimus hominem in gratia existentem posse peccare in sensu diviso gratiae, quia si illi auferatur gratia, poterit tunc peccare, sed quia simul cum gratia, & dum existit in gratia, retinet posse peccare, non tamen peccare in sensu composito gratiae, sed peccare excludendo gratiam.

81. Minor vero, in qua stat difficultas, probatur primò ex testimonij PP. suprà allegatis, in quibus de humanitate, & anima Christi satis exprimunt, illam non posse peccare, seu esse impecabilem: Sed si posset peccare in sensu diviso modo explicato, falsò id diceretur: Ergo nec in sensu diviso peccare potest. Minor patet, quia nullus dixit, hominem iustum in gratia existentem esse impecabilem, aut non posse peccare, eo quod non potest peccare in sensu composito

gratiæ, quia videlicet potest peccare in sensu diviso gratiæ: Ergò si humanitas Christi possit peccare in sensu diviso vñionis, falso diceretur absolute, ipsam esse impeccabilem, seu non posse absolute peccare.

82. Dices, ad verificanda PP. testimonia satis esse, quod humanitas Christi ex natura rei, aut de lege ordinaria peccare non possit adhuc in sensu diviso, quo pacto homo existens in gratia peccare potest, & ideo est absolute peccabilis; non autem opus esse, quod nec de potentia absoluta possit peccare in sensu diviso. Sed contra est, quia PP. ex ipsa excellentia sanctitatis divinæ in humanitate Christi existimant, explicant que incompossibilem in illa, non solum peccatum actuale, sed possibilitatem peccati, aut contingentiam peccandi, & que iudicant irreconciliabile cum illa sanctitate divina, humanitatem esse ita sanctam, & deificatam, & simul peccare, ac illam esse ita deificatam, & sanctam, & simul cum possibilitate, & contingentia intrinseca peccandi; imo hanc possibilitatem, & contingentiam potissimum excludunt ut incompossibilem cum tanta sanctitate: Sed PP. non solum intelliguntur de impossibilitate ex natura rei, aut de lege ordinari, dum afferunt incompossibile peccatum cum tanta sanctitate, sed etiam de potentia absoluta: Ergò nec solum loquuntur de incompossibilitate ex natura rei, aut de lege ordinaria, quando afferunt incompossibilem possibilitatem, & contingentiam peccandi cum tanta sanctitate. Vide suprà a num. 24. vbi magis evasio præcedens impugnatur.

83. Secundò à ratione probatur minor principalis; quia humanitas Christi per gratiam vñionis est, & constituitur summe sancta, quantum sanctificabilis est, & capax sanctitatis: Sed capax est sanctitatis essentialiter incompossibilis, non solum cum peccato, sed etiam cum potestate expedita peccandi: Ergò est summe sancta sanctitate incompossibili essentialiter cum potestate expedita peccandi. Maior patet, quia non esset summe sancta, si non esset sancta quantum sanctificabilis est, & capax sanctitatis. Et item, quia sanctitas divina est summa, & infinita sanctitas, & sanctificat substancialiter humanitatem in genere causæ formalis, & per modum formæ moralis: Sed forma communicata subiecto præstat subiecto totum suum effectum formalem

secundum totam capacitatem subiecti. Ergò sanctificat humanitatem, quantum capax est sanctitatis, seu quantum sanctificabilis est. Minor vero, in qua est difficultas, probatur, quia humanitas capax est sanctitatis essentialiter incompossibilis cum peccato: Ergò etiam capax est sanctitatis essentialiter incompossibilis cum potentia expedita peccandi. Consequentia probatur, quia tam accidentalis est humanitati potentia expedita peccandi, & ab illa exclusibilis, quam ipsum peccare, non enim est de essentia humanitatis quod sit potens expedire peccare, sicut nec est de essentia illius actu peccare: Ergò si humanitas est capax sanctitatis essentialiter incompossibilis cum peccato, pariter est capax sanctitatis essentialiter incompossibilis cum potentia expedita peccandi.

84. Explicatur primò humanitas est capax carentiæ positivæ posteratis expeditæ peccandi, quæ carentia est essentialiter incompossibilis cum potestate peccandi: Ergò est capax formæ positivæ essentialiter incompossibilis cum potestate peccandi; idque patet, nam est capax beatitudinis supernaturalis, quæ iuxta plures ex contrarijs est essentialiter incompossibilis cum potestate expedita peccandi: Sed eo ipso est capax sanctitatis essentialiter incompossibilis cum potestate expedita peccandi, quia potiori titulo pertinet ad sanctitatem summam excludere potestatem expeditam peccandi, quam ad beatitudinem, aut aliam formam: Ergò, Secundo, quia sanctitas divina ut Deo per identitatem conveniens, titulo summa, & infinita sanctitatis, constituit ipsum non solum incompossibilem cum peccato, sed etiam essentialiter incompossibilem cum potestate peccandi: Ergò ut communicata gratitudo humanitati communicat illi, non solum incompossibilitatem cum peccato, sed etiam cum potentia peccandi expedita.

85. Tertiò: Gratia consummata in beatis non solum excludit ab illis peccatum, sed etiam ab illis excludit potestatem expeditam peccandi: Sed maior est sine comparatione sanctitas humanitatis Christi per gratiam vñionis, quam sanctitas beatorum per gratiam consummatam: Ergò potiori titulo excludit ab humanitate potestatem expeditam peccandi, quam gratia consummata in beatis. Quarto; quanto sanctitas est maior, tanto magis elongat, & removet subiectum pcc-

peccato: Sed sanctitas humanitatis per gratiam unionis est summa sanctitas, quia est ipsa sanctitas divina communicata humaniti: Ergo summè elongat, & removet humanitatem à peccato: Sed si solum excluderet peccatum, non autem potestatem expeditam peccandi, non summè elongaret illam à peccato, quia relinqueret illam peccato expositam per possibiliterum peccandi, & magis elongatur si excludatur ab ea potestas expedita peccandi: Ergo excludit ab humanitate, non solum peccatum, sed etiam potestatem peccandi.

86. Sed oppones primò: Quod si hoc argumentum aliquid probat, probat sanctitatem divinam excludere ab humanitate etiam potentiam remotam, & radicalem peccandi; siquidem eam removet à divinitate, & sic magis elongaret humanitatem à peccato: Sed eam potentiam remotam, & radicalem non excludit: Ergo nec probatur excludere potentiam proximam, & expeditam. Secundò: Quia illa sanctitas magis elongaret humanitatem à peccato, si excluderet ab illa peccatum, tām præteritum, quām futurum; sicut illud excludit à divinitate; & tamen ab humanitate non excludit peccatum præteritum, aut futurum, quia nō excludit, quod humanitas peccaverit ante unionem, nec quod unione dissoluta postea peccet: Ergo nec ex prædicto titulo debet excludere potentiam peccandi. Explicatur: Divinitas, ut sanctificans Deum, opponitur cum eo, quod est Deum aliquando peccasse: Et tamen ut sanctificans humanitatem non opponitur cum eo, quod est humanitatem aliquando peccasse: Ergo licet in Deo opponatur cum potestate peccandi, non autem in humanitate. Terriò: Quia ex conceptu sanctitatis solum est excludere à subiecto quod illud reddit immundum coram Deo, & dignum Dei displicentia: Sed potentia peccandi talem non redderet humanitatem: Ergo sanctitas gratiæ unionis titulus summæ sanctitatis non excludit potentiam peccandi.

87. Sed hæc levia sunt. Ad primam enim dico, duplē excogitari posse in humanitate potentiam remotam peccandi, unam secundum quid, & purè negativam, quæ essentialiter convenit illi secundum se, quatenus ipsa secundum se remotè non repugnat peccato: Aliam simpliciter, & absolute talem, & quasi positivam, qua absolute denominetur potens remotè peccare; illam primam

non excludit, quia cum talis sanctitas non sit de essentia humanitatis secundum se, sed illi gratuito communicata, non potest excludere, quod humanitas secundum se, & præcisivè à sanctitate, non repugnet peccato, vt per se notum est; Deo autem convenit per essentiam, seu essentialiter, & ideo ab illo excludit etiam illam non repugnantiam peccandi, adhuc secundum se: Potentiam autem absolutam, & quasi positivam, adhuc remotam, peccandi, etiam ab humanitate removet sanctitas divina, vt infra dicemus contra Illustr. Godoy, quia hæc non est de essentia humanitatis secundum se, sed ab illa removet. Vnde humanitatem elongat à peccato, quantum elongabilis est, & inde recte probatur, quod etiam excludat potentiam proximam peccandi.

88. Ad secundam, distinguo maiorem: Magis elongaret humanitatem à peccato de præsenti, dum existit talis sanctitas, nego: Pro tempore, quo non existeret, transeat, & concessa minori, nego consequentiam: Quia sanctitas convenit divinitati essentialiter, & consequenter semper, & pro semper, & ideo ab illa excludit peccatum præteritum, & futurum, hoc est pro semper, non titulo præciso summæ sanctitatis, sed titulo essentialiter, & eternaliter illi convenientis; si enim pro aliqua duratione posset Deo non convenire, pro eo tunc non excluderet peccatum ab eo, quia solum est de ratione cuiusvis formæ excludere oppositum à subiecto, quandiu talis forma subiecto convenit: Cum ergo humanitati non convenient essentialiter, sed per gratiam, & consequenter, nec semper, & pro semper, inde est, quod non est de ratione illius excludere ab humanitate peccatum pro tempore præterito ante unionem, nec pro tempore futuro post unionem, si forsitan deficeret uno. Ex quo patet ad explicationem.

89. Ad tertiam, distinguo maiorem: De conceptu sanctitatis solum est excludere immediatè, quod subiectum reddit indignum displicentia Dei, nego: Quia alias solus actus contrarius, qui immediatè, & directè excludit peccatum, esset sanctitas: Excludere vel immediatè, vel in radice, elongando magis, & magis subiectum, ab eo, quod possit illud reddere immundum, & dignum Dei displicantia, concedo maiorem, & distinguo minorem: Potentia peccandi talem non redderet humanitatem, nec illam ad tamē immunditiam approximaret, nego: Et

Et illam ad esse talem approximaret, concedo, & nego consequentiam: Quia sanctitas tanto maior est, quanto magis in radice, & in causa excludit peccatum; & quanto magis prævenit subiectum, ne peccet, vel peccato appropinquet; certum est autem, quod magis illud prævenit, removendo ab ipso potentiam proximam peccandi, & magis, removendo potentiam radicalem, quam si his potentibus relictis, solum peccatum ipsum immediate removeret.

### SECUNDA RATIO PRO SECUNDA Assertione.

90. **S**ECUNDO probatur assertio prædicta: Quia supposita vniōne humanitaris ad Verbum, Verbum obligatur indefectibiliter gubernare specialiter naturam assumptam; vt suprà ostendimus: Ergo obligatur eam sibi specialiter gubernanti immobiliter subordinare: Ergo implicat contradictionem, naturam esse vnitam Verbo, & non esse illi in omnibus suis actionibus immobiliter subordinata: Sed implicat naturam vnitam Verbo esse immobiliter, & indefectibiliter Verbo vt Deo in omnibus subordinata, & simili potenter expedite peccare, adhuc peccato destruente vniōnem: Ergo & esse vnitam, & simili potenter peccare in prædicto sensu. Minor ista subsumpta probatur: Quia immobilis, & indefectibilis subordinatio ad Deum specialiter gubernantem in omnibus, est necessitas absoluta operandi in omnibus iuxta speciale regimen Dei, & impotencia absoluta discordandi in aliquo à tali regimine: Sed cum hac necessitate, & impotencia absoluta est incompossibilis essentialiter potestas expedita peccandi, que est potestas expedita discordandi ab speciali Dei regimine, & gubernatione: Ergo implicat esse prædicto modo immobiliter, & indefectibiliter subordinata speciali Dei regimini, & simili potenter expedite peccare.

91. Dices forsan, Verbum quidem teneri naturam sibi vnitam indefectibiliter ex parte sua gubernare, sed non indefectibiliter, nec immobiliter ex parte ipsius humanitatis, cur enim non posset in humanitate assumpta manere potestas deficiendi in aliqua sui operatione ab speciali regimine, quo pacto peccare posset saltē in sensu diviso, seu peccato excludente vniōnē? Etenim Deus de fac-

to specialiter gubernat filios adoptivos supposita gratia adoptionis, & quidem quantum est ex parte Dei indefectibiliter, ceterum hoc non tollit, quod ex parte ipsorum sit defectibilitas, seu potestas deficiendi à tali regimine, & peccandi peccato excludente gratiam adoptionis.

92. Sed contra est: Quia negari non potest obligatio in Deo ad regendum suum Filium naturalem in natura assumpta magis indefectibiliter, & magis immobiliter, quam filios adoptivos: Sed filios adoptivos tenetur regere indefectibiliter ex parte sua, licet defectibiliter ex parte ipsorum: Ergo Filium naturalem in naturae substantialiter sibi copulata tenetur gubernare specialiter, non solum indefectibiliter ex parte gubernantis, sed etiam indefectibiliter ex parte gubernati. Vrgetur: Negari non potest, quod Deus teneatur gubernare specialiter Filium naturalem in natura sibi substantialiter copulata cum maiori indefectibilitate possibili, cum ad hoc obligetur Patres naturales respectu suorum filiorum, & mariti, respectu suarum vxorum: Sed possibile est Deo gubernare specialiter Filium in natura assumpta indefectibiliter omnino, tam ex parte Dei gubernantis, quam ex parte naturæ gubernatæ: Ergo ita tenetur eam gubernare. Minor patet: Nam Deus absdubio potest naturam Filio substantialiter copulatam reddere ex parte ipsius naturæ indefectibiliter subordinata sibi vt specialiter dirigenti; quis hoc neget potestati Dei? Sed hoc pacto eam gubernaret indefectibiliter etiam ex parte ipsius naturæ gubernatæ: Ergo ita potest eam gubernare, & consequenter teneatur.

93. Vrgetur: si homo secundum portionem superiorem, & intellectualem posset gubernare portionem inferiorem sensitivam indefectibiliter, tam ex parte superioris gubernantis, quam ex parte portionis sensitivæ gubernatæ, eo modo, quo illam gubernabat in statu iustitiae originalis, absdubio teneretur eam sic indefectibiliter, & indeclinabiliter gubernare; hoc est, si posset portionem sensitivam inferiorem ita subordinatam reddere rationis regimini, quod ipsa portio inferior in nullo suo motu posset prævenire, nec declinare regimen rationis, absdubio teneretur ad illam sic sibi indefectibiliter subordinandam: Sed Filius Dei absdubio secundum divinitatem superiorem potest humanitatem suam inse-

tiorem ita immobiliter, & indefectibili-  
ter sibi subordinare, quod illa in nullo  
suo motu possit prævenire, nec declinare  
regimen speciale divinitatis: Ergo ita  
tenetur eam subordinare, & indefectibili-  
ter gubernare. Maior patet: Nam sal-  
tem de consilio tenentur viri anhelantes  
ad perfectionem, portionem inferiorem  
sensitivam, quantum possint, domare,  
mansuafacere, eamque rationi moriger-  
ram, & subordinata facere, ut quo minus  
possibile fuerit, possit rationis regimen  
prevenire, aut declinare: Ergo si posset  
quis eam ita indefectibiliter rationi sub-  
ordinare, quod non posset eius regimen  
villo suo motu declinare, nec prævenire,  
ad id sanè teneretur ex consilio ad minus,  
& motivo perfectionis. Quis autem di-  
cat hominem secundum naturam ratio-  
nalem magis obligari ad regimen suę na-  
ture inferioris sensitivę, quam Ver-  
bum Dei secundum naturam divinam  
ad regendam suam naturam huma-  
nam?

94. Sed contra hanc rationem,  
licet non ita propositam sibi opponit  
Illust. Godoy, num. 315. Obligatio in Ver-  
bo regendi humanitatem fundatur in  
vnione illius ad ipsum: Sed in instanti, in  
quo humanitas assumpta peccaret pecca-  
to excludente vniōne, non posset vno  
dictam obligationem fundare: Ergo  
peccatum humanitatis assumptę exclu-  
dens illius vniōne ad Verbum, non po-  
test imputari Verbo: Ergo ex hoc capite  
non probatur impossibilitas talis peccati.  
Huic obiectioni respondet Illust. Godoy  
solutione fatis intrincata, quam dum  
extricare conatur, maioribus difficultati-  
bus irretitur, vt eam legenti constabit.  
Ad illam igitur, facilè respondeo, con-  
cessa maiori, negando suppositū minoris:  
Nemp̄ quod vñquam peccaret humani-  
tas peccato impidente vniōne, seū non  
supponente illam exclusam, & destruc-  
tam, quia vt probatum est, subordinatio  
immobilis ad speciale Dei regimen est  
essentialiter annexa humanitati vnitę vt  
vnitę, tanquam proprietas infallibiliter  
ex gratia vniōnis consequuta à priori,  
implicat autem contradictionem, quod  
humanitas assumpta peccaret, nisi per  
prius deficiente illa immobili subordina-  
tione ad regimen divinum, nec illa posset  
vñquam deficere, nisi deficiente, aut per-  
mittente regimine divino; nec regimen  
divinum posset deficere à regendo hu-  
manitatem, nisi per prius defiendo ab  
ea suppositanda, vndē attento ordine

Tom. I.

causalitatis, & nature, numquam posset  
humanitas assumpta peccare, nisi longe  
per prius supponeretur destituta perso-  
nalitate Verbi, & vnio delecta; eo au-  
tem ipso implicat aperte, quod vñ-  
quam peccaret peccato destruente vniō-  
nem.

95. Sed dices: Ideo probatur im-  
plicare peccatum destruere vniōnem,  
quia tale peccatum imputaretur Verbo:  
Sed ad indagandum an peccatum de-  
truens vniōnem imputaretur Verbo, opus  
est hypothesis supponere, nempe *si hu-  
manitas peccaret occiso destruente vniō-  
nem*: Ergo inepte negavimus supposi-  
tum huius hypothesis, quæ solum fit dis-  
putandi gratia. Respondeo: Quod nos  
propterea vim non fecimus in eo, quod  
illud peccatum imputaretur Verbo vt Deo,  
nec ex hoc assumptum probavimus, quia  
hæc probatio ad summum esset à poste-  
riori, & ab absurdio, & per locum ab ex-  
trinseco; sed à priori ex vniōne hypotha-  
tica probavimus per prius obligationem  
in Verbo regendi humanitatem indefecti-  
biliter, tam ex parte gubernantis, quam  
ex parte humanitatis gubernare; & exinde  
à priori etiam probavimus subordinatio-  
nem indefectibilem humanitatis vnitę ad  
regimen speciale Verbi, & ex hac subor-  
dinatione potentiam intrinsecam pec-  
candi, quocumque peccato, & consequen-  
tē, nec peccato destruente vniōnem, quæ  
probatio est longe efficacior, à priori, &c  
per locum ab extrinseco.

96. Ea autem supposita, si quis  
velit disputare illud absurdum, faciendo  
hypothesis, *si humanitas assumpta pecca-  
ret peccato destruente vniōnem*, an illud  
peccatum tribueretur Verbo? Dico eam  
hypothesis iam constare à priori esse  
impossibilem: Ex hypothesi autem im-  
possibili sequitur illud peccatum tribui  
Verbo, quia Verbum per prius deficeret  
à sua obligatione regendi humanitatem,  
quam deficeret vnio, & obligatio in ea  
fundata, quia hæc deficeret consequen-  
tē ad peccatum, regimen autem defice-  
ret pro priori ad peccatum, vt humanitas  
peccare posset; eo autem ipso Verbum  
peccaret, & peccatum ei attribueretur,  
quia antequam deobligaretur à regenda  
humanitate, deficeret in ea regenda. Si  
vero dicas, quod non peccaret, nec  
peccatum ei attribueretur, quia in eo  
instanti peccati, nec esset vnio fundans  
obligationem, nec obligatio, cum forma-  
litē excluderetur per peccatum, & defi-  
ciente obligatione, eiusque fundamento,

Vu

de

deficere imputatio peccati, quia implicat imputari peccatum alicui in aliquo instanti, in quo non obligatur vitare illud peccatum. Si inquam ita arguas: in primis facile dicam, utrumque sequi, nempe quod peccatum Verbo attribueretur, & quod illi non attribueretur, quia ex hypothesi à priori probata impossibili, utrumque sequi contradictorium non est inconveniens.

97. Vel secundò, quod in eo instanti peccati non esset vno, nec obligatio in ea fundata per defectum illius pro posteriori natura ad peccatum, quia defectus vñionis & obligationis sequetur ex ipso peccato destruente vñionem; pro priori autem natura ad peccatum ad summum esset, & intelligeretur præcilio ab vñione, & obligatione, vel à non obligatione: Eo autem ipso Verbum peccaret deficiendo à regimine pro priori, nam qui, præscindendo ab eo quod sit, vel non sit obligatus ad aliquod officium, liberè deficit ab illo officio, peccat, deficiendo, & peccatum indè secundum ei imputatur. Nec excusaretur ex defectu vñionis, & obligationis consequente ad peccatum, quia sicut non excusat impotentia consequens, ita nec deobligatio consequens; & sicut solum excusat impotentia antecedens, ita solum excusat deobligatio antecedens. Unde in forma, distinguo illam primam causalem: In eo instanti peccati non esset vno, nec obligatio, quia Verbum defuisse ab obligatione regendi humanitatem, concedo: Aliter, nego, quia ideo per te non esset vno, quia humanitas per peccatum illam excluderet. Atqui ideo humanitas peccaret, quia deficeret Verbum ab obligatione eam regendi, & non aliter, ut probatum manet: Ergo.

98. Et hinc patet contra Illustris Godoy, num. 327 hac ratione etiam probari, quod humanitas non possit peccare, peccato impediente primam existentiam vñionis; quia Verbum non potest permittere peccatum humanitati, nisi ut pro priori deobligatum ad illud vitandum, & ut positivè liber ad illud permittendum: Sed hæc deobligatio & libertas supponit impeditam vñionem, seu carentiam vñionis obligantis: Ergo non potest permittere peccatum humanitati, nisi supponendo impeditam primam existentiam vñionis: Sed eo ipso permittere non potest peccatum, quo impediatur prima existentia vñionis, ut potè quam essentialiter supponit impeditam, quia in-

peditum per prius, iterū pro posteriori impediri non potest: Ergo non potest permettere humanitati peccatum impidiens primam existentiam vñionis. Et ratio huius est, quia non potest humanitatem relinquere peccabilem, & moraliter defectibilem in operando, nisi per prius eam relinquendo inasumptam à Verbo, & sine gratia vñionis ipsum obligante ad vitandum illius peccatum: Ergo nec illi permittere peccatum, nisi per prius deficiente vñione, & obligatione, & per prius impedita: Ergo implicat ei permittere peccatum, quo primo impediatur vno: Ergo & humanitatem peccare peccato primo impidente vno, nem.

### TERTIA RATIO PRO SECUNDA assertione.

99. **T**ERTIO probatur assertio: Quia nec de potentia absoluta potest verificari ista propositio: *Humanitas Christi, dum est Christi, est potens expeditè peccare*; sed ut posset peccare, adhuc in sensu diviso, opus erat, quod ea propositio esset vera: Ergo nec de potentia absoluta potest esse potens expedite peccare, adhuc in sensu diviso. Minor patet: Quia licet ad posse peccare in sensu diviso vñionis, non requiratur, quod possit verificari: *Humanitas Christi, dum est Christi, peccat*; requiritur tamen quod possit verificari: *Humanitas Christi, dum est Christi, est potens expeditè peccare*; sicut ut voluntas prædeterminata ad consensum, possit dissentire in sensu diviso, opus non est, quod possit verificari: *Voluntas, dum est prædeterminata, dissentit*, opus tamen est in omnium sententia, quod possit verificari: *Voluntas, dum est prædeterminata, potest dissentire*. Maior vero in qua est difficultas. Probatur: Quia nec divinitus potest verificari: *Humanitas Christi est ut quod potens peccare*: nec: *Humanitas Christi est ut quo potens peccare*: Sed non datur medium, ut per se patet: Ergo nullo modo verificari potest: *Humanitas Christi, dum est Christi, est potens peccare*. Maior continet duas partes seorsim probandas. Probatur prima: Quia nec divinitus verificari potest: *Humanitas Christi, dum est Christi, est ut quod potens operari*: Sed implicat, posse peccare, ut, quod dum ut quod non est potens operari, quia peccare est deficere operando, seu operari defectuose: Ergo

nec divinitus potest verificari: *Humanitas Christi, dum est Christi, est ut quod potens peccare.* Maior probatur: Quia posse ut *quod operari* est propriissimum suppositi, nihil enim est ut *quod potens operari*, nisi suppositum in se ipso subsistens: Sed nec divinitus potest humanitas Christi, dum est Christi, esse suppositum in se ipso subsistens, alias in Christo esset duplex suppositum, vnum quod est Verbum, & aliud quod esset ipsa humanitas in se subsistens: Ergo nec divinitus potest verificari: *Humanitas Christi, dum est Christi, est ut quod potens operari.*

100. Explicatur: Implicat humanitatem esse Christi, id est, Verbi Divini, & esse politivè sui ipsius in essendo, & possendo: Sed si simul esset Christi, seu Verbi, & potens ut *quod operari*, simul esset Christi, & sui ipsius, in essendo, & possendo: Ergo implicat humanitatem simul esse Christi, aut Verbi, & potens ut *quod operari*. Maior videtur ex terminis nota: Quia implicat in terminis aliquid in aliquo sensu esse positivè suum, & in eodem sensu esse alterius; sicut, quod aliquis sit positivè sui iuris, & in sua potestate, & in eodem sensu sit alieni cuius, & in aliena potestate. Minor vero probatur: Quia si esset ut *quod potens operari*, esset ut *quod existens*, implicat enim esse ut *quod potens operari*, quod non est ut *quod existens*, cum posse operari sequatur ad esse, & modus possendi ad modum essendi: Sed si esset ut *quod existens*, & ut *quod potens operari*, esset positivè sui ipsius in essendo, & operando, ut per se patet, quia esset in se, per se, & pro se, principaliter existens, & potens agere, hoc enim est esse ut *quod existens*, & potens agere: Ergo si esset ut *quod potens operari*, esset positivè sui ipsius in essendo & possendo. Urgetur: Quia si humanitas, dum est Christi, esset ut *quod existens*, & ut *quod potens operari*, esset formalissimè in se persona, & suppositum; quia nihil aliud requiritur ad rationem suppositi, & personæ: Sed implicat esse Christi aut Verbi ut alieni suppositi, & personæ, & simul in se esse personam, & suppositum, quia implicat humanitatem simul suppositari in duplice persona, & supposito, nempe in persona divina, & creato, in supposito divino, & creato, in persona, & supposito alieno, & in persona, & supposito proprio, ut tenet communis Theologorum sententia: Ergo implicat, quod humanitas, dum est Christi, aut Verbi, sit

ut *quod existens*, & ut *quod potens operari*.

101. Dices, non esse improbabilem opinionem, quę possibile asserit; humanitatem propria personalitate retenta, posse simul assumi à Verbo, & in illo suppositari, & personari. Sed contra est, primò: Quia modo procedimus in sententia communiori, & probabiliori, id afferente divinitus impossibile, & supposito, quod humanitas assumpta fuerit sine propria personalitate retenta, ut de facto assumptam fuisse est de fide: Ergo nulla est solutio. Secundò, nam eo casu admisso, humanitas licet esset in se ut *quod positivè existens*, & ut *quod positivè potens operari*, ratione propriæ personalitatis, & subsistentiæ, tamen ut personata, & suppositata à Verbo, esset illius in essendo, & possendo, & ut *quod existens*, & potens respectu illius, quia esset natura, qua Verbum esset ut *quod homo*, & qua posset operari ut homo: Sed implicat, quod humanitas, dum est *quo Verbi* in essendo, & possendo, sit potens peccare: Et ergo adhuc in eo casu, non esset absolutè potens peccare. Minor probatur: Quia dum humanitas est *quo Verbi* in essendo & possendo, quidquid est, & potest humanitas, est & potest ut *quo respectu Verbi*: Ergo si in tali casu posset operari defectuosè, seu peccare, id posset ut *quo respectu Verbi*: Sed nec divinitus potest esse ut *quo respectu Verbi* potens operari defectuosè seu peccare: Ergo nec divinitus potest contingere quod sit potens peccare, dum est *quo Verbi* in essendo, & possendo.

102. Minor hæc ultima probatur, probando iam secundam partem maioris præmissæ, num. 96. Quia implicat, quod humanitas Christi, aut Verbi sit ut *quod potens peccare*, quin Christus, seu Verbum sit ut *quod potens peccare*: Sed nec divinitus contingere potest, quod Christus, aut Verbum sit ut *quod potens peccare*: Ergo nec divinitus verificari potest, quod *humanitas Christi, dum est Christi, sit ut quo potens peccare*. Maior patet: Quia quidquid convenit ut *quo naturæ* alicuius suppositi, evidenter convenit ut *quod supposito*, cuius est talis natura; vnde quidquid convenit humanitati Petri ut *quo convenit Petro ut quod*, & quidquid convenit deirati ut *quo absolute*, convenit cuilibet divinæ personæ ut *quod*; vnde implicat, quod natura divina in Pater sit omnipotens ut *quo*, sit ut *quo potens velle*, & intelligere, quin Pater sit

vt quod omnipotens, vt quod potens velle & intelligere, & si per impossibile natura divina esset vt quo potens peccare, aut mentiri, Pater esset vt quod potens idipsum; item implicat, quod humanitas in Petro sit vt quo potens peccare, quin Petrus vt quod sit potens peccare: Ergo implicat contradictionem, quod humanitas Christi, aut Verbi, dum est Verbi, sit vt quo potens peccare, quin Verbum, & Christus sit vt quod potens peccare.

103. Minor vero primi syllogismi, etiam probatur, quia nec divinitus potest contingere, quod Verbum aut Christus sit vt quod actu peccans: Sed cui repugnat actus, repugnat potentia in eodem sensu: Ergo pariter implicat, & nec divinitus contingere potest, quod Christus, aut Verbum sit vt quod potens peccare. Explicatur: Idem est posse peccare, ac posse esse actu peccans: Sed nec divinitus potest contingere, quod Verbum vt quod possit esse actu peccans: Ergo nec divinitus contingere potest, quod Verbum vt quod possit peccare. Minor probatur, implicat, quod Verbum vt quod possit esse actu peccans, quin possit verificari, Verbum vt quod est actu peccans: Sed nec divinitus potest hoc verificari: Ergo nec quod Verbum vt quod possit esse actu peccans.

104. Dices forsan, hoc solum probare, quod Verbum vt quod non possit peccare in sensu composito unionis, non vero in sensu diviso, nam de iusto, dum est iustus, nunquam verificari potest, *iustus actu peccat*, & hoc solum probat non posse peccare in sensu composito essendi iustum, non autem quod non possit peccare in sensu diviso. Sed contra est manifeste, quia tunc solum datur locus huic sensui diviso, quando forma, aut denominatio, in cuius sensu diviso potest aliquis operari, est ab illo divisiibilis, & illi accidentalis, vt patet, in exemplo apposito, quia aliquem esse iustum est illi accidentale, & ab eo separabile, & item in hoc alio: *Prædestinatus potest damnari in sensu diviso*, quæ vera est, quia denominatio prædestinati est accidentalis ei, qui prædestinatus est, si enim prædestinatus esset essentialiter prædestinatus, nec posset damnari in sensu diviso prædestinationis, nec posset esse verum: Prædestinatus potest damnari, quin pariter posset esse verum: Prædestinatus damnatur; & similiter, si iustus

essentialiter esset iustus, non possit peccare in sensu diviso iustitie, nec posset esse verum: Iustus potest peccare, quia posset etiam verificari *iustus peccat*: Sed Verbum Divinum essentialiter est Verbum Divinum: Ergo implicat, quod sit vt quod potens peccare in sensu diviso essendi Verbum Divinum, & quod possit verificari: Verbum divinum vt quod potest peccare, quin pariter possit verificari: Verbum Divinum vt quod peccat.

105. Explicatur: Implicat, quod Petrus vt quod possit peccare in sensu diviso essendi Petrum, quia essentialiter est Petrus; vnde implicat, quod vt quod possit peccare, nisi in sensu composito sui: Sed Verbum Divinum essentialiter est Verbum Divinum: Ergo pariter repugnat, quod sit vt quod potens peccare in sensu diviso essendi Verbum Divinum, seu quod possit peccare, & non in sensu composito sui. Hæc doctrina, si rectè intelligatur, evidentiam facit, & ideo ab ulteriori illius confirmatione absinimus.

#### QUARTO RATIO PRO EODEM assumpta.

106. **Q**UARTO probatur assertio, quia prius est natura, & causalitate, naturam, seu humanitatem esse existentem, & subsistentem, vel determinate in proprio supposito, vel determinate in supposito divino, quam esse expeditè potentem peccare, seu operari pravè: Sed si supponatur existens, & subsistens determinate in proprio supposito, iam non est humanitas Christi; & nihil mirum, quod peccare possit: Si autem supponitur determinate in supposito divino, iam ex unione ad ipsum est impossibilitata antecedenter ad peccandum, & incapax possendi peccare adhuc peccato destruente unionem, & in sensu diviso: Ergo nullo modo verificari potest, quod humanitas Christi sit potens peccare, adhuc in sensu diviso. Minor pro secunda parte probatur, quia implicat humanitatem in signo, pro quo supponit determinate unionem sui ad Verbum, esse potentem peccare peccato destruente pro illo instanti unionem, quam supponit, vt ex terminis patet; quia implicat peccatum supponere pro signo priori unionem existentem in instanti A. v.g. & illam destruere in eodem instanti: Ergo si determinate supponitur humanitas

ras existens, & subsistens in Verbo, iam ex vniione ad ipsum intelligitur impossibilitata antecedenter ad peccandum, & incapax possendi peccare peccato destruente vniionem.

107. Confirmatur: Impedimentum actus, se tenens ex parte actus primi ad actum, tollit potestatem ad actum, ut communiter docent Theologi: Sed humanitatem existere, & subsistere se tener ex parte actus primi ad operandam sive bene, sive male, & quando subsistentia, & existentia est divina, est impedimentum operandi male: Ergo tollit potestatem expeditam operandi male, & consequenter peccandi. Hac confirmatione vtitur Illust. Godoy, à num. 329. & Bolibar, dub. 3. à num. 3. & communiter Thomistæ. Sed tamen in illorum duorum Magistrorum sententia facile infari potest. Quod vt videoas.

108. Sic contra illam arguo: Etenim isti Authores substantin, tanquam sufficientem ad libertatem, potestatem ad actum, vel omissionem in sensu diviso, licet non positivo, præcisivo ab impedimento operandi, vel omittendis vnde afferunt, Christum Dominum obligatum præcepto moriendi, non potuisse omittere mortem in sensu diviso positivo à præcepto, sed solum in sensu diviso præcisivo, hoc est, non omissione destruente præceptum, sed omissione præscindente à præcepto, & hoc satis fuisse vt Christus maneret liber sub præcepto ad mortem, vel omissionem mortis. Tunc sic, ergo pariter, admitti poterit, quod humanitas Christi vt existens, & subsistens sit potens peccare, non in sensu composito vnionis, nec in sensu diviso positivo, hoc est, peccato destruente vniionem, benè tamen in sensu diviso præcisivo ab vniione, & hoc sufficiet ad libertatem expeditam peccandi. Explicatur: Sicut omissio, vt coniuncta cum præcepto, est peccatum, & impossibilis Christo, omissio vero præcisivè sumpta à præcepto, non est peccatum, & ideo possibilis Christo præcisivè à præcepto; cur dici non poterit, quod peccatum vt coniunctum cum vniione est impossibile humanitati, præcisivè tamen ab vniione est possibile humanitati Christi, præcisivè ab vniione.

109. Dices ex M. Bolibar vbi supra, differentiam esse claram, quia humanitas Christi præcisivè ab vniione non potest intelligi potens operari, quia præcisivè ab existentia, & subsistentia non

potest esse potens operari, existit autem, & subsistit per subsistentiam Verbi, & per vniionem ad ipsum: Attamen Christus præcisivè à præcepto intelligitur potens expedite operari, mori, & omittere mortem. Sed contra est, quia licet humanitas non intelligatur potens operari præcisivè ab existentia, & subsistentia, tamen præcisivè ab hac, vel illa subsistentia determinata, divina, vel humana, intelligitur potens operari: Sed intellecta vt præscindens ab existentia, & subsistentia determinata divina, intelligitur præscindens ab vniione: Ergo vt præscindens ab vniione intelligitur potens operari. Maior probatur, quia ideo Christus intelligitur potens mori, & omittere mortem, præcisivè à præcepto, quia præceptum licet supponatur, & se teneat ex parte actus primi, non est per se exactum ad mortem, nec ad omissionem: Sed licet existere, & subsistere subsistentia determinata divina, præsupponatur, & se teneat ex parte actus primi ad operandum in humanitate Christi, non est per se exactum in illa, quia solum per se exigit existere, & subsistere, quacumque existentia existat, & subsistat: Ergo præcisivè ab existentia, & subsistentia determinata divina intelligitur potens operari.

110. Explicatur, nam ipso Illust. Godoy attestante num. 254. suppositum Verbi non influit in operationes humanitatis per se, per seitate principij; & num. 253. operationes humanitatis per se non exposcent subsistentiam divinam: Ergo potest intelligi humanitas Christi, vt per se completa in ratione principij, & vt potens per se operari præcisivè à subsistentia determinata divina, vtpote, que non est per se principium, nec per se exæcta ab operationibus humanitatis: Sed eo ipso potest intelligi potens peccare in sensu diviso præcisivo: Ergo. Hanc difficultatem contra citatos Magistros infrà prosequemur.

111. Nunc autem præmissam rationem aliter instauro: Quia licet humanitas possit intelligi, vt potens operari, præscindendo per rationem ab existentia, & subsistentia determinata divina, vel determinata humana, tamen hæc præcisio, & indifferentia debet realiter esse determinata pro priori reali naturæ ad ipsum posse operari: Vel ergo pro priori reali naturæ ad ipsum posse operari supponitur natura re ipsa existens, & subsistens subsistentia determinata divina; vel subsist-

tentia determinatè propria: Si subsistentia determinatè propria , nihil mirum quod sit capax possendi peccare , quia iam non est humanitas Christi. Si subsistentia determinatè divina; ex hoc ipso iam intelligitur re ipsa incapax possendi peccare, adhuc in sensu diviso , quia vt determinatè subsistens subsistentia divina iam non admittit sensum divisum realem , & positivum ab illa : Ergò realiter loquendo, pro nullo priori naturæ humanitas Christi potest supponi potens peccare , imo nec capax possendi peccare , adhuc in sensu diviso.

112. Explicatur , quia tria signa naturæ realiter distingui debent in natura assumpta, hoc ordine; primum est essendi , & subsistendi ; secundum est possendi operari ; tertium actu operandi , quia in qualibet natura creata prius est ordine reali naturæ existere , & subsistere , quam posse operari , & prius eodem ordine posse operari , quam operari: Sed natura humana Christi in primo signo intelligitur realiter incapax possendi peccare, adhuc in sensu diviso ; ergò in signo secundo non potest intelligi potens peccare, adhuc in sensu diviso. Minor probatur , quia natura humana Christi in primo signo existendi , & subsistendi , supponitur realiter existens , & subsistens determinatè per subsistentiam divinam: Sed vt realiter existens , & subsistens determinatè per subsistentiam divinam , iam est realiter incapax possendi peccare in sensu diviso subsistentiæ divinæ : Ergò. Maior probatur , quia in illo primo signo supponitur realiter existens , & subsistens: Sed non existentia , aut subsistentia indifferenti ad divinam , & creatam ; quia hæc non datur realiter à parte rei ; nec existentia aut subsistentia determinatè creatæ , quia iam non esset humanitas Christi: Ergò supponitur existens determinatè existentia , & subsistentia divina pro illo priori.

113. Dices forsan , quod supponitur per accidens , non vero per se , determinatè subsistens potius divina , quam humana subsistentia , quia posse operari per se non supponit unam præ alia , sed solum subsistentiam. Sed contra est , quia per te supponitur , licet per accidens , pro primo signo subsistens subsistentia determinatè divina: Sed vt sic subsistens est incapax possendi peccare in sensu diviso : Ergò supponitur , licet per accidens , in primo signo incapax possendi peccare in sensu diviso : Ergò in secundo

signo possendi operari , licet per accidens , erit impotens iam peccare adhuc in sensu diviso. Patet consequentia , quia ad naturam in primo signo subsistendi suppositam per accidens incapacem possendi peccare , necessariò sequitur , quod in secundo signo possendi operari , sic etiam per accidens impotens peccare , adhuc in sensu diviso , quia si in primo signo , licet per accidens , est incapax possendi peccare , implicat , quod in secundo signo detur in illa posse peccare , alias nec per accidens fuissest incapax possendi peccare. Fatetur enim , quod natura in primo signo non est essentialiter subsistens subsistentia determinatè divina , sed solum per accidens logicè , & prædictabiliter , quia hoc illi convenit per gratiam vñionis : Ergò hoc etiam modo , supponitur incapax possendi peccare , adhuc in sensu diviso , nempe per accidens , id est per gratiam substantialem vñionis: Ergò in secundo signo possendi operari non datur , nec potest dari posse peccare , licet ex impossibilitate gratuita ex gratia substantiali vñionis ; non enim intendimus , quod impeccabilitas conveniat humanitati Christi essentialiter , & secundum se , sed solum per gratiam vñionis , & accidentaliter logicè , licet substantialiter.

114. Confirmatur : Licet posse operari absolute non supponat per se naturam vt subsistentem determinatè subsistentia divina : Tamen posse operari pravè , seu peccare supponit per se naturam vt subsistentem subsistentia realiter non divina ; quia supponit per se illam vt subsistentem modo realiter capaci possendi peccare , & nisi vt subsistens subsistentia realiter non divina , non est realiter capax possendi peccare : Ergò implicat posse peccare , nisi natura , que per se supponatur subsistens subsistentia realiter non divina : Sed subsistentia realiter non divina , essentialiter est subsistentia realiter creatæ , quia realiter non datur medium: Ergò implicat posse peccare , nisi in natura , que per se supponatur subsistens realiter subsistentia creatæ. Explicatur , quia vt realiter loquendo natura sit potens , & libera ad peccandum in sensu diviso , non satis est , quod secundum aliquam considerationem logicè præscindentem non dicat repugnantiam peccandi , sed requiritur , quod vt realiter subsistens , & in sensu reali sit verè capax peccandi , vel saltē possendi peccare in sensu diviso : Sed licet considerando na-

turam ut subsistentem cum præcisione lögica ab hac, vel illa subsistentia, non explicet repugnantiam peccandi; tamen in sensu reali si supponatur, licet per accidentem, realiter subsistens subsistentia divina, ut realiter subsistens, iam est realiter incapax possendi peccare in sensu diviso subsistentię divinę: Ergo.

115. Si autem dicas, quod erit incapax possendi peccare in sensu diviso reali, & positivo, non vero in sensu diviso logico, & præcisivo. Contra est manifeste, quia hoc non erit posse reale ad peccandum, quale exigitur ad libertatem veram; sed quoddam posse logicum per non repugnantiam ex aliquo prædicato præcisivè sumpto, quod minimè ad veram libertatem, & potestatem, de qua disputatur, sufficit; nisi velis hominem habere veram libertatem, & potestatem rugiendi, aut mugiendi, quia in quantum animal præcisivè, hoc illi non repugnat. Unde ille sensus divisus præcivus, omnino reiciendus est, ut insufficiens ad veram libertatem, & potestatem, de qua est sermo.

116. Dices denique; probabilem esse opinionem, quod humanitas Christi existit per existentiam propriam, & creatam, in qua opinione pro priori naturæ ad vniōnem supponitur sic existens realiter, cum reali indifferentia ad subsistere, vel non subsistere, subsistentia divina, vel humana: Ergo in illo signo reali nature, poterit esse potens peccare in sensu diviso reali, & positivo vniōnis ad Verbum, quia pro illo priori est potens realiter dividi à Verbo. Sed contra est, quia implicat naturam in signo reali existere, nūi in eodem signo reali, vel existat in se, vel in alio: Sed existere in se est subsistere subsistentia propria, & existere in alio est subsistere subsistentia divina: Ergo implicat in signo reali existere præcindendo realiter ab vtraque: Unde multo probabilius est, implicare contradictionem, quod natura realiter existat cum indifferentia reali ad subsistentiam.

117. Secundò: Quia ea opinione gratis admissa, indifferentia realis naturæ realiter existentis ad subsistere, vel non subsistere, subsistentia divina, vel humana, debet determinari pro priori naturæ ad signum possendi agere, & ad signum agendi, quia ordine naturæ, & causalitatis, signum subsistendi essentialiter præcedit signum possendi, sicut signum possendi essentialiter præcedit signum

agendi: Ergo pro priori naturæ ad signum possendi, præsupponitur natura existens in primo signo, vel determinatè connaturaliter cum propria subsistentia; vel determinatè inconnaturaliter orbata omni subsistentia; vel determinatè per subsistentiam divinam, quia indifferentia quoad subsistere, vel non subsistere, hac vel illa subsistentia, essentialiter debet determinari pro signo proprio subsistendi, sicut indifferentia agendi, vel non agendi, hac vel illa actione, essentialiter determinatur pro signo proprio agendi.

118. Si igitur in signo proprio subsistendi, natura existit inconnaturaliter sine subsistentia, hoc est privata omni subsistentia, tunc fatebimur, quod in signo possendi possit peccare, quia iam supponitur exclusa vno hypostatica per priuationem omnis subsistentię; si vero in signo proprio subsistendi natura existat subsistendo, in eodem reali signo debet determinari, an subsistentia propria, an divina; quia ut subsistens, non potest esse realiter indifferentis ad subsistentias diversas, ut iam supra arguebam: Ergo in signo proprio subsistendi, vel subsitit realiter determinatè per subsistentiam propriam, & tunc nihil mirum quod sit capax realiter possendi peccare; vel determinatè realiter per divinam; & tunc iam pro signo priori ad signum possendi erit realiter incapax possendi peccare, quia præsupponitur subsistens determinatè per subsistentiam divinam: Implicat igitur contradictionem, quod natura sit realiter potens operari, quin pro priori signo subsistendi intelligatur, vel exclusa subsistentia divina, & ideo capax realiter possendi peccare, vel determinatè subsistens subsistentia divina, & ideo incapax realiter possendi peccare.

119. Ex quo iam colligitur, implicare contradictionem, quod vno hypostatica, seu naturam subsistere subsistentia divina, dependere possit à priori ab actibus liberis ipsius naturæ, seu à libertate illius exercita in eodem instanti; quia non solum actus liberi, sed etiam ipsum posse operari humanitatis essentialiter supponit pro priori naturæ in humanitate determinatam, vel vniōnem, & subsistentiam divinam, vel exclusionem illius: Implicatque contradictionem, quod humanitas in subsistendo, vel non subsistendo, in subsistendo subsistentia propria, vel divina, pendeat à priori ab actibus liberis multo posterioribus ad signum subsistendi.

120. Dices forsan: Quod licet in ordine physico ita sit, ordine tamen obiectivo potest econtra accidere, si nempe Deus prævidens humanitatem in instanti A. talē actum heroicum elicitorum, ex hac prævisione conferat illi in eodem instanti divinam subsistētiam, si vero prævideat illam peccaturā, conferat illi in eodem instanti subsistentiam humanam, vel nullam, quo casu actus liber bonus, vel malus præcederet obiectivè in mente divina determinationem realem subsistētia. Sed contra est: Quia Deus nequit videre, nec obiectivè supponere humanitatem sic vel sic, bene vel male operantem, nisi per prius videndo, & obiectivè supponendo illam determinatè subsistentem realiter, subsistentia realiter determinata, vel realiter determinatè existentem sine subsistentia, quia ad hoc realiter determinata supponi debet in ordine reali naturæ, non solum ante operationes naturæ, sed ante ipsum posse operari; Deus autem semper quod est prius ordine reali essendi, videt ut prius obiectivè, & quod est posterius re ipsa, videt ut posteriorius obiectivè, non invertendo obiectivè ordinem realem naturæ: Ergo falsum est, quod Deus posset prædicto modo procedere. Sed hanc mutuam prioritatem, qua, quod est prius ordine physico, sit posteriorius obiectivè in divina prævisione, & econtra, licet non paucis Iesuitis probatam, alibi satis impugnavi, & ideo ab illa modo impugnanda supersedeo. *Vide Tract. de Prov. quest. 4. à num. 20. & in indice Verbo. Mutua prioritas.*

**PRIMUM, ET PRINCIPALE ARGUMENTUM PROPOSITUR.**

121. **M**UNERE probandi expleto, sequitur contrarijs obiectionibus respondere. Quarum prima & mihi potissima est, qua ferè omnes contrarij vtuntur, supponendo hypotesim, quam ni fallor, incautè nostri admisere communiter. Igitur Durandus, Scotus, & alij sic obiciunt: Potuit de potentia absoluta, Verbum assumere humanitatem nudam, & orbatam omni dono accidentali gratiæ, cum solo dono substantiali gratiæ vñionis: Sed in eo casu humanitas imò, & Christus in quantum homo peccare posset: Ergo de potentia absoluta humanitas Christi, imò & Christus peccare potuit. Maior communiter admittitur à nostris, imò Illust. Godoy, &

M. Bolibar, eam appellant communem Theologorum. Minorem vero probat Durandus: Quia eo in casu principia radicalia, & proxima humanitatis ad operandum, omnino intrinsecè invariata persisterent, & eodem modo intrinsecè haberent in linea operativa, ac si subsisterent in supposito humano: Sed eo ipso tam humanitas, quam Christus reduplicative ut homo eodem modo posset operari ita defectibiliter, & indifferenter ad bonum & malum, sicut proprium suppositum: Ergo in eo casu humanitas, & Christus in quantum homo peccare posset.

122. Hoc argumento convicti Alensis, & Henricus, negarunt adhuc divinitus possibilem casum, & ita facile respondent. Veruntamen à P. Vazquez, Illust. Godoy, & Bolibar, contemnuntur, imò cum authoribus peccabilitatem Christo concedentibus computantur, cum tamen consequentissimè præ omnibus alijs excluderint peccabilitatem à Christo ut homine. Igitur prædicto argumento duplicitè responderi potest, nempe vel admissi possibili casu, negando minorem, & substituendo in eo impeccabilitatem Christi, vel ostendendo quod in eo casu Christus esset peccabilis proximè, & propterea ex vi vñionis esse impossibilem casum, quia ex vi vñionis est impossibile, quod Deus relinquat humanitatem assumptam, & Christum ratione illius proximè peccabilem. Primo modo respondent communiter RR. Sed forsan, quia quæ statim dicemus, non considerarunt, quæ si occurrisserint, forsan aliter sensissent, & ideo si forsan nova videatur nostra sententia, venia talis novitas digna erit, potissimè cum ad maiorem vñionis hypostaticæ excellentiam, conducere constet.

**TERTIA ASSERTIO.**

123. **D**ICO tertio: Si Verbum Divinum assumeret, aut supponstaret humanitatem, illam relinquendo nudam ab omni dono accidentali gratiæ, in eo casu humanitas, imò & Christus in quantum homo proximè peccare posset, & expeditè. Ita Alensis, & Henricus citati, imò & pro eodem placi to Pat. Vazquez, disput. 61. num. 37. citat Thomistas sui temporis, concedere nolentes, humanitatem ex sola vñione hypostatica redditam fuisse impeccabilem, & oppositum probantes, quia potentia peccandi non

expellitur formaliter per ipsam gratiam vniōnis. Idque confirmant, ait Pat. Vazquez, nam qui ingenuè fatentur gratiam habitualem nec divinitus posse esse cum peccato, nec illa ratione concedunt per eam effici hominem impeccabilem, id enim est manifeste absurdum. Præterea, gratia vniōnis non est principium operandi, quod possit immutare modum libetè operandi nostrę voluntatis: Ergo non potest eam reddere impeccabilem, & potentiam peccandi ab ea auferre. Dicunt igitur non sola gratia vniōnis reddi hominem impeccabilem, nisi simili eum illa includamus dona Dei, quibus ita Deus humanitatem illam gubernat, ut nulla actione peccare possit. Hactenus Vazquez referens sententiam Thomistarum: Ergo iuxta illos Thomistas, seclusis illis donis, humanitas, & consequenter Christus in quantum homo peccabilis remansisset: Non ergo hæc sententia censi- seri debet aliena ab Schola Thomistarum. Vnde.

124. Eam probo vrgendo argumentum Durandi: Quia vno hypostatica, licet per se immutet humanitatem quoad modum existendi, & subsistendi, si nihil aliud inferat, nec derivet in humanitate, nec in eius potentij, humanitas quoad vim, & potentias operativas eodem modo intrinsecè manet, ac si vnta non fuisset; & Christus, in quantum homo, eodem modo est potens operari, ac si solum, & purè esset homo: Sed si solū, & purè esset homo, & humanitas non vnta Verbo, sine donis, esset potēs expeditè operari pravè, & peccare: Ergo adhuc vnta, sine donis, manet potens expeditè peccare.

125. Respondet primò Pat. Vazquez, num. 40. Quod vt vno reddat humanitatem impeccabilem, opus non est, quod immutet modum operandi illius, sed satis est esse tale impedimentum, quod, eo perseverante, nequeat humanitas vlo modo peccare. Sed quis non videat hanc solutionem manifestè petere principum: Nam argumentum probat, vniōnem sine donis non impedire, quod humanitas possit peccare, sicut possit non vnta; quia vno sine donis non immutat vim operativam humanitatis, nec potentias operativas, nec modum operandi: Ergo respondere, hoc non requiri, sed satis esse, quod sit tale impedimentum, cum quo nequeat humanitas peccare, est supponere, quod est impedimentum possendi peccare, cuius oppositum probat argumentum. Vnde sic vrgeo: Eo ipso,

Tom. I.

quod Christus, in quantum homo, in actu primo proximo ad operandum, sive in signo possendi operari nullum habet impedimentum intrinsecum operandi pravè, in illo signo est potens expeditè operari pravè: Sed, seclusis donis, in illo signo nullum haberet impedimentum operandi pravè: Ergo in illo signo esset potens expeditè operari pravè. Probatur minor: Quia licet in priori signo existendi, & subsistendi Christus intelligeretur ut Deus, vel ut suppositum divinum, & humanitas ut subsistens subsistentia divina; tamen si exinde nullum donum derivaretur ad signum possendi, & actus primi operativi, in eo signo Christus solum se haberet ut homo purus, nullaque esset differentia intrinseca in possendo, ab homine puro, illo signo spectato: Sed eo ipso in illo signo nullum esset impedimentum formale, & intrinsecum possendi peccare: Ergo in eo signo esset Christus, in quantum homo, potens peccare.

126. Confirmatur: Posse operari non determinatum intrinsecè ad rectè operandum, est posse intrinsecè indifferens, & intrinsecè expeditum ad rectè, vel pravè operandum: Sed posse operari Christi ut hominis, seclusis donis, non esset intrinsecè determinatum ad rectè operandum: Ergo esset indifferens intrinsecè, & intrinsecè expeditum ad rectè, vel pravè operandum. Probo minorem: Quia posse operari humanitatis, sive Christi ut hominis, per solam vniōnem, aut substantiam divinam immediatè terminantem humanitatem, si ex illa ad posse nihil intrinsecum derivatur, non immutatur intrinsecè, sed intrinsecè eodem modo se habet, ac si Christus esset purus homo, & subsistentia purè humana: Ergo illud posse non determinatur intrinsecè ad rectè operandum. Ex quo evanescit solutio sequens.

127. Respondet enim Illust. Godoy, num. 366. Primò: Quod subsistentia Verbi vnta humanitati immutat modū intrinsecū operādi voluntatis, determinando illā quoad specificationem ad bonum, licet non quoad exercitium. Quod si obijctias: Quod subsistentia Verbi non afficit, nec terminat immediatè voluntatem. Respondet secundò: Terminare tamen illam mediataè, & eam mediataè sustentare, & hoc sufficere, vt in actu primo impediatur ad peccandum, eo quod subsistentię, cui mediataè vnitur, & per quam in ratione principij completur, essentialiter.

ter repugnat peccatum. Addit tertio, num. 367. Subsistentiam Verbi completem humanitatem in ratione principij operativi, posse illam immutare in ratione operativa, non elevando illam ad alios operationes, nec illam determinando quoad exercitium, sed impediendo peccatum, & illam determinando quoad specificationem ad bonum. Addit quartto, numer. sequenti: Quod humanitas Christi in eo casu non esset perfectior excessu virtutis operativa, sed solum excessu complementi virtutis, & quod ut constituatur impeccabilis, non requiritur, quod formaliter constituatur potentior ad operandum, sed satis est, quod impediatur ad operandum, intellige prave. Addit quinto: Quod licet principium ex se determinatum ad recte operandum debeat esse perfectioris virtutis operativa, quam principium de se indifferens, principium tamen quod non determinatur ratione sue virtutis ad rectam operationem, sed ab extrinseco impeditur ad malam operationem, non debet excedere in virtute, sed solum in complemento virtutis. Hactenus Illustrissim. Godoy.

128. Sed haec omnia difficultatem invictam relinquunt, si quid continent expandomus. Contra primum enim sic arguo: Subsistentia Verbi non immutat per se, & formaliter modum intrinsecum operandi voluntatis, cum illam per se, & formaliter intrinsecè non afficiat: Aliundè nec illam immutat illativè, aut causaliter, si nihil infert, nec derivat intrinsecè additum voluntati: Ergò falsum est, quod immutat modum intrinsecum operandi voluntatis. Secundo: Quia implicat illam determinare quoad specificationem ad bonum, si nullum intrinsecum donum in illa derivat, aut causat: Ergò, seclusis donis, falsum est etiam, quod illam determinet quoad specificationem ad bonum. Probo antecedens: Tum quia implicat determinare voluntatem quoad exercitium, nihil intrinsecum in illa causando: Ergò idem de determinatione quoad specificationem, que non minus debet esse intrinseca voluntati, quam determinatio quod exercitium. Tum, quia subsistentia divina, seclusis donis, nec determinare potest voluntatem obiectivè, nec subiectivè, quoad specificationem: Ergò nullo modo. Non quidem obiectivè, quia subsistentia ut talis non comparatur obiectivè, nec ad intellectum, nec ad voluntatem, sed solum

habet munus eam personandi, & suppositandi. Nec etiam subiectivè, quia non afficit voluntatem eius potentialitatem actuando, aut eius indifferentiam subiectivam determinando, vt per se patet: Ergò nullo modo eam determinare potest quoad specificationem, si nihil intrinsecum in illa infert, derivat, aut causat.

129. Nec ad rem videtur, quod secundò respondet: Nempe quod subsistentia mediata terminat, suppositat, aut sustentat voluntatem, eamque complet in ratione principij. Contra enim est: Quia hoc nihil aliud est, quam subsistentiam personare, & suppositare immediata humanitatem, & illa mediante, voluntatem, & esse quod principaliter supponens in existendo, & possendo, & operando: Sed hoc non sufficit, vt in actu primo proximo possendi voluntas impediatur ad peccandum: Ergò id etiam falsum est. Probo minorem: Quia si ex persona, & supposito sustentante naturam, & voluntatem nihil intrinsecum derivatur ad naturam, nec ad voluntatem peccato repugnans, aut peccatum impidiens, homo ille in actu primo proximo possendi non intelligitur intrinsecè impeditus ad peccandum, aut peccato repugnans, quia subsistentia, aut persona non constituit actum primū proximū possendi, nec potestatē proximan operandi, sed illam suppositat, & sustentat mediata tantum: Sed eo ipso, quod in signo actus primi proximi, nec in actu primo proximo possendi nihil importetur repugnans peccato, aut peccatum impidiens, in eo signo est potens expedite peccare: Ergò non sufficit, quod mediata terminetur, aut suppositetur voluntas per divinam subsistentiam.

130. Secundò: Nam si id sufficeret, eo esset, quia subsistentię, cui mediata vnitur voluntas, essentialiter repugnat peccatum, vt afferit solutio: Sed hæc ratio est nulla: Ergò & solutio. Probo minorem: Quia vel sensus est, quod subsistentię repugnat immediate in seipso peccatum, & hoc non est ad rem, quia inde non sequitur, quod illi repugnet mediata natura, & voluntate peccabili: Vel ratio assignata est, quia illi subsistentię repugnat etiam mediante natura, & voluntate humana peccatum, & hoc in primis erat probandum, non supponendum, cum de hoc ipso sit quæstio. Deinde, seclusis donis, est falsum manifestè, quia implicat, quod subsistentię repugnat mediata peccatum, per medium cui immediate pecca-

tum non repugnat: Sed voluntas est medium, & voluntati, seclusis donis, immediate peccatum non repugnet: Ergo falsum est, quod subsistentia divinae mediatae repugnet peccatum, seclusis donis. Explicatur: Quia implicat personam, vel suppositum necessitare, aut determinare mediatae ad bonum per medium intrinsecè, & immediatae indifferens ad bonum, & malum: Ergo pariter repugnat personam, aut suppositum repugnare mediatae peccato per medium intrinsecè, & immediatae non repugnans peccato, sed immediatae capax peccandi: Sed voluntas, seclusis donis, intrinsecè, & immediatae est capax peccandi, indifferensque immediate ad bonum, & malum: Ergo implicat, quod persona divina, ea mediante, aut per medium illius, mediatae repugnat peccato, aut mediatae determinet, necessitate ad bonum.

131. Nec item verum est, quod addi<sup>t</sup> tertio: Etenim ipse Illustr. Godoy, num. 250. expressè ait, quod variato principio *quod*, nempè supposito, & non variato principio *quo* operandi, non variantur operationes, quia cum principium *quo* sit adæquata virtus agendi, & specificandi operationes, personalitas autem, vel subsistentia constituens suppositum, quod est principium *quod* operandi, solum ut conditio ad operationes concurrat, sit consequens, ut quamvis subsistentia varietur, ut in humanitate Christi, quia tamen humanitas, & eius potentia eisdem rationis sunt, non diversificantur physice operationes. Vnde num. 254. fatetur, quod suppositum Verbi non influit per se, per seitate principij in operationes humanitatis, sed solum per seitate entitativa: Sed eo ipso falso est, quod possit per se immutare humanitatem in ratione operativæ, ut contendit ipsemet Author; alias enim invariato principio *quo*, variaret operationes: Ergo.

132. Nec magis verum est, quod sequitur, quia si non eamelevat ad altiores operationes, ut fatetur: Ergo nec eam determinat ad altiore modum operandi: Sed implicat eam immutare impediendo peccatum, & eam determinando quoad specificationem, si non eam determinat ad altiore modum operandi: Ergo falso asseritur, quod eam determinat quoad specificationem. Probo minorem: Quia eam immutare impediendo peccatum, & determinando quoad specificationem, est eam determinare ad semper, & pro semper bene operandum, cum cons-

tantia diurna, imò & perpetua in rectitudine operandi: Sed hic modus operandi est valde altior, & eminentior, quam modus quem haberet Verbo non unita: Ergo si non determinat eam ad altiore modum operandi, non potest eam determinare quoad specificationem ad bonum, nec impedire peccatum. Maior patet: Quia impeditus ad peccandum, & determinatus quoad specificationem ad bonum, eo hoc ipso determinatur ad constantiam indefectibilem in rectitudine operandi, si operetur, vitando indefectibilitatem in suis operationibus omnes defectus, tam graves, quam leves. Minor etiam patet: Quia hic modus operandi evidenter superat vires solius naturæ humanae: Ergo est modus operandi valde altior, & eminentior. Explicatur: Constantia indefectibilis in rectitudine operandi, & in vitando semper omnem culpam, & imperfectionem moralem, est modus operandi evidenter superans vires naturæ: Sed humanitas Christi, nec eius voluntas, secluso omni dono accidental, solum haberet vires naturæ, non vero vires supra naturam: Ergo implicat, quod sic sumpta sit determinata ad operandum cum tali constantia in rectitudine operandi, & in vitando peccatum. Ergo & quod sit determinata quoad specificationem ad recte operandum, quoties operetur. Ex quo.

133. Impugnatur etiam, quod quartò addit: Quia ut voluntas constituantur positivè impeccabilis, evidenter requiritur, quod constituantur formaliter potentior ad operandum: Sed in casu posito voluntas Christi nuda omni dono accidental non esset potentior ad operandum, quia per se non foret perfectior excessu virtutis operativæ: Ergo nec foret impeccabilis. Maior, quam expressè negat Illustrissim. Godoy, facile probatur: Quia ut voluntas constituantur positivè impeccabilis, evidenter requiritur, quod constituantur firmior, & constantior in rectitudine operandi, & invincibilis à malitia: Sed hoc est formalissime esse potentiorum in operando, vel ad operandum: Ergo evidenter requiritur esse potentiorum operandum, ut sit positivè impeccabilis.

134. Nec difficultatem minuit, quod quintò addit: Quia iam planè fatetur, quod in prædicto casu voluntas est principium, quod non determinatur ratione sue virtutis ad rectam operationem, sed ab extrinseco impeditur ad malam;

Ergò iam non erit ab intrinseco, nec intrinsecè sic impeccabilis, sed solum extrinsecè, vel ab extrinseco impedimento: Ergò intrinsecè manebit proximè peccabilis. Explicatur: Per te tale principium, nempè voluntas Christi nuda ab omni dono accidentalī, solum ab extrinseco impeditur ad malam operationem: Sed eo solum sensu est proximè impeccabilis, quo impeditur ad malam operationem: Ergò solum est impeccabilis ab extrinseco: Ergò intrinsecè peccabilis. Vrgetur: Impediri ab extrinseco est impediri à causa extrinseca, causa autem extrinseca sola est efficiens, non formalis: Ergò si solum ab extrinseco impeditur, solum impeditur à causa extrinseca in genere causæ efficientis, nempè à divina protectione gubernante, quod certè satis non est ad reddendam voluntatem impeccabilem, vt per se patet.

335. Dices forsitan, illud extrinsecum, à quo dixisti impediri voluntatem ad peccandum, esse subsistentiam divinam, quæ non efficienter, sed formaliter impedit voluntatem ad peccandum. Sed contra est manifestè: Quia subsistētia non afficit immediatè, nec intrinsecè voluntatem: Ergò eam non impedit formaliter intrinsecè, nec immediatè ad peccandum: Alias nec eam impedit formaliter mediatè, tūm quia causa formalis non præstat suum effectum formalem mediatè, sive per medium, aut ratione medijs, sed per se; tūm quia inter subsistentiam, & voluntatem, sola mediat natura nuda ab omni dono accidentalī, hæc autem, vt distincta à subsistentia, & voluntate, quo pacto est medium, non impedit per te voluntatem ad peccandum: Ergò nec mediante illa subsistentia impedit formaliter voluntatem ad peccandum. Hæc tenus evisceravimus totam doctrinam Illust. Godoy, qui pro viribus, & pro ingenio suo subtilissimo certè, cognatus fuit difficultatem præfati argumenti superare; quod si non obtinuit, certè insuperabiles videri debet.

### SEGUNDO SUA DE TUR assertio.

136. **C**ÆTERUM, vt magis veritas elucescat, supponendum est primo, quod in casu asserti, Verbum Divinum esset homo in statu pure naturæ, nullas maiores vires habens, quam vires solius naturæ, quia eas habere non posset ma-

iores, nisi ex addito, aut dono accidentali, cum subsistentia per se, nec augeat, nec minuat vires operativas, vt fatetur Illust. Godoy, & oppositi Authores. Ex quo supponendum est secundo, quod Verbum esset homo ignorans quidem, aut nesciens omnino se esse Verbum, aut Deum, & solum de se ipso cognoscens esse hominem, & se tantum reputans hominem, sicut quilibet aliis homo. Id patet: Quia hominem supponari à Verbo, aut esse Deum, viribus solius naturæ cognosci nequit, sed solum per donum fidei, quo careret, si omni dono accidentalī careret. Supponendum est tertio, quod in eo casu intellectus humānus Verbi solū esset determinatus quoad specificationem ad verum in communi, abstrahendo ab eo quod in particuliari, & re ipsa verum esset, vel solum apprens verum, quia solum gauderet lumine suo naturali de se fallibili in particularibus, & singularibus, non autem esset determinatus formaliter quoad specificationem ad verum in re, & in particuliari, quia eius lumen naturale non esset infallibile circa particulaaria, vt per se patet. Ex quo,

137. Suppono tertio, quod intellectus prædictus in eo casu, posset in particuliari decipi apprehendendo sub ratione veri, aut boni, quod revera non esset verum, nec bonum, sed malum, aut falsum. Pater etiam: Quia non haberet lumen infallibiliter detegens falsitatem, sub apparentia veri, nec malū sub apparentia boni, ad hoc enim non se extendit lumen pure naturale. Suppono quartò, quod in eo casu voluntas humana Christi extrinsecè solum esset determinata quoad specificationem ad bonum in communi, non autem ad bonum in particuliari re ipsa bonum, sed solum vere, vel apparenter bonum, quia cum voluntas sequatur ad intellectum, & ex illo reguletur, non posset esse magis determinata ad bonum, quam intellectus ad verum, ex quo suppono quinto, quod sicut intellectus posset sub apparentia veri, non verum apprehendere, aut iudicare, ita voluntas sub apparentia boni, posset non bonum appetere, aut eligere, cum solum esset determinata specificè ad bonum in communi, sicut intellectus ad verum in communi. Ex quo iam sequitur, Verbum in eo casu, fore hominem secundum suas potentias spirituales solum determinatum ad verum in communi, & ad bonum in communi, abstrahendo à vero, vel falso

in particulari, à bono vero, vel apparenti in particulari: Hoc sanè, si considerassent oppositi Authores, non ita casum possibilem admisissent. Ex his tamen.

138. Secundò probatur assertum: Voluntas solum determinata intrinsecè quoad specificationem ad bonum in communi, abstrahendo à bono vero, vel apparenti in particulari, est intrinsecè peccabilis, quia est defecibilis in particulari à vero bono: Sed in casu prædicto voluntas humana Christi solum esset intrinsecè determinata quoad specificationem ad bonum in communi, abstrahendo à vero, vel apparenti in particulari: Ergò maneret intrinsecè peccabilis: Ergò & Christus ut homo per suam humanam voluntatem esset intrinsecè peccabilis. Confirmatur: Quia in tali casu intellectus posset proponere voluntati sub ratione boni, aliquid obiectum, quod in particulari esset malum, & prohibitum: Sed voluntas nuda ab omni dono accidentali eam intrinsecè rectificante absdubio posset appetere omne obiectum sibi propositum sub ratione boni: Ergò posset appetere malum, ut apparenſ bonum, & consequenter peccare.

139. Urgetur, in eo casu intellectus haberet iudicium indifferens ad bonum & malum, siquidem destitutus omni lumine superaddito, ex solo suo lumine naturali potest indifferenter iudicare iam bonum, iam malum, & utrumque divisim sub ratione boni proponere: Sed voluntas sub iudicio indifferenti ad bonum & malum, esset libera quoad specificationem ad bonum, & malum: Ergò posset peccare. Urgetur: Voluntas obiectivè & subiectivè indifferens ad bonum & malum essentialiter est libera ad bonum & malum: Sed voluntas sub iudicio indifferenter proponente iam bonum, iam malum, esset obiectivè indifferens, & aliunde etiam subiectivè, quia subiectivè nullum haberet donum intrinsecum eam rectificans, & determinans subiectivè ad bonum: Ergò esset libera ad bonum, & malum.

140. Dices primò, ex Mag. Bolibar, dub. 3. num. 14. & 16. repugnare in voluntate humana Christi ex vi vniōnis, regulari per iudicium indifferens ad bonum, & malum, & in intellectu eius tale iudicium, quia est incompossibile cum vniōne. Sed contra est: Quia vel tali iudicio admisso, voluntas esset peccabilis, vel non? Si non, cur recur-

ritur ad impossibilitatem talis iudicij, vt salvetur impeccabilitas voluntatis? Quando quidem, adhuc illo admisso, non maneret voluntatis intrinsecè peccabilis? Si vero dicas, quod maneret intrinsecè peccabilis, vt asserit Bolibar ex principijs Thomistarum, & iuxta veritatem, supponens, voluntatem esse libertam ad peccandum, quoties regulatur iudicio indifferenti ad bonum, & malum; quia sicut non potest non esse libera in actu primo, si reguletur iudicio indifferenti ad actum, & eius omissionem, ita non potest non esse libera ad peccandum, si reguletur iudicio indifferenti ad bonum, & malum. Si inquam hoc dicas: Ergò vi solius vniōnis non redditur intrinsecè impeccabilis; quando quidem vniō, si duraret cum iudicio indifferenti, non redderet eam impeccabilem.

141. Vel aliter: Aut vniō per se & formaliter impedit voluntatem, aut non nisi mediante alio impedimento: Si primum: Ergò, adhuc stante iudicio indifferenti ad bonum, & malum, impedit eam ad peccandum, & maneret impeccabilis. Si secundum: Ergò vi solius vniōnis, absque alio addito rectificante, & determinante iudicium ad bonum, non redderetur impeccabilis. Quod si semel admittatur, cur nos non possumus pari ratione affirmare, quod non vi solius vniōnis absque donis rectificantibus potentias, & impedientibus iudicium indifferens prædictum, non redderet eam impeccabilem.

142. Contra secundò: Quia vniō, vel subsistentia divina, secluso dono rectificante intellectum, minimè impedit iudicium indifferens: Ergò nec potentiam expeditam peccandi. Probo antecedens: Quia, ut diximus in tertio supposito num. 137. intellectus solum esset determinatus quoad specificationem ad verum in communi, indifferens autem ad verum, & falsum in particulari, seu fallibilis in particularibus obiectis: Sed eo ipso non esset impeditus ad iudicium indifferens ad bonum, vel malum: Ergò. Et quidem vniō non augeret lumen intellectui, sed relinqueret illum cum eodem lumine naturali, quo gauderet non vniitus Verbo: Ergò non posset semper penetrare in particulari malum latens sub apparentia boni: Ergò non esset impeditus ad proponendum malum sub ratione boni, & consequenter nec ad iudicium indifferens. Recollantur supposita.

143. Contra tertio, quia intellectus non impediret per unionem ad proponendum malum sub ratione boni, non inquam impediret obiectivè per illam, quia, ut supponimus in primo supposito, intellectus eam non cognosceret; nec item per illam impeditetur subiectivè; & physicè, quia uno nihil subiectum aut physicum adderet intellectui, quo præcaveret. indefectibiliter malum latens sub ratione boni, aut quo distingueret semper, & indefectibiliter inter bonum verum, & bonum aparent, ita quod nunquam falleretur: Ergo nullo modo uno impediret indefectibiliter intellectum, ne sub ratione boni proponeret malum.

144. Dices, secundò quod id impedit ratione incompossibilitatis, vel physicè, vel moralis cum peccato, & cum tali iudicio. Sed contra, quia imprimis non id impedit ratione incompossibilitatis physicè: Deindè nec ratione incompossibilitatis moralis: Ergo nullo modo. Probo maiorem, quia id non impediret ratione incompossibilitatis physicè directè, & immediatè; quod sic probo, quia uno hypothatica immediatè non afficit physicè intellectum humanum, illum constituendo formaliter infallibilem, & rectificatum in cognoscendo: Sed non aliter possit uno immediatè, & directè esse incompossibilis physicè cum potestate intellectus proponendi sub ratione boni malum, sive ut bonum, quod revera malum esset: Ergo. Expli-catur: Incompossibilitas physica directa, & immediata est oppositio, seu contrarietas physica directa, & immediata; que quidem esse non potest nisi inter extrema, actus, aut formas immediate affidentes idem subiectum, & formaliter se excludentes; contraria enim, sive opposita directè dicuntur, que continentur sub eodem genere, & ab eodem subiecto mutuo se expellunt: Sed fallibilitas intellectus in proponendo practicè bonum, & uno hypothatica, in primis non continentur sub eodem genere, vt per se patet; deindè nec respiciunt idem subiectum, quia talis fallibilitas formaliter, & immediatè afficit intellectum, uno vero hypothatica immediate solum afficit naturam substantialem, eam personando, & suppositando: Ergo inter unionem, & fallibilitatem intellectus in proponendo non est contrarietas, oppositio, aut incompossibilitas physica directa, & formalis.

145. Deindè, nec est op positio physica indirecta, & illativa, quia tunc solum unum extremum opponitur alterius indirectè, & illative physice, quando infert aliud aliud directè, & formaliter oppositum, & incompatibile cum alio extremo: Sed uno hypothatica, si nullum inferret donum intrinsecum intellectui illum rectificans in cognoscendo, nihil aliud inferret oppositum directè, & formaliter fallibilitati ipsius: Ergo nec indirectè, aut illative opponeretur, aut esset incompatibilis cum fallibilitate intellectus in proponendo bonum: Ergo hanc non impediret ratione incompatibilitatis, aut oppositionis physicè, nec directè, nec indirectè.

**E X P L I C A T U R O P P O S I T I O N E**  
moralis unionis hypothaticè cum pec-  
cato humanitatis.

146. **S**i vero recurras ad oppositionem moralē, sic etiam argumentor, quia hæc solum consistit in repugnantia, & dissonantia morali unoñis cum fallibilitate intellectus in proponendo, & regaland voluntatem, & cum peccabilitate voluntatis; quatenus infinite indignum, & dissonum est, quod intellectus suppositatus, & personatus in Verbo Divino, maneat fallibilis, & capax proponendi malum sub apparentia boni, & idem de voluntate; seu quatenus infinite, & summe indignum, indecens, & dissonans est, & consequenter infinite moraliter repugnans, quod homo, qui re ipsa est per-sona divina, & Deus, sit fallibilis cognoscendo practicè, & capax proxime proponendi malum sub apparentia boni, inducendo voluntatem ad peccatum: Certe in hac expressione consistit tota illa oppositio, & incompossibilitas moralis unoñis cum fallibilitate intellectus: Sed seclusis donis, tota hæc repugnantia, & moralis oppositio non impediret fallibilitatem intellectus, nec peccabilitatem voluntatis: Ergo nec ratione incompatibilitatis moralis uno impedire posset intellectum, ne fallibilitate proponeret bonum: Probo minorem; quia in casu, quo lo-quimur, Verbum Divinum, in quantum homo, minimè cognosceret se esse personam Divinam, nec se esse Deum, sed ignoraret penitus sui excellentiam personalem, solumque cognosceret, se esse hominem: Sed eo ipso apud eius intellectum, & voluntatem humanam tota illa

illa dissonantia, & repugnantia moralis nihil valeret, sed esset quasi non esset, quia ipsi penitus incognita, sicut sua personalis excellentia: Ergo ea moralis dissonantia, & repugnantia, quantumvis summa, & infinita, seclusis donis, non impediret fallibilitatem intellectus humani in proponendo, & seducendo voluntatem, & consequenter nec peccabilitatem voluntatis.

147. Explicatur: Certè ingentissima est repugnantia moralis in eo, quod Eminentissimus S. R. E. Cardinalis, publicè in foro cum histrionibus ludos indecentes exerceat, ob indecentiam ingentissimam vilissimi exercitij cum tanta dignitate: Sed si semel supponamus illum Cardinalem penitus ignorare se esse Cardinalem, & solum de se cognoscere esse vnum ex illis histrionibus, tota illa repugnantia moralis, & indecentia cum tanta dignitate nihil apud ipsum valeret, nec illum impossibilitaret, imò nec difficultaret, aut ullo modo removeret ab illo exercitio vili: Ergo pariter, si Verbum esset homo in quantum homo ignorans penitus se esse personam Divinam, sive excellentiam infinitam, solumque de se ipso cognoscens esse vnum ex hominibus, tota illa excellentia personalis, & dissonantia, repugnantia que moralis cum degeneri modo proponendi fallibiliter malum sub ratione mali, nihil apud ipsum vt hominem valeret, nec illum impossibilitaret, imò nec difficultaret ad talē modum degenerem cognoscendi practicè, & proponendi, imò nec peccandi. Hoc certè, si considerassent Authores contrarij, credo quod non ita communis fuisset opposita sententia.

148. Dices tertio, propterea, verum esse, quod in illo casu Verbum in quantum homo reduplicativè, non cognosceret sui dignitatem defectu doni supernaturalis; verintamen hanc plenè cognosceret vt Deus; eo autem ipso in quantum Deus teneretur vitare illam dissonantiam, & indignitatem infinitam in se ipso vt homine, tam peccandi, quam proponendi practicè malum sub ratione boni; ac proindè illa dissonantia moralis infinita argueret repugnantiam etiam Metaphysicam peccandi, & proponendi malum sub ratione boni.

149. Rectissimè sane. Sed sic arguo: Ergo tota moralis oppositio, & repugnantia unionis, tum cum peccato, tum cum iudicio indifferenti proponendi ma-

lum sub ratione boni, esset talis relativè ad Verbum vt Deus, non relativè ad ipsum in quantum homo, siquidem excellētia personalis fundans eam repugnantiam moralem, solum esset cognita Verbo vt Deo, non autem ipsi vt homini: Ergo Verbum in quantum homo intrinsece, & in sua sphœra, maneret peccabilis, & fallibilis in proponendo sibi bonum, non obstante illa oppositione, & repugnantia morali relate ad se ipsum vt Deum. Probo consequentiam, quia repugnantia moralis solum impossibilitaret eum, respectu cuius est repugnantia moralis, non autem eum, respectu cuius talis non est: Sed solum esset repugnantia moralis respectu Verbi in quantum Deus est, non vero respectu ipsius in quantum homo: Ergo solum impossibilitaret Verbum in quantum Deus est, ne scilicet permitteret peccatum, aut iudicium pravè proponens bonum, non vero impossibilitaret se ipsum vt hominem in sphœra humanitatis, ne iudicaret, aut eligeret pravè, & peccaminosè. Probatur minor, quia omne morale solum est morale respectivè ad agentia intellectiva, aut rationalia, denominations enim morales nullum locum habent respectivè ad agentia purè physica, & naturalia, vt per se notum est, imò nec respectivè ad agentia intellectiva non cognoscentia fundamenta moralitatis, vnde qui non cognosceret excellentiam, aut dignitatem alicuius personæ, sed eam invincibiliter ignoraret, eam dignitatem minimè offenderet moraliter, contemnendo talē personam: Sed in Verbo vt homine nudo ab omni dono gratiæ accidentalis, repugnantia moralis personæ cum peccato, & iudicio defectuoso, solum esset cognita Verbo vt Deo, non vero ipsi vt homini, sed ab ipso vt homine penitus ignorata invincibiliter: Ergo respectu ipsius vt hominis non esset repugnantia moralis.

150. Dices quartò, hoc verum esse, sed nihilominus Verbum vt hominem manere eo ipso impotentem peccare, ex impossibilitate sui ipsius vt Deus est, permittendi peccatum, aut iudicium indifferens sibi vt homini, sinè quo non datur potentia peccandi. Sed contra est aperte; quia impossibilitas in Verbo vt Deo, & secundum divinitatem permittendi peccatum humanitati, est humanitati extrinseca; ergo ex tali impossibilitate ad summum humanitas esset ab extrinseco impotens peccare, & iudi-

indicare defectuosè, non autem intrinsecè, nec ab intrinseco : Explicatur præsertim in sententia Illust. Godoy, & aliorum plurium Thomistarum, afferentium, quod si Deus operaretur ex necessitate naturæ, si tamen maneret intrinsecè invariata voluntas, & intellectus humanus, maneret nihilominus liberum arbitrium, in eoque libertas ad oppositos actus, & ad omissionem, quia necessitas naturæ ad unum ex parte Dei esset extrinseca voluntati creatæ, ac proinde eam necessitare non posset ad illum unum, & similitè impossibilitas per modum naturæ ex parte Dei ad opositum, esset extrinseca voluntati creatæ, ac proinde eam impossibilitare non posset : Sed pariter impossibilitas ex parte Verbi Divini vt Deus est, permittendi sibi vt homini peccatum, esset extrinseca humanitati suæ, sibique vt homini reduplicativè : Ergò si in quantum homo, eius intellectus, & voluntas manerent absque extrinseca rectificatione per dona gratiæ, maneret in suæ humanitatis sphœra intrinsecè liber ad peccandum, & ad iudicandum defectuosè de agibilibus.

151. Dices quinto, quod saltem ex impossibilitate extrinseca divinitatis, humanitas nunquam posset habere iudicium indifferens ad malum, aut cognitionem defectuosè proponentem practicè bonum ; quia nunquam posset illi à Dœo permitti talis cognitione aut iudicium ; hæc autem cognitione aut iudicium essentialiter exigitur ad potestatem proximam peccandi ; vnde nunquam posset humanitas, adhuc in sua sphœra humanitatis, habere potestatem proximam peccandi.

152. Sed contra est, quia in primis impossibile esset, quod Deus nunquam concurreret cum intellectu humanitatis ad iudicium defectuosum, nisi rectificando indefectibiliter intellectum ipsum humanum in sua sphœra humanitatis ne posset iudicare defectuosè ; sed hoc esset impossibile sine aliquo dono intrinseco supernaturali constitutive intellectum humanum in sua sphœra causæ secundæ indefectibilem, & infallibilem in propounding, & iudicando practicè de agibilibus : Ergo, secluso omni dono accidentalí, non posset Deus vitare indefectibiliter in intellectu humano Verbi iudicium defectuosè proponens de agibilibus.

153. Contra secundò, quia intellectus humanus Verbi, secluso tali dono, semper maneret in sua sphœra humanitatis, & causæ secundæ, potens

deficere in proponendo bonum, & potens fallibiliter iudicare de agibilibus, & de bonis in particulari, licet Deus vt Deus cum illo concurrere non posset ad iudicium, seu propositionem defectuosam, intuitu personalitatis divinæ ; quæ impossibilitas esset extrinseca humanitati, & intellectui humano in sua sphœra humanitatis, & causæ secundæ : Ergo intellectus humanus Verbi vt hominis in sua sphœra humanitatis, & causæ secundæ maneret intrinsecè potens iudicare, & proponere defectuosè, quamvis id ei Deus permettere non posset intuitu personalitatis occultæ : Sed eo ipso voluntas similitè maneret intrinsecè in sua sphœra humanitatis, & causæ secundæ potens peccare, licet ei Deus id permettere non posset intuitu personalitatis occultæ : Ergo intellectus intrinsecè maneret defectibilis in proponendo, & voluntas intrinsecè peccabilis in sua sphœra inferiori humanitatis, & causæ secundæ, licet ab extrinseco ex parte Dei intuitu personalitatis occultæ maneret impossibilis defectus tam in intellectu quam in voluntate.

154. Contra tertio : Quia si Deus in eo casu non posset permettere intellectui humano Christi iudicium defectuosum, nec voluntati peccatum, eo esset, quia teneretur necessariò intuitu personalitatis occultæ rectificare semper iudicium illum, ne defectuosè proponeret, & intentionem voluntatis, ne peccaret : Sed hoc semel admisso, rationabilius dicitur, quod intuitu personætatis occultæ teneretur necessariò rectificare intellectum dono aliquo intrinseco in actu primo, ne posset defectuosè proponere, & voluntatem etiam in actu primo, ne posset malum intendere : Quia hoc pacto melius vitaret peccabilitatem intrinsecam voluntatis, & defectibilitatem intrinsecam intellectus : Ergo immerito contrarij Authores ponunt in Verbo obligationem ad primum, exclusa obligatione necessaria ad dirandum intellectum, & voluntatem humanitatis assumptæ prædictis donis.

### TERTIA RATIO EX CONS titutivo potentie pec- candi.

155. TERTIO probatur assertum, quia vt suprà vidimus quest. 8. & 9. ex PP. & fundamentis solidis, potentia expedita peccandi formaliter consistit in defectu,

& carentia rectitudinis immobilis ex parte potentie: Sed haec carentia, & defectus non potest formaliter excludi ab humanitate Christi, nec ab eius intellectu, & voluntate, nisi per id ipsum, cuius est formalis defectus, & carentia, sicut patet in alijs defectibus: Ergo non potest excludi formaliter ab humanitate Christi potentia expedita peccandi, nisi per rectitudinem immobilem, seu immobilitatem inherenterem eius potentij, nempe intellectui, & voluntati, in cognoscendo, & volendo: Sed haec rectitudo immobilis implicat dari in intellectu, & voluntate Christi, seclusis donis accidentalibus ipsis inherentibus: Ergo implicat excludi formaliter potentiam expeditam peccandi ab humanitate Christi, seclusis predictis donis: Ergo si humanitas suppositaretur in Verbo absque omni dono accidentaliter rectificante potentias, maneret expedita potens peccare, seu cum potentia peccandi formaliter non exclusa.

156. Dices, sufficienter in eo casu rectificari potentias humanitatis per unionem hypostaticam illarum mediate cum substantia Verbi, incompossibilem cum peccato. Sed contra est: Quia rectitudo potentiarum excludens formaliter ab illis potentiam expeditam peccandi debet esse illis formaliter intrinseca, sicut potentia peccandi, alioquin non poterit formaliter, immediate, & directe illam excludere: Sed unio hypostatica non est illis formaliter intrinseca: Ergo. Secundò: Quia defectus, in quo consistit formaliter potentia peccandi, est defectus de linea potentiae, & de linea operativa, cum à PP. appelletur infirmitas, imbecillitas, impotentia, potius quam potentia: Ergo solum excludi potest formaliter per additum, quod sit de linea potentiae operativa, seu de linea activa, & operativa: Sed unio hypostatica non est de tali linea, nec illam activitatem per se addit humanitati, nec eius potentij: Ergo per se, & formaliter absque donis activis non potest rectificare formaliter potentias rectitudine excludente formaliter potentiam peccandi.

157. Tertiò, potentia peccandi pro formaliter non est defectus substantialis in essendo, aut subsistendo, nec talis unquam appellata est à PP. sed defectus in possendo, & agendo, defectus libertatis, & potestatis, vnde planè dicunt, non esse libertatem, nec potestatem, nec partem illius, sed defectum libertatis, &

potestatis, & virtutis: Sed licet unio hypostatica excludat per se, & formaliter defectum negativum finitatis substantiae propriæ humanitatis in linea substantiali, qui est defectus de linea essendi; non tamen per se, & formaliter excludit defectum libertatis, & potestatis de linea activa, & operativa, quia hic defectus non auferatur formaliter, nisi per augmentum potestatis, & libertatis: Ergo unio hypostatica per se, & formaliter non excludit potentiam expeditam peccandi.

158. Quartò: Quia iuxta Anselmum, posse peccare est tale, quod additum minuit libertatem, ablatum auget libertatem: Ergo implicat auferri posse peccare pro formali, nisi augendo libertatem: Sed unio hypostatica per se non auget in humanitate libertatem, aut dominium, secluso omni dono accidentaliter: Ergo per se & formaliter, & seclusis donis non excludit posse peccare ab humanitate. Urgetur: Potentia peccandi iuxta Div. Thom. est potentia permixta impotentiæ, ita ut secundum quod importat potentiae activæ, dicat perfectionem, secundum vero quod importat impotentiæ, dicit imperfectionem: Tunc sic, sed unio hypostatica non excludit per se potentiam peccandi secundum positivum quod dicit perfectionis, & potentiae activæ; alias nec illam formaliter excludit secundum imperfectionem impotentiæ, quia impotentia non excluditur formaliter nisi per potentiam, aut augmentum potentiae activæ: Ergo unio hypostatica per se, & formaliter non excludit potentiam expeditam peccandi.

159. Explicatur, detegendo equivocationem communem, etenim potentia expedita peccandi potest dupliciter impediri. Primo impediendo potentias intellectualiter, seu rationaliter operativas, & sic impeditur in brutis per irrationalitatem, & incapacitatem negativam rationis, & fiunt impeccabilia negativæ ex imperfectione. Secundò, non impeditis potentij rationalibus, impediendo usum rationis, & facultatem intelligendi, & volendi, & hoc modo impeditur in hominibus per infantiam, amentiam, & ebrietatem, aut somnum, & in hoc statu fiunt quodammodo impeccabiles: In his duobus modis potentia peccandi impeditur formaliter per defectum, impediendo nempe perfectionem positivam, quam de materiali supponit potentia expedita peccandi, nempe potentias intellectuales, vel usum

rationis; & hæc impeccabilitas, si talis dici meretur, in negativo consistit. Sed in præsenti non loquimur de hac impeccabilitate, nec de hoc impedimento potentiae peccandi, quia vnio hypostatica non ita reddit impeccabilem humanitatem, impediendo nempe in illa potentias rationales; aut liberum usum earum, longè enim est hoc ab illa gratia vnionis.

160. Tertiò impeditur potentia peccandi, quatenus non impeditis potentis rationalibus intellectus, & voluntatis, nec illarum libero usu, solum impeditur in illis defectus immobilis rectitudinis in cognoscendo, & volendo, aut defectus superioris virtutis insuperabilis à falso, & à malo; quia ut loco citato explicavimus, intellectus est fallibilis, & potens deficere à veritate, ex defectu luminis, & virtutis cognoscitivæ, & voluntas est vincibilis à bono commutabili, & à bono apparenti, ex defectu etiam, & infirmitate virtutis: non per aliquam activitatem positivam ad peccandum: Igitur impedire in intellectu fallibilitatem, non est impedire in illo aliquam activitatem positivam, sed impedire in eo defectum superioris luminis, & virtutis cognoscitivæ indeceptibilis ab apparentia veritatis, & impedire in voluntate peccabilitatem est impedire in ea defectum immobilis rectitudinis, sive defectum virtutis superioris appetitivæ immobiliter eam inclinantem ad verum ultimum finem, vi cuius virtutis à nullo vinci possit obiecto, ut à suo fine averatur.

161. Tunc sic: Sed implicat impeditri in intellectu defectum luminis, & virtutis superioris cognoscitivæ invincibilis ab apparentia veri, nisi addendo intellectui superiorem virtutem cognoscitivam, & lumen superius prædictum; & implicat impedire in voluntate defectum superioris virtutis appetitivæ invincibilis à bono commutabili, seu ab apparentia boni, nisi addendo voluntati tam virtutem: Ergo implicat impediri in intellectu fallibilitatem, & in voluntate peccabilitatem, nisi addendo intellectui tale lumen, talemque virtutem cognoscitivam superiorem vi cuius sit infallibilis, seu indeceptibilis ab apparentia veri, & voluntati tam virtutem, vi cuius sit invincibilis ab apparentia boni, seu à bono commutabili, ut à fine: Sed hoc repugnat absque donis accidentalibus, ut per se patet, quia per solam sub-

sistentiam, aut personalitatem divinam mediatè suppositantem eas potentias, illæ potentiae non sunt potentiores, nec majoris, aut superioris virtutis cognoscitivæ, aut volitivæ, ut supra fatebatur Illust. Godoy, & est per se certum: Ergo seclusis donis, non maneret impedita in intellectu fallibilitas in cognoscendo, nec in voluntate peccabilitas in operando.

162. Iam igitur patet, equivocationem contrariorum esse, quod cogitant potentiam peccandi, tanquam activitatem, aut habitudinem aliquam positivam adiectitiam voluntati, & intellectui, quæ ex vi uniohypostaticæ statim deficiat, tanquam cum illa incompossibilis: Sed hæc, ut dixi, est equivocatio, quia non datur talis habitudo positiva voluntatis, illi adiectitia, nec intellectui, que per unione deficiat; sed unio defectus superioris virtutis explicat, qui defectus deficere, seu impeditri non potest per solam uniohypostaticam, nisi ex illa deriventur dona, & virtutes excludentes defectum prædictum. Recolantur, quæ diximus duabus citatis questionibus de potentia peccandi, & constabit manifeste, removeri non posse potentiam expeditam peccandi ab intellectu, & voluntate, nisi per intrinsecam dona.

163. Quartò probatur assumptum: Quia seclusis donis, nullum deficeret humanitati constitutivum potestatis expedite peccandi: Sed implicat deficere potestam expeditam peccandi, nullo deficiente eius constitutivo: Ergo seclusis donis, non deficeret humanitati Christi potentia expedita peccandi. Probatur maior: Quia potestas expedita peccandi adæquatè constituitur per intrinsecam facultatem intellectus, & voluntatis expeditam in cognoscendo, & volendo, vi ex se defectibilem à rectitudine cognoscendi, & volendi, & in carentia doni intrinsecè eam defectibilitatem corrigentis, & rectificantis: Sed seclusis donis, nihil horum deficeret, quia nec deficeret talis carentia, nec facultas expedita cognoscendi, & volendi ex se defectibilis: Ergo nullum constitutivum proxime peccandi deficeret, vel assigna, quodnam constitutivum illius deficeret?

164. Dices: Potentiam expeditam peccandi ultrà facultatem expeditam intellectus, & voluntatis in cognoscendo, & volendo, importare carentiam cuiuslibet impedimenti ex parte actus primi in-

compossibilis cum peccato; quæ carentia formaliter deficeret per unionem, adhuc, seclusis donis, quia unio est impedimentum se tenens ex parte actus primi incompositibile cum peccato, excludens formaliter sui defectum. Sed contra est: Quia unio hypostatica, cum sit substantialis ad subsistentiam, & existentiam divinam, eodem modo se habet ad humanitatem, ac existentia, & subsistentia divina: Sed existentia, & subsistentia divina actuans, & terminans humanitatem, nullo modo constituit actum primum illius: Ergo dato, quod sit impedimentum peccati, non est impedimentum constitutus actum primum, nec ex parte actus primi se tenens, & consequenter ruit solutione. Probatur minor: Quia non est excoquibilis actus primus, nisi de linea essendi, vel de linea operandi: Sed existentia, & subsistentia actuans, & terminans humanitatem, nec constituit actum primum illius de linea essendi, nec actum primum illius de linea operandi: Ergo nullo modo. Quod non constituit actum primum de linea essendi est evidens, tum quia actus primus de linea essendi est forma substantialis humanitatis, quam minimè constituit existentia, aut subsistentia divina, ut est de fide. Tum quia existentia est ultimus actus de linea essendi, & subsistentia ultimum complementum naturæ etiam de linea essendi, ultimus autem actus, & ultimum complementum in linea essendi, planè supponunt, & non constituunt actum primum de linea essendi.

165. Quod item non constituit actum primum de linea operandi, etiam probatur: Quia actus primus de linea operandi debet esse in eodem genere cum actuali operatione, quia actus primus, & secundus, sicut potentia, & actus, debent esse in eodem genere, ut est commune axioma Aristotelis: Sed existentia, & subsistentia, ut potest de genere substantiæ, non potest esse in eodem genere cum actu secundo operandi, qui est de genere accidentis: Ergo existentia, & subsistentia naturæ non potest esse, nec constituere actum primum de linea operativa. Tota hæc doctrina est universalis Thomistatum. Vnde non possum non mirari, quod Illustr. Godoy, à num. 328. huius doctrinæ oblitus, & similiter Mag. Bolibar, ex doctrina communi Thomistarum, probare conetur, existentiam, & subsistentiam se tenere ex parte actus primi ad operandum in humanitate Christi.

Tom. I.

Quorum equivocationem vt videoas, primo loco eorum fundamentum obijcimus.

SOLVITUR PRIMUM  
Argumentum contra tertiam Assertionem, & retorquetur in illius confirmationem.

166. **I**GITUR obijcies primò: Adhuc, seclusis donis, humanitas Christi esset impotens peccare: Ergo non maneret peccabilis. Probatur antecedens: Quia licet impedimentum non se tenens ex parte actus primi non tollat potentiam expeditam, quo circa physica prædeterminatio ad amorem, non tollit potentiam proximè expeditam ad oppositum amoris, quia non se tenet ex parte actus primi ad agendum; impedimentum tamen se tenens ex parte actus primi ad agendum, tollit in omni sententia potentiam proximè expeditam ad actum, cuius est impedimentum: Sed existentia, & subsistentia divina est impedimentum ad peccandum, ut potest cum peccato incompatibilis; & se tenet ex parte actus primi: Ergo per se tollit potentiam expeditam ad peccandum, intellige, seclusis donis, per solam subsistentiam divinam humanitas Christi careret potentia expedita peccandi, & esset impotens ad peccandum. Minorem, quoad secundam partem, probat Illustrissim. Godoy. Primò: Quia existentia se tenet ex parte actus primi ad agendum, ut omnes fatentur. Secundò: Quia non potest humanitas intelligi in actu primo ad operandum, nisi intelligatur existens, & subsistens: Ergo existentia, & subsistentia se tenent ex parte actus primi ad operandum. Tertiò: Quia humanitas non potest intelligi in actu primo proximo ad operandum, nisi intelligatur completa in ratione principi operandi: Sed per subsistentiam completur in ratione principi, quia de principio quo incompleto, fit principium quo completum per subsistentiam: Ergo subsistentia se tenet ex parte actus primi ad operandum.

167. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, concessa maiori, & omissa minori quoad primam partem, distinguo secundam: Se tenet ex parte actus primi formaliter, & constitutive, nego: Praesuppositivè, subdistingo: Per accidens, concedo: Per se, nego minorem.

Xy 2

Ad

Ad primam illius probationem, dico; Quod omnes fatentur, existentiam, & subsistentiam naturę substantialis se teneare, seu requiri ex parte actus primi præsuppositivę, hoc est, essentialiter præsupponi debere ante actum primum de linea operativa, quia non potest substantia esse in actu primo operativo, qui est de genere accidentis, quin præsupponatur existens, & completa in genere substantię: Sed non omnes fatentur, imo omnes Thomistę negant, quod existentia substantialis, aut subsistentia se teneat ex parte actus primi de linea operativa constitutivę, aut formaliter; quia actus primus de linea operativa, iuxta omnes Thomistas, est adaequatę accidens, sive ingenere accidentis, & consequenter constitui nequit per existentiam, aut subsistentiam, quę est de genere substantię. Concluditur ergo iuxta sententiam Thomistarum, quod existentia substantię, aut subsistentia, solum præsuppositivę requiritur, aut se tenet ex parte actus primi ad operandum. Loquendo vero de subsistentia, & existentia determinatę divina, illa solum per accidens præsupponitur, non per se ad talem actum primum de linea operativa in humanitate, quia posse humanitatis, sive actus primus eius de linea operativa per se quidem supponit existentiam, & subsistentiam substantialiem, sed quod illa sit divina, potius quam humana, propria potius, quam aliena, per accidens tantum exigit, & præsupponit, quia ab illa per se non dependet, sed solum per accidens.

168. Ex quo ad secundam probationem minoris, distinguo antecedens: Non potest humanitas intelligi in actu primo ad operandum, nisi intelligatur existens, & subsistens formaliter, & constitutivę per ipsum actum primum ad operandum, nego antecedens: Nisi intelligatur præsuppositivę existens, & subsistens, subdistinguo: Existentia, aut subsistentia determinatę divina, nego; quia hęc per se non præsupponitur, nec præexigitur: Existentia, & subsistentia vague, vel divina, vel humana, concedo antecedens, & distinguo consequens ut suprà. Ad tertiam probationem eadem distinctione respondeo, quod humanitas non potest intelligi in actu primo ad operandum, nisi intelligatur præsuppositivę completa substantialiter in ratione principij quod radicalis, & remoti; qualiter solum completerur per subsistentiam; sed opus non est, quod in actu primo intelli-

gatur constitutivę, & formaliter hoc complementum substantiale, quia actus primus ad operandum est de genere accidentis, & adaequatę distinctus à substantia, cum substantia non sit per se, & immediate operativa adhuc partialiter, aut inadæquate.

169. Vnde talis actus primus de linea operativa, aut potentia expedita operandi non constituitur per aliquid de genere substantię, licet essentialiter præsupponat substantiam completam in suo genere, non quia essentialiter supponat illam completam determinatę per subsistentiam divinam, sed vagę, vel per divinam, vel per humanam, & creatam, & propriam, exigendo per se ex natura rei humanam, sed cum potentia obedientiali, ut humana supleatur per divinam. Et tota hęc est doctrina communissima Thomistarum. Ex qua sequitur planę, quod actus primus de linea operativa in humanitate, intrinsecę & constitutivę non includit subsistentiam, aut existentiam divinam, imo nec per se cum illa connectitur, vnde de se nullum importat impedimentum ad peccandum, sed est intrinsecę compatibilis cum peccato, & intrinsecę indifferens ad peccandum, vel non peccandum, si nempę non constituitur aliquo dono accidentalı supernaturali de linea operativa repugnante peccato, in qua hypotesi semper loquor.

170. Vnde sic argumentum retoriqueo: Quoties potestas proxima ad operandum, seu actus primus de linea operativa est intrinsecę indifferens ad rectę, vel pravę operandum, datur potestas expedita peccandi: Sed seclusis donis rectificantibus potentias, in humanitate Christi, potestas proxima ad operandum esset intrinsecę indifferens ad rectę, vel pravę operandum: Ergo esset potentia expedita peccandi: Daretur ergo in Christo potestas expedita peccandi. Probatur minor: Quia ea potestas nihil intrinsecę includeret oppositum cum peccato, aut impediens peccatum: Ergo esset intrinsecę indifferens, & expedita ad peccandum. Probo antecedens: Quia seclusis donis, nullum restaret impedimentum nisi subsistentia, aut existentia divina: Sed illa potestas proxima ad operandum non includeret intrinsecę subsistentiam, aut existentiam divinam: Ergo nullum includeret impedimentum ad pravę operandum, seu peccandum. Minor patet ex dictis: Quia illa potestas proxima ad operandum adaequatę distinguitur à substantia

tia completa, & illam adæquate comple-  
tam præsupponit, & per nihil illius in-  
trinsicè constituitur, sed adæquate est de  
genere accidentis: Ergo non includit, nec  
importat intrinsicè constitutive subsisten-  
tiam, aut existentiam substantiæ, nec di-  
vinam, nec humanam, quæ ad prædi-  
camentum substantiæ pertinet.

171. Explicatur: Quia in humani-  
tate Christi debet intelligi triplex signum  
ordine naturæ. Primum essendi substi-  
tialiter, secundum possendi operari, ter-  
tium operandi: Sed licet in signo primo  
essendi substantialiter importetur intrinsicè  
subsistentia divina, in secundo signo  
possendi, seu quod idem est, actus pri-  
mi ad operandum, non importatur in-  
trinsicè, sed solum præsupponitur in pri-  
mo signo, non quidem per se ex exigentia  
secundi, sed per accidens ex gratia  
unionis, quam non exigit per se illud  
posse adæquate creatum, & de genere  
accidentis: Ergo in secundo signo actus  
primi, seu possendi, aut potestatis ope-  
randi non importatur intrinsicè impedimen-  
tum peccandi, seu pravè operandi,  
nempè quod sit subsistentia divina, aut  
gratia unionis, sed ad summum præsup-  
ponitur per accidens: Sed quoties in sig-  
no possendi, aut actus primi, vel potestatis  
operandi non importatur intrinsicè  
impedimentum operandi pravè, ea po-  
testas est intrinsicè indifferens, libera &  
expedita ad pravè operandum: Ergo in  
Christo erit talis potestas, si secludantur  
dona, quæ immutent intrinsicè illud se-  
cundum signum potestatis ad operan-  
dum. Explicatur amplius: Iuxta solutio-  
nem, physica prædeterminatio ad amo-  
rem, non tollit potestatem expeditam ad  
odium, quia nō constituit actum primum,  
seu potestatem operandi, nec intelligitur  
in signo talis potestatis, sed in signo pos-  
teriori ex parte actus secundi: Sed subsi-  
stentia divina, dato quod sit impedimen-  
tum peccati, non intelligitur intrinsicè  
in signo potestatis proximè ad operan-  
dum, sed solum præsupponitur in signo  
priori substantialiter essendi, & radican-  
di potentias operativas: Ergo non tollit  
libertatem, nec potestatem peccandi.  
Patet consequentia: Quia quod præsup-  
ponatur pro priori, aut subsequatur pro  
posteriori, dummodo in ipso signo po-  
testatis inclusivè non intelligatur, eadem  
est ratio.

172. Vrgetur: Casu, quo Deus ex inten-  
tione dandi gloriam prædestinato, vel ex  
prædestinatione conferat illi potestatem

expeditam perseverandi per gratiam suf-  
ficientem, ille per prius intelligitur præ-  
destinatus, quam potens proxime perse-  
verare: Et tamen licet prædestinatio sit  
impedimentum non perseverandi; quamvis  
intellecta pro priori ad signum potestatis,  
quia tamen in illo intrinsicè non  
importatur, non tollit potestatem expe-  
ditam, & liberam non perseverandi: Er-  
gò licet subsistentia divina præintelligatur  
in humanitate Christi pro priori ad  
signum potestatis proximæ, quia tamen  
in illo intrinsicè non includitur, minimè  
tollit, quod sit potestas libera, & expe-  
dita ad malè operandum. Consequentia  
patet à paritate: Quia sicut potestas ex-  
clita humanitatis per se supponit humani-  
tatem subsistentem, sed non præsupponit  
per se determinate subsistentiam divinam  
potius quam humanam, ita potestas  
proxima perseverandi per se supponit, &  
procedit ex aliqua intentione divina, &  
destinatione ad aliquem finem, non ta-  
men per se supponit prædestinationem ad  
gloriam, potius quam aliam intentionem, &  
sicut subsistentia divina est incompatibili-  
lis cum peccato humanitatis, ita prædes-  
tinatio cum non perseverantia finali; &  
sicut subsistentia divina influit in ope-  
rations mediante potestate proxima,  
ita prædestinatio influit in operacio-  
nes prædestinati, mediante gratia suffi-  
cienti, seu potestate proxima: Sed his  
non obstantibus, quia prædestinatio est  
extra signum potestatis proximæ pe se  
non auferit libertatem non perseverandi:  
Ergo nec divina subsistentia, quæ est ex-  
tra signum potestatis proximæ, tollit po-  
testate m proximam, & libertatem pec-  
candi.

173. Et ratio à priori est, quia prin-  
cipium mediatum operandi quantumvis  
connexum cum uno extremo libertatis,  
& incompatibile cum altero, si influat  
per medium indifferens ad utrumque, ne-  
cessitare non potest ad unum, nec aufer-  
re libertatem, quia semper relinquit prin-  
cipium immediatum liberum, & indif-  
ferens, & propterea dixit Div. Thom.  
quod voluntas divina non auferit contin-  
gentiam, nec libertatem in causis secun-  
dis, quia applicavit causas proximas con-  
tingentes, & indifferentes, & quia liber-  
tas, & contingentia attenditur penes  
causam proximam, non penes causam  
primam: Quod exemplificat in sole ne-  
cessariò operante semper eodem tenore,  
sed quia causæ mediae sunt variæ, & con-  
tingentes ex influxu solis sequitur, plures  
efficiuntur.

fectus contingentes , ex contingentia causarum proximarum : Sed personalitas divina solum mediante natura , & mediantebus potentis indifferentibus influit in operationes humanitatis , sicut prædestinatio media potestate , & gratia sufficienti indifferenti , influit in finalem perseverantiam : Ergo sicut ista , quantumvis incompatibilis cum carentia perseverantiae , non auctor libertatem non perseverandi , nec illa , quantumvis incompatibilis cum peccato humanitatis , auctor libertatem peccandi . Vide supra num. 107.

174. Dices , esse maximam disparitatem , quia prædestinatio est penitus extrinseca , non solum potestati operandi , sed etiam subiecto potenti operate , vnde homo in concreto intelligitur adæquatè potens operari , & perseverare , quia in tali concreto non importetur intrinsecè prædestinatio ; attamen , licet subsistentia divina sit extra signum potestatis , & actus primi considerati in abstracto , vt probatum manet , non tamen extra signum illius in concreto , quia implicat hoc concretum : *Potens proximè operari* , quod non includat intrinsecè substantiam completam , & consequenter suppositum , subsistentiamque ; quia licet ipsa potestas in abstracto debeat esse de genere accidentis adæquatè , concretum tamen *potens* , debet vtrumque importare , nempè substantiam , & accidens . Et consequenter humanitas Christi ut *potens* operare , importare debet subsistentiam divinam incompatibilem cum peccato . Hoc est sane , quantum responderi potest à contrarijs , & quod potui pro contraria sententia invenire .

175. Sed contra est , quia illud *concretum* , licet vtrumque intrinsecè importet , cum hac tamen differentia , quod substantiam seu suppositum importat de materiali per modum substracti ; potestatem vero operativam pro formalis . Ergo si potestas illa pro formalis considerata sit intrinsecè expedita in linea operativa ad benè , vel pravè operandum ; *concretum* pro formalis , seu formaliter ut potens operari , erit formaliter in linea operativa indifferentis , & expeditum ad benè , vel pravè operandum , licet pro materiali substracto sit materialiter incompatibile cum prava operatione . Explicatur ; implicat , quod *potens operari* sit formaliter in linea operativa impedimentum ad male operandum , aut de-

terminatum ad benè operandum , si totum id per quod constituitur formaliter in linea operativa , aut in esse potentis operari , est indifferens in linea operativa , ad benè , vel male operandum : Sed totum , per quod constituitur formaliter in linea operativa , seu in esse potentis operari , est potestas proxima ad operandum , & hæc , vt probatum manet , est adæquatè indifferens , seclusis donis ad benè , vel male operandum : Ergo concretum constitutum per talem potestatem erit formaliter in linea operativa indifferens ad recte , vel pravè operandum ; incompatibilitas enim substracti cum peccato , per accidens , & de materiali se haberet .

176. Contra secundò , quia licet illud concretum *potens operari* importet substratum , & abstractum , suppositum , & potestatem , vtrumque intrinsecè , tamen ea importat cum ordine naturæ , nempè substratum , vt prius existens in genere substantie posse verò vt posterius formaliter in linea operativa de genere accidentis , que duo in illo concreto essentialiter important talem ordinem naturæ , & illum conservant de necessitate : Ergo semper manet distinctum signum naturæ signum existendi substantialiter complete , & signum possendi operari , ita vt secundum pro formalis , & constitutivè non importet subsistentiam , sed solum presuppositivè pro materiali substracto .

177. Contra tertio , si potestas humanitatis Christi esset constituta per iudicium indifferens ad malum , non solum ea potestas in abstracto esset potestas peccandi , sed in concreto Christus habens illam potestatem , esset potens proximè peccare , vt faciuntur Godoy , & Bolívar : Sed non alia ratione , nisi quia pro formalis potestatis , aut constitutivæ nullam importaret incompatibilitatem cum peccato , sed formalem indifferentiam de linea operativa , licet pro materiali concreti esset impedimentum suppositi : Ergo semel quod potestas operandi pro formalis , seu constitutivè nullam importet incompatibilitatem cum peccato , non solum ea potestas erit in abstracto potestas peccandi , sed in concreto habens illam potestatem , erit potens expedite peccare , non obstante impedimento , seu incompatibilitate cum peccato pro materiali ex parte substracti .

178. Dices forsan , substratum esse incapax essentialiter illius abstracti quia ,

quia Verbum, ut homo, esset incapax potestatis constitutæ per iudicium illud indifferens ad malum. Rectè quidem, ergo impeccabilitas Christi probanda est per incapacitatem Christi, ut hominis habendi potestatem peccandi; ut nos supra num. 109. probabamus; quia videlicet in signo effendi anteriori ad signum potestatis, humanitas Christi intelligitur incapax posttatis peccandi. Secundò, quia licet potestas proxima peccandi constitutatur per iudicium indifferens ad malum, rogo, per quid constituitur potestas proxima iudicandi cum indifferencia ad malum? Certè ista non constituitur intrinsecè per aliquid de genere substantiæ, & consequenter nec per substantiam, eadem ratione, qua id probatum manet de potestate peccandi: Refrat ergo quod vnicè constituantur per ipsum intellectum destitutum lumine, aut dono superiori rectificante ipsum: Ergo si semel admittatur, Verbum suppositare humanitatem, & intellectum humanum sine dono prædicto, haberet potentiam proximam iudicandi cum indifferencia ad malum: Sed habere potentiam proximam iudicandi cum indifferencia ad malum, est posse expedite peccare, licet potestate mediata: Ergo Christus in eo casu esset potens expedite peccare, licet potestate mediata. Sed de hoc infra.

#### SECUNDUM SOLVITUR argumentum.

179. **O** BIJCES secundò, quia adhuc seclusis donis, Christus ut homo, sive humanitas Christi non esset potens peccare in sensu diviso vniōnis: Aliunde nec in sensu composito: Ergo nullo modo maneret potens peccare. Maior probatur, quia posse peccare in sensu diviso vniōnis, est posse peccare peccato destruente vniōinem: Sed per nos repugnat in humanitate peccatum destruens vniōinem, quia vno pertinet ad signum valde anterius ad peccatum, nempe ad signum effendi substantialiter, quod prius est remotè ad signum operandi, seu peccandi, & posterius non potest destruere vniōinem pertinentem ad signum valde anterius, vnde supra ostendimus, quod vno non potest dependere in sui existentia ab actibus humanitatis: Ergo non potest peccare in sensu diviso. Minor etiam probatur: Quia peccare in sen-

si composito vniōnis est coniungere peccatum cum vniōne, & consequenter cum supposito divino: Sed hoc non posset, adhuc seclusis donis: Ergo nec peccare in sensu composito. Minor patet: Quia, adhuc seclusis donis, ad impossibile ex terminis non datur posse: Sed coniungere peccatum cum vniōne, & cum supposito divino est impossibile ex terminis: Ergo id non posset, adhuc seclusis donis. Explicatur: Ut humanitas Christi non possit aliquid ex terminis impossibile, nullo indiget dono gratiæ: Sed coniungere peccatum cum supposito divino ex terminis est impossibile, independenter etiam ab ullo dono gratiæ accidentalis, quia suppositum esse divinum, & inpeccato sunt duo termini ex se repugnantes, præcisivè à quolibet dono accidental: Ergo humanitas Christi, seclusa quolibet dono accidental, non posset coniungere peccatum cum vniōne, aut cum supposito divino. En argumen- tum, quod continet totam vim adver- fariorum.

180. Sed duplicitè respondeo, primo ex ipsorum arguentium tententia; distinguendo maiorem: Non posset pecca- re in sensu diviso positivo, & destructivo vniōnis, concedo: In sensu diviso præ- cisivo, nego maiorem; quia iuxta Illust. Godoy, & Bolibar, & alios RR. eo ar- gumento vtentes, ad veram libertatem, & potestatem alicuius exercitij, non re- quiritur potestas ad ipsum in sensu diviso impedimenti antecedentis, destructivo il- lius, sed satis est, quod sit in sensu diviso præcisivo: Etenim, isti RR. verificant, quod Christus obligatus præcepto posi- tivo moriendi, potuit verè omittere ne- gativè in sensu diviso præcepti, non in sensu diviso positivo, aut destructivo, vel impeditivo præcepti, quia planè negant habuisse potestatem auferendi, vel impe- diendi præceptum; sed solum in sensu diviso præcisivo à præcepto: Cur ergo admittere non possunt, quod humanitas Christi, ut potens expedite operari, in eo signo potestatis sit potens peccare in sensu diviso vniōnis, non positivo, & destruc- tivo vniōnis, sed in sensu diviso præ- cisivo ab vniōne, aqua præscindit in sig- no potestatis proximè ad operandum, ut ostensum manet. Rursus: Prædestinatus in ultimo instanti vitæ potest peccare fi- naliter in sensu diviso prædestinationis, non quidem in sensu diviso illius destruc- tivo, quia iuxta Thomistas nullo modo potest destruere, nec impedire sui præ- des-

destinationem, sed in sensu diviso præcisivo: Et tamen potest vere, & proprie peccare finaliter vera potestate antecedenti: Ergo idem quod prius.

181. Sed replicabis: Quia propterea primum est verum, quia Christus ut potens operari, & in actu primo proximo ad acceptandam mortem, præscindit à præcepto, & similiter prædestinatus ut potens operari, & in actu primo proximo, præscindit à prædestinatione: Sed Christus non potest sic præscindere ab unione, cum per illam constituantur: Ergo instantia non tenet. Sed contra est: Quia licet Christus non posset ab unione præscindere, humanitas tamen Christi, ut potens proxime operari, & in signo potestatis proxime, ab unione præscindit, quia per se illam non presupponit, sed per accidens, & de materiali, ut supra arguebamus: Ergo eius potestas operativa potest esse ad peccandum in sensu diviso præcisivo. Secundo: Quia etiam Christus, aut Verbum, in quantum homo potens operari, & sub ratione hominis potentis operari, pro formaliter præscindit ab unione, & à supposito divino, quia ad esse hominem potenter operari, per accidens, & de materiali se habet, quod sit suppositum divinum; dummodo sit suppositum: Ergo reduplicative ut homo potens operari, præscindit ab unione, & à supposito determinate divino, & solum explicat munus suppositi, aut personæ humanitatis, sub quo munere non explicat incompatibilitatem cum peccato, sed præscindit.

182. Explicatur: Illust. Godoy, *Tract. 14. disp. 55. à num. 109.* cum aliis Thomistis, præscindit inter Christum ut hominem, & ipsum ut Filium Dei naturalem, sufficienti præcisione, ut in quantum homo sit subiectum gratuitò prædestinatum ad esse Filium Dei naturalem, cuique sit gratuita Filiatio Dei naturalis: Ergo potiori iure præscindi poterit inter Christum ut hominem, & Christum ut Deum, & suppositum divinum, ita ut consideratus præcisivè ut homo non explicet repugnantiam cura peccato, sicut præcisivè ut homo non explicat ius ad esse Filium Dei naturalem. Legatur ibi Illust. Godoy, & clara videbitur instantia. Explicatur secundo: Quia hic individualiter homo, qui est Christus, est idem individualiter homo, licet non idem personaliter, ac esset in propria persona humana; quia individuatio sumitur à materia, quæ esset eadem

in vitroque casu: Ergo hic individualiter homo præscindit in esse talis à persona divina, & humana: Sed ut sic præscindens, nullam explicat repugnantiam cum peccato, sed ab illa præscindit: Ergo sub hac præcisione potest intelligi potens peccare in sensu diviso præcisivo, si non obstant dona rectificantia potentias. Tertio: Quia casu dato per possibile, vel impossibile, quod humanitas suppositatur à Verbo, & simul à propria personalitate, & esset in humanitate duplex persona, una divina, & alia humana; vtrique illa persona esset unus numero homo, sicut duæ personæ divinae in una divinitate sunt unus numero Deus: Sed tunc ille numero homo, seclusis donis, posset peccare in sensu diviso præcisivo, quia posset intelligi existens, & subsistens propria personalitate præcisivè à divina: Ergo pariter in nostro casu, quia ut hic homo non exigit per se potius divinam, quam humanam subsistentiam.

183. Ac denique: Quia licet ut homo substantialiter completus importaret identice suppositum determinate divinum; tamen ut potens operari, seu in signo actus primi de linea operativa, nec identice includeret suppositum divinum, aut divinam subsistentiam, quia actus primus de linea operativa, seu potestas proxima operandi, esset adæquate realiter distincta à tota substantia completa, ut supra arguebamus ex Thomistis: Ergo in eo signo posset intelligi potens peccare in sensu diviso realiter præcisivo, si semel ab eo signo excludantur dona rectificantia potentias, & cum peccato incompatibilis.

184. Secundò ad principale argumentum respondeo, omissa maiori, distinguendo minorem: Non esset potens peccare in sensu composito unionis per se cadente sub tali potestate, concedo minorem: In sensu composito per accidens sequuto ex peccato, si actu peccaret, nego minorem. Ad cuius probacionem, distinguo maiorem: Peccare in sensu composito unionis est coniungere peccatum cum unione, eo modo, quo sensus compositus cadit sub potestate, nempe per se, vel per accidens, concedo: Semper per se de necessitate, nego maiorem; & omissa, vel distincta minori eodem modo, pariter distinguo: coniungens, ut distinxii.

185. Ratio distinctionis est: Quia duplicitè potest intelligi posse peccare in sensu composito alicuius extremitatis,

pē, vel per se, vel per accidens. Per accidens contingit, quando potestas per se solum est ad peccandum, non vero per se ad coniungendum peccatum cum tali extremo, quia per se, nec tale extreum supponit, nec ad illud ponendum per se habet facultatem; v. g. Petrus potest peccare in sensu composito peccati Pauli, & potest coniungere suum peccatum cum peccato Pauli, non quidem per se loquendo, quia non est in potestate Petri ponere peccatum Pauli, nec illud per se supponit. Vnde solum per accidens potest coniungere suum peccatum cum peccato Pauli, si nimis supponatur peccatum Pauli ad quod per accidens se habet potestas Petri, & peccatum Petri. Per se autem coniungit, quando potestas est per se ad coniungendum peccatum cum tali extremo, quod duplicitè adhuc coniungere potest, vel quia sit potestas per se ad utrumque extreum simul ponendum, & componendum, v. g. si quis per se intenderet coniungere suum mendacium cum iuramento: Quia in eius potestate esset mentiri, & iurare, & coniungere utrumque, & hoc pacto certè humanitas non posset per se coniungere suum peccatum cum vnione, quia non esset in eius potestate ponere vnionem, & peccatum, & coniungere utrumque, cum vnio non esset in eius potestate. Vel secundo, quia potestas vel per se est, aut includit tale extreum, aut per se illud supponit, & illud sic per se supponendo, vel includendo potest peccare, quia eo ipso per se potest coniungere peccatum cum tali extremo, si quidem per se potest coniungere peccatum secum, & cum omni eo quod per se includit, aut per se supponit. Hac distinctione præmissa, vt valde necessaria pro distinctione illa vulgari sensu compositi, & divisi, de quo vide *Tractat. de Provident.* ques. 17. a numer. 57. præser-

tim.  
186. Facile iam respondeo: Quod humanitas Christi, si supponatur nuda omni dono accidentaliter, posset peccare in sensu cōposito vnionis sequito per accidens ad peccatum, & ad potestatem in illis circumstantijs, non vero per se in sensu composito, quia per se solum eius potestas esset ad peccandum, sive ad operandum pravè; quod vero peccatum, si poneretur, coniungendum foret cum vnione, per accidens esset respectu talis potestatis, quia talis potestas, nec esset per se potestas ad ponendum, & compo-

Tom. I.

nendū utrumque, nempe vnionē, & peccatum, nec tale posse includeret, aut supponeret vnionem, nec ita eam supponendo, aut includendo posset peccare: Sed solum per accidens supponeret vnionem, & substantiam divinam pro priori signo, & sic per accidens posset peccare in sensu composito vnionis secundo per accidens, si peccaret in illo præsupposito: Vnde in illo casu, peccare, non esset per se ex vi potestatis coniungere peccatum cum vnione, sed hoc haberet per accidens ex vnione præsupposita per accidens ad potestatem humanitatis: Similiter ergo peccare in illo casu non esset per se impossibile illi potestati, sed per se illi possibile, solum autem ex prædicta suppositione à potestate non exacta, impossibile, quod non auferret libertatem, & potestatem expeditam antecedentem peccandi.

187. Ex quo ad explicationem, concessa maiori, & minori, concedo patrè consequentiam: Quia iam fatemur potestatem humanitatis non esse per se ad coniungendum peccatum cum vnione, aut cum supposito divino; nec ad sensum compositum utriusque, sed solum ad peccandum, quid nempe si ficeret in eo instanti, per accidens, ex suppositione per se non exacta coniungeretur peccatum cum vnione, quod est impossibile: Ex quo tamen non admittimus potestatem ad aliquid impossibile ex terminis, quia ea potestas solum per se est ad peccare, peccare autem non est impossibile ex terminis. Quod si in eo casu peccare esset coniungere peccatum cum vnione, hoc non haberet ex terminis, sed ex suppositione per se non exacta ex parte potestatis, sed per accidens tantum supposita: Vnde illa potestas per se non esset ad impossibile ex terminis, sed solum per se ad possibile sibi ex terminis, nempe ad peccare, ad impossibile vero per accidens, & præsuppositivè, ex vi vnionis, cum qua coniungeretur peccatum. Idque parificari potest in prædestinato potente peccare finaliter.

188. Et ratio fundamentalis huius doctrine est: Quia vt voluntas sit liberè, & expeditè potens peccare, solum requiritur, quod possit per se coniungere peccatum cum omni eo, quod se tener ex parte actus primi, & potestatis ad operandum, & ex consequenti cum omni eo, quod talis actus primus, & potestas per se exigit, & præsupponit; non vero exigitur, quod possit componere pecca-

tum cum qualibet alia suppositione non constitutive actum primum, nec per se ab illo exacta, aut præsupposita; & hæc est communis sententia: Sed in casu, quo voluntas humana Christi cum eius intellectu careret omni dono accidentaliter supernaturali, ex parte actus primi, & potestatis se habente, voluntas posset coniungere peccatum cum omni eo, quod se teneret ex parte actus primi, & potestatis, quia nihil se teneret ex parte actus primi, & potestatis incompatibile cum peccato, sed solum vires naturales intellectus, & voluntatis, que de se coniungibiles sunt cum peccato, nec ille actus primus, aut potestas per se exigere aliquid incompatible cum peccato, quia non exigere per se vñionem, aut suppositum divinum, quod solum esset incompatible cum peccato, sed solum per accidens illud præsupponeret: Ergo tunc casus voluntas humana Christi regulata intellectu humano solis viribus naturalibus, esset libera, & potens expedite peccare.

189. Sed replicabis: Licet hoc verū videatur, tamen etiam verum est, quod ut suppositum habeat talē potestatē peccandi, requiritur, quod mediante illa possit secum peccatum coniungere: Sed implicat, quod Verbum Divinum possit secum peccatum coniungere, adhuc mediante potestate humana: Ergo implicat, quod habeat potestatē peccandi, & consequenter, quod possit peccare. Maior probatur: Quia ut suppositum habeat potestatē expeditam peccandi, requiritur quod vi illius possit peccare; & consequenter quod possit coniungere peccatum cum sua potestate peccandi: Sed idem est formalissimè coniungere peccatum cum sua potestate, ac illud secum coniungere illa mediante: Ergo opus est, quod suppositum habens talē potestatē, possit ea mediante sibi peccatum coniungere.

190. Hæc replica tangit verè difficultatem, & ad veritatem nos conductit. Vnde respondeo, concessa maiori, que legitimè probatur, & infrā amplius confirmabitur, distinguendo minorem: Implicat, quod suppositum divinum possit sibi coniungere peccatum, adhuc mediante potestate humana; & hoc sequitur si possit habere humanam potestatē nullo dono supernaturali fulcitam, concedo: Et hoc non sequitur in tali casu, nego minorem, & distinguo consequens eodem modo. Iraque potestas humana, & rationalis solis viribus naturalibus constitu-

ta, & nullo dono supernaturali fulcita, evidentē est potestas expedita errandi, & peccandi, seu potestas fallibilis, & peccabilis: Si ergo scimèl admittatur, quod suppositum divinum possit habere, aut suppositare talem potestatē humanam sic constitutam, sequitur posse habere potestatē expeditam errandi præcīcē, & peccandi; & consequenter, quod possit habere potestatē, vi cuius, & qua mediante possit sibi coniungere expōrem, & peccatum: Si vero hoc implicat, implicabit etiam, quod possit talem potestatē habere, sive (quod idem est) suppositare humanitatem nullo dono supernaturali accidentaliter fulcitam; si autem hoc admittatur possibile, admittendum erit primum impossibile. Vnde sit.

#### QUARTA ASSERTIO principalis.

191.

DICO quartò: Nec divinitus potest persona divina assumere, & suppositare humanitatem nudam ab omni dono accidentaliter supernaturali rectificante in actu primo in lefectibilitē potentias ad operandum. Ita Alensis, & Henricus, & Thomistæ, quos suprà citabat P. Vazquez, suppresso nomine. Et probatur primo omnibus PP. testimonijs, quibus divinitus impossibile reputant, humanitatem Deo in unitate personæ copulatam, manere peccabilem. Etenim humanitas omni dono accidentaliter rectificante potentias orbata, & nuda, maneret in actu primo proximo ad operandum fallibilis, & peccabilis, ut satis tuperque ostensum manet: Sed nec divinitus persona divina potest assumere, aut suppositare humanitatem vt fallibilem, & peccabilem: Ergo nec divinitus potest eam assumere, aut suppositare vt nudam ab omni dono accidentaliter rectificante potentias in actu primo. (Obiter adverto, quod cum dico humanitatem nudam, intelligo consequenter ad assumptionem, & in sensu composito illius, ita ut consequenter ad assumptionem maneret nuda, hoc in quam dico, quod divinitus repugnat; non vero quod humanitatem antecedenter nudam assumat, eam consequenter in ipso instanti induendo, & ditando, ac dotando donis prædictis. Quo præmisso pro virandis equivocationibus.) Probo minorem; quia nec divinitus potest persona divina esse homo fallibilis, & pecca-

peccabilis: Sed talis esset, si suppositaret humanitatem ut fallibilem, & peccabilem: Ergo nec divinitus potest eam sic suppositare.

192. Respondent AA. negantes impeccabilitatem, negando hanc ultimam maiorem. Sed contra, illam probo primò; quia nec divinitus potest persona divina esse homo non summè, nec infinitè sanctus moraliter: Sed homo ut fallibilis, & peccabilis non potest esse summè sanctus, quia summa sanctitas non solum pugnat cum falsitate, & peccato, sed etiam cum fallibilitate, & peccabilitate; ut supra arguebamus à num. 80. Ergo. Secundò, quia si persona divina esset homo fallibilis, & peccabilis, posset esse homo deceptus, & peccans, omni deceptione, & peccato; si quidem omnis homo fallibilis, & peccabilis, potest esse peccans, & deceptus, alioquin non esset fallibilis, nec peccabilis, ut supra arguebam. Sed nec divinitus potest persona divina esse homo peccans, & deceptus quolibet peccato, & deceptione, alias posset esse homo sceleratus, & dignus poena eterna: Ergo. Mitto alias probationes iam supra præmissas.

*TRIA EFFUGIA CONTRARIÆ, & communis sententiæ præcluduntur.*

193. AUTORES verò subsistentes impeccabilitatem Christi, multipliciter respondent. Primò Illust. Godoy num. 306. inquit, sanctitatem ex vi vnionis humanitati convenientem, reddere illi debitum omne bonum, carentiam omnis mali, & carentiam peccati, & consequenter, quod Deus non offerat illi concursum indifferentem ad bonum, & ad malum, & quod non permittat illi peccatum: Et quia ut humanitas sit potens proximè, & expeditè peccare, necessario exigitur ex parte Dei concursus ad bonum, & ad malum indifferentes, consequens fit, quod ex vi illius sanctitatis tollatur ab humanitate potentia expedita peccandi.

194. Hanc explicationem venerat propter Authorem, sed impugnat M. Bolibar, dub. 3. à num. 10. Primò, quia non potest intelligi, quid intelligat Illust. Godoy per oblationem concursus indifferentis ad bonum, & malum, non enim potest intelligi decretum indifferentis concutrendi ex sola determinatione

Tom. I.

voluntatis creatæ, hoc enim decretum longè est ab Authoris mente, & à veritate. Nec potest intelligi decretum determinatum de concursu determinato ad bonum, quo excluditur permisso peccati, quia hoc certè non est oblatio concursus indifferentis, nec concursus indifferens, sine quo voluntas non sit potens proximè peccare. Secundò, quia ex defectu talis oblationis concursus ex parte Dei, aut permissionis peccati, voluntas solum maneret impeccabilis proximè ab extrinseco, ex Deo nempè nollente concurrere ad peccatum, nec illud permittere: Ergo non esset voluntas Christi intrinsecè proximè impeccabilis in sua sphœra inferiori humanitatis, & cause secundæ, sed ad summum ex extrinseca manutentione Dei.

195. Nec dicas, impeccabilitatem non præstari à tali negatione concursus, aut permissionis, sed solum à gratia vnionis exigentis illam negationem. Contra enim est, quia vel vno per se, & formaliter impossibilitat proximè humanitatem Christi ad peccandum, vel solum in radice, exactivè, & illativè. Si primum, ergo frustra recurrirunt ad ius, & debitum negationis concursus ex parte Dei, cum independenter à tali negatione concursus, per se ipsam vno impossibilitet proximè voluntatem ad peccandum, & constituit illam formaliter, & intrinsecè impeccabilem proximè. Si secundum, restat assignare, per quid proximè, & formaliter impeccabilis constitutatur, quia hæc proxima impeccabilitas ab vniione formaliter non præstatur; vnde præstabitur de necessitate ab aliquo dono vniioni debito, & ab illa exacto, quod nos dicimus. Tertiò, quia vel ius, & debitum vnionis ad negationem concursus est tale, quod Deus illi deesse non possit, vel tale, cui Deus posse absoluto illi deesse possit? Si hoc secundum: Ergo non obstante tali debito, & iure, poterit Deus de posse absoluto humanitati exhibere concursum ad malum pro materiali, & permittere peccatum. Si dicatur primum; ergo pariter dici poterit, quod ius, & debitum humanitatis sanctificate à Verbo ad dona supernaturalia est tale, ac tantum, quod illi Deus deesse non possit adhuc de suo posse absoluto, & consequenter, quod non potuit suppositare humanitatem nudam talibus donis.

196. Respondet Illust. Godoy num. 308. Deum posse divinitus deesse

iuri ad dona supernaturalia ad lumen glorie, aut visionem beatam; quia ex quo negaret illa dona, non efficeretur author peccati; non autem posse defesse iuri ad non permissionem peccati, sive ad negationem concursus, quia si contra debitum, & ius humanitatis sanctificate, illi permetteret peccatum, esset cavia, & author specialis illius. Sed contra est, quia ex quo Deus vtatur suo domino absoluto non potest sequi, quod sit author peccati, nec quod illi imputetur peccatum: Ergo prius probandum est Deum non habere dominum absolutum permittendi peccatum humanitati sanctificate à Verbo, ut inde inferatur, futurum authorem peccati, si permetteret peccatum illi. Sed ratio probans Deum non habere dominium absolutum permittendi peccatum illi humanitati, ea est præcise, nec alia esse potest, nisi quia non habet dominium reluctantandi, aut contra veniendi iuri illi humanitatis, quia si absolutè, & licet, ut sic dicam, habet dominium, & iurisdictionem superiorem contraveniendi iuri illi, ex quo vtatur suo dominio, & iurisdictione absoluta, contraveniendo iuri illi, nullum potest ei imputari peccatum: Ergo, vel Deus non potest, adhuc divinitus, negare illi humanitati dona, contraveniendo iuri sue sanctitatis; vel potest illi permettere peccatum.

197. Secundò, quia per te, si contra ius humanitatis illam fineret peccare, esset Deus author illius peccati: Ergo si contra ius illius illam relinqueret nudam omni dono rectificante potentias, esset Deus author specialis illius nuditatis: Sed illa nuditas esset formalissime infirmitas, debilitas, & imbecillitas potentiarum ad resistendum malo, & consequenter peccabilitas proxima: Ergo esset Deus author specialis peccabilitatis proxime: Sed non minus repugnat Deum esse authorem peccabilitatis proximam, quam peccati: Ergo si, ne esset author peccati, non posset eam peccare permettere; ne esset Author proxime peccabilitatis, non posset eam nudam omni dono accidentalii relinquere.

198. Propterea impugnato Illust. Godoy, respondet secundo M. Bolibar, supponendo, quod voluntas semper est libera ad peccandum, quoties regulatur iudicio indifferenti ad bonum, & malum, sine quo impotens est ad peccandum; sicut enim non potest non esse libera in actu primo, si reguletur iudicio indis-

renti ad actum, & eius omissionem, ita non potest non esse libera ad peccandum, si reguletur iudicio indifferenti ad bonum, & malum. Vnde vel ex vi unionis hoc iudicium aufertur, vel non? Si aufertur, voluntas est impotens ad peccandum ex vi unionis, cum ex vi illius ipsi deficiat iudicium indifferentis requisitum ex parte actus primi ad peccandum. Ita ad litteram præfatus Mag. Sed sanè desiderabam in ipso, quid dicendum, si secunda pars dilemmatis esset vera, nempe si ex vi unionis hoc iudicium non aufertur? Quod tamen omnino reticuit, discursum truncatum reliquens; quod sanè videretur, fauile effugium difficultatis in determinanda illa parte dilemmatis, nisi subtilissimum eius, ac mihi satis notum ingenium hanc suspicionem propulsaret. Sed hoc prætermisso, in prædicta explicatione, quæ propter illam tradentis autoritatem est mihi omni veneratione digna non percipio bene, quid per iudicium indifferentis ad bonum, & malum intelligatur? Nam sanè mihi omnino repugnans videatur iudicium practicè iudicans, aut dictans indifferenter bonum, & malum; ut alibi sèpè notatum habeo; illa enim vox, iudicium indifferentis, nec invenitur in Div. Thom. nec video, quo sensu in propria significatione accipi possit à R.R. licet interdum cum eis disputans, illa ego etiam vtar, ne in vocibus hæream.

199. Contra secundò: Quia si ex vi unionis non impediretur tale iudicium, quod relinquit sub dubio M. Bolibar, sanè humanitas maneret possibilis, & potens expeditè peccare: Ergo ex vi solius unionis, si nihil inferret oppositum tali iudicio, humanitas non fit impeccabilis: Cur ergo nos dicere non possumus, quod si non inferat dona, non efficiet humanitatem impeccabilem. Tertiò: Quia vt voluntas maneat absolute, & expeditè potens peccare. Aequiritur iudicium actuale indifferenti ad bonum, & malum, sed satis est potestas expedita ira iudicandi, ut supra dicebamus: Sed dato, quod iudicium actuale posset excludi absque dono rectificante potentiam, secundum rationem potestas sic iudicandi: Ergo non sat is est, quod unio excludat tale iudicium actuale, si non infert dona prædicta, vt reddat humanitatem impeccabilem. Quartò: Quia; quomodo rogo ex vi unionis aufertur tale iudicium? sanè, quia humanitati summe sancte debetur ne Deus illam desinet ita defectuosè iudicare; vel assignet Mag. Bolibar, alium modum phy-

physicum quo vno hypostatica excludat illud iudicium ab intellectu humanitatis, quod non facile praestabit: Sed pariter illi deberet, ne Deus illam deserat nudam omni dono rectificante potentias: Ergo pariter hoc erit impossibile divinus, sicut primum.

200. Propterea tertio P. Vazquez, cap. 7. num. 45. ait, quod gratia vniuersitatis habet se sicut visio clara Dei ad impediendam antecedenter potentiam peccandi, quia sicut viatio Dei ita efficax est, ut non sinat intellectum videntis applicari ad cogitandum efficacius bonum alienum ad peccandum, quam summum bonum a peccando retrahens, & ideo non relinquit potentiam ad peccandum, quia contra exactiorem, & expressiorem cogitationem non potest voluntas operari, unde quando intellectus non potest efficacius, & expressius cogitare bonum delectabile ad peccatum alienum, non manet in homine libertas, aut potestas expedita peccandi: Sic, inquit, eodem modo phyllophari debemus in natura vnitate Verbo, afferendo nempe gratiam vniuersitatis, sicut Dei visionem, postulare necessario, & non solum congruenter, expressiores, & activiores cogitationes boni, & virtutis contra peccatum, ut nullo modo relinquatur locus ad expressius, & exactius cogitandum ea, quae ad peccandum alicere poterant. Sic ad litteram P. Vazquez, qui acerrime invehitur in eos, qui impeccabilitatem explicant ex via vniuersitatis donis beatitudinis, & gratiae.

201. Sed contra est primò: Quia ipse, ibid. num. 38. probat quod ex auxilio Dei gubernantis humanitatem non posset in ea tolli, aut impediri potentia peccandi (secluso statu beatitudinis, de quo non disputat) Quia haec auxilia essent sancte cogitationes obscuræ sub velamine fidei; haec autem, quantumvis congrue, & contumperat arbitrio, non possunt tollere potentiam peccandi, licet re ipsa impeditant peccatum. Nam quamvis cum his cogitationibus impossibile sit peccare impossibilitate consequenti, tamen possibilitate antecedenti, quae est ex parte cause, possibile est eum, qui illis cogitationibus prævenitur, peccare: Sed expressiores, & actiores cogitationes boni, quas postularet vniuersitatis gratia, necessario (, & iuxta P. Vazquez,) secluso statu beatitudinis, de quo non disputat, ad summum essent obscuræ sub velamine fidei, &c. ut ipse loquitur: Ergo per illas auferri non

potest potentia peccandi expedita iuxta ipsummet P. Vazquez.

202. Contra secundò: Quia visio Dei, cum sit donum penitus immobilitè firmans intellectum in summo vero, & summo bono, nihil mirum quod non sinat eum cogitare practicè aliquid quod avertat ab ipso; veruntamen gratia vniuersitatis est substantialis, immediate afficiens humanitatem, absolute in linea essendi, vel subsistendi, non vero in linea operativa cognoscendi, aut volendi, aut operandi alio modo; quo ergo pacto potest necessario inferre, aut postulare illas cogitationes expressiores, quae sunt de linea operandi: Si dicat, illas postulare moraliter: Ergo quia postulat Deum gubernando humanitatem, necessario illi tales cogitationes tribuere; cur ergo hanc viam probandi impeccabilitatem opugnat? Tertiò: Quia vel illas cogitationes postulat necessario necessitate metaphysica, vel solum necessitate physica, aut morali? Si hoc secundum: Ergo posset Deus eas suspendere: Ergo tunc maneret humanitas vnitate Verbo, & potens peccare sine impedimento. Si primum, certè illæ cogitationes ita expressiores iam essent dona accidentalia rectificantia intellectum in cogitando. Ergo sine his donis non posset nec divinitus humanitas suppositari à Verbo per gratiam vniuersitatis, & habemus intentum. Item si potest gratia vniuersitatis metaphysicè necessario inferre illas cogitationes, cur melius non poterit metaphysicè necessario inferre bona, quibus in actu primo, potentia rectificantur? Vidè inconsequentiam.

*ALIÆ TRES EVASIONES REFUTANTUR, & Vrgentius probatur assertio.*

203. PROPTEREA, quartò dices cum alijs, quod quavis humanitas maneret nuda ab omni dono accidentalí, & à cogitatione, aut iudicio rectificantे, ex hoc ipso quod maneret summe sancta; maneret impotens per intellectum, qui etiam esset summe sanctus, male iudicare, aut cogitare; & per voluntatem, quae etiam esset summe sancta, peccare; quia natura summe sancta, per potentias summe sanctas non posset nec male cogitare, nec peccare ex ipsa sanctitate. Sed contra est: Quia humanitas non sanctificatur physicè per sanctitatem Verbi, tanquam per formam physicè sufficientem,

&

& rectificantem in operando ipsam humanitatem, ut omnes fatentur, ne contra fidem sequatur vniōne illam factam fuisse in natura, ita quod ex deitate sanctificante, & humanitate sanctificata fieret substantialiter una natura physice sancta substantialiter: Sed solum sanctificatur, & deificatur moraliter, quia ex vniōne humanitatis cum divinitate in una persona, quę simūl sit Deus homo, & homo Deus, humanitas moraliter dignificatur, & sanctificatur, seu ut PP. loquuntur, deificatur ex ipsa divinitate in unica persona sibi copulata, quatenus tota dignitas divinitatis propter vnitatem personę refunditur moraliter in humanitatem ipsiusmet personę. Quod quidem optimè explicat Illustrissim. Godoy de Sanctitate Christi. Et id semper supponendum, & valde advertendum est, ne decipiāmur in illis denominationibus humanitas *deificata*, *summè sancta*, *substantialiter sancta*, intelligendo deitatem, & sanctitatem substancialē Dei, tanquam formam physicam humanitatis, physicē radicantem potentias, physicē etiam sanctas sanctitatem divina; id enim error esset intolerabilis.

204. Tunc sic arguo: Quod humanitas sit summè sancta moraliter à divinitate, est purè denominatio de linea dignitatis moralis, & de linea essendi, minimè vero de linea operativa, & idem in potentijs moraliter sanctis, quia tota illa sanctitas, & dignitas moralis nullam activitatem per se communicat immediatè humanitati, nec eius potentijs, nec subiectivè eas formaliter inclinat, determinat, aut movet ad agendum vnum potius quam aliud; sed humanitatem in tota sua vi activa, & operativa, & in modo subiectivo operandi intrinsecè invariantem relinquit, si omnia dona creata, & accidentalia secludantur: Sed potestas peccandi est verè de linea activa, & operativa, subiectivè intrinseca humanitati, & eius potentijs: Ergo (seclusis donis) per totam illam sanctitatem moralem summam, & infinitam, formaliter non impeditur, nec excluditur.

205. Explicatur: Potestas peccandi, v.g. potestas diligendi pro ultimo fine bonum delectabile, est vera potestas physica, physicē intrinseca humanitati: Sed ista per solam dignitatem, & sanctitatem moralem non excluditur formaliter, quia moralis dignitas per se, & formaliter non immutat naturam physicē sumptam, cum sit de alia linea: Ergo per se, & formaliter

non excludit illam potestatem physicam; Secundò: Ponamus illum hominem ita moraliter dignificatum, cogitantem bonum delectabile sine subordinatione ad finem honestum; nam sanè physicē posset eius intellectus cognoscere practice bonum delectabile seorsim, & divisim ab alio fine, siquidem naturaliter cognosceret bonum in communi, & posset descendere divisim ad bona in particuliari cogitanda, & ad quodlibet divisim ab alio; quis hoc neget in homine secundum puram naturalam institutum, cum solis viribus naturalibus: Ergo cogitaret bonum delectabile absque ordine ad bonum honestum, & ibi sisteret: Sed tunc solis viribus naturalibus instructus, evidentiter posset illud efficaciter velle, & pro scopo, & fine amplectere, potissimè cum ignoraret sui moralem sanctitatem, & dignitatem, ac de ea nihil cogitaret: Ergo nō obstante tota illa sua morali dignitate posset collocare suum finem, & suam facilitatem in bono delectabili: Ergo & peccare.

206. Dices quintò: Hoc ad summum probare, quod homo ille, seu humanitas Verbi in illo casu, haberet potestatem physicam peccandi, secundum omne, quod physicē importat intrinsecum humanitati, sed non potestatem moralem; quę potestas physica esset ad peccatum pro materiali secundum actualitatem physicam, quam importat peccatum, sed non ad peccandum moraliter, & formaliter; quia moralitas dignitatis, & sanctitatis moralitatem contrariam formaliter excluderet, nempe peccati, & peccabilitatis, licet non entitatem physicam utriusque. Quae solutio confirmari potest ex Illustr. Godoy, qui *Tractat. 12. de Merito Christi, disput. 2. num. 215.* expressè assertit, pro tertia solutione cuiusdam argumenti; quod licet in Christo non esset potentia antecedens ad odium Dei, vt est malum morale, erat tamen potentia antecedens ad odium Dei sumptum entitativè, & quoad actualitatem physicam illius. Quod multis ibi explicare conatur. Potissimè à paritate concursus Dei ad entitatem, & non ad malitiam moralem, quia sicut concursus Dei, inquit, terminatus ad odium entitativè sumptum, præscindit à malitia morali, ita potentia antecedens, quę in ordine ad odium reperitur in Christo, præscindit à malitia morali illius.

207. Sed hæc solutio, vt credo, nemini placitura, simūl cum alijs præmissis, satis

satis indicat efficaciam nostrę rationis, quandoquidem ad illius vim declinandum, adeò difficiles excogitantur recursus. Et in primis, si paritas aliquid probat, probat Christum absque omni morali indecentia potuisse de facto peierare, mentiri, blasphemare, & odio habere Deum, eas actiones physicè exercendo, cum vera libertate, & voluntarietate physica, absque influxu in malitiam moralem; si quidem Deus de facto efficit physicè in quolibet peccatore tales actiones quoad totam entitatem physicam, non influendo in malitiam moralem; & hoc absque omni Dei indecentia: Sed consequens est absurdissimum: Ergo. Probo absurditatem consequentis: Quia alias, tota sanctitas, & impeccabilitas Christi non consideret in positiva impotentia ad easdem actiones physicas, quæ in alijs sunt peccata, & sacrilegia, &c. Sed in eo, quod ipsam actiones posset Christus sine culpa morali, & sine malitia morali exercere physicè, quas nemo alias, nisi peccando moraliter, elicere posset: Sed hoc planè est absurdissimum: Ergo. Probo etiam maiorem absurditatem, quia alias eo Christus ut homo, sanctus, & impeccabilis esset, quia sibi licerent generaliter omnes actiones physicè, quæ alijs iure divino, & naturali prohibitæ sunt, & moraliter illicite, v. g. mentiri, peierare, pone-re ultimum finem in delectatione sensuali, & similia; quia licet istæ actiones in alijs essent moraliter male, & moraliter turpes, in Christo essent potius moraliter sanctissimæ, & dignissimæ à sanctitate personæ eas elicientis, vi cuius illæ actiones purgarentur ab omni mala moralitate, quam in alijs haberent: Hoc autem evidenter est absurdum omni absurdo maius: Ergo.

208. Quod autem ista omnia sequantur ex doctrina solutionis, patet, quia iuxta illam, id est potentia physica proxima ad eas actiones ponitur in Christo, quia licet in alijs habeant malam moralitatem, ea mala moralitas excluditur in Christo per bonam moralitatem sanctitatis personæ: Ergo pariter, actiones physicæ, ad quas esset talis potentia physica proxima Christi, licet in alijs, aut ex se essent moraliter male, in Christo illarum mala moralitas purgaretur formaliter, & excluderetur per sanctitatem moralem divinam, vi cuius illæ ipse actiones physicæ sumptuæ significarentur moraliter, bona divina moralitate, ab illaque moraliter sanctificarentur: Vnde ipsam actionem

nes physicè, & cum eadem libertate physica, quæ in alijs essent moraliter perverse in Christo essent sanctissimæ, ac dignissimæ, v. g. odium Dei, &c.

209. Vrgetur: Iuxta solutionem ex vi sanctitatis moralis divinæ non immutaretur, nec excluderetur eadem physica potestas, & physica libertas, quæ competit humanitati secundum suas potentias, & vires proprias naturales physicè nudas ab omni dono rectificante illas in linea operativa; sed tota hæc potestas, & libertas physica, physicè invariata permaneret in Christo, eademque physicè, quæ esset in homine constituto in puris naturalibus: Sed hæc in homine puro constituto in puris naturalibus esset physica potestas, & libertas physicè expedita ad omnes physicas actiones praedictas, & ad alias peiores: Ergo & in Christo esset etiam physica potestas, physicè expedita ad tales actiones physicæ, physicè sumptuæ: Item, iuxta solutionem, illa physica libertas, & potestas in Christo esset moraliter summè sancta, & digna, & per hoc purgaretur, & excluderetur formaliter ab illa onnis mala moralitas: Ergo esset potestas ad eas actiones physicas, sanctificandas moraliter ab ipsa sanctitate divina, & purgandas ab omni mala moralitate. Vnde in Christo potestas, & libertas physica odio habendi Deum, amandi ut finem ultimum delectationes sensuales, peierandi, &c. esset summè sancta, & summè digna moraliter ex dignitate, & sanctitate personæ; & similiter actiones physicæ odio habendi Deum, peierandi, &c. hoc autem, quis non videat esse absurdum intolerabile.

210. Sed dices: Iuxta Div. Thom. in Christo fuit potentia, quæ in alijs est potentia peccandi, quin tamen in Christo fuerit potentia peccandi: Ergo pariter in Christo fuit ea libertas, & potestas, quæ in alijs est potestas, & libertas peccandi, quin in Christo fuerit libertas, & potestas peccandi: Item ergo in Christo potuerunt esse illæ actiones physicæ, quæ in alijs sunt male moraliter, & peccata, quin in Christo essent male moraliter, nec peccata. Respondeo, distinguendo, vel explicando Div. Thom. in Christo fuit potentia, quæ in alijs est potentia peccandi, physicè invariata, & immutata in linea operativa, à modo physico, quo est in alijs, nego: Physicè, & intrinsecè variata, & immutata, concedo textum, & nego consequentiam,

quia

quia in Christo illa potentia, quæ in alijs est potentia peccandi ob defectum intrinsecum doni rectificantis, fuit intrinsecè, & physicè variata per donum accidentale intrinsecè rectificans ipsam, & impediens, ne esset ad peccatum physicè expedita. Ex quo non sequitur, quod in Christo fuerit eadem libertas, & potestas, quæ in alijs est ad peccandum, quia *libertas, & potestas*, ultra potentiam operativam, v. g. ultra voluntatem secundum se, importat intrinsecam dispositionem, & expeditionem, quæ, entitative invariata potentia, potest variari intrinsecè physicè in ipsa potentia per dona superaddita, aut per aliud impedimentum ex parte intellectus intrinsecum; illa autem intrinseca dispositio ex parte intellectus, & voluntatis, vi cuius in alijs est libertas, & potestas physicè expedita, non fuit eadem physicè in Christo, nec potuit divinitus esse eadem physicè ac in alijs, in quibus est libertas peccandi; sed necessario necessitate metaphysica fuit physicè diversa per dona, ac proinde nec divinitus potuit esse eadem physica libertas, nec eadem physicæ actiones.

211. Ex quo urgentissimè probatur assumptum; quia implicat personam divinam suppositare naturam humanam cum eadem physica dispositione intrinseca de linea operativa, quam haberet condita in puris naturalibus: Sed natura humana nuda ab omni dono accidentalí supernaturali rectificante ipsam, esset in ea dispositione intrinseca physica, quam haberet condita in puris naturalibus: Ergò implicat personam divinam, suppositare naturam humanam nudam ab omni dono accidentalí, &c. Probatur maior, quia natura humana condita in puris naturalibus, ex vi illius dispositionis physicè esset potens physicè, physicèque expedita ad omnes actiones pravas: Sed implicat personam divinam suppositare naturam humanam cum ea physica dispositione, vi cuius sit physicè expedita ad omnes actiones pravas, invariata physicè illa tota dispositione in linea operativa, quia eo ipso significaret, & sanctificaret moraliter eam intrinsecam physicam dispositionem, & eandem intrinsecam, & physicam libertatem ad omnes pravas actiones, & posset etiam sanctificare eas pravas actiones physicè sumptas, vt ostensum manet; quod evidenter repugnat: Ergò. Ex quo sequitur, repugnare metaphysicè, quod persona divina suppo-

sitet naturam humanam conditam in puris naturalibus, nec eam moraliter dignificare possit, aut sanctificare, nisi prius eam physicè immutando ab illo statu, & physicè perficiendo, ac rectificando per gratiam accidentalem, & dona.

### ALIA PROBATIO ASSERTI.

212. **S E C U N D A** probatio assumpti est, quia nuditas ab omni dono supernaturali accidentalí in natura assumpta, constitueret illam moraliter indecentem, & moraliter imperfectam: Sed implicat personam divinam suppositare naturam humanam in sensu composite moraliter imperfectam, & indecentem; quia summa personæ sanctitas metaphysicè repugnat cum tali indecencia morali: Ergo. Maior, in qua sola est difficultas, probatur primo, nam Adamus ipse, quamprimum se ipsum inventit, & cognovit nudum à iustitia originali intrinsecè rectificante, & subordinante partem sensitivam rationali, erubuit de se ipso, non alia de causa, nisi quia per illam nuditatem mansit in puris naturalibus, & ideo moraliter indecens, etiam apud se ipsum: Ergò potiori titulo, si persona divina assumplisset naturam humanam in puris naturalibus, maneret homo moraliter indecens, & qui posset se ipsum erubescere.

213. Dices primò, ideo Adamum seipsum erubuisse, quia statim sensit motus inordinatos sensualitatis contra rationem, non propter illam solam nuditatem à iustitia originali: Sed contra, quia Sacer textus solum assignat causam erubescientiè quod cognoverunt se esse nudos; & propterea contra erubescientiam cosuerunt folia suis, &c. Forsitan enim ex motibus sensualitatis cognoverunt sui nuditatem à iustitia originali, & hanc nuditatem erubuerunt. Secundo, quia natura humana assumpta à persona divina in puris naturalibus eosdem motus posset habere in parte sensitiva, cum enim esset nuda ab omni dono intrinsecè eam subjiciente rationi, aut rectificante, & alias, vt sensitiva careret libertate, abs dubio ex visis, & obiectis occurribus necessario ex natura rei haberet illos motus sensualitatis iuxta excitationem obiectorum: Ergò eadem ratione maneret moraliter indecens, & digna erubescientia sui ipsius. Tertiò, quia maior indecentia est, partem rationalem non esse

esse intrinsecè subordinatam indefectibiliter, & vniuersaliter Deo, quam partem sensitivam non esse intrinsecè subordinatam indefectibiliter rationi: Sed manente natura assumpta in puris naturalibus quantum ad potentias, & vires operativas rationales, & sensitivas, maneret non solum pars sensitiva sine subordinatione necessaria ad rationalem, sed rationalis sine subordinatione intrinsecè necessaria ad Deum, quia istæ intrinsecè subordinationes repugnant in puris naturalibus, seu absque donis supernaturalibus: Ergò maneret moraliter indecens.

214. Dices secundo, in Adamo, illam nuditatem iustitiae originalis fuisse moraliter indecentem, tum quia illam culpabiliter amissit; tum quia erat privatio moralis contra debitum illam retinendi, ex quo conditus est cum illa. Sed contra, quia præscindendo à culpa, ex qua nudi remanserunt iustitia originali, ea nuditas afferret secum erubescientiam, & motus inordinatos sensualitatis, vel saltem proximam imminentiam illorum: Ergò esset indecens moraliter. Quod vrgetur, quia in natura condita in puris naturalibus non præcessisset culpa; & tamen ea indecentia moralis sequeretur in illa ex illa nuditate iustitiae, sicut eadem erubescientia: Ergò. Contra secundò, quia licet naturæ assumptæ in puris naturalibus non deberetur iustitia ex prima sui conditione, tamen multo magis deberetur ex sui assumptione ad vnitatem in persona cum Deo ipso: Ergò illa carere, esset multo maior privatio, vt potè contra maius longè debitum: Ergò longè maior indecentia moralis. Ex quo

215. Confirmatur vrgentissimè prædicta ratio, quia adhuc admissò, quod natura condita in puris naturalibus, in se, & absolutè, vel in proprio supposito non esset moraliter indecens, tamen respectivè ad personam divinam, & vt sponsa copulanda Deo in vnitate personæ, esset moraliter indecentissima: Ergò implicat, quod cum tali nuditate sic Deo copularetur in sensu composito nuditatis. Probatur antecedens, primò ab exemplo, quia licet virgo rustica, iuxta mortem suæ patriæ rusticè induita, nuda tamen à nobilibus ornamentis, non esset absolutè in se indecens, & indecorosa, tamen respectivè ad hoc vt per strictum matrimonii copularetur, & desponsaretur Regi magna maiestatis, esset indecentissima, ideoque oporteret prius ornari, ac indui, ditari, & dotari ornatu regio,

Tom. I.

regijsque indumentis, gemmisque, & margaritis, &c. vt decenter Regi desponsari posset: Sed assumptionis natura intellectualis ad personam divinam est essentia litèr desponsatio, & copulatio illius naturæ cum ipso Deo, multo strictior, & perfectior omni matrimonio, quia in nullo matrimonio verificatur, quod sint duo in persona vna realiter vna, sicut in prædicta vniione personali cum Deo: Ergò licet natura intellectualis in puris naturalibus condita, in se absolute, & respectu suæ originis, non esset moraliter indecens, vt nuda ab ornamentiis supernaturalibus; tamen esset moraliter indecentissima, vt in sensu composito talis nuditatis desponsaretur, & copularetur Deo in vnitate personæ. Secundò, & à priori, quia illa natura in puris naturalibus esset intrinsecè fragilis, debilis, ac infirma viribus ad resistendum malo, & ad consequendum perfectum bonum, nempe sui beatitudinem: Sed licet hoc non esset indecens moraliter in illa, attenta sua conditione, esset indecentissimum in illa moraliter, vt assumpta à persona divina: Ergò implicat quod vt sic virtibus fragilis, & infirma in sensu composito assumatur à persona divina.

### TERTIA PROBATIO ASSERTI.

216.

**T**ERTIO probatur assertum: Quia implicat personam divinam assumere naturam rationalem, quin illam constituat dignam amore amicabili Dei, vt communiter fatentur Authores contrarij; item implicat, quod eam semel dignam tali amore amicabili, Deus non amet amicabiliter: Sed implicat contradictionem quod eam Deus amet amicabiliter, & quod maneat nuda omni dono accidentali supernaturali: Ergò & quod eam assumat in sensu composito talis nuditatis: Minor probatur: Quia implicat, quod eam Deus amet amicabiliter, vt imponentem redamare amicabiliter Deum, quia amor amicitiae essentialiter est mutuus, & amicitia mutua: Sed vt est nuda omni dono accidental supernaturali esset impotens intrinsecè redamare Deum amicabiliter, vt fatentur contrarij, quia amor amicabilis Dei essentialiter est supernaturalis, & ex vi solius vnionis non elevaretur ad actus supernaturales, quia sine virtutibus supernaturalibus esset intrinsecè impotens natura rationalis ad actus supernaturales: Ergò implicat contra-

Aaa

dic-

dictionem , quod eam Deus amet amicabiliter , & quod maneat nuda omni dono supernaturali accidentalii. Hæc ratio sanè efficacissima est. Sed ut magis videatur eius efficacia.

217. Dices primò , quod quamvis ex vi vñionis , natura assumpta esset summè digna moraliter amore amicabili Dei , posset nihilominus Deus de potentia absoluta eam non amare amore amicabili. Sed contra est : Quia licet sit penes Dei dominium constituere naturam intellectualem in esse obiecti congrui , & condigni sui amoris amicabilis , nullus tamen dixit , esse penes Dei dominium absolutum , illam sic constitutam non amare amicabiliter in sensu composito ; alias posset etiam divinitus hominem , vel Angelum sanctū , & condignum Dei amore amicabili , odio habere , & eternaliter punire poena damni , & sensus quod etiam si vñus , vel alter Recentior possibile iudicaverit , intollerabile absurdum est : Ergò multo impossibilius , & extra Dei dominum est , quod hominem deificatum , & secum personaliter vnum , & propterea summè dignum amari ab ipso amicabiliter , possit in sensu composito ipsum sic non amare , alias posset ipsum etiam in sensu composito odio habere , &c.

218. Dices secundò , quod posset illum amare amicabiliter , quamvis maneret nudus omni dono accidentali , & physicè impotens redamare , quia maneret radicaliter moraliter potens , nempe in radice morali sanctitatis substantialis , licet radicaliter physicè impotens , & similiter proximè , ex defectu gratie habitualis , quæ sola potest præstare potentiam radicalem physicam redamandi. Sed contra est : Quia implicat amor amicabilis ex parte Dei erga naturam rationalem , qui non sit physicè efficax ad communicandam dilectio potientiam radicalem redamandi : Sed si natura assumpta maneret cum sola potentia radicali morali , quæ indistincta esset ab ipsa morali condignitate ex persona , amor amicabilis maneret physicè inefficax , quia naturæ moraliter condigne , nihil physicum communicaret , quo fieret potens redamare : Ergò hoc est penitus impossibile. Explicatur : Quia communiter reputamus Thomistæ divinitus impossibile , quod homo iustificetur per puram moralè applicationem , & imputationem meritorum Christi , absque dono intrinseco physico animæ inhærente , & inter alias rationes , vna est , quia

implicat iustificari , nisi diligatur amicabiliter à Deo ; & hoc implicat , quin amor Dei , semper efficax & factivus , communicet illi donum intrinsecum physicum , quo fiat potens redamare : Ergò per solam condignitatem moralem , aut moralem denominationem non potest , adhuc divinitus , salvare , quod natura humana sit obiectum congruum terminans divinam dilectionem amicabilem absque dono intrinseco , quo fiat physicè potens redamare. Mitto alias impugnationes , quæ facile cuique occurrent.

*VLTIMA PROBATIO ASSERTI , ET  
impugnatio fundamenti contrarij.*

219. **D**E M U M probo assertum : Quia eo potissimum moventur contrarij , quia dona supernaturalia consequuntur ad vñionem , & pertinent ad signum posterius , sicut proprietates ad naturam ; & prius non potest dependere essentialiter à posteriori , quia potest Deus , supposito priori , suspendere concursum ad posterius ; & per miraculum potest conservare naturam , & substantiam sine proprietatibus , & accidentibus ; Sed hæc ratio in præsenti est nulla : Ergò tenendum est , non posse nec divinitus assumere naturam sine donis. Probo minorem primò : Quia humanitas vñta Verbo , & obligata præcepto positivo ad aliquem actum , est prior natura ad talem actum , & ad gratiam efficacem ad ipsum : & tamen iuxta Illust. Godoy , & alios Thomistas , non potest Deus , nec de potentia absoluta conservare humanitatem simul vñtā , & obligatam ad actum , & in sensu composito negare illi gratiam efficacem , aut concursum ad actum præceptum posteriorem : Ergò stat optime , quod ex vi vñionis prius essentialiter connectatur cum posteriori , ita ut nec divinitus , supposito priori , possit Deus suspendere concursum ad posterius.

220. Secundo : Quia iuxta Mag. Bolibar , & alios , vñio hypostatica , licet prior , connectitur essentialiter cum rectitudine , & determinatione ad bonum in iudicio pratico de agendis , & appendendis , ita ut Deus nec divinitus possit permittere quod iudicium de appetendis sit defectuosum , vel indifferens ad bonum , & malum : Sed quod illud iudicium sit indifferens , vel determinatum , rectum , vel defectuosum , est quid posterius

rius ad vniōnem substantialem: Ergò stat optimè, quod ex vi vniōnis prius essentialiter connectatur cum posteriori. Et idem argumentum fit contra Vazquez, qui admittit, quod supposita vniōne, Deus necessariō necessitate metaphysica debet inspirare cogitationes ad bonum efficaciores, & superantes alias retrahentes à bono, & allicientes ad malum, ut suprā vidimus; quia illę cogitationes sunt posteriores ad vniōnem.

221. Confirmatur: Quia ipsa rectitudine in cognoscendo practicè, & volendo, debita moraliter actibus humanis ex suo genere, est certè posterior in intellectu, & voluntate Christi ad vniōnem: Sed Deus, nec de potentia absoluta potest, supposita vniōne, adhibere concursum intellectui ad iudicandum practicè, & voluntati ad volendum, suspendendo concursum ad rectitudinem in iudicando, & volendo, quia hoc esset eis permettere peccatum; hoc est, quod operarentur cum defectu rectitudinis debitè: Ergò idem quod prius. Explicatur: Non minus est Deus absolutè Dominus permitti peccatum naturę rationali, quam negandi illi dona gratię: Nec minus est posterior ad vniōnem permisso, vel non permisso peccati, quam collatio, aut negatio donorum gratię: Sed stat optimè, quod ex suppositione vniōnis, nec divinitus possit Deus humanitati vnitę permittere peccatum: Ergò stabit optimè, quod ex tali suppositione non possit Deus, nec divinitus negare dona gratię, licet posteriora. Explicatur amplius: Quia gubernare specialiter humanitatem vnitam, est quid posterior ad vniōnem; & tamen nec divinitus potest Deus ex suppositione vniōnis prioris, negare humanitati speciale directionem, & gubernationem in operando: Ergò idem quod prius.

222. Secundò probatur minor primi syllogismi: Quia tunc verum est, quod supposita natura, vel substantia priori exigens aliquas proprietates, vel accidentia, pro posteriori potest Deus divinitus suspendere concursum, & contravenire priori exigentię, quando illa exigentia cadit sub dominio Dei absolutè; vndè quia exigentia cuiuslibet substantię creatę ad sua accidentia, & exigentia cuiusvis naturę creatę ad suas proprietates, & potentias, cadit sub absoluto dominio Dei, sicut ipsa substantia, & natura creata, quia tam creata est exigentia, quam ipsa natura, & substantia; indè probatur, quod Deus possit contravenire

Tom. I.

illi exigentię de sua potentia absoluta: Sed hæc ratio oppositum probat in nostro casu: Ergò ratio contrariorum est nulla. Probo minorem: Quia in nostro casu, exigentia ad dona supernaturalia in natura assumpta, non cadit sub dominio absoluto Dei: Ergò Deus de sua potentia absoluta non potest illi contravenire ex præmissa ratione, & consequenter probatur oppositum. Probo antecedens: Quia illa exigentia est exigentia, & ius intrinsecum personę divinę, aut nature divinę in unitate personę, humanę nature copulatę, vndè est exigentia, & ius divinum ad decentem ornatum nature sibi copulatę: Sed exigentia divina, & ius divinum divinę naturę, aut personę, non cadit sub dominio absoluto Dei: Ergò in nostro casu exigentia ad dona supernaturalia non cadit sub dominio absoluto Dei: Ergò licet dona exacta, sint posteriora, & ius, ac exigentia prior, non sequitur, quod possit Deus ea dona negare, contraveniendo illi exigentia.

223. Confirmatur primò: Promissio divina semper est prior ad donum promissum; & nihilominus, nec de potentia absoluta potest Deus deesse promissis (idem de divinis decretis.) Sed quarè, si prius non dependet à posteriori? Sanè quia ius promissionis ad donum promissum est divinum, & non cadit sub dominio absoluto Dei: Sed non minus divinum est ius deitatis deificantis moraliter humanitatem ad dona pertinientia ad illius decentem ornatum: Ergò ex quo vnio, & deificatio moralis sit prior, minimè probatur, quod Deus possit negare dona posteriora. Secundò, & magis ad rem: Ius satisfactionis Christi ad eius acceptationem, & ius meritorum eius ad præmium, est prius ad acceptationem, & ad præmium: Et tamen iuxta veram sententiam, Deus, nec divinitus potest non acceptare satisfactionem Christi; nec negare præmium, pro quo sua merita applicaverit; & hoc quarè, quia ius illud est divinum ex dignitate personę divinę satisfacentis, & merentis: Ergò ex quo vnio, seu exigentia donorum sit prior ad dona, non probatur, vniōne supposita, Deum posse talia dona negare, quia ius, & exigentia est divina fundata in sanctitate, & dignitate personę divinę.

224. Tertiò probatur minor principalis: Quia ex eo potest Deus contraveniendo exigentijs rerum, & naturarum, miraculosè operari, aut suspendere con-

Aaa 2

CUR

cursum, quia eius dominium, & potentia est supra omnem naturam creatam, & creabilem: Sed eius dominium non est super naturam divinam, & increatam, nec supra ius ipsius: Ergo non potest, nec miraculose, suspendere concursum ad dona supernaturalia contraveniendo exigentiae naturae divinae deificantis humanam. Quod potest confirmari, quia ut diximus Tract. de Deo uno, disput. 6. quest. 14. a num. 44. miracula fieri non possunt in ordine supremo rerum, sed solum in ordine aliquo inferiori propter bonum superioris ordinis, ordo autem supremus rerum, nec per miraculum inverti potest; neque ei contraveniri: Sed ordo hypostaticus naturae intellectualis deificatae, seu personatae in persona divina est ordo supremus rerum, sub quo omnia alia ordinantur: Ergo in illo miracula fieri non possunt: Sed sine miraculo fieri non posset, quod natura intellectualis sic deificata careret donis summo iure sibi debitis: Ergo hoc nec per miraculum fieri potest. Videantur ibidem dicta.

**S O L V U N T U R O B I E C T A**  
specialia contra hanc affer-  
tionem.

225. **E**X dictis iam facile sol-  
vuntur fundamenta con-  
trariae sententiae. Primò  
enim obijciunt: Vno hypostatica est  
prior natura ad dona supernaturalia: Sed  
prius non dependet essentialiter à poste-  
riori: Ergo vno hypostatica non depen-  
det à donis, & consequenter potest sub-  
sistere sine illis. Confirmatur: Supposita  
vnione, Deus pro posteriori libere infun-  
dit humanitati dona: Ergo potest suspen-  
dere concursum, & ea non infundere,  
sed relinquere humanitatem sine do-  
nis.

226. Respondeo ex dictis, omissa  
maiori (quia posset quis dicere dona esse  
priora ex parte naturae assumptae in gene-  
re causae materialis dispositivae, sicut in  
sententia Div. Thom. dispositiones ema-  
nantes à forma substantiali possunt ad  
illam disponere in genere causae materia-  
lis: Sed hac inquam doctrina prætermissa,  
ut difficili) distingo minorem: Prius non  
dependet à posteriori, nec cum posterio-  
ri connectitur essentialiter aliquando, ne-  
go: Et aliquando cum posteriori connec-  
tur essentialiter, concedo minorem, &  
distinguo consequens eodem modo:  
Quia omnipotentia divina non dependet

à possibilibus, & cum illis metaphysice  
connectitur; promissio divina non depen-  
det à re promissa, & cum illa essentialiter  
connectitur; sic ergo potest vno hypostatico  
non dependere à donis posterioribus, & cum illis à priori infallibiliter con-  
necti, ita ut nec divinitus, illa supposita,  
deficere possint.

227. Ad confirmationem dico,  
quod supposita vnione, Deus liberè in-  
fundit dona libertate absoluta, quatenus  
præscindendo ab vnione est absolute li-  
ber negandi dona, sicut & gratiam vni-  
onis, sed non libertate ad illa neganda ex  
suppositione vnionis; sicut, supposita pro-  
missione absoluta, Deus liberè adimpler  
promissum libertate aboluta, sed non  
libertate ex suppositione; vnde sicut in  
Deo determinatio libera ad absolute  
promittendum inseparabiliter, & essentialiter  
est determinatio libera ad rem  
promissam exequendam, ita determinatio  
ad naturam intellectualem assumendam,  
essentialiter, & inseparabiliter est deter-  
minatio libera ad illam donis ornandam,  
& utrumque absoluta libertate exequi-  
tur, sed eadem essentialiter determina-  
tione.

228. Obijcies secundò: Exigen-  
tia gratiæ vnionis ad dona non est divini-  
tus instruibilis: Ergo potest Deus ab-  
solutè illi contravenire, non concedendo  
illa. Probatur antecedens, primo, quia  
solum est exigentia congruentia: Sed  
exigentia congruentia non est divinitus  
instruibilis: Ergo. Secundò, quia ideo  
esse instruibilis divinitus, quia est exi-  
gentia divina, & ius divinum: Sed hoc  
non obstante potest frustrari: Ergo. Pro-  
batur minor, quia eadem exigentia, &  
ius est ad gloriam corporis, & ad glo-  
riam animæ, seu ad dona supernaturalia:  
Sed quantum ad gloriam corporis, exige-  
ntia, & ius gratiæ vnionis de facto non  
obtinuit, & frustata est in Christo mor-  
tali, & passibili: Ergo potuit non obti-  
nere, sed frustrari etiam quantum ad  
dona supernaturalia. Tertiò, quia illa  
exigentia solum est moralis: Ergo minor,  
quam exigentia physica, & ex natura rei:  
Sed haec semper est instruibilis: Ergo,  
& illa.

229. Respondeo, negando ante-  
cedens. Ad primam probationem, nego  
maiorem, quia est exigentia decentia  
moralis, cuius privatio esset moralis in-  
decentia metaphysice repugnans cum  
gratia vnionis infinitè sanctificante natu-  
ram assumptam. Ad secundam, dico  
quod

quod exigentia ad dona, & gloriam animæ, est exigentia immediata divinitatis ad decentiam, & ornatum, ac rectitudinem omnimodam naturæ assumptæ, qua intellectualis est, & in linea intellectuali, in qua defectus decentiæ, ornatus, ac rectitudinis omnimodæ, esset privatio moralis, & moralis indecentia repugnans metaphysicè naturæ assumptæ: Attamen exigentia ad gloriam corporis, in primis non est immediata, sed solum mediata, quatenus ex gloria animæ assumptæ debita, naturaliter debetur gloria corpori, seu ex gloria debita vi unionis naturæ rationali ut rationali, ex consequenti debetur illimet naturæ ut corporeæ redundantia illius gloriae spiritualis in partem corporalem; cum autem ius, & exigentia gloriae spiritualis in anima ad gloriam corporis iam non sit ius, & exigentia divina, sed creata, & ex natura reis contra illam potuit suspendi gloria corporis, supposita gloria animæ: Attamen exigentia divinitatis sanctificantis moraliter humanitatem est immediata ad dona supernaturalia de linea intellectiva, & spirituali; cui exigentia immediate divinæ contraveniri non potest nec divinitus. Unde in forma omissa maiori, nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: Eadem exigentia, & ius est ad gloriam corporis, & quæ immediata, nego: Et solum mediata ad gloriam corporis, & immediata ad dona, & gloriam animæ, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam.

230. Sed replicabis: Non solum anima, & natura humana ut intellectua lis immediate unita fuit personæ divinæ, sed etiam corpus, & natura humana ut corporea immediatè unita fuit personæ divinæ: Sed ex vnione immediata ad animam fuit ius immediatum ad dona, & gloriam animæ: Ergo ex vnione immediata ad corpus fuit ius etiam immediatum ad gloriam corporis. Respondeo concessa maiori, & minori, negando consequentiam, quia alia est immediatio unionis, alia immediatio exigentia, & iuris; & ratio est, quia corpori, seu naturæ corporeæ, quantumvis immediatè unitæ personæ divinæ, ex hac immediata vnione, per se non ei debetur gloria corporea, immortalitas, aut imparsibilitas physica; quod patet in casu, quo persona divina assumeret naturam irrationalē, cui ex vnione nulla gloria debetur, nec physicè, nec moraliter; solum ergo illæ dotes debentur corpori, aut na-

turæ corporeæ ex coniunctione ad animam, aut naturam rationalem glorificatam, tanquam dotes animæ glorificatae; cum ergo ius animæ glorificatae ad gloriam corporis non sit divinum immediatè, indè est, quod huic iuri potuit Deus contravenire, præsertim cedente ipsa anima Christi gloria ad hominum redempcionem, & maiorē Dei gloriam: Secus vero contingit in iure, & exigentia animæ, aut naturæ intellectualis unitæ personæ divinæ, quia hæc est exigentia immediata ipsius divinitatis sanctificantis, & significantis moraliter animam, aut naturam intellectualem; cui proinde nec divinitus contraveniri potest, nec natura rationalis unita huic iuri, aut exigentia cedere potest, cum non sit ius proprium illius, & quamvis esset, esset ius, & debitum ad moralem decentiam, & rectitudinem naturæ desponsata cum Deo, cui ipsa sponsa sine peccato cedere non posset. Quæ disparitas amplius infra patebit.

231. Ad tertiam probationem *ex num.* 228. concessio antecedenti; nego consequentiam, quia non semper exigentia moralis est minor, quam exigentia physica, sed aliquando maior, ut patet in exigentia satisfactionis Christi ad suum accepcionem, & in exigentia morali titulo fidelitatis in promissione divina ad executionem rei promissæ, quæ superat omnem exigentiam physicam naturæ creatæ, vt potest cum huic Deus contravenire possit divinitus, non illi; & sic se habet exigentia moralis divinitatis sanctificantis humanitatem ad dona dicta. Quæ dicitur moralis, & non physica, quia fundatur in divinitate informante solum moraliter humanitatem, & non physicè, non verò quia solum importet connexionem moralem, & non physicam, quia potius importat connexionem plusquam moralem, & plusquam physicam, nempe metaphysicam, & essentialiem.

232. Obijcies tertio: Minus nobilis, & perfecta est natura insensibilis, aut irrationalis, quam natura humana in pura natura: Sed Deus potuit assumere, & suppositare naturam insensibilem, v. g. lapideam, aut merè vegetabilem, aut sensitivam irrationalē, & hoc absque omni dono supernaturali: Ergo posteriori titulo potuit assumere naturam humanam in pura natura absque omni dono supernaturali. Confirmatur, quia ipsam naturam humanam potuit assumere in statu puerili, aut infantili sive vsu ratione

tionis: Sed in illa non esset cur exigerentur dona, quia sine illis impeccabilis esset: Ergo potest assumere naturam humanam sine donis. Vrgetur, quia non est maior exigentia animae unitæ ad dona supernaturalia rectificantia potentias, quam ad proprias potentias, nemp̄ intellectus, & voluntatis: Sed posset Deus de potentia absoluta assumere animam rationalem sine illis potentijs: Ergo & sine donis.

233. Respondeo, concessa maiori, & minori, negando consequentiam, quia paritas non est in ratione, propter quam natura potest, vel non potest assumi, sed in re impertinenti; quod enim natura de se sit magis, vel minus nobilis, impertinenter se habet ad hoc vt possit, vel non possit suppositari à persona divina, loquendo de nobilitate physica; vnde quantumvis ignobilis sit physice aliqua natura, potest assumi à persona divina, quia in ea non datur locus ignobilitati, aut indecentiæ morali, quantumvis omni dono superaddito careat; attamen natura intellectualis absque omni dono rectificante ipsam, haberet quandam ignobilitatem moralem, & moralem indecentiam, vt ostensum manet, & ideo non potest assumi à persona divina cum tali indecentia: Et instatur argumentum, quia non solum potuit assumere naturam irrationalem, sed eam potuit suppositare vt corruptibilem, vt infirmam, & mutabilem, & vitiablem, & mortalem in sua naturali dispositione; & tamen inde non licet inferre potuisse assumere naturam intellectualis, aut rationalem, vt vitabilem, corruptibilem, & infirmam, aut mortalem in linea intellectuali, aut rationali: Ergo paritas non est ad rem.

234. Et ratio disparitatis est: Quia natura purè corporea, & rationalis, est incapax debiti moralis, mali moralis, imperfectionis moralis, vnde nec mors illius est malum morale, nec infirmitas esset moralis, nec vitium esset morale, nec capax indecentiæ moralis: Ac proinde cum omnibus his posset assumi à persona divina absque omni indecentia morali; attamen in natura intellectuali, & spirituali, mors est peccatum mortale, infirmitas est peccabilitas moralis, & defectus virtutis spiritualis moralis, & vitium esset morale, & nuditas donorum indecentia moralis; vnde cum his assumi non potest natura spiritualis, seu intellectualis. Secundò: Quia natura purè cor-

poreæ, & materialis est incapax sanctitatis propriæ talis, aut dignitatis moralis personalis, vnde persona divina solum, & præcise eam suppositaret, non autem eam sanctificaret, nec sibi despontaret, nec dignam redderet amore amicabili, nec personaliter eam dignificaret, imo nec eam personaret: Quid ergo mirum quod eam assumere posset secundum puram naturam physicam, & cum physicis defectibus, ad genus moris minimè spectantibus; attamen non potest persona divina assumere naturam rationalem, & intellectualem, nisi eam personando, eam sanctificando, eam sibi spiritualiter despontando, eamque amicabilitè diligendo, & significando personaliter; & in hoc fundamus, quod non possit nec divinitus eam assumere sine donis correspondentiis tantè dignitati, sanctitati, amicitia, & desponsationi, sine quibus planè esset moraliter indecens.

235. Quibus adde, quod in natura corporea, quilibet defectus, aut privatio, v. g. vita, sanitatis, integratatis, aut immortalitatis, ad summum in illa esset malum physicum, quia malum morale in illa locum non habet, sicuti nec morale bonum. Attamen in natura intellectuali omnis defectus privativus perfectionis debitæ in linea intellectuali, esset malum illius, & consequenter malum morale, quia vt ostendimus Tract. de Fide, disp. 2. quæst. 3. & num. 34. omne malum naturæ intellectualis, vt talis, essentialiter est malum morale: Atqui personæ divinae non repugnat assumere naturam cum defectibus, & malis physicis, nam de facto suppositavit corpus percussum, flagellatum, crucifixum, & mortuum, quæ omnia important malum physicum ipsius corporis; implicat autem suppositare naturam intellectuali malam moraliter: Ergo ex quo possit assumere naturam corpoream cum defectibus physicis, non probatur, quod possit assumere naturam intellectuali cum defectu donorum spiritualium. Consequentia patet: Quia defectus donorum spiritualium esset privativus, quia esset defectus perfectionis debitæ ex vi unionis, defectus autem privativus perfectionis debitæ semper constituit malam naturam; esset igitur ille defectus donorum in natura intellectuali assumpta, malum illius: Ergo malum morale, quia malum naturæ intellectualis vt talis, vt loco citato ostendimus, est malum morale: Sed implicat contradictionem personam divinam assumere naturam

ram intellectualem malam moraliter in sensu composito assumptionis: Ergo.

236. Ex quo iam ad confirmationem ex num. 232. concessa maiori, nego minorem: Quia exigerentur positivæ titulo sanctitatis divinæ, & positivæ impeccabilitatis, licet enim ex defectu usus rationis esset impeccabilis negativæ, non est hac impeccabilitas, quæ essentialiter exigitur à sanctitate divina, sed impeccabilitas positiva, & subiectiva, quæ iustitiam, & rectitudinem habitualem ex parte naturæ, & potentiarum eius importat; hæc autem nisi per gratiam, & dona intrinsecè inherenter animæ, & potentij haberi non potest; vnde, seclusis donis, humanitas in statu infantili maneret impeccabilis negativæ ab extrinseco impedimento usus rationis, impeccabilitate imperfecta, seu ex imperfectione status, maneret tamen semper subiectiva, & quantum ex se esset, peccabilis, seu potens peccare pro tempore utendi ratione; & hoc metaphysicè repugnat naturæ assumpta.

237. Ad arguentiam, nego in primis maiorem: Quia in natura assumpta cum potentij intellectualibus, est exigentia divina immediata moralis ad dona rectificantia animam, & potentias, quia dignitas moralis personæ immediate refunditur in potentias, immo & in operationes etiam naturæ assumpta, quia dignitas personæ per se, & formaliter, & non mediante alio, formaliter omnia dignificat moraliter, vnde non solum in anima, sed etiam in potentij, ut immediate dignificatis moraliter, immediate exigit dona rectificantia ipsas potentias, exigentia, & iure immediate divino, cui nec divinitus Deus deesse potest. Attamen exigentia naturæ intellectualis, vel animæ ad suas potentias solum est physica, & naturalis, & creata, non autem est ius divinum immediate, & ideo illi Deus divinitus contravenire posset. Et item, quia defectus potentiarum in illo casu miraculo, esset defectus pure physicus, non pertinens ad lineam moralem, quia non caderet suprà naturam intellectualem formaliter ut intellectivam, nec esset contra debitum, aut exigentiam illius formaliter ut intellectivæ, quia non esset tunc formaliter intellectiva; nec suprà illam ut radicaliter intellectivam, sed solum titulo naturæ radicaliter operativæ; quia exigentia, & ius naturæ intellectualis ad suas potentias proximas, non convenit illi ti-

tulo speciali intellectivæ, seu intellectualis; quamvis enim intellectualis non esset, quæ exigeret suas potentias, sed titulo communis naturæ operativæ radicaliter; exigentia autem, ius, & debitum titulo communis naturæ operativæ, solum est de linea physica, vnde privatio contra tale debitum solum esset privatio physica, ac proinde non indecens moraliter naturæ assumpta: Debitum autem, & ius naturæ assumpta ad dona supernaturalia solum illi conveniret titulo speciali naturæ intellectualis sanctificatae moraliter à divina persona, quia si non esset intellectualis, non ei deberentur talia dona, nec sanctificaretur moraliter; vnde tale debitum esset de linea moris in altissimo gradu, & privatio donorum esset strictè moralis, & malum morale, repugnans metaphysicè naturæ assumpta.

238. Quod si contendas, quod naturæ intellectuali assumpta, etiam titulo speciali intellectualis, & unitæ, deberentur moraliter iure divino intellectus, & voluntas, & non solum iure, & exigentia physica, & naturali. Dicam nec de potentia absoluta posse Deum naturam intellectualem assumptam privare intellectu, & voluntate, contra ius divinum ad eas potentias, quia iam ea privatio esset moralis, & malum morale, repugnans metaphysicè naturæ assumpta: Nec in hoc apparet ullum inconveniens, potissimum cum in supremo rerum ordine repugnant miracula illum ordinem alterantia, ut suprà dicebamus.

**QUINTA ASSERTIO, ET conclusio precedentis doctrinæ, qua explicatur per locum ab intrinseco impeccabilitas Christi.**

239. **A** SSERO quinto, quod impeccabilitas specialis Christi etiam de potentia absoluta, consistit formaliter in gratia substantiali unionis ut essentialiter inferente dona supernaturalia immobiliter rectificantia animam, & eius potentias spirituales.

240. Hæc assertio concluditur ex dictis in duabus antecedentibus, & ideo facile probatur, quia in primis impeccabilitas Christi est specialissima præ impeccabilitate omnium aliorum beatorum, quia alii sancti beati, licet intrinsecè impeccabiles, solum accidentaliter, & ex donis accidentalibus primò redduntur impeccabiles, substantialiter autem, aut

quan-

quantum est ex parte substantię comple-  
tę illorum, peccato, nec peccabilitati pro-  
ximę non repugnat : Attamen impecca-  
bilitas Christi est personalis, & substan-  
tialis, ita quod Christus, in quantum ho-  
mo, non pure accidentaliter, sed substan-  
tialiter peccato, & peccabilitati metha-  
physicę repugnat : Sed huiusmodi im-  
peccabilitas substantialis, etiam de poten-  
tia absoluta, non potest consistere forma-  
lit̄ in dono accidentalī, vt per se patet;  
consistit ergo formaliter in dono substan-  
tiali, nemp̄ in gratia substantiali vñionis.  
Tunc sic, sed non in gratia substantiali  
vñionis, vt essentialiter incompleta cum  
donis, aut compatibili cum carentia illo-  
rum, quia sine illis relinquetur humani-  
tatem proximę peccabilem, vt ostensum  
manet. Ergo in gratia vñionis, vt essen-  
tialiter inferente prædicta dona immobi-  
liter rectificantia, infra explicanda.

241. Explicatur aliter : Impecca-  
bilitas specialis Christi, in primis non est  
impeccabilitas negativa ex incapacitate,  
aut defectu vñs rationis, aut libertatis,  
quia ista impeccabilitas est communis  
brutis, amentibus, & infantibus, & nullam  
importat perfectionem Christo dignam,  
sed imperfectionē indignam Christo : Er-  
gō est impeccabilitas positiva in linea, &  
Iphāra naturę intellectivę, & volitivę,  
eam positivę perficiens in tali linea : Sed  
impeccabilitas hoc modo positiva forma-  
lit̄ consistere debet, non in defectu ali-  
cuius potentie positive, nec proximę, nec  
radicalis, sed in positiva perfectione po-  
sitivę determinante, & necessitante natu-  
ram quoad specificationem ad recte ope-  
randum, quoties operetur : Ergo impecc-  
abilitas specialis Christi consistit in per-  
fectione positiva, positivę determinante,  
& necessitante naturam ad recte operan-  
dum, quoties operetur. Tunc sic, sed  
non in perfectione accidentalī, acciden-  
taliter determinante, & necessitante na-  
turam, quia hoc pacto etiam beati sunt  
intrinsecę impeccabiles, & positivę acci-  
dentaliter determinati ad recte operan-  
dum, quoties operentur : Ergo in perfec-  
tione substantiali, substantialiter determi-  
nante, & necessitante naturam humanam  
Christi ad recte operandum, quoties ope-  
retur : Sed haec perfectio substantialis alia  
esse non potest, nisi gratia substantialis  
vñionis : Ergo impeccabilitas specialis  
Christi tandem consistit in gratia substan-  
tiali vñionis vt determinante, & ne-  
cessitante naturam humanam ad recte  
operandum, quoties operetur.

242. Tunc sic, sed non in illa ut  
sic necessitante, & determinante naturam  
proximę, & formaliter ad recte operan-  
dum, seu in actu primo proximo ad ope-  
randum, quia gratia substantialis vñionis  
non est formaliter, & per se de linea ope-  
rativa, nec pertinet formaliter ad actum  
primum de tali linea, qui adæquatę est in  
genere accidentis : Ergo consistit in illa  
vt radicaliter determinante, & necessi-  
tante naturam humanam ad recte ope-  
randum, quoties operetur : Sed non potest  
eam sic determinare, & necessitare radi-  
caliter, nisi inferendo potentias proximę  
operativas, vt intrinsecę necessitatas, &  
determinatas ad recte operandum, quo-  
ties operentur, quia implicat determina-  
tio, & necessitas radicalis recte semper  
operandi, medijs potentijis intrinsecę li-  
beris, & in differentibus ad recte, & pra-  
vę operandum : Ergo illa impeccabilitas  
substantialis consistit in gratia substan-  
tiali vñionis, vt radicaliter inferente po-  
tentias vt intrinsecę determinatas, & ne-  
cessitatas ad recte semper operandum :  
Sed non sic necessitantur, nec determinan-  
tūt intrinsecę, nisi per dona superna-  
turalia rectificantia potentias, &c. Ergo  
tandem consistit in gratia vñionis, vt in-  
ferente essentialiter talia dona.

243. Explicatur : Implicita natura  
radicaliter inflexibilis in operando, nisi  
quatenus radicat potentias formaliter in-  
flexibiles in operando, vndē natura an-  
gelica non esset radicaliter inflexibilis in  
operando, si solum radicaret potentias  
intrinsecę flexibiles in operando : Ergo pa-  
riter implicita naturam humanam ex gra-  
tia substantiali vñionis esse radicaliter  
impeccabilem, nisi inferendo potentias  
proximę operativas, vt proximę impecca-  
biles : Sed non potest illas sic inferre, &  
radicare, nisi inferendo in illis dona in-  
trinsecę rectificantia immobilitę tales  
potentias : Ergo.

#### SOLVITUR I AM ARUMENTUM Durandi, & aliorum replicis occurritur.

244. I AM igitur constat facilis  
solutio ad argumentum  
Durandi, Scori, & aliorum,  
contra impeccabilitatem Christi opposi-  
tum, num. 121. negando scilicet hypoth-  
esim divinitus possibilem esse, seu negan-  
do maiorem, nemp̄ quod de potentia  
absoluta potuit Verbum assumere huma-  
nitatem nudam, & orbatam omni dono  
acci-

accidentaliter gratię , cum solo dono gratię substantialis vñionis , quia licet ita fuerit sententia communis RR. Theologorum, nullam tamen pro illa efficacem rationem afferunt , sed absque subtiliori examine incaute illam potius supponunt, quam probant, vt videre est in ipfis; quod sanè illi opinioni levem admodum authoritatem conciliat, vel non tantam, cui rationibus efficacibus non possimus contradicere , & eam maiorem argumenti negare ; qua negata , probatio minoris nihil obstat, sed eam potius concedimus, & comprobavimus multis suprà. a n. 124.

245. Sed contra forsan aliquis replicabit , que Illustr. Godoy opponit num. 130. contra reditentes impeccabilitatem Christi ad dona, plenitudinem gratię, & visionem beatam. Primo : Quia PP. vt ex illorum testimonij suprà expensis apparet , totam impeccabilitatem Christi ad gratiā vñionis reducunt : Ergò per solam illam , præscindendo à donis illatis , aut illis etiam seclusis , debet defendi Christus vt homo impeccabilis. Secundò: Quia impeccabilitas, quam PP. Christo vt homini adscribunt , est specialis ipsi, & non communis beatis: Sed impeccabilitas ex vi donorum , seu ex visione beata , est communis omnibus beatis: Ergò impeccabilitas Christi debet intelligi , etiam his donis seclusis. Tertio: Quia PP. expressè afferunt , Christum vt hominem non potuisse peccare , quia fuit simul Deus, quia fuit ipsum vas vnguenti ipsius divinitatis plenum, & ideo incapax mali odoris, & Augustini verba sunt, lib. 2. de Incarnatione Verbi , circa finem: *Ita anima Christi velut vas, in quo inerat substantia vnguenti, impossibile fuit ut contrarium reciperet odorem*: Sed hoc habuit independenter à donis : Ergò sine donis maneret impeccabilis. Quartò: Quia alii PP. aiunt humanitatem fuisse in Christo , velut ferrum in medio ignis ignitum ex toto ; quia sicut ferrum sic ignitum non potest admittere frigiditatem, ita humanitas ignita igne divinitatis non potuit admittere peccatum.

246. Sed PP. testimonia frustra nobis opponuntur , fatemur enim cum omnibus illis humanitatem Christi ex gratia vñionis fuisse omnino, id est, adhuc divinitus impeccabilem; sed hoc intelligimus tanquam ex prima radice impeccabilitatis proximę , exigente , & inferente essentialiter rectitudinem intrinsecam vi donorum in anima , & potentissimae eius, quod PP. nunquam negarunt, sed po-

Tom. I.

tius satis indicarunt. Unde ad primam probationem in contra , concedo quod PP. impeccabilitatem Christi ad gratiam vñionis reducunt , tanquam ad primam radicem , & primum caput repugnantiae, sed nego quod hoc haberet gratia vñionis, si non inferret dona rectificantia vires operativas , quia id PP. nunquam dixerunt. Ad secundam , concessa maiori, distinguo minorem : Impeccabilitas ex vi visionis beatæ , aut donorum , tanquam ex prima radice non radicata , est communis beatis , concedo : Tanquam ex principio formaliter primò radicato in divinitate personæ , seu in gratia substanciali , nego quod hoc pacto sit communis beatis, est enim specialissima Christo, & nego consequentiam.

247. Ad tertiam , concessa maiori , distinguo minorem : Hoc habuit independenter à donis vt essentialiter exactis in radice divinitatis , nego : Independenter ab illis in se, per connexionem à priori cum illis , concedo minorem , & nego consequentiam , quia potius simile ab Augustino aptissime adductum oppositum probat ; nam substantia vnguenti invasse , non reddit vas ipsum per se , & formaliter incapax odoris contrarij , si enim ex ipsa nullus comunicaretur vasculo odor , nulla qualitas ipsius vnguenti , sed intrinsecè immutatum maneret, abs dubio maneret capax intrinsecè formaliter odoris contrarij ; sed quia est impossibile vasculum vnguento plenum non participare intrinsecè , & formaliter illius qualitates in summo, propter immediatum illius contactum , ideo est impossibile , quod non maneat intrinsecè incapax formaliter odoris contrarij. Sic ergo anima Christi fuit vas , in quo inerat tota substantia vnguenti divinitatis , & ideo impossibile fuit , quod non participaret humanitas intrinsecè , & formaliter qualitates , & conditiones ipsius divinitatis , immo , & modo accidentaliter illius naturam , ( quod certè fit vnicè per dona accidentalia ) & ideo fuit impossibile quod admitteret peccatum. Si autem ex illa substantia vnguenti divinitatis vas humanitatis nullas eius qualitates , aut conditiones participaret intrinsecè , & formaliter , certè humanitas intrinsecè , & formaliter maneret capax odoris contrarij , nempe peccati. Unde sicut in casu exempli , si vas nullam qualitatem participaret ex vnguento , solum vnguentum maneret intrinsecè odoriferum , vas autem non manet intrinsecè , & forma-

Bbb

litèr

littere odoriferum illo odore, sed intrinsecè capax formaliter odoris contrarij, ita similiter humanitas Christi.

248. Ad quartam similiter respondeo, eam comparationem PP. esse optimam, sed oppositum probare, quia ferrum in igne, si nihil intrinsecè participaret formaliter, & inhæsivè de proprietatibus, & qualitatibus ignis, certè; quantumvis circundatus igne, intrinsecè maneret capax frigiditatis, eoque est incapax, quia igne vndeque cinctus, est impossibile, quod non participet in summo de qualitatibus, & proprietatibus ignis: Ergo si paritas est observanda, de humanitate ignita ex divinitate sibi in persona unita, dicendum est, quod ideo non potest peccato infici, seu est impeccabilis, quia est impossibile, quod sic intimè unita divinitati non participet de illa in primis eius naturam, & consequenter eius proprietates, per gratiam nempe, & dona supernaturalia, vi quorum intrinsecè impeccabilis redderetur proximè, & formaliter; sed si posset sic unita nihil intrinsecè participare de natura divina, nec de proprietatibus eius, certè intrinsecè posset manere peccabilis proximè, & formaliter.

249. Replicabis secundò, quia si vera est hæc doctrina, sequitur tres præcipuas rationes, quibus suprà probavimus impeccabilitatem Christi esse nullas, vel inviles: Hoc non est dicendum: Ergo. Probatur sequela quantum ad primam rationem, quia in ea à num. 27. & 83. probavimus impeccabilitatem ex summa sanctitate per gratiam unionis incompatibilis essentialiter cum peccato: Sed hæc ratio, vel non probat, vel probat seclusis donis accidentalibus, quia seclusis donis accidentalibus permaneret gratia unionis sanctificans humanitatem: Ergo. Deinde quoad secundam rationem, quia in ea à num. 33. & 90. probavimus impeccabilitatem humanitatis assumptæ, ex obligatione in Verbo regendi specialiter naturam assumptam: Sed hæc obligatio permaneret, seclusis donis: Ergo, vel probat impeccabilitatem seclusis donis, vel non probat; demum de tertia ratione, quia in ea à num. 57. & 99. probatur impeccabilitas humanitatis, quia implicat Verbum esse, aut denominare peccans, vel potens peccare: Sed hoc implicat, seclusis donis: Ergo idem quod prius.

250. Respondeo tamen facile, negando assumptum, quia potius tres illæ rationes vires sumunt ex præcedenti

doctrina, seu ex connectione essentiali unionis cum donis intrinsecè rectificantibus humanitatem assumptam. Unde quod atinet ad primam rationem, verum est, quod primo loco nempe à num. 27. solum probavimus impeccabilitatem humanitatis assumptæ ex incompatibilitate formalis, & quasi passiva sanctitatis moralis per gratiam unionis cum peccato, quia ibi sermo erat de peccabilitate, seu de potestate peccandi in sensu composito; cæterum secundo loco à num. 83. ex illa etiam ratione sanctitatis probavimus gratiam unionis de necessitate excludere non solum peccatum, sed per prius potestatem peccandi; cum autem potestas expedita peccandi consistat formaliter in nuditate virium, & potentiarum ab immobili rectitudine per dona supernaturalia, vt sapè ostensum est, inde est, quod ea ratio maximè roboratur, si dicamus, vt dicimus, sanctitatem substantiali gratiæ unionis inferre essentialiter dona rectificantia vires, & potentias in linea operativa, quibus excluditur illa nuditas, cum qua potentiae manerent peccabiles. Imò si ea dona non inferret essentialiter, tota sanctitas per gratiam unionis ad summum esset incompatibilis moraliter, & in essendo, seu quasi passivè cum mala moralitate peccari, sed non resistere activè potentiarum peccandi, nec actioni peccaminosæ, quia ita resistere non posset per potentias nudas solis viribus naturalibus. Vide supra num. 170.

251. Quantum ad secundam rationem, idem dicimus, quia licet primo loco, nempe à num. 33. solum ex obligatione specialiter regendi humanitatem probavimus non posse in illa esse peccatum, durante unione fundante obligationem, tamen secundo loco, nempe à num. 90. ostendimus eam obligationem non esse præcisè ad regendam exterius humanitatem in actu secundo, seu actuali operatione, quo pacto solum redderetur impeccabilis ab extrinseco, sed esse ad regendam illam indefectibiliter in actu primo, reddendo illam in actu primo immobiliter subordinatam divino dictamini, legi, & regimini; hoc autem nisi per dona rectificantia vires operativas esse non potest. Vnde hac ipsa ratione ostenditur connexio essentialis gratiæ unionis cum prædictis donis, quatenus gratia unionis essentialiter habet obligare obiectivè Deum, eum necessitando ad rectificantiam, & subordinandam sibi im.

immobilitè naturam assumptam medijs donis: Quibus seclusis, eā sic immobilitè, aut intrinsecè non subordinaret in actu primo de linea operativa, nec redderet intrinsecè impeccabilem: Ex p̄dicta igitur ratione probatur connexio essentialis gratiæ vniōnis cum donis, ita ut illa seclusa, & possibiliter exclusis donis, non probaretur intrinsecā impeccabilitas humanitatis in actu primo de linea operativa.

252. Quantum etiam ad tertiam rationem, licet primo loco, nempè à numer. 57. solum probavimus, quia suppositum divinum, nec divinitus potest denominari peccans, posteā tamen à num. 99. probavimus, quia nec divinitus potest esse, aut denominare potens peccare, adhuc in quantum homo, quę ratio non solum non infirmatur, sed potius roboratur per connexionem essentialē divinę personę cum donis rectificantibus immobilitè naturam aſſumptam, quia ita salvatur, quod Verbum Divinum, nec divinitus potest esse homo in puris naturalibus, aut cum solis, & nudis virib⁹ naturalibus ad operandum, de se infirmis, flexibilibusque ad malum; quod si possibile admittatur, tota illa ratio corrueret, quia Verbum Divinum, in quantum homo, nudus ab omni doño rectificante potentias, aut vires operativas, scū in puris naturalibus nullam explicaret repugnantiam activam, nec in actu primo de linea operativa, nec cum denominatione potentis peccare, nec cum denominatione actualiter peccantis, vndē p̄dicta ratio nihil probaret.

253. Ex quo iam in forma, ad secundam replicam, nego assumptum, ad probationem de prima ratione, concessa maiori, nego minorem: Quia vt iam vidimus, incompatibilitas activa sanctitatis substantialis humanitatis, tūm cum peccato, tūm cum potestate peccandi, non probaretur, seclusa connexione essentiali cum donis activis rectificantibus potentias; recte autem probatur cum tali connexione, & exigentia essentiali donorum. Ad probationem de secunda ratione, pariter concessa maiori, distinguo minorem: Illa obligatio maneret, seclusis donis, vt manere debet, nego: Maneret modo implicatorio, transeat: Quia, seclusis donis, maneret ad summum obligatio regendi exterius in actu secundo humanitatem intrinsecè nudam, & intrinsecè indifferentem in actu primo proximo ad operandum cum subordinatione, vel sine

Tom. I.

subordinatione ad regimen speciale Dei; quod chimera esset; imò Deus vt Author supernaturalis teneretur regere voluntatem vt purè naturaliter operativam, quod est alia chimera; quia aperte implicat, Deum necessariò obligari ad regendam specialiter humanitatem, non necessitatem intrinsecè, nec determinatam, nec subordinatam tali regimini; & similitè Deum vt Authorem supernaturalem necessariò gubernare potentias vt purè naturales, & secundum vires purè naturales: Solum ergò ea ratio potest legitimè, & sine implicatione probare, si ex vi obligationis in Verbo regendi humanitatem probetur connexio essentialis cum donis supernaturalibus rectificantibus. Ad probationem de tercia ratione, concessa maiori, nego minorem: Quia, seclusis donis, Verbum denominaretur homo potens peccare, & posset denominari homo peccans, vt iam ostensum manet, quia esset homo in puris naturalibus, & infirmis viribus ad resistendum malo.

*EXPLICATUR MODUS, QUO  
gratia vniōnis excludit formaliter  
peccatum habituale, & actuale  
occasione sequentis  
replice.*

254. DENIQUE replicabiss Gratia vniōnis per se, & formaliter, & independenter à donis, excludit peccatum habituale: Ergò etiam per se, & formaliter excludit peccatum actuale independenter à donis. Antecedens communiter supponitur, quia per se, & formaliter gratia vniōnis sanctificat formaliter humanitatem, & de ratione sanctitatis est formaliter excludere peccatum habituale. Consequentia verò probatur: Quia peccatum actuale, & peccatum habituale sunt eiusdem speciei, & eosdem habent effectus: Ergò forma, quę vnum excludit, etiam excludit formaliter aliud. Secundò: Nam peccato actuali est essentialiter annexum peccatum habituale: Ergò si gratia vniōnis per se, & formaliter excludit vnum, etiam per se, & formaliter excludit aliud. Explicatur primò: Ideò gratia vniōnis per se, & formaliter excludit peccatum habituale, quia peccatum habituale per se, & formaliter constituit subiectum dignum odio, & inimicitia Dei, econtra verò gratia vniōnis constituit subiectum dignum amore amicabili Dei: Sed peccatum actuale etiam consti-

Bbb 2

tuit

tuit subiectum dignum odio, & inimicitia Dei, & indignum amore amicabili, & amicitia Dei, cuius dignum constituitur formaliter per gratiam vnionis: Ergo per gratiam vnionis formaliter excluditur peccatum actuale, eadem ratione, qua habituale. Tertio: Quia implicat formaliter contradictionem, vnum, & idem subiectum esse infinite sanctum, & peccato actuali infici: Sed humanitas ex vnoione ad Verbum redditur formaliter infinite sancta: Ergo ex vi vnionis formaliter ei repugnat peccato actuali infici, & non solum illative ratione donorum.

255. Huic argumento, quo vtitur Illustr. Godoy, num. 140, opponit evalos- nem cuiusdam Iunioris, dicentis, humanitatem sanctificari moraliter infinite ex gratia vnionis secundum capacitatem illius; quod patet, quia naturam irrationalem non sanctificaret ob defectum capacitatis; si autem humanitas vnta pectaret, aut esset peccato infecta, ex hoc ipso esset incapax sanctificationis, vnde tunc non sanctificaretur moraliter.

256. Sed contra opponit Illustr. Godoy, quia impedimentum non essentiale subiecto, & auferibile à forma, non tollit ab illa sui effectus formalis communicationem: Sed peccatum, sive actuale, sive habituale, non est essentiale subiecto, nempè humanitati, & alijs est auferibile per vniونem hypostaticam: Ergo impedire non potest, ne gratia vnionis infinite formaliter sanctificet humanitatem. Minorem pro secunda parte, in qua sola est difficultas, probat: Quia sanctitas est formaliter puritas, & munditia: Ergo forma infinite sanctificativa, qualis est gratia vnionis, est formaliter purificativa, & mundificativa, & consequenter destrutiva impuritatis, & immunditiae: Sed peccatum, sive habituale, sive actuale, consistit in praedicta impuritate, & immunditia: Ergo sanctitas ex vi gratie vnionis formaliter excludit, & destruit peccatum habituale, & actuale, & consequenter ista sunt formaliter auferibilia per gratiam vnionis. Vrget: Quia non est alsignabilis ratio, cur sanctitas substantialis non gaudeat per se, & formaliter vi expulsiva peccati: Ergo.

257. Sed respondebat ille Recen- tor, alsignando duplē rationē. Prima: Quia vno hypostatica aliquid physicum est in humanitate, vel in anima, peccatum vero in anima solum est quid morale; physicum autem cum morali physicè non opponitur, nec illud potest

physicè excludere. Secunda: Quia subiectum physicū peccati actualis, & proximum habitualis, & utriusque quatenus moralis, est sola voluntas realiter ab anima distincta; vno vero hypostatica, seu gratia substantialis vnionis immediate non afficit voluntatem, sed solam animam: Respectu autem distinctorum subiectorum non potest esse formalis exclusio, nec directa oppositio formalis. Vide supra, num. 137.

258. Sed contra primam sic arguit Illustr. Godoy: Quia licet vno hypostatica sit quid physicum, est etiam moralis, quia moraliter sanctificat humanitatem, & eam constituit dignam amorem amicabili Dei: Sed eo ipso non est cur non possit formaliter excludere peccatum, licet peccatum sit quid morale, quia morale cum morali formaliter opponi possunt, & excludi: Ergo. Contra secundam verò sic etiam arguit: Quia peccatum habituale immediate subiectatur in anima, quam etiam immediate afficit gratia vnionis: Ergo respiciunt idem subiectum immediatum: Ergo potest gratia vnionis immediate, & formaliter excludere peccatum habituale. Secundo: Quia licet peccatum actuale immediate sit in voluntate, est tamen illi essentiale mediare animam inficere, alijs posset voluntas esse infecta peccato, & non anima, quod nullus Theologorum admittit: Sed hanc animę infectionem immediata excludit gratia vnionis formaliter: Ergo & peccatum actuale.

259. Tertio: Quia licet voluntas realiter distinguatur ab anima, tamen gratia vnionis immediate afficiens animam, sanctificat moraliter voluntatem: Sed sanctificatio voluntatis opponitur formaliter cum illius infectione immediata per peccatum actuale: Ergo illud formaliter excludit. Quartò: Quia gratia vnionis per se, & formaliter significat, non solam animam, sed intellectum, & voluntatem, imo & actiones omnes Christi constituendo illas theandricas, seu Dei viriles, & infiniti valoris: Ergo per se, & formaliter excludit peccatum, non solum ab anima, sed à potentij, imo & formaliter etiam excludit peccatum ab omnibus operationibus Christi, quas formaliter valorat, & significat. His argumentis certè videtur probari, quod gratia vnionis per se, & formaliter excludit ab humanitate omne peccatum, tam habituale, quam actuale, & consequenter independenter à donis accidenta libis.

260. Sed

260. Sed nihilominus in oppositum sunt graviora argumenta; si quidem implicat gratiam vniōnis per se, & formaliter excludere peccatum sive habituale, sive actuale, si non excludit essentialiter quod physicum, & reale importat peccatum: Sed gratia vniōnis non excludit essentialiter, seclusis donis, quod physicum, & reale importat peccatum, sive habituale, sive actuale: Ergo neutrum excludit essentialiter independenter à donis, seu per se, & formaliter. Maior est evidens, quia peccatum duo importat, nempe moralē indignitatem, & physicum fundamentum huius moralitatis; implicat autem excludi moralē indignitatem, perseverante physico, & reali fundamento, seu illo non excluso; quod in peccato actuali clare cernitur, quia implicat perseverare actualiter actionem peccaminosam liberam, & impediti moralē indignitatem illius, ut *à num.* 199. ostendimus; & etiam constat in peccato habituali, consistente iuxta veriorem opinionem in peccato actuali præterito ut moraliter perseverante, quæ moralis perseverantia importat privationem realē gratiæ de præsenti, ut suo loco dicemus: Implicat autem excludi moralē indignitatem peccati habitualis, seu quod idem est, perseverantiam moralē peccati actualis præteriti, durante realiter privatione physica gratiæ, quia si peccatum actuale præcessit, ex quo peccator mansit indignus, & privatus Dei gratiæ, & peccator non restituitur in Dei gratiam, quam amissit, sed adhuc manet illa privatus, perseverante toto isto fundamento physico indignitatis moralis, implicat quod ea perseverantia, & indignitas moralis excludatur; præsertim cum, rebus physicè immutatis, & iisdem physicè manentibus, non possit variari moralitas, aut denominatio moralis, quæ semper in aliquo physico fundatur, & ex illo resultat necessariò, & non pro arbitrio.

261. Minor verò, quantum attinet ad peccatum habituale, probatur, quia gratia vniōnis in primis essentialiter non excludit peccatum actuale præteritum, siquidem humanitas, quæ antea peccavit, potest postea suppositari à Verbo, & ei vñiri, ut communiter fatentur theologi: Deinde, seclusis donis, non excludit privationem gratiæ habitualis, quia hæc per solam gratiam, cuius est privatio, excluditur, quæ gratia est donum accidentale: Sed peccatum habituale, præ-

ter peccatum præteritum, & privationem gratiæ, nihil physicum, & reale importat: Ergo gratia vniōnis, seclusis donis, nihil excludit physicum peccati habitualis. Quantum autem ad peccatum actuale urgentius probatur, quia peccatum actuale de physico importat actionem pravam, vel actum pravum voluntatis liberè elicitum: Sed gratia vniōnis per se, & formaliter, seclusis donis, non excludit illam actionem, vel actum contra dictam rationis liberè elicitum, quia sine donis relinquit intellectum, & voluntatem nudam ab omni dono rectificante, & secundum puras vires naturales, quo pacto essentialiter constituant facultatem expeditam liberè iudicandi bene, vel male, & liberè volendi, vel agendi recte, vel pravè, ut supra ostensum manet: Ergo gratia vniōnis, seclusis donis, non excludit peccatum actuale secundum quod importat de physico, & reali. Explicatur: Gracia vniōnis per se, & formaliter non excludit iudicium intellectus indifferens ad malum, seu propositionem defectuosam intellectus alicientem ad peccatum; aliundè supposito tali iudicio indifferenti, aut cognitione defectuosa, non potest impedire, ne voluntas actu incurrat actionem peccaminosam, & pravam; ergo non excludit per se, & formaliter actionem pravam voluntatis. Vide supra *à num.* 137. & 169.

262. Explicatur: Quia gratia vniōnis, seclusis donis, sive per se, & formaliter non impedit subiectivè intellectum ne pravè, & defectuose iudicet aut cogitet, nec supposito iudicio, aut cognitione prava, voluntatem, ne illam sequendo pravè velit, cum physicè, & subiectivè non afficiat potentias activas, aut vires naturales intellectus, & voluntatis: Aliundè nec impedit obiectivè, & moraliter, tūm quia gratia vniōnis, seclusis donis, esset incognita humanitati, & eius intellectui, quia nisi ex dono fidei, cognosci non posset; & ut incognita non potest obiectivè nec moraliter impedire intellectum ad male iudicandum, nec voluntatem ad pravè eligendum; tūm quia, licet demus, quod secluso dono luminis gloriae, esset cognita per fidem, ut cognita per fidem adhuc non impediret, quia non necessitaret ad recte operandum, nec impossibilitaret ad male operandum: Ergo nec physicè, nec moraliter impediret intellectum, ne pravè cogitaret, nec voluntatem, ne pravè vellet, & ageret: Ergo, seclusis donis,

non

non excludit essentialiter peccatum actuale secundum totum physicum, quod importat.

263. Sed dices, impedire quidem moraliter, & obiectivè, si non apud Christum ut hominem, quia ipsi non esset cognita gratia vniōnis, saltem apud Christum ut Deum, quia ex vi gratiae vniōnis, quam certe cognosceret, obligaretur ad non permitendum, sed positivè impediendum pravum iudicium humanitatis, & pravum affectum humanae voluntatis. Sed contra est, quia iam gratia vniōnis directè, & formaliter non excludit tale iudicium, & affectum pravum, sed solum illativè longo circuitu, movendo nempè, & obligando obiectivè, & moraliter voluntatem divinam, ut illud positivè impedit. Secundo, quia nec voluntas divina illud impedire posset positivè in intellectu, & voluntate humana, nisi medio dono, & gratia accidentalis intrinseca: Ergo seclusis donis accidentalibus, gratia vniōnis nec illativè excludere potest pravum iudicium intellectus, & malum affectum voluntatis, secundum quod important de physico, & reali. Vide à num. 146.

264. Ex dictis colliges, quanta difficultas sit in explicanda oppositione gratiae vniōnis cum peccato, tam habituali, quam actuali, & modo, quo ipsum ab humanitate excludit. Quae difficultas, quantum ad peccatum actuale ferè eadem est, cum difficultate expnendi oppositionem gratiae habitualis cum ipso. Proptereaque, ut clarè eam enodemus, duplicem assertionem subiungimus.

**S E X T A A S S E R T I O , IN  
qua explicatur oppositio gratiae vniōnis, cum peccato habituali.**

265. **D**ICO sexto: *Gratia vniōnis, ut sanctificans moraliter humanitatem, per se, & formaliter excludit ab ea peccatum habituale, & actuale, quantum ad moralem indignitatem, quam important de linea effendi.* Hæc assertio probatur efficaciter ex discursu Illust. Godoy expenso à num. 260. usque ad 254. & ratio est, quia gratia vniōnis per se, & formaliter constituit humanitatem, sive Christum ut hominem summè, & infinitè dignum moraliter amore amicabili Dei, & eterna beatitudine; peccatum

vero grave (de quo modo loquimur) sive actuale, sive habituale, constitueret ipsum moraliter indignum tali amore amicabili, & eterna beatitudine: Sed illa dignitas moralis excludit per se, directè, & formaliter hanc moralem indignitatem; quia directè, & formaliter contrariantur: Ergo gratia vniōnis per se, & formaliter, & directè excludit peccatum habituale, & actuale, quantum ad moralem indignitatem, quam important de linea effendi.

266. Dico de linea effendi, quia alia est moralitas de linea operandi, quæ consistit in conformitate, vel disconformitate operationis, sive in operando, cum regulis moralibus operandi, in qua bonitas, vel malitia operationis consistit. Et alia est moralitas de linea effendi, qua nempè persona, vel subiectum, etiam dum nihil operatur, denominatur dignum, vel indignum honore estimatione, aut precio, quæ moralitas, licet aliquando ex operationibus proveniat, & in illis fundetur, nec est operatio, nec modus operandi, quia operatione, & modo operandi transfacto, manet per modum habitus, non quidem operativi, quia dignitas, vel indignitas moralis operativa non est, sed per modum habitus qualificantis in effendo subiectum. Quin etiam nec ex suo genere petit fundari, aut provenire ab operatione subiecti, quia alijs titulis potest subiectum esse dignum, vel indignum, quam à proprijs operibus. Vnde moralitas dignitatis, aut dignitas moralis, dicitur moralis de linea effendi, contrapositivè ad aliam de linea operandi, quæ consistit in conformitate, vel disconformitate in operando cum regulis moralibus operandi, sive cum regulis morum. Quæ distinctio valde semper est advertenda, ad vitandas equivocationes. Qua præmissa.

267. Urgeo rationem præcedentem: Indignitas moralis in peccato, sive actuali, sive habituali importata, est mala moralitas de linea effendi: Dignitas vero moralis, ex gratia vniōnis in humanitate refusa, est moralitas bona de linea etiam effendi; utraque afficit immediate, & formaliter ex suo genere idem subiectum, nempè humanitatem, vel animam, quia anima est, quæ significatur immediate à gratia vniōnis, & anima etiam est, quæ significatur moraliter ex peccato, non enim propriè loquendo, operatio mala, nec potentia male operans, est quæ digna est poena, vel supplicio, vel odio ini-

inimicitę, sū indigna amore amicabili, & beatitudine, sed anima male operans est proprium subiectum talis dignitatis, vel indignitatis: Ergo moralis dignitas ex gratia vniōnis, & moralis indignitas ex peccato cōparantur respectu eiusdem subiecti, & continentur sub eodem generē moralitatis in effendo: Sed eo ipso possunt directe, & formaliter contrariari, & mutuo se excludere ab eodem subiecto, nempē ab humanitate, vel anima: Ergo moralis dignitas vniōnis, per se, & formaliter, sū directe excludit ab humilitate indignitatem moralem peccati, sive actualis, sive habitualis, sū vtrumque peccatum quantum ad dignitatem moralem.

**SEPTIMA ASSERTIO, IN**  
qua idem explicatur  
amplius.

268. **D**ICO septimō: *Gratia vniōnis per se non excludit directe, & formaliter quod physicè, & pro fundamento indignitatis moralis importat peccatum habituale, sū actuale. Illud tamen excludit essentialiter illative, & indirecte, inferendo essentialiter dona, quibus illud formaliter excluditur. Seclusis vero donis, nullo modo illud excluderet.* Tres partes continet Assertio: Prima satis probata manet ex discursu præmisso à num. 260. usque 262. Secunda vero ex num. 263. ex quo constat totam vim gratię vniōnis adversus peccatum, consistere in eo quod Deum obligat necessariō obiectivè ad illud vitandum. Et quidem de peccato habituali probatur, quia gratia substantialis vniōnis obligat necessariō Deum ad amandam humanitatem assumptam amore amicabili: Sed implicat eā amare amore amicabili, nisi infundendo ei gratiam habitualem, qua fiat potens radicaliter redamare: Ergo gratia substantialis vniōnis obligat necessariō Deum ut infundat gratiam habitualem: Ergo essentialiter infert gratiam habitualem infusam animę Christi: Sed per hanc formaliter excludit peccatum habituale, quoad physicum, quod importat, nempē quoad privationem realem gratię habitualis: Ergo illud physicum excludit illative, inferendo essentialiter donum gratię habitualis, quo formaliter, & directe excluditur. Explicatur: Implicat, quod humanitas gratia vniōnis sanctificata moraliter, non diligatur à Deo efficaciter amore amica-

bili, quo digna formaliter est per gratiam vniōnis: Sed implicat, quod diligatur à Deo efficaciter amore amicabili, nisi ei infundendo gratiam habitualem, qua fiat consors physicè divinę naturę, & potens radicaliter redamare: Ergo gratia vniōnis essentialiter infert gratiam habitualem, qua formaliter excluditur peccatum habituale, quantum ad privationem physicam gratię, quam solum de physico fundamento importat peccatum habituale: Ergo illative essentialiter excludit peccatum habituale pro eo, quod physicum importat, inferendo nempē donum gratię habitualis, quo formaliter excluditur. Vide suprà, num. 216.

269. De peccato etiam actuali eadem secunda pars facilius probatur: Quia illud pro fundamento physicō indignitatis moralis importat actionem pravam cum vera libertate elicitam: Sed hanc illative essentialiter excludit gratia vniōnis, quia obiectivè obligat necessariō Deum, ad rectificandam vniuersaliter, & indefectibiliter voluntatem in omnibus suis operationibus, per quam rectificationem excluditur formaliter à voluntate omnis actio prava, & libertas ad illam, quę etiam rectificatio voluntatis fit formaliter per dona illam formaliter rectificantia: Ergo gratia vniōnis essentialiter illative, inferendo dona, excludit, quod peccatum actuale importat pro fundamento physicō indignitatis moralis.

270. Iam tertia pars Asserti, nempe, quod seclusis donis, gratia vniōnis nullo modo excluderet cum effectu, quod de physico importat peccatum actuale, nec habituale, non minus probatur, quia in primis peccatum habituale de physicō præsenti importat privationem gratię habitualis, hæc actum implicat excludi cum effectu absque ipso dono gratię habitualis, cuius est formalis carentia. Deinde peccatum actuale de physicō importat defectum realem rectitudinis in operando, sive ex parte intellectus in proponendo, & ex parte voluntatis in volendo, supposita libertate recte proponendi, & volendi: Sed hic defectus nullo modo excludi potest, nisi per eandem rectitudinem vniuersalem, & indefectibilem in operando, cuius est defectus, quę rectitudo evidenter est donum gratię distinctum à gratia vniōnis: Ergo nisi per donum distinctum à gratia vniōnis excludi nequit vniuersaliter, & indefectibiliter, quod de reali, & physicō importat peccatum actuale. Imò nec quod importat de morali-

ralitate in linea operativa ; quia hæc moralitas in peccato actuali est disconformitas in operando cum regulis rationis, & legis : Sed hæc disconformitas in operando excludi non potest , nisi per univ ersalem , & indefectibilem conformitatem cum illis regulis ; & ista conformitas essentialiter est donum gratie distinctum à gratia vniōnis : Ergo .

271. Nec dicas , posse aliter excludi , nempè impediendo , ne humanitas , vel voluntas operetur , quia sic excluderetur disconformitas in operando . Contra enim est , quia sic excluderetur pure negativè , & per imperfectionem , non positivè , & perfectivè : Sed gratia vniōnis non potest sic excludere peccatum , sed solum positivè , & perfectivè : Ergo gratia vniōnis non excludit peccatum impediendo , ne humanitas , vel voluntas operetur , ( quo modo etiam illud impedit amentia , aut infantia ) sed relicta facultate expedita ad operationes , vel actus humanos in genere , eam ita perficiendo , & rectificando vniuersaliter , quod non possit , nisi recte , seu cum rectitudine operari . Explicatur : Peccatum est actus humanus deficiens à rectitudine sibi debita ex genere actus humani : Sed gratia vniōnis non excludit ab humanitate actum humanum , ex genere actus humani : Ergo solum excludit peccatum , excludendo , ne actus humanus deficiat à rectitudine sibi debita ex genere suo : Sed hoc pacto impedire vniuersaliter peccatum in humanitate est rectificare vniuersaliter omnes actus humanos illius , seu omnes illos reddere conformes legi , & rationi , quod nisi per donum gratie ab vniōne distinctum fieri nequit , ut perse patet : Ergo gratia vniōnis , secluso omni dono ab illa distincto , nullo modo excluderet peccatum ab humanitate .

272. Sed contra hoc ultimum oppones primò : Per nos gratia vniōnis per se , & formaliter excludit peccatum actuale , & habituale quantum ad indignitatem moralem de linea essendi , quam important ; quia dignitas moralis ex gratia vniōnis formaliter , & directe opponitur cum indignitate morali ex peccato : Sed quod gratia vniōnis excludit per se , & formaliter , illud excluderet , seclusis donis , & quamvis nullum inferret donum : Ergo gratia vniōnis , adhuc seclusis donis , excluderet indignitatem moralem humanitatis ex peccato : Sed eo ipso , seclusis donis , excluderet etiam ipsum pec-

catum pro fundamento talis indignitatis moralis saltē illative , quia implicat excludi eam indignitatem moralem , manente , & non excluso peccato quoad totum , quod importat pro fundamento physico talis indignitatis : Ergo , adhuc seclusis donis , excluderet saltē illative peccatum actuale , & habituale pro fundamento indignitatis .

273. Respondeo , distinguendo maiorem ; & concedendo illam de gratia vniōnis vt actu moraliter sanctificante , & significante humanitatem , & ratione talis dignitatis moralis , negando vero illam de gratia vniōnis physicè sumpta pro fundamento physico talis dignitatis moralis ; & concessā minori , distinguo consequens : Ergo gratia vniōnis , adhuc seclusis donis , excluderet indignitatem moralem humanitatis ex peccato , si humanitatem moraliter sanctificaret , & significaret , concedo : Excluderet indignitatem moralem ex peccato , si illam moraliter non sanctificaret , nec significaret impedita ex peccato , nego consequentiam , & minorem subsumptam : Itaque iam suprà ostendimus , quod gratia substantialis vniōnis , si non inferret dona rectificantia potentias , aut rectitudinem vniuersalem illarum in operando per dona , maneret compatibilis cum peccato humanitatis , quantum ad totum , quod physicum importat tale peccatum ; imò & quantum ad morale de linea operativa , id est , quantum ad moralem disconformitatem in operando ; vnde in tali casu , si de facto voluntas , vt liberè posset , componeret peccatum cum gratia vniōnis , seu peccaret in sensu composito vniōnis , vel indignitas moralis peccati impediret dignitatem moralem humanitatis ex vniōne , vel dignitas moralis vniōnis , excluderet indignitatem moralem humanitatis ex peccato ; hoc est , vel vniōne vt moraliter sanctificans , & significans humanitatem , & omnes eius potentias , & operationes , excluderet formaliter , ne peccatum eas dignificaret formaliter ; vel peccatum eas dignificando formaliter moraliter , impediret , ne vniōne illas dignificaret ; vel in dignificando , & indignificando moraliter , refrangerentur , & remitterentur , veluti contraria admittentia magis , & minus cum refranguntur , & remituntur invicem in eodem subiecto .

274. Hoc explicabo exemplo : Certum quidem est ordinem , & characterem Sacerdotalem significare moraliter

ter Sacerdotem, cumque reddere specia-  
li honore, & estimatione dignum: Cer-  
tum etiam est, aliqua peccata esse ita gra-  
via, & vilia, quod peccantem reddunt  
moraliter indignissimum Sacerdotio, &  
honore, titulo Sacerdotis debito: Sed  
quia ordo, & character Sacerdotis phys-  
icè, & realiter non impossibilitat Sa-  
cerdotem ad ea peccata vilissima, nec  
per ea est auferibilis character, po-  
test, & solet contingere, quod in sensu  
composito characteris Sacerdotalis ea  
peccata committat. Tunc sanè videmus,  
quod indignitas ex vilissimis peccatis  
enerbat, & impedit dignitatem moralem  
ex charactere Sacerdotali, quia ipsummet  
Sacerdotem reddit indignum eodem  
speciali honore, quo dignus constituitur  
per Sacerdotium; vndè videmus aliquan-  
do Sacerdotem iustè degradari, & pri-  
vari tanquam verè indignum, omnibus  
privilegijs, & honoribus Sacerdotio deb-  
itis: En igitur vbi concurrentibus simul  
fundamentis realibus dignitatis, & indig-  
nitatis moralis, indignitas moralis impe-  
dit dignitat em moralem, non impedito  
fundamento reali illius, scilicet characte-  
re Sacerdotali, impediendo nempè ne  
ex charactere Sacerdotali reddatur mora-  
litas dignus tam pessimus homo honore  
illo speciali. Econtra vero solet aliquan-  
do contingere, quod ex dignitate Sacer-  
dotali impediatur indignitas aliundè fun-  
data, v. g. ex natali obscurio, perseve-  
rante nihilominus illo fundamento.

275. Constat igitur, quod quan-  
do fundamenta realia, & physica digni-  
tatis, & indignitatis sunt mutuo compati-  
bilia, quia unum nec physicè, nec formaliter,  
nec illativè excludit aliud; in tali casu  
nihilominus dignitas, & indignitas mora-  
lis mutuo se excludunt respectu eius-  
dem honoris, privilegij, aut veneratio-  
nis. Sic ergò se haberet sanctitas, &  
dignitas moralis ex unione, & indignitas  
ac vilitas moralis ex peccato, in humani-  
tate, si semel uno non inferret essentia-  
liter rectitudinem in operando, qua ex-  
cluderetur peccatum, nec peccatum pos-  
set physicè excludere unionem, vt sup-  
ponimus; quia in eo casu posset utrumque  
coniungi in eadem humanitate; non ta-  
men ex utroque humanitas constitueretur  
simil digna absolute, & indigna absolute  
eodem Dei amore amicabili, sed vel  
dignitas prævaleret contra indignitatem,  
vel econtra.

276. Sed replicabis; hoc esse  
impossibile omnino in nostro casu, quia  
Tom. I.

in primis indignitas ex peccato non pos-  
set prævalere contra dignitatem ex gratia  
unionis, quia quamvis indignitas ex pec-  
cato ratione offendæ ponatur infinita,  
semper est maior dignitas ex persona divi-  
na, etiam infinita, ut potè altioris ordi-  
nis, & ex divinitate physicè unita in per-  
sona. Aliundè, nec dignitas ex persona,  
seù ex gratia unionis excluderet indig-  
nitatem ex peccato actu perseverante,  
quia non posset significare moraliter, seù  
constituere moraliter dignum amicitia  
Dei hominem actu peccantem graviter,  
& offendentem Deum: Ergo sequere-  
tur chimera.

277. Explicatur; exhibendo  
disparitatem radicalem ab exemplo  
apposito, quia ideo in exemplo apposito  
componitur, existere fundamentum  
reale dignitatis moralis, quin tale funda-  
mentum constitutus actu, & formaliter  
subiectum moraliter dignum, quia ea  
dignitas moralis est relata ad homines  
prudentes, qui suo honore, & venera-  
tione non possunt impedire, ne Sacerdos  
ex operibus fiat indignus, & quamvis  
possent, ut posset ipse Sacerdos ex sui ip-  
sius veneratione, ad hoc non necessitatur;  
& ideo potest contingere, quod digni-  
tas honoris, & venerationis ex Sacerdo-  
tio, impediatur per indignitatem ex pessi-  
mis operibus: Attamen, dignitas, &  
sanctitas moralis humanitatis ex gratia  
unionis est dignitas apud Deum ipsum,  
& relata ad Deum, & est dignitas ne-  
cessitans obiectivè Deum ut humanita-  
tem sibi in persona copulatam amet effi-  
caciè amore amicabili, & consequen-  
tè ut ita illam specialiter gubernet quod  
non possit peccare, nec per peccatum  
indignificari, seù reddi indigna eo ipso  
amore amicabili, quo est digna per  
unionem: Ergo exemplum non est ad  
rem.

278. Respondeo concedendo  
assumptum, nempè, quod hoc sit impos-  
sibile in casu unionis, sed hoc impossibili-  
te sequeretur esse possibile, si posset uno  
subsistere in humanitate nullum inferen-  
do donum ab ipsa distinctum, ut ostend-  
sum manet. Ad explicationem, admitto  
in mea doctrina disparitatem radicalem  
assignatam, que optima est; sed dici-  
mus, quod illa subsistere non valeret, si  
semel gratia unionis nullum inferret do-  
num ab ipsa distinctum; quia eo ipso, non  
necessitaret obiectivè Deum ad diligen-  
dam humanitatem efficaciè amore ami-  
cabili, nec ad illam præveniendam ne-

posset peccare , & indignificari , seu fieri indigna ipso amore amicabili , siquidem ita diligi , & præveniri , nisi per dona , aut donum distinctum ab vnione , est chimera ; vnde si talia dona non inferret , nec inferret necessario amorem amicabilem ex parte Dei , nec Deum eam prævenire , ne posset peccare , & relinquere totam gratiam vnionis compatibilem cum peccato indignificante , sicut character Sacerdotalis relinquit Sacerdotem composibilem cum peccatis indignificatibus , yndè in eo casu paritas à nobis obiecta teneret .

279. Ex dictis utiliter colliges pro Tractatu de Iustificatione , quo pacto gratia habitualis sit essentialiter incompatibilis cum peccato etiam actuali , quod satis obscurè ab id propugnantibus explicatur : Dicendum ergò est , quod quantum ad effectum formalem dignitatis amoris Dei amicabilis , & indignitatis talis amoris , hoc est , constituendi animam dignam , vel indignam amore amicabili Dei , directè , & formaliter opponuntur , & mutuò se formaliter excludent peccatum actuale , & gratia habitualis ; quia videlicet de ratione peccati , etiam actualis , est constituere animam moraliter indignam eodem amore , quo digna moraliter redditur per gratiam habitualem ; quantum autem ad peccatum actuale , secundum quod est actus voluntatis pravus , oppositio est essentialis cum gratia , sed illativa , & indirecta , vel quia gratia ut existens in A. v. g. infert amorem amicabilem in Deo erga animam pro eo instanti , quo durante , non potest Deus illi in sensu composito permettere peccatum ; vel quia peccatum semel existens infert deficere amorem Dei amicabilem , & consequenter gratiam habitualem pro eo instanti , quo peccatum existit .

280. Cuius ratio est , quia implicat Deum amantem amicabilitè animam , in sensu composito eam deserere , & permettere ei peccatum lethale , sicut quod anima committens peccatum lethale Deo permittente , simul ametur amicabilitè à Deo , & conservetur in eius gratia , & amicitia . Et tota ratio est , quia dignitas ex gratia , & indignitas ex peccato , lièt morales , sunt dignitas , & indignitas relata ad Deum ipsum , qui si amat amicabilitè iuxta condignitatem ex gratia , non potest in sensu composito permettere , quod anima Deo dilecta incurrit sui gravem offensam , quam nisi Deo permittente incurrire non potest ; nec semel

existente gravi Dei offensa actualiter , potest Deus animam sic se offendentem amare amicabilitè in sensu composto .

#### OCTAVA ASSERTIO.

281.

**D**ICO octavo : *Gratia vnionis essentialiter excludit etiam peccatum veniale , non solum habituale , sed actuali , imò , & omnem imperfectionem moralem in operando*. Patet ex dictis , primò , quia non minus repugnat Christum ut hominem , sive Verbum humanatum peccare leviter , quam peccare graviter , imò & imperfectè , aut indecenter moraliter operari : Ergò si primum repugnat , etiam secundum . Secundò , quia humanitas infinitè , & suminè sanctificatur per gratiam vnionis , sive per divinitatem sibi in persona copulatam : Sed summa sanctitas non esset summa , nisi excluderet etiam peccatum veniale , & imperfectionem , aut indecentiam moralem in operando : Ergò . Tertiò , quia gratia vnionis essentialiter afferit secum dona universaliter rectificantia intellectum in cognoscendo practicè , & voluntatem in amando , quæ dona , ut infrà dicam , sunt lumen gloriæ in intellectu , & charitas in voluntate totaliter illam subordinans divinæ legi , & rectæ rationi : Sed cum hac universalis rectitudine intellectus , & voluntatis repugnat etiam peccatum veniale , imò & moralis imperfectio : Ergò .

282. Sed oppones : Gratia habitualis non opponitur cum peccato veniali : Ergò nec gratia vnionis . Consequentia probatur primò , quia per nos gratia vnionis non excludit peccatum , nisi interfendo gratiam habitualem , & media ipsa : Ergò si hæc non excludit peccatum veniale , nec illa . Secundò , quia gratia vnionis est ipsa Dei sanctitas moraliter communicata humanitati media vnione personali ; gratia vero habitualis est sanctitas divina physicè participata , & physicè inhærens humanitati : Sed ista non excludit peccatum veniale , quantumvis divina , & physicè inhærens ; ergò nec illa , quæ licet divina , solum moraliter afficit humanitatem .

283. Respondeo , distinguendo antecedens : Gratia habitualis ut consummata , & ut adæquans potentialitatem animæ , non excludit peccatum veniale , nego : Ut in via , & ut non adæquans poten-

tentialitatem animæ , concedo antece-  
dens , & nego consequentiam. Ad cuius  
primam probationem , dico , quod gra-  
tia vñionis excludit peccatum inferendo  
essentialiter gratiam consummatam , &  
adæquante potentialitatem animæ ,  
eamque adæquate , & totaliter sibi subij-  
cientem , & radicaliter rectificantem vni-  
versaliter , quo pacto excludit omnes  
contrarias dispositiones , etiam remotas ,  
& consequenter etiam peccata levia , que  
sunt dispositiones contrariae gratiæ ; ad  
modum quo formæ Cœlorum adæquant  
potentialitatem materiæ cœlestis , & ideo  
excludunt omnem dispositionem contra-  
riam , etiam remotam , & sunt inamissibi-  
les , & incorruptibles: Sic igitur se habet  
gratia consummata in Christo , & beatis ,  
& sic exigitur essentialiter à gratia vñio-  
nis.

284. Non verò ut gratia vialis ,  
seù in statu viae , in quo se habet sicut  
forma materiæ sublunaris , quæ non adæ-  
quat totam potentialitatem materiæ , sed  
relinquit in illa potentialitatem ad con-  
trarias dispositiones , imò & appetitum  
ad alias formas , & ideo informat corrup-  
tibilitè , & amisibilitè ; sic gratia in sta-  
tu viae informat animam , non adæquando  
potentialitatem ipsius , nec eam totaliter  
subijciendo , & subordinando , & ideo  
relinquit locum contrarijs dispositionibus  
nempè peccatis venialibus , & imperfec-  
tionibus moralibus : Vndè ex quo hoc  
modo non excludat peccata venialia , ni-  
hil probatur , quia sic illam non potuit  
habere humanitas Christi , sed essentiali-  
ter illam exigit primo modo. Ex quo  
patet ad secundam probationem , distin-  
guendo minorem eodem modo.

285. Sed replicabis primò , nos  
pro libito supponere , quod gratia vñio-  
nis essentialiter exigit gratiam cōsumma-  
tam , & lumen gloriae ; licet enim eam ,  
vel ex congruentia , vel ex natura rei  
exigat , non tamen essentialiter , ita ut  
nec divinitus potuerit Christus ut homo  
esse viator ad gloriam animæ ; id enim di-  
cere est contra communem theologorum  
sententiam. Secundò , quia hoc pacto ,  
non defendimus gratiam vñionis sanctifi-  
care humanitatem , aut excludere ab ea  
peccatum ratione sui , sed solum ratione  
status beatitudinis , & gratiæ cōsummatæ ,  
quod etiam Scotus ipse , & Scotistæ omnes  
farentur. Tertiò , quia non videtur in-  
telligibile , quo modo gratia habitualis ,  
que semper est eiusdem speciei , posset  
modo non adæquare totam animæ poten-

Tom. I.

tialitatem , & posteà illam adæquare. Ergò.

286. Respondeo , non pro libito ,  
sed cum efficacibus fundamentis supra  
expensis , nos asseruisse gratiam vñionis  
afferre secum essentialiter , tūm gratiam  
habituelle , tūm dona vñiversaliter rec-  
tificantia potentias ; cum autem in statu  
viæ cum gratia non consummata , nec  
cum donis viæ quantumvis maximis ,  
possint vñiversaliter rectificari anima , &  
eius potentie in cunctis suis operationi-  
bus indefectibilitè , quia in statu viæ non  
subiiciunt sibi adæquate totam animæ , &  
potentiarum eius activitatem , & poten-  
tialitem , sed semper manet locus contra-  
rijs dispositionibus : Indè cum eisdem  
fundamentis asserimus , dona rectificantia  
vñiversaliter , & indefectibilitè animam  
essentialiter annexa gratiæ vñionis esse  
gratiam consummatam , & lumen gloriæ :  
Vel assignent contrarij alia dona in via ,  
quibus possit anima ita vñiversaliter , &  
indefectibilitè rectificari , quod non fa-  
cile præstabunt cum conditionibus , &  
dispositionibus viæ .

287. Ex quo tandem sequitur , re-  
pugnare essentialiter cum gratia vñionis ,  
quod anima Christi sit in via ad gloriam  
animæ , seù ad suum ultimum finem vi-  
dendum , ac possidendum ; quia in tali  
statu viæ maneret intrinsecè indifferens  
ad accessum , vel recessum erga ultimum  
finem , & consequenter ad peccatum ; si-  
quidem ultimus finis non visus , sed purè  
abstractive cognitus , sive per fidem , sive  
alio lumine viæ , non necessitat ad sui am-  
plexum , nec ad sui continuam , & perma-  
nentem considerationem , sed semper re-  
linquit intrinsecè locum cogitationibus  
& apprehensionibus distractentibus , &  
proponentibus alia bona seorsim , & sine  
ordine ad ultimum finem ; & conseque-  
nter peccato tam veniali , quam mortali ,  
quod cum repugnet divinitus , seù essen-  
tialiter animæ Christi vñite Verbo , pari-  
tè ei repugnat talis dispositio viatoris ad  
gloriam animæ , sive ad suum ultimum  
finem. Nec obest , quod oppositum fue-  
rit commune placitum Theologorum ;  
quia non desunt , etiam Theologi pro  
nostra sententia , & qui in oppositam  
abierunt , magis eam supponendo , quam  
discutiendò , affirmarunt ; quam si subtili  
examine discutissent , credimus , quod nos-  
tram tenuissent.

288. Ad secundam replicam , ne-  
go assumptum : Quia potius hoc pacto  
extollitur quam maxime gratia vñionis ,

& sanctitas humanitatis per ipsam, quandoquidem ponimus illam taliter, & in tanto gradu significantem moraliter humanitatem apud Deum, & taliter radicantem moraliter in humanitate gratiam, & dona consummata universaliter, & immobiliter totam animam rectificantia, quod nec divinitus illis carere posset, nec Deus ea negare humanitati sic sanctificate per gratiam unionis; quod quidem nec docuit Scotus, nec docent Scottisti, sed oppositum ex diametro; dicentes, quod ea dona solum ex congruentia, & non ex connexione essentiali conveniunt humanitati Christi, & quod potuit illis carere: Vnde qui hoc ipsum affirmant ex nostris, magis cum Scoto, & Scottistis conveniunt, potissimum cum hoc supposito, impeccabilitas anime Christi per locum ab intrinseco tolletur.

289. Ad tertiam, dico illam differentiam gratiae consummatam à gratia in via, à nobis assignatam, esse expressam Div. Thom. pluribus in locis; nec est difficilē explicare illam, nam sanè evidens est, supposita fide, quod anima, quę in statu vię informat corpus corruptibiliter, & amissibiliter, non adaequando potentialitatem eius, per modum formę sublunarę, eadem manens in specie post resurrectionem informabit corpus ad modum quo formę coelestes, nemp̄ inammissibiliter, & incorruptibiliter, adaequando totam materię potentialitatem, & non relinquendo aditum dispositionibus contrarijs: Cur igitur, licet gratia habitualis sit eadem specificè in via, & in Patria, non poterit admittere illam differentiam in modo informandi animam, iam assignatam, nemp̄, vel non adaequando potentialitatem anime, & relinquendo locum contrarijs dispositionibus; vel illam adaequando, & sibi adaequatè, & universaliter subijcendo, non relinquendo aditum contrarijs dispositionibus. Quem modum informandi animam potest habere gratia ex duobus, nemp̄, vel ex coniunctione ad ultimum finem clarę visum, & possellum, ut in beatis omnibus, vel ex coniunctione etiam ad personam divinam, ex qua dixit Augustin. supra relatus, quod gratia effecta fuit naturalis illi homini, qua nullum peccatum possit admittere.

\*\*\* \*\*\* \*\*\* \*\*\*

PLURA DUBIA, RESOLVUNTUR  
ex dictis.

290. **D**UBITABIS primò: An impeccabilitas Christi sit physica, vel solum moralis? Respondet Illustr. Godoy, esse physicam theologicè, sed non physicam philosophicè. Sed ut vocibus non hæreamus: Notandum est, quod impeccabilitas, sicut potentia peccandi, seu necessitas non peccandi, potest dici moralis tripliciter. Primò, potentia morali sumpta pro licentia, quatenus id moraliter possumus quod licet possumus, & in hoc sensu nemo potest moraliter peccare, quia nemo potest licet peccare, nec habere licentiam peccandi; nec in hoc sensu potest dici moralis specialiter impeccabilitas Christi, quia hoc pacto sceleratissimus homo est impeccabilis moraliter, hoc est, impotens licet peccare. Secundò, summando potentiam moralem pro facilitate, & expeditione, & impotentiam moralem pro summa, vel magna difficultate; quo pacto solet dici impossibile moraliter, quod summe, aut valde difficile est, & in cuius executione plures difficultates concurrunt, licet sit potestas physica illud exequendi. Et nec hoc pacto dici potest Christus impeccabilis solum moraliter, hoc est summe, vel valde difficilis ad peccandum, sed cum potestate physica peccandi; quia in Christo impeccabilitas non est sola difficultas, nec magna, nec summa peccandi, sed est repugnantia essentialis, non solum peccandi, sed possendi physicè peccare, ut satis ostensum manet.

291. Tertiò potest dici potentia, vel impotentia moralis ex modo convenienti subiecto, quatenus scilicet ipsi non convenit modo physico, sed modo morali, & titulo dignitatis modo morali afficiens subiectum; eo modo, quo solet dici: *honores mutant mores*, quatenus dignitates solent impossibilitare, aut difficultate dignificatos ad mores antiquos, non modo subiectivo, & physicō ipsos immutando, sed obiectivè ipsos arcendo à moribus antiquis dissonantibus dignitati, & obligando ad mores dignitati decentes. Qui modus impossibilitandi ad mores indecentes, & necessitandi ad mores decentes certè est moralis, & non physicus. Sed adhuc subdistinguendum est, quia dignitas potest duplicitè movere obiectivè, nemp̄, vel pure obligando, sed non omnino necessitando, vel omnino ne-

necessitando ad mores dignitati decentes. Et hoc adhuc duplicitè, vel necessitando ipsum dignificatum, vel necessitando superiorem significantem, ut in dignificato novos mores inducat.

292. Neutrum horum habet locum in dignitatibus humanis, aut creatis, quia iste cum sint limitate non possunt necessitare, nec significatum, nec significantem, sed solum obligare moraliter; nec superiores significantes habent potestatem immutandi mores inferiorum significatorum. Vtrumque autem horum habet locum in altissima dignitate humanitatis personarum à Verbo, quia dignitas personalis illius in concreto, seu Verbi ut hominis, est infinita simplicitè, cum sit ipsa divinitas, quæ proinde potest obiectivè necessitare ipsum Deum significantem humanitatem, seu seipsum ut hominem ad sui ipsius mores condigne instituendos, & naturam innovandam, ad quod in promptu habet potestatem. Et item, ea dignitas est tanta, ut quidditativè cognita ab ipso significato, nempè ab humanitate, seu Christo ut homine, obligat etiam, & necessitat ipsum obiectivè ad mores suę dignitati condignos. Ex quo enim Christus ut homo cognoscit quidditativè se esse personam divinam, & Deum, hominemque sanctum ipsa sanctitate divina, ex hoc ipso obligatur cum omnimoda necessitate obiectiva ad condigne operandum prout decet homini Deo. Sicut ipse Deus ex quo cognoscit comprehensivè, se esse Deum, & Sanctum per essentiam, obiectivè obligatur, & necessitatur omnino ad sancte, & recte in omnibus operandum. His præmissis.

293. Dico primò: *Impeccabilitas proxima Christi ut hominis, prout convenit eius potentij proximè operativis, est impeccabilitas physica, & metaphysica.* Probatur: Quia ista impeccabilitas proxima consistit in necessitate quoad specificationem ad recte operandum universaliter, quotiescumque aliquid operetur, seu in rectitudine universalis ex parte actus primi necessitante ad recte operandum; quia, ut sàpè diximus, hæc impeccabilitas non est negativa, nec est verè impotentia, aut defectus potentij alicuius, positivè, sed est positiva perfectio, & rectitudo positiva potentij illam universaliter perficiens, & rectificans, ac necessario determinans ad rectitudinem in operando, sicut è contra peccabilitas, quam formaliter excludit, non est vera potentia

positiva, sed defectus potentij, vt dicunt Patres: Tunc sic, sed potentiae animæ Christi ex vi donorum luminis gloriæ, & charitatis consummatæ, non solum moraliter, sed physicè necessitantur in actu primo proximo ad recte operandum universaliter; quia intellectus necessitatur physicè ad recte cognoscendum, & iudicandum, & voluntas consequenter ad recte volendum: Ergo ex vi illorum donorum necessitas universalis recte operandi, non est solum moralis, sed verè necessitas physica: Sed talis est impeccabilitas, seu impotentia peccandi, qualis est necessitas universalis recte semper, & in omnibus agendi: Ergo ea impeccabilitas proxima non est solum moralis, sed physica impotentia peccandi: Sed metaphysicè etiam repugnat, quod potentia, aut voluntas physicè impossibilitata ad peccandum actu peccet, quia esset peccare miraculosum suprà vires, & posse physicum, quod implicat apertam contradictionem: Ergo ea impotentia proxima peccandi, prout dicitur de potentij proximè operativis animæ Christi, est impotentia physica, & metaphysica peccandi in ipsis potentij per dona rectificatio reperta.

294. Dico secundò: *Impeccabilitas radicalis accidentalis anime Christi conveniens ex vi gratiæ consummatæ, etiam est impeccabilitas radicalis physica per modum naturæ physice.* Patet: Quia gratia consummata physicè radicat in potentij animæ dona prædicta eas potentias rectificantia, vi quorum redundunt proximè impeccabiles formaliter physicè; siquidem gratia consummata est physica participatio naturæ divine, physicè inhærens animæ per modum naturæ physice, physicè radicantis principia proxima sui ordinis, etiam consummata iuxta conditionem ipsius gratiæ radicantis: Ergo gratia consummata physicè radicat per modum naturæ physice in anima Christi impeccabilitatem proximam potentiarum: Sed hoc est formalissimè esse radicaliter physicè impeccabilem ex vi gratiæ consummatæ: Ergo impeccabilitas radicalis accidentalis conveniens animæ Christi ex vi gratiæ consummatæ est impeccabilitas radicalis physica per modum naturæ physice. Explicatur: Quia ut iam præmonui, impeccabilitas, de qua loquimur, non est defectus, aut impotentia vera, sed positiva necessitas, & determinatio universalis ad recte semper, & in omnibus agendum: Ergo impeccabilitas

tas radicalis accidentalis, prout dicitur de anima Christi radicaliter operativa, est necessitas, & determinatio radicalis universalis per modum naturæ ad talem rectitudinem in operando: Sed hæc est verè physica, quia gratia verè physicè radicat in anima Christi principia proxima, sèu dona, quibus potentie immediate operativæ necessitantur proximè, & physicè ad rectitudinem operandi, ut dictum est: Ergò & impeccabilitas positiva radicalis accidentalis, prout dicitur de anima Christi per gratiam consummatam, est verè physica, & non moralis.

295. Quod vero hæc impeccabilitas radicalis etiam sit methaphysica, probatur, quia ex illa sine miraculo non potest non sequi impeccabilitas proxima potentiarum, ut dictum est: Aliudè repugnat methaphysicè, sèu implicat contradictionem, quod per miraculum suspendatur illa sequela impeccabilitatis proximè, tūm quia esset constituere miraculosè potentias proximè peccabiles, non obstante radicali repugnantia physica gratiæ, & implicat contradictionem Deum miraculosè constituere potentias proximè peccabiles, sicut proxima peccabilitas miraculosa: Tūm quia forsitan repugnant miracula in ordine supremo gratiæ consummatæ: Ergò ea impeccabilitas physica radicalis, sèu necessitas physica radicalis impeccabilitatis proximè est etiam methaphysica.

296. Sed dices, hæc nō esse impeccabilitatem specialem Christi, nec cōvenire Christi humanitati ex vi gratiæ vñionis, sed ex statu gratiæ consummatæ, & beatitudinis communis alijs beatis, & sic nobis restare ut explicemus impeccabilitatem Christi, de qua modo disputamus. Sed contra est: Quia tota ista impeccabilitas explicata convenit Christo, sèu humanitati Christi, specialiter ex vi gratiæ substantialis vñionis, & ideo est illi debita ex personali dignitate à primo suæ conceptionis instanti, & illi annexa, quod nulli naturæ creatæ hypostaticè Deo non vnitæ convenire potest: Ergò ex modo, quo convenit Christo, est illi tota hæc impeccabilitas physica specialissima. Etenim tota illa impeccabilitas physica à radicali usque ad proximam, est verè indebita, & verè gratia cuilibet alteri naturæ intellectuali, aut intellectuali substantiali: Attamen humanitati Christi ex vi substantialis vñionis, est omnino debita, & illi non gratuita, sed naturalis, quia ipsa gratia consummata, cū omnibus

donis annexis Christo vt homini Deo, est magis naturalis, quam gratuita; est ergò specialissima Christo, & illi conveniens ex vi gratiæ vñionis. Quod vt magis constet.

297. Dico vltimo: *Tota explicata impeccabilitas physica, & metaphysica convenient humanitati Christi cum physica, & metaphysica necessitate ex vi gratiæ vñionis, licet non ex vi illius vt radicis physice, sed vt radicis moralis illius.* Prima pars patet, quia, vt iam ostendimus, gratia vñionis essentialiter connectitur, & affert secum gratiam habitualem consummatam, cū donis rectificantibus universaliter potentias; in quibus tota illa impeccabilitas radicalis, & proxima explicata consistit: Sed connexio essentialis est necessitas physica, & metaphysica: Ergò tota illa impeccabilitas proxima, & radicalis physica, & metaphysica convenient animæ Christi ex vi gratiæ vñionis cum necessitate physica, & metaphysica. Tota difficultas est in concilianda ista necessitate physica, & metaphysica, cum eo, quod convenient ex vi gratiæ vñionis per modum radicis moralis, & non physice.

298. Id tamen ex dictis facile explicatur, quia in hoc distinguitur modus radicandi moraliter à modo radicandi physicè, quod modus radicandi physicè est subiectivus ex parte naturæ, ipsi conveniens, vel per identitatem realem, vel per physicam, & realem informationem radicis exigentis certas proprietates. Attamen modus radicandi moraliter est obiectivus relatè ad prudentes, & rectè cognoscentes, apud quos prædicatum aliquod ita dignificat naturam aliquam aut personam, quasi illam informaret, & ita exigit in illa tales, vel tales proprietates, quasi esset ipsius altera natura, licet re ipsa talis non sit. Primus modus habet exemplum in qualibet natura physica, v.g. in igne ratione sua formæ physicæ radicantis suas proprietates, & in ferro ignito, quod per physicam participationem ignis informantem physicè ipsum ferrum, radicat physicè in ipso proprietates ipsius ignis; sic similitè homo per animam rationalem tanquam per suam formam physicam radicat subiectivè intellectum, & voluntatem humanam, & gratia habitualis, quæ est participatio physica naturæ divinæ, physicæ, & subiectivæ informans animam, radicat in illa physicè, & subiectivæ qualitates, & proprietates divinas. Secundus modus habet exempl-

exemplum in dignitatibus, & honoribus, de quibus dicitur, quod mutant, & innovant mores, quia videlicet nova dignitas apud prudentes, est quasi nova natura significati, in ipso exigens novum modum vivendi, & novos mores; sed tota huiusmodi radix, & exigentia per modum novae naturae est obiectiva, & moralis; tūm quia est ratione decentiae, vel indecentiae, quæ solum mensuratur per regulas rationis, & prudentiae; tūm quia solum habet vim inferendi novos mores condignos, aut decentes, ut obiectivè cognita à potente illos immutare, aut innovare.

299. Et ut videoas similitudinem, sicut de forma naturali dicitur, quod qui dat formam dat consequentia ad formam, ita pariter dici posset, quod qui dat dignitatem, dare tenetur, si possit, mores, & dotes, seu qualitates consequentes, condecentes, & debitas dignitati. Sed in superioribus creatis aliquem evenientibus ad aliquam dignitatem requiriunt, & sufficit, vel quod supponant in dignificando mores condignos, & decentes, vel quod sperent cum fundamento, dignificatum ex propria dignitate obiectivè obligatum, reformatum esse morus ad exigentiam illius; alioquin superior dignificans eum, quam nec supponeret moribus, & qualitatibus condignis prædictum, nec crederet proprios mores reformatum, peccaret ipsum dignificans, & in dignitate collocans, quia tenetur dignitatis decentiam curare. Et hoc quidem in dignitatibus humanis, & creatis. Attamen in illa altissima dignitate divina, & increata Filij Dei naturalis, qua Deus hominem Christum sanctificavit, & dignificavit, certissimum videtur, quod Deus ex omnimoda necessitate tenetur curare illius dignitatis decentiam; & consequenter innovare naturam, & mores illius hominis, quem propria sua dignitate, & divinitate sanctificavit, & dignificavit, & non ut cumque, sed propter decet tantæ sanctitati, & dignitati, nam qui dat formam dat consequentia ad formam, & qui communicat dignitatem, debet, si possit, & aliunde non supponat, innovare naturam, & instituere mores dignitatem illam condecentes, quia dignitas est moraliter forma, & natura, exigens veluti proprietates vitam, & mores illi pro posse proportionatos; ad quod quidem obligat obiectivè, & moraliter ipsa dignitatis essentia, & natura, & hoc modo radicat

moraliter vitam, & mores, & qualitates condecentes.

300. Sed licet hic modus radicandi sit moralis, quia est obligando obiectivè significantem, fundat tamen necessitatem physicam, & metaphysicam, quia cum dignitas sit infinita per essentiam, obiectivè obligat necessitando Deum ipsum, omnimoda necessitate, ad instituendam vitam, & mores hominis dignificati condecenter ad ipsam dignitatem, id est, ad ipsammet divinitatem, quis autem neget, quod homini deificato, seu sanctificato ipsa divinitate, dedecret quam maximè esse subiectivè, & physicè peccabilem, seu potentem physicè, & subiectivè peccare, seu quod sola vita subiectivè, & physicè impeccabilis tantam deceat sanctitatem, & dignitatem? Ad illam ergo sic instituendam obligatur Deus, moraliter quidem, seu modo morali, sed cum necessitate tam physica, quam metaphysica, cui nec de sua potentia absoluta contravenire potest. Vide supra num. 212. 216. 226.

301. Ex quibus iam colligitur, impeccabilitatem Christi ut hominis, aut eius humanitatis esse physicam, & metaphysicam, & consequenter Christum ut hominem, eiusque humanitatem ex vi gratiae unionis esse physicè, & metaphysicè impeccabilem, seu physicè, & metaphysicè impotentem peccare, non solum quia ex vi donorum per physicam informationem illorum ita est rectificata immobilitè, & firmata physicè in bono, quod est physicè impossibilitata ad peccandum, sed quia huiusmodi rectificatio, & firmitas subiectiva, & physica, ex vi unionis convenit humanitati cum necessitate physica, & metaphysica, licet orta ex sanctitate, & dignitate morali, obiectivè, seu modo morali obligante Deum cum omnimoda necessitate ad ita rectificandam physicè, & subiectivè humanitatem asumptam in natura, vita, & moribus universalissime.

DUBIUM SECUNDUM.  
An Christus ut homo, vel eius humanitas sit potens remote peccare.

302. ANTE huius dubij resolutionem, oportet proponere argumentum pro potentia peccandi in Christo, quo vtuntur Scotistæ, & quod adhuc lo-

locum remissimus. Sic igitur arguunt: Humanitati Christi convenit posse peccare: Sed Christo ut homini convenit, quod eius humanitati: Ergo & posse peccare. Probatur maior, quia potentia peccandi, seu posse peccare convenit humanitati essentialiter ex concepta naturae intellectualis finitae, & creatae: Sed in Christo conservat humanitas omne prædicatum sibi essentialiter: Ergo humanitas Christi, seu in Christo retinet potentiam peccandi. Huic argumento, Illust. Godoy, num. 349. respondet, quod de essentia humanitatis ex conceptu naturae finitae non est potentia proxima, & expedita peccandi, nec posse proximum, & expeditum ad peccandum, sed solum posse remotum, & potentia remota peccandi, præscindens ab expedita, vel impedita, ab approximata, vel non approximata, & quod ista fuit in humanitate Christi, non autem illa; sed quia potentia peccandi nominat potentiam expeditam, & posse peccare, posse expeditum, ideo negandum est fuisse in humanitate Christi potentiam peccandi.

303. Sed contra hanc doctrinam sibi opponit, num. 358. Cum potentia remota ad aliquem actum non stat repugnantia potentie proxime ad talem actum; sed ex concessis convenit humanitati Christi potentia remota peccandi: Ergo illi non repugnat potentia proxima peccandi. Secundo: Quia licet humanitati substantialiter sumptuose conveniat potentia remota peccandi, quia solum remotè est operativa; tamen voluntas, quæ est potentia immediate operativa, aliter debet comparari ad peccatum: Sed non aliter, nisi ut est operativa, nempe immediate, & proxime: Ergo voluntati Christi convenit esse potentiam proximam peccandi. Tertio: Quia humanitati conceditur potentia remota peccandi: Et tamen haec non prædicatur de Verbo ut subsistente in humanitate: Ergo licet humanitati concedatur potentia proxima peccandi, non sequitur, quod haec debeat prædicare de Verbo.

304. Ad primam, distinguit maiorem, concedendo, quod cum potentia remota ad actum, non stat repugnantia ex vi eiusdem principij ad potestatem proximam ad talem actum; negando vero, quod non possit ex uno principio dari potentia remota ad actum, & ex alio repugnantia potentiae proxime ad ipsum, & sic contingit (inquit) in humanitate Christi, quæ ex uno principio,

nempe ex propria entitate limitata est potens remotè peccare, ex alio vero, nempe ex gratia unionis, illi repugnat potentia proxima peccandi. Ad secundum, concedit, quod aliter comparatur voluntas proxime operativè respectu peccati, ac natura substantialis, quia comparatur ut potentia de se proxime elicitiva peccati, sed non expedita, sed potius impedita ex parte actus primi ad peccandum. Ad tertiam, concessa maiori, negat minorem, quod nempe potentia remota peccandi non prædicetur de Verbo, ut subsistente in humanitate, ex quo non sequitur, quod possit de illo prædicari potentia proxima, quia potentia proxima nominat potentiam expeditam, potentia vero remota est potentia impedita, & nullum est inconveniens in eo, quod Verbum ut subsistens in humanitate habeat ratione illius potentiam remotam peccandi ab ipso Verbo impeditam; esset autem magnum inconveniens habere potentiam expeditam.

305. Ex quibus videtur Illust. Godoy, concedere Christo ut homini potentiam remotam peccandi, quæ de illo prædicetur, ac proinde hanc prædicationem esse veram: *Christus ut homo fuit potens remotè peccare*, licet potentia remota impedita, nam potentia remota, sit potentia impedita. Idque virgeri potest: Iuxta ipsum, humanitas Christi habuit potentiam remotam peccandi: Ergo fuit potens remotè peccare: Sed non fuit potens remotè peccare ut *quod*, quia posse ut *quod* solum convenit subsistenti, & supposito: Ergo fuit ut *quo* potens remotè peccare: Ergo Verbum fuit ut *quod* potens remotè peccare. Patet consequentia: Quia quod convenit humanitati Christi ut *quo*, necessario convenit supposito illius ut *quod*, suppositum autem illius est Verbum, ut in illa subsistens, seu Christus: Ergo Christus fuit potens remotè peccare.

306. Veruntamen dico primo: *Nec divinitus potest verificari: Christus ut homo est potens remotè peccare*. Probatur: Quia ex terminis, illud præcisè est potens remotè ad actum, quod potest fieri proxime potens ad ipsum. Quia enim substantia ex essentia sua est remotè potens operari, ex essentia sua est potens fieri proxime potens operari, quod si illi repugnaret ab intrinseco esse proxime potentem operari, nec remotè esset operativa, aut potes operari: Sed Christus, ut homo, non potest fieri potens proxime peccare, hoc

hoc illi ab intrinseco repugnat etiam divinitus: Ergò nec verificari potest, adhuc divinitus, quod est potens remotè peccare.

307. Nec valet dicere, quod ex uno principio illi repugnat, nempe ex personalitate, & vnione, sed non ex alio, scilicet ex capite humanitatis. Contra enim est: Quia ut aliquis dicitur potens remotè ad aliquid, minimè satis est, quod ex aliquo capite illi non repugnat, sed requiritur, quod ex nullo capite intrinseco illi repugnet, vnde leo non est potens remote discurrere, aut ratiocinare, licet ex capite animalis illi non repugnet, quia ex capite irrationalis illi repugnat: Ergò si ex personalitate ipsa repugnat Christo fieri proximè potens peccare, nunquam potest de illo prædicari, quod est potens remotè peccare. Nec item valet, si dicas, quod solum est potens remotè peccare, potentia remota impedita ab ipso Verbo. Contra namque est: Quia vel intelligis de potentia remota *impedita ne sit in Verbo* humanato; vel solum *impedita ad operandum*, sive ne sit proxima ad operandum? Si primum, implicat in te minis, Verbum ut subsistens in natura humana habere potentiam remotam *impeditam ne sit in ipso*, quia si illam habet, ergò non impeditur ne sit in ipso; si impeditur ne sit in ipso, ergò illam non habet. Si secundum: Ergò iam absolutè prædictas de Verbo, ut subsistente in humanitate, quod habet potentiam remotam peccandi, seu quod est potens remotè peccare; siquidem quod talis potentia remota impedita sit, ne operetur, aut approximetur, non tollit esse absolutè potentiam remotam, imò iuxta Illust. Godoy, potentia remota est idem ac potentia sic impedita.

308. Contra etiam est: Quia licet potentia remota possit esse impedita, ne reducatur ad actum, aut ne approximat: Implicat quod sit ita impedita ab intrinseco ipsius habentis illam. Si enim suppositum, aut subiectum aliquod ab intrinseco sui capax est possendi remotè peccare, sequitur, ergò capax est possendi proximè, & similitè, si incapax est ab intrinseco sui possendi proximè: Ergò incapax est ab intrinseco sui possendi remotè: Ergò implicat potentia remota, quæ ab intrinseco habentis sit impedita, seu incapax ne approximetur, aut fiat proxima.

309. Dico secundò: *Si potentia peccandi essentialis naturæ, & voluntati*

*humana est positiva consistensque in positiva formalitate, & habitudine remota ad peccandum, humanitas Christi, imò & ipsè Christus erit positivè potens peccare, saltem potentia remota.* Hoc asserimus contra PP. Salmant. afferentes potentiam peccandi essentialem naturæ creatæ esse formaliter positivam, & consistere in positiva formalitate, & positiva habitudine ad peccandum. Ex quo sic probatur assumptum; quia humanitas Christi in Christo debet retinere omne prædicatum positivum sibi essentialie, sibique realiter identificatum: Sed in prædicta sententia potentia remota peccandi est potentia positiva, & prædicatum positivum essentialie naturæ humanæ, & cum illa realiter identificatum: Ergò humanitas Christi in Christo retinet talem potentiam remotam peccandi positivam: Ergò est positivè potens remotè peccare: Sed de Christo prædicari debet omne prædicatum positivum humanitatis: Ergò & positivè posse remotè peccare: Erit ergo Christus positivè potens remote peccare. Explicatur: Omne prædicatum positivum positivè, & essentialiter conveniens naturæ secundum se, convenit illi in omni statu, ut est commune axioma Logicæ; sed per vos potentia remota peccandi est prædicatum formaliter positivum, positivè, & essentialiter conveniens humanitati secundum se: Ergò convenit illi in omni statu: Ergò convenit illi in statu uniovis ad Verbum: Ergò humanitas ut unita Verbo est positivè potens remotè peccare: Tùm sic, sed non est positivè potens ut *quod*, quia posse ut *quod* est proprium subsistentis, & suppositi: Ergò est positivè potens ut *quo*: Sed quidquid convenit humanitati Christi positivè ut *quo* convenit Christo, seu Verbo ut *quod*: Ergò positivè posse remotè peccare convenit Christo, seu Verbo ut *quod*.

310. Vrgetur: Quia si potentia positiva peccandi remota identificatur realiter, & essentialiter cum humanitate, ut fatentur PP. Salmant. tanquam formalitas positiva, illa à fortiori positivè existit, & subsistit cum ipsa humanitate: Vel ergo subsistit in se ipsa positivè; & hoc dici non potest, quia alias ipsa potentia remota peccandi esset suppositum, essetque potens ut *quod*, quod evidentè repugnat. Vel subsistit positivè in Verbo tanquam in suo supposito; & hoc si dicatur: Ergò denominat Verbum ut hominem positivè potens remotè

peccare. Nec enim videò , quomodo hoc vitari possit, si prædicta sententia semel admittatur.

311. Dico tertio : *Humanitas Christi secundum se sumpta, & præcisivè ab unione, tantum importat potentiam negativam remotam peccandi, & tantum est potens negativè peccare, per non repugnatiam habendi potentiam proximam, seu possendi proximè peccare.* Hæc assertio cōstat ex dictis suprà de potentia peccandi, quia non admittimus aliā potentiam remota , aut radicalem peccandi in natura intellectuali , nisi negativam , & cōsistētem in defectu negativo perfectionis in eo gradu , cui debeatur rectitudo vniuersalis in agendo : Sed hic defectus perfectionis convenit naturę humanę secundum se , & præcisivè ab unione : Ergò præcisivè ab unione solum est potens negativè peccare , seu per meram non repugnatiam positivam.

312. Dico quartò : *Exindè non sequitur, quod humanitas Christi in statu vnionis, sive ut unita Verbo, sit potens, adhuc remotè peccare.* Probatur : Quia licet omne prædicatum positivum, positivè conveniens naturae secundum se, debeat illi convenire absolute in omni statu , id tamen falsum est de prædicatis negativis , aut de negationibus , vel defectibus ; plura enim deficiunt negativè naturae secundum se , quæ non deficiunt illi in omni statu ; natura enim secundum se, non est individua , non est sapiens, nec ignerans positivè, non sana, nec infirma, quia secundum se negativè se habet ad ista omnia : Et tamen ut contracta , subsistens , & existens in exercitio determinatè est individua , determinatè est sana, sapiens, &c. Ergò stat optimè quod humana natura Christi secundum se non repugnet positivè peccato , nec potentia proximè peccandi , seu quod sit negativè potens remotè ad peccandum , quin hoc illi conveniat in omni statu , & consequenter nec in statu vnionis ad Verbum: Non ergò sequitur , si secundum se est negativè potens remotè peccare: Ergò ut unita Verbo est potens remotè peccare. Quia non lequitur : Secundum se non repugnat illi posse peccare : Ergò ut unita Verbo hoc illi non repugnat , quia potest aliquid non repugnare humanitati secundum se, quod tamen illi ut unitæ, ratione vnionis, positivè repugnet.

313. Confirmatur : Quia ut loco citato dicebamus , potentia romota peccandi cōsistit in defectu negativo per-

fectionis positivæ , cui deberetur rectitudo vniuersalis , & immobilis omnium potentiarum in operando : Sed stat optimè , quod natura humana secundum se deficit illa perfectio, & tamen quod illi ut unitæ Verbo non deficit , sed positive illi conveniat, ut revera illi convenit per gratiam vnionis , & per gratiam consummatam, cui debetur illa rectitudo vniuersalis omnium potentiarum : Ergò stat optimè , quod humanitas secundum se sit potens remotè peccare , quin ut unita Verbo sit potens remotè peccare , si talis potentia remota sit negativa , & in defectu negativo cōsistens. Ex quo iam vides , quanto minus sequatur , quod Christus, seu Verbum ut homo sit potens remotè peccare , siquidem ex quo humanitati secundum se non debeatur rectitudo immobilis , & vniuersalis in operando , minimè sequitur Christo, seu Verbo ut homini non deberi , plura enim iuxta omnes debentur Christo ut homini , quæ cum debentur naturae humanæ secundum se ; & ex quo humanitati secundum se non repugnet posse proxime , & expeditè peccare , minime sequitur , id non repugnare Christo ut homini.

314. Ex quo iam ad argumentum principale Scotistarum facile respondeatur, distinguendo maiorem: Humanitati Christi ut unitæ , sive ut est Christi convenit posse peccare, nego: Humanitati Christi secundum se , subdistinguendo: Convenit posse negativè peccare , per puram non repugnantiam, concedo: Convenit positivè posse peccare per positivam potentiam ad peccandum, nego maiorem , & distinguo minorem eodem modo: Quia Christo ut homini debet conveniri , quidquid eius humanitati convenit ut unitæ ; & item , quidquid illi secundum se convenit positivè ut positivum prædicatum essentiale illius ; secūs vero , quod illi secundum se convenit pure negativè , tanquam prædicatum pure negativum. Ad probationem maioris eadem distinctione respondeo : Quod potentia positiva peccandi , seu posse positivum ad peccare , non datur in rerum natura , quia ut PP. afferunt , posse peccare non est verum posse , sed defectus potentie , & potestatis , solum ergo datur potentia negativa ad peccandum , haec autem convenit humanitati essentialiter negativè , ex conceptu negativo finitæ , & limitatæ , quia etiam finitas , & limitatio est prædicatum re ipsa negativum.

315. Quo sensu admissa maiori , distin-

distinguo minorem : In Christo conservat humanitas omne prædicatum positivum sibi essentiale, concedo : Omne prædicatum negativum sibi negativè essentiale, nego minorem, & consequentiam : Quia ut explicatum est, licet sit essentiale humanitati secundum se non repugnare positivè peccato, aut non exigere rectitudinem universalem in operando, hoc tamen, quod non exigit essentialiter ex sua essentia, potest ex gratia unionis exigere, & quod ex sua essentia ei non repugnat, potest ex gratia unionis ei repugnare, quia bene potest naturæ in aliquo statu convenire oppositum illius, quod negative illi convenit secundum se; licet in nullo statu possit naturæ convenire oppositum illius, quod illi positive convenit secundum se, ut est doctrina communis in logica à nobis explicata.

*Tract. 3. quest. 3.*

D U B I U M T E R T I U M.  
Quid dicendum, si Verbum assumpsisset naturam ex Adamo per seminalem propagationem, vel illam antea peccato infectam?

316. **R**ESPONDEO primò: *Quod in tali casu Christus ut homo minimè contraheret peccatum originale, nec habituale anterius.* Patet ex dictis; quia in ipso instanti assumptionis excluderetur ab humanitate omne peccatum ratione gratiæ unionis, essentialiter afferentis secum gratiam habitualem, ut ex dictis constat: Ergò nullum contraheret peccatum, nec originale, nec habituale, etiam si ante assumptionem illo infecta supponatur.

317. Sed dices: Div. Thom. ut supra videmus num. 8. ideò inquit Christum non contraxisse peccatum originale, quia non fuit contentus in Adamo secundum rationem seminalem, sed solum secundum corpulentam substantialiam, eo scilicet, quia non descendit ex illo per virilem generationem, sed solum per maternam, cuius est corpulentam substantialiam, & materiam ministrare, cooptante activè Spiritu Sancto: Ergò si descendisset ex Adamo per virilem generationem, contraxisset ex illo peccatum originale. Respondeo, rationem Div. Thom. esse sufficientissimam, sed non unam, quia B. V. descendit ex Adamo per virilem generationem, & nihilominus

*Tom. I.*

non contraxit peccatum originale, quia in primo conceptionis instanti fuit præventa gratia sanctificante; quanto ergò minus illud potuit contrahere humanitas à Verbo assumpta in ipso instanti assumptionis sanctificata substantialiter gratia substantiali unionis afferente secum essentialiter plenitudinem gratiæ habitualis, quamvis per viri generationem ex Adamo descendisset, quia licet tunc deficeret ratio assignata à Div. Thom. non deferset alia intrinseca ratio sanctitatis substantialis.

318. Dico secundò: *Aduic in predicto casu humanitas Christi non posset contrahere debitum peccati originalis.* Patet, quia hoc debitum consistit in hoc quod est peccasse in Adamo: Sed in predicto casu verum esse non posset: Humanitas Christi, scilicet Christus ut homo peccavit in Adamo: Ergò nec posset contrahere debitum peccati originalis. Probatur minor, quia humanitas Christi, ex quo est humanitas Christi, est essentialiter sancta ex gratia unionis, & impeccabilis: Sed verum esse non potest: Humanitas essentialiter sancta, & impeccabilis peccavit in Adamo: Ergò. Secundò, quia nec verum esse posset, quod humanitas peccavit in Adamo, ut *quo*, nec *ut quod*: Non quidem *ut quod*, quia non est persona nec suppositum; nec etiam *ut quo*, quia humanitas Christi solum est *quo* Verbi, aut personæ divinæ, & implicat humanitatem peccasse in Adamo *ut quo* Verbi, nisi ipsum Verbum *ut quod* peccasset in Adamo; hoc autem omnino repugnat: Ergò implicat humanitatem Christi peccasse in Adamo.

319. Sed dices primò: *Eo in casu Christus contentus fuisset in Adamo ut in capite, quia revera Adam fuisset primus parens illius per virilem generationem:* Ergò peccasset in illo sicut nos, qui in illo peccavimus, quia in illo ut in primo parenti contenti. Secundò, quia voluntas infantis in se incapax est peccati personalis, & impeccabilis in se: Et tamen peccavit in Adamo: Ergò licet Christus sit impeccabilis in se, potuit peccare in Adamo. Tertiò, licet Beata V. fuisset concepta in gratia, & gloria, & consequenter impeccabilis in primo instanti, posset componi, quod peccasset in Adamo: Ergò idem de Christo, licet impeccabilis in se. Quartò, quia potuit Verbum assumere naturam alicuius, qui peccasset in Adamo, v. g. naturam Ioanniss.

*Ddd 2*

*quod*

quod negari non potest, semel concessso quod potuit assumere naturam antea peccato infectam: Sed tunc casus humanitas assumpta peccasset in Adamo: Ergo haberet debitum contrahendi peccatum originale.

320. Respondeo ad primum, quod Christus eo in casu contentus fuisset in Adamo ut in capite, & primo parente physico, sed non in illo ut in capite, & primo parente morali, quia hoc penderet ex pacto constitutente in voluntate Adami voluntates posteriorum, quantum ad iustitiam, vel peccatum hereditandum; quo pacto solum potuit in illo ponere voluntates indifferentes ad iustitiam, vel peccatum, seu voluntates peccabiles, qualis esse non potest voluntas Christi, & ideo nec comprehendendi illo pacto, nec contineri in Adamo ut in capite morali, aut morali parente, ad transmutationem iustitiae, vel peccati, ac per consequens nec potuit in illo peccasse, sicut nos, qui, vti peccabiles ab intrinseco, fuimus in illo ut in capite, & primo parente morali iustitiae, vel peccati transfundendi, contenti.

321. Ad secundam, dico, quod voluntas infantis est quidem in se impeccabilis negativè ab extrinseco, ex defecitu usus rationis, sed non positivè ab intrinseco propriæ substantiæ, aut persona, sed hoc pacto est peccabilis, & ideo potuit contineti moraliter in Adamo, & in illo peccare. At Christus dominus est substantialiter ab intrinseco, & personaliter positivè impeccabilis, & ideo non potuit nec in Adamo peccasse.

322. Ad tertiam, prætermisso illo casu, nego consequentiam, quia semper manet magna disparitas in eo, quod B. V. esset impeccabilis solum ex gratia accidentalis, non ex gratia substantiali, aut ex propria substantia, & persona, vnde considerata substantialiter, & personaliter secundum quod substantialiter exigit, posset in Adamo peccasse: At Christus substantialiter est impeccabilis, & ex propria persona, vnde non potuit in Adamo peccasse, nisi alias substantialiter consideretur, quo casu iam non esset Christus, nec eius humanitas.

323. Ad quartum, concessa maiori, distinguo minorem: Humanitas assumpta peccasset vt quo propriæ, & creatæ personæ, concedo: Vt quo personæ divinæ, sive ut humanitas Christi, nego minorem, & consequentiam; quia ex hoc solum potest inferri, quod illa hu-

manitas peccasset, vt humanitas Ioannis, non vt humanitas Christi, aut Verbi, minusque quod Christus peccasset in Adamo, & sic nec illa humanitas ex quo esset Christi, nec Christus contraheret debitum peccati originalis.

324. Dico tertio: Casu quo Verbum assumeret naturam antecedenter peccato infectam, non contraheret pro peccato antecedenti, nec debitum poenæ eterne, nec debitum poenæ temporalis. Primum patet, quia ex vi gratiæ unionis debetur iure divino humanitati assumptæ eterna beatitudo: Sed implicat illi deberi simul poenam eternam: Ergo implicat quod semel assumpta humanitas contrahat debitum poenæ eterne. Explicatur: Quia implicat in terminis eamdem humanitatem simul esse dignam eterna beatitudine, & dignam poenam eternam: Sed ex quo humanitas assumitur à persona divina, fit digna eterna beatitudine: Ergo excluditur ab illa dignitas, reatus, aut debitum poenæ eterne. Ex quo pariter constat secundum, quia cum beatitudine etiam repugnat poena temporalis: Ergo si ex unione fit humanitas digna eterna beatitudine, non potest manere digna, nec rea poenæ temporalis.

325. Oppositum tenent Suarez, & Lugo apud Illust. Godoy, Lugoque respondet, quod licet humanitati assumptæ debeatur eterna beatitudo, possit Deus eam illi conferendam suspendere, & interim, poenam temporalem non condonare. Sed contra est, primò, quia ex dictis nequit eam suspendere, quia gratia unionis affert secum essentialiter lumen gloriæ, & visionem beatam. Secundò, quia dato quod possit suspendere collationem beatitudinis, non tamen ex reatu humanitatis assumptæ, seu quia illa ex peccato anteriori digna maneret hac dilatione, quia potius maneret digna ut beatitudo illi statim conferretur: Sed cum debito, & dignitate beatitudinis illico confernenda non compatitur reatus, aut dignitas poenæ temporalis aut beatitudinis differenda: Ergo.

326. Obijcies primò: Potest Deus de potentia absoluta humanitatem, Verbo unitam, in aeternum beatifica visione privare, imo potest illam aeternis inferni cruciatibus torquere: Ergo potest simili cum unione componi reatus aeternæ poenæ. Respondet Ill. Godoy, concedens o antecedens, quia unioni hypostatæ ex non est essentialis gloriam conferre: sed negando consequentiam, quia unioni est

est esse conserere dignitatem gloriae, seu debitum gloriae; unde potest Deus per totam aeternitatem non conferre gloriam debitam, non autem potest facere quod humanitas assumpta non sit digna gloria statim conferenda. Hae quidem solutio consequens est ad propriam doctrinam illius. Godoy, & RR. quia, si semel potest Deus absolutè negare visionem beatificam humanitati assumptae, vel per horam, infertur, quod per diem, per annum, per saeculum, & consequenter per aeternitatem, argumento calculatorio.

327. Sed mihi sane absurdum videtur illud antecedens, minime concedendum, quis enim possibile divinitus credat, Verbum divinum fieri, & esse hominem ad aeternam Dei videndi privationem, & aeternum tormentum, ab ipso Deo destinatum? Et quidem maior est condignitas humanitatis assumptae substantialiter sanctificatae, ac deificatae, ad sui propriam beatitudinem, quam dignitas meriti Christi applicati ab ipso pro beatitudine alteri conferenda: At illius, Godoy censeret, Deum nec de potentia absoluta posse denegare beatitudinem ei, pro quo beatificando Christus ut homo applicaret meritum tuum, seculo quolibet favore extrinseco, quia ob infinitam condignitatem talis meriti non posset ei primum negari: Ergo multo minus propter infinitam sanctitatem, & condignitatem infinitam, ius vere divinum ipsius humanitatis assumptae ad propriam beatitudinem, non potest Deus illius beatitudinem, nec per momentum negare; nec enim minorem vim habet apud Deum ius per modum hereditatis in homine Filio naturali Dei ad beatitudinem propriam, quam ius meritorum illius ad beatitudinem alienam. Quis enim dicat, Patrem non posse negare Filio naturali beatitudinem promeritam Filiis adoptivis, posse autem illi negare beatitudinem iure Filii naturalis hereditario sibi debitam?

328. Unde ad obiectionem, nego antecedens, & omnino negandum censeo, quia Verbum divinum ut homo essentialiter importat esse amicabilitè dilectum a Deo amicitia consummata, esque confortem paternæ glorie in parte intellectuali, ut Filium naturale Dei, & consequenter in anima beatum: Et item, quia etiam implicat, hominem fieri Dei Filium naturale, & id quidem ipsum ignorare, aut quidditatice non cognos-

cere, sed solum per fidem obscuram, aut per notitiam abstractivam, à qua posset mentem divertere, & ut purum hominem operari, haec enim esset ignorantia privativa suæ dignitatis, & obligationis, quam Christo repugnare metaphysicè infra dicimus. Negato autem antecedenti, argumentum vim non habet.

329. Sed dices, posset Verbum in natura assumpta obligari ex voto ante assumptionem factò, ad aliquid faciendum: Ergo ex peccato ante commissio ad aliquid patiendum, seu ad aliquam poenam temporalem. Secundò: Quia potest Christus obligari per modum fideiusforis pro peccatis alienis: Ergo multo melius posset obligari pro peccato humanitatis assumptæ ante assumptionem commissio. Respondeo, ad primum, quod ex voto ante assumptionem factò, vel obligari non posset vi modo, facta mutatione personæ, & status, sicut si quis obligatus voto, a Deo in statum beatitudinis transferretur, ex hoc ipso obligatio votis relaxata maneret; quanto magis, si humanitas, quæ fecit votum in homine puro, & viatore, si assumeretur ad esse hominem Filium Dei naturalem, & beatum? Vel distinguo antecedens: Posset manere obligatus sub culpa, aut poena, obligatione coerciva, nego, quia haec humanitati assumptæ repugnat: Obligatione pure directiva, aut ex suppositione libera sibi, concedo, & nego consequiam, quæ non infertur, quia obligatio ad poenam pro peccato proprio esset ex reatu, qui omnino repugnat humanitati assumptæ. Ad secundum, concessio antecedenti, nego consequiam, quia stat optimè alias esse reos poenæ eterne, & temporalis, & Christum libere fideiubere pro ipsis; attamen, implicat ipsum ut hominem reum manere poenæ, & liberè fideiubere pro sua humanitate, ut adhuc rea, & digna poena, nec temporali, nec eterna; cum haec ex vi gratie unionis supponatur essentialiter relaxata.

#### DUBIUM QUARTUM.

*Quid dicendum, si per impossibile humanitas, propria personalitate retentia, assumeretur à Verbo?*

330. DIXI per impossibile: Quia hypothesis in sententia Thomistarum, & plurium est impossibilis, adhuc divinitus,

tus, sed quia non desunt illam possiblēm opinantes, in illa quid dicendum sit, inquirimus. Et ia primis suppono, quod tunc casus esset duplex persona realiter distincta, nempē persona humana, sēcū creata, & persona divina; & vtraque esset verē homo, & unus homo individualiter, licet due personæ, sicut in divinis tres personæ sunt unus Deus.

331. Dico igitur prīmō: *In ea hypothesi, si natura humana esset absque omni dono accidentalē eam rectificante in linea operativa, ut subsistens in propria persona, & ipsa persona humana esset potens expeditē, & absolutē peccare.* Est contra Illust. Godoy, & Bolibar, & probatur, quia tunc casus humanitas maneret peccabilis absolutē, vt ostendimus Asserto tertio, à num. 122. imò & persona divina, sēcū Verbum in quantum homo posset tunc peccare: Ergo multo magis persona humana, & creata, quae tantum esset homo, & non Deus. Secundō, nam dato, quod persona divina vt homo non posset peccare, hæc impotentia esset notionalis, & personalis, ex dignitate personali vnicè proveniens: Sed quando duæ personæ in eadem natura subsistunt, impotentia notionalis, & personalis unius non convenit alteri: Ergo ex quo persona divina, vt subsistens in humanitate, esset impotens peccare, non sequitur, quod persona humana in eadem humanitate subsistens non posset peccare. Maior patet: Quia, seclusis donis rectificantibus naturam, tota illa impotentia vnicè esset ex dignitate personali, & ex prædicato divinitatis, sēcū sanctitatis substantialis divinæ, & ex gratia vñionis hypostaticæ: Sed totum hoc esset quid notionale, & proprium solum Verbo, sēcū personæ divinæ vt humanatæ, & humanitati vt in persona divina subsistenti, non autem esset quid communis personæ creatæ, aut humanæ, quia persona humana in illo casu, nec esset Deus, nec hypostaticè vñita Deo, aut personæ divinæ, nec substantialiter sancta, aut digna personaliter dignitate, & sanctitate divina; sed purè esset homo: Ergo tota illa impotentia esset notionalis, & personalis, non autem communis, vtrique personæ. Maior vero non minus patet: Quia ex quo Filius in divinis est impotens generare, non probatur Patrem, vt subsistentem in eadem natura divina cum Filio esse impotentem generare; & econtra, ex quo Pater vt Deus

sit potens generate, non probatur Filius vt Deum possit generare: Sed non alia ratione, nisi quia illa potentia, & impotentia est notionalis, & personalis: Ergo quando duæ personæ in eadem natura subsistunt, impotentia, aut potentia personalis, & notionalis unius non debet alteri convenire: Ergo casu quo persona divina, & humana personarent eandem humanitatem, ex quo persona divina esset impotens peccare, non vitaretur, quod persona humana esset potens peccare, nec econtra, sed staret optimè, quod vna posset peccare, & non altera, licet vtraque esset unus homo, sicut stat in divinis vnam personam posse generare, & non altera, licet vtraque sit unus Deus.

332. Et vrgetur: Divinitas in Patre est principium quo generandi, & vt quo Patris potens generare; quin tamen in Filio, nec vt quo Filii sit potens generare, quia illa potentia, vel impotentia est notionalis, essentialiter connotans proprietatem personalem: Sed potentia peccandi, & impotentia peccandi, ex dignitate, vel limitatione personæ vnicè proveniens, esset personalis, & notionalis: Ergo staret optimè in prædicto casu, quod humanitas in persona divina, vt quo illius, esset impotens peccare, & vt connotans personam humanam, sive vt quo illius, esset potens peccare. Confirmatur: Quia tunc casus, licet humanitas vt subsistens in persona humana peccaret, peccatum non attribueretur Verbo Divino, aut divinæ personæ: Sed hac potissimum ratione probatur humanitatem assumptam à Verbo non posse peccare, quia videlicet peccatum attribueretur Verbo: Ergo casu quo subsisteret in propria persona, peccare posset.

333. Respondet Illust. Godoy: Primo, istam rationem non esse vnicam, ne scilicet peccatum tribuatur Verbo, vnde licet in ea hypothesi peccatum non tribueretur Verbo, manerent aliæ rationes, nempē ex sanctitate substantiali infinita humanitatis, vi cuius ab ea excluderetur potentia peccandi. Secundō, & melius, inquit, respondeo, quod eo ipso quod operationes naturæ attribuentur supposito, si natura duplici supposito, & persona gauderet, & tunc peccaret, peccatum vtrique personæ attribueretur, sicut quia operationes absolutæ in Deo sunt operationes naturæ subsistentis in tribus personis, attribuuntur vt quod personis.

334. Sed contra primam est, quod alie rationes pendent potissimum ab ista, nempè, ne peccatum attribuatur Verbo, ut ex solutione constabit: Ergo semel admissio, quod posset tunc natura humana peccare, quin peccatum attribueretur Verbo, non est cur negetur illam absolu-  
tè posse peccare. Secundò: Nam tota illa infinita sanctitas humanitatis, ut of-  
fensum est, esset notionalis, & personalis,  
solumque conveniens humanitati, ut  
principio quo personæ divinæ, ratione  
connotati, & nō per se illi in recto, nec vt  
subsistenti in persona pure humana: Er-  
gò ex illa sanctitate infinita personali so-  
lum infertur, quod humanitas vt quo  
personæ divinæ peccare non posset, non  
autem vitatur quod peccare posset, vt  
quo personæ humanæ, quo pacto nullam  
importaret per se sanctitatem. Ex quo  
secunda solutio, quam meliorem reputat, magis ruit, quia tunc solum operatio-  
nes naturæ subsistentis in duplice supposi-  
to, aut persona, attribuuntur vtrique,  
quando sunt operationes naturæ, vt  
vtrinque supposito communis, sive vt est  
quo radicale vtriusque; secus vero, quando  
sunt notionales, solumque operatio-  
nes naturæ vt quo unius personæ, vt patet  
in generatione eterna, quæ est operatio  
naturæ divinæ, sed quia notionalis, & per-  
sonalis, & à natura divina procedens, vt  
est precisè quo primæ personæ, & non ab  
illa, vt est quo commune tribus, ideo non  
attribuitur tribus personis divinis. Atqui  
peccare solum est actio naturæ humanæ,  
vt est quo personæ propriæ, & finite, mini-  
mè autem est actio illius, vt est quo com-  
mune vtrique personæ divinæ, & humanæ:  
Ergò staret optimè, quod peccare in illo  
casu attribueretur personæ humanæ, &  
non divinæ.

335. Sed opponit Illstr. Godoy: Quia in eo casu humanitas non posset  
peccare peccato cum unione composito;  
alias nec peccato destruente unionem:  
Ergò nec posset peccare in sensu com-  
posito unionis, nec in sensu diviso. Ma-  
iores, & minores probat duplice con-  
clusione. Sed antequam videamus pro-  
bationes, omissa maiori, & minori, nego  
consequentiam: Quia vt omnes Thom-  
istæ fatentur, stat optimè posse peccare  
in sensu diviso alicuius extremi, absque  
posse destruere, aut impedire illud extre-  
num; & nihil familiarius apud Illstr.  
Godoy, quam adstruere in homine potes-  
tatem liberam ad actum oppositum  
actui prædeterminato, in sensu diviso

prædeterminationis, absque potestate ad  
impediendam, aut destruendam præde-  
terminationem, imò & potestatem libe-  
ram in Christo ad omissionem mortis  
præcepte in sensu diviso præcisivo à præ-  
cepto, absque potestate ad impediendum  
præceptum: Cur ergò non poterit ad-  
mitti in casu hypothesis, quod huma-  
nitas vt quo personæ humanæ possit pec-  
care in sensu diviso vniōnis cum persona  
divina, quin possit talem vniōnem de-  
truere, aut impeditre.

336. Dices, ex doctrina eiusdem,  
quod in prædeterminatione, & præcepto,  
id contingit, quia non requiruntur ex  
parte actus primi, sicut potestatis ad ope-  
randum, sed supponunt actum primum  
constitutum: Attamen subsistentia natu-  
ræ requiritur ex parte actus primi ad ope-  
randum, & ideo non potest intelligi po-  
testas libera ad operandum in sensu di-  
viso, adhuc præcisivo illius: Sed contra  
sunt, ea quæ diximus supr. num. 108.

170. Et item, quia in hypothesi præsen-  
ti, vno hypothistica ad personam divinam  
non esset requisita, nec exacta ex parte  
actus primi in humanitate, quia humani-  
tas intelligeretur sufficienter existens, &  
subsistens propria personalitate, indepen-  
dentè ab vniōne cum persona divina:  
Ergò intelligeretur completere potens  
operari, & in actu primo independentè,  
& præcisivè à persona divina: Ergò per-  
sona divina non esset tunc exacta ex par-  
te actus primi: Posset ergo peccare in  
sensu diviso illius, licet non posset vniō-  
nem destruere, nec impeditre. Vrgetur:  
Licet præceptum se teneat ex parte actus  
primi ad mortem præceptam, quia tamen  
ab actu primo non exigitur, iuxta Illust.  
Godoy, voluntas Christi potuit in sensu  
diviso præcepti omittere mortem: Ergò  
licet in casu dicto vtraque persona se te-  
neret ex parte actus primi, quia tamen  
divina non exigitur per se in natura hu-  
mana, hæc vt subsistens in propria perso-  
na posset peccare in sensu diviso vniōnis  
ad divinam.

337. Inquit vltimò, numer. 478:  
quod persona divina non requiritur ex  
parte actus primi absolute in eo casu, re-  
quiritur tamen, & exigeretur ex parte  
actus primi, ex suppositione, quod huma-  
nitas in vtraque persona subsisteret. Sed  
contra est primò: Quia etiam præceptum  
ex suppositione quod obliget, requiritur  
ex parte actus primi, licet non absolute,  
& impedit ex parte actus primi omis-  
sionem mortis: Et tamen cum hoc compo-  
nit

nit illustr. Godoy, quod Christus potuit omittire mortem in sensu diviso præcepti: Ergo. Secundò: Quia licet exigitur ex suppositione, quod humanitas subsistat in persona divina; quid ad rem, si ista suppositi non exigitur ab humanitate ad operandum, sed independenter ab illa intelligitur sufficienter potens operari ut *quo* propriæ personæ humanæ? Ergo sic sumpta est potens operari, & peccare in sensu diviso personæ divinæ. Vide ubi supra.

338. Sed opponit secundò: Quia humanitas subsistens in Verbo esset infinitè sancta, quin huic sanctitati obesseret, quod etiam subsisteret in propria persona: Sed sanctitas infinita excludit à natura sanctificata etiam potentiam peccandi: Ergo humanitas eo in casu careret potentia peccandi: Ergo quantumvis semel subsistens in persona propria, peccare non posset. Respondeo, distinguendo maiorem: Esset infinitè sancta, sanctitate notionali, & personali, concedo: Sanctitate communi utriusque personæ, nego maiorem. Vel aliter: Esset summè sancta ut *quo* personæ divinæ, concedo: Ut *quo* personæ humanæ, nego maiorem, & distinguo minorem: Sanctitas infinita personæ excludit à natura potentiam peccandi, ab illa inquam, ut est *quo* personæ illam sanctificantis, concedo: Ab illa ut *quo* alterius personæ non sanctæ, nego minorem, & consequentiam de humanitate, ut *quo* personæ propriæ, & humanæ, quia persona humana in eo casu solum suppositaret humanitatem quantum ad naturam, & potentias in puro ordine naturali existentes, cum omnimoda præcise in munere eam suppositandi à dignitate, & sanctitate morali infinita, quam haberet ex alia persona divina à se minimè exacta, imo nec cognita, vnde persona humana ut homo nihil magis haberet per se loquendo in linea operativa, quam ego ipse, vel alius homo, si ipso nesciente, eius natura occultè suppositaretur à persona divina, absque omni dono accidentaliter immutante naturam, nec potentias in esse operativo, in quo sanè casu sanctitas moralis occulta, & ignota, nec difficultaret ipsum, quominus impossibilitaret ad peccandum, sed omnino per accidens se haberet, tūm moraliter, quia ignota, tūm physicè, quia dignitas moralis non variat physicè vires, & potentias operativas.

339. Oppones tertio, quod saltem Verbum teneretur illam humanitatem regere, & ideo peccare non posset. Sed contra eit: Quia hoc non proveniret ab intrinseco personæ humanae, vt subsistens in propria natura, sed per accidens ex alia persona divina: Ergo ad summum persona humana esset impeccabilis ab extrinseco ex manutenentia Dei, ne peccaret. Secundò: Quia in tali casu posset Verbum permettere personæ humanae quod peccaret, simul propter peccatum cessando à munere suppositandi illius naturam, sicut homini iusto in gratia potest permettere peccatum, simul propter peccatum cessando à conservatione gratiae. Nam ideo hoc secundum est verum; quia iustus, licet in quantum iustus, & gratiae particeps, peccare non possit, nec ei Deus peccatum permettere, tamen in quantum homo secundum vires naturales est potens complete operari, independenter, & præcisivè à gratia, & sic potest Deus illi peccatum permettere, quia in hac consideratione non tenetur Deus illum specialiter gubernare: Sed pariter homo ille, qui duplice persona gauderet, divina, & humana, licet ut subtilis persona divina, deberet à Deo gubernari, tamen ut subtilis persona propria intelligeretur potens proxime operari independenter à persona divina, & præcisivè ab illa, & sub hac consideratione nullum haberet ius ad speciale regimem Dei: Ergo sub hac consideratione posset Deus illi peccatum permettere, cessando simul à munere suppositandi naturam illius propter peccatum.

340. Unde in prædicta hypotesi, persona humana, & humana natura ut principium *quo* illius, absque inconvenienti posset impedire continuationem unionis hypostaticæ, quia præcisivè ab illa intelligeretur potens plenè operari, & peccare, & se reddere indignam illius; sicut homo iustus potest impedire continuationem gratiae, quia independenter ab illa, & præcisivè ab ea intelligitur potens operari, & peccare, & se reddere indignum gratia.

341. Dico secundò: In prædicta hypotesi absolute humanitas non posset peccare, quia ex vi unionis ad Verbum non posset carere donis illam universaliter rectificantibus. Quod illis non posset carere natura intellectualis Verbo, scilicet Deo copulata in unitate personæ, iam supra satis probatum est: Sed ex vi illorum esset impotens omnino peccare, non tolum impotentia personali, & notionali, sed impotentia per modum naturæ, & com-

communi vtrique personæ illam suppositanti, quia dona rectificantia naturam, & potentias, informant physicè ipsam naturam, & potentias eius, & sunt communia personis, quibus natura, & potentiae illius sunt communes: Ergo tunc casus vtraque persona esset intrinsecè impotens peccare, ut subsistens in illa natura sic rectificata. Etenim licet rectificatio illa annexa esset naturæ, vel humanitati titulo notionali personalitatis divinæ, tamen formaliter afficeret, & rectificaret naturam in linea operativa, & sub conceptu naturæ: Sed natura sub conceptu naturæ, communis esset vtrique personæ: Ergo & illa rectificatio formalis, & physica esset communis vtrique personæ: Ergo & impotentia physica peccandi in illa rectificatione consistens.

342. Explicatur: Actus primus proximus in linea operativa, seu potestas proxima operandi, licet supponat personam, & subsistentiam, non tamen per illam constituitur, sed per potentias, & vires proxime operativas: Sed potentiae, & vires operativæ sunt communes cuiuscumque natura est communis: Ergo pariter actus primus proximus de linea operativa, seu potestas proxime operativa debet esse communis, sicut natura, vtrique personæ naturam suppositanti: Ergo vel vtraque, vel neutra ex parte actus primi, & potestatis proximæ esset expedita ad peccandum, siquidem actus primus proximus respectu vtriusque esset idem, & communis: Sed, possitis donis rectificantibus potentias, esset impossibilitas, & impedimentum peccandi ex parte actus primi proximi: Ergo vtraque persona esset impotens, & impedita ex parte actus primi proximi, impedimentumque & impotentia peccandi esset communis vtrique personæ.

343. Sed dices: Ergo pariter, seclusis donis, potentia, vel impotentia peccandi deberet esse communis vtrique personæ, quia actus primus proximus de linea operativa, & potestas proxima operandi communis esset: Ergo immerito suprà diximus fore notionalem, ita quod ex quo vna persona nempè divina, esset impotens peccare, non sequeretur humana non posse tunc peccare. Respondeo, concessò antecedenti, negando consequentiam, quia suprà non diximus ex propria sententia, quod potentia peccandi, vel impotentia esset notionalis, sed id diximus illativè ex opinione contrariorum; nam cum illi totam im-

Tom. I.

potentiam peccandi adæquate constituunt in sola dignitate personali moraliter sanctificante naturam, & hæc sit propria vnius personæ, & illi notionalis, inde intullimus iuxta hanc sententiam, imponentiam peccandi forè notionalem, & non communem, & ex hoc idem sequeretur de potentia peccandi. Et ratio est: Quia quotiescumque natura, per modum naturæ eadem, cum eisdem viribus, & potentijs ex se potens aliquid agere, fit impotens vnicè ratione personæ, vel econtra, ex se non potens, fit potens vnicè ratione personæ, illa potentia, vel impotentia est notionalis, vt patet exemplo apposito in divinis: Sed talis ponitur a contrarijs in natura humana potentia, vel impotentia peccandi, quia ponitur talis, quod natura eadem, cum eisdem potentij, & viribus operativis physicè invariatis, in propria persona est potens expedite peccare, in persona divina est impotens peccare: Ergo iuxta illos hæc potentia, vel impotentia est purè notionalis, & personalis. Imò & in tali sententia dicendum esset, quod actio peccandi esset notionalis, ita ut eadem absolute actio in persona humana esset actio prava, & peccaminosa, secus in persona divina, ad modum quo eadem intellectio absolute in Patre est generatio, non tamen in Filio. Quod si hoc absurdum videatur, & sit; non ex nostra, sed ex contraria sententia sequitur.

344. Ex dictis sequitur, quid dicendum in alia hypotesi, facta ab Illust. Godoy, in præsenti, nempè, si humanitas, media propria personalitate, Verbo vniretur, ita quod ipsa propria, & humana persona Verbo vniretur substantialiter, & ab illo suppositaretur: Item in alia, si nempè humanitas cum propria persona existeret per existentiam divinam, & illi immediatè vniretur substantialiter. Quæ duæ hypotheses certè impossibilis sunt, & ut impossibilis fiunt. Sed quid in illis dicendum sit, ex dictis patet; nempè quod si natura sic vniretur nuda omnibus donis supernaturalibus eam rectificantibus, maneret potens peccare in sua persona humana, quantumvis unita personæ, aut existentia divinæ; cæterum dicimus, quod ex vi vniuersis repugnaret omnino naturam sic Deo substantialiter coniunctam manere nudam donis eam rectificantibus, & redditibus impecabilem in operando.

Ecc

DU

DUBIUM QUINTUM.  
An in Christo fuerit, vel potuerit esse  
fomes peccati?

345. SUPPONENDUM est primo, ut fide catholica certum, in Christo Domino, ut homine, fuisse appetitum sensitivum. Quia in 6. & 8. Synodo generali sic dislinitur fides de Christo tenenda: *Confitemur in Christo omnia duplicitia, que ad naturam pertinent; duas naturas eius predicamus, & utramque proprietates naturales habere confitemur, divinam omnia, que divina; humanam omnia, que humana sunt, absque ullo peccato.* Sed appetitus sensitivus est proprietas humanae naturae, & potest esse sine peccato: Ergo in Christo ut homine fuit. Nec minus certum est, fuisse in Christo plures actus appetitus sensitivi, *esurivit enim, fuit, dolores* habuit sensitiblissimos, *pavore affectus fuit, & tristitia,* ut Evangelica tabulae satis frequenter contestantur. De hoc igitur nulli christiano dubitandum est.

346. Supponendum est secundò, fomitem peccati consistere in inclinatione habituali inordinata appetitus sensitivi ad obiectum sensibile præter ordinem rationis; ac proinde de materiali importare positivam inclinationem appetitus, & de formalis carentiam originalis iustitiae frænantis appetitum, & illum rationi subiicientis. Ita Div. Thom. 3. part. quæst. 27. art. 3. in corpore, sic inquiens: *Oportet considerare, quod fomes nihil aliud est, quam inordinata concupiscentia sensitilis appetitus, habitualis tamen.* Et quæst. 4. de Malo, artic. 2. ad 4. C' ad 7. ait, quod fomes, nihil aliud est, quam *destitutio inferiorum virium à retinaculo iustitiae originalis,* quia videlicet unus effectus iustitiae originalis erat, appetitum sensitivum continere, & subordinare rationi, quamdiu ratio Deo maneret subordinata. Ita Illust. Godoy in præsentि ferè ad litteram. Quod sic probat: Quia fomes non consistit in appetitu sensitivo secundum se, alias fuislet in Adamo, & in beatis maneret: Ergo aliquid addendum est suprà entitatem appetitus sensitivi, in quo essentia fomitis pro formalis consistat: Sed hoc non est actualis motus appetitus sensitivi, quia hic non est habitualis, sicut fomes; nec item qualitas aliqua positiva morbida, & per se mala, quia hæc repugnat, & non est assignabilis causa illius: Ergo est aliqua

privatio, vel negatio: Sed non alia, nisi carentia iustitiae ut frænantis appetitum, & illum rationi subiicientis: Ergo in hac carentia fomes pro formalis consistit. Hactenus Illust. Godoy, & fundatissime.

347. Sed opponit sibi: Inclinatio habitualis in obiectum delectabile præter ordinem rationis est aliquid positivum: Sed in hac inclinatione consistit essentia fomes: Ergo non in privatione, aut negatione formaliter. Maior probatur, quia actus, & motus actualis in obiectum delectabile præter ordinem rationis, est aliquid positivum: Sed talis motus est effectus inclinationis habitualis: Ergo & illa consistit in positivo. Huic obiectioni respôdet satis difficulter, iuxta suam sententiam constituentem peccatum commissionis in positivo pro formalis. Nec mirum, quia inconsequenter ponit fomitem pro formalis in privatione, aut negatione, qui peccatum commissionis pro formalis ponit in positivo, & ècontra. Nos autem facile respondemus, distingendo maiorem: Inclinatio habitualis in obiectum delectabile præter ordinem rationis, est aliquid positivum secundum quod importat de positiva inclinatione, concedo: Secundum quod est præter ordinem rationis, nego maiorem: Et distinguo minorem: In hac inclinatione essentia fomitis consistit, secundum quod importat de positiva inclinatione, nego: Secundum quod est præter ordinem rationis, aut sine subordinatione ad rationem, concedo minorem, & nego consequentiam. Ad probationem maioris eadem distinctione respondeo, quod motus ille positivus, secundum quod importat de motu, & actu positivo præcisè, non est actus fomitis ut talis, quia in Adamo, & in beatis est re ipsa appetitus sensitivus, & motus illius in bonum delectabile, & tamen non est fomes, quia est appetitus, & motus rationi subordinatus, & secundum rationis mensuram, & ordinem; solum ergo est fomes peccati formaliter, quando deficit ab ordine rationis, illam præveniendo, aut illi reluctando; ex illoque defectu constitutus formaliter ir esse fomitis, licet pro materiali sit inclinatio positiva, vel motus positivus in actu secundo.

348. Supponendum est tertio, fomitem peccati non solum dari in natura corrupta per peccatum originale, sed etiam dandum fore in natura pura,

si in puris naturalibus à Deo condita fuisset. Ita Illust. Godoy, & communiter Theologi, quia appetitus sensitivus ex natura sua non est subditus, & subordinatus rationi in omnibus suis motibus, sicut lingua, vel manus v. g. alias enim, adhuc post peccatum ita mansisset subordinatus universaliter, quia per peccatum non fuit destruxta natura vt natura, nec eius natürales proprietates, sed solum vitiata, & inordinata, amissa rectitudine, & iustitia originali: Ergo vt appetitus sensitivus, eiusque inclinatio habitualis in bonum delectabile, sit universaliter subordinata rationi in omnibus suis motibus, indiget dono gratuito illam rectificante, & subiecte universaliter rationi, quod donum in Adamo fuit iustitia originalis: Sed natura in puris naturalibus condita hoc dono gratuito careret: Ergo non haberet appetitum sensitivum universaliter subordinatum rationi, sed potentem appetere bonum sensibile sine subordinatione ad rationis imperium: Sed in hoc consistit essentia fomitis: Ergo haberet fomitem peccati, si in pluribus naturalibus fuisset condita.

349. Nec in contra est, quod S. C. Tridentinum *sess. 5. de peccato originali*, ait: *Fomitem causari in nobis ex peccato originali.* Et item: *Fomitem peccati dici peccatum, quia à peccato est, & in peccatum inclinat:* Sed in statu pure naturae non præcessisset peccatum ex quo esset: Ergo non esset fomes peccati. Respondeatur enim facile, verissimum esse, quod in nobis fomes peccati ex peccato originali causatur, quia fuimus conditi in primo parente in iustitia originali cum integritate naturae, in qua appetitus sensitivus erat rationali intime vnitus, & subordinatus per iustitiam ipsam originalem; sed quia per peccatum originale illam iustitiam, & integritatem amissimus, mansit appetitus divisus, deordinatus, & non subiectus rationi, sed illi scèpè contrarius, & rebellis, in quo fomes consistit, quod quidem in nobis certe ex peccato originis provenit: Non quia sit de essentia fomitis ex peccato illo provenire, aut causari, sed quia supposita iustitia originali in prima conditione naturae, non nisi ex peccato, quo illam amissimus, provenit quod appetitus manserit effrænis in nobis, & quod in nobis dicatur peccatum, quia à peccato est. Sed casu quo condita fuisset natura in puris naturalibus absque omni dono

Tom. I.

gratuito, maneret quidem appetitus etiam absque tali subiectione, & in esse fomitis, sed non ex culpa vlla aut peccato præcedenti, sed ex ipsa imperfectione negativa naturæ, constantis ex corpore, & anima, ex appetitu spirituali, & corporeo de se in contraria tendentibus, nisi dono gratuito hic illi subiectus reddatur. Ex quo infertur, quod modò in nobis defectus subordinationis appetitus sensitivi ad rationem est verè privatio, quia ea subiectio ex prima conditione fuerat nobis debita, & ex culpa illam amissimus, at in statu pure naturae non fuisset debita, & ideo defectus illius esset pura negatio, non privatio.

350. Obviter noto, donum iustitiae originalis non debere dici, propriè loquendo, impedimentum inclinationis positivæ appetitus sensitivi, nec carentiam iustitiae, expeditionem illius, quasi appetitus sensitivus impediatur à suo naturali motu, & inclinatione positiva per iustitiam originalem, & illa sublata expeditus maneatur ad suum naturalem motum. Licet enim hoc ita videatur exponi ab Illust. Godoy, non tamen est ita, quia iustitia originalis perficiebat quidem appetitum sensitivum, ipsumque ordinabat, & subordinabat fini rationis, non impediendo ipsum, nec ipsius motum, sed præveniendo, imperando, dirigendo, & vt dixi perficiendo; sicut potentia locutiva non dicitur impediiri per subordinationem, quam habet ad rationis imperium, & expediti quando illam subiectiōnem amittit in phræneticis, aut amētibus, imò si propriè loquendum sit, cum solvit ab illa subordinatione, impeditur à suo naturali, ac debito vnu, & cum rationi subordinatur, expeditur; ita appetitus sensitivus hominis dum rationi subordinatur, perficitur, & expeditur ut suum naturalem motum perfectè, & ordinatè exerceat, dum autem ab illa solvit, orbatur illa perfectione in appetiendo, & manet quasi pure brutalis; nam, dum subordinatur rationi, licet sit appetitus sensitivus, & animalis, est etiam participative rationalis; sed dum tendit sine tali subordinatione est pure brutalis, quod in illo non est expeditio, aut perfectio, sed impeditio perfectionis, & imperfectionis moralis. His præmis-

sis,

**PRIMA, ET SECUNDA**  
*Affertio pro resolutione  
 dubij.*

351. **D**ICO primò: *In Christo Domino non fuit de facto fomes peccati in actu secundo, nec in actu primo.* Est communissima sententia Theologorum, ita ut opposita tanquam hæretica, vel erronea habeatur, quia in 5. *Synodo Generali*, vt hæreticus damnatur Theodorus Mompusterus, non solum eo quod dixerat, alium esse Deum verum, alium Christum, sed etiam quia dicebat Christum à passionibus animę, & desiderijs carnis molestias patientem. Ut notavit Pat. Vazquez, *disput. 61. à num. 5.* Et item, quia est communis SS. PP. sententia, Christum Dominum non passum fuisse carnis rebellionem, nec contrarietatem carnis, & spiritus, nec legem in membris repugnantem legi mentis, nec interius per cogitationes, aut motus carnis fuisse tentatum, sed omnes illius tentationes à diabolo, & membris eius Christo intentatas, exteriores, & forinsecas fuisse, non interiores, nec intrinsecas, quia omnes illius motus, & appetitus summe rationi optemperabant, & subordinabantur. Textus referre omitto, quia plurimos. Satis sit illa Mag. Gregorij expositio temptationis Christi, *Homil. 16. in Evangelia*, cuique obvia, vbi sic ait: *Deus vero, qui in utero Virginis incarnatus, in mundum sine peccato venerat, nihil contradicitionis in semetipso tolerabat. Tentari ergò per suggestionem potuit, sed eius mentem peccati delectatio non momordit, atque ideo omnis illa diabolica tentatio foris, non intus fuit.* Mitto etiam, quod illud Apostoli, *de carne damnavit peccatum in carne sua*, communiter exponitur à PP. de somite, seu de lege peccati in carne residente, quam Christum in carne sua damnavisse ait Apostolus, qui illā à carne sua omnino relegavit, & extrinxit, vt sic per carnem suam peccatum in alijs damnaret, & excluderet; nec enim in carne sua peccatum damnasset, si illa somitem peccati habuisset, & admisisset.

352. Deinde probatur à Div. Thom. dupli ratione. Prima per locum ab extrinsecos; quia nimis Christus eos solum defectus humanę nature debuit sumere, qui ad finem redemptionis conducerent; sed fomes peccati minimè ad finem redemptionis conducere potuit,

imò obstaret, quia qui venerat alios sanare, & redimere à lege peccati dominante, oportebat omnino sanum, & liberum fore ab ea lege; & qui somitem illum mitigare, vel extinguerre venit in alijs, oportuit vt ab eo omnino immunis foret: Ergò. Secunda est, per locum ab intrinsecos, quia virtutes morales, quo sunt in perfectiori gradu, tanto magis subiiciunt appetitum sensitivum rationi: Sed in Christo fuerunt illae virtutes in supremo, & summo gradu: Ergò ratione illarum appetitus sensitivus fuit summè, id est, totaliter, & universaliter rationi subiectus, & subordinatus: Sed eo ipso non fuit fomes peccati, qui pro formalí importat defectum talis subordinationis: Ergò.

353. Dico secundò: *Nec de potentia absoluta potuit esse fomes peccati in Christo in actu secundo.* Probatur: Quia fomes in actu secundo importat motus actuales inordinatos appetitus sensitivi præter ordinem rationis: Sed isti nec de potentia absoluta potuerunt esse in Christo: Ergò nec fomes in actu secundo. Probatur minor: Quia illi motus, casu quo possint contingere sine peccato formalí, sunt tamen ex se moraliter indecentes, & moralem imperfectionem importantes: Sed in Christo nec de potentia absoluta potuerunt esse motus moraliter mali, & indecentes: Ergò nec illi motus inordinati appetitus sensitivi. Maior patet ex dictis, quia Christus vt homo fuit summè, & infinitè sanctus moraliter per ipsam gratiam unionis: Sed de ratione summe sanctitatis est excludere à natura sic sanctificata omnem motum, vel actum moraliter indecentem; & illi repugnare omnino: Ergò cum summa sanctitate Christi vt hominis repugnat motus illi moraliter indecentes: Ergò nec divinitus cum illa componi possunt. Maior vero, nempè quod illi motus sint moraliter indecentes, non minus patet, quia vel viri sanctissimi, quando illis motibus se præveniri sentiunt, erubescunt de illorum in ordinatione, & ab ipsis motus turpes appellantur, motusque dicuntur inhonesti, non quia formaliter, & voluntarie tales sint, ipsis non consentientibus illo modo, sed repugnantibus pro posse, sed quia de se inclinent, & movent ad turpiter, & dishoneste operandum: Ergò sunt moraliter indecentes.

354. Confirmatur: Magis indecentes sunt moraliter motus illi, quam potentia proxima peccandi: Et tamen po-

potentia proxima peccandi propter sui moralem indecentiam repugnat metaphysicè cum summa Christi sanctitate, ut fatetur, vel ipse Pat. Vazquez, nobis in hac parte contrarius: Ergò magis cum illa repugnant motus illi. Maior probatur: Quia potentia proxima peccandi de se non inclinat ad peccandum, nec à viris sanctis appellatur inhonestæ, aut turpis, nec illicita; econtra vero motus inordinati appetitus sensitivi inclinant mentem ad peccandum, & eam sollicitant ad malè agendum, vocantur à viris sanctis turpes, dishonesti, & illiciti; de illis erubescunt, cum tamen de posse peccare non ita erubescant: Ergò motus illi sunt longè magis indecentes, quam potentia peccandi expedita.

355. Dices, in alijs sanctis, eos motus esse turpes, & indecentes, quia cum sint peccabiles, voluntas eorum ex illis ad peccatum solicitatur; at in Christo non fore indecentes, quia voluntas Christi, vtpotè impeccabilis, ab illis nullo modo perturbaretur, aut moveretur ad malum. Sed contra est: Quia vel voluntas Christi esset ita firma, & fortis in imperando viribus inferioribus, & appetitui sensitivo, quod illum vñiversaliter subijceret, & ordinaret ad suum finem, vel in hoc esset infirma, imbecillis, & invalida? Si hoc secundum, implicat, quod sit omnino impeccabilis, quia impeccabilitas omnimoda voluntatis importat vires ad rectificandas vñiversaliter omnes vires sui suppositi ab illa imperabiles, & sub illius imperio constitutæ, quod si possit in hoc munere deficere, abs dubio poterit peccare, & non erit impeccabilis omnino: Si autem dicatur primum, non possent esse illi motus inordinati præter rationem, nisi voluntate expresse adverente, & consentiente, quia posset illos prævenire, & impedire noluisset; hoc autem esset aperte peccare, quod omnino repugnat cum voluntate impeccabilis: Ergò vel voluntas Christi non esset summè impeccabilis, vel repugnat illi motus inordinati in appetitu sensitivo.

356. Explicatur: Nam quo voluntas alicuius sancti est magis sancta, & recta, & ille magis perfectus, tanto magis conatur subijcere carnem spiritui; & illam spiritui subordinatam reddere: Ergò de ratione sanctitatis, & perfectionis ex parte voluntatis est subijcere, & subordinare pro posse appetitum sensitivum rationi: Ergò implicat voluntas summè

sancta, & perfecta moraliter, qualis necessariò fuit voluntas Christi, quæ non habeat carnem, seu appetitum sensitivum summè, seu vñiversaliter spiritui, & rationi subiectum: Sed cum hoc repugnant motus illi inordinati: Ergò.

357. Contra secundò: Nam si illi motus propterea non forent indecentes in Christo, quia voluntas eius esset impeccabilis, sequeretur defacto in Christo admitti posse absque illa indecentia, quia defacto eius voluntas impeccabilis est: Hoc autem est absurdum: Ergò. Tertiò: Quia sequeretur, quod Christus cum plena advertentia posset illos motus in se permittere, & sinere portionem inferioris appetitus effrænare in motus delectationis sensualis proruere, quia nempe non esset illa indecentia, nec periculum quod voluntas eius perverteretur, nec perturbaretur ab ipsis: Sed hoc omni absurdo est intolerabilius, nam esset ponere in Christo sanctitatem, & impeccabilitatem illam pseudo-mythicorum, Michaelis nempe de Molinos, falso Illuminatorum, & Beguardorum, qui prædicto modo se impeccabiles, imperturbabiles, & perfectos existimabant, vt suprà vidimus: Ergò dicere motus illos sensualitatis in Christo non fore moraliter turpes, nec indecentes, quia eius voluntas impeccabilis erat, & non poterat ex illis perturbari, falsissimum est.

358. Confirmatur, denique præcedens ratio ex sanctitate, quia maior sanctitas est, quæ vñiversaliter rectificat immobiliter omnes vires suppositi, tam superiores, illas subordinando Deo, quam inferiores omnes, illas vñiversaliter subordinando rationi, quam sanctitas, quæ solas superiores vires rectificaret, non inferiores vñiversaliter: Sed sanctitas Christi Domini fuit maior omni sanctitate excogitabili, vtpotè summa, & infinita moraliter in linea sanctitatis: Ergò cum illa metaphysicè repugnat, quod vires inferiores non manerent vñiversaliter rectificatae, & subordinatae rationi, & consequenter, quod haberent motus inordinatos, & rationem prævenientes.

359. Sed oppones: Motus tendentes in obiectum delectabile rationi non contrarium, vt prævenientes rationem, Christo non repugnant: Ergò nec motus contra rationem. Probatur antecedens: Quia tales motus vt rationem prævenientes non sunt peccata formaliter,

tèr , nec materialitèr , nec ad peccatum inclinant : Ergò non sunt moralitèr indecentes , nec Christo repugnantes. Respondet Illust. Godoy , num. 77. tales motus, ut prævenientes rationem, dummodo in obiectum prohibitum non tendant , nec contra rationem , Christo non repugnare , nec esse indecentes. Quod si ab illo roges , cur ergo de facto illos non admittit in Christo? Respondeat: Quod ad tales motus sensitivos rationem prævenientes ponendos in anima Christi , nulla congruentia invenitur , & ideo quamvis non implicantes in Christo, non sunt de facto admittendi. Cuius oppositum asserit de motibus contra rationem: Quia illos dicit repugnantes , & admittendos defacto , si non repugnarent, quia congruerent ut Christus illos vincendo nobis exemplum vincendi præberet.

360. Sed contra est : Quia etiam motus prævenientes rationem conduceant , ut Christus illos subsistendo , nobis exemplum patientiae præberet , cum cogitationibus vanis rationi non contrarijs, prævenimur , & molestamur. Contra secundò : Quia semèl quod motus appetitus sensitivi præveniant rationem , omnino per accidens esset , quod rationi non essent contrarij , semèl enim quod rationem prævenirent , quo iure possent ante frænum rationis ad illicitas , quam ad licitas delectationes inclinare , cum nulla præcederet causa discernens licitum ab illicito , turpè ab honesto : Ergò non possunt admitti motus prævenientes rationem ad delectationes licitas , ut Christo non repugnantes , nec indecentes , quin pariter admittantur , ut non repugnantes motus ad illicita. Contra tertio : Quia saltèm ille modus præveniendi rationem esset contra rectam rationem , nullus namque est dominus , qui vellet præveniri à suo servo ignorant , etiam si per accidens non faciat contra voluntatem ipsius ; quis autem non videat appetitum sensitivum esse servum voluntatis rationalis , sed ignorantissimum quantum attinet ad rationem turpis , vel honesti : Ergò contra rationem , seu contra voluntatem rationalem est , se præveniri à servo ita ignorantissimo , licet per accidens inclinet in rem licitam.

361. Ex quo contra est quartò: Quia licet per accidens inclinaret in rem licitam , modus tamen inclinandi esset inordinatus , & de se materialitèr illicitus : Ergò ęque indecens moralitèr , ac si contra rationem appeteret delectatio-

nem illicitam. Probo antecedens : Quia inclinaret modo irrationali , & vñice propter delectationem sensualem , absque ordine ad alium finem : Sed hic modus inclinandi , licet in bruto sit natura , in homine est inordinatus , & de se materialitèr illicitus : Ergo. Et quidem si quis posset omnem motum appetitus sensitivi prævenire , & liberè sineret se ab illo præveniri , incuria esset , & negligētia , & tunc ille modus præveniendi esset formalitèr illicitus , & malus moralitèr , propterea enim iubemur vigilare , & orare , ut non præveniamur à tentatione.

362. Undè ad obiectum , nego antecedens , quia licet illi motus rationem prævenientes non tenderent ad illicita , hoc esset omnino per accidens in illis; modus enim præveniendi rationem , ęque de se se habet ad delectationes licitas , ac illicitas , siquidem pro illo priori non discernit ; & propterea ille modus præveniendi est inordinatus , & præposterior , & contra naturam rationalem ut talem de se , quæ de se exigit imperare , & prævenire sensitivam sibi coniunctam , & de se repugnat præveniri , aut dominari ab illa.

363. Sed in contra opponit Illust. Godoy : Quia iustitia originalis , quæ appetitum totalitè rationi subordinabat , non fuit debita naturæ rationali , sed in debita : Ergo natura rationalis ex se non exigit , nec illi debetur illa dominatio in appetitum sensitivum , nec huius ad illam totalis subiectio. Secundo : Quia si illi deberetur , in puris naturalibus condita illa dominatione gauderet , & appetitum sibi subiectum universaliter haberet ; cū hoc esset illi naturalitè debitū: Hoc est falsū: Ergo. Tertiò: Quia licet natura rationalis de se in illam dominationem inclinet , qua omnes motus inferiores præveniat ; tamen potuit assumi à Verbo sine illa : Ergo. Probatur antecedens: Quia natura rationalis de se inclinat in virtutes morales rectificativas virium ; & tamen potuit assumi à Verbo sine illis: Ergo. Quartò : Quia naturæ rationalis ut unité Verbo debentur gratia , & virtutes , & visio beata ; & tamen potuit sine istis assumi : Ergo.

364. Respondeo tamen facile , concessio antecedenti ; distinguendo consequens : Ergo naturæ rationali ex se non debetur illa dominatio ut à iustitia originali præstata , concedo : Ut sua virtute sincathegorematicè adquisibilis , nego  
con-

consequentiam. Ad secundum similiter, nego maiorem, quia naturae rationali ut tali debetur quidem dominium supra vires inferiores, sed ut acquisibile propria virtute, & solicitudine, ita ut debeat titulo talis procurare subiectionem inferioris appetitus sensitivi ad rationem, & illam acquirere magis, & magis sincategorematicè, & hoc pacto illam exigit ad sui perfectionem moralem, & spiritualem; quæ quidem exigentia, & debitum semper durat, usque dum appetitus totaliter sit rationi subordinatus, ideoque vel ipsi Phyllo sophi naturales semper ex ipso rationis synderesi hoc curabant, & conabantur, virtutibus moralibus inhaerendo, ad quod ipsa inclinatione naturae rationalis, & lege naturali vrgebantur.

365. Verum quidem est, quod ista subiectio universalis consummata, & categorematicè haberi non potest viribus solius naturæ, & ideo illam sic habere non est debitum naturale, nec naturalis exigentia, quia solum ita haberi potest per gratiam, & donum gratuitum iustitiae originalis; sed cum conari ad illam sincategorematicè, & quasi divisim, & per partes sit debitum, ideo quilibet motus in particulari rationem præveniens, aut rationi rebellis est contra prædictum debitum, exigentiam, & inclinationem naturæ rationalis ut talis. Sicut vitare omnia peccata, etiam venialia categorematicè, & simili, est supra debitum, & exigentiam naturæ rationalis ut talis, & non nisi supernaturali privilegio acquisibile: Attamen hoc non tollit, quod natura rationalis debeat iure naturæ vitare omnia peccata divisim, & sincategorematicè, nec quod peccatum quodlibet sit contra inclinationem, debitum, & exigentiam naturæ rationalis ut talis, & verum malum morale illius.

366. Ad tertiam, nego antecedens: Ad cuius probationem, nego minorem: Quia seclusis virtutibus subiectibus appetitu, non posset vitari fomes peccati saltē in actu primo in natura assumpta, ut mox videbimus. Et eadem ratione ad quartam, nego minorem: Quæ non debet ita certa supponi, ut supponitur ab Illustr. Godoy, cum in illa maior sit difficultas, quam in fomite ipso. Et propterea forsitan Illustr. Godoy pluribus difficultatibus irretitur in hac controversia, dum illam magis enodare conatur. Et quidem argumentum ipsius nimis probat, quia non solum fuit indebita na-

turæ iustitia originalis, quatenus impediens, ne motus appetitus prævenire rationem circa licita, sed quatenus impediens categorematicè, & simili omnes motus rationi rebelles, & in obiectum rationi contrarium tendentes; quia hoc secundum etiam est supra exigentiam naturæ rationalis, & illi deficeret in puris naturalibus condita: Ergo si inde licet inferre, motus prævenientes circa licita non fore indecentes, nec contra inclinationem, aut exigentiam naturæ rationalis, ut talis, idem licebit inferre de motibus rebellibus contra rationem. Quos sane ipse indecentes moraliter esse firmiter tenet. Et item, quia si semel non esset indecens, rationem præveniri ab illis motibus, nec rebellio appetitus esset indecens moraliter, quia dum ratio resisteret unius motui, posset præveniri ab altero, & dum illi resisteret, aut illum ordinaret, posset iterum ab alio præveniri, & sic molestiam pati, & pugnam, ac rebellionem. Quis enim neget istam rebellionem fore molestissimam.

367. Secundò potest probari assumptum ex obligatione Verbi regendi humanitatem assumptam, & omnes eius motus specialiter ordinandi: Sed sub tali regimine, & ordine speciali repugnant motus inordinati rationi rebelles; quia iam in illis natura assumpta non regeretur, nec ordinaretur à Verbo speciali gubernatione, sed desereretur, ut natura extranea, & non propria: Ergo repugnant in natura assumpta illi motus. Nec opponas, quod si Verbum, ut possibile reputatur, assumpsisset naturam irrationalis, non teneretur motus illius compescere, nec illam specialiter gubernare: Ergo nec tenetur naturam sensitivam rationali coniunctam ita regere, nec motus illius ordinare. Nego enim consequentiam, imo & suppositum: Quod scilicet in natura irrationali sint motus inordinati, turpes, aut indecentes, quia illa sequitur instinctum suæ naturæ, & non habet alium ordinem, cui debeat obtemperare: Attamen, ut dixit Augustinus, quod in brutis est natura, in nobis vitium est, nempè sequi ductum naturæ sensitivæ absque superiori ordinatione; vnde in homine motus ipsisdem, qui in bruto essent naturales, nullo modo inordinati, neque morales, neque indecentes moraliter, in humanitate, si elicerentur absque imperio, & regula rationis, essent inordinati, & moraliter turpes, ac indecentes, & ideo in humanitate assump-

assumpta sub speciali gubernatione Verbi repugnat; at in natura irrationali, nec esset speciale regimen Verbi, nec motus essent inordinati, sed naturales, & non morales, & ideo non repugnarent.

368. Denique probari potest assumptum: Quia Verbum, non solum suppositaret naturam assumptam ut rationale, sed simili ut sensitivam: Sed actiones sunt suppositorum, ut quod: Ergo actiones, aut motus appetitus sensitivi essent suppositi divini, sive Verbi ut quod: Sed ex terminis repugnat Verbum divinum ut quod elicere motus inordinatos prævenientes rationem, aut contra rationem, seu quod idem est, suppositare naturam sensitivam ut rationi rebellem, & rationi adversantem, ab eaque indomitam: Ergo & quod illi motus contingunt in humanitate assumpta.

*ALIÆ DUÆ ASSERTIONES  
pro dubij resolutione.*

369. **D**ICO tertio: *In Christo non potuit esse fomes in actu primo, sive ut alijs loquuntur, quoad essentiam, nec de potentia absoluta, id facile iam probatur: Quia cui repugnat metaphysicè actus, repugnat potentia expedita ad talem actum: Sed, ut ex dictis patet, repugnat in Christo actus fomitis, qui sunt motus prævenientes, vel adversantes rationi: Ergo repugnat potentia proxima expedita ad illos: Sed in hac consistit fomes in actu primo, seu quoad essentiam: Ergo repugnat in Christo metaphysicè fomes peccati in actu primo, sive quoad essentiam. Secundo: Quia fomes etiam in actu primo, sive, quod idem est, appetitus sensitivus in actu primo proximè potens prævenire rationem, & illi rebellare, opponitur sanctitati summe humanitatis Christi; sicut enim illa, non solum excludit peccatum, sed etiam potentiam peccandi expeditam, tanquam indecentem; ita non solum excludit motus inordinatos appetitus sensitivi, sed etiam potentiam ad illos expeditam, tanquam moraliter indecentem: Ergo. Tertiò: Quia non solum repugnat Verbum ut hominem secundum appetitum sensitivum aliquid appetere inordinatè, & sine rationis regula, & sibi ut rationali rebellem esse, sed etiam posse appetere aliquid inordinatè, & sine rationis regula, & sibi ut rationali posse adversari; si enim posset, posset sanc*n*e in sensu composito sui ipsius, posset*

ergò sibi coniungere motus illos inordinatos, & rebelles adversus rationem: Atqui hoc penitus repugnare iam ostendimus: Ergo.

370. Dico quartò: *Si Christus potuisset carere dono intrinseco subiiciente universaliter appetitum sensitivum rationi, potuisset habere fomitem in actu primo, & in actu secundo. Probatur primo omnibus illis rationibus, quibus supra ostendimus, voluntatem Christi, seclusis donis rectificantibus ipsam, & intellectum, futuram peccabilem, quia ex parte actus primi de linea operativa esset expedita ad peccandum, & immutata intrinsecè à suo modo naturali opérandi: Sed secluso dono rectificante, & subiiciente appetitum sensitivum rationi, pariter ille appetitus maneret intrinsecè immutatus in tua vi, & modo appetendi sensibilia: Ergo sicut modo in nobis, posset appetere præter ordinem rationis, & contra rationem: Posset ergo dari fomes in actu primo, & secundo, quia nullum esset impedimentum. Confirmatur: Quia ut supra vidimus num. 343. Div. Thom. per locum ab intrinseco, eo probat non fuisse fomitem peccati in Christo, quia fuerunt in eo virtutes morales subiicientes appetitum in summo gradu, que virtutes abdubio fuerunt donum a ccidentale infusum, quia non fuerunt acquisitæ, vt pote à primo conceptionis instanti illi convenientes: Ergo, seclusis talibus donis, aut virtutibus, maneret appetitus sensitivus effrænis ad appetendum contra rationem, & consequenter fomes peccati.*

371. Huic probationi, impugnatis duabus solutionibus, alijs duabus respondet Illust. Godoy, que in vnam recidunt, nempe, virtutes infusas non fuisse vnicum impedimentum fomitis in Christo, nec vnicam rationem illum excludendi ab ipso, licet sit ratio sufficiens, quia sine illis virtutibus poterat fomes in humanitate impediri, nempe à subsistentia, & existentia Verbi, cum quibus non possunt componi motus inordinati appetitus. Sed contra est, quia existentia, & subsistentia Verbi non immutat physicè vim appetitus, nec modum appetitivum in appetitu sensitivo, nec illum intrinsecè rectificat, aut frænat in actu primo proximo, sed respectu illius solum præsuppositivè, & de materiali se habet: Ergo existentia, & subsistentia divina, sésola, sine donis, minimè impedire potest, quod appetitus sensitivus inordinatè præveniat rationem, aut præter illam appetat.

tat bonum delectabile, cum per se præcisivè à donis, appetitum non immutet intrinsecè: Relinquit ergò appetitum intrinsecè solutum, & expeditum ad suos motus præter rationem habendos.

372. Confirmatur, ex ipso Illust. Godoy, num. 130. vbi expressè ait, quod virtutes morales in Christo, ex quo moraliter radicantur, & manant ex gratia vñionis, nullam habent perfectionem intrinsecam, sed tantum extrinsecam denominationem: Sed magis remotè se habet appetitus sensitivus ad gratiam vñionis, & magis remotè radicatur, & suppositatur in subsistentia, & existentia Verbi, quam virtutes morales infuse: Ergò appetitus sensitivus ex gratia vñionis, seu quod idem est, ex subsistentia, & existentia Verbi, nullam habet perfectionem intrinsecam, sed solum extrinsecam denominationem: Sed per solum extrinsecam denominationem non potest impediiri intrinsecè ex parte actus primi appetitus sensitivus ne in motus suos inordinatos prorumpat: Ergò nec fomes in actu primo.

373. Propterea respondet secundò, num. 176. fomitem posse auferri duplicitè, nempè, negativè, hoc est, per formam repugnantem motibus inordinatis, non tamen inclinantem positivè appetitum ad obedientium rationi. Vel positivè, nempè per formam positivè subordinantem appetitū rationi: Et vt hoc secundo modo auferatur fomes, concedit essentialiter exigi virtutes intrinsecas; vt autem primo modo excludatur, negat eas requiri, sed satis esse subsistentiam Verbi, & gratiam vñionis repugnantem motibus inordinatis, & hoc secundo modo, ait, auferendum fomitem in Christo, si assumpsisset humanitatem sine donis, & virtutibus, non verò primo modo. Sed contra est, quia iam fatetur nobiscum, fomitem non posse positivè excludi, nec appetitum sensitivum positivè subordinari rationi, nisi per donum intrinsecum rectificans: Ergò pariter debuit concedere voluntatem humanam Christi non potuisse, nec divinitus, reddi impeccabilem positivè, nec positivè subordinatam debitæ regulæ in operando, nisi per dona intrinsecā illam rectificantia.

Contra secundò, quia vel auferre fomitem negativè, est auferre ipsum appetitum sensitivum quoad substantiam, & vim appetendi, vel est tantum auferre illius inordinationem in appetendo, reliquo appetitu cum sua vi appetendi?

Tom. I.

Nec primo, nec secundo modo potest per gratiam solum vñionis impediri, nec auferri, seclusis donis: Ergò ruit solutio. Probo minorem quoad primam partem; quia gratia vñionis nullam dicit repugnantiam cum appetitu sensitivo quoad substantiam, seu cum appetitu secundum se, præcisivè à deordinatione, quam importat fomes peccari pro formalī: Ergò talem appetitum secundum se non excludit gratia vñionis. Deinde quoad secundam partem, etiam probatur, quia illa inordinatio solum aufertur ab appetitu per subordinationem positivam ad rationem: Sed iuxta Illust. Godoy gratia vñionis per se sine donis non auferret fomitem positivè, subordinando positivè appetitum ad rationem: Ergò nec illum auferret, excludendo præcisè deordinationem, reliquo appetitu quoad substantiam in sua vi appetendi.

374. Contra tertio, quia vt suprà vidimus num. 337. Illust. Godoy ingenuè fatetur, & probat, fomitem importare pro materiali positivam inclinationem appetitus, & de formalī carentiam iustitię originalis, sive iustitię frænantis appetitum, & illum rationi subiicientis: Sed gratia vñionis per se sine vlo dono non excludit negativè inclinationem appetitus secundum se, quia illi minimè repugnat, nec cum illa dicit oppositionem, vt per se notum est; deinde nec excludit negativè carentiam iustitię originalis, subiicientis appetitum rationi, tūm quia carentia formaliter non excluditur, nec potest excludi purè negativè, solumque potest excludi formaliter positivè, per positivum cuius est carentia; tūm quia carentia iustitię subiicientis appetitum formaliter non excluditur, nisi per donum subiiciens ipsius appetitum, vt per se patet: Ergò, secluso omni dono, gratia vñionis nullo modo potest excludere nec inclinationem habitualem appetitus secundum se, nec defectum subiectionis illius ad rationem: Ergò nec formitem pro materiali, nec pro formalī.

375. Contra quarto: Casu quo Verbum suppositaret humanitatem absque donis intrinsecis gratię, sequitur iuxta Illust. Godoy, num. 176. fomitem non auferendum positiva subiectione appetitus ad rationem, quod necessariò est concedendum: Sed nec in eo casu auferendum esset, sublato ipso appetitu positivo secundum se, quia cum hoc gratia vñionis nullam dicit repugnantiam: Ergò nec auferretur fomes pro materiali,

Fff

ex-

excluso ipso appetitu, nec pro formalis, exclusa carentia subiectionis, per subiectionem illius ad rationem. Urgetur: Quia iuxta ipsum, tunc excluderetur *per formam repugnantem motibus inordinatis appetitus sensitivi*, quam formam certe intelligit gratiam vniōnis: Vel ergo gratia vniōnis repugnaret motibus illis, secundum quod dicunt de materiali appetitu, vel illis secundum defectum ordinationis, quem important pro formalis? Non primum, quia gratia vniōnis nullam de se oppositionem dicit cum motibus appetitus sensitivi, secundum quod dicunt de appetitu, p̄aescindendo ab illorum inordinatione; vt per se patet: Nec secundum, quia non potest repugnare per se defectui ordinationis, nisi inferendo ordinationem positivam illorum motuum sub dominio rationis; & hanc, seclusis donis, gratia non inferret: Ergo nullo modo repugnaret motibus inordinatis.

376. Demum, quia vel repugnaret motibus illis, repugnando ne appetitus esset proximè, & expeditè potens ad illos; vel sinendo, quod appetitus esset proximè, & expeditè potens ad illos? Neutro modo: Ergo. Non quidem primo modo, quia iuxta Illust. Godoy, appetitus est proximè, & expeditè potens ad motus inordinatos formaliter per carentiam iustitiae subiectientis appetitum rationi: Sed huic carentiæ non repugnaret, quia non inferret ipsam iustitiam, cuius est formalis carentia, quia nullum inferret donum: Ergo non repugnaret motibus inordinatis, repugnando ne appetitus esset proximè, & expeditè potens ad illos motus, & consequenter nec primo modo. Deinde nec secundo: Quia implicat gratiam vniōnis, de se permettere, & sine re absque repugnantia, quod appetitus sit proximè, & expeditè potens ad motus inordinatos, & repugnare omnino illis motibus; tūm quia iam permetteret fomitem quoad essentiam, seu in actu primo proximo; quod negat Illust. Godoy, tūm quia, semel permisso posse expedito ad illos motus, impediri non possunt illi motus ab intrinseco, sed ad summum ex libera suspensione concursus divini, quæ quid distinctum est à gratia vniōnis: Ergo non repugnaret gratia vniōnis illis motibus, permittendo in appetitu posse proximum, & expeditum ad illos.

\*\*\*

VLTIMA ASSERTIO, ET RESOLUTIO dubij.

377. **D**ICO vltimo: *Gratia vniōnis essentialiter infert donum positivum subiectiens appetitum rationi, ac proinde nec de potentia absoluta potuit Verbum assumere humanitatem absque tali dono, & hoc pacto excluditur essentialiter positivæ fomes ab humanitate Christi: Assertio ista probanda est eisdem rationibus, quibus suprà probavimus quartum principale assertum, præsertim, à num 204. ex ibi enim dictis constat, nec de potentia absoluta potuisse Verbum assumere humanitatem nudam in puris naturalibus, quia sic sumpta importat moralem indecentiam, vt ibi late probabam. Et item, quia aliter non potest appetitus sensitivus humanitatis reddi proximè impeditus ex parte actus primi vniuersaliter ad motus inordinatos, nisi per donum prædictum, sicut nec voluntas potest reddi proximè impedita ex parte actus primi ad peccandum, nisi per dona gratiæ ipsam rectificantia, vt ibidem late ostendimus: Ergo nec excludi potest formaliter ab humanitate Christi fomes in actu primo proximo, nisi per tale donum: Atqui nec divinitus potuit Verbum assumere humanitatem, nisi excludendo ab ea fomitem peccati, etiam in actu primo, vt fatetur Illust. Godoy, cum communiori RR. sententia: Ergo nec illam potuit assumere sine tali dono.*

378. Quod si inquiras iam, quale debeat esse illud donum? Respondeo cum D. Thom. esse virtutes morales in summo gradu subiectientes appetitum rationi. Nec in contra prævalent, quæ oponit P. Vazquez, contendens, non posse per solas virtutes morales infusas totaliter appetitum subiecti in omnibus suis motibus, ne præveniat rationem. Quod sic probat: Quia virtutes, si quæ sunt in appetitu, non possunt omnes illius motus reprimere, & eius inclinationem ad illos omnino impedire: Ergo nec fomitem extinguere. Antecedens probat: Quia habitus vitiosi non possunt in voluntate inclinationem ad bonum extinguere, quantumvis crescant, & augentur: Ergo nec virtutes posunt, quantumvis crescant, reprimere omnes motus pravos appetitus, nec impedire omnem illius inclinationem ad illos. Non inquam hoc obstat; imò levissimum est

fundamentum contra doctrinam expram Div. Thom. & sinistra intelligentia laborans ; non enim extinguitur fomes, reprimendo omnes motus appetitus sensitivi, nec eius inclinationem omnino impediendo, alias opus eset ipsum appetitum sensitivum de medio tollere, ad excludendum fomitem, & in Christo non fuisset appetitus sensitivus, quia non fuit fomes: Solum autem requiritur iuxta omnes, appetitum sensitivum habitualiter rationi subordinare, ac ita docilem reddere, vt nihil nisi ex imperio rationis appetere possit, quia eius inclinatio totalis sit ad bonum sensibile appetendum iuxta rationem, & non aliter; hoc autem non est auferre, nec impedire eius inclinationem ad suos motus, sed eam mansueta, domare & docilem reddere.

379. Hoc autem posse fieri per virtutes morales experientia ipsa docet; nam qui illas colunt, & exercent, quanto magis illis incumbunt, tanto magis carnis appetitum domant, mansuefaciunt, ac docilem reddunt, tantoque illum minus effteratum, & indocilem experiuntur; si enim feret ipse consuetudine domantur, ac dociles redduntur, & hominibus obedientes, cur negandum erit, quod virtutibus possit appetitus sensitivus mansuetus, docilis, & ac rationi subordinatus fieri; quod si hoc virtutibus acquisitis magna ex parte homines assequuntur, cur impossibile iudicatur, quod virtutibus supernaturalibus, & infusis possit ex toto, & integrè obtineri subordinatio universalis appetitus ad rationem? Præfertim si tales virtutes sint in gradu consummato, & summo, ut fuerint in Christo. Hæc igitur est doctrina Div. Thom.

380. Ad probationem antecedentis, concessio antecedenti, nego consequiam, primo quia paritas est nulla ex vitio ad virtutem, ex malo ad bonum, quia vt inquit Phylosophus, Div. Dionisius, & Div. Thom. malum non potest esse integrum, quia se ipsum destrueret, bonum autem non solum potest, sed appetit esse integrum; & item, vt ait Augustinus, omne quod vitiatur bonum est, nec vitiari posset, nisi bonum, & ideo vitium inclinationis, quæ de se est ad bonum, non potest eam vñquam totaliter auferre; illa enim ablata, non eset, quod vitiaretur: Attamen non omne quod virtute rectificatur malum est, nec virtus pro substracto petit subiectum malum, sed bonum per se, licet per accidens supponatur malum, vel nondum

Tom. I.

perfectè bonum; & cum virtus possit esse integra, & consummata, potest malum, seu vitium sui substracti totaliter tollere; & sic etiam per virtutes consummatas residentes, iuxta Div. Thom. in appetitu sensitivo potest totaliter inordinatio illius penitus auferri, & malum fomitis totaliter tolli.

381. Nec per hoc dicimus, quod virtutes auferant, aut reprimant omnes motus appetitus sensitivi, nec de medio tollere illius inclinationem, sed solum excluditur ab ea defectus subordinatiois, & motus illius rediguntur ad normam, & mensuram rationis, quod non est per se illos impedire, immo nec per se illos minuere, quis enim dicat simili, quā Christus passus fuit in Cruce, fuisse minorem, quia rationi superiori Christi subordinata? Fuit enim certè maxima, & nihilominus fuit ordinata ad normam, & mensuram rationis, non verò impedita, nec compressa, impediendo nempè appetitum ne fitiret. Sicut enim virtutes in parte intellectuali non minuant inclinationem naturæ intellectuallis ad verum, & ad bonum, sed illam potius perficiunt, ordinantque, & subordinant primæ regulæ totius veritatis, & bonitatis, ita virtutes morales residentes in appetitu sensitivo naturæ humanae, non minuant per se eius inclinationem, nec illam impediunt, sed perficiunt, & subordinant suæ legitimæ regulæ, nempè rationi; & sicut virtutes intellectuales non compriment violentè motus intellectus, & voluntatis, sed illos efficiunt rectos, & conformes suis regulis, ita virtutes morales residentes in appetitu sensitivo non compriment violentè illius motus, sed illos præveniendo, efficiunt illos sue regulæ, scilicet rationi, conformes. Quam doctrinam ita inculcare non tenuo, quia ex illius non advertentia, vel non penetratione procedunt contrariorum in hac parte difficultates. Nec ignoro P. Vazquez contra Div. Thom. negare virtutes morales residentes in appetitu sensitivo. Sed doctrinam Div. Thom. verissimam immerito à P. Vazquez negari suo loco ostendam.

382. Sed dices, implicat, virtutem moralem redigere appetitum sensitivum ad mensuram rationis, nisi illius vehementiam comprimendo: Ergo ruit solutio. Antecedens patet: Quia si illius vehementia non comprimatur, excedet necessario, saltē aliquando, mensuram rationis. Respondeo, negando antecedens,

Eff 2 gedens

cedens, vel claritatis gratia, illud distinguendo: Nisi illius vehementiam comprimendo, vel præveniendo, ne cum vehementia appetat, concedo. Comprimendo contrarie, nego antecedens, quia comprimere vehementiam appetitus importat contrarietatem ad illum, & rebellionem ipsam, supponendo appetitum iam vehementem supra modum, & mensuram rationis, hoc autem modo non se habent virtutes consummatæ, sed præveniunt in actu primo ipsum appetitum, totaliter illum rationi subordinantes, ita ut solum possit appetere secundum mensuram rationis, & ita iam non relinquitur locus, nec vehementię suprà mensuram rationis, nec tepiditati infrà mensuram rationis, sed solum ad appetendum in mensura sibi à ratione præscripta, cui ex toto iam subordinatur.

383. Dices secundò: Licet hoc verum sit de vehementia appetitus in actu secundo, tamen eius vehementia in actu primo præveniri non potest à virtutibus infusis: Ergò saltè opus est, quod ista contrarie comprimetur, & coerceatur per virtutes. Respondeo, negando suppositum, quod scilicet appetitus in actu primo pro priori ad actum secundum appetendi, sit vehemens, aut latus, quia in actu primo est solum potentia appetitiva, & inclinatio eius habitualis in actu primo ad bonum sensibile, quæ est indistincta ab ipso appetitu, seu ab ipsa potentia appetitiva; in potentijs autem Philosophi non admittunt intrinsecè, & intransitivè intensionem, aut remissio-nem, sed solum in actibus, & habitibus: Non ergò in ipso appetitu, nec in eius habituali inclinatione in actu primo considerata potest intelligi vehementia, aut lentitudo, nec intensio, aut remissio; sed solum potentia ad appetendum in actu secundo, vel cum vehementia, vel cum lentitudine, intensè, aut remissè.

384. Illa ergò potentia appetitiva per virtutes consummatas totaliter, & universaliter rationi subordinatur, ita ut solum possit appetere iuxta præscriptum rationis, vnde per tales virtutes nulla ve-hementia contraria comprimitur, aut coerceatur, sed præcluditur additus omni vehementię prater rationis præscriptum, sicut infera domata, & manluefacta per contractam docilitatem, non comprimitur vehementia illius, aut feritas contrarie, & violenter, sed præcluditur, ne in suis motibus antiquam habeat vehementiam, & hoc iam ex assuetudine absque

contrarietate, & violentia ex parte ipsius, sed potius cum summa facilitate; & hoc ex parte quidem, & non ex toto; sed per virtutes consummatas appetitus ex natura sua effratis, ex toto docilis redditur ad rationem, & illi totaliter absque violentia subordinatus, & sic præcluditur locus eius vehementię præter rationem, ita ut opus iam non sit ipsum comprime-re, aut coercere contrarie.

385. Dices tertio: Non esse intelligibile, quo pacto virtutes morales possint totaliter appetitum subiçere rationi, ita quod non possit appetere contra, aut præter illam. Primo: Quia habitibus utimur cum volumus, ac non ex necessitate: Ergò posset appetitus illis virtutibus, quæ habitus essent, vti, vel non vti, & non vtendo illis, prævenire rationem. Secundo: Quia virtutes illę solum inhärent appetitui, vt potenti liberè operari ex participatione rationis: Ergò non inessent illi, vt potenti antevertire rationem: Ergò nec impedirent illum, ne anteverteret rationem, nec illum, vt sic potentem, ordinarent, aut rectificarent, sed relinquerent appetitum, vt pro priori ad tales virtutes potentem ad motus inordinatos. Tertio: Quia de ratione virtutis solum est determinare, & perficere potentiam ad rectam operationem: Ergò virtutes in appetitu solum illum determinarent ad recte appetendum, non vero illum impedirent, ne præveniret rationem, quia hoc videtur extra rationem virtutis.

386. Quartò: Quia Div. Thom. quæst. 14. de Veritate, artic. 8. in corpore, extinctionem somnis attribuit visioni beatę, quia videlicet, in hac cognitionis claritate, ita mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus poterit insurgere motus, nisi secundum regalam rationis. Vnde in artic. 9. in corpor. ait: Quod in statu vię non contingit inferiores vires, ita rationi esse subditas, quod propter eas nullatenus ratio impediatur, nisi in Domino Iesu-Christo, qui fuit simul viator & comprehensor. Et nihilominus admittit, quod in statu vię, ex virtutibus infusis inferiores vires aliquando ita refranantur, quod non nisi valde difficile possit homo peccare. Ergò per virtutes infusas non potest totaliter impediiri appetitus, ne possit, saltè cum difficultate, prævenire rationem.

373. Quintò: Quia seclusa visio-ne beata, per virtutes infusas voluntati non potest tolli à voluntate potentia ex-pedi-

pedita peccandi : Ergò seclusa visione beata, per virtutes infusas in appetitu sensitivo, non potest ab illo tolli potentia expedita ad morus inordinatos. Quintò: Quia appetitus sensitivus naturaliter movetur a visis, & imaginatis, & naturaliter appetit per modum naturę: Ergò per virtutes non potest eius motus, ut potè naturalis, impediri. Sexto: Quia virtus insidens appetitui solum ponitur ad extinguendum fomitem; fomes autem solum consistit in facultate ad motus inclinantes ad peccatum, non autem in facultate ad appetendum bonum sensibile licitum: Ergo illæ virtutes solum impedirent appetitum, ne tenderet ad illicita, non autem ad licita: Sed hoc repugnat illis virtutibus, quia illæ inclinarent appetitum per modum naturę, & non essent discretivę inter licitum, & illicitum, vndè si extra diem Veneris permitterent inclinationem ad esum carnium, non esset cur illam impedirent in die Veneris: Ergo illæ virtutes non impedirent omnino fomitem. Septimò: Quia appetitus liberè in Christo obediebat rationi: Ergo poterat non obedire: Ergò per virtutes non omnino rationi subijciebatur, alias non posset non obedire.

388. Respondeo ( omisis solutio-  
nibus Illustr. Godoy, quas impugnare  
non vacat ) negando assumptum. Ad  
primam probationem, dico, quod illud  
axioma: *Habitibus vtitur cum volumus,*  
intelligitur de habitibus in statu vię non-  
dum consummatis, nec totaliter subijcientibus  
voluntatem, minimè vero de habi-  
tibus in Patria totaliter subijcientibus  
naturam, vndè in Patria habitibus lumi-  
nis glorię & charitatis non vtitur beatus  
pro libito, sed ex toto illis subijcitur in-  
tellectus, & voluntas quantum ad ob-  
iectum primarium, & illis non potest non  
vti. Nec in via intelligitur de habitibus  
quoad specificationem, sed solum quoad  
exercitum, quatenus possumus vti, vel  
non vti habitu, sed non quatenus possi-  
mus vti habitu in partē contrariam ei, ad  
quam inclinat: Sic igitur habitus insiden-  
tes appetitui, & illum totaliter subijcien-  
tes rationi se haberent, quia posset vo-  
luntas vti illis habitibus cum vellet impe-  
rare viribus inferioribus, & non vti si  
nollet imperare viribus inferioribus, sed  
vires inferiores non possent aliter quoad  
specificationem moveri, quam secundum  
illos habitus, nempe cum subordinatione  
ad rationem, quia ad hunc modum ope-  
randi determinarentur quo ad specifica-

tionem ex vi illorum, & item quia arbitriū vtendi habitibus non est penes appetitum sensitivum seorsim ab imperio rationis, quia hoc pacto ille appetitus non est liber, vndè non posset appetitus illis vti, vel non vti præcisive ab imperio rationis.

389. Ad secundam, nego ante-  
cedens, quia illæ virtutes consummatæ in-  
essent appetitui adæquate subijciendo totaliter omnem eius vim appetitivam ad rationem, & adæquando eius potentialitatem, vndè non relinquenter locum ut posset prævenire rationem, sed solum ut posset operari ex imperio rationis. Ad tertiam, omisso antecedenti, nego con-  
sequentiā, quoad secundam partem, quia rectitudo appetitus in homine non stat solum in eo quod licita appetat, sed etiam in eo quod semper appetat secun-  
dum regulam rationis, & nunquam illam præveniendo, si enim eam prævenirer, pro illo priori appeteret sine discretione liciti, vel illiciti, qui est pravus modus appetendi; non ergo est contra, nec præ-  
ter rationem virtutis illum subijcire ratio-  
ni, ita ut non possit illam prævenire, imo hoc requiritur ad virtutem consum-  
matam.

390. Ad quartam, concessa tota  
doctrina Div. Thom. nego consequen-  
tiā, quia sensus Div. Thom. in primo  
loco solum est, quod in beatis ex visionis  
claritate emanat tale robur in mente su-  
prà vires inferiores, & consequenter in  
viribus inferioribus tanta subordinatio  
ad mentem, quod non potest insurgere  
motus nisi secundum regulam rationis;  
an autem ista subiectio virium inferiorum  
fiat per virtutes? Div. Thom. non nega-  
vit, nec insinuavit oppositum; non enim  
asseruit visionis claritatem esse formam  
subijcentem formaliter appetitum, sed  
solum dixit, quod *ex illa mens ita robo-  
ratur, &c.* Quę particula *ex* solum sig-  
nificat illam claritatem visionis esse ra-  
dicem, ex qua cæteræ emanant, & con-  
sequuntur virtutes totum hominem paci-  
ficantes, & omnes vires eius menti sub-  
ordinantes, quę virtutes sunt, quę for-  
maliter hoc munus præstant, non ipsa vi-  
sio beata, ad quam consequuntur. In se-  
cundò autem loco, loquitur Div. Thom.  
in statu vię de lege ordinaria, post pec-  
catum primi parentis; ideoque non me-  
minit status iustitie orignalis, in quo cer-  
tè iuxta ipsum Div. Thom. vires inferior-  
es ratione illius totaliter subijciebantur  
rationi; nec meminit B. V. quę ex pri-  
yile-

vilegio, iuxta ipsum, saltem post myste-  
rium Incarnationis, habuit vires inferio-  
res totaliter subditas rationi, ut suprà  
vidimus, quæst. 11. num. 4.

391. Secluso autem hoc privile-  
gio, & statu iustitiae originalis, iam præ-  
terito, certum est, quod de lege ordi-  
naria non contingit vires inferiores tota-  
liter esse rationi subordinatas, nisi in Do-  
mino Iesu Christo, qui fuit viator, &  
comprehensor. Sed hoc ideo est, quia  
non contingit, virtutes infusæ appetitui  
habere statum virtutis consummatæ; si  
autem, vel ex privilegio, vel ex iustitia  
originali ponantur in statu viæ per mo-  
dum virtutis consummatæ, totaliter sub-  
iiciunt appetitum rationi, quandiu ratio  
Deo subiiciatur, ut contigit in Adamo,  
& in B. V. qui essent comprehensores.  
Quod si Div. Thom. Christum solum  
exceptit titulo comprehensoris, fuit quia  
titulus comprehensoris, tanquam ex radi-  
ce emanationis, habuit illas virtutes in  
statu virtutis consummatæ, per quas for-  
maliter illa subiectio totalis constituitur  
in appetitu.

392. Ad quintam, distinguo antecedens: Naturaliter movetur à visis, & imaginatis determinatè contra, aut præter rationem, ita ut esse præter rationem, aut contra illam, sit naturale appetitui, nego: Naturaliter movetur cum capacitate subordinationis ad rationem, concedo antecedens, & item, quod eius motus naturalis per virtutes non pos-  
sit impediri quantum ad rationem motus naturalis, impeditur vero ne sit contra, aut præter rationem, quia per virtutes tota-  
liter subordinatur rationi. Vnde possitis illis virtutibus consummatis in appetitu sensitivo, solum moveretur naturaliter à visis, & imaginatis, secundum præscrip-  
tum rationis, & non sicut in nobis con-  
tingit; vnde in primis parentibus, etiam si essent nudi corporeo velamine, & seip-  
sos viderent in statu iustitiae originalis,  
eorum appetitus ad turpia non moveba-  
tur, nec motus turpes habebant, sed  
quantum ad hoc veluti impassibiles erant;  
nam sicuti dotes corporis glorificati fa-  
ciunt quod corpus ab ictibus, & contra-  
ictijs sit impassibilis, ita iustitia originalis,  
seù virtutes infusæ consummatæ efficiunt,  
quod animus ab obiectis sensibiliis ra-  
tione non regulatis sit insensibilis, & im-  
mobilis, & quod solum sit sensibilis, &  
mobilis à sensibiliis iuxta regulam ra-  
tionis; quod quidem, ut iam sàpè dixi,  
non est impedire motum naturalem appe-

titus secundum quod est naturalis, quia  
ut naturalis non est turpis, nec eius tur-  
pitudo potest dici naturalis, sed est illum  
ad normam, & regulam rationis ordina-  
re, & perficere, & in illo defectum or-  
dinis impedire, seù deformitatem, &  
turpitudinem, quæ in privatione debite  
conformitatis ad regulam, & mensuram  
rationis consistere, satis constat ex dictis,  
quæst. 1.

393. Ad sextam, nego ante-  
cedens, quoad secundam partem, vel illam  
distinguo: Fomes solum consistit in fa-  
cultate ad motus inclinantes ad pecca-  
tum, vel ex modo appetendi, vel ex  
parte rei appetitæ, concedo: Solum ex  
parte rei appetitæ, nego antecedens, &  
distinguo consequens eodem modo, quia  
modus appetendi sine subordinatione ad  
rationem, per se est illicitus, & inordi-  
natus, licet per accidens sit ad rem de se  
licitam, quia modus ille appetendi de se  
est sine discretione liciti, aut illiciti ex  
parte obiecti, ut vidimus, num. 350. &  
expositus per se ad incidentum in obiec-  
tum turpe, & illicitum; vnde fomes non  
importat per se facultatem solum ad ap-  
petenda illicita, sed ad appetendum mo-  
do illicito, nempe præter ordinem ratio-  
nis modo non discretivo inter licitum,  
& illicitum; ex hoc enim provenit, quod  
sit facultas ad illicita ex parte obiecti. Ille  
ergo virtutes, quæ ponuntur ad ex-  
tingendum fomitem, debent impedire in  
appetitu per se primo modum appetendi  
præter ordinem rationis; nec enim, hoc  
modo non impedito, possent impedire,  
ne appetitus tenderet ad illicita; possit  
enim contingere, quod id quod modo  
est licitum, postea esset illicitum, & id  
appetitus præter rationem non discer-  
ret, nec illæ virtutes insidentes appetitui  
per se discernerent, vt bene probat ar-  
guens exemplo effus carnium; impedito  
autem quod appetitus tendat præter re-  
gulam rationis, sic impeditur, quod  
tendat ad illicita, quia ipsa ratio regu-  
lans discernit.

394. Ad septimam, distinguo  
antecedens: Appetitus in Christo libere  
obediebat rationi libertate quod specifi-  
cationem, id est, ad positivè, vel pri-  
ativè contradicendum rationi, nego:  
Quoad exercitium subdistinguo: Liberta-  
te distincta per se à libertate rationis imperantibus, nego: Liberrate participativè  
tali à libertate rationis imperantibus conce-  
do antecedens, & nego consequentiam  
in sensu intento, quod nempe ratione  
im-

imperante, posset non obedire, quia hoc esset privativè contravenire rationi; solum ergò poterat obedire, vel non obedire, appetere, vel non appetere, cum subordinatione ad rationem imperantem, vel non imperantem, eadem libertate participative, qua ratio poterat imperare, vel non imperare, quatenus modum illius libertatis participaret appetitus sensitivus suo modo; non vero quia haberet aliam libertatem per se, cum appetitus sensitivus per se non sit liber, nec in nobis.

395. Sed ultimo replicabis: In aliquibus viatoribus fuerunt virtutes morales maiores, & perfectiores, quam in Adamo, dum erat in iustitia originali, immo quam erunt in aliquibus beatis post resurrectionem; & tamen in his viatoribus non totaliter subijciunt appetitum rationi, nec extingunt somitem: Ergo extincio somitis immerito attribuitur illis virtutibus. Respondeo, distinguendo maiorem: Fuerunt virtutes morales maiores, & perfectiones in gradibus intensionis, concedo; in modo status consummati; seu in ratione virtutis consummatæ, nemo maiorem, & concessa minori, distinguo consequens distinctione data, quia non dicimus, eas virtutes morales extinguere somitem, aut totaliter appetitum rationi subijcere, quia in maiori sunt intensione graduali, sed quia sunt virtutes consummatæ, seu in statu virtutis iam consummatæ, & non vialis tendentis ad perfectionem; cuius distinctio est in eo, quod virtus in statu virtutis consummatæ habet modum actuandi potentiam adæquando eius potentialitatem, & illam totaliter subijciendo, ad modum quo formæ cœlestes actuat materiam cœlestem; & ideo immobiliter, & universaliter perficiunt potentiam; virtus autem in statu viali, & ad perfectionem tendens, non actuat potentiam, illius potentialitatem adæquando, sed illam relinquendo cum potentialitate ad alia, ad modum quo formæ materiæ sublunaris illam actuant, relinquendo in illa appetitum, & potentialitatem ad alias formas, & non eius potentialitatem adæquando.

396. Igitur, cu[m] virtutes morales insidentes appetui habent modū virtutis consummatæ, & illum actuat primo modo, illum totaliter rationi subijciunt, & extingunt somitem; cum vero habent modum virtutis vialis tendentis ad perfectionem, siue cum secundo modo actuant

appetitum, non illum plenè subijciunt rationi, nec extingunt somitem, licet in intentione excedant alias virtutes consummatas, quia non adæquant appetitus potentialitatem. Vidè suprà, a num.

273. Igitur in Adamo innocentem, & in B. V. virtutes ille morales appetitum rectificantes habuerunt modum virtutis consummatæ, licet essent viatores, & ideo extinguebant somitem, sicut in Christo, & alijs beatissimis; in cæteris autem viatoribus solum habuerunt modum virtutis vialis tendentis ad perfectionem, & ideo quantumvis intenses fuissent, quam in Adamo innocentem, non extinguebant somitem, vidè num. citato.

397. Sed dices: Virtutes morales sequuntur modum gratiae, & charitatis: Sed in Adamo, & B. V. viatoribus gratia, & charitas non fuit consummata, nec habuit modum talis: Ergo nec virtutes morales. Et quidem difficile videtur, quod gratia, & charitate non consummata, nec subijiciente immobiliter voluntatem Deo, seu primæ regulæ, possint virtutes morales habere modum virtutis consummatæ, & totaliter subijcere appetitum rationi.

398. Respondeo, disparitatem esse, quia prima regula voluntatis, seu appetitus rationalis est Deus ut ultimus finis, & divina lex ad ultimum finem ordinans; unde non potest esse voluntas consummata in virtute, & charitate, nec immobiliter quieta, & non in via, nisi per possessionem ultimi finis, & intimam cum illo coniunctionem, quo non adeptus, implicat, quod gratia, & charitas habeant modum virtutis consummatæ, quia nondum perfectè suæ primæ regulæ coniunctæ, & ideo non possunt ante possessionem ultimi finis, voluntatem totaliter subijcere suæ regulæ, nec eius potentialitatem adæquare, & quietare totaliter; attamen regula appetitus sensitivi in homine, illi debita, est recta ratio, cui immediate petit subordinari, ut appetitus inferior superiori, & servus dominanti; potest autem quam optimè appetitus vi alicuius doni, aut virtutis infinitæ intimè coniungi rationi, & appetitiui rationali, qui est sua regula, quamvis appetitus rationalis, seu ratio non sit intimè coniuncta suæ regulæ, scilicet Deo, sed solum imperfectè per fidem, & sine illius possessione per visionem; unde potest in via, hoc est, ante visionem beatam, virtus moralis in appetitu sensitivo habere modum virtutis consummatæ, hoc est

est perfectè coniuncta suè regulæ , licet hunc modum non posset habere gratia , & charitas ante visionem beatam , quia nondum sunt suè propriæ regulæ intimè & perfectè coniunctæ , nisi per illam.

399. Nihilominus valde advertendum est , quod virtutes morales , quando in via habuerunt modum virtutis consummatæ , & subiiciebant totaliter appetitum rationi , hoc non præstabant omnino absolute , & cum omnimoda immobilitate , sed dependenter , & sub conditione quod ratio maneret Deo subordinata ; & quia hoc non habebat ratio omnino immobilitè , nec virtutes morales habebant modum virtutis consummatæ omnino immobilitè , nec subiiciebant appetitum cum omnimoda immobilitate ab solitudo , sed solum ex suppositione quod ratio maneret in Dei obsequio , quod adhuc manebat contingens ab intrinseco , quia manebant voluntas , & ratio peccabiles , & sic in Adamo , volitatem peccante contra Deum , appetitus amissit subiectionem , & rebellatus fuit rationi , & idem contingenter in B.V. si Deo permittente , peccaret contra Deum ; ex quo sequitur quod omnimoda immutabilitas virtutis , seu virtus omnino consummata , & immobilis absolute , solum esse potest in Patria , & incomprehensoribus , non autem in viatoribus .

**O B I E C T I O C O M M U N I S , I N**  
cuius solutione , magis explicatur effentia fomitis.

400.

**D**E NIQUE opponitur cōtra dicta argumentum commune , ad probandum de facto fomitem in Christo . Quia de facto fuit in Christo appetitus ordini rationis contrarius : Sed hic est fomes : Ergò fuit in Christo fomes peccati . Probatur maior : Quia in Christo fuit tristitia , & pavor , & tedium erga mortem substinendam , iuxta illud . Cœpit pavere , & tedere , & ait illis tristis est anima mea usque ad mortē , Matth. 26. Sed hic pavor , tedium , & tristitia , fuit motus appetitus sensitivi ordini rationis contrarius : Ergò fuit in Christo appetitus sensitivus , seu motus eius ordini rationis contrarius . Minor probatur : Quia ille pavor , tedium , & tristitia fuit fuga mortis substinendæ : Sed fuga mortis substinendæ erat ordini rationis contraria , quia erat fuga à morte præcepta , ad quam iuxta

ordinem rationis Christus obligabatur , & quam ratio substinendam , & acceptandam dictabat : Ergò ille pavor , tedium , & tristitia erat motus rationi contrarius .

401. Huic argumento , primo respondet Vazquez , disp. 61. num. 54. motum illum fugè à morte præcepta , non fuisse in Christo fomitem peccati , quia non fuit circa obiectum ex se malum , sed solum lege positiva prohibitum , fomes autem non importat , quemcunque motū appetitus ordini rationis contrarium cui si voluntas consentiret , peccaret , sed motum appetitus in obiectum intrinsecè malum , & turpe , vt in motum libidinis . Hanc solutionem impugnat Illust. Godoy , & benè , quia appetitus carnium in die veneris , aut in eo , qui voto vitæ quadragesimalis obstringitur , absdubio obtinet rationem fomitis : Ergò falsum est , quod appetitus erga obiectum de se non malum , sed solum lege positiva prohibitum ex hoc titulo amittat rationem fomitis . Probatur antecedens , nam appetitus , qui est vera tentatio interior ad malum , & peccatum , habet veram rationem fomitis : Sed appetitus sensitivus carnium in eo , cui voto , aut lege positiva prohibetur carnium comedio , est vera tentatio interior ad peccatum : Ergò habet veram rationem fomitis . Minor probatur : Quia propositio exterior diaboli , vel alterius alliciens ad comedionem carnium eum , cui voto , aut lege positiva prohibetur , est vera tentatio exterior , quamvis sit obiectum de se non malum , sola que lege positiva prohibitum : Ergò pariter appetitus interior inclinans ad comedionem carnium in eodem subiecto est vera tentatio interior .

402. Confirmatur : Quia si motus appetitus erga obiectum delectabile lege positiva prohibitum esset præter , aut contra ordinem rationis , & rationem turbaret , absdubio esset fomes peccati in actu secundo : Ergò vt careat ratione fomitis satis non est , quod terdat in obiectum de se non malum , & solum lege positiva prohibitum .

403. Contra secundò : Quia nec delectatio annexa actui generationis , est de se , & ex natura sua mala ; imò adhuc in statu innocentie esset annexa connaturaliter tali actui , sicut commestioni est annexa naturaliter sua delectatio ; & tamen de facto motus appetitus in eam delectationem est fomes peccati , est libido , est motus turpis ; Ergò motus appetitus sensi

sensitivi ex quo sit in obiectū delectabile, per se, & ex natura sua non malum, non desinit esse fomes, motus turpis, & libido. Etenim ad scientificam rerum cognitionem, oportet rationes à priori, & causas inquirere singulorum, & non communibus vocibus inhærere; fateor quidem, quod motus in delectationem annexam generationi, de facto est libido, & motus turpis, & venereus; sed hoc est inquirendum, vnde proveniat à priori, & non supponendum tanquam prima essentia illius motus, & illius delectationis.

404. Certè, si duraret iustitia originalis, daretur illa delectatio, & appetitus sensitivus in illam, & tunc, nec delectatio dici deberet venerea, nec turpis, nec libidinosa, nec appetitus illius esset libidinosus, turpis, aut venereus, nec talia nomina audirentur; cur ergò modo illam penè audire nō possumus, nec significare, nisi talibus nominibus, & revera quia talis est, sic nominatur? Certè, quia ex quo per peccatum originale appetitus sensitivus amissit subiectionem ad rectam rationem, ille appetitus ad delectationem annexam generationi, cum ex natura sua sit omnibus vehementior, ut potè ad conservationem speciei ordinatus, præ omnibus alijs effrancatus est, ita ut ex viis, seu cogitatis illius obiecti facillimè insurgant, & ebulant motus illius maximè rationem perturbantes, & ligantes, & maximè omnem rationis mensuram, regulam, & normam prætergredientes; & ideo illi motus præ alijs vocantur turpes, venerei, libidinosi, ipsaque delectatio turpitudo, libido, &c. Licet appetitus etiam præter rationis regulam ad alias delectationes sit etiam turpis, sit libidinosus, & inordinatus, vt patet in appetitu gulæ, in pruritu aurium, in concupiscentia oculorum, & alijs. Constat ergò, appetitum non ideo esse turpem, quia per se tendat in obiectum ut natura sua malum, imò nec obiectum ipsius, nempè delectationem, esse ex natura sua malam, aut turpem, sed totam turpitudinem, inordinationem, & libidinem, pro formalí consistere in defectu commensurationis, & subordinationis ad rationem: Ergò licet motus appetitus sensitivi tendat in obiectum ex natura sua non malum, si tamen tendat præveniendo, aut prætergrediendo ordinem rationis, erit motus turpis, libidinosus, &c.

405. Explicatur hæc doctrina: Quia ad radicalem formis intelligentiam maximè necessaria. Supponendo primo,

Tom. I.

Authorem naturę sensitivę ad omnes penè ipsius operationes addidisse comites delectationes, quia cum natura sensitiva non ducatur bono honesto, sed solum bono delectabili, vt operationibus sibi necessarijs incumberet, Author naturę instituit comites delectationes singularis operationibus, vt appetitu delectationis eis operationibus incumberet. Notandum secundò: Quod inter operationes naturę sensitivę, alię sunt necessariae ad conservationem, & vitam individui, alię ad conseruationem, & vitam speciei; ad conservationem, & vitam individui est necessaria cibi comedio, somnus, visio, & auditio, &c. Ad conseruationem speciei actus generationis, sive mixtio maris, & foeminae; sed quia conservatio speciei est multò magis necessaria, & de principaliore intentione naturae, quam conservatio individui, propterea ipse Author naturae ordinatissime instituit in actu generationis multò maiorem delectationem, quam in comedione, somno, & alijs operationibus pertinentibus ad conseruationem individui. Supponendum est tertio: Quod in natura purè sensitiva, nempè brutorum, ipse Author naturae per naturalem instinctum gubernat appetitum illius ad suas delectationes, quantum ad tempus, vel quando, quantum ad mensuram, & modum, & ordinem finis, vnde videmus aves, & animalia irrationalia hæc omnia observare in appetitu delectabilis obiecti, vt in appetitu cibi, & coitus; non enim semper id appetunt, sed quando oportet, quantum oportet, & prout oportet ad fines talium operationum, quod cum ipsa natura purè sensitiva per se discernere non valeat, constat appetere eam instinctu sui Authoris gubernari in appendendis illis delectationibus.

406. Supponendum est quartò, quod in natura sensitiva simùl rationali, aliter Deus res disposuit, quia cum in ea sit intellectus, & ratio potens discernere in illis delectationibus, & operationibus modum, mensuram, & tempus, & finem, & alias circumstantias observandas, non indidit eis instinctum determinatum ad quando, nec ad quantum, nec ad modum, nec ad finem, sed loco instinctus substituit intellectum, & rationem, qua gubernarent, & regularent illas operationes, & delectationes in ordine ad finem præsum conservationis individui, & speciei. Et propterea, videmus ipsa irrationalia observare semper in suis operationibus,

& delectationibus, modum, mensuram, tempus, & ordinem ad finem, cum tamen in hominibus tanta immoderatio, inordinatio, & perversio sit in illis delectationibus appetendis, & querendis; quia vide licet instinctus Dei, quo gubernantur irrationalia, est per se semper rectus; at in hominibus imperium, & regimen rationis, est plerumque pravum, perversum, & irregulare, & multum deficiens, ex quo praesertim amissit per peccatum originale, perfectum, & ordinatum dominium supra talem appetitum.

407. Pro quo supponendum est, quinto, quod Deus ab initio fecit hominem rectum, id est, cum ratione recta, recteque ordinata ad ipsum Deum, ut ultimum finem, & cum dominio pleno perfecte gubernandi, & ordinandi, & regulandi vires, & appetitus sensitivos inferiores; in quo statu, si persistisset, omnes operationes, delectationes, & motus inferiorum virium essent ordinatissimi, honesti, moderati, congruentesque fini suo; sed quia ipse in obedientia, & obsequio Dei non permanxit, sed ab ipsis ordinis, deflexit, permisit Deus iustissime, quod inferiores vires, & appetitus etiam in ipso ab ordine rationis deflexerent, ipsam prævenirent, & perturbarent: Et sic de Regno illo primo paccatissimo, & ordinatissimo, in quo homo conditus est, in confusionem, & turbationem, & rebellionem lapsus, factus est Civitas Babylonie, sine ordine, sine regimine, &c.

408. Ex quibus præmissis iam apparet ratio à priori, cur motus omnes appetitus sensitivi in homine, sive prævenientes ordinem rationis, sive illius ordinem prætergredientes, sint motus somit, & teipso sunt motus inordinati, & turpes, & deformes, quia ex ipsa conditione prima naturæ humanae omnes isti motus deberent ratione perveniri, & regulari, & ordinari; à quo deficiunt, sive præveniant, sive prætergrediantur ordinem rationis, & sic utroque modo deficiunt ab ordine debito. Et item, quia cum in homine non gubernentur instinctu, sed ratione, eo ipso, quod rationem præveniunt, aut sine rationis imperio exercentur, sunt motus errantes absque omni gubernaculo, motus vagi, & inordinati privativè, cum contingentia proxima essendi contra ordinem rationis, & legis divine, sive incidendi in obiectum ut prohibitum, & illicitum; qui modus certè turpis est, inordinatus, irregulatus, & nullius regiminis. Apparet etiam ratio, cur inter-

omnes huiusmodi motus soli motus in delectationem veneream sibi per Antoniam nomen, & appellationem turpitudinis, & libidinis conciliaverint; hoc enim ideò est, quia illi motus utpote appetitus de se magis vehementis, sublato gubernaculo iuitię originalis, magis præ alijs effrænatur, magis rationem perturbat, & cum delectatio sit maior, magis rationem fallit, allicit, & captivat; & magis facit hominem à sua nobilitate degenerare, & ideò maiorem illi verecundiam, & confusionem ingenerat. Ceterum nemo inde inferre debet, solos istos motus in delectationem veneream esse turpes, & deformes, ac inordinatos, pariter enim gula, pruritus aurium, concupiscentia oculorum, molieci tactus, & alij similes motus turpes sunt, deformes, libidinosi, ac inordinati, quavis nō in tāto gradu licuti primi.

409. Apparet deinde ratio formalis, in qua omnem istorum motuum turpitudo consistit: Non enim est, quia tendunt signatae in obiectum ex natura sua malum, aut illicitum, sed quia tendunt modo illico, perverso, & inordinato, nempe absque omni ordine, regula, aut mensura, quia nec gubernantur instinctu, nec gubernantur rationis imperio; tota ergo illorum turpitudo, & deformitas non in positiva tendentia ad obiectum sub ratione boni delectabilis consistit, sed in privatione, ac defectu ordinis, regulæ, & mensuræ rationis; unde omnis motus appetitus sensitivi, ex quo isto ordine, regula, & mensura caret, est modus turpis, inordinatus, ac motus somitis, seu fomes in actu secundo, licet per accidens non tendat in obiectum prohibitum, quia ex modo defectuoso tendendi sine regula per se est prohibitus, imo, ut statim dicam, ex hoc ipso quod respicit obiectum non mensuratum ratione, respicit obiectum prohibitum. Legantur dicta de constitutivo peccati commissionis, ex quibus magis hujus doctrinæ veritas constabit.

410. Illust. Godoy, impugnat P. Vazquez, respondet, num. 52. ideò actum, quo Christus fugiebat mortem, somitis actum non fuisse, quia non erat erga obiectum illicitum, nec recte rationi difforme, sed potius valde consonum; nam mors non erat Christo præcepta prot erat malum naturæ, sed attentis omnibus circumstantijs, & propt ad finem redemptionis conducebat; motus autem appetitus sensitivi, quo Christus tristabatur

tur de morte, non erat de illa attentis omnibus circumstantijs, sed præcisè vt erat mala naturæ, quo sensu non erat præcepta, nec eius negatio prohibita; vndè ille actus fugæ in Christo non erat ab obiecto præcepto, nec appetitus vivendi, ex quo procedebat, erat appetitus in obiectum prohibitum, quia vita non erat Christo prohibita vt bonum naturæ secundum se, quo pacto erat bona, ideò que complacere in vita sic inspecta, nullatenus erat prohibitum; consequens ergò est, quod motus ille in Christo non fuit de obiecto rationi contrario, nec illicito, & ideò non fuit actus fomitis.

411. Quam rationem confirmat, ex Div. Thom. 3. part. ques. 15. artic. 4. ad 3. vbi cum sibi obijcisset: *Passiones anime videtur idem esse cum fomite peccati*, vndè Apost. ad Rom. 7. eas vocat *passiones peccatorum*: Sed in Christo non fuit fomes peccati: Ergò videtur, quod non fuerunt in eo anime passiones. Respondet autem: *Ad tertium dicendum, quod passiones peccatorum, sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes, quod non fuit in Christo*, sicut nec fomes peccati: Ex quo infert Illust. Godoy: Ergò sentit Div. Thom. motus appetitus in Christo passiones peccatorum non fuisse, nec actus fomitis, quia in obiecta illicita non tendebant, & consequenter ideò tristitia de morte, passio peccati non fuit, nec fomes peccati, quia non erat erga obiectum illicitum, sed potius rationi conforme. Nam licet supposito præcepto de morte, displicere in illa efficaciter, esset peccatum, in illa tamen inefficaciter displicere, quatenus mala naturæ, & in vita conservanda inefficaciter complacere, vt naturæ conveniente, bonum erat, & rationi conforme.

412. Sed hæc doctrina satis mihi confusa est, & rem à priori non explicans. Primo, quia his vltimis Verbis probare nititur tristitiam Christi de morte subeunda non fuisse de obiecto illicito, sed rationi conformi, quia displicere inefficaciter de morte vt mala naturæ non est malum, sed bonum, & rationi conforme: Sed hæc probatio est inversa, & petit principium: Ergò. Probo minorem, quia recto ordine deberet probare illam displicantiam sive tristitiam esse bonam, & rationi conformem, quia est de obiecto bono, & rationi conforme; econtra vero probat esse de obiecto non illicito, sed rationi conforme, quia displicere inefficaciter de morte vt mala na-

turæ bonum erat, & rationi conforme, quod est probare bonitatem, & honestatem obiecti, per bonitatem, & honestatem actus tendentis in obiectum, cum tamen assumpsisset probandum illum actum tristitiae, seu displicantie fuisse non malum, sed bonum, quia de obiecto non illicito, sed licto, & rationi conforme: Petit ergò manifeste principium, & committit circulum.

413. Secundò, quia si propterea tristitia illa, seu fuga mortis non erat actus fomitis, quia non erat de illa attentis omnibus circumstantijs, sed tantum vt mala naturæ, sequitur nullum motum appetitus sensitivi præter rationem nec in nobis esse actum fomitis: Hoc est absurdum: Ergò. Probo sequelam, quia nullus motus appetitus sensitivi præter rationem respicit obiectum attentis omnibus circumstantijs, siquidem attendere circumstantias solum pertinet ad rationem, minimè vero ad appetitum sensitivum, vndè cum appetitus sensitivus, vel fugit malum molestum, vel appetit bonum delectabile, absque rationis directione, nullas circumstantias honestantes, vel inhonestantes attendit de se: Ergò si propterea in Christo non fuisse actus fomitis, quia non erat de obiecto attentis omnibus circumstantijs, nullus motus appetitus sensitivi præter rationem esset actus fomitis.

414. Tertiò, quia si propterea motus ille fugæ à passione, & morte, in appetitu Christi, non fuit actus fomitis, quia non erat à passione, & morte vt præcepta, sed ab illa vt mala, & molesta naturæ, pariter in nobis fuga appetitus sensitivi præter rationem ab omni mortificatione præcepta, non esset actus fomitis: Sed hoc est absurdum: Ergò. Probo sequelam, quia appetitus sensitivus cum procedit præter rationem, non fugit mortifications præceptas, vt præceptas, nec præceptum attingit, quia ad eum non pertinet, sed solum fugit illas vt molestas, & incommodes naturæ: Ergò non esset actus fomitis talis fuga. Quartò sequitur, posse admitti in Christo fugam mortis substinendæ, & appetitum vitæ tuendæ prævenientem rationis imperium, vel præter ordinem rationis, qui appetitus non sit fomes: Sed hoc non admittit Illust. Godoy: Ergò. Probatur sequela, quia talis fuga mortis non esset fuga à morte vt præcepta, nec vt ad finem redemptoris ordinata, sed solum à morte vt mala, molesta, & in-

commoda naturę : Sed ex hoc probat Illust. Godoy, de facto illam fugam non fuisse motum fomitis : Ergo nec foret motus fomitis, quamvis præveniret imperium rationis, aut eslet præter rationem.

415. Respondet Illust. Godoy, quod licet appetitus sensitivus per se, & formaliter non posset attingere in obiecto circumstantias honestantes, vel inhonestantes, nec quod sit præceptum, aut prohibitum, quia tamen quando usum rationis prævenit, fertur in obiectum efficaciter, fit, quod quamvis non attinger obiectum prohibitum, quatenus tale formaliter, inclinat tamen quatenus est de se voluntatem ad illud attingendum ut prohibitum, & ideo fomitis rationem retinet, quia quamvis peccatum non sit, in peccatum tamen inclinat; fuga autem appetitus sensitivi in Christo à morte subeunda, non respiciebat mortem ut hic & nunc sub omnibus circumstantijs, nec voluntatem Christi inclinabat ad fugiendam mortem sub omnibus circumstantijs inspectam, sed solum erat fuga, vel displicentia inefficax de morte secundum se quatenus mala natura, & ideo fomes non fuit.

416. Sed contra est, quia appetitus solum respiciens obiectum ut commodum naturae, vel ut malum naturae minimè autem ut prohibitum, nec sub circumstantijs honestantibus, aut inhonestantibus illud, solum potest movere voluntatem ut illud respiciat eodem modo, nempe ut commodum naturae, vel ut malum naturae, quia appetitus sensitivus quando movet, & attrahit voluntatem, illam movet, & attrahit ad suum obiectum, ut suum obiectum est, non ad aliud: Sed appetitus sensitivus, quantumvis efficax sit, & efficaciter tendat in obiectum, quando prævenit rationem, solum respicit obiectum ut bonum, & commodum naturae, vel ut malum, & molestum naturae, non attingendo in illo circumstantias honestantes, vel inhonestantes, nec præceptum, aut prohibitio nem, ut fatetur, Illust. Godoy; ergo adhuc in eo casu non movere voluntatem ut velit, vel fugiat obiectum sub illis circumstantijs, nec ut prohibitum aut præceptum, sed solum ut illud velit quatenus commodum naturae, vel illud fugiat ut malum, & molestum naturae, eo modo, quo illud appetit efficaciter appetitus sensitivus, nempe præcisivè ab illis circumstantijs.

417 Dices forsan, non posse voluntatem efficaciter velle obiectum, aut illud fugere, nisi ut subest omnibus circumstantijs hic & nunc illud honestantibus, vel inhonestantibus. Hoc enim videtur supponere Illust. Godoy, & inde inferit, quod si appetitus sensitivus sit efficax, & moveat voluntatem ut tendat efficaciter in obiectum, ex hoc ipso illam movet ut tendat in obiectum prout omnibus circumstantijs affectum, quia nimis non potest in illud tendere efficaciter, nisi illum respiciendo ut sub omnibus circumstantijs. Sed contra est, nam per te appetitus sensitivus, quando prævenit rationem, fertur efficaciter in obiectum, quin tamen illud respiciat ut sustans omnibus circumstantijs, sed solum in illud ut commodum naturae, vel ut molestum naturae: Ergo pariter voluntas mota ab appetitu sensitivo, & ab illo ducta poterit efficaciter tendere in obiectum illius ut naturae commodum, præcindendo, & non attendendo in illo circumstantias honestantes, vel inhonestantes, imò quanto minus illas attendat, tanto magis efficaciter in obiectum tendere poterit.

418. Explicatur: Appetitus sensitivus, quantumvis efficax, imò quia efficax non potest movere ex se, & per se voluntatem ut attingat in obiecto circumstantias retrahentes ab illius attingentia, nec ut illud respiciat sub talibus circumstantijs, sed potius ab illis circumstantijs attendendis, & respiciendis rationem avertit; & solum movet voluntatem ut respiciat motivum alliciens, & attrahens commoditatis, & iucunditatis naturę: Sed circumstantia prohibiti ex parte obiecti retrahit à prosecutione obiecti, & circumstantia illud reddens obligatorum, aut præceptum est retrahens ab illius fuga: Ergo appetitus sensitivus, nec quando appetit efficaciter obiectum ut commodum, ac iucundum naturae, movere voluntatem ut illud respiciat positivè ut prohibitum, nec quando illud fugit efficaciter ut incommodum, & molestum naturę, movere voluntatem ut illud respiciat formaliter ut obligatorum, aut præceptum, sed potius ab his circumstantijs respiciendis avertit per se voluntatem, ut à circumstantijs retrahentibus, solum per se movendo voluntatem ut secum respiciat obiectum ut commodum, vel incommodum naturae, ut illi iucundum, vel delectabile, & erga illud sic attenuatum secum efficaciter feratur. Falsum er-

ergò est, quod appetitus sensitivus præveniens rationem, ex quo fertur efficaciter in obiectum, movet voluntatem ut feratur in illud formaliter ut prohibitum, vel ut stat sub circumstantijs honestantibus, aut dehonestantibus illud, & consequenter, quod ob hoc habeat rationem somitis.

419. Sed rogabis, quare ergò habet rationem somitis? Respondeo: Quia inclinat, & movet ad peccatum. Sed inquis: Quomodo inclinat ad peccatum, si non movet voluntatem, ut tendat in obiectum ut prohibitum? Respondeo: Quia inclinat voluntatem ut tendat in obiectum absolute ut delectabile, & iucundum, non attendendo, nec respiciendo circumstantias honestantes, vel dishonestantes, quod sit præceptum, vel prohibitum, sed præcindendo à regulis rationis, & morum; quia licet hoc modo tendere in obiectum non sit peccatum in appetitu sensitivo secundum se, quia est extra sphærā illius tales circumstantias attingere in obiecto, & ideo quod illas non attendat, nec consideret, in illo secundum se est negatio, & non privatio; tamen in voluntate, & ratione illas non respicere, nec attendere, nec attingere, est privatio moralis, in qua formaliter peccatum commissionis constituit, quia appetitus rationalis debet respicere obiectum, non sicut appetitus pure sensitivus, & brutalis, respiciendo solum convenientiam, aut delectationem naturæ, nec solum molestiam, aut incommunitatem; sed ultra, illud regulando regulis rationis, nempè lege prohibente, aut præcipiente naturali, aut positiva, & ut sic regulatum in illud tendere; quod si ab his præscindendo, sine tali regulatione in illud absolute tendat secundo modum appetitus brutalis, in hoc ipso est formaliter peccatum; & quia appetitus sensitivus præter rationem ad similem modum appetendi idem obiectum movet voluntatem, ideo est fomes peccati, & passio peccati, inclinans ad peccatum.

420. Denique, quia rogo ab Illust. Godoy, cur appetitus sensitivus præveniens rationis imperium tendit efficaciter, secus quando à ratione prævenitur? Respondet, num. 59. rationem esse, quia appetitus sensitivus quatenus præveniens rationem, solum agit naturaliter, & ideo toto impetu, quo potest, fertur in obiectum propositum; prout autem rationis imperium sequitur, sicut est capax liberta-

tis, ita est capax tendentiæ conditionatæ, & inefficacis, quia videlicet ex participacione rationis potest attendere, & respicere regulam rationis, nempè obicem præcepti, vel prohibitionis, & sic comprimere motum absolutum ad respectum, & attentionem præcepti, tendendo conditionatè, sub hac nempè conditione, si obiectum non esset prohibitum, aut non esset contrarium præcepto. Rectè quidem; sed sic infero: Ergò tota ratio formalis, cur motus appetitus sensitivi in Christo, quo fugiebat mortem, & passionem, & appetebat vitam, & incolumentem, non fuit fomes peccati, solum fuit, quia nec fuit præter rationem, nec prævenit rationem, sed potius fuit ratione regulatus. Probo consequentiam: Quia per te, ideo non fuit fomes, quia non tendebat efficaciter, & absolute, sed solum conditionatè: Sed per te ideo tendebat conditionatè, & non absolute, quia non præveniebat rationem, sed ratione regulabatur: Ergò tandem ratio formalis, & à priori, cur non fuit fomes, est quia non fuit præter rationem, sed ratione regulatus. Ut quid ergò tota illa disparitas de attingendo obiectum secundum se, ut bonum, vel malum naturæ, vel ut hic, & nunc sub circumstantijs honestantibus, vel dishonestatibus? Si tandem hoc ipsum reducendum est tanquam ad primam rationem ad regulari, vel non regulari per regulas rationis.

421. Iam ergò ad argumentum principale, ex num. 388. facile respondeo, negando maiorem. Ad eius probationem, distinguo, vel explico maiorem: In Christo fuit pavor, tedium, & tristitia, erga mortem subeundam, secundum moderamen, & ordinem rationis, hoc est, fuerunt illi affectus moderati, ordinati, & regulati secundum rationem, concedo; præter ordinem rationis, nego maiorem, & minorem in sensu concessio. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Illi affectus fuerunt fuga mortis subtinendæ moderata, & regulata ratione, concedo: Præter ordinem rationis, nego maiorem; & distinguo minorem: Fuga mortis subtinendæ moderata, & ordinata à ratione, erat ordini rationis contraria, nego: Si esset præter ordinem rationis, concedo. Et cum probas, quia erat fuga à morte præcepta. Dico, quod erat fuga moderata secundum rationem à morte præcepta præcepto non prohibente talem fugam moderatam; quæ mortem non impediret,

ret, sed faceret magis sensibilem, & dolorosam.

422. Itaque ratio vtrumque simùl, & sine contrarietate dictabat, nempè, & mortem absolutè substinendam, & acceptandam, & etiam acceptandam cum moderata resistentia virium inferiorum, vt ostenderetur, & manifestaretur veritas, & infirmitas humanæ naturæ secundum vires inferiores. Vndè dixit, *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Et item, vt ipsa renitentia moderata appetitus sensitivi, mens, & passio esset magis dolorosa, & sensibilis, si enim appetitus sensitivus passioni, & morti nullo modo repugnaret, vbi esset dolor, aut poena, & afflictio? Si autem non esset dolor poena, nec afflictio, vbi meritum passionis, & mortis? Oportebat ergò quod appetitus sensitivus repugnaret, & resisteret, & egrè ferret passionem, & mortem, & quod illam refugeret fuga moderata, quantum scilicet, & quomodo, & quando conducebat ad dolorem, poenam, afflictionem, & tormentum partis sensitivæ, & eius tristitiam, & vt ostenderetur veritas humanæ naturæ, & infirmitas carnis; & hoc ratio ipsa dictabat, & imperabat appetitu sensitivo, simùl imperando, & dictando quod cum tali moderata repugnantia, seu dolore, & poena substanteret mortem præceptam; & illi absolutè, & sine moderatione non reluctaret, nec adversus illam infligentes irasceretur, aut illorum ictus absolutè declinaret, sed patienter omnia ferret; totum hoc dictabat, & imperabat ratio in anima Christi, & totum hoc exequebatur appetitus sensitivus, & vires inferiores secundum modum, & regulam, & mensuram à ratione præscriptam; vndè longè aberat appetitus sensitivus à contrarietate, & rebellione adversus rationem, cum in ipsa moderata repugnantia mentis, & passionis rationi ipsi imperanti obsequeretur, & modum sibi præscriptum observaret.

423. Nec dicas: Mors erat præcepta: Ergò repugnare morti, erat repugnare morti præcepta: Ergò erat repugnare præcepto. Distinguo enim antecedens: Mors erat præcepta vt substinenda sine dolore, sine poena, sine repugnantia, moderata appetitus sensitivi, nego: Ut substinenda cum dolore, poena, tristitia, tædio, & fuga moderata appetitus sensitivi, ad fines explicatos, concedo: Et distinguo consequens: Ergò repugnare morti, erat repugnare morti præcepta,

sub eo modo, quo erat præcepta, nego: Quia potius erat observare modum quo substinenda, & acceptanda præcipiebatur; alio modo, quo non præcipiebatur, nempè vt mala, & molesta nature, concedo; & nego, quod hoc esset repugnare præcepto, quia potius erat illud implere modo, quo ex dictamine rationis oportebat, & modo quo substinenda mors præcipiebatur. Et hoc modo rectè intelligitur, quarè tota repugnantia mortis, & passionis sive per dolorem, & poenam, sive per afflictionem, & tristitiam, sive per tædium, & pavorem, quæ fuit in Christo, non fuit rationi, nec legi ullo modo contraria, quia nempè in hac repugnantia, & in his motibus appetitus sensitivus obediebat rationi, & moderationem ab illa præscriptum observabat, & in nihilo præter rationem movebatur. Quod si indè inferas, illam repugnantiam, & fugam non fuisse absolutam, & efficacem, quia sic non esset moderata, sed inefficacem, & simplicem, & veluti conditionatam, libenter concedam, & quidquid dixeris, quod pertineat ad moderationem, & regulationem illius repugnantie, si tamè ratio totalis, & à priori sit, quia in omnibus à ratione regulatur, & secundum illam moderabatur; quia ista est ratio formalis excludendi fomitem, sicut ratio formalis fomitis in defectu talis regulationis, & moderationis formaliter consistit.

424. Sed hæc doctrina displicet Illustr. Godoy, & contra opponit num. 51. Quia si motus ille, quo Christus fugiebat mortem, esset erga obiectum illicitum, quamvis à ratione imperaretur, non ideo amitteret rationem fomitis, immo aliquid amplius haberet, quia esset peccatum formaliter: Ergò quod non sit actus fomitis, non probatur ex eo præcisè, quia ratione regulatur. Probat antecedens: Quia motus appetitus sensitivi, ex eo, quod voluntas consentiat, non definit esse actus fomitis, si sit erga illicitum, sed potius ex tali consensu esset peccatum formaliter: Ergò si fuga mortis in Christo esset erga obiectum illicitum, quamvis voluntatis imperio subeffet, non amitteret rationem fomitis, sed esset peccatum formaliter. Et confirmari potest, ex eo quod suprà aiebat Div. Thom. nempè passiones peccatorum esse motus appetitus sensitivi in illicita tendentes, ex qua arguebat Illustr. Godoy, num. 411.

425. Sed huic replicę facile respondeo, quod antecedens implicat in ter-

terminis, nempè quod motus appetitus sensitivi imperetur à ratione, & sit erga obiectum illicitum; nomine enim *rationis* in præsenti, semper intelligimus rationem rectam, non errantem; ratio enim errans, in eo quod errat, ratio non est; implicat autem, quod ratio recta imperet motum appetitus sensitivi ad obiectum illicitum, nec imperium illud eset rationis absolute loquendo, sed eset potius imperium irrationale, & contra rectam rationem; vndè casus implicationis est, & consequenter nihil probat, si de recta ratione loquamur. Si vero de imperio rationis pravè, & errantis loquatur, in primis negare possem, quod motus ad obiectum illicitum imperatus à ratione sic errante, eset fomes peccati, licet eset peccatum formaliter, quia ex quo eset peccatum formaliter, minimè sequitur, quod sit fomes peccati, imò videtur sequi oppositum, quia fomes est appetitus sensitivus non ut formaliter peccans, sed ut movens, & inclinans voluntatem ad peccandum formaliter.

426. Nec probatio antecedentis oppositum suadet, quia alia est ratio in motu præveniente rationem, cui voluntas consentit, alia in motu imperato, & prævento ab ipsa ratione; ille enim motus, in quantum prævenit rationem, moveret, & allicit voluntatem ad peccandum, & hoc pacto habet rationem fomitis, quam non amittit, ex eo quod voluntas illi motui consentiat, ab eo allecta, ducta, & mota, sed potius obtinet consummatum effectum fomitis: Attamen motus appetitus sensitivi non præveniens rationem, nec imperium voluntatis, sed excitatus, & actus in appetitu sensitivo ex imperio, & conatu voluntatis erga obiectum prohibitum, minimè est motus inclinans voluntatem ad peccandum, nec appetitus per illum motum est causa peccari, sed potius voluntas ex se, est que appetitus ad peccandum detorquet, & si liceret dicere, magis tunc voluntas est fomes peccati respectu appetitus sensitivi, quam appetitus sensitivus sit fomes peccati respectu voluntatis. Et quidem, communis sententia tenet, quod primum peccatum Adami, quo iustitiam originalem amissit, non fuit ex fomite, nec in eo fomitem intervenisse, cuius alia ratio esse non potest, nisi quia ex appetitu rationali inordinato præcedente, & præveniente, imperavit voluntas motum appetitus sensitivi erga cibum vetitum, qui appetitus cibi vetiti non fuit causa illius

primi peccati, sed effectus, & ideo non fuit fomes erga illud primum peccatum, licet ad alia postea fuerit fomes peccati, ad quæ præveniebat rationem.

427. Sed dato, & non concessso, quod ille motus erga obiectum illicitum eset fomes, quamvis imperatus à voluntate, & illam non præveniens, hoc ideo eset, quia eset præter rectum rationem, & ideo rectè rationi contrarius, & solum imperatus à voluntate ex ratione errante: Attamen semper verum manet, quod si eset præventus, & imperatus secundum rectam rationem, minimè eset fomes, sed per subordinationem ad rectam rationem excluderetur à priori formaliter ab eo ratio fomitis, & quod tenderet ad illicita: Ergo tota ratio formalis excludendi fomitem ab appetitu sensitivo, est subordinatio illius ad rationem rectam, seu ad imperium rectè rationis. Ex quo ad Text. Div. Thom. suprà allegatum num. 411. facile etiam respondetur: Quod ex hoc ipso, quod appetitus tendit ad obiectum inspectum sine mensura, & regula rationis, per se tendit ad illicitum, quia obiectum delectabile ratione non moderatum, nec regulatum, ex se est illicitum appetitui rationali, seu homini, vndè cum Div. Thom. ait, passiones peccatorum esse motus appetitus sensitivi in illicita tendentes, verissimum dicit, & quod tales non fuerunt in Christo, sed quid sit in appetitu sensitivo tendere in obiectum illicitum, ibi non explicat, satis tamen colligitur ex eius doctrina præmissa, suprà num. 346. quod hoc non importat tendentiam positivam appetitus sensitivi ad obiectum ut formaliter illicitum, quia certissimum est, appetitum sensitivum per se non attingere in obiecto rationem liciti, aut illiciti, ut ostensum manet; sed formaliter importare in appetitu sensitivo defectum subordinationis, moderationis, & regulationis à ratione, ex quo defectu obiectum illius absque tali moderatione, & regulatione inspectum, est per se illicitum homini, licet per accidens contingere possit, quod non sit contrarius rationi. Vide supra, num. 360. & sequent.

428. Ex dictis in hoc dubio colleges consequentiam doctrinę inter dicta hic, & quest. 1. de constitutivo peccati commissionis in privativo, & quest. 3. de repugnancia actus indifferentis in individuo, & obligatione regulandi omnes actus humanos ad normam rationis, qui si non regulentur, illicite procedunt,

ex hic enim dictis illa melius percipiuntur, & ex ibi dictis, præsentia roborantur.

429. Denique obijcies contra dicta: In Christo vires animæ vegetabilis non fuerunt rationi subordinatæ, & hoc absque ullo inconvenienti: Ergò nec vires animæ sensitivæ, & appetitus eius debuerunt rationi subordinari. Confirmatur: In ipsa anima sensitiva, & carne fuit vera passibilitas, & mortalitas: Ergò & carnis concupiscentia, seu fomes. Probatur consequentia: Quia ex iustitia originali vtrumque dimanabat, nempè carnem spiritui subiectam esse, & carnem non esse passibilem, nec mortalem: Ergò si hoc secundo effectu iustitiæ originalis caruit Christus, caruit etiam primo. Secundo: Quia tanto magis spiritus ostenditur fortior, & dignior corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis: Sed Christus habuit fortissimum, & victoriosissimum spiritum, & maximè dignum corona, iuxta illud Apocalyps.9. *Data est ei corona, & exhibet vincens ut vinceret:* Ergò in Christo maximè debuit esse concupiscentia carnis, quam vinceret, & contra quam militarēt. Tertiō: Quia Christus fuit tentatus à diabolo, & mundo: Ergò etiam habuit temptationem carnis: Sed absque fomite peccati non datur tentatio carnis: Ergò habuit fomitem peccati.

430. Ad hæc respondet D. Thom. in præsenti. Ad primum: Quod vires corporales animæ vegetativæ, non sunt de se obedibiles rationi, nec ab ea imperabiles, sed extræ sphæram illius dominij, & ideo nec pertinent ad genus moris ullo modo, sed purè ad genus physicum, & naturale, & ideo absque inconvenienti in Christo non subiectebantur rationi: Attamen vires inferiores animæ sensitivæ secundum appetitum sensitivum sunt obedibiles rationi, & de se à ratione imperabiles in homine, & intræ sphæram dominij ipsius, & ideo si rebelles fuissent in Christo, & eius rationi non subordinatæ, fuisset in eo moralis saltēm imperfæctio, contra integritatem moralis perfectionis illi debitam secundum rectam rationem. Ad confirmationem, concessio antecedenti, negat consequentiam: Quia passibilitas, & mortalitas pender ex humorum, & qualitatum alteratione, qui humores, & qualitates non sunt obedibiles rationi, nec sub sphæra eius dominij, & ideo passibilitas, & mortalitas non militant contra rectitudinem rationis in

Christo, nec arguunt imperfectionem moralem; secùs autem concupiscentia carnis aduersus spiritum, vnde licet virtus que excluderet iustitia originalis, nempe passibilitatem, & concupiscentiam rebellem, potuit Christus admittere primum sine imperfectione, non tamen secundum.

Ad secundum, concessa maiori, & minori, negat Div. Thom. consequentiam: Quia in fortitudine spiritus, gradus sunt ita distinguendi, vt primus fortitudinis gradus sit, si spiritus resistit cōcupiscentiæ carnis sibi contrarianti. Secundus, & maior, si per eius virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit; & hoc competit Christo, cuius spiritus summum gradum fortitudinis attigerat. Nec hoc obstat eius victoriæ, & coronæ, quia licet non substituerit interiorem impugnationem carnis, substituit tamen exteriorem impugnationem à mundo, & diabolo, quos supplerando, victor evasit, & coronam meruit.

431. Ad tertium, respondet Div. Thom. quest.45. artic.1. ad 3. Quod sicut Apostol. dicit, *Christus in omnibus tentari voluit absque peccato.* Tentatio autem, quæ est ab hoste, potest esse sine peccato. Tentatio autem, quæ est à carne, potest esse sine peccato, quia huiusmodi tentatio fit per delectationem, & concupiscentiam, & sicut Augustin. dicit, non nullum peccatum est, quando caro concupiscit aduersus spiritum, & ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non à carne. Ita ad litteram Div. Thom.

432. Contra quam doctrinam opponitur communiter sequens replica: Quia tentatio carnis, & fomes peccati potest esse sine peccato: Ergò ratio allegata Div. Thom. est falsa. Probatur antecedens, ex Concil. Tridentin. Sess. 5. de peccato originali. vbi definit: *Quod fomes in renatis relinquitur ad agonem, nihil tamen non consentientibus nocet:* Sed si non nullum esset peccatum, eis noceret: Ergò in non consentientibus, quantumvis tentatis, peccatum non est.

433. Huic replicę varias affert solutiones Illustr. Godoy, aliquibus impugnatis, alijs approbat. Sed ultima, qua respondet n.43. est genuina: Nempè quod D. Thom. nomine peccati, sine quo tentatio carnis esse non possit, intelligit non peccatum formaliter tale, sed peccatum obiectivæ, & inclinativæ tale, sive materialiter tale, quod certe renatis non consen-

sentientibus nihil nocet, quia ipsis liberum non est, nec ad culpam imputatur. Ratio huius expositionis est, quia Div. Thom. loquitur ex mente Augustin. cuius Textum allegat. Augustinus autem lib. 19. de Civitat. Dei, cap. 4. sic ait: *Nec enim nullum est vitium, cum, sicut dicit Apostolus, caro concupiscit adversus spiritum; cum, sicut idem dicit, spiritus concupisicit adversus carnem:* Vbi certè vitium nonnullum dicit esse concupiscentiam carnis, quia spiritui recto adversantem; per quod non intelligit esse peccatum formaliter, sed inclinative, & obiective, & materialiter, eo pacto, quo virtutia dicuntur peccata, cum sunt involuntaria in potentijs animæ, & eo modo, quo error practicus involuntarius est peccatum; quo sensu recte salvatur, & quod non potuerit esse in Christo, quia Christo repugnat omne peccatum, etiam materiale, & inclinative, seu obiective tale; & quod nihil noceat renatis non consentientibus, quia illis ad culpam non imputatur, nec ad villum demeritum, quod voluit significare Tridentinum.

## DUBIUM SEXTUM.

An repugnet divinitus vitium in Christo?

434. **D**I CO primò: *Christus Dominus, nec de potentia absoluta potuit habere habitum vitiosum à se ipso acquisitum.*

Patet: Quia habitus vitiosus non acquiritur nisi per actus vitiosos, & peccaminatos: Sed tales actus, nec de potentia absoluta potuit Christus elicere: Ergò nec habitus vitiosum acquirere. Maior patet: Quia nec de potentia absoluta potuit peccare, vt ostensum manet.

435. Dico secundò: *Nec de potentia absoluta potuit Christus habere habitum vitiosum infusum à Deo.* Patet etiam: Quia Deus nec de potentia absoluta potest infundere habitum vitiosum, vt communiter probant Thomistæ, 1. 2. & quidem si nec de potentia absoluta potest infundere habitum erroris, vt ostendimus Tract. de Fide, disp. 2. quæst. 3. quanto minus habitum vitiosum? Ergò nec de potentia absoluta, potuit Christus talem habitum habere sibi à Deo infusum. Solum ergò restat difficultas, an si naturam assumeret, quæ prius in supposito proprio habitum vitiosum acquisivisset, posset illam assumere tali habitu vitioso retento? Vnde.

436. Dico tertio: *Nec de potentia*  
Tom. I.

*absoluta posset humanitas assumpta à Verbo retinere habitum vitiosum antea acquisitum.* Ita omnes Thomistæ, & plures extranei, contra P. Vazquez, Cardinalem de Lugo, & Arriaga. Et probatur facile ex dictis. Primò: Quia repugnat metaphysicè talis habitus cum summa sanctitate ex gratia unionis: Ergò nec de potentia absoluta cum illa coniungi potest. Probatur antecedens: Quia maiorem indecentiam, & oppositionem cum sanctitate dicit ex genere suo vitium, seu habitus vitiosus, quam fomes peccati, & quam potestas peccandi: Sed fomes peccati, & potentia expedita peccandi repugnant metaphysicè cum summa sanctitate ex gratia unionis, vt ostensum manet: Ergo multo magis habitus vitiosus. Maior probatur: Quia magis inclinat ad peccatum habitus vitiosus, quam fomes peccati, præsertim si habitus vitiosus ponatur in ipsa voluntate; quia tunc magis ab intrinseco eam inclinat, quam fomes, qui, cum sit in appetitu sensitivo, quasi ab extrinseco movet. Quod si habitus sit in appetitu sensitivo, augebit à fortiori somitem, & magis ad peccatum allicet voluntatem: Sed quod magis ad peccatum inclinat, magis de se repugnat sanctitati: Ergò. Deinde comparatione potentie peccandi, idem probatur vrgentius: Quia magis repugnat de se sanctitati facilitas, & inclinatio, ac promptitudo peccandi, quam potentia expedita peccandi: Sed vitium, seu habitus vitiosus est facilitas, inclinatio, & promptitudo peccandi: Ergò magis de se repugnat cum sanctitate, quam potentia expedita peccandi.

437. Confirmatur: Implicat contradictionem habitum vitiosum residere in anima, seu in potentijs animæ assumptæ, nisi constituendo eam facilem, inclinatam, & promptam ad peccandum, seu ad similes actus pravos eis, ex quibus genitus fuit; siquidem hic est primarius effectus formalis habitus vitiosus & implicat habitum quemlibet, seu formam residere in subiecto, nisi communicando illi suum effectum formalem primarium: Sed implicat contradictionem animam assumptam à Verbo esse facilem, inclinatam, & promptam ad peccandum: Ergò & in illa residere habitum vitiosum. Probatur minor: Quia implicat contradictionem animam assumptam esse proxime, & expeditè potentem peccare, vt iam ostensum manet: Sed implicat contradictionem apertam, esse facilem

inclinata m, & promptam ad peccandum, niti sit potens expedite peccare : Ergo implicat naturam assumptam esse facilem , promptam , & inclinatam ad peccandum.

438. Communis evasio est , quod de ratione habitus solum est constituere potentiam facilem , & inclinatam ad actum , facilitate , aut inclinatione , vel expedita , vel impedita , non autem semper , & essentialiter facilitate , & inclinatione expedita : In casu autem , quo habitus vitiosus remaneret in natura assumpta à Verbo , illam reddituram facitem , & inclinatam , non facilitate , & inclinatione expedita , sed impedita ad peccandum , sicut foret eius potentia; in quo nullum appareat impossibile.

439. Hanc evasionem , præcludit Illust. Godoy , num. 189. hoc modo: Esse potentiam facilem ad operationem facilitate impedita est implicitorum in terminis : Ergo & solutio. Probat antecedens : Quia facilitas ad actum ex proprio conceptu , supponit posse proximum ad illum , & aliquid addit: Sed esse potentiam proximè potentem ad actum , & esse ad illum impeditam impedimento actu pri-  
mi, est implicitorum ex terminis: Ergo & esse potentiam facilem , & promptam ad actum , & esse ad illum impeditam impedimen-  
tum actu primi.

Sed hæc impugnatio ex terminis nihil roboris habet: Quia sèpè habitus de se facilantes potentiam , resident in potentia ipsa impedita ad operationes habitus , vt patet in dormientibus , & in his , qui per dementiam amittunt usum rationis , qui sanè non amittunt habitus intellectuales , vel virtutis , vel vitij , anteriores ; non enim fidelis per dementiam habitum fidei amittit , nec hæreticus habitum erroris. Quin & in Div. Paulo , dum transunter vidit essentiam Dei , non amissit habitum fidei , vt vidimus ex Div. Thom. Tract. de Fide , disp. 4. quæst. 6. à num. 30. & 101. Habuit ergo simul facilitatem , & inclinationem habitualē credendi impeditam actualiter ex parte actus pri-  
mi per visionem beatificam: Non ergo ex terminis implicat habitum facilitare potentiam facilitate impedita ex parte actus primi.

440. Aliter ergò impugno solutionem: Quia implicat in terminis potentiam habitualiter ab intrinseco , & ex parte principij impeditam ad actum , esse facilem , & inclinatam habitualiter ex parte principij ad ipsum actum , adhuc faci-

litate , & inclinatione impedita : Ergo ruit solutio. Probo antecedens : Quia licet possit facilitas habitualis ex parte principij , impediri aliquando ex defectu obiecti , & ab extrinseco , vel etiam per modum transeuntis ex parte principij , ta-  
men implicat quod facilitas , & inclina-  
tio habitualis ex parte principij sit habi-  
tualiter ab intrinseco , & ex parte prin-  
cipij impedita ad suum actum : Sed si es-  
set in potentia habitualiter impedita ab intrinseco ex parte principij ad actum , eam facilitaret , & inclinaret ad actum  
facilitate , & inclinatione habitualiter im-  
pedita ab intrinseco , & ex parte prin-  
cipij ad actum : Ergo implicat in terminis  
potentiam sic impeditam facilitari , & in-  
clinari habitualiter ad actum , adhuc fa-  
cilitate , & inclinatione impedita. Ma-  
ior patet : Quia implicat in terminis po-  
tentiam esse habitualiter impeditam ad  
actum ab intrinseco , & ex parte prin-  
cipij , & in eodem sensu , nempe habi-  
tualiter , & ex parte principij esse faci-  
lem , & promptam , & inclinatam ad  
eundem actum ; alias enim simul ab in-  
trinseco ex parte principij esset habitualiter  
facilis , & difficilis , seu impossibili-  
lis ; prompta , & remota ; inclinata , &  
impossibilitata ad eundem actum , vtrumque  
habitualiter , vtrumque ab intrinseco , & ex parte potentiae , & principijs  
quod quis non videat implicare contra-  
dictionem. Vidè ubi supra , & etiam disp.  
2. quæst. 6. à num. 36.

441. Sed dices : Ex vi solius gra-  
gratiæ unionis natura assumpta , vel eius  
voluntas non esset ex parte principij ha-  
bitualiter impedita ab intrinseco ad actum  
pravum , & vitiosum , posset enim  
divinitus carere omni habitu virtuoso:  
Quo sublatto , ex se , seu ex parte principij  
elicitivi non esset habitualiter impedita  
ad actus pravos : Ergo posset retinere fa-  
cilitatem , & inclinationem ad ipsos , quan-  
tum esset ex parte principij , & potentiae.  
Propterea.

442. Dico quartò : Si Verbum as-  
sumeret naturam humanam destitutam ba-  
bitibus virtutis consummatæ , non repug-  
naret illi naturæ habitus vitiosus ; attamen  
nec divinitus potuit illam sic assumere , &  
ideo nec divinitus potuit retinere habitum  
vitiosum. Constat ex dictis assertum  
quoad omnes partes. Quantum ad pri-  
mam quidem , quia seclusis donis , aut vir-  
tutibus infusis , natura assumpta ex parte  
principiorum proximorum , seu in linea  
formaliter operativa non esset formaliter  
im-

impedita ad actus pravos habitualiter, cum omni careret habitu in tali linea: Ergo esset intrinsecè capax ex se habitus vitiis, seu habitualiter eam inclinant, & facilitant ad actus pravos: Non ergo tunc repugnaret illi habitus vitiis. Nec prodesse potest recursus ad gratiam substantialem vnionis: Quia tunc casus gratia substantialis vnionis, nec per se, & formaliter afficeret, informaret, aut immutaret physicè potentias operativas naturæ assumptæ, nec eas inclinaret formaliter ad recte operandum, & consequenter nec in eis impediret formaliter inclinationem ad pravas operationes: Aliunde nec inferret aliquid in eis potentias eas habitualiter rectificans, & inclinans ad actus oppositos, quia nullum habitum inferret potentias intrinsecum: Ergo nec formaliter, nec illativè excluderet haditum vitiis: Ergo non repugnaret naturæ assumptæ habitus vitiis.

443. Deinde secunda pars asserti, etiam constat ex dictis, quia iam oftensum manet, Verbum non posse assumere naturam humanam nudam ab omni dono accidental rectificante potentias intellectuales, sicut etiam quod gratia substantialis vnionis infert essentialiter, & metaphysicè dona, & virtutes consummatas, quibus immobiliter rectificantur potentias in ordine ad ultimum finem: Ergo nec diuinus potest Verbum assumere naturam humanam absque talibus donis, & virtutibus. Denique tertia pars, etiam constat, quia cum virtutibus consummatis repugnat metaphysicè habitus vitiis nec intensus, nec remissus, nec per modum habitus, nec per modum dispositionis: Ergo ex quo repugnat metaphysicè naturam assumptam carere virtutibus consummatis, repugnat metaphysicè retinere habitum vitiis. Probatur antecedens, quia virtutes consummatæ actuunt, seu adæquant totam potentialitatem potentiarum, eamque totaliter sibi subiiciunt, & constituant in statu consummato virtutis immobiliter, & inammissibiliter: Sed eo ipso metaphysicè repugnat cum illis conciliari habitum vitiis, seu contrarium, nec remissum, nec per modum dispositionis, quia hoc pacto solum conciliari posset, quando potentialitas potentiarum non esset adæquate, nec totaliter, & immobiliter à virtute possessa: Ergo cum virtutibus consummatis repugnat metaphysicè habitus vitiis etiam remissus, etiam per modum dispositionis.

Tom. I.

444. Explicatur: Habitus contrarij solum possunt informare potentiam penes gradus remissos, vel alter illorum per modum dispositionis, quando potentia consideratur mobilis, & in potentia de uno extremo ad alium contrarium; sed hoc repugnat in statu consummato virtutis, quia iam potentialitas ex parte potentie est adæquata per virtutem, & potentia est in statu immobilitatis, & nullam admittit dispositionem contrariam; quia si illam admitteret, esset corruptibilis, & mutabilis in ratione virtutis, sicut si materia coelestis admitteret dispositiones contrarias suæ formæ, esset Cœlum corruptibile in ratione talis, & mutabile intrinsecè: Ergo implicat, quod natura assumpta constituta in statu consummato virtutis, admittat vitium contrarium, sive in gradu remisso, sive per modum contrariae dispositionis.

445. Ex dictis sufficientissimè solumbuntur obiecta quælibet iac contra. Verumtamen, ne omnia prætermittamus, contra tertium assertum obijcies: Habitus vitiis non est moraliter malus; sed ad summum physicè: Sed ex summa sanctitate naturæ assumptæ per gratiam vnionis non repugnat illi malum physicum, sed solum malum morale: Ergo non repugnat illi habitus vitiis. Probatur maior, quia habitus vitiis ex se non est poena dignus, nec reddit subiectum dignum odio, aut displicentia Dei, præferim quando retractatis actibus, quibus fuit acquisitus, subiectum iustificatur, & ei tota poena remittitur, & tamen solent remanere habitus vitiis difficile vincibles: Sed si esset malus moraliter, redideret subiectum moraliter malum, & dignum poena, & displicentia Dei: Ergo non est malus moraliter.

446. Huic argumento displiciter responderi potest. Primo, negando maiorem, siquidem malitia moralis, sicut bonitas moralis, ex se est communis habitibus, & actibus; vnde sicut non solum actus, quibus voluntas conformiter ad regulas morum tendit in obiectum, sed etiam habitus virtutis, quibus ad recte operandum inclinatur, & rectificatur in actu primo, dicuntur moraliter boni, & recti, ita similiter non solum actus, quibus voluntas pravè operatur, sed etiam habitus, quibus pravè inclinatur ad operandum, sunt mali moraliter, & sicut hominem esse virtuosum est esse bonum moraliter, ita esse vitiis est esse malum moraliter. Ad probationem in con-

Hhh 2

tra,

tra, dico, quod habitus vitiosus ex se, si non sit, vel quamdiu non sit voluntarius, non reddit hominem poena dignum, nec displicet demeritoriè Deo; non quia non sit malus, & pravus moraliter, malaque, & prava inclinatio in genere moris, sed quia non manet, nec durat voluntariè, sed involuntariè, retractatis actibus; nihilominus illa prava inclinatio semper Deo displicet quantum ad defectum rectitudinis, licet non quoad entitatem; sicut rebellio somnis contra rationem, etiam dum à voluntate resistitur, est mala moraliter, & displicet Deo, sed non demeritoriè, quia non est voluntaria; licet enim, ut malitia moralis imputetur ad culpam, & demeritum, opus sit, quod sit voluntaria, tamen aliud est esse voluntariam, aliud esse disconformitatem moralem ad regulas moris, seu malitiam moralem; vnde potest retinere totam malitiam, & pravitatem moralem, quamvis non sit voluntaria, nec culpabilis, aut demeritoria, de quo vide Tract. de Fide, disp. 2. quest. 3. à num. 43.

447. Sed in contra obiecitur, quia si malitia moralis convenit communiter actibus, & habitibus, etiam poterit extendi ad potentiam peccandi, si enim habitus, licet ex se non sit poena dignus, est formaliter in genere moris; cur potentia ut peccabilis, & defectibilis, non erit etiam formaliter in genere moris, licet non sit demeritoriè digna poena, aut vituperio? Sed potentia non est mala moraliter: Ergo nec habitus vitiosus.

448. Huic replicè responderet Illust. Godoy, disp. 42. num. 200. concedendo sequelam, quod nempè potentia peccandi ut defectibilis, etiam sit mala formaliter in genere moris; loquitur autem de potentia secundum identitatem, vnde num. 201. inter malitiam habitus, & malitiam potentie, hoc discrimen assignat, quod nempè malitia potentie ut defectibilis radicaliter, non potest auferri, non destructa ipsa potentia quoad suam entitatem; Verbum autem assumens humanitatem, non potest eius potentiam quoad entitatem destruere, & consequenter nec excludere ab illa remotam defectibilitatem, nec moralem malitiam, quæ in hac remota defectibilitate consistit. Econtra autem potest, assumendo naturam, eius habitum destruere, & excludere, quoad entitatem, & quoad malitiam.

449. Veruntamen hæc doctrina

non placet, quia potentia peccandi secundum se, & vt tantum remotè defectibilis, qualiter est in Christo, minimè potest dici mala moraliter, nec illa defectibilitas malitia moralis; tūm quia alias natura omnis intellectualis creata, quatenus essentialiter habet annexam illam defectibilitatem, essentialiter, & naturaliter esset mala moraliter circa omnem eius culpam, ex natura sua; implicat autem contradictionem natura substantialis, naturaliter, & essentialiter mala. Et item, quia sequeretur Verbum defacto, ex quo assumpsit naturam humanam, assumpsisse ex consequenti potentias moraliter malas; quod etiam absurdum est. Ac demum, quia defectibilitas illa essentialis naturæ humanæ, ex quo limitata est, & facta ex nihilo, minimè est privatio moralis, sed negatio pura, quia non est carentia perfectionis debite, sed potius carentia perfectionis impossibilis omnino naturæ intellectuali creatæ ex conceptu universalissimo talis: Pura autem negatio nullo modo potest habere rationem malitiæ moralis. Fateor quidem, quod si malitia moralis ponatur formaliter in habitudine positiva ad obiectum, & non in privatione, difficile liberabitur potentia ab illa positiva habitudine per modum potentie, & consequenter à malitia morali; ceterum hoc est absurdum, quod ex illa sententia sequitur, nunquam concedendum, ut suprà vidimus quest. 8. & ad illius sententię patronos spectat eam à tali absurdo liberare. Nos enim pro illo, & alijs absurdis vitandis, malitiam moralem semper in privatione moraliter constituimus primario, & formaliter.

450. Unde ad replicam factam, nego sequelam, nempè, quod malum morale debeat extendi ad potentiam remotam peccandi secundum se sumptam, qualiter invenitur in humanitate assumpta; licet enim, potentia peccandi proxima, & expedita, ea parte, qua importat dictamen rationis, aut cognitionem deficientem à rectitudine moralis in prononendo bonum, seu quatenus importat defectum accidentalem regulę, aut rectitudinis ex parte potentie, possit dici mala moraliter, ex carentia privativa regulæ, aut rectitudinis, cuius est capax, qua propter sic sumptam potentiam peccandi exclusimus ab humanitate assumptas attamen, ea potentia secundum defectibilitatem sibi essentialē, & remotam, titulo facta ex nihilo, minimè potest di-

ci mala moraliter, quia sic solam negationem importat perfectionis sibi impossibilis, ex qua nihil dicitur malum nec physique, nec moraliter.

451. Oppositum autem in habitu vitiioso contingit, cum enim sequatur naturam actuum ex quibus generatur, sicut in actibus pravis est privatio moralis rectitudinis debitæ actui ex genere communis actus moralis, & humani, qua voluntas se privat in operando rectitudine, quam observare deberet; sic similiter habitus vitiosi, quibus voluntas pravè, & inordinate habituatur ad similes actus, carent privativè rectitudine debita sibi ex genere communis habitus moralis, & humani, & ex huiusmodi privatione sunt formaliter mali in genere moris: Quia sicut voluntas tenetur semper, quod agit, agere cum rectitudine, & conformitate ad regulas moris, ita tenetur, quoties assuevit, & habituatur ad operandum, habituari, & assuescere ad recte, & secundum regulas moris operandum, à qua rectitudine si deficiat, verè illa consuetudo, vel habitus acquisitus est malus moraliter. Imò, & huiusmodi malae consuetudines, aut habitus, dicuntur propriissimè mali, & perversi mores, & ideo de illis propriè dicitur malitia moralis. Vide igitur, quanta sit disparitas. Mitto alias disparitates inter potentiam, & habitus eius alibi explicandas.

452. Secundò responderi potest, ad replicam, *ex num. 443.* distinguendo maiorem, habitus vitiatus non est moraliter malus formaliter, trahat: Inclinative, nego maiorem, & ad minorem dicatur, quod summa sanctitas ex gratia unionis, non solum excludit à natura assumpta malum morale formaliter tale, sed etiam malum morale inclinative tale, seu malam inclinationem ad male moraliter operandum, quia huiusmodi inclinatio esset moraliter indecens naturæ assumptæ, sicut fomes peccati; licet enim de se non importet malitiam moralem formaliter talem, quia tamen de se inclinat in modum operandi male moraliter, ideo est indecens naturæ assumptæ, & illi repugnat.

453. Contra hanc doctrinam, etiam opponitur, quod si habitus generetur ex actibus simul bonis, & malis moraliter, quales esse possibles nos ipsi supra diximus, ille habitus inclinabit in bonum, & malum; sicut etiam potentia ex se inclinat indifferenter in bonum,

& malum: Ergò poterit ille habitus retineri in natura assumpta, sicut potentia in ea conservatur. Secundò, quia iuxta opinionem probabilem, idem actus intrinsecè potest transire de bono in malum; v. g. volitio comedendi carnes ad substantiationem naturæ, quæ in die veneris erat mala, in alijs diebus non interdictis, erit bona: Ergò pariter poterit dari habitus ex se indifferentes, seu indifferenter inclinans iam ad bonum, iam ad malum, v. g. habitus comedendi carnes, quia viiles ad substantiationem naturæ: Sed hic habitus posset retineri in natura assumpta, eadem ratione, qua potentia, quæ de se inclinat indifferenter in bonum, & malum: Ergò.

454. Sed facile respondeatur, ad primam, quod ille habitus, quamvis inclinaret in bonum secundum quid, etiam inclinaret determinate in actum malum simpliciter, quia inclinaret determinate in actum ex quo genitus fuit, & ille actus esset simul bonus secundum quid, & malus simpliciter: Unde semper maneret habitus inclinative malus: Potentia autem, de se non inclinat determinate in malum, sed solum universaliter ad bonum, licet defectibiliter, & possibiliter se habeat ad malum, quia inclinatio eius ad bonum non est efficax, nec infructabilis, nec necessario cum bono universaliter conexa, sed frustrabilis, & obliquabilis à bono in malum; unde potentia de se nullam moralem iadecentiam importat, secus autem habitus vitiatus determinate inclinans in malum. Ad secundam, in primis, negari potest ea opinio, quæ haud levem habet difficultatem; vel ea prætermissa, negando consequentiam, quia de ratione habitus contrapositivè ad potentiam, est esse determinatum quoad specificationem, vel ad bonum, vel ad malum, quin possit inclinare indifferenter ad utrumque, & item, quia ex quo ille habitus inclinaret absolutè ad comeditionem carnis secundum se, præscindendo à legge prohibente, vel permittente, esset malus, quia absolute inclinaret ad comeditionem carni sive prohibitam, sive licitam, qui modus inclinandi de se est pravus, sicut inclinatio fomitis, quando prævenit rationem, quia inclinat absolutè in bonum delectabile præcisivè à licto, vel prohibito, est mala inclinatio, & releganda à natura assumpta. Sed de hoc alibi, si per tempus licuerit agere de virtutibus, & vitijs.

## DUBIUM SEPTIMUM.

*An potuerit esse iudicium erroneum in  
humanitate assumpta à  
Verbo.*

455.

**E**RROR in intellectu duplex excogitari potest, nempè practicus, & speculativus. Practicus pertinet ad intellectum practicum, vt dirigentem voluntatem ad operandum. Speculativus pertinet ad intellectum speculativum indagantem veritatem rerum propter veritatē, & non propter operationem. Rūrūtus error practicus potest esse in intellectu, vel circa factibilia, vel circa agibilia: Circa factibilia quidem, quando in aliqua materia artificiali errat intellectus contra regulas artis, & hic error, licet practicus, non spectat ad lineam moris, nec ad genus morale. Circa agibilia vero errat intellectus, quando dictat agendum aliquid contra, aut præter debitum finem, contra, aut præter regulas morum. Rūrūtus hic error, qui propriè spectat ad genus moris, potest esse, vel vincibilis, aut culpabilis, vel invincibilis, aut inculpabilis. De quibus latè egimus Tractat. de Conscientia, per totum, & præterim quest. 26. à num. 44. & Tractatu de Fide, disput. 2. quest. 3. & alibi; de quibus doctrina iam data supponenda est, non hic repetenda.

456. Igitur dico primò: *Repugnat methaphysicè Christo in natura assumpta, iudicium vincibilitè, sù voluntariè erroneum, sive sit in practicis, sive in speculabilibus.* Probatur: Quia iudicium voluntariè erroneum, iuxta Div. Thom. quest. 3. de malo, artic. 7. in corpore: *Manifestè habet rationem peccati, non enim sine peccato est, quod quis de ignoratis sententiam ferat:* Sed Christo in natura assumpta repugnat methaphysicè peccatum: Ergò & iudicium, culpabilitè, sù voluntariè erroneum; & quidem in omni materia, quia in omni materia, sive speculibili, sive circa factibilia, sive circa agibilia, non potest esse sine peccato, saltè præsumptionis, ferre iudicium de ignoratis: Sed in hoc consistit iudicium esse erroneum culpabilitè, sù voluntariè: Ergò in omni materia, iudicium voluntariè erroneum est peccatum, & habet rationem peccati, iuxta Div. Thom. Ergò repugnat methaphysicè Christo in natura assumpta, sicut peccatum.

457. Dico secundò: *Etiam repugnat methaphysicè Christo iudicium*

*erroneum, adhuc involuntarium, sù invincibile circa agibilia.* Ita Pat. Vazquez, disput. 61. num. 59. afferens ita sentire omnes, qui Christo adscribunt repugniam methaphysicam ad peccandum. Et probatur: Quia tale iudicium erroneum practicum de se inclinaret voluntatem Christi, saltè ad peccatum materiale: Sed implicat in Christo iudicium inclinans voluntatem ad peccatum etiam materiale: Ergò & tale iudicium erroneum. Maior patet: Quia tale iudicium eo esset practicè erroneum, quia iudicaret bonū, quod revera esset malum, v. g. quia proponeret ut bonum mentiri, cū revera esset malum: Sed eo ipso inclinaret voluntatem ad peccandum, saltè materialiter, quia inclinaret voluntatem ad id, quod revera esset malum, & peccatum, saltè materiale, vti mendacium: Ergò inclinaret voluntatem ad peccatum, saltè materiale. Minor vero probatur quia peccatum materiale re ipsa opponitur legi divine & divine voluntati, licet ab operante sic oppositum non iudicetur: Sed implicat contradictionem Christum Dominum in natura assumpta, sive per voluntatem humanam re ipsa operari contra legem divinam, aut contra divinam voluntatem, adhuc ex ignorantia: Ergò repugnat methaphysicè in Christo peccatum materiale: Ergò pariter repugnat in eo iudicium inclinans ad peccatum materiale, quia repugnat methaphysicè inclinatio ad actum methaphysicè repugnantem.

458. Explicatur: Si semel posset esse in intellectu Christi iudicium erroneum practicè dictans ut bonum, & honestum, quod revera, & coram Deo esset malum, & prohibitum, illud voluntas absdubio posset amplecti, quia iudicium practicum dictans aliquid esse bonum, & honestum, est proxima regula operis, constituens proximam, & expeditam protestat illud eligendi, & amplectendi: Sed implicat contradictionem, voluntatem Christi posse amplecti ut bonum, quod revera, & coram Deo est malum, & prohibitum: Ergò repugnat methaphysicè in intellectu Christi illud iudicium erroneum. Minor probatur: Quia implicat contradictionem voluntatem humanam Christi posse absolute esse contrarium, & adversam obiectivè voluntati divine eiusdem suppositi, ita ut contrarium omnino velint absolute illę due voluntates in eodem supposito: Sed hoc formalissimè contingere, si voluntas

tas humana in Christo posset amplecti, ut bonum, quod revera, & coram Deo esset prohibitum: Ergò repugnat metaphysicè voluntatem Christi amplecti ut bonum, quod revera, & coram Deo sit malum, & prohibitum.

459. Et quidem inconveniens non vitatur, ex eo quod voluntas humana, seu inferior ex ignorantia invincibili non agnosceret illam contrarietatem ad voluntatem divinam, seu superiorum, sed potius putaret oppositum. Non inquam vitatur, quia licet per hoc vitaretur culpa, seu peccatum formaliter voluntarium, non tamen vitaretur realis contrarietas obiectiva inter illas duas voluntates: Sed hæc contrarietas realis, & vera, adhuc seclusa culpa, & peccato formalis, esset moraliter indecens, & consequenter metaphysicè repugnans Christo: Ergò.

460. Sed dices: Non repugnat, nec est indecens moraliter in humanitate assumpta peccatum materiale: Ergò ruit doctrina tradita. Probatur antecedens. Primo: Quia peccatum materiale potest esse actus meritorius, & laudabilis, v.g. si quis putaret invincibiliter in aliquo casu se teneri ex charitate ad mendacium officiosum proferendum, & illud ex motivo charitatis proferret: Sed actus meritorius non potest esse indecens moraliter in humanitate assumpta: Ergò nec peccatum materiale. Secundo: Quia supposito iudicio erroneo invincibili, quod ex charitate adest obligatio mentandi, potius esset culpa moralis, & peccatum non mentiri: Ergò non esset moraliter indecens mentiri, seu peccare materialiter. Tertio: Quia in tali casu mendacium ex motivo charitatis prolatum terminaret specialem Dei influxum, cum procederet ex charitate, & consequenter à Deo Auhore supernaturali; & item, quia esset supernaturaliter meritorium, & meritum supernaturale à Deo ut Authore speciali, & supernaturali procedit: Sed actus terminans specialem, & supernaturalem Dei influentiam non esset moraliter indecens in natura assumpta: Ergò nec illud mendacium, aut peccatum materiale.

461. Respondeo, negando antecedens. Ad primam probationem, distinguo maiorem: Peccatum materiale potest esse actus meritorius, & laudabilis secundum quod est peccatum materiale, nego maiorem: Secundum id, in quo non est peccatum materiale, sed re ipsa

conforme regulis universalibus syndesis, concedo maiorem, & distinguo minorem: Actus meritorius non potest esse indecens humanitati assumpta, si sit adequate meritorius, & titulo meritorij, concedo: Secundum quod est peccatum materiale, & revera deficiens à conformitate cum lege divina, & illi adversum, nego minorem, & consequentiam. Quia licet illud mendacium, v.g. esset actus meritorius secundum quid, hoc est, ex ratione communi actus conductentis ad bonum proximi, seu ad finem charitatis, tamen non esset meritorius, immo nec bonus, & honestus moraliter secundum realem disconformitatem ad legem divinam prohibentem mendacium; sub qua ratione esset peccatum materiale, & hoc modo esset indecens in natura assumpta, & illi metaphysicè repugnans, non quidem ex primo capite, bene vero ex hoc secundo capite. Et quidem, quod omnis actus meritorius sit decens humanitati assumpta, non est ita certum, ut supponitur, quia actus formalis poenitentie est de se meritorius, & tamen ponere poenitentiam formalem in Christo esset moraliter indecens ratione peccati præsuppositi à poenitentia.

462. Ad secundam, concessu antecedenti, nego consequentiam: Quia supposito iudicio erroneo in humanitate assumpta, quo iudicaret obligatorium mendacium, quidquid faceret, indecenter moraliter operaretur; quia si mentiretur, esset indecentia moralis realis, contrarietas realis ad legem divinam; si omitteret mendacium, esset culpa moralis formalis, quia contra conscientiam; nec mirum, quia illud iudicium esset moraliter indecens, vt potè dictans realiter contra veram Dei legem, & ideo ex illo esset necessitas incurriendi, vel moraliter malitiam, vel moraliter indecentiam.

463. Ad tertiam, distinguo maiorem: In tali casu mendacium terminaret immediatè specialem Dei influxum, nego: Mediate, subdistinguo: Medio principio specialiter ad illud mendacium per se inclinante, nego: Medio principio universaliter inclinante ad bonum Dei, & proximi per se, & per accidens, praeter, aut contra intentionem, ad mendacium, concedo maiorem: Et distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam, quia ad illud mendacium materiale, non daretur, nec potest dari influxus specialis, & supernaturalis

Dei

Dei immediatè ad ipsum per se terminatus, aliàs Deus esset causa specialis, & per se mendacij materialis, & realis disconformitatis ad veritatem, & legem, in illo repertè; quod certè repugnat; solum ergo in eo casu infueret Deus speciali, & supernaturali influxu mediato in illud mendacium, quatenus infueret immediatè supernaturaliter in actum charitatis per se inclinantem vñiversalitè ad bonum proximi, & ex hac inclinatione vñiversalí per accidens movente ad mendacium propositum vt licitum, & utile, vel obligatorium ad bonum proximi; vnde influxus specialis, & supernaturalis Dei per se immediate, & specialiter solum esset ad actum charitatis; medio autem actu charitatis esset vñiversalitè ad mendacium sub ratione vñiversalí boni utilis ab bonum proximi, per accidens vero ad mendacium vt tale in particulari, imò & contra intentionem generalem ipsius charitatis, cuius conatus temper est ad realem conformitatem cum divina lege in dictis, factis, & concupitis. Vnde temper remanet mendacium illud, seu peccatum materiale contra charitatem, per se loquendo; & consequentè indecens moraliter Christo. *Vidè Tract. de Fide, disp. 2. quest. 3. à num. 102. usque ad 126. & Tract. de Conscientia, locis ibi citatis.*

464. Dico tertio: *Nec iudicium speculativè erroneum, & consequentè nullus omnino error potuit esse in intellectu humano Christi, adhuc de potentia absoluta.* Ita Illust. Godoy, *In 3. part. disp. 24. à num. 98.* cum Thomistis, quos ibi refert, *num. 17.* Contra Vazquium, Lugo, Gasparem Hurtado, Letium, Torres, & Ripaldam, ab ipso Godoy cito. Probatur tamen primò: *Quia error intellectus est propriè malum morale, & consequentè moraliter dedecens humanitati Christi:* Sed Christo, seu eius intellectui ex vi gratiè substancialis vniuersis, repugnat metaphysicè omne malum morale, seu morale dedecus: Ergò ei repugnat metaphysicè error intellectus: Ergò nec de potentia absoluta potuit in eo esse. Maior probatur primò: *Quia error est propriè malum contrarium naturæ intellectuali formaliter vt tali, & contra eius primariam inclinationem, quæ est ad veritatem:* Sed malum contra primariam inclinationem naturæ intellectualis vt talis, est malum morale, vt ostendimus *Tract. de Fide, disp. 2. quest. 3. à num. 37. usque ad 46.* Ergò error est malum

morale, & consequentè dedecens moraliter humanitati Christi: Secundò, quia mendacium essentialiter est malum morale, dedecens omnino humanitati Christi: Ergò etiam error intellectus. Antecedens patet: Quia mendacium ex suo genere est actus inordinatus contra rationem naturalem, & peccatum. Consequentia vero probatur: *Quia ideo mendacium est tale, quia cum voces (inquit Div. Thom. 1.2. quest. 110. art. 3.) naturaliter sint signa intellectuum, innatale est, & indebitum, quod aliquis voce significet, id quod non habet in mente:* Sed magis naturaliter ordinantur conceptus, seu iudicium intellectus ad exprimendum, & representandum obiectum vt est in rei veritate, quam voces ad significandos conceptus, seu res prout in mente, cum voces ad placitū significant hoc præ illud, conceptus vero naturaliter exprimant, & representent, quidquid representant: Ergò iudicium erroneum est actus magis inordinatus, & moraliter perversus contra rationem naturalem, quam mendacium: Ergò si mendacium est malum morale, & dedecens humanitati Christi, multo magis iudicium erroneum.

465. Communis solutio est, quod error, quando est voluntarius, est malum morale, & peccatum, & ideo repugnat metaphysicè in Christo; attamen non illi repugnat error involuntarius, quia quando est involuntarius, non est malum morale, nec peccatum. Sed hanc evasionem iā præclusimus vbi supra, quia totum malum, & inordinatio iudicij erroneous, non consistit in eo quod sit voluntarius, imò redditur voluntarius per protestationem, & obligationem indagandi veritatem, & illam detegendi, quæ potestas, & obligatio de se mala non est, nec viliam inordinationem importat; tota ergo perversitas, & inordinatio moralis illius iudicij erroneous consistit in eo, quod à veritate discordat, & contra inclinationem naturæ intellectualis rem aliter ac est representat, & iudicat, quæ perversitas, & inordinatio eadem est, sive sit voluntaria, sive involuntaria, sive culpabilis, sive inculpabilis, sicut perversitas, & inordinatio intrinseca mendacij, eadem est intrinsecè, sive deliberatè, sive indeliberatè proferatur, sive ex conscientia erronea, dictante esse licitum, proferatur, sive cum conscientia recta, de peccato; sed tamen mendacium, quam iudicium erroneous, non repugnat Christo ratione illius, quod importat de bonitate, &

& perfectione, sed ratione suæ intrinseca deordinationis, & perversitatis: Ergo non quia voluntarium, sed quia mendacium, seu quia iudicium erroneum, & perversum contra naturam rationalem ut tales. Patet consequentia: Quia quando est voluntarium, solum redditur voluntarium per aliquid dicens perfectionem, & bonitatem, v. g. per conscientiam rectam obligantem in contra, vel per potestatem vitandi falsitatem, quæ perfectionem important.

466. Contra secundò, & aliter probatur conclusio, quia per vos repugnat metaphysicè Christo error voluntarius in intellectu eius: Sed error quilibet in intellectu eius humano esset voluntarius, & imputaretur specialiter Christo ut Deo, licet humanitati esset involuntarius: Ergo repugnat omnino in Christo error. Probatur minor: Quia, vt suprà ostendimus, Verbo Divino incumbit obligatio regendi specialiter, & gubernandi naturam assumptam, eiusque potentias intellectuales, præsertim ut recte, & ordinatè ad suum finem tendant: Sed eo ipso implicat, quod secundum primariam potentiam, nempè intellectum, perverse, & inordinatè procedat in iudicando, hoc est, erroneè, nisi talis error, & perversitas iudicandi sit voluntaria Verbo specialiter gubernanti intellectum naturæ assumpçè, vt per se patet: Ergo ea perversitas, & erroneitas in iudicando esset voluntaria Christo ut Deo, seu Verbo Divino. Vide suprà num. 33. & num. 90.

467. Confirmatur: Repugnat metaphysicè, Deum esse causam specialem erroris etiam involuntarij, etiam pure speculativi, vt ostendimus loco citato de Fide: Sed si humanitas Christi erroneè aliquid iudicaret, Verbum in quantum Deus esset causa specialis illius erroris: Ergo. Probatur minor primò: Quia dirigeret, & gubernaret specialiter omnes actiones humanitatis assumpçè, præcipue pertinentes ad primarias eius potentias intellectus, & voluntatis, quia natura assumpta verè, & propriè esset natura sua, & illius potentie essent potentie sue, & unusquisque gubernare tenetur specialiter suam naturam, & suas potentias in omnibus actibus: Gubernaret ergo specialiter naturam assumptam, & omnes eius actus, & actiones: Ergo esset causa specialis omnium actionum illius: Ergo & iudicij erronei, si illud eliceret. Secundò: Quia Verbum specialiter

personaret, & suppositaret, tam naturam assumptam, & eius potentias, quam omnes illius actiones, & hoc voluntariè, quia penè voluntatem Verbi esset personare, vel non personare naturam cum qualibet actione illius, & similitè quilibet actionem illius: Sed implicat Verbum specialiter, & voluntariè personare iudicium erroneum, nisi sit causa specialis illius, illud specialiter suppositans, & personans libere, & voluntariè: Ergo. Vide suprà, num. 71

468. Tertiò probatur assertio: Quia Christus Dominus ut homo est metaphysicè infallibilis in omnibus suis dictis, & testificatis universaliter, alias enim eius Evangelium non esset metaphysicè infallibile, nec dignum fide divina, quod quis nisi infidelis, & barbarus dicat: Sed si metaphysicè Christo non repugnaret iudicium erroneum, non esset infallibilis metaphysicè in omnibus suis dictis, & testificatis: Ergo. Probatur minor: Quia si non repugnaret metaphysicè Christo iudicium erroneum, non repugnaret metaphysicè ipsum falli in iudicando: Sed eo ipso, nec repugnaret metaphysicè ipsum fallere in dicendo, quia semper loqui posset propter iudicaret: Ergo non repugnaret ipsum in dicendo fallere, saltè materialiter, & ex falsitate in iudicando: Ergo non esset metaphysicè infallibilis in omnibus suis dictis, sed fallibilis in dicendo.

469. Dices: Christum Dominum ut Caput est, & Pastor, & Doctor universalis Ecclesie, semper esse metaphysicè infallibilem in dicendo, & docendo, in his nempè, que vt Doctor universalis Ecclesie doceat, & hoc ex infallibili auctoritate Spiritus Sancti, ad modum quo Summus Pontifex Vicarius Christi in terris, & inde Evangelium Christi habere auctoritatem omnino infallibilem, quia fuit à Christo ut Doctore universalis Ecclesie traditum. Cum hoc tamen componi, quod vt homo, & Doctor particularis non repugnet metaphysicè ipsum falli, & falsum dicere, ac testificari?

470. Sed contra est: Quia doctrina Christi Domini, ex præciso titulo, quia est doctrina Verbi Divini humanitatis, semper ab Ecclesia, & à SS. Patribus accepta fuit universaliter pro infallibili omnino, & metaphysicè, seclusa nempè illa limitatione, & distinctione Doctoris universalis, & particularis, qua in Vicario Christi vtimur communiter; & ratio disparitatis à priori est manifesta, quia

Vicarius Christi in terris est talis propter edificationem Ecclesie, & propter ipsam Ecclesiam universalem, tanquam propter finem cuius gratia, unde totam suam infallibilitatem habet praecisè in ordine ad regimen universale Ecclesie; non tamen ipsa Ecclesia est propter ipsum, nec ipse in se ipso, & personaliter est propter se ipsum, absolute alicuius dignitatis, vel authoritatis ut persona particularis: Attamen Christus cum sit persona divina, ipsumque Dei Verbum, suam omnem autoritatem, & infallibilitatem habet ratione propriæ personæ, & absolute propter ipsum, ut finem cuius gratia, propter quem, ut finem cuius gratia, est tota Ecclesia, ut illius vera Sponsa, immo si Ecclesia est infallibilis, quia Sponsa Verbi, & Christi in se absolute infallibilis, & ex infallibilitate Christi, suam participat infallibilitatem: Ergo Christus Dominus non praecisè est infallibilis in dicendo, quia Doctor universalis Ecclesie, nec praecisè in quantum talis, sed potius quia talis persona, nempè Divini Verbi, & quia in se Christus est absolute plenus gratia, & veritate, & fons totius veritatis, & infallibilitatis Ecclesie, & hoc propter se ipsum, & ex sua dignitate personali.

471. Confirmatur: Quia alias, in dictis, & testificatis à Christo, indagandum esset prius, an ea dixisset ut Doctor universalis Ecclesie, an ut Doctor, & persona particularis, ut ea crederemus fide divina, ut contingit in eius Vicario Summo Pontifice: Sed hoc est absurdissimum, quia derogat autoritati Christi quammaxime, & est contra practicam, & intelligentiam universalem Ecclesie, & SS. Patrum, immo & Apostolorum, & Evangelistarum, qui omnes absque tali praesciptione, & distinctione, aut indagatione, universaliter acceperunt omnia Christi dicta, ut omnino infallibia: Ergo.

472. Denique probatur assumptum: Quia, ut supra ostendimus, repugnat metaphysice Verbum assumere naturam intellectualem nudam à donis eam rectificantibus immobiliter, & universaliter in suis operationibus, hoc est, sine donis rectificantibus immobiliter, tum intellectum, tum voluntatem universaliter in omnibus suis operationibus: Sed cum donis istis rectificantibus intellectum, implicat intellectum errare, quia implicat intellectum universaliter, & immobiliter rectificatum in iudicando errare in suo iudicio: Ergo.

473. Denique Assertio: Si Verbum assumeret naturam nudam à dono, vel donis rectificantibus intellectum immobiliter, & universaliter in iudicando, maneret fallibilis eius intellectus in iudicando, & errori expositus. Probatur: Quia intellectus Christi, si esset nudus ab omni dono prædicto modo rectificantem, in actu primo proximo esset indifferens ad verum, & falsum quoad specificationem in particularibus obiectis, solumque determinatus quoad specificationem ad verum in communi: Ergo posset errare, & falli in particulari, esetque ex parte actus primi proximi intrinsecè expositus errori, ac deceptioni. Probatur antecedens primum, quia seclusis donis rectificantibus solum haberet intellectus in actu primo proximo, quod modo habet in quolibet puro homine, siquidem unio hypostatica, seu gratia substantialis unionis non constituit actum primum proximum de linea operativa, aut intellectiva, sed solum remotè, & presuppositivè se habet, ac de materiali, ut supra ostendimus à num. 171. Ergo si gratia substantialis unionis non inferret dona, aut donū aliquod immobiliter, & universaliter rectificans intellectu incognoscendo, & iudicando, eius intellectus in actu primo proximo maneret fallibilis, & potens errare sicut quilibet alius intellectus puri hominis. Secundò: Quia intellectus solum gaudens lumine naturali de se fallibili in particulari, est fallibilis in particulari: Sed eo in casu, quo intellectus maneret nudus dono supernaturali rectificate, solum maneret cum suo lumine naturali cognoscitivè de se fallibili in particulari: Ergo maneret fallibilis in particulari. Tertio: Quia voluntas destituta donis eam rectificantibus, maneret intrinsecè peccabilis: Ergo & intellectus maneret intrinsecè fallibilis. Vide suprà, à num. 123. Omnis enim doctrina ibidem expensa eodem modo probat de intellectu, ac de voluntate, eodem modo probat fallibilitatem intellectus, ac peccabilitatem voluntatis, seclusis donis rectificantibus, ut cuique considerantipatebit, eoque discursus illos ibi factos hic applicare prætermitto vitande prolixitaris causa; & quia cuique facillimum erit id præstare.

474. Quod si inquiras, quo dono possit rectificari ita universaliter intellectus, ut in nullo possit errare? Respondeo: Quod ita potest rectificari, & de facto rectificatur in Christo per donum luminis glorie, notificantis intuitivè, quiddit-

quidditativè intellectui primam, & universalissimam veritatem, & in illa omnes alias veritates particulares, ita universaliter, & clarè, vt in nullo intellectus sic illuminatus errare possit, aut falli. An vero præter lumen gloriæ sit possibile aliud lumen ita universaliter rectificans intellectum; vt in nullo posse errare, non disputationis; solumque afferimus sine dono sic universaliter rectificante intellectum in actu primo proximo, intellectum mansurum fallibilem proximè, & deceptioni, ac errori intrinsecè expositum; itemque gratiam unionis essentialiter inferre in natura assumpta tale donum, qualemcumque illud sit, quia titulo summae sanctitatis essentialiter infert principia rectificantia universaliter naturam intellectualem assumptam, & eius potentias intellectuales in operando; & cum primaria potentia naturæ intellectualis sit intellectus, ex cuius rectitudine in cognoscendo pendet rectitudo voluntatis in volendo, ex consequenti sanctitas illa summa per prius infert essentialiter rectitudinem universalem intellectus in cognoscendo, quam voluntatis in volendo. Si autem huiusmodi rectitudo universalis in cognoscendo non posset ab alio dono praestari in actu primo proximo, nisi à lumine gloriæ, dicendum erit, quod gratia substantialis unionis essentialiter infert in intellectu aſſumpto lumen gloriæ, in quo nullum est inconveniens, vt satis supra ostensum est.

## SOLVUNTUR OBJECTA.

475. **O** BIJCIES primò, quia non minus opponitur mors summæ vitae, quam falsitas summæ veritati, aut sanctitati: Sed quamvis Verbum in se ipso sit summa vita, potuit mori in natura assumpta: Ergò quamvis sit summa veritas, aut summa sanctitas, potuit falli in natura assumpta. Sed in primis instatur argumentum, quia evidenter probat Verbum divinum potuisse peccare in natura assumpta, quamvis in se sit summa sanctitas, licet potuit mori in natura assumpta, quamvis in se sit summa vita.

476. Sed dices, esse disparitatem, quia Verbum non solum est in se summa sanctitas, sed summè sanctificat naturam assumptam, & ideo ab illo excludit peccatum, & peccandi potentiam; ceterum licet in se sit summa vita, non tamen summè vivificat naturam assumptam, & licet in se sit summa veritas in cognoscendo,

non tamen verificat in cognoscendo naturam assumptam, quia licet in se sit summa scientia, non constituit illam scientem, nec cognoscentem: Ergò est magna disparitas de peccato ad falsitatem; ita quod ex summa sanctitate Verbi infertur intentio peccandi in natura assumpta: Secus vero ex summa veritate Verbi, non infertur infallibilitas in natura assumpta, sicut nec ex summa illius vita, infertur non mortalitas naturæ assumptæ.

477. Sed contra est, quia eatenus Verbum sanctificat naturam assumptam, quatenus radicat, & infert in illa dona, quibus formaliter rectificatur in operando universaliter; si enim haec dona non inferret, nec rectificaret naturam, sed relinqueret illā peccabilem formaliter, & deordinabilem ab ultimo fine, & consequenter non summe sanctam: Sed nulla est disparitas, cur infert dona rectificantia universaliter voluntatem, & non dona similiter rectificantia intellectum, tūm quia non potest universaliter rectificari voluntas in amando, nisi rectificato etiam universaliter intellectu, cum voluntas per intellectum proximè reguletur; tūm quia de ratione sanctitatis non minus est radicare rectitudinem intellectus in cognoscendo, quam voluntatis in amando, vt patet in sanctitate creatæ physica gratiæ habitualis, quæ universaliter radicat virtutes rectificantes omnes potentias suppositi: Tūm denique, quia sanctitas, seu forma sanctificans obtinet conceptum naturæ in ordine supernaturali; de ratione autem naturæ in ordine supernaturali est radicare rectitudinem universaliter in omnibus potentijs, & non in sola voluntate: Ergò nulla est disparitas, cur Verbum reddat voluntatem naturæ assumptæ impeccabilem, & non illius intellectum infallibilem, adhuc inspecto titulo summæ sanctitatis.

478. Unde ad principalem objectionem, respondeo distinguendo maiorem: Non minus opponitur mors spiritualis in vita nempe intellectuali, summè vitæ, quam falsitas summae veritati, transfeat: Mors pure corporalis, seu in vita corporis, nego maiorem; & distinguo minorē: Quamvis Verbum sit summa vita potuit mori corporaliter in natura assumpta, concedo: Potuit mori spiritualiter in natura intellectuali assumpta, nego minorē, & consequentiam, quia Verbum solum est summa, & prima vita spiritualis de linea intellectuali, cui vitæ spirituali solum opponitur in natura assumpta mors spiri-

spiritualis, quæ consistat in privatione ordinis debiti ad ultimum finem, moritur enim natura intellectualis spiritualiter, cum avertitur, & deordinatur à suo ultimo fine; ultimus autem finis naturæ intellectualis, non solum est prima, & summa bonitas, sed etiam prima, & summa veritas, ad quam contemplandam, creatura rationalis ordinatur; vnde quotiescumque deficit à veritate in cognoscendo, si non ex toto moritur spiritualiter, infirmatur tamen, & indisponitur ad summæ veritatis cognitionem, & ab illa deficit privativè; qui defectus verè est vitium, & infirmitas spiritualis naturæ intellectivæ ut talis, & verè malum ipsius, ac proinde malum morale, quia contra finem, & inclinationem propriam naturæ intellectualis ut talis, quod quidem malum morale essentialiter, & methaphysicè repugnat cum summa sanctitate, & sanitate spirituali, & immortalitate etiam spirituali naturæ assumpta.

479. Attamen, mors corporalis minimè opponitur cum summa vita spirituali, qualiter solum est summa vita Verbum; quia natura humana assumpta, salva summa illius vita spirituali, sanitate spirituali, & immortalitate spirituali, potuit infirmari corporaliter, & corporaliter moris sunt enim de distincta omnino linea, ac proinde nullam ex se dicunt oppositionem; nec mors corporalis est per se malum naturæ intellectualis ut talis, sed solum naturæ corporeæ: Stat ergo quod Verbum excludat à natura assumpta tūm mortem spiritualem, & mortalitatem spiritualem, tūm falsitatem, & fallibilitatem, quæ saltē effet infermitas, & consequenter mortalitas in linea spirituali, quin excludat mortalitatem, infirmitatem, & mortem ipsam corporalem; potissimē cum ista, vtpotè extra lineam intellectualē, nullam indecentiam moralem, nec morale malum importent; secus illa.

480. Accipe aliam disparitatem, quia mors corporalis in natura assumpta nullam oppositionem, adhuc obiectivam, aut intentionalem importat cum vita divina, quia mors corporalis non consistit in aliquo actu tendente intentionaliter, aut affectivè in obiectum contrarium obiecto proprio vitæ divinæ; attamen falsitas in natura assumpta, seu iudicium falsum opponeretur obiectivè veritati divinæ, seu intellectui divino cum summa veritate iudicanti, quia si Verbum in natura assumpta iudicaret falsum, iudicaret contra id, quod iudicaret eius intel-

lectus divinus, ita quod duo intellectus Verbi, nempè humanus, & divinus intentionaliter se contradicerent, uno affirmante, altero negante idem de eodem secundum idem; huiusmodi autem contradictione penes duos intellectus in eadem persona Verbi divini, methaphysicè repugnat, non minus, quam affectiva contradictione penes voluntatem divinam, & humanam, ita quod humana vellet contra divinam, & econverso; vnde sicut ad uniuersum hypostaticam duarum voluntatum divinæ, & humanæ in eadem persona, consequitur essentialiter subordinatio universalis humanæ ad divinam, & indefectibilis concordia utriusque in volito; ita ad eandem unionem duorum intellectuum in eadem persona consequitur essentialiter subordinatio humani ad divinum in iudicando, & concordia utriusque in iudicato. Vide loco citato in *Tract. de Fide.*

481. Secundò obiectis, seu replicabis, quia Verbum in natura assumpta potuit admittere ignorantiam privativam, seu propriè talem: Ergo & errorem. Illuit. Godoy, *disp. 44. num. 126.* concedit antecedens, & illud probat à *num. 5.* Sed qua consequentia, non satis appetet, cum ipsem, *disp. 42. num. 94.* sic afferat; licet ignorantia pure negativa, quæ nescientia dicitur, non dicat indecentiam moralem, repugnantem humanitati unitæ de potentia absoluta, operari tamen ex ignorantia invincibili erga obiectum prohibitum indecens moraliter est, nempè ita quod repugnet etiam de potentia absoluta. Qua propter ut huius argumenti vim edisseram. Sequens instituo dubium.

**D U B I U M   O C T A V U M.**  
*An potuerit esse in Christo ignorantia propriè talis, seu privativa?*

482. **S**UPPONENDUM est pri-  
mò, fuisse defacto in  
Christo ignorantiam pu-  
re negativam, & impropriè talem, que  
propriè nescientia dicitur. Patet manife-  
tè, quia anima Christi non cognovit omnia  
quæ Deus cognoscit, nec cognovit omnia  
possibilia, ut infra dicemus: Ergo circa  
plura ex illis habuit ignorantiam negati-  
vam, seu nescientiam. Supponendum est  
secundo, in Christo non fuisse defacto  
ignorantiam moralem privativam: Quia  
hæc est ignorantia illarum rerum, quæ  
quis ex aliqua lege scire tenet: Sed ra-

lis ignorantia iuxta Div. Thom. 1. 2. quest. 76. artic. 2. est peccatum; & alias est de fide nullum fuisse peccatum in Christo: Ergo etiam est tenendum ut certum de fide, Christum nihil ignorasse ex his, quae ex lege tenebatur scire, & consequenter non fuisse in Christo ignorantiam privatam moralem; imo nec esse potuisse de potentia Dei absoluta, iuxta communem sententiam negantem in humanitate vna possibilitatem peccati. Ita Illust. Godoy, disp. 44. num. 2.

483. Nihilominus, num. 5. sic ait: Ferè omnes fatentur, ignorantiam privatam non moralem, potuisse esse in humanitate Christi, de potentia Dei absoluta, imo & in ipso potuisse humanitatem Verbo hypostaticè vniuersitate absque omniscognitione. Quod probat primo: Quia potuit assumi humanitas absque virtutibus, & donis perficientibus voluntatem, ut ante docuerat: Ergo absque donis, & virtutibus perficientibus intellectum, quo casu multa ignoraret intellectus Christi humanus. Antecedens probat: Quia connexio uisionis hypostaticè cum donis, & virtutibus non est essentialis, aut metaphysica, sed moralis, vel ad summum physica, cui Deus potest divinitus relucari. Et confirmat, quia potuit divinitus assumi humanitas absque potentias, & consequenter absque intellectu: Ergo absque omni cognitione. Demum: Quia potuit assumi absque gloria corporis, licet gloria corporis sit illi debita ratione uisionis: Ergo potuit etiam assumi absque omni cognitione. Ex quo ulterius inferit, quod potuit humanitas assumpta in eternum orbari etiam gloria animæ: Ergo potiori titulo potuit omnia alia cognitione carere: Ergo & habere ignorantiam privatam. Probat consequentiam: Quia cognitione illarum rerum, quas Christus de facto cognovit, est debita humanitati Christi, ut tenet communis sententia: Sed potuit de potentia absoluta hac cognitione carere: Ergo potuit carere cognitione debita: Sed haec est ignorantia privativa: Ergo potuit habere ignorantiam privatam.

484. Veruntamen dicendum existimo: In Christo nec de potentia Dei absoluta potuisse esse ignorantiam propriè talam, seu privatam. Probatur primo: Quia semel admissa ignorantia propriè talis de aliquibus obiectis in intellectu Christi, posset intellectus Christi circa illa obiecta opinari, & falsam opinionem, seu iudicium concipere: Sed hoc secundum

negat possibile Illust. Godoy, adhuc de potentia absoluta: Ergo & primum debet negari possibile. Probatur maior: Quia obiectum ignorantum posset proponi cum magna probabilitate, & apparentia veritatis, seu cum magna verisimilitudine sub ratione veri: Sed intellectus de se obscurus, & ignorans evidenter rei veritatem, potest proximè assentiri obiecto proposito sub ratione veri cum magna apparentia veritatis: Ergo posset assentiri illi obiecto, cuius veritatem evidenter ignoraret: Ergo posset falli, si nimirum obiectum illud re ipsa aliter se haberet: Posset ergo de illo concipere opinionem falsam.

485. Confirmatur: Si voluntati Christi posset proponi practicè ut bonum honestum hic & nunc aliquid agibile, quod re ipsa esset turpe, posset proximè peccare, ideoque quisquis negat Christo potentiam peccandi, negat etiam quod possit eius voluntati practicè proponi ut bonum, quod re ipsa esset malum, & turpe: Ergo si semel posset intellectui Christi proponi ut verum hic & nunc aliquid, quod re ipsa esset falsum, posset proximè falli, & illi assentiri ut vero. Vrgetur: Intellectus proximè constitutus sub apparentia fallibili veritatis in obiecto aliquo, est proximè fallibilis circa tale obiectum, siquidem intellectui regula proxima iudicandi, & cognoscendi est species, seu apparentia, sub qua occurrit, & proponitur obiectum; & quando regula proxima cognoscendi est fallibilis, intellectus est fallibilis in cognoscendo: Sed supposita ex parte intellectus obscuritate, & ignorantia erga veritatem obiecti, posset tale obiectum occurrere illi, & proponi sub specie, & apparentia fallibili veritatis: Ergo posset intellectus falli circa ipsum.

486. Dices primò: Quod quantumvis obiectum proponeretur sub specie, & apparentia magna veritatis, nihilominus intellectum Christi forè proximè impotentem illi assentiri ut vero, quia non posset se exponere periculo adhuc remoto falsitatis, & quia esset determinatus quoad specificationem ad verum in re. Sed contra est: Quia implicat intellectum humanum Christi esse intrinsecè determinatum quoad specificationem ad verum in re circa obiectum ab ipso ignorantum: Ergo ruit solatio. Probatur antecedens: Quia circa obiectum ab ipso ignorantum solum haberet lumen naturale de se obscurum; si enim haberet lumen

supernaturale, vel evidens, vel fidei, & illius veritate, aut falsitate, non dicetur, nec esset ignorans: Sed implicat intellectum vi solius luminis naturalis erga obiectum obscurum, esse determinatum quoad specificationem ad verum indefectibiliter, quia lumen naturale intellectus de se est fallibile in re circa obiecta obscurè proposita, & indifferens ad verum, & falsum in re: Ergo. Contra secundò: Quia iuxta contrarios ideo potest intellectus Christi ignorare privative obiectum aliquod, quia potest destitui omni dono, & virtute perficiente intellectum: Sed intellectus Christi humanus omni dono, & virtute perficiente destitutus, & consequenter solo lumine naturali gaudens in cognoscendo, esset necessario expositus periculo falsitatis saltè remoto, quia ratione solius luminis naturalis essentialiter est fallibilis, saltè remotè, in cognoscendo: Ergo non solum posset se exponere, sed esset necessario expositus periculo falsitatis remoto.

487. Dices secundò: Non posse sic exponi, nec fore sic expositum, quia licet ratione luminis naturalis ei non repugnaret falli, tamen ratione unionis hypostaticè omnino ei repugnaret in iudicium falsum prorumpere. Sed contra est: Quia vno hypostatica solum presuppositivè, & remotè se haberet in linea operativa, & intellectiva; intellectus autem in actu primo proximo constitutus sub apparentia magna veritatis obiecti, omnino expeditus maneret intrinsecè ad iudicandum illud verum, sicut quilibet alius intellectus humanus, siquidem quod attineret ad actum primum proximum iudicandi, in nullo differret intrinsecè ille intellectus humanus Christi à quolibet alio intellectu humano destituto donis, & virtutibus illum perficientibus: Ergo in actu primo proximo iudicandi, seu cognoscendi esset proximè fallibilis, sicut quilibet alius intellectus. Explicatur: Intellectus humanus ex natura sua est proximè cognoscitus, potensque proximè cognoscere, & iudicare ut verum omnisihi propositum sub ratione veri, nisi oppositum aliundè illi appareat: Ergo casu quo obiectum ab intellectu humano Christi ignorantum proponeretur sibi sub specie, & apparentia magna veritatis, nihil in contra apparente, posset proximè intellectus humanus Christi illud cognoscere, & iudicare ut verum. Patet consequentia: Quia supposito intellectu humano Christi absque plenitudine

scientiae, & absque donis perficientibus cum ignorantia evidentis fallitatis latentis & alias cum sua vi cognoscitiva proxime omnis veri sub ratione veri, in actu primo proximo que esset potens illud obiectum cognoscere, ac si re ipsa verum esset, quia ex se non discerneret inter verum re ipsa tale, & inter verum apparen-

488. Explicatur: Vno hypostatica presupposita, si non inferret donum, aut virtutem perficientem intellectum in linea intellectiva, per se ipsam non constitueret formaliter intellectum discernentem, aut potentem semper discernere inter verum re ipsa, & inter apparen- verum, quia huiusmodi discretio solum provenire potest ex plenitudine scientie: Ergo relinqueret intellectum de se cognoscitum omnis veri sub ratione veri, quia hoc habet ex natura sua, & aliunde impotentem discernere inter verum re ipsa, & verum solum apparen: Sed eo ipso relinqueret intellectum indifferentem intrinsecè in actu primo proximo quoad specificationem ad verum, vel apparen, vel re ipsa verum; quia intellectus de se cognoscitus sub ratione veri, & non potens discernere inter verè, vel apparen- ter verum, indifferenter est cognoscitivus vtriusque: Ergo vno hypostatica, si non inferret plenitudinem scientie, aut donum equivalentis, per se ipsam relinqueret intellectum indifferenter cognoscitum tam veri, quam falsi, licet vtriusque sub ratione veri: Ergo maneret intellectus fallibilis in actu primo proximo.

489. Dices tertio: Quod licet vno hypostatica per se, & formaliter non rectificaret positivè, nec illuminaret intellectum, nec inferret donum sic ipsum illuminans, aut rectificans, inferret tamen essentialiter regimen, & gubernationem specialem divinitatis, vi cuius Verbum ut Deus non posset concurrere cum intellectu humano Verbi ad cognitionem, aut iudicium veri solum apparentis, sed solum ad iudicium veri re ipsa talis.

490. Sed contra est, primò quia si semel intellectus in actu primo proximo esset indifferenter cognoscitus vtriusque sub ratione veri sibi propositi, sine lumine discretivo, impotentia illa ex regimine, & gubernatione Verbi ut Deus est, esset extrinseca, seu ab extrinseco, non vero intrinseca ex parte actus primi proximi in linea causa secunda: Ergo iam maneret

intellectus humanus Christi in sua sphæra intrinseca causæ secundæ potens cognoscere falsum sub ratione veri, & proximè fallibilis in cognoscendo. Contra secundò, quia supposito intellectu in sua sphæra causæ secundæ in actu primo proximo indifferenter potente cognoscere verum sibi propositum sub ratione veri, absque vi discretiva veritatis, vel falsitatis realis latentis, debitus esset illi concursus Dei ut prime causæ indifferenter ad cognoscendum omne sibi propositum sub ratione veri, èquè quando lateret veritas, quam vbi lateret falsitas realis: Sed implicat intellectui in actu primo proximo ad cognoscendum vtrumlibet indifferenter, deberi concursum Dei indifferenter ad quodlibet, & quod Deus non posset indifferenter ut causa vniuersalis concurrere indifferenter, iam ad unum, iam ad aliud: Ergò sic posset Deus cum intellectu humano Christi concurrere in prædicta suppositione.

491. Contra tertio, quia intellectus humanus Christi nudus ab omni dono supernaturali, vt supponitur, non esset in actu primo proximo subordinatus in cognoscendo Deo vt authori supernaturali, aut speciali, sed solum Deo vt authori naturali, & causæ primæ vniuersali; quia solum esset cognoscitivus, & operativus naturaliter per modum causæ secundæ naturalis: Ergò intrinsecè ex parte actus primi proximi solum illi deberetur concursus Dei vt causæ vniuersalis, & authoris naturalis minimè vero, concursus Dei vt specialis, & supernaturalis authoris: Ergò posset Verbum vt Deus se gerere cum illo per modum causæ vniuersalis, & authoris naturalis, prout illi deberetur in actu primo proximo, & consequenter concurrere ad iudicium falsum secundum rationem generalem entis, & actus, non concurrendo ad falsitatem, sed illam permittendo.

492. Contra quartò, quia vel Verbum vt Deus, ex vi, & titulo vnionis, teneretur regere intellectum humanum sibi vnitum præveniendo illum, & illustrando plenitudine scientiæ, qua discerneret inter verum re ipsa, & verum purè apparet circa omnia obiecta occurrentia, vel ad id non teneretur? Si teneretur, ergò titulo vnionis repugnat intellectui humano Christi ignorantia privativa, quæ sanè cum tali plenitudine scientiæ formaliter repugnat. Si ad id non teneretur; ergò posset relinquere intellectum sibi personaliter vnitum absque plenitudine sci-

tiæ, & absque lumine discretivo intet verum, & falsum circa obiecta particula ria occurrentia, secundum quod de suo naturaliter habet: Ergò multo melius posset iure causæ primæ vniuersalis concur rere cum ipso ad rationem communem actus, & cognitionis relinquendo ipsum falli, vbi apparentia veritatis falleret, quia hoc habet de suo intellectus solo suo hu mine naturali gaudens. Explicatur: Vel teneretur Verbum subordinare sibi vt speciali gubernatori in actu primo intellectum sibi vnitum in cognoscendo, hoc est reddere illum in actu primo specialiter subordinatum sibi vt authori speciali, & supernaturali, vel non? Si primum: Ergò teneretur illum illuminare lumine supernaturali discretivo veritatis, quia non nisi ratione talis luminis posset subordinari in actu primo proximo Deo vt authori supernaturali. Si ad id non teneretur: Ergò posset relinquere illum intellectum in actu primo solum de se subordinatum Deo vt authori naturali, & causæ primæ vniuersali, & consequenter posset cum illo sic concurrere generaliter tam ad verum, quam ad falsum, sub ratione communis actus.

493. Ex quo iam secundò probatur assertum: Quia Verbum teneretur titulo vnionis gubernare intellectum naturaliter assumptæ, non solum ita quod non erraret, sed ita vt non posset errare, nec falli: Sed hoc aliter præstare non posset, nisi illum illustrando plenitudine scientiæ, & lumine discretivo circa omnia obiecta occurrentia, & ad se pertinentia: Ergò titulo vnionis teneretur Verbum intellectum sibi vnitum sic illustrare, & prævenire: Sed cum tali illustratione evidenter repugnat ignorantia privativa propriè talis, quæ solum esse potest circa obiecta occurrentia, vel ad se pertinentia, quia circa alia solum esset nescientia pura: Ergò Verbum titulo vnionis teneretur de pellere ab intellectu assumpto omnes tenebras ignorantiae, seu omnem ignorantiam privativam propriè tales: Sed eo ipso repugnat metaphysicè talis ignorantia in intellectu assumpto, quia specialiter imputaretur Verbo; Verbum autem nec de potentia absoluta potest esse author specialis ignorantiae privati vae, seu propriè talis: Ergò repugnat metaphysicè in intellectu assumpto ignorantia propriè talis, seu privativa. Cæ tera patent, & maior prima probatur, primo, quia relisto intellectu proximè potente falli, & errare, non posset illi

deberi gubernatio specialis ne vñquam erraret, aut falleretur de facto, sed potius illi deberetur concursus aliquando vagè ad errandum, seu ad actum materialē erroris; quia causæ secundæ proxime potenti ad actum, debetur conaturaliter concursus primæ causæ ad illum. Secundo, quia non minus esset indecens intellectui Christi esse proximè fallibilem in cognoscendo, seu posse falli, quam actu falli; ergò si Verbum teneretur illum gubernare ne falleretur, teneretur etiam illum gubernare, ne posset proximè falli, aut ne esset proximè fallibilis.

494. Deinde probatur prima minor, quia seclusa plenitudine scientiæ, & lumine discretivo veritatis circa omnia obiecta occurrentia, & ad se pertinentia, intellectus maneret obscurus respectu omnium, vel aliquorum, non potens discernere veritatem, vel falsitatem latenter sub apparentia, aut specie veri, sub qua occurrerent: Sed eo ipso maneret fallibilis intrinsecè ex parte actus primi, seu potens falli, & errare: Ergò hoc non potest aliter vitari, nisi per plenitudinem scientiæ, aut per lumen vñiversaliter discretivum veritatis, & falsitatis circa omnia obiecta occurrentia, vel ad se pertinentia. Explicatur: Intellectus carens plenitudine scientiæ, aut lumine evidenter discretivo veri, & falsi, circa aliqua obiecta occurrentia, aut ad se pertinentia posset moveri per fidem ad illorum assensum; si enim aliquis magna pollens autoritate testificaretur aliquid de illis obiectis, sub tali testimonio, & autoritate proponeretur obiectum vt fide, & assensu dignum: Cur ergò intellectus de se obscurus erga illud sic fidedignum, & sua vi naturali gaudens ad cognoscendum omne cognoscibile sub ratione veri, non posset illi testimonio assentire? Potissimè cum omni impedimento caret ex parte actus primi proximi ad exercendam suam vim cognoscitivam: Ergò si testimonium illud, quantumvis magnæ authoritatis, esset fallibile, vt re ipsa fallibile esset, si esset humanum; intellectus potens illi assentiri esset fallibilis proximè erga obiectum sub tali testimonio propositum. Vide suprà à num.

495. Tertiò probatur assumptum, quia, vt suprà ostendimus, repugnat metaphysicè personam divinam suppositare naturam intellectualē destitutam donis eam vñiversaliter rectificantibus in omnibus suis operationibus intellectua-

libus circa earum propria obiecta: Sed vnum ex his donis necessario esset plenitudo scientiæ, vel lumen evidenter, & infallibiliter discretivum veritatis vñiversaliter erga obiecta omnia occurrentia, vel ad se pertinentia, quia aliter non posset vñiversaliter rectificare intellectū in cognoscendo: Ergò repugnat metaphysicè personam divinam assumere, aut suppositare naturam intellectualē, absque plenitudine scientiæ, aut luminis vñiversaliter discretivi veritatis: Sed cum hoc repugnat metaphysicè ignorantia propriè talis, seu privativa: Ergo.

496. Quartò probatur assertio: Quia ignorantia privativa est malum proprium nature intellectualis vt talis: Sed repugnat metaphysicè in natura assumpta intellectuali malum proprium ipsius vt intellectualis, seu quod male, & pravè se habeat in linea spirituali, & intellectuali: Ergò & ignorantia privativa. Minor probatur: Quia malum proprium nature intellectualis vt talis, formalissimè est malum spirituale, & morale, vñpotè contra inclinationem nature intellectualis vt talis, quæ est regula moralitatis, nec enim alia de causa vitium nature intellectualis vt talis est malum morale apud omnes, nisi quia est contra inclinationem nature rationalis vt talis: Sed repugnat metaphysicè in natura assumpta malum morale, & spirituale: Ergò & malum proprium nature intellectualis, quo in linea spirituali, & intellectuali ègrè, male, & pravè se habeat.

497. Respondeat Illustr. Godoy, num. 12. Ignorantiam esse malum purè physicum, & nulla ratione morale. Id quidem dicit, sed minimè probat, nec aliquid adducit vndè probetur. Inquit verò, quod malum proprium nature intellectualis vt talis, si sit purè physicum, non repugnat nature assumptæ, quia etiam parentia virtutum moralium perficientium naturam intellectualē est malum nature intellectualis vt talis, & non repugnat nature assumptæ. Sed hæc solutio iam impugnata manet, nec in nostra doctrina ullam vim habet paritas, quia iam suprà ostendimus, personam divinam non posse suppositare naturam humanam nudam omnibus donis, & virtutibus proficientibus. Et quidem apud omnes prudentes, hominem esse ignorantem, vituperio dignum estimatur, sicut esse sapientem laude dignum iudicatur, vndè laudatur homo, cum sapiens dicitur, & vituperatur, cum ignorans appellatur: Sed solum

solum malum morale, non autem malum purè physicum est vituperio dignum apud prudentes: Ergò ignorantia privativa est malum morale, & non purè physicum. Confirmatur: Quia ignorantia privativa est ignorantia eorum, quæ ad proprium statum spectant: Sed huiusmodi ignorantia est malum morale, quia si sit voluntaria erit peccatum: Ergò ignorantia privativa est malum morale.

498. Quintò probatur assumptum: Quia repugnat metaphysicè, quod Verbum Divinum denominetur, & sit in rei veritate ignorans: Sed si in natura assumpta caderet ignorantia privativa, seu propriè talis, Verbum propriè in illa esset ignorans: Ergò huiusmodi ignorantia repugnat metaphysicè in natura assumpta. Respondet Illustr. Godoy, Verbo in se ipso repugnare quod sit ignorans; secùs vero quod sit ignorans in natura assumpta, sicut repugnat, quod sit nesciens aliquid in seipso, non tamen quod aliquid nesciat in natura assumpta. Sed contra est: Quia quod aliquid nesciat ex impertinētibus ad proprium statū, seu pura nescientia illorum, nullam indignitatem importat vituperabilem, attamen ignorare ea, quæ ad proprium statum pertinent, defectus est privativus, & indignitas vituperio digna, imò pro ipso vituperio habetur apud prudentes: Ergò consequentia, seu instantia de vna ad aliam est nulla. Secundò: Quia Verbum esse hominem ignorantem importat indecentiam moralē ex terminis repugnantem dignitati Verbi: Sed huiusmodi indecentia repugnat metaphysicè Verbo: Ergò illi repugnat esse hominem ignorantem: Ergò & esse ignorantem in natura assumpta.

499. Demum probatur assumptum: Quia si semel admittatur possibilis ignorantia privativa in natura assumpta ex defectu scientię eorum, quæ ad se pertinent; absdubio erit illi possibilis ignorantia practica circa agibilia, & circa earum alias circumstantias honestates, & inhonestates: Sed hæc ignorantia est impossibilis Verbo in natura assumpta: Ergò & omnis ignorantia privativa, eorum scilicet, quæ ad suum statum pertineant. Probatur maior: Quia est impossibilis scientia, quæ excludat universaliter omnē ignorantiam practicam, tam vincibilem, quam invincibilem circa agibilia, & circa omnes circumstantias, quæ similiter non excludat ignorantiam privativam circa

Tom. I.

intelligibilia ad se pertinentia; siquidem nulla scientia potest universaliter primam ignorantiam excludere nisi scientia beata, quæ intuetur ultimum finem, & universaliter cognoscit in ipso omnia, quæ ad ipsum ordinantur, & modos, & circumstantias, quibus ordinari possunt, sola enim ista scientia excludit formaliter omnem ignorantiam practicam circa finem, & circa media, & circa ordinē mediorum ad finem; ut consideranti patebit: Sed hæc scientia etiam excludit formaliter ignorantiam propriè talem circa speculabilia, vel intelligibilia ad proprium statum pertinentia: Ergò si prima ignorantia est impossibilis Verbo in natura assumpta, etiam omnis ignorantia propriè talis.

500. Deindè probatur prima minor: Quia si esset possibilis ignorantia practica circa agibilia, ad circumstantias honestantes, vel inhonestantes, voluntas constituta sub tali ignorantia, posset ex ignorantia peccare, saltē materialiter: Sed hoc divinitus impossibile iudicant contrarij, & præsertim Illustr. Godoy, ut suprà vidimus numer. 481. Ergò etiam debent reputare divinitus impossibilem ignorantiam practicam in natura assumpta. Probatur maior: Quia supposita ignorantia practica, saltē invincibili, de prohibitione obiecti, aut de circumstantia ipsum deturante, voluntas constituta sub tali ignorantia, & solum agnoscent obiectum, vel agibile ut bonum utile ad finem honestum, absque omni motivo retrahente, absdubio posset absolute tale obiectum eligere sub ratione utilis ad finem honestum, cum invincibiliter ignoraret omnem rationem, nullamque adverteret, retrahentem à tali electione: Sed illud eligere esset peccatum, saltē materiale, quia esset eligere obiectum re ipsa à parte rei turpe, & prohibitum: Ergò posset peccare materialiter, saltē ex ignorantia.

501. Vrgetur: Quia ubi possibilis est ignorantia practica circa agibilia, etiam est possibilis aliqua inconsideratio circa ea, nec enim est aſsignabilis scientia ita plena, & universalis, quæ omnem, vel levem etiam inconsiderationem excludat, quin potius excludat omnem ignorantiam practicam; vel aſsignent illam contrarij: Sed in natura assumpta repugnat metaphysicè omnis inconsideratio, etiam levis, circa agibilia, alias non repugnaret peccatum ex inconsideratione commissum; prout semper

per peccata committuntur : Ergò pariter repugnat omnis ignorantia privativa circa agibilia: Ergò etiam circa intelligibilia ad se pertinentia.

502. Ex quo patet, Illustr. Godoy satis obscurè , vel inconsequentè admettere ignorantiam privativam non moralem in Christo possibilem, & negare in eo possibilem ignorantiam privativam moralem. Tùm quia inassignabilis est scientia, quæ vnam depellat, & non aliam; tum quia , cum definit ignorantiam moralem per hoc , quod sit eorum , quæ quis lege tenetur scire , deberet explicare , an sit eorum, quæ potest, & tenetur scire ; an etiam eorum, quæ non potest scire, tene- retur tamen, si posset commodè ea scire? Si primo modo intelligit ignorantiam moralem tantum ; sequitur, quod ad- mittat in Christo possibilem ignorantiam invincibilem practicam, eorum nempè, quæ scire non possit, & quæ scire deberet, si posset. Si secundo modo : Ergò censet impossibilem in natura assumpta omnem ignorantiam practicam circa agibilia, hoc est, circa finem, & media, & ordinem me- diorum in finem , quia horum scientia debita est , quando commodè haberi po- test: Ergò censet metaphysicè necessaria- riā in natura assumpta plenitudinem scientiæ circa finem, circa media , & circa ordinem mediorum in finem, quia horum ignorantia universaliter excludi non po- test , nisi per prædictam plenitudinem scientiæ, seu per scientiam beatam: Quod si concedat, iam illius argumenta nullius roboris sunt. Vnde ad illa facile respódeo.

503. Ad primum , ex num. 483. nego assumptum. Ad primam probatio- nem , nego antecedens. Tùm quia iam suprà oppositum satis , superque proba- vimus. Tùm quia, seclusis donis, & vir- tutibus perficientibus intellectum , intel- lectus posset habere ignorantiam mora- lem eorum , quæ scire teneretur, imò & plures inconsiderationes, & voluntas nu- da etiam à donis, & virtutibus posset plu- ra inconsideratè velle , & peccare. Ad probationem antecedentis , nego etiam antecedens , quia iam suprà ostendimus gratiam vniōnis essentialiter , & meta- physicè inferre in natura assumpta dona vniuersaliter rectificantia eius potentias intellectuales , cui connexioni , & illa- tioni fundatæ in iure divino immediato Deus reluctari non potest.

504. Si vero inquiras , cur non poterit Deus suspendere concursum ad omnia cognitionem naturæ assumptæ;

quando quidem concursus Dei ad illam liberè præstatur à Deo: Ergò posset illam suppositare absque omni cognitione : Er- gò multo melius cum ignorantia. Res- pondeo , quod si hoc aliquid probat, probat possibilem etiam ignorantiam moralem eorum, quæ scire tenetur, quia nec ita cognosceret absque omni cogni- tione. Quod si dicas , ex defectu actua- lis cognitionis circa illas non probari igno- rantiam , sed solum ex defectu scientiæ habitualis eorum , quia non dicitur quis ignorare omnia , quæ actu non cognos- cit , sed solum ea , quæ nec actu, nec habitu scit, vt patet evidentè , quia per- itissimus in Philosophia , potest actu de illius obiectis non cogitare , quin ta- mē dicatur ignorare illas; & plura quæ quis peritissimè novit, potest actuilla nō cog- noscere , quin dicatur illa ignorare. Rec- tè quidem : Ergò ex defectu cognitionis actualis, Deo suspendente concursum, nul- la ignorantia probatur: Ergò ex quo pos- set Verbum suppositare naturam intel- lectualem absque omni actuali cogniti- one , suspendendo concursum, ineptissimè probatur , posse illam suppositare cum ignorantia privativa.

505. Si denique instes , quod pos- set etiam illam suppositare absque omni habituali notitia , ergo cum ignorantia. Si inquam sic instes , probabis possibi- lem omnem ignorantiam , eorum etiam quæ scire teneretur, in natura assump- ta , imò & ignorantiam primorum prin- cipiorum , quæ à natura intellectuali nec divinitus ignorari possunt , cum illi sint per se nota ; & casu, quo Deus mira- culose illi auferret lumen primorum prin- cipiorum, aut tale lumen impediatur per infantiam , amentiam , aut alio modo, tunc non diceretur homo ignorare pro- priè , & privativè , sed purè non scire per defectum luminis intellectivi , aut impe- dimentum illius. Solum ergo est igno- rantia privativa in intellectu expedite cognoscitivo , & non habente scientiam alicuius dubij occurritis, vel rerum, quæ ad se spectant, & quæ rationaliter scire de- siderat ; quæ ignorantia est vera imper- fectio privativa , & verum malum natu- ræ intellectualis , quod ipsa à se pellere nittitur naturali inclinatione; & ideo nec divinitus posset Verbum suppositare na- turam cum tali ignorantia, & consequen- ter nec sine plenitudine scientiæ habitualis illam formaliter excludente , & hoc quamvis posset illam suppositare absque omni cognitione actuali , suspendendo concursum.

Ye-

506. Veruntamen negandum est, quod talem concursum suspendere posset, quia iure divino est debita naturae assumptæ cognitionis suæ personæ divine, & cognitionis sui ultimi finis, quam Deus nec divinitus posset illi negare contra ius divinum immediatum, ut supra ostensum manet. Et item: Quia vel relinqueret illi cognitionem necessariam sui ultimi finis in communione, & boni in communi; vel hanc etiam negaret? Si hanc etiam negaret, relinqueret naturam intellectualem stupefactam, & ineptam, non iam ignorantem propriæ, sed amentem, seu absque mente, cum totali nescientia pure negativa. Si relinqueret illam cum cognitione ultimi finis in communione, negata illi cognitione sui ultimi finis in particuli, relinqueret illam indifferentem, & vagam, ad collocandum suum ultimum finem in bonis commutabilibus, & consequenter peccabilem, quod repugnare modo supponimus. Non ergo probari potest ex illa negatione omnis cognitionis, ignorantia privativa.

507. Ex quo ad confirmationem, omissio antecedenti, quod nempe posset assumere humanitatem absque intellectu, omitto etiam consequens in tali casu, quod tunc eam assumeret absque omnisciognitione: Sed nego quod tunc haberet ignorantiam, quia deficiente intellectu, deficeret ignorantia propriæ talis, quæ esse non potest, nisi in intellectu. Et cum infers, quod posset etiam illam in eternum privare gloria animæ. Transeat etiam, casu quo illam orbaret intellectu, sed inde non probatur ignorantia, quia sine intellectu non esset ignorantia. Ad probationem subiunctam, dico, quod cognitione illarum rerum, quas Christus de facto cognovit, est debita humanitati Christi, supposito eius intellectu expedito ad cognoscendum; at si Deus illi intellectum humanum auferret, nulla cognitione deberetur ex tali suppositione, & consequenter, nec tunc esset ignorantia. Vnde in forma, distinguo minorem: Potuit de potentia absoluta ea cognitione carere, destructo intellectu, transeat; quia tunc haec carentia non esset ignorantia: Manente intellectu expedito ad verum ut sic, nego minorem, quia ex tali suppositione non potuit, nec divinitus, intellectus carere rectitudine universalis in cognoscendo, & consequenter nec plenitude scientiarum, à qua sola illa rectitudo universalis, & indefectibilis intellectus pro-

Tom. I.

venire posset. Ex quo patet ad reliqua, & præsertim ex supra dictis à num. 223. vbi eadem argumenta abundè dissolvimus.

**D U O A R G U M E N T A , P R O ignorantia in Christo de facto probanda solvuntur.**

508. **N**IHILOMINUS, restant duo solvenda obiecta, quibus videtur probari de facto Christum aliqua ignorasse privativer. Primum est illud Marci cap. 13. testimonium: *De die illa*, nempe iudicij universalis, *nemo scit*, *neque Angeli in Cœlo*, *neque Filius*, *nisi Pater*: Ergo Christus nescivit diem iudicij: Sed haec fuit ignorantia privativa, quia est rei spectantis ad ipsum Christum, ut potè qui constitutus est à Deo iudex vivorum, & mortuorum: Ergo in Christo fuit ignorantia privativa.

Nihilominus, in Christo de facto nullam fuisse ignorantiam privatam certissimum est, in tanto gradu, ut Medina oppositum hereticum censeat; & similiter Vazquez disp. 51. cap. 2. assert, id certa Fide Catholica esse tenendum, ex communi traditione PP. Tenerus disp. 1. de Incarnatione, quest. 5. dub. 4. assert. 8. censet esse de fide, Valentia disp. 1. de Incarnatione quest. 15. punct. 1. esse omnium orthodoxorum sententiam, Suarez disp. 24. sect. 3. esse omnino certum. Illust. Godoy disp. 44. num. 19. oppositum esse ad minus temerarium, quia contra uniformem Theologorum sententiam, in re Theologica, & gravi.

509. Deinde constat ex illo Ioana 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti, plenum gratia, & veritate;* vbi Christus in quantum homo dicitur plenus gratia, & veritate; nam quod de Christo ut homine sit sermo, patet evidenter, quia in quantum Deus est incapax gratiae, & gratia plenum dici non potest: Ergo solum dicitur *plenum gratia*, Verbum in quantum homo, quo solo sensu est capax gratiae: Sed in eodem sensu dicitur *plenum veritate*, nam coniunctivè dicitur *plenum gratia, & veritate*: Ergo ex illo textu Christus ut homo aperte prædicitur plenus veritate; hoc est plenus scientia veritatis. Vnde in hoc sensu exponitur à D. Thom. ille textus, & communiter à PP. & Expositoribus. Nec videtur posse admittere aliam expositionem, quia *plenum* dicitur propriæ, quod ex se sub aliqua saltē acceptione considerari potest

ut vas vacuum; solum autem Christus ut homo secundum humanitatem potest considerari vacuum, nam ut Deus vas vacuum considerari non potest, ideoque non tam plenum vas dicitur, sed ipsa plenitudo veritatis. Tum sic; sed cum plenitudine veritatis, aut scientia repugnat ignorantia privativa, aut propriè talis alicuius veritatis, quia ipsa ignorantia alicuius veritatis eslet vacuitas ex parte illius veritatis: Ergo ex praedicto Evangelij Textu, excluditur à Christo ut homine omnis ignorantia privativa, aut propriè talis.

510. Constat etiam, quia in Christo ut homine fuit plenitudo gratiae, quia humanitas ratione vniuersalis personalis cum Deo fuit summè proxima Deo, qui est fons, & origo gratiae: Sed similiter fuit summè proxima Deo, qui est fons, & origo scientie: Ergo in ipsa humanitate fuit etiam plenitudo scientie. Item, quia ex communi Theologorum sententia Christo debet concedi omnis perfectio illi possibilis, quæ fini redempcionis non opponitur: Sed plenitudo scientie, fini redempcionis non opponitur, cum ad illam ignorantia non requiratur: Ergo talis plenitudo scientie debet Christo concedi, & ignorantia ab illo relegari. Et confirmatur, quia illos solum defectus Christus D. asumpsit, qui ad finem redempcionis conducunt, ut asserit D. Thom. 3. part. quest. 15. artic. 1. & 2. Sed ignorantia privativa ad finem redempcionis non conductit: Ergo. Confirmatur secundo: Quia Christus fuit Doctor, & Magister vniuersalis Ecclesiæ Militantis, & Triumphantis: Sed ad perfectionem magisterij ita vniuersalis spectat plenitudo scientie, & remotione totius ignorantiae, ita ut de nullo interrogari possit, quod ignoret: Ergo habuit plenitudinem scientie, & remotionem omnis ignorantie. Demum, quia ut ex dictis patet, repugnat metaphysicè cum gratia substantiali vnionis hypotheticè ignorantia propriè talis, ad illamque essentialiter sequitur plenitudo scientiae vniuersaliter rectificans intellectum, sicut plenitudo virtutis vniuersaliter rectificans voluntatem: Ergo multo minus illi de facto concedenda est talis ignorantia.

511. Vnde ad argumentum, omisis varijs expositionibus illius textus, quas refert, & impugnat Illust. Godoy, respondendum est, cum communi SS. Patrum, & Expositorum interpretatione, sensum illius esse, quod de die illa nemo

scit, neque Filius, nisi Pater, scientia nempe manifestativa illius secreti, seu ad illud manifestandum, eo nempe sensu, quo Deus dixit Abrahæ: *Nunc cognovi, quod timeas Deum*, scientia nempe manifestante id ipsum Abrahæ, quasi dicat, nunc manifestavi tibi, seu cognoscere te fecit, quod timeas Dominum; & eo sensu, quo inter homines, ea quæ quis scit sub secreto, & sub sigillo, cum veritate dicit se nescire, ut patet in Confessario, qui interrogatus circa ea, quæ scit in Sacramentali confessione, cum veritate responderet, se nescire, nempe scientia manifestativa, aut communicabili. In hoc ergo sensu Christus dixit se non scire diem iudicii, quia ut iudex vniuersalis tantum sub secreto, & sigillo illud sciebat, sed non ad manifestandum, nec scientia manifestativa illius.

512. Nec contra huiusmodi expositionem communem obstat communis replica, nempe, quod Christus eodem tenore verborum, ait, neque angelos, neque Filium de die iudicare: Sed quantum ad Angelos debet intelligi de negatione scientie, non solum manifestativæ, sed etiam quoad ipsos: Ergo etiam de Christo, seu de Filio ita debet intelligi. Respondeo primò, quod attento tenore verborum, eandem explicationem, & interpretationem substantient respectu Angelorum, ac respectu Filij, vnde ex tenore verborum inferri non potest, Angelos adhuc in secreto, non scire diem iudicii, sed solum id nescire ad manifestandum, seu scientia manifestativa, & in hoc sensu potest admitti doctrina P. Suarez, docentis, quod ex praedicto textu constare non potest, Angelos nescire sub sigillo diem iudicii, & quod id negare, vel affirmare determinatè, divinare est.

513. Verùntamen, cum ad expositionem Textus Sacri, non præcise debeat attendi verborum tenor in ipso textu expressus, sed cohærentia etiam illius cum alijs; dicendum est, textum illum, quatenus negat Angelis scientiam de die iudicii, intelligi debere sine limitatione de scientia non solum ad manifestandum, sed etiam quoad se; quatenus vero negat filio scientiam de die illa, esse intelligendum cum limitatione, nempe non de scientia absolute, & quoad se, sed solum de scientia manifestativa. Ratio est, quia ad limitrandum textum de Angelis nullus alius textus sacer cogit, quia nullus est, quo probetur, Angelos omnipotens futura prænoscere; atamen de Christo nosce-

constat ex ipso Sacro Textu, quod fuit plenus scientia veritatis, quod fuit constitutus à Deo iudex vivorum, & mortuorum, ex quibus cogimur ad sentiendum ipsum novissime, & non ignorasse diē statutum, in quo indicaturus est orbem terrarum; ideoque de Christo limitamus illum textum: *Neque filius scit de die illa*, nemp̄ intelligendo solum, quod non scit scientia manifestativa: Sed solum sub sigillo, de Angelis vero, cum ait, quod neque Angeli sciunt, intelligimus absolutè, quod non sciunt adhuc quoad se. Ad quod asserendum, cogit etiam ratio, quia si Angeli scirent quoad se scirent ex Christo docente, & manifestante, cum Christus quoad mysteria suae humanitatis fuerit Magister, & Doctor, & illuminator Angelorum, ut docet Div. Thom. Si hoc autem admittatur, falsum erit, quod Christus non scivit de die illa ad manifestandum, sed scientia manifestativa, cum id manifestaverit Angelis. Tum quia si Angeli scirent, hæc notitia non esset secreta apud illos, secretum enim per se loquendo non est plurimum, sed unius, vel paucorum: Ergo scirent Angeli diem illam scientia inter ipsos communicabili, & manifestativa: Sed hoc non est dicendum; cum hæc scientia negetur etiam filio ex vi dicti textus: Ergo ut recte intelligatur ille textus, centendum est, solum Christum sub altissimo secreto scire diem illam, Angelos vero nec sub sigillo de illa die scire.

514. Sed contra huiusmodi expositionem oppones primo, quia textus predictus ex tenore verborum inducit sensum absolutum, & absque limitatione, tales, ut Apostoli audientes existinarent, Christum nec quoad se scire diem iudicij: Sed non est dicendum, quod Christus induxit Apostolos in sensum erroneum, & falsum: Ergo sensus absolutus, quem tenor illorum verborum præfert, debet censeri verus, & non limitari. Secundò: Quia illum textum exponunt Origenes, Athanasius, & Cyrilus, ita quod Christus ut Deus, noverit diem iudicij, ut homo vero non noverit, nec scierit, sed ignoraverit: Ergo in eo sensu, quo ipse ut Deo concedunt scivisse diem iudicij, negant illum scire ut hominem; sed ut Deus solum sciebat illum diem sub sigillo, & secreto, & non ad manifestandum: Ergo ut homo etiam hoc modo nesciebat; alias nulla esset differentia. Et confirmari potest, quia eos sensu negat Christus se scire diem iudicij,

quo concedit Patrem illum scire, ait enim: *Neque Filius scit, nisi Pater*: Sed Pater etiam sciebat secreto: Ergo Filius nec sub secreto sciebat.

515. Respondeo tamen, ad primum, distinguendo maiorem: Inducebat per se, & ex intentione Christi sensum absolutum, & non limitatum, nego: Permissivè, & per accidens, concedo; & eodem modo distincta minori, nego consequiam, quia illum tenorem verborum usurpavit Christus solum ex intentione cœlandi veritatem; non vero inducendi Apostolos in sensum erroneum, nec attentis circumstantijs, in illum sensum per se inducebat, quia si Apostoli considerassent dignitatem Christi loquentis, & altitudinem sensus, quo sàpè loquebatur, non deberent prorrumpere in sensum absolutum illorum verborum, absque limitatione, sed suspendere iudicium, solum existimantes, sibi non convenire illius diei manifestationem, quam Christus eis negabat: Quod si ipsi inconsideratè, vel quia ignorabant altam dignitatem Magistri loquentis, vel verborum illius profunditatem, inducti sunt in sensum erroneum, aut falsum, hoc fuit per accidens respectu Christi loquentis, & solum intendentis cœlare veritatem, & solum fuit per se ex illorum ignorantia, vel inconsideratione.

516. Ad secundum, dico Origenem, Athanasium, & Cyrillum, illis temporibus egisse contra Arium, & Arianos, qui ex illo textu contendebant, Filium non esse substantialiter Deum, quia diem iudicij ignoravit; quibus respondebant pro tunc sufficientissimè ad intentum, Christum fuisse simul verum Deum, & verum hominem, & quando dixit: De illa die, nemo scit, *neque Filius*, loquutum fuisse de Filio ut homine, non de ipso ut Deo, qualiter Filius, & Pater sunt unum, & idem in substantia; de Filio autem ut homine, concedebant, non tam asserendo, quam permittendo ad intentum, quod ignorasset diem iudicij, vel alia futura, quia hoc adhuc admissò, & concessò, nihil in favorem Arianorum sequebatur, qui contendebant Filium secundum nullam sui substancialē naturam cognovisse diem iudicij; vnde sensus illorum Patrum, dum adscribere videntur Christo ut homini ignorantiam, tantum est permisivus in disputatione contra Arianos, non assertivus absolute; adquæ adeò cum Athanasius, orat. 4. contra Arianos, post medium, ait: *Nam sicut ut homo cum*

hominibus, esurit, & fuit, & patitur, ita cum hominibus, ut homo, non novit, sensus est, quod sicut eius divinitati non prejudicat, quod in quantum homo cum hominibus sitivit, & esurivit, ita, adhuc admisso quod ut homo, cum hominibus non noverit diem iudicij, hoc eius divinitati non prejudicaret.

517. Et similiter Cytillus, lib. 9. Thesauri cap. 4. & lib. de recta fide ad Reginas, cap. 1. dum inquit: *Quemadmodum ipse, cum sit vita, & facultas omnium, alimento suscepit, exinanitionis mensuram non despiciens, (scribitur enim dormisse, & laborasse,) ita etiam ignorantis futurorum, quae humana naturae convenit, eum non puduit, quam quidem in se recepit, omnia enim, quae humanitati annexa sunt, ipsi communicata sunt, praeter peccatum. Cum vero discipuli, que ipsorum vires excedeant, scire cuperent, consulto ignorantiam suam, ea ratione qua homo erat, praetexit: Hoc etiam debet intelligi hypotheticè, admisso nempe, disputandi gratia, ut admittebant, & concedebant Arianis, quod Christus ut homo ignorasset aliqua futura; hoc enim admisso gratis, & concessio Arianis, ita explicandum erat sine praejudicio divinitatis Christi.* An autem revera Christus ut homo ignoraverit absolutè futura, non disputabatur ex professio contra Arianos, nec de hoc erat ea tempestate controversia contra ipsos; vnde nec Cyrilli verba debent intelligi in sensu absoluto, & absolutè assertivo, sed solum hypotheticè, hoc est, adhuc gratis admisso, quod ille textus allegatus ab Arianis probaret veram ignorantiam futurorum in Christo; hoc enim sufficiebat pro tunc ad revincendum Arianos. Nec opus erat contendere absolutè, an Christus non solum ut Deus, sed etiam ut homo, non solum ratione divinitatis, sed etiam ratione humanitatis cognoverit absolutè diem iudicij; & ideo nec verba Patrum, dum dicunt, Christum ut hominem ignorasse futura, intelligenda sunt in sensu assertivo absoluto, sed prout exigebat controversia Arianus, nempe hypotheticè, & disputandi gratia. Et hic est sensus genuinus dictorum PP. non vero, quod absolute attribuerunt assertivè Christo ut homini ignorantiam propriè talem futurorum.

518. Vel dicendum, Patres illos loqui de Christo ut homine, ratione humanitatis secundum se, & præcisivè à donis considerat, attentis nempe pro-

prijs illius, & naturalibus viribus, quo pacto certum est, non convenire illi scientiam futurorum, quæ certè est supra vires proprias naturæ humanæ. Et quidem, iple Pat. Vazquez, vbi suprà, num. 7. explicat Gregor. Nazianzenum, orat. 36. quæst. 4. sic dicentem: *Et cui igitur dubium esse potest, quin horam quidem ut Deus cognitam habeat, ignorare autem ut homo, explicat inquam, quod ut homo, præcisivè ab unione hypostatica, & ex viribus solius humanitatis ignoraverit. Cur ergò cæteri Patres, qui non magis clarè loquuntur, non poterunt sic interpretari? Vnde merito ab Illust. Godoy, & ab alijs, carpitur tanquam parum pius, & benignus in SS. Patribus, qui potens eos interpretari in sensu fano, & vero, nihilominus eis, nempe Origeni, Athanasio, & Cyrillo, adscribit, quod attribuerent Christo absolutè ignorantiam futurorum; quam sententiam ipsem censem esse contra veram de fide tenendam ex traditione SS. Patrum. Vide Illust. Godoy, hanc secundam interpretationem applicantem Origeni, Cyrillo, & Athanasio in præsenti, tatis probabilitè. Licet prima, ut magis ingenua mihi arrideat.*

519. Secundus textus, qui in contra obijcitur, desumitur ex illo, Matth. 8. *Audiens Iesus, scilicet Centurionis verba, miratus est, dicens, Amen dico vobis, non inveni tantam fidem in Israel: Sed admiratio semper supponit ignorantiam: Ergò Christus habuit ignorantiam. Minor probatur primo, ex Arist. 1. Metaph. cap. 2. & ex Div. Thom. 1. 2. quæst. 32. art. 8. in corp. aiente, admirationem causari ex eo, quod viso effectu, ignoratur causa illius. Secundò ex eodem, ibid. cap. 1. & ex Div. Thom. 1. 2. quæst. 41. art. 4. ad 5. vbi afferunt, quod Philosophi ex admiratione moti sunt ad inquirendam veritatem: Sed hoc importat ignorantiam: Ergò & admiratio. Tertiò: Ex Div. Augustino, Epist. 101. vbi docet, admirationem esse de re, cuius ratio latet admirantem: Ergò idem quod prius.*

520. Huic argumento, omissis duabus solutionibus, una, quæ exponit prædictum textum in sensu improprio, ita ut Christus non propriè miratus fuerit, sed equivalentè se gerens exterius ut admiratus ad laudandam fidem Centurionis ut de se mirabilem: Alia P. Vazquez, quæ salvare conatur veram speciem admirationis absque omni ignorantia, solo titulo magnitudinis obiecti; quas

quas duas solutiones latè impugnat Illust. Godoy, vbi suprà. Illis inquam omnibus, cum Div. Thom. 3. part. quest. 15. art. 8. in corpor. Respondeo, quod admiratio propriè est de aliquo novo, & insolito. In Christo autem non potuit esse aliquid novum, & insolitum, quantum ad scientiam divinam; neque etiam quantum ad scientiam humanam, qua cognoscit res in Verbis; vel qua cognoscit res per species inditas; potuit tamem aliquid esse sibi novum, & insolitum secundum scientiam experimentalē, secundum quam poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo si loquamur de ipso quantum ad scientiam divinam, vel scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo, quantum ad scientiam experimentalē, sic admiratio in eo esse potuit, & assumpsit hunc defectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum, quod etiam ipse mirabatur. Vnde dicit August. super 1. Genes. cap. 8. contra Manichæos: Quod enim mirabatur Dominus noster, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc est opus moveri. Omnes ergò tales motus, non perturbati animi sunt signa, sed docentis Magistri. Quid clarius?

521. In forma ergò, concessō tex-  
tu, distinguo minorem: Admiratio semper supponit ignorantiam privativam, & propriè talem, nego minorem: Ignorantiam, vel propriè, vel impropre talem, sumptam pro non experientia, concedo minorem; quia iuxta Div. Thom. satis fuit in Christo ut miraretur fidem Centurionis, quod illam non prænovisset experimentaliter, seu per scientiam experimentalē, licet illam noverit per scientiam divinam ut Deus, & per scientiam beatam, & infusam ut homo. Vnde ad probationes minoris in contra, ad pri-  
mam, dicatur, quod admiratio in nobis regulariter causatur ex eo, quod viso effectu, ignoratur propriè causa; sed hoc non exigi essentialiter ad rationem admirationis, sed satis esse, quod sit de re nova, & insolita secundum scientiam experimentalē. Et similiter ad secundam, fatemur, quod Philosophi ex admiratio-  
ne movebantur ad desiderium scientiae, quia eorum admiratio ex ignorantia pri-  
vativa, & propriè tali procedebat; sed cum hoc componitur, quod in Christo solum fuerit ex non experientia, tan-  
quam de re nova, & insolita experimen-  
taliter.

522. Ad tertiam similiter dico,

verissimum esse illud Augustini effatum, quod scilicet admiratio est de se, cuius rati-  
o latet admirantem; sed potest latere admirantem duplicitè, nempe, vel ab-  
solutè, attenta omni scientia illius; vel  
secundum dum quid, attenta nempe experien-  
tia, vel scientia experimentalē; & hoc  
secundo modo latebat Christum, nempe  
secundum scientiam experimentalē,  
secundum quam experiebatur ut novam,  
& insolitam fidem Centurionis, & non  
experiebatur rationem illius, licet illam  
præsciret scientia beata, & infusa; defec-  
tus autem experientiè, non erat in Chris-  
to propria ignorantia, sed solum impro-  
priè, & negativè, vt per se patet. An  
vero illa Christi admiratio, quam Chris-  
tus monstravit, fuerit propriè, & in rigo-  
re admiratio, an solum secundum quid,  
& impropriè, quæstio est satis molesta, &  
magis de nomine, quam de re, supposi-  
to, quod in Christo non fuerit vera, &  
propria ignorantia, circa fidem, quam  
mirabatur, sed solum non experientias;  
vndè ab illa abstinentia censeo. Quod  
si quis importunè contendat, Christo esse  
concedendam propriam, & strictam ad-  
mirationem; semper distinguam, admit-  
tendo esse illi concedendam cum tota  
proprietate, quæ sine ignorantia privati-  
va salvari possit, sed negando illam cum  
tali proprietate, quæ ignorantiam privati-  
vam importet, & hac distinctione vi-  
tatur importunitas arguentis.

523. Denique probari solet igno-  
rantia in Christo; quia Christus illos de-  
fectus humanæ nature assumpsit, qui fini  
redemptionis non opponuntur: Sed ali-  
quarum rerum ignoratio non obesset fini  
redemptionis, v. g. si Christus nesciret  
quot lapides sunt in fluvio, aut numerum  
arenæ maris: Ergò potuit in eo esse ho-  
rum ignorantia. Responderet Div. Thom.  
quest. 20. de Veritate, artic. 4. negando  
minorem, quia quæcumque nescientia effet  
defectus redemptionem humanæ generis  
impediens; quia in Redemptore, per quem  
gratia, & veritas per totum humanum  
genus diffundenda erat, requirebatur ple-  
nitudo gratiæ, & veritatis, cui quili-  
bet scientiæ defectus prejudicare pote-  
rat.

524. Sed contra opponitur, quia  
si hæc doctrina Div. Thom. vera est, se-  
quitur Christum cognovisse nedum  
omnia existentia, & omnia futura, sed  
etiam omnia possibilia; quia si aliqua pos-  
sibilia nescisset, hæc nescientia eadem ra-  
tione, obesset fini redemptionis: Sed  
hoc

hoc non admittimus: Ergo. Respondeo, earum solum rerum nescientiam esse in Christo ignorantiam privativam, & fini redemptionis obesse, quæ obesset plenitudini scientię: Plenitudo autem scientię in Christo solum importat plenam scientiam omnium existentium, & futurorum, & possibilium, quæ altissimo gradu luminis gratię, & glorię detegere potuit; non tamen potuit omnia possibilia detegere, ut suo loco dicemus; vnde non omnium possibilium cognitio spectat ad plenitudinem scientię, & gratię in Christo, nec aliquorum nescientia illi obesset; obesset vero, si aliqua existentia, aut futura in regime universi nesciret, cum ipse sit finis, & caput universale omnium, cui de iure omnium scientia, & cognitio debetur, vt agentes de scientia animę Christi dicemus.

**D U B I U M V L T I M U M.**  
An Christus potuerit esse moraliter imperfectus transgredione consiliorum.

**525.** PRO resolutione primò supponendum est, ex Div. Thom. 2.2. quest. 184. artic. 1. perfectionem vitę spirituallis, potissimè in charitate consistere, & penè charitatem attendi debere. Vnde, artic. 2. in corpore, ait, quod triplex potest perfectio considerari in charitate. Prima quidem absoluta, quæ importat totalitatem, non solum ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est. Et huiusmodi perfectio nulli creature possibilis est, sed competit soli Deo; quia videlicet solus ipse se ipsum totaliter amat, id est, tantum, quantum amabilis est. Secunda autem perfectio attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter fertur in Deum, & huiusmodi perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertiò, perfectio attenditur non secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitem ex parte diligentis quantum ad semper actu in Deum ferri; sed solum quantum ad exclusionem impedimentorum, quæ repugnant motui charitatis in Deum. Et hoc duplicitè, primo ita quod ab affectu hominis excludatur omne impedimentum charitati contrarium, quod nempe sit peccatum mortale; & huiusmodi per-

fectio est de necessitate salutis. Secundo, ita quod excludatur etiam quodlibet impedimentum impediens, aut retardans ne motus charitatis totaliter feratur in Deum, sine qua perfectione charitas esse potest; licet imperfecta, sicut in incipientibus, & proficiuntibus.

**526.** Ex qua doctrina expressa Div. Thom. quinque gradus perfectionis colliguntur. Primus si quis diligit Deum, totaliter ex parte obiecti, id est, quantum Deus diligibilis est; & hoc pacto solus Deus perfectus est. Secundus, si quis ex parte subiecti totaliter diligit Deum scilicet semper, & incessanter, & quantum potest, licet non quantum ipse Deus diligibilis est; & hanc perfectionem solum habent beati in patria; & consequenter eam habuit Christus vt homo, quia in anima fuit comprehensor, & beatus. Tertius, si quis, licet non semper actu feratur in Deum totaliter, sit tamen expeditus ab omni affectu, & cupiditate retardanti, aut impedienti motum charitatis in Deum, & hæc perfectio potest in hac vita, licet raro, obtineri. Quartus est, si quis sit expeditus ab omni affectu charitati contrario, & charitatem substantialiter impedienti; & hæc perfectio est de substantia charitatis, & necessaria necessitate salutis.

**527.** Et hos duos ultimos gradus expressit Augustinus allegatus à Div. Thom. in lib. 83. quest. 36. non longè à principio, inquiens, quod venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas, quia scilicet, cupiditas quando est tanta, quod anteponat bonum commutabile Deo, est venenum charitatis, & illam occidit, & excludit, & qui talem cupiditatem habet, minimè perfectus dici potest in vita spirituali, adhuc quoad substantiam vitę spiritualis, quia nec vitam spiritualem habet. Qui autem talem cupiditatem non habet, & ab ea liber exsilit, est substantialiter perfectus in vita spirituali, quia habet charitatem quoad substantiam. Qui vero nullam cupiditatem habet, nec charitati contrariam, nec motum charitatis retardantem, aut impedientem, hic perfectus est in charitate, secundum statum, & modum etiā illam habendi, perfectione huius vite.

**528.** His suppositis, Div. Thom. ibidem, artic. 3. inquit, an perfectio consistat in præceptis, an in consilijs? Et respondet in corpor. Quod perfectio vitę spiritualis, consistit per se, & essentialiter in charitate, primario, & principaliter, vt

est erga Deum, secundario autem in ea, ut est erga proximum: Cum autem charitas Dei, & proximi ad principalia præcepta pertineant; perfectio vitæ spiritualis in his præceptis observandis consistit. Ne vero quis dicat, in charitate distinguendos esse gradus, ita quod secundum certam mensuram, sub præcepto cadat, & secundum perfectionem, iub consilio. Contra, inquit Div. Thom. hoc non posse dici, quia ipsa forma præcepti, nempè: *Diliges Deum tuum ex toto corde, ex tota anima, &c.* demonstrat præcipi charitatem totalem, id est, perfectam; totum enim, & perfectum idem sunt, secundum Philosophum; & idem circa proximum, quia lex inquit: *Diliges proximum sicut te ipsum;* vñusquisque enim seipsum maximè diligit: Vnde charitas non præcipitur sub aliqua mensura, vltra quam sit de consilio, sed præcipitur totaliter sine mensura determinata. Rationem autem assignat Div. Thom. Quia finis præcepti est charitas, ut ait Apostol. 1. ad Timoth. 1. Sed in fine nunquam adhibetur aliqua mensura, sed solum in his, quæ sunt ad finem: Vnde Medicus non adhibet mensuram, designando scilicet quantum sanet, sed solum adhibet mensuram in medicina, aut dieta, ut medio ad sanitatem: Tota ergò charitas sine mensura cadit sub præceptis charitatis: Vnde concludit Div. Thom. Quod perfectio essentialiter consistit in præceptis. Et affert Augustinum, lib. de Perfectione iustitie, aientem: *Cur homini non praiperetur ista perfectio, licet eam in praesenti vita nemo habeat?*

529. Præter præcepta charitatis; restant alia præcepta particularia, & consilia; de quibus subiungit D. Thom. quod in eis secundariò, & instrumentaliter cōsiftit perfectio, quatenus scilicet ordinantur ad charitatem, in qua formaliter perfectio consistit. Sed aliter, & aliter ordinantur præcepta, & consilia; nam præcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea, quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest. Consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus, seu exercitij charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur, sicut Matrimonium, occupatio negotiorum secularium, & alia huiusmodi: Observatio ergò illorum præceptorum, non est per se, & formaliter perfectio, sed instrumentum, quod ordinatur ad perfectionem, quia iuxta Augustin. à Div. Thom. allegatum, ea præ-

cepta particularia, tunc rectè observantur, cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum in hoc saeculo, & in futuro. Observantia item consiliorum, similiter non est formaliter perfectio, sed instrumentum perfectionis, vnde in Collation. Patrum, dicit Abbas Moyses: *Leiunia, vigilia, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt,* quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem, quem esse charitatem suprà præmiserat.

530. Hæc quidem præmittenda censui, quia Illustr. Godoy in præsenti controversia, ex doctrina Div. Thom. loco allegato, quatuor gradus perfectionis conatur distinguere, nempè primus observandi præcepta ut obligant sub culpa mortali, sive vitandi peccata mortalia. Secundus implendi præcepta, usque ad vitationem venialium in aliqua materia, vel in omni cum advertentia. Tertius, in vitandis omnibus venialibus, sive advertenter, sive inadvertenter committendis. Quartus, in adimplendis consilijs, faciendo semper, non solum, quæ præcepta sunt, sed etiam quæ consiliata, & id quod iudicatur divinæ voluntati conformius. Cæterum quæstione allegata Div. Thom. minimè tales gradus perfectionis prædicto modo distinguunt, nempè penes observationem præceptorum, aut consiliorum, aut penes vitandi venialia delibera-ta, aut indelibera-ta, aut observandi omnia consilia, imò vt ipse Illustr. Godoy bene novit, iuxta Div. Thom. perfectio haberi potest sine observatione consiliorum, & aliquando maior, quam in eis, qui consilia observant, quia non consistit formaliter in observatione consiliorum, sed formaliter in sola charitate, in consilijs vero instrumentaliter. Vnde non possunt non mirari, quod pro tali graduum perfectionis distinctione Div. Thom. eo loco plures allegaverit, de qua Div. Thom. ibi non meminit.

531. Quidquid tamen de hoc sit, admittimus quidem illos quatuor gradus perfectionis, dummodo in observatione præceptorum aliorum à charitate, & consiliorum, perfectionem formaliter non constituant, sed solum instrumentaliter ad illam se habeat, vel ex illa, ut effectus ex sua causa procedat. Pro cuius intelligentia notandum valde est, quod observantia exacta præceptorum, & consiliorum dupliciter ad charitatis perfectionem

comparari potest, primo, ut medium, & instrumentum ad ipsam comparandam, vel conservandam, aut augendam, removendo nempè impedimenta, que illam, vel impediunt, vel difficultem reddunt, & hoc, ex amore, magis placendi Deo, aut timore displicendi, & retrocedendi in perfectione. Alio modo talis observatio potest esse effectus perfectionis in charitate, quatenus ex perfecta charitate, quis moveatur ad præcepta, & consilia observanda, non quidem ex indigentia perfectionis, vt maiorem perfectionem sibi acquirat, nec ex timore displicendi Deo, aut amittendi gradum aliquem perfectionis, & gratiæ coram Deo, sed vnicè ex foecunditate ipsius perfectionis, charitatis, & gratiæ, vt alijs majora virtutis, & perfectionis incitamenta praestet, & Dei gloriam extrinsecam promoveat.

532. Primus modus observandi præcepta, & consilia potissimè locum habet in viatoribus, quia quantūvis perfecti sint, semper sunt in via ad maiorem, & maiorem perfectionem, & habent contingentiam practicam amittendi gradum perfectionis, quem habent, & retrocedendi, ac displicendi Deo, & ideo quavis ex charitate observent præcepta, & consilia, etiam illa observant ad maiorem charitatem acquirendam, vel timore ne habitam amittant, aut displiceant Deo retrocedendo. Secundus vero modus habet locum potissimè in beatis, & comprehensoribus, qui cum iam sint in termino charitatis, & gratiæ, & perfectionis, & hoc inamissibiliter, non iam operantur ad maiorem perfectionem sibi acquirendam, nec timore ne retrocedant, aut Deo displiceant; sed iam ipsi omnino quieti, & securi in sua perfectione consummata, solum ex foecunditate charitatis, & perfectionis consummatæ observant consilia, & præcepta ad aliorum viatorum profectum, & ad maiorem Dei gloriam extrinsecam promovendam.

533. Accedentes igitur iam ad nostrum assumptum, supponendum est cum Div. Thom. 3. part. quest. 7. artic. 12. in corpor. Quod gratia in Christo, & consequenter eius charitas, & perfectio, non potuit augeri, nec in ratione gratiæ, quia non potuit esse maior unio naturæ cum Deo; nec ex parte subiecti, quia Christus, secundum quod homo, à primo conceptionis instanti, fuit verus, & plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiæ, & consequenter nec perfectionis, aug-

mentum, sicut nec in alijs beatis, quorum gratia, & idem de perfectione, & charitate, augeri non potest, quia sunt in termino. Et explicans illud Luc. 2. Quod Jesus proficiebat sapientia, & etate, & gratia apud Deum, & homines, Ad 3. sic ait: In sapientia, & gratia aliquis potest proficere duplicitè: Primo secundum ipsos habitus sapientie, & gratiæ augmentatos, & sic Christus in eis non proficiebat. Secundo, quantum ad effectus, in quantum scilicet aliquis sapientiora & virtuosiora opera facit; & sic Christus proficiebat sapientia, & gratia, sicut & etate, quia secundum processum etatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, & in his, que sunt ad Deum, & in his, que sunt ad homines. Ex quibus iam infertur facilis decisio dubij propositi, & fundametalis ratio ipsius.

#### NOSTRA RESOLUTIO DUOBUS assertis exponitur.

534. **D**ICO igitur primo: Quod Christus nec de facto fuit, nec potuit esse moraliter imperfectus transgressione consiliorum. Quantum ad rem de facto, potest suaderi ex illo, Ioan. 6. Descendi de Cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me. Et ex eodem, cap. 8. Quæ placita sunt ei, facio semper. Vbi satis ostendit, se semper operari iuxta maius Dei beneplacitum: Si autem cum morali imperfectione ageret contra consilia, aut ea transgredetur, in hoc aliqualiter displiceret Deo, & non faceret, quod ei placitum foret.

535. Deinde ex dictis probatur tamen de facto, quam de possibili, quia ille qui est in termino perfectionis inammissibiliter, non potest incurrire ullam imperfectionem moralem, nec defectum ullum privativum perfectionis spiritualis: Sed transgresio consilij obligantis per modum consilij, esset imperfectio aliqua moralis, & defectus privativus perfectionis: Ergo Christus, qui fuit in termino perfectionis, vt ostensum manet, non potuit incurrire tam imperfectionem, transgressione consiliorum. Secundò, & urgentius, quia Christus, ut potè in termino maximè perfectionis, & charitatis, nihil potuit agere nisi ex imperio, & motivo charitatis, cum charitas adæquata, & consummata sit pure, & totaliter regnans in eius anima, & in omnibus motibus illius, aliter enim non fuisset

fuisse consummata, & in termino perfectionis: Sed implicat quod ex imperio, & motivo charitatis transgredietur quis consilia, aut operetur contra maius Dei beneplacitum, quia caritas ad hoc movere non potest ex terminis: Ergo. Tertio: Quia in Christo fuit inanisibiliter scientia beata, qua quidditativer, & intuitivè semper in actu cognoscet suum ultimum finem, & illum possebat, & comprehendebat ordinem omnium mediorum agibilium ad ipsum: Sed cum hac scientia repugnat dictamen practicum proponens aliquid agibile, aut eligibile contra ordinem consiliorum, aut quod consiliatis præpondereret: Ergo repugnavit in Christo dictamen practicum de agilibus contra consiliata; sed hoc dictamen planè requiritur ad transgressionem consiliorum: Ergo hæc etiam repugnavit in Christo.

536. Contra prefatam sententiam, quam etiam tenet Illust. Godoy, hanc opponit rationem dubitandi: Quia si Christus non potuit transgredi consilia, nec à consilijs discedere, aut dissentire, sequitur, nullam actionem cum libertate exercuisse: Hoc est absurdum; quia alias in nulla meruisset; quod est contra fidem: Ergo potuit à consilijs discedere exequendo oppositum operi consiliato. Sequela probatur: Quia Christo notum erat, quid esset maius Dei beneplacitum, & quid esset de consilio melius agendum, & id exequebatur semper: Sed si non posset à maiori Dei beneplacito, vel à consilijs discedere, ita sequeatur in omnibus operibus maius Dei beneplacitum, & consilium, quod non posset illud non sequi; nec omittere actus, vel opera consiliata: Ergo necessario, & absque libertate ea exequuntur.

537. Ut huic rationi dubitandi satisfaciat, penè triginta insumit folia, iam aliorum solutiones impugnando, iam propriam propugnando. Sed quia hæc difficultas magis urget in operibus Christo præceptis, de quorum libertate, & præcepto duas sequentes subiungimus questiones, breviter ab hac ratione dubitandi me expediem. Igitur.

538. Dico secundò: *Christus Dominus, salva omni sua perfectione morali, & absque omni morali imperfectione, potuit omittere purè negativè, aut permisive opera consiliata.* Ad huius asserti declarationem, suppono primò ex dictis, quod Christo nullum fuit datum consi-

Tom. I.

lium ad maiorem sibi perfectionem consiliandam, nec eo fine ut ipse in se magis placeret Deo; sed solum ad maiorem Dei gloriam extrinsecā procurandam, & ad generis humani salutem, & perfectionem promovendam. Patet, nam ut vidimus ex D.v. Thom. Christus ab initio suę conceptionis fuit in termino perfectionis, & charitatis, & circa eam non potuit intrinsecè augeri, aut incrementum accipere; solumque potuit suam perfectionem, charitatem, gratiam, & gloriam refundere in corpus proprium, vel in genus humanum, per opera meritoria, & satisfactoria, ex suo genere iam maiora, iam minora, iam perfectiora, iam minus perfecta, ut revera fecit: Sed consilia tantum dantur de medijs ad finem, in quibus potest esse magis, & minus, & in ordine ad finem non habitum, sed acquirendum: Ergo consilia non fuerunt data Christo in ordine ad maiorem sibi perfectionem spiritualem comparandam; sed in ordine ad maiorem Dei gloriam, & aliorum salutem, & perfectionem promovendam.

539. Quæ doctrina magis firmatur, si consideremus Christum suam perfectionem spiritualem consummatam habuisse, non liberè, sed necessario, non amissibiliter, sed inamissibiliter, non mutabiliter, cum potestate crescendi, aut decrescendi in perfectione, sed imminobiliter in summo gradu à primo conceptiōnis instanti, non ex merito proprio, sed ex iure Filij naturalis, & hæreditis, & ex iure vniōnis hypostaticæ: Vnde nec ad illam conservandam, aut augendam, dari potuerunt illi consilia, nec ad illam non amittendam, sed solum respectu aliorum ad eorum salutem, & gloriam Dei extrinsecam promovendam.

540. Suppono secundò, consequenter, quod ea consilia Christum non potuerunt obligare ad illorum sequelam exercitam, sub imperfectione morali, aut detimento propriæ perfectionis; sed ad summum sub amissione salutis, aut perfectionis aliorum, aut gloriæ extrinsecæ Dei in aliquo gradu. Patet: Quia independenter à præfatis consilijs in tuto supponebatur integra, & consummata Christi perfectio in summo, immobiliter ipsi conveniens, & ad illam, nec acquirendam, nec conservandam, non erant consilia, sed solum respectu aliorum, & ad maiorem gloriam extrinsecam Dei: Ergo solum ita obligare poterant, quod si ea non impleret, amitteret, seu non

Ll. 2 alle-

assequeretur finem, ad quem dabantur, scilicet aliorum maiorem profectum, vel maiorem Dei gloriam extrinsecam, non autem sub detimento, aut amissione propriæ perfectionis.

541. Suppono tertio, quod consilium Christo ut homini intimatum, ex se solum exprimere poterat voluntatem signi, vel ad summum voluntatem beneplaciti antecedentem, & inefficacem Dei de opere consiliato, quia consilium de se est voluntas signi, maiorem Dei voluntatem non exprimens; vnde non movet physicè voluntatem, nec eam physicè prædeterminat ad opus consiliatum, sicut voluntas efficax Dei, sed solum movet obiectivè, & moraliter, ut motivum finitum, de se voluntatem non necessitans, nec ad sui amorem, nec ad opus consiliatum, cum voluntas à nullo motivo, aut bono finito necessitari possit, ut est communis Theologorum sententia. His suppositis, iam facile.

542. Probatur assertum: Quia consilia data Christo solum fuerunt de medijs non necessarijs, nec conducentibus ad suam perfectionem, vel acquirendam, vel conservandam, sed solum conducentibus ad alias fines, ad quos Christus necessario non tenebatur, sed quos liberalissime, ex summa sui perfectione, seu perfectissima charitate, intendebat: Sed eo ipso, salva omni sua perfectione morali, & citra omnem suam moralem imperfectionem, potuit ea consilia non implere, sed negativè omittere opera consiliata, omittendo similitè intentionem efficacem finis, ad quem dabantur: Ergò sic potuit omittere opera consiliata. Minor probatur: Quia finis, ad quem dabantur, erat vel salus, & redemptio generis humani, vel gloria maior extrinseca Dei: Sed Christus potuit negativè omittere amorem, & intentionem efficacem huius finis, quia est finis, & bonum finitum extra Deum; ad quem efficièt amandum non potuit voluntas Christi necessitari: Ergò.

543. Confirmatur: Voluntas adæquate satiata summo bono, non potest necessitari ad aliquid appetendum extra summum bonum, cum quo summum bonum non habet necessariam connexiōnem, nec dependentiam ab illo: Sed voluntas Christi erat adæquate satiata summo bono in se viso, redemptio autem generis humani, & gloria extrinseca Dei, quantumvis magnum bonum sit, est bonū finitum extra summum bonum, à quo

summum bonum non dependet, & cum quo non habet necessariam connexiōnem: Ergò ad illam efficacitè amandum non potuit necessitari, nec obligari voluntas Christi: Ergò nec ad opera consiliata, vt media ad talē finem: Ergò potuit omittere negativè, seu permisiviè, tamen amorem efficacem dicti finis extra Deum, quām electionem efficacem mediorum consiliatorum ad ipsum.

544. Ex quo iam ad rationem dubitandi propositam, num. 532, facilis patet solutio, negando sequelam. Ad eius probationem, concessa maiori, nego minorem, quia aliud est purè negative omittere opera consiliata, aut consilia non sequi purè omissivè, aut negativè se habendo; aliud contra consilia agere, & ab illis positivè, aut contrariè discedere. Hoc secundum non potuit Christus, potuit tamen primum absque perfectionis detrimento; & hoc satis fuit ad libertatem contradictionis in operibus consiliatis, ut amplius infra explicabitur in operibus præceptis.

545. Sed obijcies ex Illust. Godoy: Licet actus conciliatus à Deo, non sit debitus, debito stricto, hoc est, debito obligante ad culpam, vel ad poenam, est tamen debitus debito condecentiæ moralis, iuxta leges amicitiæ, & superioritatis divine: Ergò in eius omissione moralis indecentia, & consequenter moralis imperfectio daretur. Probat antecedens, primò ex D.Thom.2.2. quæst.80.artic.1. in corpor. vbi variè dividit debitum; & debitum morale tandem dividit, inquiens: *Et quia debitum necessitatem importat, idèo tale debitum habet duplē gradum. Quoddam enim est sic necessarium, ut sine eo honestas morum conservari non possit; & hoc habet plus de ratione debiti::: Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest, quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas, sive amicitia, aut alia huiusmodi, quæ Tullius prætermis̄it, quia parum habent de ratione debiti:* Ergò saltē hoc ultimo modo esset debitus in Christo actus conciliatus. Secundò nam leges amicitiæ postulant quod amicus beneplacitum amici exequatur, & amicus hoc non præstans aliqui est dignus reprehensione, iuxta leges amicitiæ: Sed consilium datum à Deo alicui de aliquo opere efficiendo, signum est maioris beneplaciti in illius efficientia: Ergò si Christus talem actum consiliatum omitteret, deficeret legibus ami-

amicitię erga Deum, & fieret dignus reprehensione. Tertio, quia subditus non exequens maius superioris beneplacitum sibi insinuatū, et si culpam non incurrat, nec alicuius poenę reatum, aliquali tamē reprehensione, & prælati severitate sit dignus, ne à Prælato ut Filius hilarii vultu suscipiatur: Ergo idem in Christo respectu Dei.

546. Respondeo distinguendo maiorem, quoad secundam partem; est tamen debitus, debito condecentię moralis extrinsecę, non requisitę ad consummatam perfectionem, & foelicitatem amantis, & amati, concedo: Debito cōdecentię moralis requisitę ad consummatam perfectionem, & foelicitatem amantis, aut amati, nego antecedens. Ad cuius probationem, concessa tota doctrina D. Thom. quę optima est, dico ipsum loqui de debito illo morali in hominibus viatoribus, in quibus honestas, & perfectio virtutis potest crescere, & augeri; & potest aliquid esse debitum ad maiorem honestatem, virtutem, & perfectionem intrinsecam operantis, & ad causandam etiam in amato maiorem intrinsecam complacentiam, & gaudium; quod tamen simpliciter necessarium non sit ad virtutem, & honestatem simpliciter talem; & circa ista assignat D. Tho. ultimum debitum morale, quod certè ait, parvum habere de ratione debiti.

547. Ceterum inter Christum, ut hominem, & Deum, non habet locum prædictum debitum, nec prædicta comparatio, quia nec Christus potuit habere maiorem honestatem, virtutem, aut perfectionem intrinsecę, & quoad se, ita quod esset magis Deo gratus intrinsecę ex parte sua, nec potuit in Deo cauſare maiorem complacentiam intrinsecam, aut gaudium; quia cum Deus supponatur summè beatus, & foelix in se ipso, non potest eius gaudium, & complacentia, aut fruitio intrinsecę augeri; & cum similiter Christus supponatur à primo suę corruptionis instanti summè gratus Deo, summè perfectus, & summè beatus, in terminoque perfectionis, non potest intrinsecę in perfectione crescere, sed ad summum ad extra respectu aliorum potest opera perfectiora facere, quorum nullum equare poterat altissimam charitatem, & perfectionem, qua intrinsecus coram Deo gaudebat: Solum ergo opera consiliata potuerunt in Christo esse debita ad maiorem decentiam, honorem, & gloriam extrinsecam dilecti, dilecto minime ne-

cessariam, ad quam sicut Deus ipse non tenetur eam efficaciter sibi procurare, quantumvis sibi congruentem, & condescendentem extrinsecę, & potuit illam omittere, nihil ad extra operando, salva sui ipsius perfectissima dilectione, ita Christus potuit omittere amorem efficacem condescentię extrinsecę sui honoris, & gloriae extrinsecę Deo, salva perfectissima amicitia, & charitate erga Deum, & erga se ipsum, ut potest sine qua integra, & consummata maneret utriusque beatitudo, & foelicitas summa, cui nihil adderet augmenti decor extrinsecus, honor, & gloria à mille mundis illi exhibita, quantumvis illi extrinsecę decentissima.

548. Ad secundam, omitto maiorem inter homines viatores, qui possunt maiori, vel minori gaudio, & complacentia intrinsecę frui, & foeliciores, ac perfectiores fieri, tunc sanè legibus amicitiae videtur aliqualiter deficere, qui commodè potens amicum maiori complacentia afficere, hoc omitteret; quamvis nescio an hoc esset aliquali reprehensione dignum, puto enim tantum fore defectum negativum, non privativum contra leges amicitię. Verūtamen, quando amici, ut Christus, & Deus supponuntur summè, & consummatè folices, & beati, cum incapacitate augmenti, solum manet locus ad decorem, honorem, & gloriam extrinsecam sibi invicem procurandam, cum tanta independentia, & libertate, ut talem procreationem possint salva consummatisima amicitia prætermittere, ut de re, qua minimè egent.

549. Ad tertiam in primis; nescio quo pacto componi possit, quod subditus nullum reatum poenę incurrat, & aliunde fiat dignus reprehensione, & severitate, & carendi paternali superioris affabilitate; hæc enim non parva poena est. Vnde dico, quod si Prælatus insinuat suum maius beneplacitum formaliter ut superior, & modo imperativo, tunc illa intimatio magis habebit rationem præcepti, quam consilij, & subditus non exequens dignus erit reprehensione, & poena. Si vero modo ammicibili, aut non exprimendo modum superioritatis; quo solum pacto potest habere rationem consilij, tunc nec reprehensione, nec poena illa dignus erit. Sed quidquid de hoc sit, omisso antecedenti, nego consequentiam ob disparitatem assignatam inter viatores, & beatos existentes in perfectione consummata; Christo enim ut potest summè beato, & in perfectione

con-

consummato Deus consilia non dabant in ordine ad eius perfectionem, ut continet in Prælato respectu subditi, nec ei suum maius beneplacitum insinuabat, ut ipse Christus fieret magis placens, aut gratius Deo, sed in ordine ad alios, vel ad Dei gloriam extrinsecam; ceterum sicut ipse Deus sèpè, insinuato suo maiori beneplacito voluntate signi in aliquo opere, permittit illud opus non fieri, & suam voluntatem signi manere sine effectu, salvo infinito amore, quo se suamque voluntatem diligit; cur Christus, in summo beatitudinis, & perfectionis constitutus, non posset permitere carentiam operis, quod esset magis Deo placitum extrinsecè, si fieret.

550. Et quidem ipse Illust. Godoy, num. 137. tenet, quod secluso consilio, Christus non tencretur ad optimum faciendum: Ergò nec supposito consilio. Probo consequentiam, primò, quia consilium solum habet insinuare opus consiliatum, si fiat, fore iuxta maius beneplacitum Dei, seu fore magis beneplacitum Deo: Sed secluso consilio, semel quod aliquid proponatur ut optimum, proponitur ut magis beneplacitum Deo, quia ex terminis optimum magis placet Deo, quam minus bonum: Ergò si ad optimum non ita obligatur, quod non possit illud omittere, quamvis optimum, idem de opere consiliato. Secundò, quia consilium semper est de medijs ad aliquem finem consequandum, non de fine ipso: Sed Christus non habuit alium finem consequendum, quam redemptionem, & salutem generis humani, & gloriam extrinsecam Dei: Ergò de hoc fine non fuit consilium: Ergò iuxta Illust. Godoy, potuit omittere hunc finem; sed eo ipso potuit omittere media consiliata præcisè ad talem finem, quia omissione fine, sequitur omissio mediorum: Ergò.

#### SPECIALIS DUBIUM EX- ponitur tribus assertis.

551. **E**X dictis colliges. Quid dicendum sit circa dubium, quod in præsenti excitant Illust. Godoy, & alij; an videlicet, Christus obligatus fuerit necessariò, seu necessitatus ad actum intensissimum charitatis, seu ad optimum operandum. Ratio dubitandi est, quia Christus semper intensissimè operatus est, & semper optimum, & ita creditur

ab omnibus Theologis: Sed si posset cum minori intensione operari, aut opera minus perfecta, nulla esset ratio afferendi, aut credendi semper in maxima intensione operatum fuisse, & semper optimum: Ergò non potuit minus, nec minori intensione operari.

552. Huic dubio respondet Illust. Godoy à num. 119. quod secluso consilio, posset anima Christi Deum minori intensione diligere, quam posset, & minus perfectum opus eligere, secùs autem ex suppositione consilij; & quia semper habuit consilium ad optimum, & ad maximam intensionem, ideo semper operatus est cum maxima intensione, & optimum. Quod si ab ipso roges, vnde constat, Deum illi semper consiliasse optimum, & maximam intensionem. Respondet, quod operari secundum ad aquatam gratiae intensionem secundum se est magis Deo gratum, & consequenter à Deo consilium supponitur, eo quod oppositum non est revelatum.

553. Sed contra est, quia per te vt credamus, Deum de facto consiliasse optimum, satis est, quod optimum secundum se sit magis gratum Deo, & oppositum non sit revelatum, licet Deus nullo superiori consilio obligetur ad consiliandum optimum: Ergò pariter, vt credamus Christum semper optimum elegisse, satis est, quod optimum secundum se sit magis gratum Deo, & quod oppositum non sit revelatum, licet nullo superiori consilio ad id obligetur. Certe non est facilis disparitas.

554. Igitur, dico primò, quod quantum ad intensionem diligendi Deum, Christus non fuit liber, nec potuit Deum minori intensione diligere; nec ad maximam intensionem habuit consilium. Patet, quia Deus clarè visus, necessitat voluntatem, etiam quoad exercitium, ad ipsum diligendum, quantum potest, & quantum diligibilis proponitur; nec enim in beatis videntibus Deum est facultas diligendi, iam remissè, iam intense ipsum Deum, alias enim possent, iam fervere, iam tepescere in amore Dei, immo, & cessare ab actuali amore, nam qui potest minus amare, quam potest, potest non amare, vt potest; sed necessariò, & naturaliter diligunt Deum, quantum possunt, & ad hoc necessitantur à summo bono clarè viso: Ergò Christus ad huiusmodi intensionem non fuit liber, sed omnino necessitatus, cum fuerit verè beatus, & verus comprehensor, semper vi-  
dens

dens clare summum bonum: Ex quo patet ad id nullum habuisse consilium, quia ad actus necessarios ut necessarios non datur consilium. Et item, quia perfectio moralis, & spiritualis consistit in intentione charitatis, & dilectionis Dei; Christus autem à primo suę conceptionis instanti fuit in termino charitatis, & perfectionis spiritualis, ut ostensum manet: Sed consilium ad maiorem perfectionem, & intensiorem dilectionem non datur existenti in summo, & in termino perfectionis consummatę: Ergò ad talem intentionem non habuit Christus consilium.

555. Ex quo dico secundò: *Quod Christus independenter à consilio fuit semper necessitatus ad optimum, & perfectissimum ex modo operandi.* Patet: Quia tota perfectio in modo operandi, consistit in eo, quod quis operetur ex maiori, vel minori charitate, & dilectione Dei: Sed Christus fuit omnino necessitatus, independenter à consilio, ad operandum, quidquid operaretur, ex charitate, & ex summa charitate, quia non potuit operari liberè, & non ex motivo charitatis; nec potuit operari ex charitate remissa, aut minus intensa, quia ad summè intensam fuit semper necessitatus: Ergò fuit necessitatus omnino ad modum perfectissimum operandi independenter à consilio. Imo nec ad talem modum perfectissimum operandi potuit habere consilium, qui ad necessarium non datur consilium.

556. Dico tertio: *Christus non fuit necessitatus ad optimum absolutè ex parte operis, adhuc supposito consilio, sed potuit indifferenter opera iam perfectiora, iam minus perfecta patrare.* Quod potuisse secluso consilio, fatetur Illustrissim. Godoy. Sed quod etiam potuerit supposito consilio, probatur, quia ideo secluso consilio, non fuit necessitatus ad optimum opus, quia opus, quantumvis optimum in Christo, nec erat bonum infinitum, quod raperet necessariò voluntatem, nec necessarium ad bonum infinitum, & summum cum summa perfectione consequendum, sed independenter ab eo supponebatur Christus cum summa perfectione beatus, & possidens summum bonum: Sed opus optimum, quantumvis consiliatum, & adhuc ut consiliatum, non est bonum infinitum, nec summum, necessitans voluntatem, sed semper manet in ratione boni finiti, & aliudè in Christo non erat necessarium ad summum bo-

num, cum summa perfectione obtinendum, quia independenter ab operibus consiliatis, supponebatur Christus summa perfectione possidens summum bonum: Ergò nec fuit necessitatus ad optimum ex parte operis, adhuc ut consiliatum. Explicatur: Per te Christus non fuit necessitatus ad optimum præcisivè à consilio: Sed consilium supervenientis non potuit necessitare, aut necessariò obligare ipsum: Ergò nec fuit necessitatus, aut necessariò obligatus ad optimum ex parte operis ut consiliatum. Probatur minor: Quia consilium est tantum voluntas signi, & motivum finitum, de se solum obiectivè, & moraliter alliciens voluntatem: Sed motivum finitum solum obiectivè, & moraliter movens voluntatem, non potest eam necessitare, nec necessariò rapere, sed solum cum indifferentia: Ergo.

557. Dices forsan: *Quod consilium, licet in quantum importat signum creatum voluntatis divinę & divini beneplaciti, sit motivum finitum; tamen in quantum importat ipsum beneplacitum divinum, est bonum infinitum, & sic rapiens voluntatem, & ipsam necessitans.* Sed contra: Quia dato, quod consilium, aut præceptum importet voluntatem beneplaciti in Deo, solum importat voluntatem beneplaciti antecedentem, & inefficacem intrinsecè inconnexam cum opere consiliato: Sed ex quo quis necessariò amaret voluntatem Dei intrinsecè inefficacem, & inconnexam cum aliquo bono finito, minimè necessitatur ad tale bonum finitum efficaciter amandum: Ergò adhuc ex divino beneplacito, non posset necessitari voluntas Christi ad opus consiliatum. Explicatur: Quia nec potest necessitari ex divino beneplacito antecedenti, quod se habeat in Deo per modum simplicis complacentię inefficacis, quia hæc simplex complacentia antecedens in Deo esset omnino independens, & non egeret vlo modo illo opere, nec bono finito existenti, & que sine illo optimè salvaretur in Deo: Vnde quantumvis quis amaret necessariò illam simplicem complacentiam Dei, ex illa non necessitaretur ad amorem efficacem operis, sine quo salva, & integra maneret in Deo illa complacentia. Deinde nec necessitaretur ad præstandam Deo complacentiam novam consequentem, ad talis operis efficientiam, quia ex illa nulla nova, aut intrinseca complacentia Deo accresceret: Ergò ratione beneplaciti di-

vini minimè necessitaretur ad electionem efficacem optimi.

558. Confirmatur: Quia voluntas Christi non fuit necessitata ad optimum extrà Deum ex parte finis, licet enim fuerit necessitata ad Deum Optim. Max. amandum in seipso, ut finem ultimum primarium, quantum potuit, minimè tamen fuit necessitata ad maximam possibilem gloriam extrinsecam Dei efficaciter intendendam, quæ est finis secundarius, extrà Deum: Tum quia de fine non datur consilium, & sine consilio, non potuit necessitari, ut fatetur Illustr. Godoy: Tum, quia gloria extrinseca Deo possibilis est syncategorematice infinita, & non potest excogitari tanta, quanta maior non maneat possibilis, & consequenter nec optima, aut maxima inter possibles: Vnde nec Deus illam consilire Christo, nec charitas ad illam necessitari potuit, alias necessitaretur ad impossibile: Sed semel, quod Christus ut homo, sive eius voluntas, non fuerit necessitata ad optimam, & maximam possibilem gloriam extrinsecam Deo intendendam, aut amandam efficaciter, nec potuit necessitari absolute ad optima media, seu opera, quia non necessitatus ad finem, minimè necessitatur ad media: Ergo. Vide supra dicta, & Tractat. de Deo uno, disput. 6. quæst. 14. in quo ostendimus, Deum minimè esse necessitatum ad optimum, fundamentis, quæ idem probant de voluntate beata Christi Domini. Et explicatio Patrum, dicentium, Deum de facto optimum semper operari, tradita ibid. num. 16. accommodari potest ad explicandum, quomodo Christus Dominus, ut homo, dicatur optimum operatum fuisse de facto, nempè optimum possibile secundum ordinem presentis divinitatis prævidentie, & secundum quod à Deo statutum erat, licet intrà purum ordinem causæ secundæ potuerit Christus potentia antecedenti opera, vel perfectiora, vel minus perfecta patrare, loquendo ex parte operis, licet semper perfectissima pro posse ex motivo, & modo operandi, ut iam diximus.

559. Argumenta, si quæ sunt, contra dicta, maiorem vim habent, loquendo de operibus Christo præceptis, de quibus dicemus, potuisse Christum Dominum ea omittere, etiam in sensu composito præcepti, præmissa in primis qualitate præcepti Christo impositi, ideo ab eis supersedeo hic, ut potè ibi solven- da.

560. Supersedeo etiam ab illo communi arguento, quod poruit Christus carere visione beata, & alijs donis, quibus seclusis, tota racio fundamentalis nostræ doctrinæ cessaret. Supersedeo inquam, tum quia satis est conciliare libertatem Christi in operibus consiliatis, secundum præsentem Dei providentiam, in qua Christus ut homo fuit beatus, & comprehensor à primo conceptionis instanti ex debito gratiæ unionis. Tum, quia in illo casu suprà ostendimus, voluntatem Christi mansuram peccabilem, & sic potuisse, non solum omittere actus consiliatos, sed contra consilia operari, & consilia transgredi privativè. Tum, quia illa hypothesis est propterea metaphysice impossibilis; vel saltè satis metaphysica, in qua quid dicendum foret, parum intereret; nisi ad disputandam eius possibilitatem, vel impossibilitatem.

561. Ex dictis in tota hac diffusa quæstione de impeccabilitate Christi, colligere licet maximam humanitatis Christi sanctitatem, tum substantialem, tum accidentalem, summamque illius rectitudinem, tum ex parte intellectus non potentis falli, aut errare, immo nec privativè ignorare, tum ex parte voluntatis non potentis peccare, nec graviter, nec leviter; immo nec incurrire moralem villam imperfectionem. Tum denique in appetitu sensitivo summe rationi subordinato, & non potenti eam prævenire, nec contra illam rebellare. Sed contra impeccabilitatem istam restat celebris difficultas, quæ Theologorum torquet ingenia, de præcepto imposito Christo, & de libertate eius in actibus præceptis.

### QUÆSTIO XIII.

*AN IMPOSITUM FUE RIT  
Christo Domino proprium, & rigorosum  
præceptum de morte su-  
beunda.*

¶. **A** DEò difficilis visa est concordia libertatis, & meriti in Christo cum præcepto in actibus præceptis, supposita eius impeccabilitate, ut non defuerint, qui negaverint ipsi præceptum strictum, & proprium; eoque, antequam illam concordiam explicare aggrediamur, præsentem instituo quæstionem.

**ALIQUA PRÆNOTANTUR**  
pro dicendorum intelligentia.

2. **N**OTO primò: Quod præceptum est dictamen rationis practicę intimatum inferiori à superiore ad aliquid faciendum, vel omittendum. Lex vero similitèr est dictamen rationis practicę in ordine ad bonum commune, ab eo, qui curam habet communitatis, intimata. Ita constat ex Div. Thom. 1. 2. quæst. 90. & 91. & alibi sàpè. Vbi advertendum est, præceptum à lege tantum differre in eo, quod lex non potest esse pro vno solo individuo, nec ad bonum illius tantum ordinata, sed debet institui, & intimari communitati, & pro bono communis; at præceptum ad unum tantum dirigi valē, & sàpè dirigitur. In eo autem, quod sit dictamen rationis practicę intimatum inferiori à superiore, univocè conveniunt lex, & præceptum.

3. Noto secundò: Quod præceptum, & idem de lege, habere potest erga subditum duplex munus, sc̄i duplex vim, nimirū, & vim directivam, & vim coactivam, sc̄i coercivam. Vim directivam exercet, in quantum directe movet, sc̄i obligat ad opus præceptum ex amore finis. Vim autem coactivam exercet, in quantum comminando malum sive poenę, sive culpę, ex timore obligat ad opus præceptum. Hæc duplex vis in præcepto colligitur ex Div. Thom. 1. 2. quæst. 93. art. 6. ad 1. & quæst. 96. art. 5. in corp. & in 4. sent. dist. 15. quæst. 3. art. 2. quæst. 2. ad 1. & 3. contra gent. cap. 128. 3. sent. dist. 1. Ad Rom. 8. lect. 3. in medio, lit. G. Ad Galat. 4. lect. 2. in fine. Colligitur etiam ex SS: Patribus ubicumque explicant illud Apost. ad Galat. 5. *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege.* Et illud ad Timoth. *Iustus non est lex posita, sed iniustus.* Communiter enim id exponunt; quia iustus ut talis; & ille, qui spiritu amoris dicitur, non dicitur timore poenę ad opus lege præceptum, & ideo illi non imponitur lex secundum vim coercivam, hoc est, comminando illi poenam, nec ipsum movet lex secundum vim coactivam, id est, ex timore poenę, sed ex amore iustitie; quia homini promptissimo ex amore Dei ad facienda, qua Deus iubet, frustra comminaretur illi poena, aut malum, si non faceret; ac proinde erga illum lex non Tom. I.

exercet vim coactivam, nec ille est sub lege hoc pacto. Exercet igitur lex vim coactivam erga illum, qui non ducitur amore iustitiae, & virtutis, sive amore Dei; nam huic comminando poenam, ipsum obligat, vt qui amore virtutis, & Dei non inducitur ad opus, saltet amore sui, & timore poenæ inclinetur.

4. Noto tertio, quod vis directiva, & vis coactiva in præcepto non sunt duo præcepta, aut duo actus ex parte præcipientis, sed duo munera eiusdem præcepti ordine quodam; nam munus dirigendi est primarium, & per se primo importatum in præcepti essentia; nam de essentia præcepti est ordinare, ac dirigere subditum ad finem intentum à præcipiente; munus vero cogendi, aut comminandi est secundarium, & consequitum ad vim directivam, tanquam proprietas consequuta ad essentiam.

5. Noto quartò, quod licet iusto, reduplicativè sumpto, & secundum quod dicitur spiritu amoris, & gratiæ, non imponatur lex quoad vim coactivam, ob rationem datam; bene tamen ipsi specificativè sumpto, sive in quantum homini potenti peccare, præsertim dum tentatur, sc̄i allicitur ad opus contrarium præcepto; quia cum hoc pacto possit non moveri ex amore iustitiae, vel Dei ad opus præceptum, sed ex concupiscentia ad oppositum, & sit in periculo, capax est comminationis poenę, vt tanquam fræno cohibeatur, si forsan non moveatur amore: Vnde quotiescumque subiectum fuerit capax, præceptum non potest illi imponi quoad vim directivam, nisi consequenter erga ipsum exerceat vim coactivam; nam in subiecto capaci non potest dari munus primarium sine secundario, sicut nec essentia sine proprietatibus; nam in subiecto capaci naturaliter sequitur proprietas ad essentiam, & munus secundarium ad primariū: Ergò licet iusto, reduplicativè vt iusto, non imponatur lex quoad vim coactivam, quia sic est incapax comminationis, cum sit incapax peccandi reduplicativè vt iustus, bene tamen ipsi specificativè sumpto, & vt potenti peccare.

6. Sed dices: Potest quis ita ferre, & absorberi amore Dei ad impleanda præcepta, vt nihil cogitet de poena transgressoribus imposta, aut imminentि, si transgrediatur præceptum; ac proinde taliter, quod præceptum nullam ei poenam, aut culpam comminetur, cum hoc fieri

fieri nequeat, nisi media aliqua cogitatione comminante poenam, & ratione illius retrahente à transgressione: Sed erga istum in hoc casu præceptum non exercebat vim coactivam: Ergo etiam in subiecto capaci non sequitur naturaliter, & necessario vis coactiva ad vim directivam. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Erga illum non exercebat vim coactivam in actu secundo, concedo minorem: In actu primo, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu; quia licet verum sit, quod præceptum possit in subiecto ex se capaci, qualis est iustus in via, non exercere in actu secundo vim coactivam, ut patet in casu allato; tamen necessario habet vim illam in actu primo respectu subiecti illius, quia habet vim incutiendi timorem comminatione poenæ. Dum autem dicimus, quod munus comminandi, seu vis coactiva est proprietas naturaliter consequuta ad præceptum in subiecto peccabili, intelligendum est de illo munere, seu de illa vi in actu primo, non de illa ut exercita in actu secundo.

7. Noto quinto, Christum Dominum pro nunc supponendum esse ab intrinseco impeccabilem, tum ex sanctitate substantiali unionis, tum ex visione beatifica; nam si ita non supponitur, sed permittitur, ipsum potuisse peccare, in hac, inquam, sententia, omnes fatentur fuisse capacem rigorosi præcepti obligantis ipsum, nedum sub culpa, sed etiam sub poena, quia si foret capax culpe, etiam foret capax poenæ. Quæstio igitur solum procedit, supposita sententia communis Thomistarum, & communissima iam inter Theologos, afferente, Christum prædicto modo fuisse impeccabilem, ut satis superque ostensum manet.

8. His suppositis, duplex est inter Authores sententia. Prima est: Christo Domino impositum fuisse strictum, & rigurosum præceptum de morte subeunda obligans ipsum in conscientia, & sub culpa. Sic tenent communiter Theologi, tam ex Thomistis, quam ex Iesuitis, quos referunt, & sequuntur Salmanticensi. de Incarnat. tract. 21. disp. 27. dub. 3. num. 70. & 77. inter quos AA. valde notandum est, quod non omnes in ipso fronte assertionis ponunt præceptum *obligans in conscientia*, seu *obligans sub culpa*, sed aliqui solum ponunt præceptum *rigorosum*; alij præceptum *obligans absolute*, seu *Christum fuisse absolute obligatum ex præcepto i veruntamen in discursu*

quæstionis, satis exprimunt, se loqui de obligatione in conscientia, & sub culpa.

9. Secunda sententia negat præceptum rigorosum in Christo ipsum obligans in conscientia, vel sub peccato, aut culpa. Et hæc tribuitur Anselmo, lib. Cur Deus homo, cap. 8. & 9. & opusculo de meditatione Redemptoris, & alijs pp. infra citandis. Tenent autem illam expressè, Lorca de Incarnat. quæst. 19. disp. 73. Paludanus in 3. dist. 12. quæst. 2. art. 3. Dionysius Cisterciensis in 3. dist. 13. art. 6. conclus. 8. & plures RR. in Manuscriptis, & publicis disputationibus. Quorum unus fuit N. Paula, in Academia Complutensi celebris Theologus, qui solum admittebat in Christo præceptum politicum. Alius etiam ex Iesuitis publicis Thesibus Salmanticè asservit: *Præceptum rigorosum in Christo esse chimericum*; & licet Theses istæ ob hoc assertum præcipue, delatae fuerint Tribunali Fidei, & pro tunc interdictæ, tandem tarden Author impetravit, eas publice cum tali asserto, prout iacebat, propugnare, ut eas propugnavit. Quia tamen, ni fallor, discordia magna ex parte procedit ex confusâ, & equivoca significatione *præcepti rigorosi*, propterea cum distinctione meam proferam sententiam.

**NOSTRA SENTENTIA PROPOSITA** & probatur.

10. **D**ICO igitur: *Christo Domino fuit impositum verum, & proprium præceptum de morte subeunda, quod tamen erga Christum non habuit vim coactivam, nec ipsum obligavit, propriè loquendo, nec sub culpa, nec sub poena.* Tres partes cōinet assertio. Prima cōveit cū Authoribus præcepti rigorosi, & facile probatur eisdē motivis, quibus ipsi pugnant. Primo ex Sacra Script. quia sèpè in illa dicitur Deum, seu Patre præceptum impossuisse Christo moriendi, seu etiam de alijs operibus: Sed verba Sacra Script. debent intelligi de præcepto propriè, & verè tali: Ergo Christo fuit impositum verum, & proprium præceptum de morte subeunda. Maior patet: Quia Ioan. cap. 2. inquit Christus: *Qui misit me Pater, ipse mibi mandatum dedit.* Et cap. 10. *Mandatum hoc accepi à Patre meo.* Et cap. 4. *Sicut mandatum dedit mibi Pater, sic facio.* Et cap. 15. *Sicut & ego Patris mei præcepta servavi.* Et Deuteron. 18. dicit Deus propheticè

phæticè de Christo: Ponam verba mea in ore eius, & loquetur, quæ præcepere ei. Et Psal. 39. In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam: Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei. Quæ verba explicat Apost. ad Hebreos de Christo, & pro lege in medio cordis eius, intelligunt communiter PP. præceptum moriendi. Quod autem hæc Sacré Scripturæ verba debeant intelligi de præcepto verè, & propriè tali, probatur facile ex illa regula communi, quod verba Sacré Scripturæ debent intelligi in rigoroso sensu, & proprio, vbi nullum sequitur inconveniens: Sed nullum sequitur inconveniens ex eo quod intelligentur in sensu proprio, seu de proprio, & stricto præcepto, vt patebit ex solutione obiectorum: Ergo.

11. Secundò probatur ex PP. & præterim ex Div. Thom. qui præceptum admittunt in Christo Domino absque ulla restrictione. Vnde Div. Thom. quest. contra gent. cap. 55. sic ait: Non est procul à vero, quod Filius Dei Incarnatus, obediens præceperat Patris, mortem sustinuit, secundum doctrinam Apost. Idemque repetit alijs in locis; similitè, & alij PP. Ergo admittendum est, præceptum impositum Christo sine restrictione, & consequenter proprium, seu propriè tale.

12. Denique probatur: Quia in Christo fuit vera obedientia, seu obedientiæ virtus, ut patet ex illo Paul. ad Philip. 2. Factus obediens usque ad mortem. Et ad Rom. 5. Sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam (id est Christi) iusti constituantur multi: Sed obiectum proprium obedientiæ est verum, & proprium præceptum superioris: Vnde Div. Thom. 2. 2. quest. 124. art. 2. in corp. ait: Obedientia est specialis virtus, & eius speciale obiectum est præceptum. Idem repetit ad 1. & ad 3. Ergo Christo fuit impositum verum, & proprium præceptum à Patre de morte subeunda, prout asserit prima pars conclusionis.

13. Secunda, nimirum, quod tale præceptum non habuit erga Christum vim coactivam, est communis omnium Theologorum; nemo enim est, etiam ex his, qui magis rigorosum Christi præceptum tueruntur, qui tales vim coercivam in illo admittat. Et facile probatur: Quia ut constat, ex num. 3. qui spiritu ducitur, non est sub lege, nec iusto est posita lex quantum ad vim coercivam;

Tom. I.

Sed nullus magis iustus, nec qui magis spiritu ducatur, quam Christus, in quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter: Ergo lex, seu præceptum, non habuit erga Christum vim coercivam. Confirmatur: Quia licet lex in iusto habeat vim coercivam in actu primo, ideo est, quia iustus, specificative sumptus, peccare potest, & amittere iustitiam, ut patet, ex num. 5. & 6. Sed Christus, adhuc specificative sumptus, nec peccare potest, nec amittere iustitiam, & sanctitatem, cum sit substantialiter sanctus, & ab intrinseco impeccabilis, ut supponimus: Ergo præceptum nec in actu primo habuit vim coercivam in Christo.

14. Secundò probatur: Quia omnes Patrum sententiæ, quibus videntur negare in Christo præceptum rigorosum, ad minus probant, non habuisse in Christo vim coactivam. Vnde Anselm. lib. 1. Cur Deus homo, obijcens sibi, quod videtur Pater coegeret Filium, præcipiendo ei mortem: Sic responderet: Non ergo coegeret Deus Christum mortem, in quo nullum fuit peccatum, sed ipse sponte sustinuit mortem: Et lib. de meditatione Redempt. sic ait: Nec natura humana in isto homine passa est aliquid ulla necessitate; sed sola libera voluntate, nec ulla cogente obedientia, sed potente disponente sapientia. Itemque D. Basilius, lib. de Spiritu Sancto, cap. 8. sic ait: Ne igitur ob Filij dispensationem servilem buntabilitatem, aut coactum obsequium imaginemur, sed intelligamus voluntariam solicitudinem ex bonitate, & misericordia, iuxta voluntatem Dei Patris erga suum figmentum operantis. Ac denique Div. Thom. in 3. dist. 1. Et ad Rom. cap. 8. lect. 3. & ad Galat. 4. distinguit triplicem modum essendi sub lege, scilicet coactivè, ut mali; ex causa, ut qui propter peccatum originale subdantur iugo legis; & per voluntariam observantiam illius; & hoc tantum tertio modo admissit, Christum fuisse subditum legi: Ergo Christus Dominus non fuit subditus legi, nec præcepto secundum vim coactivam.

15. Ex quo iam probatur tertia pars conclusionis, in qua quidem à RR. dissentio. Primò: Quia præceptum obligare sub culpa, aut sub poena, est obligare quoad vim coercivam, nimirum comminando culpam, aut poenam, si non fiat quod præcipitur: Sed supponimus iam, præceptum in Christo non habuisse vim coercivam: Ergo nequit ipsum obligare sub culpa, aut sub poena. Secundo:

Mm 2.

Quia

Quia nequit ipsum obligare sub culpa mortali : Ergo nec sub veniali ; quia Christus non minus incapax est culpe venialis , quam mortalis : Ergo sub nulla culpa. Antecedens probatur : Quia obligari nequit sub culpa mortali , nisi obligando sub poena eterna damni , & sensus: Sed omnino repugnat , Christum obligari à Patre sub poena eterna ; hoc enim omnino indecens videtur Filio naturali Dei sancto substantialiter , & impeccabilis , qualis erat Christus: Ergo.

16. Tertio : Quia Pater nequit obligare Christum sub culpa Christo possibili ; quia nulla culpa est possibilis Christo , ut supponimus : Deinde nec sub culpa chimericas quia imprudenter omnino præciperet , seu obligaret sub culpa chimerica , & impossibili : Ergo Pater , & consequenter nec eius præceptum non potest obligare Christum sub culpa , nec sub poena.

17. Respondebis primò ad pri-  
mam probationem , vim coactivam præ-  
cepti esse illam , qua comminatur subditu  
poenam , non vero , qua obligatur sub cul-  
pa , quia obligare sub culpa non pertinet  
ad vim coactivam , sed ad vim directi-  
vam , ac proinde præceptū in Christo po-  
tuit obligare sub culpa sine vi coactiva  
erga ipsum. Sed contra est , primò : Quia  
nequit obligare sub culpa , nisi obligan-  
do etiam sub poena : Sed per te nequit  
obligare sub poena , nisi per vim coacti-  
vam : Ergo nec sub culpa , nisi habeat  
vim coactivam : Maior probatur primò :  
Quia nequit obligare sub culpa , nisi sub  
reatu poenę ; quia culpa essentialiter affert  
reatum poenę : Sed obligare sub reatu  
poenę est obligare sub poena : Ergo. Se-  
condò : Quia implicat obligare sub culpa ,  
nisi obligando sub privatione gratię , &  
amicitię Dei ; nam culpa lethalis essentia-  
liter importat hanc privationem : Sed  
hæc privatio essentialiter est poena : Ergo  
implicat quod obliget sub culpa , nisi  
etiam obligando sub poena. Tertio : Quia  
non minus , imò magis , est Christus in-  
capax culpe , quam poenę : Ergo si nequit  
præceptum ipsum obligare sub poena ,  
minus poterit obligare sub culpa. Quar-  
to : Quia obligare sub culpa pertinet ad  
vim coercivam , non minus , quam obli-  
gare sub poena : Ergo. Probo antecedens :  
Ideò obligare sub poena pertinet ad vim  
coercivam , quia est obligare per viam  
timoris , & non ex amore finis : Sed etiam  
obligare sub culpa est obligare per viam  
timoris , & non puri amoris. Ergo per-

tinet ad vim coactivam. Probo mino-  
rem : Quia culpa , ad quam præceptum  
obligat , si non impleatur , non movet ad  
faciendum , quod præcipitur , ut amata , sed  
ut timore inspecta : Non sub ratione bo-  
ni allientis , sed sub ratione mali immi-  
nentis , si non fiat opus : Ergo obli-  
gare sub culpa est obligare per viam ti-  
moris.

18. Dices , timorem culpe esse  
castum , & ex amore Dei procedentem ;  
timorem vero poenę esse servilem , & ex  
amore sui ; & ideo obligare sub culpa  
pertinet ad directivam vim præcepti obli-  
gantis ex amore ; secus vero obligare sub  
poena. Sed contra : Quia licet timor cul-  
pe ex amore Dei sit , tamen re ipsa est  
timor mali : Ergo obligare sub culpa est  
obligare ex timore mali : Ergo est obli-  
gare per vim coercivam ; nam omnis  
obligatio ex timore est per vim coerci-  
vam. Secundo : Quia etiam timor poenę  
damni , privationis gratię , amicitię , &  
visionis Dei , oritur ex amore Dei : Et  
tamen obligare sub hac poena est pro-  
prium vis coactivę : Ergo & obligare sub  
culpa , quamvis timor culpe ex amore Dei  
procedat.

19. Dices item , frustra præcep-  
tum comminaretur poenam , vbi non po-  
test dari culpa. Recte , sed sic arguo:  
Ergo etiam frustra , & imprudenter quis  
comminatur culpam , vbi non potest da-  
ri culpa : Sed non minus impossibilis est  
in Christo culpa , quam poena : Ergo non  
minus repugnat præceptum illi commi-  
nari culpam , quam poenam.

20. Dices cum Godoy , in præsen-  
ti , num. 72. vim coercivam præcepti fun-  
dari suprà rationem comminativi culpe ,  
& poenę absolutè possibilium , non sub  
ratione poenę , & culpe absolutè impossi-  
bilium ; & rationem dat , quia vis coer-  
civa præcepti tendit ad coercendos sub-  
ditos à transgressione ob terrorem incus-  
sum ex comminatione poenę ; poena  
autem impossibilis timeri non potest , &  
ideo nequit suprà comminationem talis  
poenę fundari vis coerciva.

21. Sed contra : Quia etiam com-  
minatio culpe , & poenę vnicè ordinari  
potest ad coercendum subditum timore  
illarum à transgressione ; nam ad id ip-  
sum ordinatur comminatio , ad quod or-  
dinatur vis coerciva : Sed per te vis coer-  
civa repugnat , vbi poena , & culpa est  
absolutè impossibilis : Ergo etiam repug-  
nat comminatio.

22. Dices , repugnare commina-  
tio-

tionem absolutam, non conditionatam. Sed contra: Quia ut recte arguit Godoy, num. 69. comminatio culpe, & poenæ, in qua consistit vis coerciva, nunquam est absoluta, sed semper conditionata; sic enim explicatur: *Fac, quia si non facias, peccabis, aut poenas dabis:* Ergò si hæc comminatio admittatur in præcepto Christi, admittitur vis coerciva, sicut in peccatoribus, quod quis dicat?

23. Dices, peccatoribus comminari poenam, aut culpam sub conditio-  
ne possibili transgressionis; at Christo sub conditione impossibili, quia in Christo fuit impossibilis transgressio. Sed contra: Quia comminatio sub conditione impossibili est omnino frustanea, & imprudens, non minus, quam si quis comminaretur homini: *Si volaveris per aera, poenas dabis:* Vel: *Si Angelum occideris, vapulabis:* Sed repugnat Patri præcipienti Christo comminatio imprudens, & frustanea: Ergò & comminatio sub conditione non possibili.

24. Respondebis cum Godoy, num. 70. quod licet subiectum impeccabile non sit capax comminationis expresa, quia hæc ordinatur ad terrendum à culpa, capax tamen est virtualis comminationis culpe, & poenæ, que in nullo alio consistit, quam in obligatione ad culpam, & poenam sub conditione transgressionis. Sed contra primo: Quia comminatio virtualis potest fieri expressa, & formalis, sicut promissio virtualis potest fieri expressa, & formalis; vnde qui promittit virtualiter aliquid, potest illud promittere expresa, & formaliter; & qui comminatur aliquid virtualiter, potest illud comminari formaliter: Sed per te subiecto impeccabili repugnat comminatio formalis, & expresa: Ergò & virtualis. Secundo: Quia comminatio virtualis ad nihil aliud potest ordinari, nisi ad terrendum subditum, ne transgrediatur præceptum; comminatio enim, sive formalis, sive virtualis ad terrorem excitandum per se ordinatur, vel dicat contrarius, an ad amorem conduceat, vel ad quid aliud? Sed per te repugnat comminatio formalis, quia per se ordinatur ad terrorem: Ergò pariter repugnat virtualis eodem ex capite.

25. Denique cum alijs, dices, convictus iam, verum esse, quod præceptum impositum Christo D. non importat comminationem culpe, aut poenæ; cæterum hoc non obstante, obligare Christum D. sub culpa; quia præcep-

tum obligare sub culpa nihil aliud est, quam ita obligare, quod sit verum conditionatè, quod si violaretur à Christo, peccaret, & culpam incurreret; hoc autem verissimum esse; quia si per impossibile Christus violaret præceptum, reipsa peccaret.

26. Sed contra: Quia nullus dixit, Deum esse obligatum sub culpa, aut sub poena ad non mentiendum, ad standum promissis, ad non se odio prosequendum: Et tamen verum est, quod si Deus per impossibile mentiretur, aut promissis non staret, aut se odio haberet, peccaret: Ergò vt aliquis obligetur sub culpa, aut sub poena, non satis est, quod sit verum conditionaliter, quod si violaret obligationem, peccaret.

27. Contra secundò: Quia ad obligandum sub culpa, aut poena, non sufficit veritas illa conditionalis vt pure speculativa, que ad nihil moveat, nec obliget voluntatem; sed requiritur, quod talis veritas sit practica, movens, & obligans ad impletionem præcepti: Sed veritas conditionalis de culpa incurrenda sub conditione impossibili transgressionis, est pure speculativa, ad nihilque movet, nec obligat voluntatem: Ergò talis veritas conditionalis, nimis quod peccaret Christus, si per impossibile violaret præceptum, non sufficit, vt præceptum obliget sub culpa, aut poena. Minor patet: Quia veritas conditionalis sub conditione impossibili est veritas de obiecto absolute impossibile ad nihil movet, nec obligat voluntatem, quia nec timeri potest, nec amari, nec voluntas ex illo moveri, nec obligari: Ergò.

28. Contra tertio: Quia licet verum sit, quod si Christus transgredatur præceptum, peccaret; non tamen est verum, quod, si non acceptet mortem, aut si non velit mortem, peccabit; quia vt infra dicemus, potuit Christus, nec velle mortem, nec velle transgressionem præcepti, quo casu non peccaret: Ergò ex prædicta veritate conditionali non infertur, quod præceptum obliget sub culpa ad acceptationem, aut voluntatem positivam mortis, sed ad summum quod obliget ad non transgressionem præcepti. Tunc sic: Sed nec ad istam propriè obligat sub culpa; quia independenter à præcepto Christus est antecedenter necessitatus ad non transgressionem præcepti; & præceptum non obligat ad id, quod iam supponitur.

antecedenter omnino necessarium; nam frustra est obligare aliquem per præceptum ad aliquid, quod ante præceptum, iam est omnino necessarium: Ergo. Explicatur: Frustra, & imprudenter superior obligaret subditum per præceptum ad non volandum, v. g. seu ad non occidendum Angelum; quia videlicet ante præceptum, & independenter à præcepto subditus est impossibilitatus ad volandum, seu ad occidendum Angelum: Sed Christus antecedenter ad præceptum positivum est impossibilitatus ad transgressionem præcepti cuiusvis per suam impeccabilitatem: Ergo frustra Deus per præceptum obligaret Christum ad non transgressionem præcepti.

29. Secundo, probatur ultima pars conclusionis: Quia præceptum non potest aliter obligare, quam ex intentione præcipientis: Sed intentio Patris præcipientis Christo nequit esse obligare ipsum sub culpa, aut poena: Ergo præceptum impositum Christo à Patre nequit ipsum obligare sub culpa, aut poena. Probo minorem: Quia intentio obligandi sub culpa, & poena, tantum potest esse ad obligandum subditum terrore culpe, & poenæ; nam ad obligandum ipsum unicè amore iustitiae prorsus inutilis est culpa, aut poena conditionatè proposita: Sed intentio Patris præcipientis nequit esse obligare Christum terrore culpe, aut poenæ: Ergo. Secundo: Quia intentio Patris præcipientis debet esse prudens, non vero frustranea, & imprudens: Sed intentio obligandi Christum sub culpa, aut poena prorsus esset vana, & imprudens; nam esset intentio obligandi ad culpam sub conditione impossibili transgressionis; quid autem magis imprudens, & vanum, quam obligare aliquem ad aliquid sub conditione impossibili, quam obligans videt, & cognoscit esse impossibilem: Ergo.

30. Tertiò probatur: Nam ex terminis non bene sonat dicere, Deum Patrem obligasse Christum ad acceptandam mortem sub culpa mortali, immo nec sub veniali, multoque magis obligasse ipsum sub poena damnationis eternæ: Sed id dicere tenetur, qui dixerit, obligasse Christum D. sub culpa: Ergo id non est dicendum. Confirmatur: Quia culpa est impossibilis cum unione hypostatica, & cum visione beata: Ergo obligare Christum sub culpa est obligare ipsum sub ammissione hypostaticæ unionis, & visionis beatae. Quis autem,

nisi absurdissimè, dicat, Patrem obligasse Christum ad acceptationem mortis sub ammissione hypostatica unonis, aut visionis beatæ? Hoc sane esset obligare ipsum sub poena non essendi Christum. Unde valde advertendum est, quod nec in Sanctis PP. nec in Antiquis Theologis invenietur huiusmodi obligatio Christi D. sub culpa, aut poena, quin & RR. qui eam afferunt, quasi timide eam, & raro pronuntiant; & merito sane; nam proferri nequit sine aliqua indecentia, aut repugnancia cum infinita sanctitate Christi: Ergo neganda est talis obligatio.

31. Ultimò probatur: Quia præceptum solum obligat sub culpa, præser-tim lethali, quando præcipit aliquid ut necessarium necessitate salutis, seu tanquam necessarium ad vitam eternam, & finem ultimum consequendum: Et inde oritur obligatio sub culpa, quia nemo sine culpa mortali, potest desistere à medijs necessarijs necessitate salutis, vel ad vitium finem consequendum, nisi se avertendo ab ultimo fine, in quo culpa lethalis consistit, & propriam salutem contemnendo, quod etiam esset culpa mortalis: Sed Christo non potuit præcipi mors ut necessaria necessitate salutis, nec ad vitam eternam, aut ultimum finem consequendum: Ergo non potuit illi præcipi sub culpa. Probatur minor: Quia Christus independenter à morte præcepta supponebatur summè salvus, in summa que possessione salutis, vitæ eternæ, & ultimi finis, & hoc inamissibilitè, & immutabilitè; quia supponebatur comprehensor, & in termino perfectionis, & beatitudinis: Sed subiecto in summo gradu possidi inamissibilitè salutem, vitam eternam, & ultimum finem, nihil præcipi potest, ut necessarium ad salutem, vitam eternam, & finem ultimum consequendum; ut per se patet: Ergo Christo nihil præcipi potuit, & consequenter nec mors, ut necessaria ad salutem, vitam eternam, aut finem ultimum consequendum: Ergo nec sub culpa.

32. Dices, & rectè: Christo nihil præcipi potuisse ut necessarium, necessitate salutis propriæ, seu ad vitam eternam, & ultimum finem sibi comparandum; bene tamen ut necessarium necessitate salutis aliorum, seu generis humani, & ad vitam eternam, & ultimum finem hominibus alijs consequendum. Rectè quidem, sed indè, sic arguo: Ergo præceptum impositum Christo, solum obli-

gabat necessariò ipsum , non sub culpa propria , sed solum sub amissione salutis aliorum , & vita èternae alijs impetranda. Probo consequentiam : Quia si obligaret sub culpa propria , obligaret sub amissione propriæ salutis , & propriæ vita èterna , & consequenter præcipetur illi mors vt necessaria ad propriam calpam vitandam , & ad propriam salutem , & vitam èternam sibi consequendam: Sed hoc iam fateris in Christo impossibile : Ergo tandem fateri teneris , quod non poterit illi præcipi mors , nec aliquid aliud sub culpa propria. Restat ergo , quod solum illi præcipi potuit vt necessarium ad salutem , & vitam èternam aliorum , & sub amissione, vel non consequuntione illius in alijs hominibus.

33. Dices forsan : Christum obli-  
garum fuisse ad procurandam salutem aliorum , sub culpa propria. Sed contra est : Quia Christus non fuit obligatus ad procurandam efficaciter salutem aliorum sub amissione salutis propriæ : Sed si ad id obligaretur sub culpa propria , obliga-  
retur sub amissione salutis propriæ ; quia culpa propria esset amissio propriæ salutis : Ergo non potuit obligari sub culpa propria. Maior patet : Quia salus propria Christi non potuit esse dependens à salute aliorum , nec illi necessariò annexa , adhuc necessitate præcepti; ( vt tacitam evasionem præcludam ) quia nullum præceptum potuit ponere dependentem salutem Christi à salute aliorum , nec po-  
tuit facere salutem aliorum necessariam Christo ad sui salutem , & vitam èternam , cum ante omne præceptum , suppone-  
retur immutabiliter , & inamissibilièr beatus , salvus , & consummatè possidens vitam èternam : Ergo non potuit obligari ad procurandam salutem aliorum sub amissione propriæ salutis : Ergo nec sub culpa propria.

34. Ex qua ratione , profundè con-  
siderata , colligitur , quod verissimum est , nempè Christum , adhuc supposito præ-  
cepto , non procurasse salutem generis humani ex villa necessitate , aut indigen-  
tia , qua necessariò indigeret ad sui salutē , perfectionem , aut rectitudinem illam procurare alijs ; sed solum ex abundantia charitatis , & ex libera dilectione , qua li-  
berè dilexit genus humanum , & gloriam extrinsecam Dei , ad quam fuit necessaria acceptatio mortis , non absolute , quia absolute loquendo , posset alijs medijs illam procurare , sed solum necessitate præcepti , qui ex vi præcepti de morte

acceptanda ad salutem generis humani , aliter quam moriendo , illam consequi non potuit , licet fuerit summè liber ad diligendos homines , & illis salutem pro-  
curandam , cum potestate omissivè , aut permissivè se habendi erga illos , erga illorum salutem , & erga gloriam extrin-  
secam Dei , vtpotè ad quam non fuit ne-  
cessitatus necessitate præcepti , vt infrà magis explicabimus , quia præceptum non est de fine , sed de medijs.

### SOLVUNTUR OBJECTA CONTRA conclusionem.

35. **O** BIJCIES primò contra primam partem conclu-  
sionis plura testimonia.

PP. Nam in primis Cyrillus Alexandri-  
nus , lib. 1. in Ioan. cap. 20. vocat consilium  
id ipsum , quod Christus mandatum à Pa-  
tre nominavit : Ergo sentit non fuisse  
proprium præceptum , sed consilium.  
Theophilactus etiam super illud , Ioan. 14.  
*Hoc mandatum dedit mihi Pater*, sic expo-  
nit: *Mandatum , hoc est , quod placitum est illi* , & *decretum est ab eo*. Chrysostom.  
item Homil. 59. in Ioan. ait: *Nihil aliud  
præceptum significat , quam cum Patre con-  
cordiam*. Et Homil. 75. exponit ea verba  
Christi : *Sicut & ego Patris mei præcepta  
servavi*, sic inquiens: *Humano more loqui-  
tur , non enim Legislatorem legi subiectum  
esse oportet*: Ergo iuxta horum PP. verba ,  
Christo non impositum fuit præceptum  
proprium , & strictum. Confirmatur ex  
eodem Chrysostom. Homil. 28. ad Hebraeos ,  
vbi ad illa verba: *Qui proposito sibi gaudio  
sustinuit Crucem*, sic ait: *Hoc est , licebat illi  
nihil pati , si voluisset* : Sed si habuisset  
strictum præceptum , non fuisse illi lici-  
tum , sed prohibitum nihil pati : Ergo non  
habuit strictum præceptum.

36. Respondeo ad hæc , & alia  
PP. testimonia : Quod per ea solum co-  
natur excludere à Christo præceptum  
quantum ad vim coercivam , scilicet obligans  
sub culpa , & poena , quo pacto dedecet  
certè Filio naturali Dei , etiam in natura  
assumpta ; non tamen excludunt præcep-  
tum quoad vim directivam pure obligans  
ex amore libero finis. Vnde si Cyrillus  
illud vocat consilium , ideo est , quia sicut  
consilium non comminatur poenam , nec  
culpam , ita & cum tali comitate , vt sic di-  
cam , fuit præceptum impositum Christo ;  
non vero quia non sit propriè præcep-  
tum. Et eadem de causa Theophilac-  
tus appellat illud placitum divinę volun-  
tatis

tatis, quia videlicet non terruit comminando, aut coercendo, sed obligavit alli-ciendo pure ex amore. Et similiter cum inquit Christostom. nihil aliud significare, quam cum Patre concordiam, intelligi debet, quod voluntas Christi ita concors exitit cum voluntate Patris, quod non indigebat cogi praecepto, aut obligari sub culpa, quia hoc solum fit cum voluntati bus potentibus discordare; ex hoc tamen non excluditur praeceptum Patris, cum quo Christus ex puro amore concorda- verit, nulla comminatione obligatus, aut coactus. Et denique dum inquit, non oportere Legislatorem subditum esse le- gi, intelligitur similiter quantum ad vim coercivam, & comminationem culpe, & poenæ, nam quantum ad vim directivam benè potest Legislator subiici legi spori- tanè, & ex amore iustitie.

37. Ex quo ad confirmationem, respondeo, ibi nullam fieri mentionem praecepti; vnde solum intendit Christost. excludere à Christo obligationem, seu necessitatem ad patiendum, ortam ex culpis proprijs, qualem habet, qui peccat; vnde subdit immediatè: *Non enim pecca- tum fecit, nec inventus est dolus in ore eius, sicut & ipse dixit in Evangelio, venit Princeps mundi huius, & in me non habet quidquam: Erat igitur arbitrij illius, si voluisset, non venire ad Crucem. Si igitur, qui nullam habuit necessitatem, ut cruci-figeretur, &c.* Vnde in forma distinguo minorem: Si habuisset strictum praecep- tum, non fuisset illi licitum nihil pati, si voluisset, attenta propria necessitate, aut proprijs debitibus, nego minorem: Absolu- tè, & attentis debitibus naturæ humanae, pro quibus fideiussérat, & præcepto Pa- tris, concedo minorem, & nego conse- quentiam, quæ non infertur.

38. Secundò obijcies: Quia præ- ceptum non semper in Sacra Scriptura accipitur strictè, & propriè, vt patet quia aliquando accipitur pro pura per- missione, vt 2. Reg. cap. 16. *Dominus enim præcepit illi, ut malèdiceret David.* Et iterum: *Dimitte, ut malèdicat iuxta præceptum Domini.* Aliquando accipitur pro sola insinuatione divina voluntatis; aliquando etiam pro puro consilio: Ergò ex verbis Scripturæ colligi nequit stric- tum præceptum. Respondeo, concessio antecedenti, negando consequentiam: Quia tunc solum præceptum non ad- mittitur in proprio sensu, quando sequi- tur manifestum inconveniens, vt quando dicitur, præcepisse Deum Semeli, vt ma-

lèdiceret David, quia est manifestum ab- surdam, quod Deus propriè præcipiat malèditionem, quæ essentialiter est peccaminosa; at vero in eo, quod præ- ceptum Christo imposuerit propriè tale, nullum est inconveniens, præcipue si po- natur sine vi coerciva, & sine obligatione ad culpam, aut poenam, nam his demptis, nulla indecentia est in eo præcepto, quæ non sit etiam in consilio, & in voluntatis divinæ insinuatione: Ergò si hæc ad- mittuntur, debet etiam admitti præcep- tum, prout à nobis proponitur, præsertim cum Sacra Scriptura afferat, Christum exercuisse veram obedientiam, quæ præ- ceptum exigit, & non salvatur cum vera permissione.

39. Sed dices: Salvatur vera obe- dientia cum solo consilio, & cum sola in- sinuatione voluntatis Superioris: Ergò ex obedientia Christi non probatur præ- ceptum in proprio sensu. Probatur ante- cedens ex Div. Thom. 2. 2. quest. 104. artic. 2. in corpor. sic aiente: *Obedientia est specialis virtus, & eius speciale obiectum est præceptum tacitum, vel expressum, vo- luntas enim Superioris, quoniam documque innotescat, est quoddam tacitum præcep- tum, & tanto videtur obedientia promp- tor, quanto expressum præceptum obedien- do præveniat, voluntate tantum Superioris intellecta.* Et idem repetit ad 2. Ergò ad veram, & specialem virtutem obedientiæ satis est insinuatio voluntatis Su- prioris.

40. Respondet Godoy, num. 84. Quod dum Scriptura Sacra Christo obe- dientiam attribuit, intelligenda est de obedientia, non solum propria, & volun- taria, sed de obedientia propriissima, & strictissima, quæ est obedientia necessa- ria, & rigorosum præceptum supponit, ex eo videlicet, quod obedientia Christi contraponitur inobedientiæ Adami, illis verbis Apostol. *Sicut per unius inobedien- tiam peccatores constituti sunt multi, ita & per unius obedientiam Iusti constituun- tur multi.* Sed inobedientia Adami fuit propriissima contra rigorosum Superioris præceptum: Ergò obedientia Christi de- bet intelligi strictissima, & vt præstata præcepto rigoroso, nimiram obliganti sub culpa. Quod confirmat: Quia nullum in- conveniens sequitur ex præcepto rigoroso, quod non sequatur ex insinuatione Su- prioris voluntatis, quia non minus im- possibile fuit Christo agere contra vol- untatem Dei insinuatam, quam contra rigorosum præceptum: Ergò si admittitur volun-

voluntatis divinæ insinuatio , admitti debet rigorosum præceptum , cum per hoc melius salventur verba Sacrae Scripturæ.

41. Sed non placet : Tùm , quia inobedientia Adami fuit, non solum contra præceptum rigorosum, quoad vim directivam, sed etiam rigorosum quoad vim coercivam, comminando ei pœnam mortis : Et tamen exinde non licet arguere, quod obedientia Christi præcepta fuerit nulli præcepto : Ergo non bene arguitur de illa inobedientia ad istam obedientiam, nec de illo præcepto ad istud, quantum ad rigorem. Nec confirmatio urget: Quia ex præcepto rigoroso obligante sub culpa, aut sub pœna, infertur, fuisse coercivum respectu Christi , & Christum resipisse ut peccatorem, aut saltèm peccabilem : Hoc autem non sequitur ex insinuatione divinæ voluntatis facta Christo vt subdito, & inferiori.

42. Tùm etiam: Quia minus rectè inquit Illustr. Godoy, obedientiam Christi non fuisse voluntariam , sed fuisse necessariam; quia nec hoc requiritur ad intelligenda verba Sacrae Scripturæ, quibus Christus dicitur obediens usque ad mortem, nec cedit in laudem, & gloriam Redemptoris ; nam certè perfectior est obedientia voluntaria , quam necessaria , & magis decens Filio naturali Dei, & de illa melius intelligitur , quod Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem Crucis. Vnde non satis capio , quo motivo RR. Theologi plurimum contendant pro eo, quod præceptum Christi sit rigorosum, iterantes ly rigorosum, obligansque sub culpa, & peccato, vel ad culpam, & peccatum , cum huiusmodi rigor in præcepto Christi ad nihil prorsus deseriat, imò nec deceat.

43. Ad confirmationem, si intelligatur de præcepto rigoroso obligante sub culpa , facile respondetur, negando antecedens ; nam huiusmodi rigor ex terminis est indecens , repugnans , & frustraneus Filio naturali Dei ; secùs vero insinuatio voluntatis paternæ , cui ex amore se debeat conformare.

44. Vnde aliter ad obiectionem factam respondeo , negando antecedens quoad primam partem , quod , scilicet, salvetur vera virtus obedientiæ respectivæ ad consilium tantum , nam consilium præcisè non exprimit superioritatem cōfiliantis , nec inferioritatem acquiescentis , cum possit dari consilium equalis ad equarem , imò & subditi ad superiorem.

Tom. I.

Et similitè nego antecedens quoad secundam partem , si intelligatur de insinuatione voluntatis vt cumque , non exprimenter superioritatem ex parte insinuantis; quia obiectum formale obedientiæ debet exprimere superioritatem ex parte illius , cui obediens subiicitur , & subjectionem ex parte obedientis , cum obedientia sit voluntaria subiectio subditi ad voluntatem superioris reduplicative ut superioris. Vnde cum D. Thom. inquit quod speciale obiectum obedientiæ est præceptum tacitum , vel expressum, rectissime dicit, quia ad virtutem obedientiæ non requiritur præceptum expressum, sed sufficit tacitum. Cum autem inquit, quod voluntas superioris , quocumque modo innotescat, est præceptum tacitum, debet intelligi de voluntate superioris reduplicative ut superioris; quod patet manifestè in superioribus humanis, qui sapè, aut saltèm aliquando volunt à subditis obsequia illicita , & valde aliena ab instituto suæ iurisdictionis; cæterum quia huiusmodi obsequia non volunt reduplicative ut superiores , nec ex iurisdictione spirituali , quam habent, sed ut amici, vel titulo correspondentiæ , aut aliter , ideo eorum voluntas , adhuc manifestata, minimè est præceptum , nec tacitum , nec expressum : Requiritur ergo quod sit voluntas superioris ex munere superioris, & directoris : & huiusmodi voluntas , quocumque modo insinuata, habet vim præcepti taciti saltèm.

45. Sed ex hac ipsa doctrina sic argumentor : Christus D. est capax insinuationis paternæ voluntatis per modum superioris respectu subditi ; nam abs dubio Pater potuit insinuare Christo D. cum superioritate , & iurisdictione , sive per modum superioris, & directoris suam voluntatem : Sed voluntas sic insinuata habet rationem præcepti propriè talis : Ergo Christus fuit capax præcepti propriè talis. Maior patet : Quia Christus D. verè fuit, in quantum homo , subditus Patris , & sub eius potestate directiva. Minor vero probatur, primò : Quia talis insinuatio voluntatis habet maiorem vim, quam purum consilium : Ergo habet rationem præcepti propriè talis. Secundò: Quia est obiectum proprium virtutis obedientiæ iuxta Div. Thom. Sed solum præceptum propriè tale est obiectū proprium obedientiæ : Ergo talis insinuatio est præceptum propriè tale.

46. Dices , esse præceptum tacitum , non vero expressum, ut ait D. Tho.

Nnn Recd.

Recte. Sed sic argumentor, primò: Quia præceptum tacitum est propriè præceptum, licet tacitum, cum sit propriè distinctum à consilio, & proprium obiectum obedientiæ: Ergò si Christus fuit capax talis præcepti, fuit capax præcepti propriè talis, licet taciti. Secundò: Quia qui est capax præcepti taciti, est capax præcepti expressi; nam præceptum tacitum exprimi potest clare à præcipiente, vt per se patet: Sed Christus est capax præcepti taciti, vt fatetur solutio; quia hoc saltē requiritur ad obedientiam propriè talem: Ergò fuit capax præcepti expressi.

47. Obijcies tertio: Christus non fuit capax voti: Ergò non fuit capax præcepti. Antecedens videtur expressum in Div. Thom. 2.2. quæst. 87. art. 4. ad 3. Dicendum, quod Christo secundum se non competit vovere, tūm quia Deus erat, Tūm quia in quantum homo habebat voluntatem firmatam in bono, quasi comprehensor existens.

48. Circa hoc argumentum nūm laborant aliqui, disputando: An Christus vera vota emiserit, aut emittere potuerit. Affirmativa sententia probatur præcipue ex duobus. Primo ex illo, Psalm. 65. *Vota mea Domino reddam*, quod, iuxta glosam, dicitur ex persona Christi. Secundò: Quia Christus fuit capax iuramenti, imò sāpē iurasse asserrunt plures expositores, qui quotiescumque Christus dicebat *Amen Amen dico vobis*, hoc esse iuramentum ad confirmandam veritatem prolatam, dicunt: Ergò fuit capax voti. Negativa vero sententia, quam tenet Div. Thom. suaderet: Quia votum fit ad confirmandam voluntatem in bono, & hoc est eius formalis effectus: Christus vero independenter à voto habuit firmissimam voluntatem in bono: Ergò non fuit capax voti. Patet consequentia: Quia qui non est capax effectus formalis voti, non est capax voti.

49. Huius secundæ sententiæ AA. respondent facile ad fundamenta primæ. Ad primum inquit Div. Thom. quod licet ibi loquatur in persona Christi, *loquitur de corpore suo, quod est Ecclesia*, cuius vota vocat Christus sua, quia sunt vota sui corporis mystici; sicut cum ait: *Longè à salute mea verba delictorum meorum, vocat delicta sua, delicta membrorum suorum in sensu mystico*. Ad secundum, vel negant quod illa verba: *Amen Amen dico vobis*, contineant iuramentum. Vel

hoc dato, & admisso, quod Christus potuerit verè iurare, negant, quod potuerit verè vovere; nam iuramentum ordinatur ad confirmandam veritatem respectivè ad audientes; & quia audientes Christum, poterant vacillare, potuit adhibere iuramentum ad eos confirmandos in fide veritatis; & hoc pacto Deus, in quantum Deus, sāpē iuravit in Veteri Testamento, vt constat ex illo: *Iuravit Dominus, & non pœnitabit eum*, & ex illo: *Semel iuravi in sancto meo*, & ex illo: *Iuravi David servo meo*, & quotiescumque dicebat: *Vivo ego, &c.* Ceterum sicut ex hoc non sequitur, quod Deus, in quantum Deus, potuerit verum votum emittere; ita nec sequitur de Christo, in quantum homine; quia votum non ordinatur ad confirmandos alios, sed ad confirmandam magis propriam voluntatem in bono, & hoc superfluum erat in Christo.

50. Ex his duabus sententijs, qui teneruit primam evacuabit obiectiōnem factam; quia si admittit in Christo verum votum, ex hoc obligari non poterit ad negandum præceptum verum, sed tenebitur respondere ad text. Div. Thom. Qui vero tenent secundam, vt sunt Godoy, & Salmanticens. conantur reddere disparitatem; quia præceptum non ordinatur ad confirmandam voluntatem subditi in bono, sed ad subordinandam illam superiori, cuius subordinationis fuit capax Christus, attamen votum vnicè ordinatur ad confirmandam voluntatem voventis in bono, cuius confirmationis voluntas Christi non indigebat, vtpotè in bono firmissima.

51. Sed contra est: Quia etiam præceptum aliquando ordinatur ad confirmandam voluntatem subditi, præfertim cum obligat sub culpa, & poena, propterea enim sic imponitur, vt subditus non audeat retrocedere, nec à bono declinare: Ergò ex hac parte non tenet disparitas. Item falsum est, quod votum vnicè ordinetur ad firmandam voluntatem in bono; quia potius per se primo ordinatur ad subordinandam, & dirigidam propriam voluntatem in cultum, & obsequium Dei, votum enim est delibera promissio facta Deo de meliori bono; promissio autem, vt inquit Div. Thom. 2.2. quæst. 87. art. 1. in corp. est actus rationis, quo quis ordinat, quid debeat pro altero facere; vnde votum ex essentia sua habet ordinare in obsequium, & cultum Dei id, quod quis facere promittit: Sed hu-

huiusmodi ordinatio non dedecet, nec repugnat Christo: Ergò.

52. Vnde melius dicendum censeo, quod Christus eodem modo fuit capax præcepti, ac voti; fuit enim capax voti quoad vim directivam, & ordinativam proprię voluntatis ad cultum Dei; nam fuit sanè capax actus præcipui Religionis, qualis est votum in hoc sensu; cur enim negandum est Christo, quod potuerit plura, quę proposuerat facere, ea ordinare, & offerre ad cultum Dei, sive ea vovere Deo. Non tamen fuit capax voti quoad vim coercivam; sive ut obligans sub culpa, & in hoc sensu explicandus est Div. Thom. nam ratio ipsius est, quia voluntas Christi erat firma in bono; ex hoc autem solum tollitur votum quoad vim coercivam, hæc enim comminando culpam, & poenam firmat voluntatem, ne vacillet, nec ad aliud conducere videtur; vnde cum voluntas Christi firmissima, & constantissima sit in bono proposito, superflueret illi votum quoad vim istam, seu quantum ad modum obligandi sub culpa, & poena. Ex quo ad obiectionem factam, in forma, distinguo antecedens: Christus non fuit capax voti quoad vim directivam, & ordinativam voluntatis ad cultum Dei, nego antecedens: Quoad vim coercivam sub culpa, & poena, concedo antecedens, & distinguo consequens eodem modo. Quę distinctio constat ex dictis.

53. Obijcies quartò: Quia de ratione præcepti est habere vim coercivam, & obligare sub culpa, aut poena: Sed per nos in Christo hoc repugnat: Ergò & præceptum propriè tale. Distinguo maiorem: In subiecto capaci talis obligationis, aut vis coercivę, concedo maiorem: In subiecto incapaci, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam. Quia Christus fuit incapax propter sui impeccabilitatem, vt ostensum manet.

54. Sed replicabis: Subiectum incapax essentię præcepti, est incapax præcepti: Sed essentia præcepti propriè talis est obligare sub culpa, aut poena: Ergò si Christus fuit incapax huius obligationis, fuit etiam incapax præcepti propriè talis. Concessa maiori, nego minorem. Sed illam sic probabis: Quia de essentia præcepti propriè talis est illud, per quod distinguitur à puro consilio: Sed solum per obligationem sub culpa, aut sub poena distinguitur à puro consilio: Ergò. Distinguo maiorem: Per quod distinguitur

Tom. I.

primariò, concedo maiorem: Per quod distinguitur secundariò, nego maiorem, & minorem. Et ratio est manifesta, quia obligatio sub culpa, & poena fundatur in ipso præcepto propriè tali ut distincto à puro consilio, propterea enim obligat sub culpa, quia præceptum est, & non merum consilium; vnde obligatio sub culpa non est primarium prædicatum, aut ipsa essentia præcepti, sed quasi passio consequuta ad præceptum essentialiter tale: Ergò obligatio sub culpa supponit in præcepto prædicatum esse, & primarium, quo constituitur in ratione talis, & distinguitur à mero consilio.

55. Sed dices: Quodnam est hoc prædicatum? Respondeo, quod primarium distinctivum præcepti à consilio consistit in eo, quod præceptum est ordinatio superioris, ut talis, qua ordinatio subdit, ut tali, quid sit ab ipso faciendum in ordine ad aliquem finem, ut quid determinate necessarium ad talem finem. Quod hoc distinguat præceptum à consilio, patet. Tùm: Quia consilium non est propriè ordinatio, sed suasio quedam, & quasi monitio. Tùm: Quia non est superioris, ut superioris, nec ex munere talis, sed amici, aut equalis, vel saltē præscindit à superioritate ex parte consiliantis. Tùm: Quia consilium licet suadeat aliquid ut conducens, vel ut melius ad aliquem finem, non tamen ut determinate necessarium, neque ut medium unicum, sed quasi supponendo, quod si ne illo poterit consequi finis alio medio, licet non ita commodè: Ergò prædicta descriptio præcepti distinguit sufficientissimè præceptum à mero consilio. Quod autem illud primariò distinguat, quam ratio obligandi sub culpa, patet etiam: Quia obligatio fundatur in præfatis prædicatis, quia fundatur in essentia præcepti, quę in ordinatione explicata consistit formalissimè: Ergò ratio ordinationis, prædicto modo explicata, prior est, & prius distinguit præceptum à consilio, quam obligatio sub culpa.

56. Explicatur: Prius intelligitur in præcepto vis directiva, quamvis coerciva: Sed vis directiva formalissimè consistit in eo, quod sit ordinatio Superioris prædicto modo explicata; & vis coerciva in eo, quod obliget sub culpa, & poena, ut supra vidimus: Ergò prius intelligitur in præcepto quod sit ordinatio Superioris modo explicato, quam quod obliget sub culpa, aut poena. Imò in illa ordinatione consistit tota essentia præ-

cepti , & vis directiva illius ; estque munus primarium præcepti , & effectus primarius eius ; obligare autem sub culpa , aut poena pertinet ad vim coercivam , & solum est passio consequuta ad essentiam eius , vt munus secundarium , & secundarius effectus : Cum ergo possit forma esse in subiecto , quin præstet illi effectum secundarium , si sit subiectum incapax talis effectus , aut muneris ; inde est , quod in Christo salvatur optimè præceptum quoad essentiam præcepti , que in vi directiva , & ordinativa consistit , quin ipsum obliget sub culpa , aut poena ; quia huius obligationis fuit Christus incapax , & est effectus secundarius.

57. Unde immerito Godoy , & Salmanticenses in præsenti sæpè aiunt , quod , ablata obligatione ad culpm , non est , per quid distinguatur præceptum à consilio . Immerito , in quam ; quia pro priori ad talem obligationem intelligitur in præcepto ratio ordinationis iam explicatę , in qua primario , & essentia-liter differt à consilio , & que semper inest præcepto , vti essentia eius , quamvis propter impeccabilitatem subiecti non obliget sub culpa , nec sub poena . Tum etiam , quia in ipsa vi directiva debet dari distinctio inter præceptum , & consilium ; nam aliter dirigit præceptum , aliter consilium : Sed seclusa obligatione sub culpa , & pro priori ad illam , salvatur præceptum quoad vim directivam , quia obligare sub culpa , vt iam probavi , spec-tat ad vim coercivam : Ergo . Tum de-nique : Quia aliqua ratio à priori debet assignari , cur præceptum in subiecto ca-paci obliget sub culpa , & non consilium ; nam obligatio hæc fundatur in essentia ipsa præcepti , & ad illam consequitur : Sed huiusmodi ratio à priori debet esse aliquod prædicatum prius ad talem obli-gationem , in quo differat præceptum à mero consilio : Ergo iam pro priori ad obligationem sub culpa , & independen-tè ab illa , intelligi debet in precepto aliiquid , quo distinguatur à consilio , ni-mirum ratio ordinationis iam explicatę .

58. Obijcies quinto contra secun-dam , & tertiam partem conclusionis , & est replica contra dicta : Si præceptum in Christo fuit propriè præceptum , non potuit Christus illud violare sine culpa : Sed eo ipso obligabat sub culpa ad sui non violationem : Ergo . Confirmatur primò : Præceptum obligare sub culpa , est obligare ad culpam , si violetur : Sed ita erat præceptum Christi , quia , si Chris-

tus illud violaret , peccaret : Ergo . Se-cundò : Præceptum obligans sub culpa consistsit in hac conditionali : Si non im-pleam præceptum , peccabo , vt cognita , vel vt cognoscibili à subdito ; nam eo ipso , quod subditus ita cognoscatur , obli-gatur formaliter sub culpa : Sed prædicta veritas conditionalis non potuit ignorari à Christo : Ergo Christus ita cognovit , si non impleam præceptum Patris , pecca-bo : Ergo obligabatur sub culpa . Vel ali-ter : Obligatio sub culpa consistsit in hac disiunctiva vt necessaria ex vi præcepti , & vt cognita à subdito : Num è duobus est mihi necessarium , aut implere præceptum , aut peccare : Sed hæc disiunctiva erat ita necessaria in Christo , quia non dabatur medium , & non potuit ab eo ignorari : Ergo obligatus fuit sub culpa . Tertiò : Obligare sub culpa est reddere omissionem culpabilem , & illicitam : Sed præ-ceptum Christi reddebat omissionem actus præcepti culpabilem , & illicitam : Ergo obligabat sub culpa . Probo minorem : Reddebat omissionem prohibitam : Ergo culpabilem , & illicitam . Probo antecedens : De essentia præcepti præ-cipientis actum est prohibere omissionem illius ; quia idem est formalissime præci-pere actum , ac prohibere omissionem illius : Sed præceptum Christi supponit propriè , & essentialiter tale : Ergo red-debat omissionem prohibitam , seu illam prohibebat .

59. Respondeo distinguendo ma-iorem : Non potuit illud Christus violare sine culpa , nec cum culpa , concedo maiorem : Sine culpa precisè , nego ma-iorem , & minorem ; quia obligare sub culpa est obligare timore culpe imminentis , si violetur , sive retrahendo prac-ticè à violatione , quia culpa , & pecca-tum est ; vbi autem supponit subiectum physe impotens violare præceptum omni modo , hoc est , sive cum culpa , sive sine culpa , obligari nequit timore culpe , nec retrahi practicè à tali viola-tione , quia culpa est , seu ne committat . culpam ; quia nemo timet , quod sibi est physicè impossibile , nec ab illo retrahitur , practicè loquendo , quia ab impos-sibili nemo timet , nec fugit .

60. Ad primam confirmationem , concesso maiori , nego minorem ; & ad causa-lem , distinguo : Si per impossibile illud violaret , peccaret , concedo : Si per possibile illud violaret , nego suppo-situm ; quia obligare ad culpam , si vio-le-tur , supponit esse possibile , quod vio-le-tur ;

tur; & ratio est, quia obligare aliquem ad culpam, si aliquid faciat, importat motionem, aut vim aliquam practicam, & moralem respectu obligati, non vero consequentiam pure logicam, & speculativam sub hypothesi impossibili; quia consequentia pure logica, & speculativa sub hypothesi impossibili, obligare quidem potest intellectum, ut concessio, vel admissio antecedenti, non neget consequentiam; ceterum minime potest obligare voluntatem; tum, quia voluntas circa impossibilia nec obligatur, nec deobligatur. Tum, quia voluntas non obligatur speculativè, aut logicè, sed practicè, & moraliter; cum ergò obligatio præcepti (nisi equivoce loqui velimus) non sit logica, & speculativa respectu intellectus, sed practica, & moralis respectu voluntatis; inde est, quod non potest esse sub hypothesi impossibili, sed debet esse sub hypothesi possibili. Hoc patet in ipso Deo, quia nemo dicet, *Deum ipsum obligari practicè, & moraliter ad culpam si mentiri vellit;* & tamen verum est, quod si vellet mentiri, peccaret: Ergo. Ex quo.

61. Ad secundam, distingo maiorem: Consistit in illa conditionali cognita, vel cognoscibili à subdito practice, & vt ibi proponitur, concedo maiorem: Cognita speculativè, & purè logicè hoc modo: *Si per impossibile nolle implere præceptum, peccarem,* nego maiorem: Et ad minorem, in primis nego suppositionem, quod scilicet illa conditionalis: *Si non impliam præceptum, peccabo,* fuerit vera in Christo, quia vt infra constabit, potuit Christus non implere præceptum, ly non sumpto negativè, aut permissivè, absque peccato; potuit enim omissio amore finis, ad quem dabatur præceptum, omisssivè, & permissivè se habere circa opus præceptum, quia solum obligabatur ex amore libero finis, & sub amissione finis, non vero sub culpa.

62. Si vero, ly non implere præceptum intelligatur contrariè pro *nole implere*, aut pro *velle non implere*, ita vt sensus sit: *Si nolim implere præceptum peccabo,* hoc inquam sensu intellecta conditionali, distingo minorem: Prædicta veritas non potuit ignorari à Christo vt veritas speculativa, seu speculativè, concedo: Ut veritas practica, seu practicè, ignorantia negativa, nego minorem, & consequentiam.

63. Quia Christus, vt potè impeccabilis ab intrinseco, non potuit prac-

tice ita cognoscere: *Si nolim implere præceptum, peccabo,* quia hic modus cognoscendi supponit posse nolle, & posse peccare; ac proinde hoc ignoravit Christus ignorantia negativa; quia Christus habuit ignorantiam negativam practicam de peccato, & de inducencibus, & retrahentibus à peccato, sicut de possibilitate peccandi; de qua ignorantia intelligitur illud, quod ait in sua passione, *Psalm. 34. Que ignorabam interrogabant me.* Quod autem illam conditionem, cognoverit speculative, & vt est consequentia logica sub hypothesi impossibili, non prodeat, vt dicatur proprie obligatus ad culpam ex præcepto, si nolit implere.

64. Ad disiunctivam, omissa maiori, nego minorem, quia in Christo fuit possibile medium, nempe negative, & permissivè se habere ad finem præcepti, qui sub præcepto non cadebat, & consequenter etiam ad opus præceptum, quia præceptum solum obligabat ex amore libero finis; vnde tali amore cessante, vt potuit, posset etiam omittere opus præceptum ad talem finem, ac proinde Christo non fuit absolute necessarium disiunctum, aut implere præceptum, aut peccare, sed potuit media via se habere, nempe purè omittere impletionem præcepti, modo explicato, non peccando.

65. Ad tertiam, omissa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, vel nego antecedens, vel distingo: Reddebat omissionem prohibitam sub culpa, nego: Sub sola ammissione finis liberè voliti, non cadentis sub præcepto, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem antecedentis eadem distinctione respondeo, concedendo, quod reddebat omissionem prohibitam sub ammissione finis liberaliter voliti, negando tamen quod hoc sit reddere illam culpabilem, aut illicitam, quia Christus licite, & absque culpa potuit omittere amorem liberalissimum, quo liberalissime voluit salutem generis humani, & à tali fine supersedere, permissivè se habendo.

66. Ex quo solvitur argumentum quoddam contra præceptum Christi, quo aliquando vtebar: Etenim omne præceptum propriè tale alicuius actus est prohibitio actus oppositi, vel omissionis: Sed repugnat Patrem prohibere Christo aliquem actum, aut omissionem: Ergo repugnat illi præcipere præcepto propriè tali.

li. Minor probatur: Quia repugnat Patrem prohibere Christo actum, aut omissionem possibilem: Deinde etiam impossibilem: Ergo. Quod non possit illi prohibere actum, seu omissionem impossibilem, patet: Quia frustanea, & stulta est prohibitio actus impossibilis subdito: Sicut foret frustaneum, & stultum, si superior prohiberet mihi, ne volarem, aut ne Angelum occiderem: Deinde, quod non possit prohibere nec actum, nec omissionem possibilem Christo, sic suadetur: Quia implicat, actum seu omissionem Christo possibilem, esse Christo prohibitam: Sed si Pater illam prohiberet, illa esset prohibita Christo: Ergo implicat quod Pater prohiberet Christo actum, seu omissionem ipsi possibilem. Maior probatur: Quia idem est omissionem esse prohibitam Christo, ac illi esse peccaminosam, & dishonestam: Sed ex terminis implicat, omissionem Christo possibilem, esse peccaminosam, & dishonestam Christo: Ergo & esse illi prohibitam. Probo minorem primò: Quia omnis omission libera possibilis Christo essentialiter est honesta, sancta, & impeccabilis, sicut ipse Christus: Ergo implicat in terminis aliquam omissionem liberam ipsi possibilem, esse illi dishonestam, & peccaminosam. Secundò: Quia Christo nullum est possibile libertatis exercitium dishonestum, & peccaminosum, alias posset peccare, cuius contrarium supponimus: Sed omnis omission libera est exercitium libertatis: Ergo nulla omission libera est possibilis Christo dishonesta, & peccaminosa. Syllogismus est in Cælarem.

67. Respondent aliqui, quod de ratione præcepti actus non est, quod sit prohibitio formalis, & expressa omissionis, sed sufficit, quod sit prohibitio virtualis, & interpretativa. Sed hæc solutio nihil minuit difficultatis. Tum: Quia qui potest aliquid prohibere virtualiter, & interpretativè, potest illud prohibere formaliter, & expresè. Tum: Quia prohibitio virtualis omissionis non minus reddit illam illicitam, & dishonestam, quam prohibitio formalis. Vnde ex dictis melius.

68. Respondeo, nempe, distinguendo maiorem: Omne præceptum propriæ tale est prohibitio actus opositi vel omissionis, sub ammissione finis præcepti, concedo: Semper sub culpa, aut peccato, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo. Ad cuius probationem

eadem distinctione dico, quod Pater non potest prohibere Christo actum vel omissionem impossibilem absolutè ipsi Christo; potuit tamen illi prohibere omissionem illi absolutè possibilem, sub ammissione finis, ad quem dabatur præceptum: Ad probationem autem in contra, distinguo maiorem: Implicit actum vel omissionem Christo possibilem esse prohibitam Christo sub culpa, & peccato, concedo maiorem: Sub ammissione finis præcepti, nego maiorem. Ad cuius probationem distinguo maiorem: Idem est omissionem esse prohibitam Christo sub culpa, & peccato, ac illi esse peccaminosam, & dishonestam, concedo maiorem: Idem est omissionem esse prohibitam Christo sub ammissione finis præcepti, ac illi esse peccaminosam, & dishonestam, nego maiorem, & concessa minori, cum sua probatione prima, & secunda, nego consequentiam.

69. Ratio solutionis est clara, quia finis, ad quem potuit Christo præcipi mors, aut prohiberi omission, solum est vel salus generis humani, vel gloria extrinseca Dei, quam Christus ex charitate liberrimè diligebat, tanquam sibi minimè necessariam ad suam, nec Dei complacentiam, & consummatam felicitatem, salutem, & perfectionem: Præceptum autem solum habet de se obligare ad opus præceptum sub ammissione, vel non consequitione finis, & prohibere omission sub eadem finis non consequitione: Vnde præceptum in Christo solum potuit prohibere omissionem operis præcepti sub ammissione, aut non consequitione salutis generis humani, vel gloriae extrinsecè Dei; qui finis nullo modo fuit Christo necessarius, nec amor illius: Omission autem sic prohibita, ex hoc non redditur Christo peccaminosa, quia non redditur incompossibilem cum perfectissimo Dei amore, nec cum perfectissima possessione, & vnione ad suum ultimum finem, quod solum posset illam reddere peccaminosam; sed solum eam reddit incompossibilem cum amore efficaci salutis aliorum, & gloriæ extrinsecè Dei, & cum talis finis consequitione, ex quo minimè redditur peccaminosa, quia voluntas summè coniuncta suo ultimo fini per amorem perfectissimum in gradu consummato, & in termino perfectionis spiritualis constituta, absque omni culpa, & peccato, immo & absque imperfectione ylla morali, potest omittere amorem cuiusvis alterius finis acci-

accidentalis, & finiti, extrinsecè, secundario, & accidentaliter pertinentis ad gloriam Dei, tanquam quid nec sibi, nec dilecto suo necessarium; vnde ex quo omissione sit prohibita sub amissione talis finis, non redditur peccaminosa, nec illicita, nec inhonesta, sed solum incompositibilis cum tali fine non necessaria, nec sibi, nec dilecto, ad consummatam perfectionem, & felicitatem. Quæ doctrina amplius infra explicabitur.

70. Sed replicabis: Quia ex praedicta doctrina sequitur, quod adhuc positio præcepto mortis, & prohibitivo omissionis in Christo, possit Christus in sensu composito omittere acceptationem mortis in sensu composito abique omniciula: Hoc videtur absurdum: Ergo. Respondeo, distinguendo sequelam: Sequitur, quod possit omittere purè negativè, & permisivè acceptationem mortis, concedo: Quod posset omittere positivè, aut contrariè per actum positivum contrarium acceptationi, quo directè, vel indirectè velit omittere, aut nolit acceptare, nego sequelam, quæ in hoc secundo sensu esset absurda, non tamen in primo sensu.

71. Sed contra insurges: Omissio per nos non esset prohibita sub culpa, aut sub peccato: Ergo posset Christus positivè illam velle licite, & citrè omnem culpam, aut peccatum: Ergo & positivè omittere per actum positivum contrarium, etiam in sensu composito præcepti. Respondeo, concessio antecedenti, negando consequentiam: Quia licet omissione non esset prohibita Christo sub culpa, aut peccato, esset tamen impossibile omnino Christo motivum honestum ad illam positivè volendam, nec directè, nec indirectè per actum contrarium operi præcepto; quia tale motivum necessario deberet esse aliquod bonum præponderans in affectu Christi fini Redemptionis, aut gloriae extrinsecæ Dei, ad quam mors præcipiebatur ut necessaria, & sub illius amissione, si non impleretur; implicat autem, quod in estimatione, & affectu Christi, rectissimo semper, sit bonum aliquod præponderans gloriae extrinsecæ Dei, & fini Redemptionis; & ideo repugnat voluntati Christi, & eius intellectui motivum volendi omittere mortem, aut nolendi illam acceptare, vel alio actu contrario illam impediendi; cum autem repugnante motivo, repugnat actus, inde est, quod Christo omnino repugnavit actus positivus contrarius morti præcep-

tæ, quo velet positivè illam omittere, aut nollet illam acceptare, aut positivè illius acceptationem impedire; & consequenter, nec licetè, nec illicitè, nec ullo modo potuit Christus, supposito præcepto, omittere positivè opus præceptum, aut per actum contrarium velle, nec directè, nec indirectè talem omissionem.

72. Sed non quiesces. Primo: Quia si non erat sibi prohibita illa omissione sub culpa, cur non posset illam positivè velle? Secundo: Quia per nos poterat licetè omittere: Sed qui potest licetè omittere, potest licetè velle omittere: Ergo posset Christus licetè velle omittere. Tertio: Quia vel esset possibile Christo motivum omittendi, vel non? Si non: Ergo nec omittere poterat acceptationem mortis. Si fuit possibile motiyum omittendi: Ergo & motivum volendi omittere.

73. Respondeo, ad primam: Quod licet omissione non esset prohibita sub culpa, erat tamen prohibita sub amissione finis unicus, quem Christus habere poterat in volendo, quidquid volet extra Deum, nempe gloriae extrinsecæ Dei, & salutis humani generis, ac per consequens erat iam omissione involubilis à Christo, tūm ex illo fine, tūm ex alio, quia aliis præponderans, Christo repugnabat, vnde talis omissione non poterat Christo proponi practicè ut volibilis sub fine, aut motivo, aut ratione aliqua finali boni, & ideo licet non prohibita sub culpa, non poterat illam positivè velle, nec directè, nec indirectè.

74. Ad secundam, distinguo maiorem: Poterat licetè omittere purè negativè, & purè permisivè, concedo: Contrariè, & positivè, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo: Quia Deus ipse potest omittere purè permisivè curam, & providentiam de sua gloria extrinsecæ, cum possit nihil ad extra operari, & tamen non potest positivè, aut contrariè velle carentiam suæ gloriae extrinsecæ, aut omissionem illius procurandæ; quo enim motivo posset Deus nolle positivè suam gloriam extrinsecam, aut nolle contrariè illam procurare? (De quo vide Tractat. de Deo uno, disput. 6. ques. 7. à num. 8.) Sic igitur voluntas Christi potuit negativè, & permisivè omittere amorem gloriae extrinsecæ Dei, & opus ad ipsam præceptum, sed non potuit talem omissionem positivè, aut contrariè velle, sicut nec nolle gloriam extrinsecam Dei, nec opus ad illum præceptum.

75. Ad tertiam, dico : Quod esset possibile Christo motivum permissivum omittendi, sed non motivum positivum omittendi ; motivum enim permissivum omittendi est indistinctum à motivo positivo volendi gloriam extrinsecam Deo, & acceptationem operis ad talem finem præcepti, quatenus tale motivum eo ipso, quod movet non necessitando voluntatem ad talis finis amorem, movet permittendo omissionem illius finis, & mediorum ad ipsum, & hoc est esse motivum permissivum omittendi ; & tale motivum erat respectu Christi summa Dei bonitas primario, & necessario ab ipso amata, quatenus non necessitabat ad aliquid finitum extrà Deum amandum, sed permittebat omissionem cuiuslibet finis extrà Deum amabilis. Motivum vero positivum omittendi est, quod positivè alicet voluntatem ut velit omittere, vel ut velit aliquid, ex quo sequatur omissione amandi finem, & media necessaria ad ipsum : Hoc autem motivum, nec habuit, nec habere potuit voluntas Christi ad omittendum amorem, vel finem gloriæ extrinsecæ Dei, aut salutis generis humani, ut per se patet, quia nec divina bonitas potest positivè alicere ad talem omissionē volendam, nec positivè moveare ad nolendam ipsi gloriam extrinsecam, aut salutem generis humani, minusque positivè retrahere ab illa volenda. Nec etiam extrà divinam bonitatem est possibile motivum positivum contrapositum gloriæ extrinsecæ Dei, & saluti generis humani, quod præponderare possit in estimatione rectissima Christi, & illum positivè alicere ad omissionem illius finis universalis : Ex quo iam patet, quo pacto sit possibile in Christo motivum permissivum omittendi negativè, & permissivè, secùs autem motivum positivum volendi omittere.

*ALIQUA DUBIA EXPENDUNTUR,  
& solvuntur.*

76. **D**UBITABIS primò : An Christus Dominus obligatus fuerit lege naturali? Respondeo primò : Legem naturalem negativam prohibitivam propriè, & præcitatè, non habuisse locum in Christo Domino. Probatur facile: Quia lex prohibitiva aliquius obiecti, non habet locum in subiecto, cui tale obiectum est absolutè, & antecedenter impossibile : Sed obiectum legis naturalis prohibitivè, seu negativè

est antecedenter, & absolutè Christo impossibile: Ergò lex negativa naturalis, seu prohibitiva, non habuit locum in Christo. Maior patet: Quia lex prohibitiva obiecti antecedenter impossibilis subiecto, fatua foret, frustanea, & chimera, non minus, quam si homini prohiberetur comprehendere Deum, aut alia chimera impossibilis. Minor vero probatur : Quia obiectum legis naturalis negativè, seu prohibitivè est malum intrinsecè tale, seu prohibitum quia malum. Sed malum intrinsecè tale, seu prohibitum quia malum, est absolutè antecedenter impossibile Christo: Ergò obiectum legis naturalis negativè, seu prohibitivè, est antecedenter absolutè impossibile Christo. Minor patet: Quia Christus antecedenter, & absolutè est impotens incurrire malum morale qua tale ; non quidem ex vi legis, sed pro priori ad omnem legem ; siquidem est impeccabilis substantialiter ex vi suppositi divini, impeccabilitas autem ex vi suppositi omnem legem antecedit ; siquidem lex, sive positiva, sive negativa, imponi nequit, nisi supposito iam substantialiter constituto : Ergò absolutè, & antecedenter ad legem, etiam naturalem, iam est Christo impossibile malum morale intrinsecè tale : Ergò frustra illi prohiberetur.

77. Explicatur : Christo ratione suppositi absolutè repugnat mentiri, & antecedenter ad legem prohibentem mendacium : Sed frustra præcipitur Christo, ne faciat, quod antecedenter, & absolutè est ipsi impossibile ex proprio supposito : Ergò frustra præciperetur Christo per legem naturalem, ne mentiretur.

78. Respondebis primò : Legem naturalem prohibentem mendacium, non quidem præcipere Christo, ne mentiatur absolutè, quia id ipsi impossibile est, sed præcipere ipsi, ut voluntariè omittat mendacium, sive quod nolit mentiri. Sed contra : Quia lex negativa, ut negativa, sive ut prohibitiva, de qua loquimur, non habet præcipere actum positivum : Sed si præciperet omissionem voluntariam mendacij, seu nolitionem ipsius, præciperet actum positivum ; siquidem nolitus mendacij actus positivus est, & omissione ut voluntaria actum positivum importat iuxta probabilem, & meam sententiam : Ergò. Si vero contendas esse posibilem omissionem voluntariam absque omni actu positivo, & hanc præcipi Christo per legem prohibentem mendacium.

dacium. Contra enim est : Quia vel præcipitur illi omissionis voluntaria , & libera mendacij , & hæc repugnat Christo ; quia repugnat Christo liberè omittere in mendacium , quod proferre non potest ; nemmo enim liberè omittit actum , quem antecedenter elicere non potest : Vel præcipitur ipsi omissionis voluntaria necessaria ; & in primis hæc iuxta communem Authorum sententiam repugnat ; quia omissionis necessaria , est omissionis actus impossibilis subiecto antecedenter , & absolute , hæc autem omissionis esse non potest illi voluntaria ; alias enim cum veritate dicere possem : Ego voluntariè omitto volare in Coelum : Voluntariè omitto comprehensionem Dei , & alia huiusmodi. Deinde etiam si illa possibilis foret ; præcipi nequirit prudenter ; quia nemini prudenter præcipitur , quod ipsi antecedenter est omnino necessarium , hoc enim præceptum esset fatuum ; sicut si quis præciperet beato necessitato ad amandum Deum , quod eum diligenter : Aut si quis homini necessitato ad audiendum , præciperet , vt audiret : Ergo lex prohibitiva mendacij nullam omissionem mendacij posset præcipere Christo.

79. Si vero dicas cum alijs exigentibus actum positivum ad omissionem voluntariam , quod per legem prohibitivam mendacij , præcipitur ipsi actus posirius faciens voluntariam omissionem mendacij , nimirum , vel nolitio mendacij , vel fuga , detestatio , aut displicencia mendacij , qui quidem actus nec in Christo est antecedenter necessarius , nec antecedenter impossibilis , & consequenter præcipi potest.

80. Contra est primò : Quia in primis lex prohibitiva , vt prohibitiva , non præcipit actum positivum , vt iam diximus ; alias non pure prohibitiva , nec pure negativa , sed præceptiva , & positiva esset ; & nunc non loquimur de lege positiva , & præceptiva. Secundò : Quia talis actus positivus nolendi , aut detestandi mendacium , vel displicendi in illo non cadit sub lege naturali ; nec est , cur Christus ad illum teneatur lege naturali ; nos enim si aliquando tenemur lege naturali ad illum actum , est , quando aliter non possumus vitare mendacium , quando enim absque actu positivo nolitionis vitari potest mendacium , non tenemur ad tales actum positivum ; alias enim semper , & pro semper deberemus esse in actu positivo nolendi mendacium , aut illud detestandi , quod quis dicat?

Tom. I.

Sed in Christo talis actus positivus necessarius nunquam fuit ad vitandum mendacium ; nam independenter à tali actu positivo antecedenter erat impossibile Christo mendacium : Ergo ex vi legis prohibentis mendacium , non obligatur Christus , nec illi præcipiebatur actus positivus nolendi mendacium.

81. Contra secundò : Quia vel præciperetur illi actus detestandi , displicendi , aut nolendi mendacium proprium , vel alienum ? Non alienum ; quia per legem prohibentem mihi mentiri , nihil præcipitur mihi de mendacio alieno , nec circa illud , vt illud detester , vel nolim ; hoc enim omnino disparate se habet. Nec item proprium ; quia Christus non potuit prudenter detestari , aut displicere in mendacio proprio ; quia bene cognoscebat sibi esse omnino impossibile ; & certè imprudens foret in Christo actus positivus , quo detestaretur , aut nollet mendacium proprium impossibile cognitum vt tale , voluntas enim circa impossibilia cognita vt talia exerceri nequit , nec imprudenter quidem , quo minus prudenter : Ergo nullus actus positivus detestationis , aut nolitionis illi fuit præceptus circa mendacium.

82. Propter hæc Alderete in praesenti concedit , quod per legem negativam non mentiendi , minime præcipiebatur Christo actus aliquis positivus , immo nec omissionis voluntaria mendacij ; sed nihilominus contendit , legem illam habuisse locum in Christo , quatenus novo titulo reddebat Christo illicitum , & impossibile mendacium ; licet enim mendacium antecedenter esset Christo illicitum , & impossibile , non iudicat tamen inutile , seu frustraneum , quod illi per legem reddatur illicitum de novo , & impossibile. Quod parificat primò : Quia mendacium est nobis antecedenter , & intrinsecè illicitum : Et tamen datur locus vt lege negativa reddatur nobis de novo illicitum : Ergo pariter in Christo. Secundò : Quia obsequium debitum , seu exactum à Christo titulo gratiarum actionis , poterat exigi ab illo novo titulo , scilicet iurisdictionis per præceptum : Ergo actus semel illicitus intrinsecè , poterat prohiberi , seu reddi illicitus Christo novo titulo , scilicet lege negativa.

83. Sed contra est : Quia licet non sit frustranea , sed prudens prohibito obiecti antecedenter illiciti , quando antecedenter manet possibile , tamen fatua foret prohibitio obiecti antecedenter.

Qoo ter

ter impossibilis: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens: Quia ideo prima prohibitio esset prudens, quia iuvaret, & conduceret ad retrahendum subditum ab illo obiecto; quia dum obiectum manet possibile subiecto, & ab ipso appetibile, locus manet ut magis, & magis, seu novo titulo ab illo retrahatur; nam forsitan qui uno titulo non retrahitur, retrahetur alio titulo; unde quia post preceptum simplex impositum subdito peccabili, adhuc manet illi possibile oppositum, propterea prudenter addere solemus comminationes poenarum: Et quia post incitamenta amoris adhuc potest non assentire, prudenter addimus motiva timoris: At, si posito uno motivo, per illud impossibilitaretur absolutè subditus ad oppositum, qui illum subditum videret iam impossibilitatum ad oppositum, abs dubio fatuè ageret, si conaretur novis titulis illum retrahere, aut illum impossibilitare, nam vt quid, si iam absolutè, & antecedenter impossibilitatus est: Ergo licet nobis possit prudenter prohiberi novo titulo, quod supponitur nobis illicitum, quia videlicet supponitur adhuc nobis possibile, nequit tamen prudenter prohiberi Christo, quod antecedenter supponitur Christo impossibile.

84. Explicatur: Omnis prohibitio per se ordinatur ad retrahendum subditum ab aliquo obiecto: Sed non potest magis retrahi, quam per impossibilitatem absolutam, & antecedentem: Ergo supposita impossibilitate absoluta, & antecedenti ad mendacium, superfluit novus titulus ad ipsum retrahendum, seu nova prohibitio. Econtra vero accedit, quando solum supponitur obiectum illicitum, sed non impossibile, quia adhuc est locus maiori, & maiori retractioni, & ad hoc ut magis arceatur, & retrahatur subditus, possent addi novæ prohibitiones, & novi tituli. Ex quo patet disparitas ad primam rationem Alteret.

85. Ad secundam similiter dico, quod debitum ex titulo gratitudinis non inducit omninodam necessitatem absolutam, & antecedentem, sed relinquit libertatem ad obsequium, & ideo manet locus novæ exactioni, seu novo titulo exigente idem obsequium; ceterum si supponeretur voluntas antecedenter necessitatae absolutè ad tale obsequium, sane locus non esset novo titulo exigente tale obsequium, & consequenter nec precepto; unde nullus dixit, quod

postquam beatus supponitur antecedenter necessitatus ad amorem beatificum, possit obligari per preceptum ad talern amorem, nec iam est locus precepto, quia videlicet fatuum foret, & frustraneum præcipere alicui actum, ad quem supponitur antecedenter, & absolute iam necessitatus: Ergo pariter fatuum foret, & frustraneum prohibere alicui actum, ad quem supponitur antecedenter, & absolute impossibilitatus.

86. Sed obiecies: Christus Domin. fuit in quantum homo naturaliter subiectus Patri: Sed non subiectus homo naturaliter Deo, nisi per legem naturalem naturaliter intimatam omni homini: Ergo Christus fuit subiectus in quantum homo legi naturali ipsi naturaliter intimata. Sed de ratione legis naturalis est prohibere mala, quia mala: Ergo fuit subiectus legi naturali prohibitive, &c. Ergo lex naturalis prohibitive habuit locum in Christo. Confirmatur: Lex naturalis intimatur omni homini medio lumine naturali syndesis: Sed Christus habuit lumen naturale syndesis: Ergo illi fuit intimata lex naturalis. Confirmatur secundo: Lex naturalis est regula moralitatis in ordine naturali: Sed Christus Domin. habuit regulam moralitatis in ordine naturali: Ergo & fuit subditus legi naturali. Minor probatur: Quia Christus in ordine naturali operabatur recte, & honeste: Sed hoc implicat sine regula moralitatis: Ergo Christus habuit regulam moralitatis in ordine naturali. Ut huic obiectioni satisfaciam.

87. Respondeo secundo principali dubitationi: *Quod in Christo propriè, & practicè fuit naturalis lex ut positiva, & preceptiva, sive ut regula positiva honestatis, & rectitudinis moralis.* Pro cuius explicatione, nota, legem naturalem duplex munus exercere circa creaturam rationalem, primum, seu primarium dictando modum recte operandi in omni materia, v. g. in materia alimenti dictando esse comedendum proportionate ad vitam alendam; in materia loquutionis esse loquendum conformiter ad mentem, seu ad rei veritatem; circa parentes, esse tractandos cum honore, & obsequio. Secundum munus, seu secundarium est prohibere actus malos intrinsecè tales, qui iam supponuntur mali moraliter.

88. Nota secundo, legem naturalem sub hoc secundo munere non esse pri-

primariam regulam honestatis moralis, imo nec primariam malitiæ moralis. Tum: Quia per puram omissionem, & absque omni honestate morali impleri posset, cum nihil positivum præcipiat, sed pure negationem, prohibendo pure actum positivum; Sed regula honestatis moralis est, cui nemo conformatur, nisi honeste moraliter operando: Ergo lex negativa, ut negativa, seu ut prohibitiva, non est regula honestatis moralis. Tum: Quia ad summum posset esse regula malitiæ moralis, quatenus agere contra illam est agere male moraliter: Sed nec huius est regula primaria; & ratio est; quia ipsa prohibet actus moraliter malos, quia malos moraliter: Ergo quia contrarios regulæ moralitatis; nam malitia moralis in contrarietate ad regulam consiluit, seu in defectu conformitatis cum regula: Ergo supponit iam aliam regulam moralitatis, per ordinem ad quam actus, quos prohibet, supponuntur mali moraliter: Sed illa potius erit primaria: Ergo lex naturalis sub munere prohibendi non est regula primaria adhuc malitiæ moralis, sed ad summum secundaria, supponens primariam. Sed quenam est primaria?

89. Dico, & noto tertio, quod lex naturalis sub munere primario præcipiendi, & dictandi modum operandi, & quatenus positiva est, est regula primaria tum honestatis, tum malitiæ moralis. Honestatis quidem: Quia qui operatur conformiter ad illam, per hanc ipsam conformitatem honeste operatur; & malitiæ similiter; nam qui operatur sine conformitate ad illam, male moraliter operatur per ipsam disconformitatem.

90. Sed dices: Sicut lex naturalis prohibet actus malos, quia malos; ita dictat, & præcipit bonos, quia bonos; ideò enim dictat temperatè esse comedendum, v. g. quia temperata comestio honesta est: Ergo vel lex naturalis, ut positivè præcipiens, non est regula honestatis primaria, sed supponit aliam, vel lex negativa etiam potest esse regula primaria, saltè malitiæ. Respondeo primum (nam hæc difficultas non est talis, quod perfectorie, & obiter possit absolvī) negando antecedens; quia lex naturalis non præcipit, nec dictat actus ut moraliter bonos, nec quia sic bonos, sed quia conduceant, & proportionatos ad finem proprium creaturæ rationalis, seu ad finem ipsorum actuum. Itaque in actibus creaturæ rationalis duplex est regula,

Tom. I.

cum qua conformari debent, prima est finis, secunda est lex directiva ad finem; per primam conformitatem præcisè non constituantur actus creature rationalis moraliter honesti, sed ad summum physicè bonitatem transcedentali, qua bonum dicitur quidquid concordat suo fini; licet hæc bonitas, seu conformitas sit fundamentaliter honestas moralis, quia fundat legem naturalem distantem illum actum; ideò enim lex naturalis dictat temperatam comestionem, quia conformen fini, propter quem naturaliter instituta fuit comestio. Vnde dici potest, quod dictat comestionem temperatam, quia bonam moraliter fundamentaliter, non quia bonam moraliter formaliter, quia licet supponat illam ut bonam primo modo, non tamen ut bonam secundo modo; quia ut bona secundo modo, constituitur per conformitatem ad legem naturalem; vnde lex naturalis positivè dictans modum operandi conformiter ad finem debitum, est primaria regula honestatis formalis, seu bonitatis moralis formaliter talis; ipsa autem lex ut negativa, seu ut prohibitiva actus mali quia mali, solum est secundaria regula, supponens primariam. His ergo suppositis.

91. Dico, quod in Christo fuit lex naturalis, ut positivè dictans, & prescribens modum operandi rectè, & honestè. Quia negari nequit in Christo lex naturalis moraliter ipsi intimata, sicut cuilibet creaturæ rationali intimatur à Deo; cum autem hæc nequeat esse in Christo quoad munus secundarium prohibendi actus malos, quia malos, ut ostensum manet; sequitur quod in Christo fuerit quoad munus primarium præcipiendi, seu præscribendi modum debitum operandi.

92. Vnde ad obiectionem factam, num. 85. facile respondetur, concessa maiori, minori, & prima consequentia, distinguendo minorem subsumptam: De ratione primaria legis naturalis est prohibere mala, quia mala, nego minorem: De ratione secundaria, concedo minorem subsumptam, & nego consequentiam; quia de ratione legis naturalis primario est præscribere modum debitum operandi, & secundario tantum habet prohibere modum contrarium, seu indebitum contra legem; in Christo ergo fuit sub munere primario, sed non sub munere secundario prohibentis. Ad confirmationem, concedo maiorem, & minorem, & consequentiam de lege naturali quoad munus primarium, nego ta-

ooo 2 mea

men illam de munere secundariò ; quia lumen naturale synderesis in Christo solum habuit practicè dictare modum recte operandi ; non vero practicè prohibere actiones malas , quia malas , cum iste essent impossibilis Christo antecedenter. Ad secundam confirmationem , concedo quidquid probat , quia solum probat de lege naturali sub munere primario præscribendi modum debitum operandi; quia hoc pacto est regula primaria honestatis moralis ; sed non probat de lege sub munere prohibendi, quia hoc pacto ad summum est regula secundaria malitię , que non debuit esse in Christo, cum in Christo fuerit impossibilis malitia.

93. Sed replicabis : Non minus fatua videtur , & frustranea lex præcipiens aliquid antecedenter , & absolutè necessarium , quam lex prohibens aliquid antecedenter impossibile: Sed lex naturalis , adhuc vt præceptiva , & positiva , præcipit aliquid antecedenter necessarium Christo Domino : Ergo erit frustanea , & fatua respectu Christi , non minus , quam sub munere prohibentis. Probatur minor: Quia lex naturalis vt positiva præcipit recte , sive modo debito operari in qualibet materia agibilium : Sed Christo erat antecedenter necessarium recte operari in qualibet materia agibilium ; quia non poterat operari nisi recte : Ergo præcipiebat id , quod erat Christo antecedenter necessarium.

94. Respondeo , quod recte operari erat Christo antecedenter necessarium quoad specificationem , quia non poterat aliter operari , non vero quoad exercitium , quia non tenebatur , nec erat necessitatus ad exercendam semper operationem rectam in materia cuiusvis virtutis ; sc̄u quod erat Christo necessarium conditionate , quia sub conditione quod operaretur , erat necessum , quod operaretur recte , sed non erat necessarium absolute , quia non erat Christus necessitus ad actu operandum absolute ; & ideo legem naturalem præcipientem Christo modum operandi recte , non esse fatuam ; quia non præcipit id , quod antecedenter est necessarium absolute , & quoad exercitium , sed solum id , quod est necessarium conditionate , & quoad specificationem. Econtra verò est in lege vt prohibente actum malum , quia malum ; quia ille actus erat impossibilis Christo non solum quoad specificationem , sed etiam quoad exercitium , non solum conditionate , sed etiam absolute. Vnde po-

tius paritas cedit in nostrum favorem: Etenim quia beatus ex vi visionis beatę est antecedenter necessitatus absolute , & quoad exercitium ad amorem Dei super omnia , frustra esset in illo lex consequenter præcipiens illi amare Deum super omnia: Sed Christo est antecedenter impossibilis actus malus , non solum quoad specificationem , sed etiam quoad exercitium , non solum conditionate , sed etiam absolute : Ergo frustra erit in illo lex prohibens actus malos , quia malos. Patet consequentia ex paritate facta.

95. Sed non quiesces : Lex naturalis non præcipit absolute , & quoad exercitium rectum modum operandi , v.g. temperantiam in comedendo ; alias homo absolute esset semper obligatus ad exercendam temperantiam in comedendo , quod falsum est , sed solum præcipit talem temperantiam sub conditione necessitatis , & ex suppositione quod comedat : Sed hoc pacto erat antecedenter necessarius in Christo modus rectus operandi ; quia Christus erat antecedenter necessitatus ad comedendum sub conditione extremæ necessitatis , & ad temperatè comedendum ex suppositione quod comedederet , v.g. non enim poterat incurrire intemperantiam , nec se ipsum fame occidere : Ergo vel dicendum est non esse frustra in Christo legem præcipientem id , quod est ipsi antecedenter necessarium ; vel quod non fuit in Christo lex naturalis , adhuc sub munere præcipiendo modum rectum operandi.

96. Respondeo , omissa maiori , distinguendo minorem : Hoc pacto erat antecedenter necessarius in Christo modus rectus operandi , necessarius inquam radicaliter , & remotè cum dependentia ab ipsa lege naturali ad operandum recte , concedo minorem : Erat antecedenter proximè necessarius independenter à lege naturali talem modum præscribente , nego minorem. Ratio distinctionis est , quia lex naturalis , cum sit regula naturalis rectæ operationis , constituit proximam potestatem recte operandi ; licet ergo Christus antecedenter ad legem naturalem sibi intimatam medio lumine synderesis sit radicaliter ratione suppositi necessitatus ad modum recte operandi sub conditione , quod operatus sit , non tamen est proximè necessitatus ad talem modum operandi , nisi intimata sit illi lex naturalis , quia non est proximè ne-

necessitatus, vsquedum sit proximè potens rectè operari, & non est proximè potens, vsquedum intelligatur ipsi intimata regula primaria rectè operandi, scilicet lex naturalis.

97. Vnde ipsa necessitas radicalis rectè operandi non est omnino antecedens, nec independens à lege naturali intimanda; nam in tantum est necessitas radicalis, in quantum exigit necessario, ut intimetur Christo lex naturalis, quiescumque operaturus sit, ne operetur sine regula. Qui rectus modus operandi non est proximè necessarius Christo antecedenter ad legem naturalem ut illi præscribentem modum operandi, quia potius necessitas proxima includit talem legem ut id præscribentem. Nec est necessarius radicaliter antecedenter ad legem ut exactam intimari, seu independenter ab illa ut exacta; quia non aliter suppositum radicat rectum modum operandi, nisi per prius radicando regulam recte operationis, quæ est lex naturalis; vnde talis regula non solum non est frustanea, & solum in Christo propter necessitatem recte operandi, sed potius propter ipsam necessitatem est necessaria omnino, tanquam regula indefectibilis, & inseparabilis. Tunc autem esset superflua, quando antecedenter, & independenter ab illa, tam ut actu intimata, quam ut exacta intimari, esset Christus iam proximè necessitatus, seu etiam radicaliter ad rectum modum operandi.

98. Ex qua doctrina obiter colliges, quo sensu verum sit, quod lex, seu præceptum diligendi Deum super omnia perfectè impletur in patria, seu in beatitudine, dum Deus perfectè videtur, & clare. Quomodo enim impletur ibi lex, aut præceptum, quod ibi locum non habet? Aut quomodo locum habebit præceptum diligendi Deum super omnia, vbi supponitur voluntas omnino antecedenter, & independenter à præcepto absolute, & proximè necessitata ad amorem Dei super omnia, nendum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium? Respondeo enim, id quidem verum esse, recteque assertum à D. Thom. & alijs DD. quia lex naturalis diligendi Deum super omnia, ut nobis intimata, indistincta est à cognitione practica proponente Deum voluntati ut summum bonum, & summè diligendum; hæc autem cognitio maximè locum habet in patria; quia ipsa visio beatifica proponit Deum voluntati practicè, & clare ut summum bonum, &

summè diligendum, ac proinde ipsa visio beata ibi est lex naturalis intimata obligans, imò & necessitans ad amorem Dei super omnia; licet autem ibi locum non habeat lex, aut præceptum superveniens voluntati iam proximè necessitatè ad amorem Dei per visionem, quia postquam voluntas intelligitur per visionem necessitata, frustra esset lex, aut præceptum, locum tamen habet lex indistincta ab ipsa visione beata, & per ipsam formaliter participata; quia hæc non impunitur voluntati proximè necessitatè, sed imponitur, ut per ipsam voluntas proximè necessitetur, & formaliter obligetur ad amorem Dei, & consequenter, frustra non est, alias esset frustra visio beata practicè proponens Deum ut super omnia diligendum.

99. Sed dices: Adhuc supposita necessitate radicali diligendi Deum, seu recte operandi, requiritur lex naturalis ut præceptiva, ut proximè necessitetur voluntas ad amorem Dei, seu ad recte operandum: Ergo pariter, adhuc supposta impossibilitate radicali ad odium Dei, seu ad malè agendum, erit necessaria lex naturalis ut prohibitiva odij Dei, & male actionis, ut voluntas proximè impossibilitetur ad tale odium Dei, & ad malam actionem. Respondeo negando consequentiam ob duplicem rationem. Prima est: Quia ut voluntas obligetur, seu necessitetur proximè ad amorem Dei, & ad rectum modum operandi, omnino est necessarium, quod in actu primo rectificetur, & reguletur; nequit autem in actu primo proximè rectificari, nec regulari sine lege naturali ut præcipiente, & dictante, quia hæc est regula necessaria; ut vero proximè impossibilitetur ad oppositum malum, sat est, quod inseparabiliter sit voluntas coniuncta, & subiecta huic regulæ, seu legi ut positivè dictanti, & præcipienti, minimè autem requiritur munus vitandi oppositum, seu prohibendi contrarium malum: Et hoc patet in ipso exemplo visionis Dei necessitantis proximè ad amorem, per hoc enim præcisè impossibilitata manet voluntas ad odium, nec est opus lege, aut dictamine practico, ut prohibente odium Dei; imò supposita visione ut proximè necessitante ad amorem, fatuum foret dictamen practicum prohibens odium.

100. Secunda ratio est: Quia necessitas, seu obligatio proxima ad rectum modum operandi, est effectus positivus, qui præstari nequit, nisi à regula positivâ

positivè dictante, &c. at impossibilitas proxima ad pravam operationem est effectus negativus, qui praestari potest per puram, & necessariam negationem iudicij practici proponentis malum, absque lege, & dictamine practicè prohibente; quamvis enim quis nullum habeat dictamen actus sibi prohibens malum, si nullum etiam habeat practicam propositionem mali, nec illam possit habere, eo ipso erit remotè, & proximè impotens ad malum. Ergò ut sit proximè impotens ad malum, non requiritur lex ut prohibens malum; quamvis ut sit proximè necessitatus ad bonum, requiratur lex ut præcipiens rectum modum operandi. Et hoc modo contingit in Christo, quia Christus nec habuit, nec potuit habere propositionem practicam mali, & ex hoc præcisè absque lege ut prohibente fuit impotens, tam radicaliter, quam proximè ad malum; attamen necessitas recte operandi, casu quo operetur, aliundè esse non poterat, nisi ex coniunctione, & subordinatione necessaria ad regulam recte operationis, quæ est lex ut præcipiens, & dictans, & sic hæc fuit necessaria in Christo, illa autem, hoc est prohibitio, frustanea foret.

101. Denique obijcies aliqua loca Div. Thom. & aliorum Theologorum, in quibus dicitur, Christum in quantum hominem, subiectum fuisse legi eterne Dei, quod saltè de lege naturali intelligi debet. Sed ad hæc omnia facile respondetur, subiectum fuisse legi naturali ut positivè dictanti rectum modum operandi, non verò ipsi ut positivè prohibenti, quia nec hoc vñquam dixit Div. Thom.

102. Sed replicabis ex illis verbis Isaiæ: *Butyrum, & mel comedet, vt sciat reprobare malum, & eligere bonum;* ex quibus videtur, Christum non solum habuisse electionem boni honesti, sed etiam fugam, & nolitionem mali ut mali, seu quia intrinsecè malum: Sed actus voluntatis fugiens malum, quia malum, necessario supponit dictamen practicum proponens malum ut fugiendum, quod quidem dictamen est lex naturalis practicè prohibens malum, quia malum vel per illam regulatur: Ergò in Christo habuit locum non solum lex naturalis ut dictans, sed etiam ut prohibens mala, quia mala. Respondeo, talem textum quantum ad ly *reprobare malum*, intelligi non posse de malo proprio ipsius Christi, nec ut à se patrato, nec patran-

do, nec patribili, nec appetibili; supponimus enim fuisse Christo impossibile, sed vel intelligendum est de scientia iudiciali, quia Christus iudiciale scivit discernere inter bonos, & malos homines, eligendo bonos, & reprobando malos, vel inter actus bonos, & malos aliorum, eligendo bonos actus ad illos præmiandos, & reprobando malos. Vel denique, si contendas posse intelligi d e obiectis, aut actibus sibi propositis, ut à se exercendis, vel appetendis, dico, quod scivit speculativè reprobare malum sibi exterius oblatum, vel propositum, reprobatione speculativa, non tamen scientia practica suadente fugam positivam mali, quia hæc non habuit locum in Christo, frustra enim esset suadere practicè Christo fugam mali, quod ipse Christus videbat sibi absolute impossibile, & inappetibile, & quod nec poterat quidem interius sibi practicè proponi ut appetibile, licet possit proponi exterius ut per tentationem diaboli, quæ foris fuit, non intus, ut explicat D. Gregorius Magnus.

103. Dubitabis secundò: An Christus fuerit subiectus, aut obligatus legi divinæ Mosaycæ, sive scriptæ? Respondeo negativè, primo: Quia illa lex imposta est in remedium peccati, & propter peccatum: Sed Christus fuit liber ab omni peccato: Ergò & exemptus ab illa lege. Secundò: Quia illa lex dicitur servorum, timore potius obligans, quam amore: Sed Christo, vtpotè Filio Dei naturali, indecens est omnino lex servorum: Ergò illa non fuit imposta Christo, nec illum comprehendebat. Tertiò: Quia Christus venit liberare nos à iugo, & onere illius legis per legem gratiæ, & per libertatem filiorum: *Iam enim non sumus servi, sed liberi, qua libertate Christus nos liberavit,* inquit Apostol. Ergò oportuit Christum esse liberum ab onere, & iugo illius legis; alias quomodo nos fecisset liberos, qui liber non fuisset? Nemo enim dat, quod non habet.

104. Sed dices: Iuxta Apostol: *Misit Deus Filium suum natum ex muliere, factum sub lege:* Sed hoc intelligitur de lege Moysis: Ergò Christus fuit factus sub illa, hoc est subditus illi legi. Secundò: Ipse Christus inquit: Non veni solvere legem, sed adimplere: Ergò fuit subditus illi. Respondeo, concessa maiori, & minori, distinguendo consequens: Ergò fuit factus sub illa, hoc est

est tempore illius, sicut cum dicitur aliquid contigisse sub Trajano, vel alio Imperatore, concedo: Sub lege, hoc est obligatione legis, nego consequentiam. Vel aliter: Fuit factus sub lege per liberam impletionem illius, quatenus voluntarie illam implevit, licet non sibi, nec pro se impositam, concedo: Per obligationem necessariam tanquam legi libi impositæ, nego consequentiam. Quia Christus fuit sub lege, solum quia quanvis non esset illi, nec pro illo imposta, voluit dare hominibus exemplum obedientie, & humilitatis, illam implendo, non obligatus ab ea, ut homines obligati legibus illas implerent: Sicut B. Virgo se subiecit legi purificationis, licet solum ellet imposta illis, quæ suscepit semine conceperint, & non Virginibus, ad dampnum humilitatis, ac obedientie exemplum. Unde iuxta Div. Thom. in hac part. quæst. 37. artic. 4. Christus licet non esset legi obnoxius, voluit tamen circumcisionem, & alia legis onera subire ad demonstrandum humilitatis, ac obedientie exemplum. Alijs etiam motivis sponte se legi subdidit, licet sibi non impositæ. Primo ( inquit Div. Thom. quæst. 40. art. 4.) ut legem veterem approbaret. Secundo, ut eam observando, in se ipso terminaret, & consummaret, & cum honore sepeliret. Tertio, ut Iudeis occasionem calumniandi subtraheret. Quartò, ut homines à servitute legis liberaret, iuxta illud: *Missit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret.* Et in eodem sensu venit legem implere, hoc est, non ex obligatione, nec vt sibi impositam, sed ex pura liberalitate. Ex quo patet ad secundam.

105. Dubitabis tertio: An Christus fuerit obligatus saltē legi gratiæ? Respondeo negativè; quia Christus fuit Legislator talis legis: Ergo non potuit illi esse subiectus. Sed dices: Legislatores obligantur suis legibus saltē directive: Ergo Christus, quamvis Legislator, potuit obligari lege gratiæ, saltē directive. Respondeo, quod Legislatores obligantur legibus ab eis latis, quando præcipiunt materiam communem subditis, & ipsis Legislatoribus, secus quando præcipiunt res proprias subditis, & ad Legislatores non pertinentes, vt quando Rex prohibet subditis non deferre arma, aut quod suis ministris obtemperent, aut quod tributa talia solvant; & hoc pacto

se habet lex gratiæ; quia solum præcipit ea, quæ sunt peculiaria puris hominibus in diligentibus redemptione, & Sacramentis; quibus minimè indiget Christus, nec decent ipsi, ut audire Missam, suscipere Sacra menta, & alia huiusmodi, & ideo in istis non fuit legi subiectus adhuc directive.

106. Dubitabis quarto: An fuerit subiectus legibus Principum humanorum? Respondeo negativè: Quia Christus fuit superior omnibus hominibus, Rex Regum, ac Dominus dominantium, etiam in quantum homo: Ergo non potuit esse subiectus illorum legibus.

107. Sed obijcies: Matth. 17. dixit Petro, ut solveret exactoribus tributum: *Da ets pro me, & pro te:* Ergo obligatus erat tributum reddere: Ergo & legi humanæ id iubenti. Secundo: Quia Ioann. 19. dixit Pilato: *Non haberes potestatem in me ullam, nisi desuper tibi datum fuisset:* Ergo Pilatus habuit potestatem à Deo acceptam supra Christum: Ergo Christus fuit illi subditus, & eius præceptis: Tertiò: Quia Lue. 2. dicitur: *Quod erat subditus illis*, scilicet Marie, & Ioseph: Ergo fuit subditus superioribus humanis: Ergo & eorum præceptis.

108. Respondeo ad primam, quod ibidem Christus clare docuit, se esse liberum ab obligatione tributi, quia ab illo sunt liberi Filii, & ipse erat Filius naturalis Dei; veruntamen solvit tributum ad vitandum ex charitate scandalum passivum; vel ut occultaret iura divinitatis latentis. Ad secundum dico, quod Pilatus solum habuit supra Christum potestatem physicam, quam desuper accepit, licet non acceperit desuper malum usum illius, nisi tantum permisive, quatenus desuper permisum fuit Pilato, quod condemnaret Christum, quod facere non potuisse, nisi desuper ipsis permisum fuisset; & hoc tantum significant verba Christi; non vero quod Pilatus habuerit potestatem iurisdictionis ad damnandum Christum morti, hoc enim falsissimum est. Ad tertium dico, quod Christus erat subditus parentibus non ex obligatione, sed ex sua benignitate; nam certe voluit exemplum Filii dare in pietate, & obsequio erga parentes; sed ad id non obligatus fuit lege aliqua, saltē civili, sed ad summum si in hoc aliqua obligatio fuit, fuit legis naturalis ut præceptivæ, cui supra diximus, Christum subiectum fuisse.

## QUÆSTIO XIV.

*QUA RATIONE CONCILIETUR  
libertas, & meritum Christi cum  
præcepto.*

1. **R**ATIO dubitandi in præsenti est : Quia si Christus fuit impeccabilis, vt supponimus, semel posito præcepto propriè tali de aliquo actu, v. g. de acceptanda morte, iam non poterat illam non acceptare, neque omittere talem acceptationem : Ergò ex vi præcepti necessitatus manebat ad actum præceptum : Ergò non manebat liber : Ergò non merebatur in actibus sibi præceptis. Consequentè rectè inferuntur. Antecedens videtur clarum : Quia semel posito præcepto de aliquo actu, non potest subditus omittere talem actum, nisi violando tale præceptum : Sed hoc est manifestè peccatum, quod Christus, si fuit impeccabilis, incurrire non potuit : Ergò semel posito sibi præcepto, non potuit omittere actum præceptum. En difficultatem. Cui vt directè responderem, aliorum prius referam placita, quæ plura quidem sunt.

*ALIQUORUM OPINIONES  
refelluntur.*

2. **P**RIMA opinio fuit aliquorum Antiquorum, qui ad meritum, & demeritum, non requirebant libertatem à necessitate, sed sufficere, aiebant, libertatem à coactione. Hi enim facile respondebant rationi dubitandi, concessio antecedenti, & prima consequentia, distinguendo secundam: Ergò non manet liber à necessitate, concedebant : A coactione, negabant, & similiter, quod non merebatur, quia ad meritum satis iudicabant, quod operans esset liber à coactione, licet non à necessitate.

3. Hanc sententiam plures existimant expèsè damnatam ab Innocēt. X. in 3. ex quinque propositionibus, quæ in Jansenio proscriptis. Alij tamen adhuc sustinere contendunt, eam ibi non damnari, quia propositio damnata, solum loquebatur de libertate ad merendum in statu naturæ lapsæ, sic enim aiebat: *Ad merendum, & demerendum in statu naturæ lapsæ sufficit libertas à coactione, & non requiritur libertas à necessitate*, potest autem alia

esse ratio de libertate ad merendum in Christo impeccabili, & in Beatis.

4. Verū tamen, sive sit, sive non expèsè damnata, saltè virtualiter illam existimò damnatam, quia, vt alibi ostendam, ex ista illa infertur, quia si semel in Christo ad merendum, non requiratur libertas à necessitate, non erit, cur in alijs requiratur, vt suo loco ostendam. Nunc autem sufficiat eam sententiam deserere, saltè vt suspectam de Jansenismo, & omnium RR. Theologorum calculo reprobata.

5. Secunda opinio est eorum, qui dicunt, Christū ab intrinseco potuisse peccare, licet eius voluntas humana fuerit confirmata in gratia, & impeccabilis consequenter per assentientiam extrinsecam divinitatis. Hi enim facile respondere possunt rationi dubitandi, distinguendo, nimis, antecedens: Posito præcepto de acceptanda morte, iam non poterat illam non acceptare, impotentia extrinseca orta ex assentientia divinitatis, concedunt : Impotentia intrinseca, & quantum est ex parte humanitatis, & voluntatis humanæ, negant antecedens, & consequentiam in eodem sensu ; ad meritum enim, & libertatem sufficit, quod ab intrinseco habuerit potentiam ad non acceptandam mortem, adhuc posito præcepto.

6. Sed nec ista sententia hic admitti potest ; nam supponendum est, Christum Dominum, cuiusque humanitatem fuisse impeccabilem, non solum ab extrinseco, sed etiam intrinsecè, & antecedenter. Tum ex vi gratiæ unionis. Tum ex vi visionis Beatæ. Vnde tota restat difficultas in concilianda vera libertate in Christo, quæ sit libertas, non solum à coactione, sed etiam à necessitate, cum eius impeccabilitate ab intrinseco, sive cum intrinseca, & absoluta impotentia peccandi, stante vero, & proprio præcepto de acceptanda morte.

7. Tertia igitur opinio responderet rationi dubitandi : Quod præceptum non fuit impositum Christo Domino de acceptanda morte, cum his determinatis circumstantijs, temporis, motivi, & modi; sed solum de acceptanda morte absolute, & quoad substantiam ; ac proinde posito præcepto, non potuisse Christum ab solute non acceptare mortem, at potuisse illam non acceptare hoc tempore determinato, aut ex hoc motivo, & hoc sufficere, vt illam acceptaret libere. Ita Vazquez, cum alijs.

8. Sed contra hanc sententiam abij-

objiciunt Godoy, & Salmanticens. Quod praeceptum fuit impositum Christo de morte quoad omnes circumstantias: Ergò falsò supponit solutio, quod praeceptum non determinavit circumstantias. Antecedens probant primò, ex illis verbis, *Ioan. 14. Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio:* Ergò praeceptum, non solum fuit de morte, sed etiam de modo illam acceptandi; modus autem omnes circumstantias importat. Et idem infertur *ex Matth. 26. Verùntamen non sicut ego volo, sed sicut tu:* Vbi ly sicut, immerito restringeretur ad substantiam operis, sed extendi debet ad omnes circumstantias vndeque desumptas, inquit Salmanticensi. Secundo: Quia Christus mortuus fuit ex perfectissima obedientia. Sed perfectior est obedientia, qua quis obedit Deo, non solum in substantia, sed etiam in circumstantijs omnibus sibi per praeceptum determinatis: Ergò ita obedivit Christus, & consequenter omnes circumstantijs illi fuerunt praecepti.

9. Tertiò: Quia propterè aliqua circumstantia nō fuisset praecepta Christo, quia alias non maneret libera: Sed hoc est falsum, quia substantia mortis fuit illi praecepta, & tamen mansit libera, & meritaria: Etgò. Quartò: Quia sequeretur, inquit Godoy, Christū non meruisse per actū obedientiæ formaliter: Cōseques videtur hæreticum, quia *ad Philippens. 2. inquit Apostol. Factus obediens usque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum, &c.* Ergò. Sequelam probat: Quia solum fuisset Christus liber in acceptanda morte ex hoc, aut illo motivo: Sed meritum fundatur in libertate: Ergò solum meruisse in acceptanda morte ex hoc, aut illo motivo: Ergò non in obediendo formaliter. Quinto probant Salmanticens. Quia de facto fuit decretum prædefiniens mortem Christi quoad omnes circumstantias: Ergò similiter praeceptum. Probant consequentiam: Quia eadem difficultas est in conciliando libertatem cum decreto infrustrabili, ac cum inviolabili præcepto: Ergò.

10. Sed hæc, licet à sapientissimis Mag. obiecta, non ita efficacia mihi apparent, præsertim quantum ad circumstantiam motivi, vnde audeo asserere, præceptum positivum impositum Christo, non fuisse etiam de omni motivo moriendi, seu acceptandi mortem. Quod sic probo primò: Quia non fuit de eo, quod acceptaret mortem ex motivo

Tom. I.

amoris Dei: Sed illam acceptavit ex hoc motivo: Ergò praeceptum non fuit de omni motivo. Probo maiorem: Quia motivum amoris Dei, seu charitatis erga Deum est in Christo superius ad omne aliud motivum, & quasi imperans omni alteri motivo; nam charitas in Christo erga Deum omni alteri virtuti imperavit: Sed hoc esset falsum, si motivum charitatis fuisset sub præcepto, nam alias etiam fuisset sub obedientia; ex quo rursus sequeretur, quod obedientia imperasset charitati, & motivum charitatis subordinatum fuisset motivo obedientiæ, scilicet præcepto: Ergò.

11. Explicatur: Nam virtutes in Christo, & motiva earum, non fuerunt confusæ, & sine ordine, sed cum debita subordinatione, & recto ordine: Rectus autem ordo exigit, quod virtutes morales imperentur à Theologicis, & nō Theologicæ à moralibus; item, quod motiva virtutum moralium subsint, & subordinentur motivis virtutum Theologicarum, & non è contra: Sed si motivum charitatis in acceptanda morte fuisset sub præcepto in Christo, totus hic ordo perverteretur; nam in tali casu obedientia, quæ est virtus moralis, imperaret charitati, quæ est virtus Theologica; & motivum Theologicum charitatis subordinaretur motivo morali obedientiæ: Ergò motivum charitatis in Christo ad acceptandam mortem non fuit sub præcepto.

12. Explicatur secundò: Licet Christus mortuus fuerit ex obedientia formaliter, tamen obedivit formaliter ex charitate erga Deum, & consequenter obedientia formalis in moriendo fuit mota, & imperata ex dilectione Dei: Ergò dilectio Dei, vt imperans, & movens ad obedientiam, non fuit mota, nec imperata ex obedientia formalis, nec ex motivo obedientiae; alias daretur mutua prioritas, & causalitas in eodem genere causæ, & motivi, quod aperte repugnat: Ergo iam motivum charitatis, vt movens ad obedendum, & moriendum, non fuit sub præcepto, nec sub obedientia formaliter.

13. Explicatur tertio; supponendo, quod motivum unius virtutis non movet ad actum alterius virtutis, nisi mediante actu propriæ virtutis: Vnde motivum charitatis, scilicet bonitas divina, non movet ad actum misericordiæ, nisi medio actu charitatis imperantis: Et motivum obedientiae, scilicet præceptum, nō movet ad actum abstinentiæ, v. g. seu substan-

Ppp tia,

tie, nisi medio actu formaliter obedientiae imperante. Et ratio est: Quia actus unius virtutis immediate, & formaliter, solum movetur ex motivo suo proprio, à quo specificatur, à motivo autem alterius virtutis moveri nequit, nisi medio actu alterius virtutis; motivum enim charitatis, v. g. implicat, quod sit motivum immediatum, & formale misericordiae, aut quod actus misericordiae immediatè, & formaliter specificatur à motivo charitatis; alias non distinguerentur specificè virtus moralis misericordiae, & virtus Theologica charitatis, siquidem haberent idem motivum immediatum, & formale; hoc autem esset confundere virtutes, & motiva eorum. Sequitur ergo tanquam doctrina pro certa habenda, quod motivum unius virtutis, v. g. charitatis, non movet ad actum alterius virtutis immediate, & formaliter, sed mediare, & causaliter, mediante actu propriæ virtutis, v. g. medio actu charitatis.

14. Hoc autem supposito, sic arguo: Nequit cadere sub præcepto motivum charitatis, ut movens ad obedientiam, nisi cadat sub eodem præcepto actus charitatis imperans obedientiam; quia nequit præcipi Christo, quod moveatur ex motivo charitatis, nisi præcipiatur ipsi actus charitatis imperantis, quo mediante, & non aliter moveri potest: Sed actus charitatis, ut imperantis obedientiam, non potuit cadere sub præcepto positivo in Christo: Ergo nec motivum charitatis, ut movens ad obedientiam. Minorem probo: Omnis actus, qui cadit sub præcepto, cadit sub obedientia, & fit ex obedientia formalis in Christo: Sed actus charitatis, ut imperantis obedientiam, non potuit cadere sub obedientia, nec fieri ex obedientia; alias enim idem actus esset imperans obedientiam, & imperatus ex obedientia formalis: Ergo non potuit cadere sub præcepto.

15. Secundò probo assumptum: Christus acceptavit de facto mortem ex motivo formalis obedientiae: Sed nec hoc motivum potuit cadere sub præcepto: Ergo præceptum impositum Christo Domino non fuit de omni motivo. Probo minorem: Motivum obedientiae est ipsum præceptum: Sed præceptum ipsum nequit cadere sub se ipso, alias enim reflecteret suprà se ipsum, præcipiendo, quod sibi ipsi obediretur formaliter, seu quod obediens moveretur ex se ipso, quod manifestè repugnat; nam idem indivisibile præceptum non potest se ipsum

respicere ex parte obiecti: Ergo motu formalis obedientiae nequit cadere sub præcepto.

16. Dices, hoc ad summum probare, quod motivum obedientiae non possit cadere sub eodem præcepto, quod est motivum formale obedientiæ, scilicet sub præcepto acceptandi mortem considerato quoad primariam, & directam terminationem præcipiendi talem acceptationem; non tamen quod non possit cadere sub alio præcepto reflexo, aut sub alia terminatione secundaria, & reflexa eiusdem præcepti, per quam potest præcipi motivum obedientiae in acceptanda morte.

17. Sed contra: Nam in Christo non fuit tale secundum præceptum, nec talis secunda terminatio reflexa præcipiens motivum obedientiae in acceptando mortem: Ergo nec potuit cadere tale motivum sub secundo præcepto, nec sub secunda terminacione eiusdem: Ergo nullo modo potuit cadere sub præcepto. Probo antecedens: Nam tale præceptum, vel terminatio reflexa omnino frustranea foret in Christo: Ergo in illo non fuit. Probo antecedens: Non fuit necessaria ut Christus acceptaret mortem ex obedientia formalis; siquidem ad hoc sufficit præceptum, & terminatio ipsius directa de acceptanda morte, quia hoc est motivum formale obedientiae in acceptanda morte; per hoc enim quod in acceptanda morte moveatur ex præcepto illam acceptandi, sive ex illo ut vincere terminato ad acceptationem, acceptatio erit ex obedientia formalis: Sed ad nihil aliud requiritur illa secunda terminatio, vel secundum præceptum de motivo obedientiae: Ergo omnino frustranea esset in Christo.

18. Dices, requiri ad hoc, ut non solum acceptatio mortis fiat ex obedientia formalis, sed etiam ipsa circumstantia obedientiae formalis ponatur ex obedientia, & ex motivo obedientiae, nimis quia præcepta à Deo. Sed contra: Quia non requiritur ut ipsa obedientia formalis ponatur ex obedientia transitivè, & ut quo, hoc est, ex se ipsa, & ex suo formalis motivo, quod est præceptum acceptandi mortem; nam ad hanc satis est præceptum ipsum acceptandi mortem: Aliunde non requiritur, int̄ ad nihil conductit, quod ipsa obedientia formalis ponatur transitivè, & ut quod ex alia obedientia formalis: Ergo præceptum, sive terminatio præcipiens ipsam

circumstantiam obedientię formalis foret frustra in Christo , seu ad nihil requisitum. Minor probatur : Nam si opus esset quod ipsa obedientia formalis primo præcepto , seu prime eius terminationi , poneretur transitivè , & vt *quod* , ex alia obedientia præstanda secundo præcepto , aut secundè terminationi ; eadem ratio militaret , vt hæc secunda obedientia formalis poneretur transitivè , & vt *quod* , ex alia obedientia formalis , ad quod esset necessarium præceptum aliud , seu alia terminatio eiusdem præcepti : Rursusque hæc obedientia formalis poni deberet ex alia obedientia formalis , & ex alio præcepto ; & sic in infinitum : Ergò ne hoc sequatur , dicendum est , quod in Christo Domino acceptatio mortis fuit vt *quod* ex obedientia formalis tanquam materia præcepta ; attamen quod ipsa obedientia formalis minimè fuit materia præcepta , nec ex alia obedientia formalis ; & consequenter quod non fuit sub præcepto distincto , nec sub distincta terminatione præcipiente ipsam obedientiam formalem.

19. Confirmatur: Licet actus vnius virtutis , v. g. fortitudinis , possit esse ex actu alterius virtutis , vt imperantis , v.g. acceptatio mortis , quæ est intrinsecè actu fortitudinis , ex obedientia imperante , & ex motivo obedientiæ , & actus obedientię ex charitate , & ex motivo charitatis imperantis , tamen actus vnius virtutis non potest imperari ex alio actu eiusdem virtutis in eodem subiecto , nec motivum vnius virtutis potest subordinari alio motivo eiusdem virtutis : Sed hoc contingere si motivum obedientię formalis in Christo caderet sub præcepto , & circumstantia obedientię fuisse transitivè ex obedientia , tanquam materia præcepta : Ergò hoc non est admittendum. Minor hæc patet : Quia si motivum obedientię formalis caderet sub præcepto , caderet sub motivo obedientię formalis ; nam omne præceptum est motivum obedientię formalis , rursusque obedientia intrinsecè respiciens vt motivum essentialie primum præceptum , imperari debereret ex obedientia mota ex secundo præcepto : Ergò actus obedientię imperaretur ex actu etiam obedientię , & motivum obedientię subordinaretur motivo etiam obedientię : Ergò actus virtutis imperaretur ex actu eiusdem virtutis , & motivum subordinaretur motivo etiam eiusdem virtutis . Quod autem hoc non possit contingere in eodem subiecto , præsertim in

Tom. I.

Christo Domino , etiam patet : Quia in primis frustraneum foret. Deinde : Quia illi duo actus obedientię solo numero differunt ; & similitè illa duo motiva obedientię , siquidem essent intra speciem infimam eiusdem virtutis : Sed repugnat in eodem subiecto duo actus solo numero distincti , sicut duo accidentia solo numero distincta ; & item inter actus , & motiva eiusdem speciei non potest esse subordinatio vnius ad alium , ita vt vnum imperetur ex alio : Ergò.

20. Ex quibus satis patet , præceptum solum fuisse impositum Christo de acceptatione mortis , & de circumstantijs moralibus , quas directè poterat respicere præceptum , vt sunt circumstantię temporis , loci , & alię omnes , quę mortem eius magis dolorosam , & ignominiosam fecerunt ; siquidem hæc omnia directè poterant cadere sub præcepto , & obedientia acceptari , & nisi directè præcipientur , non acceptarentur ex obedientia ; non tamen fuisse præceptam circumstantiam obedientię formalis , aut motivi formalis obedientię , quia ad hoc opus erat alio præcepto reflexo , seu alia terminatione quasi reflexa , quę superflua omnino foret , vt ostensum reliquimus , imò & repugnans. Itemq; nec præceptum fuit de motivo charitatis erga Deum , quia hoc motivum valde superius est motivo formalis obedientię , ac proinde potius dici potest , quod præceptum , vt motivum obedientię , fuit subordinatum motivo charitatis , quam quod motivum charitatis fuit sub motivo obedientię , aut sub præcepto.

21. Vnde ad obiecta in contrarium , ex num. 8. Respondeo distinguendo antecedens : Præceptum fuit impositum Christo de morte quo ad omnes circumstantias morales directè attingibiles per præceptum , concedo antecedens . Quoad omnes circumstantias includendo circumstantiam motivi formalis obedientię , & charitatis , nego antecedens . Ad cuius primam probationem , dico , quod ly *sicut* , & ly *sic facio* , denotat modum quoad circumstantias , quę directè possunt respici à præcepto , & subesse obedientię , non autem motivum formale charitatis , quia nequit subesse obedientię , nec motivum formale obedientię , quia hoc nequit directè respici à præcepto . Ad secundam distinguo maiorem : Motus fuit ex perfectissima obedientia intensivè , & directè perfectissima , concedo maiorem : Extensivè , & reflexe perfec-

Ppp 2. tissi.

tissima , nego maiorem ; quia in primis obedientia non debuit esse in Christo perfectissima extensivè , hoc est , non debuit extendi ad omnia , quæ poterant esse materia obedientiæ , nam maior , aut minor extensio virtutis ad perfectionem , aut dignitatem Christi parum , aut nihil facit , imò sàpè non congruit ; virtus enim Eutropeliæ fuit in Christo intensivè perfectissima , sed absque illa extensione ; item virtus veracitatis ad plura se potuit extendere , siquidem Christus plura potuit loqui , quam de facto loquitus est ; & virtus patientiæ , & fortitudinis etiam potuit esse maior extensivè , quia potuit plures labores tolerare , aut eosdem diuturniori tempore ; hoc tamen non oportuit , quia cum in hoc non posset procedi in infinitum , & opus esset determinare , ac definire huiusmodi extensionem , eam definit , ac limitavit , ut decuit divina Sapientia ; sic similiter virtus obedientiæ non debuit esse perfectissima extensivè in Christo , sed eius extensio debuit definiri , ut oportebat , ita ut solum se extenderet ad circumstantias morales , quæ directè cadere poterant sub præcepto , & sub obedientia , non vero ad motiva ipsa charitatis , & obedientiæ , nam si hæc fuissent etiam materia obedientiæ , rursus hæc obedientia fuisset ex charitate , & illa charitas ex obedientia , & sic esset procedere in infinitum ; vndè ne hoc sequatur , sat est concedere , quod obedientia in Christo fuerit perfectissima intensivè , quin & extensivè directè , non autem extensivè reflexè .

22. Ad tertiam nego causalem : Quia non ideo excludimus à materia præcepti in Christo motivum charitatis , & obedientiæ , quia si caderent sub præcepto , non maneret libertas ad ea motiva , nec hæc est nostra ratio , ut ex probationibus prædictis constat , & amplius constabit ex statim subiiciendis , sed ideo quia motivum charitatis non potest , nisi inordinate subesse motivo obedientiæ , nec motivum obedientiæ potest , nisi frustaneè , cadere sub alio motivo obedientiæ . Ad quartam , nego sequelam . Ad eius probationem , nego maiorem , quia non solum fuit liber Christus in actibus non præceptis , sed etiam in actibus præceptis . Præterquamquod si Christus fuisset liber in acceptando ex motivo obedientiæ , quo iure indè probat Godoy , quod non fuisset liber in obediendo formaliter ? Imò maneret meritum , & libertas in obedientia formalis , quia hæc cir-

cunstantia , aut motivum præceptum non fuisset in Christo . Ad quintam , concessio antecedenti , nego consequentiam , quia præceptum non posset præcipere circumstantiam motivi obedientiæ , aut charitatis , nisi reflectendo suprà se ipsum , aut suprà motivum superius , quale est motivum charitatis ; at decretum potest talem circumstantiam decernere ablique tali reflexione per tendentiam directam , quia videlicet ipsum decretum non est motivum aliquod obiectivum , sed suprà omnia motiva , quorum motionem infrà se respicit , & sub suo supremo dominio , sub quo omne creatum continetur . Præterquamquod non est eadem ratio conciliandi libertatem cum decreto , ac cum præcepto , ut statim ostendam .

#### ALITER REFELLITUR TERTIA opinio.

23. **S**ED quamvis prædicta vera sint , sic tamen argumentor contra tertiam sententiam explicatam , num. 7. Vel enim præceptum impunitum Christo necessitat ipsum ad id , quod præcipitur , vel non ? Si non : Ergo quamvis præcipiteret motiva , & circumstantias , non necessitaret ad ea , sed relinqueret libertatem etiam circa motiva , & circumstantias . Itemque si præcipiendo actionem non necessitat simpliciter , & absolute ad actionem , sed relinquit libertatem ad illam ; cur præcipiendo motiva , & circumstantias , necessitaret , & non relinqueret libertatem ad motiva , & circumstantias ? Si autem præcipiendo circumstantias , non necessitaret ad ipsas , sed relinqueret erga ipsas libertatem : Ergo ad salvandam libertatem in motivo , & circumstantijs , opus non est negare , quod fuerunt præcepta Christo , nec hic recursus est necessarius . Itaque ego quidem censeo , motiva formalia obediendi non fuissent præcepta Christo , sed non ideo , quia si fuissent præcepta , non mansissent Christo libera , quia si actio , quamvis præcepta , manet libera Christo : Ergo motiva , quamvis fuissent præcepta , fuissent Christo libera .

24. Si autem dicas , quod præceptum de actione in Christo necessitat ad actionem ipsam præceptam , & sic si præcipiteret motiva , necessitaret ad ipsa , & propterea opus est negare , quod motiva fuerint præcepta . Contra eit primò : Quia si præceptum actionis necessitaret ab-

absolutè ad actionem moveret ad ipsam non purè sufficientè, sed efficaciter, & irresistibiliter, non indifferentè, sed determinando ad actionem etiam quoad exercitium: Sed eo ipso nec motivum actionis maneret liberum: Ergò si semel præceptum actionis necessitat absolutè ad actionem, frustra queritur modus salvandi libertatem in motivo: Probo minorē: Quia voluntas non posset non moveri ex præcepto, sed necessariō, & irresistibiliter moveretur ex illo, siquidem à motivo movente irresistibiliter, & cum efficacia necessitante, voluntas non liberè, sed necessariō movetur, ut patet in bonitate divina clare visa, quia enim movet non indifferentè, sed necessitando, voluntas, cui proponitur ut clare visa, non liberè, sed necessariō movetur ex ipsa ad amorem, ad quem necessitat: Ergò si præceptum intimatum Christo de actione moveret ad actionem necessitando ad ipsam, voluntas necessariō, & non liberè movebitur ex tali præcepto ad actionem: Ergo non manebit liberum voluntati moveri, aut non moveri ex præcepto, seu ex motivo obedientiē, sed manebit necessitata ad moveri ex tali motivo.

25. Mihi sic obijcenti respondebat quidam, quod præceptum moverit quidem necessariō ad actionem præceptam, & ideò ad illam necessitat, non tam moverit necessariō ad hoc quod actio præcepta fiat ex motivo obedientiē, sed ad hoc moverit cum indifferentia, & libere, & ideò ad hoc non necessitat. Sed contra sic opponebam: Quia si moverit necessitando ad actionem, ita moverit, quod voluntas nequit non moveri ex tali motivo, nam à motivo necessitante voluntas non libere, sed necessariō moverit, ut patet in bonitate divina clare visa: Sed si voluntas nequit non moveri ex tali motivo, necessitatur non solum ad actionem, sed ad hoc ut moveatur ex tali motivo: Ergò si non moverit cum indifferentia ad actionem, sed necessitando, nec moverit cum indifferentia, ut actio fiat ex tali motivo, sed necessitando etiam ad motivum obedientiē.

26. Ex quo secundo impugno prædictam sententiam: Quia ex illa sequitur, Christum D. non meruisse merito obedientiē in acceptanda, & toleranda morte, quod sic suadeo: Quia meritum fundatur in libertate: Sed iuxta prædictam sententiam, posito præcepto, Christus non fuit liber, sed necessitatus ad

acceptationem, & tolerantiam mortis, quia hæc erat actio præcepta: Ergò non meruit in acceptatione, & tolerantia mortis. Vbi iam non valet recursus ad motivum obedientiē, dicendo, quod meruit merito obedientiē, quia liberè motus fuit ex motivo obedientiē. Non inquam valet, quia si præceptum necessitavit ad acceptationem mortis præceptam, sequitur necessitas etiam voluntatem Christi, ut moveretur ex præcepto, quod est motivum obedientiē, ut ostensum relinquimus: Ergò nec in hoc fuisse meritum.

27. Tertiō: Quia ex prædicta sententia sequitur, quod ut Christus meretur in aliqua actione, circumstantia, aut motivo, opus fuit quod talis actio, circumstantia, aut motivum illi non præcipere: Sed hoc est absurdum: Ergò. Probo sequelam: Quia iuxta talem sententiam præceptum necessitat, & tollit libertatem illius actionis, aut circumstantię, quam præcipit; ob hoc enim negat, circumstantias fuisse Christo præceptas, quia fuisse Christus necessitatus, & non liber ad ipsas; & ob hoc fatetur fuisse necessitatum, & non liberum ad acceptationem quoad substantiam, quia sic fuit præcepta: Sed libertas essentialiter exigitur ad meritum: Ergò iuxta prefatam sententiam, ut aliqua actio, circumstantia, aut motivum fuisse Christo meritorium, opus fuisse, quod illi non præcipere.

28. Quod autem hoc sit absurdum, patet: Quia in primis, dum Theologī, supponentes præceptum in Christo, inquirunt, quo pacto concilietur cum libertate, non inquirunt, quo pacto concilietur cum libertate actionis, aut circumstantię non præcepte; nam per se notum est, quod præceptum de una actione, non tollit libertatem alterius actionis, aut circumstantię, quam minimè præcipit, nec ad hoc componendum vlo labore, aut ingenio opus erat: Ergò totus labor, & ingenium Theologorum eo tendit, ut explicet modum conciliandi libertatem in actibus præceptis cum ipso præcepto: Ergò supponunt omnes non solum conciliari in actibus non præceptis, sed etiam in actibus, aut circumstantijs præceptis: Ergò oppositum dicere est absurdum, ut potè contra suppositum quæstionis. Secundò: Quia omnes Theologī sentiunt, præceptum fuisse impostum Christo, non ad minuendum eius meritum in actibus præceptis, sed potius

tius ad augendum meritum, quia magis meritoria est actio elicita ex obedientia, quam sine illa: Ergo absurdum est dicere, quod ut aliqua actio, aut circunstancia fuisset meritoria, opus erat, quod illi non praeciperetur, cum potius praincipiatur, ut magis meritoria sit.

29. Quartò impugno praefatam sententiam: Quia implicat voluntatem liberè moveri ex aliquo motivo, v. g. ex motivo misericordie, aut charitatis ad aliquam actionem, nisi talis actio sit sub eius dominio, & libertate: Sed in praefata sententia, adhuc posito pracepto de actione quoad substantiam, maneret voluntas liberè potens moveri, vel non moveri ex motivo charitatis, vel misericordie ad illam: Ergo illa etiam quoad substantiam maneret sub dominio, & libertate voluntatis: Ergo quamvis praeciperet circumstantias, manerent iste sub dominio, & libertate voluntatis. Maior, que sola difficultas est, probatur: Quia, ut suprà ostendimus, voluntas non moveritur ex motivo charitatis, aut misericordie ad actionem alterius virtutis, nisi medio actu charitatis, aut misericordie imperantis: Sed non potest moveri medio actu charitatis imperantis ad aliquam actionem, nisi talis actio sit sub imperio, & dominio voluntatis, siquidem voluntas non imperat sibi, nisi actus, qui sunt sub eius dominio, & imperio. Ergo. Explicatur: Implicit voluntatem moveri liberè ad actionem absolutè necessariam, sicut liberè determinari ad actum, ad quem supponitur necessitata: Sed, adhuc posito pracepto acceptandi mortem quoad substantiam, voluntas posset liberè moveri ex motivo misericordie, aut charitatis ad ponendam talem acceptationem quoad substantiam: Ergo talis acceptatio maneret libera voluntati; vel si ei libera non maneret, sed ad illam esset necessitata, non posset moveri liberè voluntas ex motivo ullo ad eam actionem.

#### ALIUS MODUS EXPONENDI tertiam sententiam.

30. DICES, adhuc posito pracepto de actione, manere ipsam actionem liberam, primo si praceptum non sit de acceptatione determinata, & singulari mortis, sed vagè de hac, vel illa acceptatione, nam eo ipso liberè acceptaret voluntas per hanc determinatam

acceptationem, siquidem posset acceptare per aliam. Secundò, si praceptum non determinet certum quando, aut instans, sed vagè tantum obliget ad acceptationem in hoc, vel in alio quolibet tempore; nam eo ipso liberè acceptasset in tali tempore determinato, cum posset non acceptare in illo, sed in alio. Tertiò, si praceptum non determinet intentionem, & fervorem acceptationis, quia tunc posset non acceptare cum tanto fervore, & intentione.

31. Sed contra: Quia ex inde sequitur, acceptationem mortis tantum fuisse liberam Christo in eo sensu, in quo non fuit pracepta, quia solum fuit libera in eo sensu, in quo non fuit necessarium Christo acceptare, sive in quo potuit non acceptare: Sed solum potuit non acceptare in eo sensu, in quo illi non fuit praceptum acceptandi, nimis potuit non acceptare per hanc determinatam acceptationem, si haec determinata acceptatio non fuit illi pracepta, aut cum hac intentione, vel in hoc instanti; si ita non determinavit praceptum: Ergo acceptatio solum fuisset libera in eo sensu, in quo non fuit pracepta: Ergo solum fuisset meritoria in eo sensu, in quo non fuit pracepta. Tunc sic: Ergo ut sit meritoria in aliquo sensu, opus erit, quod in illo sensu non praincipiatur. Item ergo praceptum non conductit in Christo ad augendum eius meritum, sed potius ad illud minuendum, siquidem in eo sensu, in quo praecipit aliquam actionem, tollit meritum ab illa. Haec autem quis non reputet valde absurdum. Item: Ergo Christus non habuit meritum obedientie. Probo sequelam: Nam meritum obedientie solum consideratur in ponendo actionem praceptam in eo sensu, in quo pracepta est; nam ponere illam in alio sensu, in quo pracepta non est, non est obedientia, ut per se patet: Sed iuxta solutionem acceptatio solum fuit libera, & consequenter meritoria in eo sensu, in quo pracepta non fuit: Ergo non fuit meritoria merito obedientie, seu ex obedientia. Hoc autem nendum absurdum, verum & hereticum videtur, ut potest contra illud Apostol: Factus obediens usque ad mortem, propter quod, & Deus exaltavit illum, &c. Vbiclare exprimitur, quod Christus per obedientiam meruit sui exaltationem.

32. Explicatur: Ad meritum obedientiae essentialiter requiritur liberè obediens: Ad hoc autem essentialiter exiguntur

gitur posse non obedire, seu non esse antecedenter necessitatum ad obediendum: Item ad hoc essentialiter requiritur posse non ponere actionem in eo sensu, in quo pracepta est; nam si est necessitatus antecedenter ad ponendam actionem in eo sensu, in quo pracepta est, ita ut non possit eam non ponere in eo sensu, absudio erit necessitatus antecedenter ad obediendum praecepto: Ergo de primo ad ultimum, si Christus necessitatus fuit antecedenter ad ponendam actionem praceptam in eo sensu, in quo pracepta fuit, liber non fuit, nec libere obedivit, nec meritorie.

33. Deinde singulariter discurrendo de tribus modis expressis in solutione: Quantum ad primum, vel ponit praeceptum vagum, cum indifferentia ad plures acceptationes solo numero diversas, vel acceptationes specie diversas? Si primum, sanè talis libertas, & meritum Christi ponitur, non in eo, quod absolute acceptaverit mortem, quia ad hoc fuit antecedenter necessitatus, sed in eo tantum, quod acceptaverit potius hac numero acceptatione, quam alia omnino simili; quod certè est ad nihilum reducere eius meritum, & libertatem; sicut si tota libertas in dando eleemosynam pauperi, poneretur in dādo hanc numero monetam præ alia omnino simili, cum necessitate antecedenti vaga dandi aliquam eiusdem valoris specifici, sanè nullā esset libertas, nec meritum in tali eleemosyna.

34. Si vero indifferentia præcepti ponatur ad acceptationes specie diversas, & inæqualis perfectionis; in primis meritum, & libertas tantum erit in illo excessu unius acceptationis præ alia, non simpliciter, & absolutè in acceptando, quod est sanè valde minuere meritum Christum. Deinde: Nam acceptatio mortis præcepta in Christo non potuit præscindere à sua intrinseca, & determinata specie patientiæ, & fortitudinis. Pro quo nota, actum humanū habere aliam speciem moralem intrinsecam ex obiecto, & motivo intrinseco, aliam speciem moralem ex motivo accidentalī, & extrinseco, v.g. elargitio eleemosynæ ex se habet speciem intrinsecam misericordiæ ex proprio, & intrinseco obiecto, & motivo, & ab hac nequit præscindere; sed ultra hanc potest habere extrinsecè speciem charitatis ex motivo extrinseco, & accidentalī charitatis, & ab hac potest præscindere. Sic ergo acceptatio mortis

in Christo ex obiecto, & motivo intrinseco est actus fortitudinis, & ab specie ista fortitudinis nequit præscindere, & tolerantia mortis est actus patientiæ, & ab hac specie nequit præscindere in Christo; ex motivo vero extrinseco potest esse actus misericordiæ, si moveatur ex miseria hominum ad illam sublebandam, vel obedientiæ, si moveatur ex præcepto, vel charitatis, si moveatur ex bonitate divina dilecta super omnia.

35. Hoc igitur supposito, sic arguo: Licet præceptum Christi potuerit præscindere in actione præcepta ab specie extrinseca actionis præceptæ cum indifferentia ad illam, seu ad motiva extrinseca, tamen præscindere nequit ab specie intrinseca talis actionis, vel acceptationis; vnde præcipiendo acceptationem mortis, nequit præscindere ab specie fortitudinis, & præcipiendo tolerantiam mortis, nequit præscindere ab specie patientiæ; licet præscindat ab specie extrinseca ex motivo charitatis, misericordiæ, aut obedientiæ: Ergo licet præceptum quantum ad speciem extrinsecam potuerit esse vagum, & indifferens, nullam determinando; tamen quantum ad speciem intrinsecam acceptationis, & tolerantiæ mortis non fuit vagum, sed determinatum. Tunc sic: Sed acceptatio mortis non solum fuit libera, & meritoria secundum species extrinsecas, sed etiam secundum speciem intrinsecam fortitudinis, & patientiæ: Ergo componitur optimè libertas, & meritum in actione præcepta secundum speciem, secundum quam determinatè, & non vagè præcepta fuit: Ergo frustra ponitur præceptum vagum ad acceptationes specie diversas, vt acceptatio meritoria sit.

36. Explicatur: Dum Christo præcepta fuit tolerantia mortis, non fuit præcepta cum indifferentia, vt illam toleraret patienter, vel impatienter, vel sine patientia: Ergo præceptum fuit determinatè de toleranda patienter morte: Ergo præceptum determinavit in actione præcepta speciem virtutis patientiæ. Et tamen nemo audebit asserere, patientiam Christi secundum virtutis patientiæ speciem in toleranda morte non fuisse liberam, nec meritoriam: Ergo componi debet libertas, & meritum, non solum cum præcepto vago inter species diversas actionis, sed cum præcepto determinato secundum speciem determinatè præceptam.

37. Deinde quantum ad indiffe-

rentiam temporis , vel instantis , in quo acceptare deberet mortem . eadem difficultas occurrit : Nam in primis sequitur , totam libertatem Christi , & meritum eius in acceptanda morte non stetisse in acceptanda illa absolutè præ non acceptanda , sed solum in acceptanda illa nunc præ postea , cum necessitate antecedenter illam acceptandi absolutè , vel nunc , vel postea : Hoc autem ad nihil etiam redigit libertatem , & meritum Christi ; nam quod acceptatio sit nunc , vel postea , in hoc instandi , vel in alio , vel parum , vel nihil auger , aut ponit meriti . Deinde talis indifferentia ad tempus acceptandi non potuit , nec decuit , quod esset infinita à parte post , relinquendo in arbitrio Christi , quod postea , vel postea sine fine per totam eternitatem acceptaret mortem , nam tale præceptum foret frustraneum , cum pro nullo tempore obligaret , siquidem semper , & semper restaret tempus , in quo posset impleri : Ergo præceptum determinavit saltè tempus finitum acceptandi mortem , licet relinqueret vagitatem intra illud tempus finitum ad nunc , vel postea . Ponamus ergo quod Christus distulisset acceptationem , ut potuit , usque ad ultimum instans illius temporis ; vel tunc liberè acceptaret , vel non ? Dicere quod non , videretur absurdum : Tum : Quia absurdum est dicere , quod præceptum affert meritum ab actione præcepta in eo instanti pro quo obligat , & vrget . Tum : Quia relinqueret in dubio , an Christus meruisset acceptando mortem ; nam quis scit , an illam acceptaverit in ultimo instanti temporis , pro quo illi præcepta fuit ?

38. Sed dices : Martyres necessitati erant antecedenter ad moriendum , ita ut non possent non mori vel tunc , vel postea : Et tamen quia mortui sunt antequam perveniret tempus necessitatis , quando , scilicet , poterant adhuc differre mortem , liberè , & meritorie mortui sunt : Ergo quamvis Christus ponatur ex vi præcepti antecedenter necessitatus ad moriendum tunc , vel postea , potuit tunc mori , quando mortuus est , liberè , & meritorie . Respondeo , mortem ex se , & physicè sumptam non esse liberam , nec meritoriam , quia non est actio humana , sed passio ab extrinseco , vel ex corruptibilitate naturæ necessaria , solum autem est libera ut acceptata , seu quantum ad eius acceptationem , que sola est actio humana ; Martyres igitur , licet essent

necessitati antecedenter ad moriendum physicè , sive ad mortem physicè sumptam , tunc , vel postea subeundam , non tamen erant antecedenter necessitati ad illam pro fide acceptandam nec tunc , nec postea , multi enim moriuntur , qui non acceptant mortem , sed contra omnem suam voluntatem moriuntur invitè : Meritum ergo Martyrum non fuit , quia mortui sunt , quando adhuc poterat mors differri , sed quia pro Fide Christi libenter , & voluntariè acceptarunt mortem , quam poterant libenter non acceptare nec tunc , nec postea . Si autem præceptum impositum Christo necessitasset ipsum antecedenter ad voluntariam acceptationem mortis , vel tunc , vel postea , minus libertatis , ac meriti habuisset , quam Martyres ; quia tota libertas , & meritum fuisset in acceptanda morte tunc præ postea , non vero in acceptanda morte absolutè , præ non acceptanda .

39. Denique quantum ad tertium de necessitate vaga ad acceptationem huius intensionis , vel maioris , etiam minuit quam maximè meritum Christi , quia totum meritum constitisset in illo excessu fervoris , aut intensionis in acceptando , non in simpliciter , & absolute acceptanda morte , siquidem ad absolutè acceptandam mortem , sive cum hac , sive cum illa intensione , supponitur absolute , & antecedenter necessitatus .

Ac demum : Quia si iste solutiones , vel explications tenerent , præceptum in Christo ad nihil fuisset vtile , sed potius nocivum ; nam præceptum necessitans antecedenter Christum ad id , quod præcipit , secundum quod illud præcipit , & consequenter tollens libertatem , & meritum à materia præcepta , secundum quod præcepta , minimè conducebat ad augendum meritum Christi , nec ut habeat meritum obedientię , sed potius hoc tollit de medio . Quod autem salvetur meritum in ea circumstantia , que non præcipitur , nihil iuvat ; nam in primis hoc non est meritum obedientię : Deinde sine præcepto salvaretur meritum ipsum , immo & maius , siquidem salvaretur meritum non solum in maiori intensione acceptationis , non solum in acceptando hic & nunc præ postea , non solum in acceptando hac acceptatione præ alias ; sed in acceptando absolute præ non acceptando :

Ergo .

\*\*\* \*\*\* \*\*\* QUAR

**QUARTA SENTENTIA**  
reicitur.

40.

**Q**UARTA sententia salvare conatur libertatem Christi cum præcepto, eo quod præceptum impositum fuerit Christo dependenter ab eius voluntate, & acceptatione; eo enim ipso quamvis necessitat ad actum præceptum, eius necessitas est consequens ad liberum exercitium voluntatis Christi, & non antecedens, & consequenter non admitt libertatem, quia sola necessitas antecedens libertati repugnat.

41. Sed contra est: Quamvis in tali casu præceptum esset necessitas consequens ad liberam petitionem, vel acceptationem præcepti, & ideo non adimeret libertatem in petitione, aut acceptatione præcepti, tamen semel petitum, & acceptatum, esset necessitas antecedens ad actum præceptum: Ergo adimeret libertatem ab actu præcepto. Sed actus præceptus fuit acceptatio mortis, & eius tolerantia: Ergo haec non fuisset libera in Christo; quo quid absurdius dici posset, nam inde sequeretur non fuisse meritoriam. Explicatur: Ad salvandam libertatem, & meritum in actu aliquo voluntatis non sufficit, si necessitas ipsius sit consequens ad alium actum priorem voluntatis, sed requiritur quod sit consequens, & non simpliciter antecedens ad ipsum actum, cuius libertas, & meritum salvanda est, præsertim in Schola Societatis, quam profitentur AA. huius sententiæ: Sed quamvis præceptum poneretur in Christo dependenter ab eius petitione, & acceptatione, ex inde solum esset consequens ad petitionem, & acceptationem, semel tamen impetratum, & acceptatum esset simpliciter antecedens ad actum præceptum, v.g. ad acceptationem mortis, & quidem ex parte actus primi: Ergo adimeret libertatem, & meritum.

42. Explicatur secundò: Si semel concedatur qualitatem physicè prædeterminantem necessitare voluntatem ad actum prædeterminatum, quamvis ea datur dependenter à petitione anteriori, adimeret nihilominus libertatem formalem, ac meritum actus prædeterminati, quamvis non adimeret libertatē actus petendi illam, quia videlicet esset consequens ad actum petendi illam, antecedens autem simpliciter ex parte actus pri-

Tom. I.

mi ad actum prædeterminatum: Ergo idem de præcepto. Vrgetur: Quamvis visio beatifica detur beatis dependenter à meritis, & actibus liberis antecedentibus, quia tamen, semel data, necessariò infert ex parte actus primi amorem beatificum, ideo non permitt libertatem, & meritum in amore beatifico, quia videlicet, licet sit consequens ad alia exercitia libera, non tamen ad ipsum amorem beatificum, quem infert: Ergo idem etiam de præcepto, si ponatur semel impetratum, & acceptatum, vt ex parte actus primi necessitans ad actum præceptum.

43. Propterea alij inquiunt, præceptum impositum fuisse Christo dependenter ab eius voluntate, non solum in fieri, & acceptari, sed etiam in conservari, quia non solum fuit impositum dependenter ab eius voluntate petente illud, sed dependenter ab ea, vt liber illud conservante in sua vi; quia potuit petere dispensationem illius, quam infallibiliter impetraret.

44. Sed adhuc hoc admissio, suam patitur difficultatem libertas: Nam licet salvetur libertas mediate, & in causa, que est libertas in petendo, vel non petendo dispensationem, tamen libertas immediata non salvatur; siquidem ad libertatem immediatam requiritur potestas proxima omittendi actum præceptum: Hanc non habuit Christus, etiam si potuerit petere dispensationem: Ergo nec libertatem immediatam, & formalem in actu præcepto. Probo minorem: Quia potestas immediata est, que nihil expectat ad actum secundum, vt possit statim omittere: Sed hanc potestatem non habuit Christus, quia vt posset licite omittere, opus erat prius petere dispensationem; item quod hac petitione cognita, Deus illam concederet: Rursus quod haec dispensationis concessio cognosceretur à Christo, & proponeretur eius voluntati, que omnia exiguntur ad omittendum licite, non quidem ex parte actus secundi, sed ex parte actus primi; nam in primis petitio ex parte Christi, vt cognita à Deo, requiritur ex parte actus primi in Deo, vt Deus possit dispensationem concedere, cognitio enim petitionis exigitur ex parte actus primi, & movet ex parte actus primi ad eius concessionem, præsertim in adversariorum sententia. Rursus huiusmodi dispensatio concessa, vt cognita, etiam requiritur ex parte actus primi, vt subditus possit licite omittere li-

QQQ pere;

berè ; quia ad liberam licitam omissionem , requiritur , quod proponatur practicè ut licita ; implicat autem , non cognita dispensatione , proponi practicè ut licitam : Ergò Christus , quamvis habuerit potestatem petendi dispensationem , non habuit potestatem proximam , sed solum remotam , & mediatam ad omitteendam acceptationem mortis , mediatam quidem per duo , vel plura media , quæ exigebantur ex parte actus primi .

45. Confirmatur: Ponamus enim , vel quod præceptum determinavit instantis acceptationis , vel quod pervenisset ultimum instans temporis , in quo vrgebat ; sane iam non erat locus dispensationi , quia in eodem instanti nequit peti dispensatio , & impetrari , sicut nec sperari , & possideri ; spes enim cum possessione rei sperat repugnat in eodem instanti ; sic similiter supplex petitio cum possessione rei petit scilicet habita : Ergò si recursus ad potestatem impetrandi dispensationem est necessarius ad salvandam libertatem , & meritum obedientie , non salvaretur libertas , nec meritum obedientie pro instanti , pro quo iam determinate vrgeret præceptum .

46. Quod si concedatur , sic obijcio : Ergò potuit Christus ex proprio arbitrio numquam implere libere præceptum adhuc sine dispensatione , nunquamque mortem acceptare. Etenim potuit Christus liberè , & ex proprio arbitrio differre acceptationem mortis usque ad ultimum instans temporis , pro quo obligavit præceptum , ut per se patet , alias enim antea peremptoriè obligasset : Sed eo ipso iam nunquam acceptaret mortem liberè , siquidem illam liberè non acceptaret ante ultimum instans , ut supponimus ; deinde quamvis illam acceptaret in ultimo instanti , non tamen liberè , nec meritorie , necessitatus inevitabiliter ex præcepto iam pro tunc indispensabili: Ergò potuisse Christus ex proprio arbitrio nunquam acceptare liberè mortem , nec liberè obedire præcepto , seclusa dispensatione , & absque peccato ; quod quis non reputet absurdum de præcepto obligante sub culpa , vti ponitur ab his AA?

47. Dices forsan cum alijs , præceptum impositum Christo non obligasse vnicè , & determinatè ad acceptationem mortis , sed vagè , & disiunctim , vel ad acceptationem mortis , vel ad petitionem dispensationis ; & sic in quocumque instanti , etiam ultimo , esset libertas obedienti , quia esset libertas , vel accepta-

di mortem , vel petendi dispensationem . Sed contra : Quia exinde sequitur , præceptum Christi non fuisse determinatum , & absolutum de morte acceptanda , sed vagum , & disiunctum de vao è duobus his , acceptatio mortis , vel petitio dispensationis . Ex quo rursus infertur , vanam , immo implicatoriam tunc fore petitionem dispensationis ; nam implicat petitio dispensationis præcepti , que formaliter sit impletio præcepti , ad quid enim pertinet dispensatio præcepti , per eundem actum , quo formaliter observatur : At qui si præceptum , vel eius obligatio esset vaga de acceptatione , vel petitione dispensationis , petitio dispensationis esset formalis observantia talis obligationis , quia obligatio ad unum è duobus formaliter impletur , & observatur quolibet ex ipli polito : Ergò vana esset , seu implicatoria talis petitio dispensationis . Præterquam quod Christus satis expressit , hoc præceptum fuisse determinatum , & non vagum , dum dixit : *Nemo tollit animam meam a me , sed ego pono eam à me ipso , hoc mandatum accepi à Patre meo.*

48. Alij contra dicunt , hoc præceptum fuisse conditionatum , scilicet de morte acceptanda , nisi prius obtineatur dispensatio . Sed sit ita , nam hanc conditionem , licet tacitam , important plerique præcepta positiva . Sed sic arguo : Ergò Christus de facto non habuit potestatem proximam omittendi , aut nolendi acceptationem mortis , ac proinde nec libertatem proximam in eius acceptatione . Sequela probatur : Quia Christus de facto non habuit dispensationem . Sed haec erat necessaria ex parte potestatis proxime , ut Christus posset licet non acceptare ; siquidem præceptum , vtpotè conditionatum , expectabat conditionem , nempe dispensationem , vt posset relinquere licitam omissionem : Ergò . Explicatur : Christo de facto non fuit obiectivè licita omissionis acceptationis , seu nolitionis mortis : Sed vt sit Christo proximè possibilis , opus est , quod ipsi sit licita obiectivè , siquidem non potuit , nisi licet omittere : Ergò Christo de facto non fuit proximè possibilis omissionis , seu nolitio acceptationis . Maior patet : Quia vt omissionis proponeretur vt obiectivè licita Christo , opus erat dispensatione impetrata actu ; siquidem præceptum actu non dispensatum , actu reddebat omissionem illicitam obiectivè : Sed Christus de facto non impetravit dispensationem : Ergò de facto non fuit illi obiectivè licita omissionis :

sio: Ergò nec proximè possibilis Christus: Ergò non habuit proximam potestatem omittendi: Ergò nec proximam libertatem acceptandi, vel omittendi acceptationem.

49. Dices, potuisse Christum eodem actu voluntatis se determinare immediate ad petendam dispensationem, & ad omittendam acceptationem mortis, quia videlicet sciebat infallibiliè dispensationem illicò concedendam, imo iam sibi concessam sub conditione petitionis, ac proinde ipsa petitorio edebat dispensationem præcepti absolutam, seu præceptum absolute dispensatum, & ideo poterat per eundem actum simul petere dispensationem, & se determinare ad omitendum licet, & absque peccato; quia per ipsam petitionem dispensationis reddebat sibi licitam omissionem acceptationis.

50. Sed adhuc, ita posito præcepto, & eius dispensatione ad nutum contrariorum, urget difficultas: Nam voluntas Christi non potest absolutè se determinare ad omissionem, nisi prius practicè proponatur sibi ut absolute licita, idque requiritur ex parte actus primi; quia apud omnes, cognitio propo-nens actum, vel obiectum ut licitum constituit actum primum, seu proximam potestatem ad licitam determinationem voluntatis ad ipsum: Sed ante actum petendi dispensationem non potuit Christo practicè proponi omissio acceptationis ut absolute licita: Ergò nec potuit per eundem actum petendi dispensationem simul se determinare absolutè ad omissionem. Explicatur: Ut voluntas licet se determinet ad aliquem actum, non sufficit, quod consequenter, imo nec quod committantè sibi proponatur ut licitum; nam ut communiter afferunt Theologi, scientia consequens, aut committans de malitia, vel bonitate actus, aut obiecti, non refundit malitiam, nec bonitatem in actu: Ergò requiritur quod antecedenter sibi practicè proponatur ut absolute licita. Sed ita non potuit proponi absolutè ante actum petendi dispensationem, sed ad summum consequenter, vel committanter: Ergò non potuit per eundem actum petendi dispensationem se determinare ad omissionem.

51. Hucusque gratis admissimus præceptum dispensabile, ad nutum contrariorum explicatum, & nihilominus videre licet ex dictis, quam èrè cum li-

bertate cohæreat. Veruntamen in huiusmodi præcepti explicatione plura supponunt contrarij valde difficultia, quæ falsitatis convinci possunt. Primum est: *Quod Christus potuerit petere dispensationem præcepti.* Etenim quamvis petitio dispensationis peccatum ex se non sit, tamen negari nequit esse imperfectionem moralem, quando præceptum impleri potest, & quando nulla concurrit circunstantia varians obiectum præcepti non prævisa à Superiore præcipiente: Sed Christus non solum peccare non potuit, sed nec imperfectionem moralem incurrit: Ergò nec potuit petere dispensationem, quandoquidem præceptum implere potuit, & nulla fuit circumstantia non prævisa à Deo præcipiente. Maior patet: Nam sic petere dispensationem est defectus conformitatis, & subjectionis ad divinam voluntatem, ac velle potius suum dictamen, ac suam voluntatem implere, licet licet, quam divinam, velleque se eximere à iugo subiectio-nis, & obligationis. Et quidem in huma-nis semper censentur imperfecti morali-tè, qui similibus in circumstantijs dispen-sationes sollicitant à Superioribus huma-nis: Ergò multo magis foret imperfectio illam à Deo flagitare.

52. Secundum est: *Quod præcep-tum divinum sit dispensabile.* Etenim ut dispensatio non sit dissipatio legis potius quam dispensatio, exigitur, quod adsit iusta causa suspendendi obligationem, quam si vidisset Superior, subditum non obligasset: At licet hoc contingere possit in præcipiente, aut Legislatore humano, qui non potest prævidere omnes circumstantias occurrentes, contingere tamen nequit, in præcipiente Deo, quia Deus dum præcipit, nullam circumstantiam ignorat, quam si prævidisset, non obliga-set subditum: Ergò præceptum divinum, quale fuit impositum Christo, hanc fa-cile admitti potest ut dispensabile.

53. Tertium est: *Quod petitio dis-pensationis ex parte Christi sit infallibili-ter connexa cum dispensatione.* Etenim si ita fuisset, eque, vel magis subordi-natus fuisset Dei voluntati humanae Christi in obligando, vel non obligando iustum, quam voluntas Christi humana subordinata Deo in obediendo, vel non obediendo: Hoc est absurdum; siquidem de ratione præcepti est, quod sit à Superiore formaliter, ut Superiore, & ut dominante subditum, & non ab ipso ut se summittente, & subordinante subdi-

to : Ergò Sequela probatur : Nam èque, vel magis obligaretur Deus ad concedendam dispensationem , petente Christo , quam Christus ad obediendum præcipiente Deo ; siquidem petente Christo ut homine ( quo sensu semper loquimur ) dispensationem , non posset Deus illam negare , nec vlo pæsto se eximere ab obligatione illam concedendi , nec à tali obligatione dispensari ; econtra vero præcipiente Deo , posset Christus absolute eximere ab obligatione obediendi , infallibiliter impetrando dispensationem : Ergò magis subordinaretur Deus in præcipiendo , aut obligando , Christo ut homini , quam Christus in obediendo , Deo præcipienti. Explicatur : Implicat quod præceptum in sua vi activa obligandi subordinetur voluntati , ac libertati subditi , ita ut sit penes libertatem subditi impedire , vel non impedire vim obligatoriam præcepti ; nam aliæ præceptum non obligaret cum superioritate , & dominio , sed cum subiectione , & dependentia à voluntate subditi , quod evidenter est contra essentiam præcepti : Sed posito , quod petitio esset infallibiliter connexa cum dispensatione , seu quod esset in potestate Christi absolute , & infallibiliter obtinere dispensationem , præceptum quoad suam vim activam obligandi subordinaret voluntati Christi , essetque in eius libertate , & potestate : Ergo.

54. Et ut videoas efficaciam huius inconvenientis , rogo à contrarijs : Vel Deus posset ponere Christo præceptum indispensabile , vel non ? Si potuit , sanè illud non adimeret libertatem , nec meritum actus præcepti ; quia implicat præceptum auferens libertatem ab actu præcepto , ut ipsi contrarij fatentur , & nos infra probabimus , eo quod potius infert libertatem in actu præcepto : Ergò ad conciliandam libertatem præcepti cum actu præcepto opus non est ponere præceptum dispensabile . Si autem dicas , quod ideo non potuit ponere illud indispensabile , quia inferret libertatem actus præcepti , & ex alia parte illud auferret , & ideo in Christo est impossibile præceptum indispensabile . Rursus rogo : An Christo petente dispensationem , posset Deus illam negare ? Si posset : Ergò non erat in libera potestate voluntatis humanæ Christi impetrare dispensationem , siquidem solum poterat illam petere , at quod pétita impetraretur , pendebat vnicè ex voluntate divina;

Ergò absque potestate impetrandi dispensationem habebat potestatem liberam omittendi : Ergò opus non est recurrere ad dispensationem . Si verò dicas , quod semel Christo petente dispensationem , non posset voluntas divina illam negare : En igitur quo modo hoc præceptum magis subordinat voluntatem Dei voluntati humanæ Christi , quam econtra . Nam in primis voluntas divina nequit præcipere , nisi dispensabiliter : Deinde nequit dispensationem relinquere suo arbitrio , aut libertati , sed vnicè arbitrio , aut libertati voluntatis humanæ , qua petente , non manet penes divinam voluntatem negare : Ergò per hoc præceptum magis subordinatur voluntas divina in obligando voluntati humanæ , quam voluntas humana divinæ in obediendo . Et sanè cui mirum non videatur , quod Deus non possit præcipere , nisi subordinando obligationem præcepti voluntati humanæ Christi , & quod voluntas humana Christi possit petere obligando irresistibiliter , & indispensabiliter voluntatem divinam ad concedendum quod petit : Item quod præceptum , ut præceptum , non possit obligare voluntatem subditi , nisi expectata eius determinatione non petendi dispensationem , & quod petitio subditi possit obligare voluntatem divinam indispensabiliter , & non expectata eius determinatione : Hæc sanè satis per se videntur absurdâ , & contra rationem , & essentiam præcepti .

55. Quartum denique , quod gratias admissimus , est : *Quod præceptum supponatur conditionate dispensatum sub conditione petitionis Christi , qua posita , reddatur dispensatio absoluta* . Id namque non minus videtur impossibile : Nam tunc casus rogo , quid peteret Christus petendo dispensationem ? Non sanè dispensationem absolutam subiectivè ex parte Dei , & obiectivè conditionatam , quia hanc iam supponebat : Ergò solum peteret id , quod deficiebat , ut illa dispensatio fieret absoluta . Sed per te solum deficiebat petitio : Ergò nihil peteret petitio Christi , nisi se ipsam , aut præter se ipsam . Sed hoc est chimericum : Ergo . Unde si dilucidè , & distinctè hanc conditionalem dispensationem consideremus , est , quasi sic diceret Deus : Dispenso tecum sub conditione quod petas nihil aliud , quam te petere , sive sub conditione petitionis , qua nihil petatur præter ipsam met petitionem : Quid ergo magis chimericum ?

56. Ac demum, si dispensatio præcepti posita esset in arbitrio voluntatis humanae Christi, voluntas ipsa ante petitionem dispensationem potuisse licite nolle efficaciter acceptare mortem, & licite se determinare efficaciter ad non moriendum, non expectando ad hoc dispensationem ab alio, cum illam pro suo libito extorquere posset. Ex quo iam vides, præceptum illud nugatorium potius quam strictum, & proprium futurum fore; siquidem præceptum talis conditionis, quod relinquit subditum liberum absolutè, ut possit pro suo nutu nolle illud implere, & se determinare licite ad non faciendum quod præcipitur, potius est ampla licentia faciendi, quod sibi libuerit, quam præceptū proprium, & verū.

### QUINTA SENTENTIA refellitur.

57. **A**L I J Iesuitē difficultatem istam solvere nituntur per suam scientiam medium eo pacto, quo prædefinitiones intrinsecè efficaces cum libertate actus prædefiniti conciliant. Unde, inquit, præceptum fuisse impositum Christo dependenter ab acceptatione mortis conditionatè prævisa, ita ut si Deus prævidisset Christum non acceptaturum mortem, illi præceptum non impotuisse, ac proinde salvatur simul impeccabilitas Christi, & quod potuerit omittere acceptationem mortis, non quidem in sensu composito præcepti, quia sic omittere foret peccare, sed in sensu diviso, impediendo scilicet, ne fuisset præceptum sibi impositum; quia supposito, quod Deus illud non imponeret, si prævidisset voluntatem Christi nolitaram mortem; sicut potuit nolle mortem, ita potuit impedire existentiam præcepti.

58. Sed hæc sententia multis capitibus displicet. Primò ex omnibus illis, quibus impugnatur à Thomistis illa scientia media, & concordia prædefinitionis cum libertate per illam; nam sicut Thomistæ omnes contra illam obiciunt, quod Deus non esset supremus dominus in prædefiniendo, & quod subordinaretur voluntati creatæ, cuius consensum conditionatè prævisum expectare deberet ad prædefiniendum, & per cuius dissensum impediretur, ne posset prædefinire; ita similitè in præcipiendo voluntati humanæ Christi subordinaretur, si quidem præcipere non posset, nisi ex-

pectato consensu, vel acceptatione voluntatis Christi, per illamque posset impediri, ne præciperet, &c. Sed non minus videtur contra supremum Dei dominium dependere, & subordinari voluntati creatæ in præcipiendo, quam in prædefiniendo actum liberum ipsius: Ergò.

59. Secundò specialiter: Quia vel scientia media, requirita ex parte Dei ad præcipiendum, præscire deberet acceptationem sub hypothesi præcepti impositi, vel sub hypothesi alterius auxilij indifferentis coniungibilis cum acceptatione, & omissione acceptationis? Neutrū dici potest: Ergò. Non primum: Quia in hac sententia præceptum impositum Christo de acceptatione mortis est intrinsecè, & essentialiter inconiungibile cum omissione acceptationis, supposita Christi impeccabilitate; nam omissione coniuncta cum præcepto foret peccatum; vnde in hac sententia præceptum ponitur intrinsecè, & essentialiter connexum cum acceptatione præcepta: Sed præscientia acceptationis sub hypothesi essentialiter connexa cum illa, non est scientia media quæ debet esse obiectivè contingens, sed scientia necessaria: Ergò dici nequit, quod scientia media, requirita ex parte Dei ad præcipiendum, præscire deberet acceptationem sub hypothesi præcepti. Confirmatur: Quia scientia prævidens acceptationem futuram sub hypothesi præcepti, prævideret acceptationem non liberam, sed necessariam; siquidem prævideret acceptationem non liberè, sed necessariò futuram sub hypothesi præcepti, & prævideret voluntatem sub hypothesi præcepti necessariò acceptaturam mortem præceptam, & impossibilitatem ad omissionem sub illa hypothesi: Sed hæc scientia nihil iuvat, vt acceptatio sit libera simul cum præcepto, immo probat fore necessariam, quia prævidetur necessariò futura sub hypothesi illa, que vt infrà videbimus, se tenet ex parte actus primi: Ergò. Vrgetur: Nam talis præscientia ad hoc ponitur à contrarijs, vt voluntas sub præcepto possit, impediendo ipsum, impedire præceptum: Sed si talis scientia affirmaret acceptationē futuram sub hypothesi præcepti, voluntas non posset ipsam impedire, quia voluntas nequit impedire, quod sub hypothesi præcepti necessariò connexi cum acceptatione, sit futura infallibiliter acceptatio: Ergò dici nequit, quod scientia illa media exacta ad præcipiendum, prævidere debet acceptationē sub hypothesi præcepti.

60. Deinde nec secundum: Quia quod Deus prævideat voluntatem liberè acceptaturam sub hypothesi auxilij indifferentis, & coniungibilis cum omissione, non probat, quod possit Deus in tali hypothesi superaddere motivū aliud non indifferentis, sed connexum, & necessitans ad acceptancem, illa libertate ipsius. Quod sic probo, primò: Quia in horum AA. sententia, quamvis Deus prævideat voluntatem liberè consentientem sub auxilio indifferenti, non potest addere voluntati qualitatem physicè prædeterminantem ipsam ad consensum, salva consensus libertate, quia hæc se teneret ex parte actus primi, ut connexa cum consensu; vndē non admittunt, quod Deus possit physicè prædeterminare voluntatem, adhuc dependenter à consensu conditionatè præviso sub auxilio indifferenti, salva libertate: Ergo idem dicere tenentur de præcepto; quia præceptum non minus connexum existimant in Christo impeccabilis cum actu præcepto, quam prædeterminationem cum actu prædeterminato, nec minus se tenet ex parte actus primi.

61. Secundò: Quia quod Deus prævideat acceptancem liberam sub auxilio indifferenti, nihil prodest, ut acceptatio evadat libera sub motivo connexo, & necessitante, nam sunt hypotheses toto Cœlo distincte, & variata hypothesi, sub qua actus prævidetur liber, etiam variari debet libertas, & transire in necessitatem, sicut hypothesis transit de indifferenti in connexam, & necessitatem: Ergo.

62. Dices: Non variari hypothesis scientiæ mediæ, quia scientia media solum debet assumere ex parte hypothesis, quod constituit potestatem proximam ad acceptancem mortis quoad substantiam; huiusmodi autem potestas proxima non importat præceptum, sed à præcepto præscindit; nam præceptum solum exigitur ad potestatem proximam acceptandi ex obedientia, seu cum circumstantia obedientiæ, cum qua præceptum non connectitur, quia non obligat ad acceptancem ex motivo obedientiæ, sed ad illam tantum quoad substantiam.

63. Sed contra est, primò: Quia si semel præceptum non constituit potestam proximam ad mortem acceptandam quoad substantiam, quamvis ponatur independenter à scientia media, seu ab acceptance cōditionatè prævisa, tollere nequit libertatem talis accepta-

tionis, nec necessitare ad illam: Ergo frustra est recursus ad scientiam medium. Antecedens probatur: Quia quod non importatur in potestate proxima ad aliquem actum, nequit necessitare voluntatem ad ipsum, quamvis sit independens ab actu conditionatè præviso, ut ostendi *Tractat. de Provident.* quæst. 16. num. 33. & infra etiam monstrabo: Ergo si semel præceptum non constituit, &c. Contra secundò: Quia si scientia media non assument ex parte hypothesis præceptum; vel pure ab illo præscindit, vel illud excludit determinatè? Si pure ab illo præscindit, sciri nequit per talem scientiam medium, quid voluntas determinatè faciet; nam sub hypothesi motivi indifferentis, præscindendo ab addito motivi connexi, & necessitatis, sciri nequit, an voluntas determinatè, & liberè acceptabit, vel non? Nam quamvis forsitan voluntas, secluso motivo determinante, acceptatura non foret, addito tali motivo acceptatura foret; & quamvis eo non addito acceptatura foret liberè, addito tamen est longè dispar ratio, ut iam non liberè, sed necessariò acceptatura foret. Si vero ex parte hypothesis excluditur determinatè præceptum, ita ut hypothesis sit hæc: *Si voluntas moveatur tantum motivo indifferenti, & non motivo necessitante, abs dubio variatur hypothesis, si postea motivo indifferenti superaddatur motivum necessitans, seu connexum, quale est præceptum:* Ergo vel scientia media assumit hypothesis, sub qua nequit sciri, quid determinatè faciet voluntas, vel hypothesis, quæ necessariò est varianda superaddito præcepto: Ergo nullo modo conducere potest, ut posito præcepto salvetur libertas, & meritum. Hanc difficultatem non facile extricabunt illius sententia AA. qui soli forsitan eius vim percipient, ut potè versatissimi in exploranda hypothesis scientiæ mediæ, quorum labor, ut supervacaneus, à Thomistis nostris parvipenditur, & ideo sistimus in ea vrgenda.

64. **E**ST communis RR. Thomistarum, qui per distinctionem sensus compositi, & divisum responderit rationi dubitandi, distinguendo antecedens: Semel posito præcepto acceptandi mortem, iam Christus non potest eam non acceptare in sensu composito, concedunt: In sensu diviso,

negant antecedens. Ad cuius probacionem dicunt, quod semel posito præcepto, subditus nequit omittere actum præceptum in sensu composito, nisi peccando; attamen potest omittere in sensu diviso, non peccando, & sic potuit omittere Christus, quin posset peccare, & salva eius impeccabilitate. Quam doctrinam confirmant ex communione Thomistarum de concordia decreti efficacis cum libertate actus decreti; nam ideo cum illo conciliatur libertas, quia licet, eo supposito, non possit voluntas omittere in sensu composito, potest tamen omittere in sensu diviso: Ergo pariter cum præcepto in Christo concilianda est libertas, dicendo, quod potuit Christus omittere in sensu diviso, licet non in sensu composito. Et urgunt: Siquidem tota difficultas conciliandi libertatem cum præcepto, supposita impeccabilitate in Christo, est, quia si Christus, supposito præcepto, omitteret, peccaret, & Christus peccare non potuit, ex quo infertur nec potuisse omittere: Sed similiter si voluntas, supposito decreto de actu, omitteret actum, frustraret decretum, & alias frustrare decretum non potest, ex quo videtur inferri, nec posse omittere actum: Ergo eadem, & non maior difficultas reperitur in conciliando libertatem cum decreto, ac cum præcepto in Christo: Ergo eodem modo concilianda est cum uno, ac cum alio.

65. Solet tamen obijici contra hujusmodi distinctionem, hoc pacto: Omittere in sensu diviso præcepti est ponere omissionem divisam à præcepto: Sed Christus non potuit ponere omissionem divisam à præcepto: Ergo non potuit omittere in sensu diviso præcepti. Probatur minor: Quia non potest omissione poni divisa à præcepto, nisi ablato præcepto: Sed non potuit Christus auferre præceptum; siquidem supponimus, præceptum fuisse independens à voluntate humana Christi tamen in esse, quam in conservari: Ergo non potuit ponere omissionem divisam à præcepto.

66. Respondent tamen, omissionem posse dupliciter intelligi divisam à præcepto, vel positivè, vel præcisivè. Ut positivè divisa à præcepto, concedunt, quod poni non potest, nisi ablato præcepto, & ideo fatentur, quod Christus non potuit ponere omissionem positivè divisam à præcepto. Ut præcisivè divisa à præcepto, inquiunt, non requirit ablationem præcepti, sed sufficit, quod

sumatur omissio secundum se, & abstracta ab accidentaliter occurrentibus, & consequenter ab ipso præcepto, quod tunc accidentaliter advenit tam mortis secundum se, quam omissioni mortis secundum se; quia tam mors secundum se, quam omissio secundum se à præcepto præscindunt. Igitur potuit Christus ponere omissionem præcisivè divisam à præcepto, quia potuit ponere omissionem secundum se, & præcisivè à præcepto, ad quod non requiritur, quod possit auferre præceptum: Non autem potuit ponere mortem positivè divisam à præcepto, quia ad hoc opus erat, quod posset auferre præceptum. Ita in praesenti PP. Salomatic ens, & illust. Godoy.

67. Et explicant: Nam idem est posse omittere in sensu diviso, ac posse omittere potentia antecedenti, sicut posse omittere in sensu composito idem est, ac posse omittere potentia consequenti; hæc autem est differentia inter utramque potentiam, quod potentia consequens respicit actum, vel terminum ut coniungendum cum omnibus circumstantijs, hic & nunc concurrentibus; at potentia antecedens respicit actum, vel terminum secundum se, & præcisivè à circumstantijs accidentaliter occurrentibus: Potuit ergo Christus omittere potentia antecedenti, sed non potentia consequenti, quia potuit ponere omissionem præcisivè consideratam, & secundum se, præscindendo à præcepto; sed non potuit omittere potentia consequenti, quia non potuit ponere omissionem coniunctam cum circumstantijs, id est, cum præcepto urgente.

68. Licet autem hæc doctrina vistata, & valde communis inter Thomistas labentis sæculi, existimata fuerit vnicus, ac sufficiens modus explicandi concordiam libertatis Christi cum præcepto; veruntamen non pauci, nec ignobiles ex RR. Thomistis post accuratam eius discussionem, pluribus ex capitibus eam sufficientem non iudicant ad difficultatem istam enodandam. Cum quibus.

#### IMPUGNATUR PRÆDICTA SENTENTIA QUATUOR ASSERTIS.

69. **D**I CO primo: *Diffinita est difficultas, ac proinde diversa debet esse ratio conciliandi libertatem in Christo cum præcepto, ac in voluntate qualibet creatuæ cum decreto efficaci, aut prædeterminatio-*

ne, ut communiter ponitur a Thomistis. Probatur primò: Quia prædeterminatio, ut communiter ponitur a Thomistis, non se tenet ex parte actus primi, nec potestatis proxime ad actum prædeterminatum; præceptum vero in Christo se tenet ex parte actus primi, & potestatis ad actum præceptum: Sed distincta est difficultas, ac proinde diversa ratio conciliandi libertatem cum principio connexo se tenente ex parte actus primi, & potestatis, ac cum principio connexo, non se tenente ex parte actus primi, & potestatis, sed tantum ex parte actus secundi: Ergò. Minor hæc patet: Nam communiter omnes Thomistæ ad conciliandam libertatem cum prædeterminatione, negant, prædeterminationem se tenere ex parte actus primi, & potestatis: Ergò quia sentiunt, quod est alia maior difficultas in conciliando libertatem cum principio connexo se tenent ex parte actus primi, & potestatis. Quod autem præceptum se teneat ex parte actus primi, & potestatis, probatur: Quia rationes allicientes, vel retrahentes obiectivè ad actum se tenent ex parte actus primi ad ipsū; propterea enim motiones morales voluntatis, & gratiæ excitantes semper ponuntur ex parte actus primi ab omnibus Theologis, quia sunt rationes obiectivè moventes: Sed præceptum movet ad actum, non subiectivè, & physicè, sicut physica prædeterminatione, sed obiectivè alliciendo, & obligando voluntatem ad actum, & retrahendo ipsam ab omissione: Ergò debet poni ex parte actus primi.

70. Secundò probatur assertum ex alia disparitate: Nam decretum divinum, seu prædeterminatio nec tollit, nec minuit indifferentiam iudicij ex parte intellectus proponentis: Sed præceptum, si ponatur connexum cum actu, vel tollit, vel minuit indifferentiam iudicij proponentis obiectum: Ergò alia debet esse ratio conciliandi libertatem cum præcepto, ac cum decreto; siquidem libertas essentialiter importat indifferentiam iudicij. Minor probatur: Quia præceptum semel intimatum non permittit, quod omissione actus præcepti proponatur ut hic, & nunc possibilis voluntati, imò facit, quod proponatur ut impossibilis; siquidem facit, quod proponatur ut illicita, ut illicita autem est impossibilis Christo: Sed hoc est tollere indifferentiam iudicij; quia iudicium indifferentia debet proponere obiectum cum indifferentia ad actum, & omis-

sionem, non impossibilitando ad omissionem: Ergò.

71. Respondebis: cum Salmanticens, quod licet desit iste, & aliæ disparitates inter præceptum, & decretum, semper tamen manet verum, quod sicut præceptum est inauferibile à voluntate Christi, ita decretum efficax est inauferibile: Item quod sicut præceptum est connexum cum actu præcepto, ita etiam decretum: Et sicut voluntas non potest omittire actum præfinitum in sensu composito decreti, ita nec voluntas Christi omittere actum præceptum: Et sicut nequit frustrare decretum, ita nec frustrare præceptum: Et sicut si omitteret in sensu cōposito decreti, frustraret decretū, quod repugnat, ita si omitteret in sensu composito præcepti, peccaret, quod repugnat Christo, non minus, quam frustare decretum: Ergò eadem est difficultas conciliandi libertatem cum uno, ac cum alio. Ita tenacissimè insistunt aliqui, contendentes, nulla alia doctrina opus esse ad istam concordiam, quam præfata distinctione sensus compositi, & divisi.

72. Sed contra est: Quia difficultas, quam specialem existimamus in præcepto, non est, quia præceptum sit inauferibile, quia sit connexum cum actu præcepto, quia infrustrabile, &c. nam in his omnibus fatemur, præceptum non aliam ingerere difficultatem, quam decretum; ac proinde argumenta omnia, quæ ex his præcisè titulis congerunt iesuq contra præceptum, pariter solvenda fore, ac dum ipsa contra decretum obijciunt, si nimirum in alio titulo non fundentur. Ceterum dicimus in præcepto esse aliam rationem, quæ coniuncta cum connexione, & inevitabilitate ipsius, facit eius concordiam cum libertate difficultiore, nimirum, quod se tenet ex parte actus primi, & quod auferit indifferentiam iudicij. Ad hanc autem rationem solvendam, non satis est distinctio sensus compositi, & divisi; alias quod suppositio antecedens, & inevitabilis à voluntate se teneret ex parte actus primi, vel solum ex parte actus secundi; quod auferret, vel permitteret indifferentiam iudicij, impertinenter se haberet ad salvandam libertatem; siquidem eque responderi posset per distinctionem sensus compositi, & divisi, ac in decreto non se tenente ex parte actus primi, nec auferente indifferentiam iudicij: Hoc autem evidenter est falsum, & contra omnes Theo-

Theologos tamen Thomistas, quām Iesuitas; quia omnes dijudicant, ac explorant: An supposito antecedens, & connexa se teneat, vel non ex parte actus primi, & an auferat indifferentiam iudicij, ut illam conciliare possint cum libertate. Si autem hæc duo capita impertinentia essent, & nullam aliam difficultatem continebent, quæ solvi non posset eadem distinctione sensus compositi, & divisi, omnes præfati Theologi frustra explorassent prædicta duo capita de actu primo, ac de indifferentia iudicij. Quod quis dicat? Vnde.

73. Dico secundò: Posito præcepto necessariò connexo ex parte actus primi cum actu præcepto, non manet in voluntate vera, & libera potestas ad ponendam omissionem in sensu diviso. Probatur: Quia vt PP. Salmanticens. explicant in præsenti Tract. 31. disp. 27. num. 102. cum dicitur, Christum potuisse omittere rem præceptam in sensu diviso, & non in sensu composito, sensus huius distinctionis nullatenus est, quod stante, atque urgente præcepto non sit simul potestas omitteri, & quod præcepto ablato adit hæc potestas, si enim hoc ita esset, planè præsensia præcepti excluderet libertatem in agendo, sicut potestatem ad omitterendum. Sed sensus est, quod abduc stante præcepto, simul cum illo, simultate potestatis, retinet Christus potestatem liberam ad omissionem, non quidem ad omissionem coniungendam cum præcepto, sed ad omissionem secundum se, & divisivè ponendam à præcepto. Et hic quidem secundus sensus adeò certus existimatur ab omnibus Thomistis, vt primum sensum tanquam nobis iniuriosum; ut potè hæreticum, familiaremque Calvinο, Lutero, & Jansenio, repudiemus, & solum secundum, vt Catholicum admittamus. Vide Tract. de Provident. quæst. 17. num. 14. Tunc sic, sed quamvis ablato præcepto connexo adesset potestas libera ad omissionem, tamen simul cum præcepto non compatitur vera potestas libera ad omissionem ponendam, adhuc divisim à præcepto: Ergò posito præcepto necessario connexo ex parte actus primi cum actu præcepto, non manet in voluntate vera, & libera potestas ad ponendam omissionem in sensu diviso.

74. Probo minorem primò: Quia per præceptum connexum voluntas ex parte actus primi, & potestatis proxime redditur necessaria ad actum præceptum: Sed cum voluntate sic necessaria

tata, non compatitur vera potestas libera ad omissionem, adhuc divisivè ponendam à præcepto: Ergò Minor patet: Quia voluntas in signo actus primi, & potestatis necessaria ad actum, non potest habere simul cum tali necessitate liberam potestatem ad omissionem actus adhuc in sensu diviso catholicò, sed opus est, quod auferatur illa necessitas, ut habeat hanc potestatem, qui est sensus divisus hæreticus. Maior verò probatur, primo ex generali doctrina tradita Tract. de Provident. quæst. 15. & num. 24. qua probavimus, prædeterminationem se tenentem ex parte actus primi constituere potestatem voluntatis necessitatem ad actum prædeterminatum, ea enim doctrina pari ratione probat de omni suppositione connexa cum actu constitutive potestatem ad actum, & inauferibili à voluntate per omissionem actus: Sed præceptum est huiusmodi: Ergò.

75. Nec dicas, præceptum differre à prædeterminatione, quia prædeterminatione est essentialiter requisita ad actu prædeterminatum; præceptum vero, quamvis se teneat ex parte actus primi, non tamen est requisitum ad actu præceptum, quia sine præcepto potest poni actus præceptus, v.g. acceptatio mortis. Contra enim est: Quia quamvis prædeterminatione non esset requisita ad actu, semel tamen quod ponetur ex parte actus primi, auferret libertatem, ut probavi loco citato, num. 79. Ergò similiter quamvis præceptum non sit requisitum ad actu, si tamen ponatur ex parte actus primi vt connexum necessariò cum actu, tollit liberam potestatem ad omissionem.

76. Contra secundò: Quia licet præceptum non sit requisitum ad actu præceptum, tamen parentia præcepti in Christo fuit requisita ex parte actus primi ad omissionem: Sed hæc parentia non potuit esse simul cum præcepto: Ergò nec potestas libera ad omissionem; siquidem hæc non potest esse sine requisito ex parte actus primi ad omissionem: Maior probatur: Quia vt Christus omissit liberè, & ex propria determinatione actu præceptum, requiritur ex parte actus primi, quod omissione proponatur sibi vt licita hic, & nunc, aliter enim Christus omissere nequit, quia nequit omissere, nisi licite, & absque peccato: Sed, vt omissione proponatur ipsi vt licita hic, & nunc, requiritur necessariò ca-

rentia præcepti: Ergo talis carentia est requisita ex parte actus primi ad omissionem in Christo. Contra tertio: Quia iuxta PP. Salmanticens. non solum acceptatio mortis fuit præcepta, sed etiam circumstantia obedientiæ, & consequenter actus obedientiæ formalis fuit actus præceptus: Sed ad actum obedientiæ formalis requiritur essentialiter ex parte actus primi præceptum ut cognitum, si quidem est motivum formale obedientiæ, & ad quemlibet actum exigitur ex parte actus primi eius motivum formale ut cognitum: Ergo iam præceptum exigitur ex parte actus primi ad actum præceptum.

77. Nee dicas secundò cum Salmanticens. num. 108. quod præceptum non se tenet ex parte actus primi per modum potentie, aut suppositi, sed solum per modum obiecti, aut motivi; hoc autem nihil referre, quia solum tollitur potestas ad omissionem, si principium se tenens ex parte actus primi per modum suppositi, aut potentie sit connexum cum hoc actu; quia tamen suppositum quām potentia libera debet esse coniungibilis cum utrolibet libertatis extremo, nempè cum actu, & omissione. Secus vero, si solum se teneat ex parte actus primi per modum obiecti motivi, aut per modum virtutis; nam quamvis huiusmodi virtus, aut motivum sit connexum cum actu, non tollit potestatem ad omissionem; quia virtus, aut motivum se tenens ex parte actus primi non debet esse coniungibile cum utrolibet libertatis extremo, sed sufficit ita præstare posse ad actum, quod relinquat facultatem ad omissionem.

78. Sed incipiendo ab hoc ultimo, fateor quidem sufficere, quod relinquat facultatem ad omissionem, si enim hoc salvatur, abs dubio salvabitur libertas, quantumvis ponatur ex parte actus primi principium connexum per modum virtutis, aut motivi: Imo quamvis esset per modum suppositi, aut potentie; nam eo ipso esset voluntas simul potens ad actum, & ad omissionem actus, quod sufficit ad libertatem. Ceterum, sicut loquendo de principio per modum potentie, aut suppositi, tota difficultas restat, quomodo, si semel sit connexum cum actu, relinquere possit potestatem ad omissionem; ita pariter loquendo de principio connexo per modum virtutis, aut motivi, restat eadem difficultas. Quare non est supponendum,

quod quamvis sit connexum cum actu, relinquit, ac secum componit potestatem liberam ad omissionem, sed de hoc præcipue est disputandum, & hoc oportebat probari à contrarijs.

79. Sed dices, id satis probari exemplo gratiæ habitualis in instanti, in quo vrget præceptum eliciendi actum charitatis; nam in eo instanti est connexa cum actu charitatis, cum sit inconiungibilis cum omissione, quæ tunc foret peccatum mortale, & etiam se tenet ex parte actus primi; & tamen quia non se tenet per modum potentie, aut suppositi, sed per modum virtutis, relinquit, ac secum componit potestatem liberam ad omissionem: Ergo pariter dici debet de præcepto. Hoc sane est unicum fundamentum, quo præfatam doctrinam suadere conantur.

80. Sed contra est: Quia in primis difficultas conciliandi gratiam habitualem ut constituentem actum primum, sive posse ad actum charitatis cum libertate ad omissionem in instanti, in quo vrget præceptum, non levis est, sed paullò minus gravis, ac præsens de præcepto connexo cum actu præcepto; vnde ea oppressi non pauci Theologi, negarunt, quod gratia in illo instanti sit connexa cum actu charitatis, admittentes, quod in illo instanti est coniungibilis cum peccato actuali. Ita Lorca cum alijs sue Familie. Alij autem negarunt, quod in eo instanti, in quo vrget præceptum, gratia constituat posse, vel actum primum ad actum charitatis, configuentes ad auxilium fluidum transeunter communicatum voluntati, ut alibi expendo: Ergo probare cum exemplo gratiæ habitualis, est velle solvere unam difficultatem cum alia majori, vel equali. Vide Tract. de Charit. quest. num.

81. Secundò: Nam dato casu, quod pro eo tunc gratia habitualis constitutat actum primum, & sit connexa cum actu charitatis, est tamen auferibilis à voluntate per omissionem, & ideo voluntas cum illa retinet potestatem ad omissionem, quia potest auferre à se gratiam habitualem. Ita D. Castel. de Liber. Arbitr. disp. 1. quest. 8. sect. 2. diffusæ, & efficaciter probans, principium constituens potestatem per modum, virtutis connexum cum actu, si sit inauferibile à voluntate, tollere libertatem, secus autem si sit auferibile, ut ostendere conatur, quest. 9. & ita componit, quod gratia habitualis, urgente præcep-

to, constitutat posse, relinquendo potestatem ad omissionem, profecto existimans, quod si esset inauferibilis, tollebat libertatem: Sed præceptum in Christo ponitur inauferibile à Thomistis: Ergo de gratia habituali ad præceptum nulla est paritas.

82. Tertiò: Quia, ut loco citato ostendi, adhuc vrgente præcepto, gratia habitualis non est intrinsecè connexa cum actu charitatis, sed ad summum ex suppositione extrinseca, & accidentalis præcepti, quæ minimè constituit potestatem ad actum charitatis connexam cum illo: Sed præceptum impositum Christo ponitur connexum intrinsecè cum actu præcepto independenter à quacumque suppositione accidentalis: Ergo nulla est paritas de gratia habituali ad præceptum. Quarto: Quia si gratia habitualis ponatur inseparabilis a subiecto, vrgente præcepto ad actum charitatis conexo cum ipso, non possit remanere in voluntate potestas libera ad omissionem iuxta Thomistas, propterea enim recurrent ad amissibilitatem gratiæ, & quod possit voluntas illam à se repellere per omissionem: Sed gratia vñionis in Christo, & habitualis consummata est inseparabilis ab ipso: Ergo si ponatur præceptum, ea supposita, intrinsecè connexum cum actu præcepto, non possit remanere potestas libera ad omissionem; nec enim gratia vñionis cum habituali consummata est minus incompatibilis cum peccato, quam gratia habitualis in nobis, imò magis.

83. Nec audiendus est Illustris. Godoy, qui negat maiorem, dicens, quod licet in instanti antecedenti, v. g. A. potuerit voluntas amittere gratiam, supposito tamē quod eā nō amiserit in A. iam in instanti B. præsenti illam amittere nequit; & tamen, inquit, in hoc instanti liberè adimpleret præceptum libertate formalis, & intrinseca: Ergo. Non inquam est audiendus: Quia, ut alibi ostendam, in ipso instanti, in quo iustus adimpleret præceptum cum potestate ad omissionem liberam actus præcepti, liberè conservat in se gratiam, & cum potestate libera illam amittendi: Ergo falsum est, quod in instanti præsenti B. pro quo vrget præceptum, non possit iustus amittere gratiam ea ipsissima potestate, qua potest omittire liberè actum præceptum. Et quidem, ut fatetur ipse Godoy, libertas contrarietas non potest cohærere cum gratia inamissibili: Sed pro instanti

Tom. I.

ti, quo vrget præceptum, potestas ad omissionem est libertas contrarietas: Ergo in eo instanti, & non solum in antecedenti, manet gratia amissibilis, & iustus potens eam à se repellere, ea ipsissima potestate, qua potest pro eo instanti liberè omittire, seu violare præceptum: Ergo falso supponitur, quod iustus, in instanti præsenti, in quo vrget præceptum, non possit repellere gratiam. Si enim non posset eam repellere, nec haberet potestatem ad omissionem liberam actus præcepti pro tunc vrgentis: Ergo cum Christus non possit à se repellere gratiam vñionis inconiungibilem cum omissione, vrgente præcepto, nec tunc habebit potestatem liberam ad tales omissionem.

84. Vnde quamvis prædicta distinctio de principio per modum suppositionis, aut per modum potentie conexo cum actu, & de principio conexo se habente per modum virtutis, aut motivi, vera esset, potius probaret contra libertatem Christi in adimplendo præceptum, quam in eius favorem; siquidem existente præcepto, gratia vñionis, quæ se tenet ex parte suppositi, esset inconiungibilis cum omissione: Sed iuxta præfata distinctio principium se tenens ex parte actus primi per modum suppositi, si sit inconiungibile cum omissione, non relinquere potestatem liberam ad omissionem: Ergo in Christo, supposito præcepto, non esset potestas libera ad omissionem.

85. Quintò prædictam distinctiō nem veram non esse, sic suadeo, primò: Quia iuxta Div. Thom. 1. contra Gent. cap. 68. Dominium, quod habet voluntas suprà suos actus, per quod in eius potestate est velle, vel non velle, excludit determinatiōnem virtutis ad unum: Sed virtus ex parte actus primi inconiungibilis cum omissione, est virtus determinata ad unum: Ergo iuxta Div. Thom. non solum opponitur libertati, quod ex parte actus primi se tenet per modum suppositi, vel potentie, sed quod se tenet per modum virtutis, si sit inconiungibile cum omissione, quia tunc esset determinatio virtutis ad unum. Secundò: Quia si Deus voluntati imprimeret inclinationem ex parte actus primi inevitabilem, & invincibiliter rapientem voluntatem ad actum, abs dubio illa inclinatio non relinquere potestatē liberam ad omissionem: Et tamen illa inclinatio non se teneret ex parte actus primi per modum suppositi, aut

potentie, sed per modum virtutis: Ergo non solum principium, quod se habet ex parte actus primi per modum suppositi, aut potentie, sed quamvis sit per modum virtutis, si tamen sit connexum cum actu, & inconiungibile cum omissione, nequit secum componere potestatem liberam ad omissionem.

86. Tertio, & magis ad propositum: Quia quod se tenet ex parte actus primi per modum motivi moventis ad actum, si sit inconiungibile cum omissione actus, nequit secum componere potestatem liberam ad omissionem: Sed praeceptum ponitur à contrarijs ex parte actus primi per modum motivi moventis ad actum praeceptum, & inconiungibile cum omissione talis actus: Ergo nequit secum componere potestatem liberam ad omissionem. Probo maiorem: Nam apud omnes bonitas divina clare visa se tenet ex parte actus primi ad amorem beatificum per modum motivi moventis ad tamē amorem, non vero per modum potentie, aut suppositi: Et tamen quia ita movet tanquam motivum connexum cum actu, & inconiungibile cum omissione, omnes fatentur, non posse componere secum potestatem liberam ad omissionem actus amoris: Ergo.

87. Dices primò: Bonitatem divinam clare visam, ideo necessitare voluntatem ad amorem, ac excludere potestatem ad omissionem, quia rapit invincibiliter voluntatem ad sui amorem, non vero quia sit inconiungibilis cum omissione, aut connexa cum amore. Sed contra est: Quia implicat motivum ad actum, nemp̄ praeceptum, esse connexum cum actu, & inconiungibile cū omissione, nisi rapiat invincibiliter voluntate ad actū: Ergo nisi necessitet voluntatē excludēdo potestatem ad omissionem. Probo antecedens: Quia implicat motivum ad actum esse connexum cum actu, nisi quia infrustrabiliter infert actum: Nequit autem infrustrabiliter inferre actum, nisi quia tanta efficacia movet ad actum, quod rapiat invincibiliter voluntatem: Ergo implicat motivum ad actum esse connexum cum actu, nisi rapiat invincibiliter voluntatem ad actum. Sed de hoc infra.

88. Dices secundò: Bonitatem divinam necessitare voluitatem, quia aufert indifferentiam iudicij, seu quia ponitur, vt amabilis absque indifferentia, cum omnimoda efficacia, & determinatione.

### ALIÆ DUÆ ASSERTIONES contra sextam sententiam.

89. **S** DE contra, & dico tertio: Si praeceptum est motivum ad actum connexū necessariò cum actu, etiam debet mouere sine indifferentia, & cum omnimoda determinatione: Ergo pariter necessitabat voluntatē. Probo antecedens: Quia mouere ad actum inferendo necessariò ipsummet actum, est mouere sine indifferentia, & cum omnimoda, & efficaci determinatione: Sed si praeceptum est motivum connexum cum actu, mouere debet ad actum, necessariò inferendo ipsum: Ergo movebit sine indifferentia. Confirmatur: Propterea bonitas divina clare visa proponitur sine indifferentia obiectiva, seu iudicij, quia nō proponitur vt amabilis, vel nō amabilis, sed vt præcisè amanda: Sed præceptū, si semel est connexū cū actu, ad quem movet, proponi nequit vt obedibile, vel non obedibile, vt impleibile, vel non impleibile, sed solum potest proponi vt præcisè implendum: Ergo proponi nequit cum indifferentia. Minor patet: Nam si præceptum, vt propositum Christo, est connexum cum impletione eius, & obedientia, necessario proponitur vt sic connexum; alias Christus ignorasset connexionem præcepti, & talis connexio illi non fuisset proposita, quo casu iam non esset connexum, in quantum illi proponebatur, sed secundum quod ab illo ignorabatur, quod sanè absurdum est, à nullo Theologo tolerabile: Sed implicat, quod præceptum proponatur Christo, vt connexum determinatē cum sui impletione, & quod proponatur cum indifferentia vt impleibile, vel non impleibile: Ergo.

90. Confirmatur, & simili probatur aliter secundum assertum: Vt præceptum relinqueret, aut secum componeret indifferentiam iudicij, & potestatem liberam ad omissionem in sensu diviso, opus erat, quod simili cum præcepto proposito, proponeretur omissione vt possibilis Christo, siyè vt ponibilis ab ipso priori libera determinatione: Sed ita nequit proponi: Ergo nec præceptum propositum Christo secum componit indifferentiam iudicij, nec potestatem liberam ad omissionem in sensu diviso. Maior patet: Quia si Christo non proponitur omissione, vt sibi possibilis, vbi est iudicium proponens cum indifferentia actum præceptum, vel omissionem? Item, vbi est

est potestas libera ad omissionē pro eius arbitrio ponendam? Minor vero, in qua est difficultas, probatur, primō: Quia nequit omissio proponi Christo, vt ponibilis ab ipso pro eius arbitrio, nisi proponatur, vt sibi licita; nam Christo, ut potest essentialiter impeccabili, nullum exercitium est sibi possibile, nisi vt licitum: Sed simūl cum praecepto proposito Christo nequit sibi proponi omissio actus praecepti vt licita: Ergo nequit sibi proponi vt ab eo pro eius arbitrio ponibilis. Secundō: Proposito praecepto Christo, necessariō sibi proponitur omissio, vt illicita, & consequenter vt impossibilis; quia Christo est impossibile omne illicitum propositum vt tale: Sed dum proponitur Christo omissio vt impossibilis, nequit simūl proponi vt possibilis; Ergo.

91. Dices: Quod proposito praecepto, proponitur omissio vt illicita, & impossibilis in sensu composito praecepti, & consequenter proponitur ipsamēt vt licita, & possibilis antecedenter, & in sensu diviso; quia, videlicet, omissio secundum se, & praeclarivē à praecepto, licita est Christo, & illi possibilis, licet vt hic, & nunc coniuncta cum praecepto proponatur vt illicita, & impossibilis. Sed contra est: Quia, vt Christus habeat veram potestatem liberam ad omissionem, requiritur, quod omissio sibi proponatur, non solum vt possibilis secundum se, sed vt possibilis hic, & nunc: Sed proposito praecepto nequit simūl proponi omissio vt possibilis hic, & nunc, quia proponitur actu vt illicita hic, & nunc, & consequenter vt impossibilis hic, & nunc: Ergo simūl cum praecepto nequit Christus retinere potestatem liberam ad omissionem. Probo maiorem, primō: Quia requiritur, quod omissio proponatur vt absolute, & simpliciter possibilis: Sed si non proponitur vt possibilis hic, & nunc, sed solum praeclarivē, & secundum se, non proponitur vt absolute, & simpliciter possibilis, sed secundum quid, & conditionatē, hoc est, si aliundē non repugnet: Ergo ad potestatem liberam omittendi requiritur, quod omissio proponatur vt possibilis hic, & nunc, & non solum praeclarivē, & secundum se.

92. Secundō: Cæco proponitur actus videndi vt possibilis secundum se, & praeclarivē ab impedimento cæcitatis. Item, damnatis proponitur amor Dei beatificus vt possibilis secundum se, & praeclarivē ab impedimento damnationis:

Item, ignorantia artem scribendi proponitur actus scribendi vt possibilis secundum se, & praeclarivē ab hac ignorantia, & sic de alijs: Et tamen nullus dicet, cæcum potestatem habere liberam videndi, nec damnatum ad amorem beatificum, nec insciūm scribendi potestatem liberam scribendi, &c. Ergo vt quis habeat potestatem liberam ad aliquod exercitium, non sufficit, quod illud sit, aut proponatur sibi possibile secundum se, & praeclarivē, sed opus est, quod sibi in suo ordine sit, & proponatur vt possibile hic, & nunc: Ergo vt Christus habeat potestatem liberam ad omissionem, requiriatur, &c.

93. Tertiō: Quia vt quis habeat potestatem liberam ad aliquid, non sufficit, quod illud sibi proponatur vt speculativē possibile, sed requiritur, quod sibi proponatur vt practicē possibile: Sed possibile secundum se, & praeclarivē solum est possibile speculativē; & solum dicitur possibile practicē, quod proponitur vt hic & nunc possibile: Ergo idem quod prius. Maior patet: Quia propositio obiecti, quæ constituit potestatem liberam ad illud, non satis est, quod sit speculativa, sed debet esse practica, quæ scilicet proponat obiectum vt bonum practicē possibile; nam cognitio purè speculativa obiecti, minimè conductit ad libertatem. Confirmatur primō: Christus obligatus praecepto connexo non potuit, adhuc potestate libera antecedenti, velle efficaciter omissionem: Ergo non habuit potestatem liberam antecedentem ad ponendam omissionem pro sua determinatione. Patet consequentia: Quia, vt possit ponere omissionem pro sua determinatione, non satis est, quod possit illam velle purè inefficaciter, vt per se patet, quia solum per volitionem efficacem se determinat voluntas ad omissionem, non per inefficacem. Antecedens vero probatur, primo: Quia obiectum volitionis efficacis non est omissio vt possibilis secundum se, & praeclarivē, sed omissio vt possibilis hic & nunc: Sed Christus, obligatus praecepto connexo non cognoscebat omissionem vt possibilem hic & nunc, sed solum vt possibilem secundum se, & praeclarivē: Ergo non cognoscebat illam vt obiectum volitionis efficacis: Ergo nec potuit illam velle efficaciter, adhuc potestate antecedenti. Patet haec consequentia: Quia qui non cognoscit obiectum voluntatis efficacis, nec potestate antecedenti potest illud velle

velle efficaciter; nam potestas libera, etiam antecedens, ad volitionem aliquam necessario constituitur per cognitionem practicam obiecti illius volitionis proprij.

94. Explicatur hac paritate urgentissima: Etenim homo, cui facta est revelatio, absoluta situs damnationis, in sententia ipsorum Thomistarum, quos impugnamus, non potest adhuc potestate libera antecedente, nec in sensu diviso sperare beatitudinem, nec illam efficaciter velle, quia licet illi maneat possibilis secundum se, & praeclarivè à revelatione facta, non tamen proponitur ut possibilis hic, & nunc; & prima possiblitas est solum speculativa, potens terminare affectum voluntatis inefficacem, seu velleitatem, & solum secunda possiblitas est practica, & obiectum affectus efficacis: Sed posito precepto connexo solum potest omissione proponi Christo ut possibilis secundum se, & praeclarivè hoc est, ut pure speculativè possibilis, non vero ut possibilis hic & nunc, id est, practicè: Ergò simili cum tali precepto nequit componi potestas libera, adhuc antecedens, ad volitionem efficacem omissionis ponendę adhuc in sensu diviso.

95. Dicit forsan aliquis, quod, ut Christus habeat potestatem antecedentem ad omissionem, non requiritur, quod habeat potestatem liberam ad volendum efficaciter illam; quia potestas antecedens solum respicit omissionem secundum se; & omissione secundum se, & praeclarivè considerata solum potest terminare volitionem inefficacem, vnde potestas antecedens coniuncta in Christo cum precepto solum est ad volendum omissionem secundum se affectu ineffaci.

96. Sed contra est: Quia liberter fatebimus hanc potestatem simili coniunctam cum precepto connexo, imo, & actum eius, scilicet volitionem inefficacem omissionis secundum se; quia Christus abs dubio potuit habere, imo, & de facto habuit coniunctam cum precepto talem volitionem. Quando enim dixit: *Pater, si possibile est, transeat à me Calix iste*, abs dubio voluit inefficaciter, & conditionate omissionem mortis secundum se ut bonam naturę ad vitam conservandam. Ceterum hoc non sufficit, ut Christus habuerit potestatem liberam absolutam, & antecedentem omitendi ex propria determinatione; nam ad hoc evidenter requiritur, quod habeat similem potestatem ad volendum effica-

citer omissionem, sive ad illam sibi imperandam; nam per volitionem inefficacem non potest se determinare ad omissionem, cum volitus inefficax sit indifferens, & coniungibilis indifferenter cum actu, & cum omissione: Ergo si potestas antecedens coniuncta cum precepto solum est ad volendum inefficaciter, seu conditionate omissionem, non salvat veram potestatem liberam adhuc antecedentem ad omittendum ex propria determinatione. Vrgetur: Ut quis habeat veram potestatem liberam ambulandi, v. g. non satis est, quod possit velle inefficaciter, aut conditionate ambulationem secundum se, sed requiritur, quod possit velle efficaciter, & cum effectu: Ergo pariter ut quis habeat potestatem liberam omittendi. Imo si potestas libera solum est ad volendum inefficaciter omissionem, sequitur, quod non sit, nec sibi proponatur omissione ut absolutè possibilis, nam si ita esset, posset eam efficaciter velle. Vnde.

97. Dico quarto: *Christus simili cum precepto non habuit potestatem liberam ad omissionem, adhuc in sensu diviso praeclarivè à precepto, si preceptum est conexum cum actu precepto*. Probatur: Quia potestas libera ad aliquod exercitium non est potestas pure speculativè respiens illud exercitium in aliquo statu obiectivo, sed est potestas ad illud re ipsa, & à parte rei ponendum ut explico *Tract. de Provident*. Sed Christus simili cum precepto non habuit potestatem liberam ad ponendum omissionem re ipsa, & à parte rei in sensu diviso praeclarivè à precepto, vel carentia precepti: Ergo simili cum precepto non habuit potestatem liberam ad omissionem adhuc in sensu diviso praeclarivè. Probo minorem, primo: Quia chimericum videtur ponere re ipsa, & à parte rei omissionem in sensu diviso praeclarivè, & secundum se sumptam, cum huiusmodi praeclarivè non possit dari re ipsa, & à parte rei: Ergo. Secundo: Quia posse ponere à parte rei omissionem praeclarivè à precepto, vel carentia precepti, est posse ponere à parte rei omissionem, praecludendo ab eo, quod ponatur cum precepto, vel carentia precepti: Sed Christus non potuit illam ita ponere: Ergo. Probo minorem: Quia posse ponere omissionem, praecludendo ab eo, quod ponatur cum precepto, vel cum carentia precepti, est posse illam ponere, praecludendo ab eo, quod ponatur licet, vel illicite, honeste, vel dishoneste in-

sententia, quam impugnamus: Sed Christus non habuit liberam potestatem ad ponendam à parte rei omissionem, præscindendo à positione honesta, vel inhonestata, licita, vel illicita; alias potuisse ponere omissionem, sive peccando, sive non peccando, quod repugnat impeccabilitati Christi: Ergo. Maior probatur: Quia in præfata sententia omissionem, ut coniuncta cum præcepto, est inhonestata, & illicita, ut coniuncta cum carentia præcepti, est licita, & honesta: Ergo idem est præscindere ab eo, quod ponatur ut coniuncta præcepto, vel ut coniuncta carentia præcepti, ac præscindere ab eo, quod ponatur honestata, & licitatem, vel inhonestatem, & illicitatem: Ergo potestas ad illam ponendam à parte rei, præscindendo ab eo, quod ponatur cum præcepto, vel cum carentia præcepti, est potestas ad illam ponendam, sive honestatem, sive inhonestatem.

98. Confirmatur: Omissione secundum se ut præscindens à præcepto, est omissione ut coniungibilis cum præcepto, & cum carentia præcepti; sicut animal secundum se, ut præscindens à rationali, est animal ut coniungibile cum rationali, & cum irrationali: Sed Christus non habuit potestatem ad omissionem ut coniungibilem cum præcepto: Ergo nec ad omissionem secundum se, & præcisiè à præcepto consideratam. Minor probatur: Quia in sententia, quam impugnamus, omissione, ut coniungibilis cum præcepto, est omissione ut ponibilis inhonestata, & peccaminosa: Sed Christus non habuit potestatem ad omissionem ut ponibilem inhonestata, & peccaminosa: Ergo nec ad omissionem, ut coniungibilem cum præcepto. Maior patet: Quia per vos omissione, ut coniuncta cum præcepto, est omissione posita inhonestata, & peccaminosa, siquidem per coniunctionem cum præcepto inhonestatur, & peccaminosa fit propterea enim negatis omissionem posse coexistere cum præcepto: Ergo ut coniungibilis cum præcepto est ponibilis inhonestata, & peccaminosa.

99. Confirmatur secundò: Christus non potuit ponere omissionem ita secundum se consideratam, quod præscinderet à sua, vel non sua; alias potestas libera Christi suisset ad omissionem præscidentem à sua, vel aliena, quod planè est ridiculum, quia nemo habet potestatem liberam ad exercitium non suum: Sed omissione præscindens à coniunctione

cum præcepto, vel cum carentia præcepti, præscinderet à sua, vel non sua: Ergo Christus non habuit potestatem liberam ad omissionem hoc modo consideratam. Probo minorem: Quia per vos de essentia omissionis Christi est, non esse coniunctam cum præcepto, sicut non esse peccaminosam: Ergo omissione ut præscindens à coniunctione cum præcepto, vel cum carentia præcepti, præscinderet à sua, vel non sua. Ex quo.

100. Confirmatur tertio: Si semel præceptum est connexum cum actu præcepto, & inconiungibile cum illius omissione, Christus solum potuit habere potestatem ad omissionem ut positivè divisam à præcepto: Ergo non habuit potestatem ad illam ut præcisiè divisam. Probo antecedens: Solum potuit habere potestatem ad omissionem suam, ut suam, non autem ad omissionem præcisiè à sua, vel non sua: Sed omissione sua, ut sua essentialiter est positivè divisa à præcepto: Ergo solum habuit potestatem ad omissionem ut positivè divisam à præcepto. Probo minorem: Omissione Christi, ut sua, essentialiter est honesta, & licita, cum positiva repugnantia ut sit illicita, aut inhonestata: Sed ut sic licita, & honesta, essentialiter est divisa à præcepto cum positiva repugnantia ut coniungatur cum præcepto: Ergo. Vide Tract. de Provident. quest. 17. num. 37. Vrgetur: Omissione Christi, ut Christi, essentialiter est divisa positivè à præcepto: Sed Christus non habebat potestatem ad omissionem suam ut præscindenter à suis prædicatis essentialibus: Ergo neque ad illam ut præscindenter à divisione positiva à præcepto, & consequenter nec ad illam ut præcisiè tantum divisam. Maior patet: Quia omissione Christi essentialiter est sancta, & honesta: Sed ut honesta importat essentialiter divisionem à præcepto: Ergo. Confirmatur quartò: Christus solum habet potestatem ad omissionem ponendam dependenter à carentia præcepti: Sed potestas ad omissionem ponendam dependenter à carentia præcepti est ad illam ponendam in sensu diviso positivo: quia pone-re illam dependenter à carentia præcepti, est ponere illam positivè divisam ab ipso præcepto: Ergo solum habuit potestatem ad illam ponendam in sensu diviso positivo.

101. Dices, hoc verum esse, si sensus divisus sumatur ex parte dicti, hoc est, determinando ipsam omissionem po-

ponendam ; attamen si sumatur ex parte modi, hoc est determinando ipsum posse, seu potestatem ipsam, hanc esse in sensu diviso praecisivo ; quia præciliè à præcepto , & independenter ab eo habet Christus posse, seu potestatem liberam ad omissionē. Sed contra est : Quia etiam potestas libera ad omissionē ex parte potestatis, nequit esse nisi in sensu diviso positivo à præcepto : Ergò ruit solutio. Probo antecedens : Quia ea potestas constituitur per cognitionem practicam proponentem ipsam omissionem vt licitam hic, & nunc ; quia Christus nequit se determinare ad omissionem præscendentem à licita, vel illicita, vt ostensum manet , & consequenter non est proximè potens se determinare ad omissionem , vsque dum sibi proponatur vt licita hic, & nunc : Sed cognitio proponens omissionem vt licitam hic, & nunc nequit esse nisi in sensu diviso positivo à præcepto, quia repugnat talis cognitio cum præcepto : Ergò nec potestas libera ad omissionem.

102. Dices, quod potestas libera antecedens ad omissionem non exigit, quod omissionio proponatur licita *hic*, & *nunc*, *ly hic*, & *nunc* mensurante omnia, quæ accidentaliter concurrunt in illo instanti, sed *ly hic*, & *nunc* mensurante tantum ea , quæ in illo instanti præcedunt ex parte actus primi vt exacta ad actum, & ad omissionem ; præceptum autem non esse exactum ad actum præceptum, nec parentiam ad omissionem ; & parificant in decreto divino , aut in prædeterminatione. Sed contra est : Quia licet omissionio non debeat proponi vt possibilis *hic*, & *nunc*, *provt ly hic*, & *nunc* mensurat ea , quæ non intelliguntur, nec præcognoscuntur ex parte actus primi, seu pro priori ad actum, vel omissionem ; quia hæc accidentaliter se habent ad potestatem, & extra signum potestatis ; vnde fatemur , quod omissionio non debet proponi vt possibilis *hic*, & *nunc*, *provt ly hic*, & *nunc* mensurat decreta Dei occulta , aut eius scientiam, vel prædeterminationem , vel alia quælibet , quæ non concurrunt, nec intelliguntur in signo potestatis ; tamen opus est , quod omissionio sit , & proponatur vt possibilis *hic*, & *nunc*, *provt ly hic*, & *nunc* mensurat omnia , quæ concurrunt , & intelliguntur in signo actus primi , & potestatis ad omissionem, vel actum : Sed hoc pacto nequit proponi omissionio , nisi *hic*, & *nunc* deficiat realiter intimatio , vel cognitio præcepti , & consequenter nisi

in sensu diviso positivo à præcepto : Ergò Probo minorem: Quia nisi taliter deficiat præceptum , non potest omissionio proponi vt determinatè licita , & possibilis attentis his , quæ hic , & nunc concurrunt ex parte actus primi , & in signo potestatis; nam præceptum , si realiter non deficit, realiter existit , & quidem in signo actus primi , & potestatis , vt intimatum , & cognitum : Ergò nec potest proponi vt possibilis hic , & nunc , *provt ly hic*, & *nunc* mensurat omnia , quæ concurrunt in signo actus primi.

103. Explicatur , & monstratur clara disparitas inter præceptum , & præ-determinationem : Etenim , quod actu detur prædeterminatio actus , non tollit, quod actu omissionio proponatur vt mihi absolute possibilis hic , & nunc , & practicè ; quia licet prædeterminatio existat hic , & nunc , cum non intelligatur in signo actus primi , nec à me præcognoscatur pro priori ad actum , vel omissionem , nec sit in meo ordine cause secundæ , sed extra seriem , & ordinem cause secundæ , perinde est ad meam libertatem , & potestatem , ac si non existeret, vndè sive existat , sive non existat , possum cum omni veritate mihi proponere omissionem vt hic , & nunc absolute , & simplicitè mihi possibilem , attentis omnibus mihi cognitis , & attento statu intrinseco , in quo sum pro priori , ante quam me determinebam ad actum , vel omissionem ; vndè indepentè à decreto, seu prædeterminatione , vel eius parentia, imò nesciens an sit decretum , vel non, clarè prospicio in me potestatem liberam practicam ad omissionem , & omissionio mihi proponitur vt absolute , & simplicitè possibilis pro mea determinatione. Attamen in Christo cum præcepto, hoc dici nequit , quia præceptum , vt cognitum, est in signo actus primi intra seriem , & ordinem cause secundæ ; vndè existente cognitione illius , nequit Christus cum veritate proponere sibi omissionem , vt *hic* , & *nunc* , attentis motivis sibi notis absolute possibilem , sicuti nec absolute licitam , imò vt illam sic sibi proponat; opus est , quod cognoscat actum non esse sibi præceptum , nec omissionem prohibitam hic , & nunc , vel saltem quod deficiat realiter in eo cognitio præcepti antecedentis eius determinationem; nam sanè si Christus pro priori ad actum videt sibi esse præceptum actum sub culpa ( vt ponunt hi AA. & in qua hypostesi procedimus , à num. 73. ) & omissionem sibi

sibi prohibitam, quo pacto potest illam sibi proponere practice ut licitam? Ergò nec vt possibilem hic, & nunc. Et hæc disparitas maximè obliterari debet in præsenti.

104. Sed dicet aliquis: Posset Deus notificare decretum prædefinitivum operationis, ita vt homo, antequam se determinaret ad actum, cognosceret decretum Dei connexum cum actu; quod saltē de anima Christi, quæ omnia secreta Dei cognovit ab initio suæ conceptionis, negari nequit: Et tamen tunc non everteret potestatem liberam ad actum, & omissionem, nec quod omissione proponeretur vt possibilis modo sufficiens ad libertatem: Ergò idem dicendum est de præcepto connexo, quamvis præcedat vt cognitum ante determinationem voluntatis. Respondeo distinguendo maiorem: Potest Deus notificare, &c. in signo actus primi ad operationem, nego maiorem: Extra signum actus primi ad operationem, & omissionem, concedo maiorem, & minorem, & nego consequētiā. Quia licet anima Christi cognoverit tam per scientiam beatam quam per infusam decreta divina de suis operationibus futuris; & similitè possit Deus per revelationem, vel aliter notificare cuilibet suam operationē futuram, aut decretum de illa antequam eveniat, non tamen ita vt notificatio, vel cognitio talis operationis, vel decreti se teneat ex parte actus primi, movendo, iuvando, aut alliciendo ad eam operationem, sed solum speculativè repræsentando ab extra totam seriem actus primi, & operationis vt exeuntis à potentia constituta in actu primo adæquatè distinto à tali notificatione, & cognitione, & ipsissimo modo, quo futura erat independentè à tali notitia, & cognitione speculativa; & ideo huiusmodi notificatio, aut cognitio decreti nihil obselet lib. rtati, quæ tota debet considerari in signo actus primi; attamen præceptum, & cognitio præcepti aliter se habet, quia mover, allicit, & iuvat ad actum præceptum in signo actus primi intra seriem, & ordinem causæ secundæ; ac proindè, si sit connexa cum actu præcepto, tollit indifferentiam in signo actus primi, inducit necessitatem, excluditque, quod in tali signo possit proponi omissione vt possibilis absolute, & simpliciter. Vide Tract. de Provenient. quest. 15. à num. 73.

ALIUS MODUS EVADENDI difficultatem.

105.

**P**ROPTER obiecta præmissa contra sextam sententiam, excogitatam aliquando sequentem rationem conciliandi omnia. Distinguēbam itaque in serie causalitatis, imò in ipso signo actus primi ad actum præceptum, duo signa actus primi, nimurum, & signum libertatis contradictionis, & signum proprium libertatis contrarietatis. Signum libertatis contradictionis vt prius ad signum libertatis contrarietatis. Quod explicabam; nam in ordine ad audiendum Sacrum, v.g. prius proponitur auditio, & non auditio secundum se, & secundum quod sunt bonum, & non bonum, quo pacto sunt extrema libertatis contradictionis, quam propontur auditio vt præcepta, & obligatoria, & omissione vt prohibita, & illicita, quo pacto sunt extrema contrarietatis utpote bonum, & malum. Signum, in quo primo modo proponuntur, vocabam signum proprium libertatis contradictionis: Signum verò, in quo secundo modo proponuntur, signum proprium libertatis contrarietatis; utrumque tamen signum actus primi, licet signum libertatis contradictionis prius natura, quam signum libertatis contrarietatis.

106. Hoc supposito, aiebam, quod ad dijudicandum in quolibet individuo de libertate contradictionis, solum spectari debent, quæ se tenent ex parte actus primi in signo proprio libertatis contradictionis, sicut ad dijudicandum de libertate contrarietatis, ea, quæ se tenent ex parte actus primi in signo libertatis contrarietatis; ita quod si in signo libertatis contradictionis proprio non esset indifferentia, sed connexio cum uno libertatis extremo, iam à suo signo exclusa maneret libertas contradictionis, & inducta necessitas sibi formaliter opposita; si vero in illo signo nihil esset connexum cum uno libertatis extremo, sed sola indifferentia ad actum, & ad omissionem, vt ad bonum, & non bonum, salva maneret in suo proprio signo libertas contradictionis. Item si in signo posteriori proprio libertatis contrarietatis non esset indifferentia ad utrumque extreum libertatis contrarietatis, sed connexio necessaria cum uno, iam à suo signo exclusa libertas contradictionis, & inducta necessitas illi opposita; si vero in illo signo esset indifferentia, &

Sff

non

non connexio, maneret salva libertas contrarietatis.

107. Igitur deveniendo ad Christum D. iuxta præmissam regulam examinandi libertatem, in primo signo actus primi proprio libertatis contradictionis nihil invenitur connexum cum actu, sed sola indifferentia ad actum, & carentiam actus, quæ pro illo signo solum propounderunt ut bonum, & non bonum, non vero ut bonum, & malum, quia pro eo signo nondum intelligitur cognitio præcepti, vi cuius omissione proponatur ut mala, & prohibita, & ideo salva, & indemniss manet libertas contradictionis in suo proprio signo. Cæterum deveniendo ad signum posterius, etiam actus primi, sed proprium pro libertate contrarietatis, in quo proponitur iam actus non solum ut bonus, sed ut obligatorius, & omissione non solum ut non bona, sed ut illicita, & mala, non invenitur in eo signo indifferentia ad utrumque, sed connexio, & determinatio ad unum, scilicet ad actum; & consequenter manet exclusa libertas propria illius signi, scilicet contrarietatis, & inducta necessitas illi opposita. Unde componebam simul in Christo ex parte actus primi, licet in diversis signis eiusdem actus primi, libertatem, & necessitatem, libertatem contradictionis, & necessitatem contrarietatis. Quo pacto facile respondebam ad omnia obiecta, quæ probant, Christum, supposito præcepto, fuisse necessitatum ad actum præceptum, non habuisse potestatem liberam ad omissionem, nec indifferentiam iudicij, &c. concedendo totum pro signo proprio libertatis contrarietatis, in quo consideratur actus ut obligatorius, & omissione ut illicita, ac proinde his argumentis recte probari, exclusam fuisse à Christo libertatem contrarietatis pro signo illi proprio, & induciam necessitatem illi oppositam directe in eodem signo; quia directe opposita, & contraria ad idem signum spectant, ut ostendo in Physica: Cæterum negando totum pro signo libertatis contradictionis, in quo præcisè consideratur actus, & omissione, ut bonum, & non bonum, secundum quod ex se habuit independenter à præcepto, quia in hoc signo nihil intelligitur connexum cum actu, nec determinans ad ipsum, sed indifferentia ad actum, & omissionem.

108. Cæterum quamvis hanc doctrinam tunc existimaverim claram,

ac sufficientem; rebus tamen magis persensis, videò per illam non evacuari difficultates propositas. Primo: Quia necessitas inducta in secundo signo potestatis per præceptum connexum non solum est necessitas opposita libertati contrarietatis, sed etiam libertati contradictionis: Ergo evertit utramque libertatem. Probo antecedens, primo: Quia necessitas ad actum bonum, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, non solum opponitur libertati contrarietatis, quæ est ad bonum, & malum, sed etiam libertati contradictionis, quæ est ad bonum exercendum, vel non exercendum: Sed necessitas inducta in secundo signo per præceptum est necessitas ad actum præceptū etiam quoad exercitium; siquidem præceptum connexum necessitat voluntatem, non solum ad non ponendum exercitium malum, sed etiam ad exercendum actum ipsum bonum, quem præcipit: Ergo. Secundo: Quia pro priori ad præceptum voluntas Christi iam supponitur necessitata necessitate opposita libertati contrarietatis, quia supponitur necessitata quoad specificationem ad bonum, & exclusa indifferentia ad bonum, & malum, cum supponatur summè sancta, & impeccabilis: Sed præceptum iuxta prefatam doctrinam inducit aliquam necessitatem præter illum, quam supponit: Ergo inducit necessitatem etiam quoad exercitium; & oppositam libertati contradictionis. Tertio: Quia necessitas inducta per præceptum connexum est necessitas ponendi re ipsa in exercitio actum ut obligatorium, & ut contrarium omissioni male: Sed necessitas ponendi actum hoc modo, est etiam necessitas ponendi actum secundum se, & ut oppositum omissioni secundum se, quo pacto formaliter opponitur etiam libertati contradictionis: Ergo. Probo minorem: Quia licet necessitas ponendi actum secundum se non sit ex terminis necessitas ponendi illum ut præceptum, & obligatorium; quia potest poni actus secundum se, & secundum sua prædicata essentialia, quin ponatur ut obligatorium, quæ est circumstantia accidentalis; tamen necessitas ponendi actum ut præceptum, & obligatorium, est necessitas ponendi illum secundum se, & secundum sua prædicata essentialia; quia nequit existere ut obligatorium, & ut præceptus, quin existat secundum sua prædicata essentialia. Cuius ratio est, quia necessitas ponendi re ipsa, & in exer-

exercitio actum ut circumstantiatum, est necessitas ponendi illum secundum se, & secundum sua prædicata essentialia, cum existere non possit circumstantiatus, quin existat secundum sua essentialia; quia que convenienter actui secundum se, necessariò comitantur illum in omni statu; è contra vero potest existere actus secundum sua prædicata essentialia, quin existat taliter circumstantiatus; quia possunt prædicta essentialia salvare sine tali bus circumstantijs, & ideo necessitas ad actum secundum se, ex terminis non est necessitas ad actum ita circumstantiatum: Ergò necessitas ponendi actum re ipsa, & in exercitio ut obligatorium, & ut extremum contrarietatis, est etiam necessitas ponendi ipsum secundum se, sive secundum sua essentialia, & ut extremum contradictionis.

109. Explicatur: Quia actus ut extremum contrarietatis essentialiter importat se ipsum ut extremum contradictionis, licet non è contra; quia licet contradictione non importet essentialiter contrarietatem, sed possit salvare sine illa, contrarietas tamen essentialiter includit contradictionem, ut ostendo in Metaph. Ergò necessitas absoluta ponendi re ipsa actum, ut extremum contrarietatis, respectu omissionis, etiam est necessitas absoluta ponendi actum, ut extremum contradictionis. Tunc sic: Sed præceptum connexum inducit in illo secundo signo necessitatem, non conditionatam, sed absolutam, ponendi actum ut extremum contrarietatis: Ergò inducit etiam necessitatem absolutam ponendi actum, ut extremum contradictionis. Minor hæc probatur: Quia necessitas inducta per præceptum connexum non est præcisè necessitas ponendi actum sub conditione, vel ex suppositione quod ponendus sit actus, vel omissione ut mala, & illi contraria, hæc enim necessitas iam erat ante præceptum; siquidem ante præceptum Christus necessitatus est ad ponendum bonum sub conditione quod non sit medium inter bonum, vel malum: Præceptum igitur, si connexum est, aliquid addit, nimirum purificare illam conditio nem, excludendo medium, & ponendo voluntatem Christi taliter necessitatam, quod necessum illi omnino iam sit, vel ponere actum bonum, vel omissionem malam absque medio, ita ut non possit ab utroque vacare. Unde sic arguo: Voluntas Christi, quia impeccabilis, est antecedenter necessitata ad ponendum

Tom. I.

actum bonum ex suppositione, vel sub conditione, quod non sit medium inter actum bonum, & omissionem malam: Sed ratione præcepti purificatur hæc conditio; quia intimato præcepto, iam non est medium inter actum bonum, & omissionem malam; siquidem iam non est locus omissioni non male: Ergò ratione præcepti iam voluntas Christi est absolute necessitata ad actum bonum in exercitio ponendum, & consequenter necessitas inducta per præceptum est absolute, & non pure conditionata.

110. Explicatur: Præceptum ratione sui in suo signo actus primi reddit voluntatem ab solute impossibilitatem ad licet omittendum actum præceptum, & hoc patet in subdito, sive peccabili, sive impeccabili, semel enim urgente præcepto indispensabili actus pro tempore determinato, v.g. audiendi Sacrum die festo, iam subditus est absolute impossibilitatus ad omissionem licitam auditio nis Sacri in die festo, vnde nullam veram potestatem habet omittendi licet auditionem Sacri: Ergò similiter Christus ratione præcepti fuit antecedenter, sive ex parte actus primi, impossibilitatus ad omittendum licet actum præceptum. Sed aliunde etiam antecedenter ratione impeccabilitatis fuit impossibilitatus ad omittendum illicet: Ergò posito præcepto in signo ipso actus primi, in quo intelligitur præceptum, coniungebatur in Christo hæc duplex impossibilitas ab soluta, & omittendi licet, & omittendi illicet: Ergò Christus in signo actus primi, in quo fuit sibi intimatum præceptum, fuit absolute, & antecedenter impotens omittere tam licet, quam illicet: Sed omissione ut licita est extremum solius contradictionis, ut illicita est extremum contrarietatis: Ergò Christus fuit absolute, & antecedenter impossibilitatus ad omissionem, non solum ut extremum contrarietatis, sed etiam ut extremum contradictionis: Ergò nec habuit libertatem contrarietatis, nec libertatem contradictionis respectu omissionis.

111. Nec valet recurrere ad pri mum signum libertatis contradictionis, in quo præscinditur à præcepto. Nam pro illo signo præscinditur tam à præcepto, quam à carentia præcepti, cum indifferentia, ut præceptum sit, vel non sit pro posteriori signo actus primi: Ergò similiter pro eo signo omissione solum potest proponi ut præscindens à licita, vel illicita, cum indifferentia ut pro posteriori

signo reddatur illicita , vel licita , prohibita , vel permissa . Sed eo ipso pro eo signo nequit Christus habere veram potestatem liberam ad omissionem ; quia alias Christus habuisset potestatem liberam ad omissionem , sive licitam , sive illicitam cum præcisione , & indifferencia ut omittaret licite , vel illicite , quod est contra eius impeccabilitatem , Ergo . Vnde redeunt omnia argumenta facta contra potestatem omittendi in sensu diviso præcisivo .

112. Explicatur : Licet enim in subiecto peccabili possit esse plena libertas ad actum , vel eius carentiam præcisivè à præcepto , & ab eius carentia ; quia potest habere potestatem ad ponendum actum , & omissionem præscindendo , & independenter ab eo , quod actus sit obligatorius , vel non , & ab eo , quod omissione sit licita , vel illicita , prohibita , vel permitta , quia potest omittere , quamvis omissione sit prohibita ; tamen in subiecto intrinsecè impeccabili id repugnat ob oppositam rationem ; quia si posset libere omittere in aliquo signo , præscindendo , & independenter ab eo , quod omissione esset prohibita , vel permitta , licita , vel illicita , iam pro illo signo non intelligetur ut impeccabilis , sed potius ut potens peccare , sive cum potestate libera ad peccandum , si omissione pro sequenti signo esset prohibita : Sed hoc pugnat cum impeccabilitate Christi : Ergo .

113. Videram sanè hanc difficultatem , & propterea iuste impugnari censebam sensum divisum præcisivum ; veruntamen configiebam ad sensum divisum positivum , hoc pacto : Supponendo libertatem subiecti impeccabilis quem subordinatam esse Deo , ut præcipiente , ac aliam quælibet creatam Deo , ut prædeterminanti ; ac proinde sicut libertas quælibet creata in omittendo actum dependet à Deo , ut non prædeterminante ; ita libertas subiecti impeccabilis dependet à Deo , ut non præcipiente , sive ut permittente . Quo supposito subiungebam , quod sicut voluntas prædeterminata ad actum habet potestatem ad omissionem ponendam in sensu diviso positivo à prædeterminatione , ut explico Tract. de Provident. quest. 17. num. 37. non in sensu diviso positivo à priori , quatenus possit causaliter à priori impedire prædeterminationem , nec in sensu diviso comittanti , ita ut possit per omissionem formaliter impedire prædeterminationem ; sed in sensu diviso positivo à

posteriori , hoc est dependenter à Deo impidente , vel dividente prædeterminationem , ut explico ubi supra , num. 130. sic pariter dicebam de voluntate Christi obligata præcepto ad actum , quod , scilicet , retinebat potestatem liberam ad omissionem , ut positivè dividendam à præcepto , non à priori , nec concomitantè , sed à posteriori , id est , ad omittendum dependenter à Deo dividente , vel auferente præceptum : Et hanc potestatem ita subordinatam , probabam , non constitui nec per præceptum , nec per carentiam præcepti eadem doctrina , qua id ipsum in casu prædeterminationis , vel decreti efficacis , probabam Tract. de Provident. quest. 16. num. 137. quia videlicet potestas essentialiter subordinata in operando Deo præcipienti , vel non præcipienti , constitui nequit per præceptum , nec per carentiam præcepti .

114. Veruntamen nec ista doctrina satisfacit , primò : Quia voluntas impeccabilis non ita dependet , nec subordinatur Deo ut præcipiente , vel non præcipiente in operando , sicut quælibet voluntas dependet , & subordinatur Deo prædeterminanti , vel non prædeterminanti ; nā voluntas impeccabilis potest operari etiam Deo non præcipiente , nec opus est ad eliciendū actum , quod Deus illū sibi præcepit ; econtra tamē voluntas creata nullū actum elicere potest , nisi Deus illum prædeterminaverit : Ergo non tenet partas de una ad aliam subordinationem .

115. Respondebam , verum esse voluntatem impeccabilem non pendere in operando à Deo præcipiente , sicut à Deo prædeterminante ; veruntamen pendere à Deo permittente , seu non prohibente , aut non præcipiente contrarium , & hoc pacto subordinari divinę licentię in operando . Recte quidem , sed contra secundò : Quia duplicitè voluntas potest subordinari , & dependere ab aliquo in operando , primo in operando præcise , secundo in possendo , & operando . Voluntas quidem creata subordinatur Deo prædeterminanti , non in possendo , quia independenter à Deo prædeterminante actum , vel non prædeterminante , retinet voluntas suum posse , vel potestatem proximam , & expeditam ad actum , vel carentiam actus ; solum ergo subordinatur in operando , quia hæc potestas expedita non est ad agendum independenter , sed solum ad agendum dependenter à Deo prædeterminante : Cæterum

terum voluntas impeccabilis, cum non possit agere, nisi licet, nec omittere, nisi licet, subordinatur divinæ licentie, aut licitati, non solum in agendo, vel omittendo, sed etiam in possendo proximè: Et ratio est; quia nemo habet posse proximam ad actionem, ut licitam, nisi prius ex parte potestatis proponatur sibi ut licita, vel ut non prohibita talis operatio, que quidem propositio actionis, vel omissionis ut licet non exigitur extra letem, & ordinem cause secundè, sicut prædeterminatio, sed requiritur intra seriem ipsius cause secundè, quia requiritur quod ipsa causa secunda impeccabilis cognoscat practice, ac sibi proponat operationem ut licitam. Nec item requiritur, ut actualis applicatio ad actum secundum, sicut prædeterminatio, sed ex parte actus primi, nimis ut possit proximè, & expedite. Vnde proposicio actionis ut licet, non dat voluntati impeccabili actu agere, sicut prædeterminatio, sed solum dat posse expeditum: Sequitur ergo, quod voluntas impeccabilis subordinatur divinæ licentie, non tantum in agendo, vel omittendo, sed etiam in possendo proximè.

116. Quod amplius confirmatur: Quia voluntas impeccabilis non habet potestatem proximam ad actionem, vel omissionem præcisivè à licita, vel illicita, ut ostensum manet, sed præcise ad actionem licitam, vel omissionem licitam; nam potestas eius extendi nequit extra sphæram liciti, sicuti nec potentia visiva extra sphæram colorati: Sed licentia divina, aut propositio licitatis non solum exigitur ad licetè agere, vel omittere, sed ad posse ita agere, vel omittere: Ergo voluntas impeccabilis, non solum in agendo, sed etiam in possendo proximè dependet à divina licentia ut proposita, Probarur minor, primò: Quia licentia divina ut proposita ad agendum, aliquid præstat voluntati ad agendum licetè: Sed non præstat actu agere licetè; quia adhuc supposita licentia, & proposita, potest non sequi actio licita; quia non semper agimus, quod nobis est licitum: Ergo præstat posse ad agendum licetè: Secundò: Quia nemo audebit dicere, quod fidelis in die festo habet proximam, & liberam potestatem ad licetè omittendam auditionem Sacri, aut licetè operandum servilitè: Quare? Nisi quia illi ad hoc deficit licentia per Deum: Ergo huiusmodi licentia requiritur ad posse, & non ad agere tantum. Sequitur ergo, quod

voluntas ad licetè operandum subordinatur, & dependet à divina licentia, non solum in agendo, vel omittendo, sed etiam in possendo.

117. Tunc sic: Sed quando potestas est sic dependens, & subordinata, solum dici potest, quod potest agere, vel omittere in sensu diviso heretico, non in sensu diviso catholicò. Ergo tandem reciditur in talem sensum divisum ad salvandam libertatem Christi, per quem potius destruitur. Probo minorem subsumptam: Quia voluntas, vel potestas sic subordinata potest quidem omittere actum in sensu diviso præcepti, ita ut opus sit, quod prius deficiat præceptum, seu quod detur licentia ad hoc, ut possit libere omittere, seu ita, quod existente præcepto non daretur posse ad liberam omissionem, quia deficit licentia necessaria ad posse, daretur tamen posse, si deficeret præceptum: Sed hic est formalissimus sensus divisus hereticus, quem procul omnes Thomistæ rejecimus, ut vidi mus, *supra num. 73.* Ergo.

118. Explicatur: Potentia subordinata carente præcepti, seu divinæ licentie in possendo omittente, est potentia, que, existente, præcepto, non potest omittere, deficiente, potest, qui est sensus divisus hereticus: Potentia vero subordinata, non in possendo, sed solum in agendo, prædeterminationi, est, que sive detur, sive deficiat prædeterminationi, potest agere, sed non ager, si non detur prædeterminationi, & ager si detur, qui est sensus divisus catholicus: Sed existente præcepto connexo cum actu, voluntas, seu potentia subiecti impeccabilis est subordinata primo modo, id est in possendo; existente vero prædeterminatione, solum est subordinata secundo modo: Ergo præceptum connexum non admittit potentiam ad oppositum, nisi in sensu diviso heretico; prædeterminatione tamen admittit potentiam ad oppositum in sensu diviso Catholicò.

#### *ALIUS MODUS EXPLI-* *candi sententiam Thomis-* *tarum.*

119. **D**ENIQUE RR. Thomistæ, proximiū, nifallor, ad veritatem accedentes, dixerunt, distinguendum esse actum præceptum quoad substantiam, qui est materia obedientie, & aliquando appellatur obedientia materialis,

&amp;

Et hic quidem est acceptatio mortis, quatenus est actus fortitudinis, aut tollerantia ipsa mortis, quatenus est actus patientie: Itemque ipsum actum quatenus fit ex obedientia formalis, & ex motivo obedientie, medio actu formalis obedientie, qui actus formalis obedientie respicit pro obiecto motivo intrinseco, & intrinseco specificativo ipsum praceptum.

120. Qua distinctione supposita, inquiunt, praceptum, & eius cognitionem se tenere ex parte actus primi, seu constitutere potestatem proximam ad actum obedientie formalis, seu etiam ad actum praceptum, ut eliciendum ex motivo formalis obedientie; sed non constitutere potestatem, nec se tenere ex parte actus primi ad actum praceptum quoad substantiam: Item, esse quidem connexum cum actu ipso pracepto quoad substantiam, sed non cum ipso quoad motivum obedientie, nec cum actu obedientie formalis; & ratio est, quia praceptum solum connectitur cum actu, ad quem obligat sub culpa; praceptum autem solum obligat sub culpa ad actum praceptum quoad substantiam, non autem ad illum ponendum ex motivo obedientie, nec ad actum formalis obedientie; quia subditus ex vi pracepti solum obligatur ad actum praceptum ponendum quoad substantiam, ex qualunque motivo illum ponat. Unde audiens Sacrum in die festo, non ex motivo obedientie, nec medio actu obedientie formalis, sed ex sua devotione, sufficienter adimpleret pceptum, quin obligetur ad aliam Missam audiendam ex tali motivo, nec ad actum obedientie formalis erga praceptum: Praceptum igitur solum obligat ad actum praceptum quoad substantiam: Ergo solum cum illo sicut proconnectatur, non cum actu obedientie formalis.

121. Sequitur ergo, quod libertatem plenè illibata relinquit, tum in actu pracepto quoad substantiam, tum in actu obedientie formalis. In actu quidem pracepto, quia licet cum illo connectatur, non se tenet ex parte actus primi ad ipsum, nec constituit potestatem ad ipsum; principium autem connexum cum actu, si non constituit potestatem ad ipsum, excludere nequit libertatem illius, ut alibi probo, & est communis sententia. Similiter in actu obedientie formalis, & in actu ipso pracepto ut elicito ex motivo obedientie; quia licet ad

istum se teneat ex parte actus primi, & constitutat potestatem, non tamen cum illo connectitur, nec ad ipsum hoc pacto sumptum obligat; principium autem se tenens ex parte actus primi, aut constituens posse ad actum, si cum illo non connectitur, non excludit libertatem, ut est communis sententia: Ergo recte conciliatur libertas cum pracepto, tamen in actu pracepto, quam in actu, & motivo formalis obedientie.

122. Hanc concordiam aliqui labefactare conantur, hoc argumento: Etenim Christo non solum pracepit Pastor, quod acceptaret mortem, sed quod illam acceptaret ex motivo obedientie, & consequenter quod eliceret actum ex motivo obedientie: Sed praceptum connectitur cum omni actu pracepto: Ergo connectitur etiam cum actu formalis obedientie: Sed ad hunc constituit potestatem: Ergo ad actum formalis obedientie constituit potestatem, & cum illo connectitur: Ergo tollit eius libertatem. Respondent tamen facile, primò, negando maiorem, ob dicta, *suprà num. 10.* Vel secundò, distinguendo pracepta, vel terminationes separabiles in eodem pracepto, ita ut per primum, vel per primam directam præcipiat actum tolerandū mortem quoad substantiam; per secundum, vel secundam præcipiat motivum, vel actum obedientie formalis. Qua distinctione præmissa, inquiunt, quod praceptum per primam terminationem constituit posse ad actum obedientis formalis, & cum illo non connectitur, quia per talem terminationem non præcipit ipsum actum, nec motivum obedientie formalis, nec ad ipsum obligat. Per secundam vero terminationem reflexam præcipit quidem, & obligat ad ipsum actum, & motivum obedientie formalis, & cum illo connectitur, sed non constituit potestatem ad ipsum; quia ad actum obedientie formalis non prærequiritur praceptum ut præcipiens ipsam obedientiam formalem, sed solum requiritur ex parte actus primi praceptum ut præcipiens alium actu, qui sit materia obedientie, v. g. acceptationem mortis, cui voluntas obediatur formaliter.

123. Si verò instes: Quod praceptum ut præcipiens ipsam obedientiam formalem faltè requiritur, ut ipsa obedientia formalis ponatur etiam ex motivo obedientie formalis; sicut praceptum acceptationis requiritur, ut acceptatio ponatur ex obedientia; Sed ad hoc

requiritur ex parte actus primi : Ergo præceptum , vt directè præcipiens obedientiam formalem , requiritur ex parte actus primi etiam ad ipsam obedientiam formalem ponendam ex obedientia formalis. Respondebunt sanè , quod requiritur ad ipsam obedientiam formalem ponendam transitivè ex alia obedientia formalis , sed cum hoc non habet connexionem ; habet connexionem cum eo , quod ponatur intransitivè ex obedientia formalis , sed ad hoc non prærequisitur , & sic semper salvatur , quod non connectitur cum actu , ad quem prærequisitur ex parte actus primi , nec requiritur ex parte actus primi ad actum , cum quo connectitur. Vel melius responderi potest , secundum præceptum , vel terminacionem reflexam præcipientem ipsam obedientiam formalem esse frustaneam , & consequenter non dari , vt vidimus supra , num. 10.

124. Aliter tamen probabam aliquando , præceptum se tenere ex parte actus primi ad actum præceptum , etiam quoad substantiam , & consequenter se tenere ex parte actus primi ad actum , cum quo connectitur in eo sensu , quo cum illo connectitur ; nimirum hoc pacto. Præceptum , vel præcepti cognitio allicit , & movet voluntatem non solum ad actum obedientię formalis , sed etiam ad acceptationem mortis quoad substantiam : Sed quælibet ratio , vel cognitio movens , & alliciens voluntatem ad aliquem actum constituit actum primum voluntatis ad ipsum actum ; quia cogitationes attrahentes , & retrahentes ad actum , vel ab actu præcedunt actum , non in signo actus secundi , sed in signo actus primi , vt omnes fatentur : Ergo præceptum , vel cognitio præcepti se tenet ex parte actus primi ad acceptationem mortis præceptam etiam quoad substantiam. Maiorem probabam : Quia præceptum , vel præcepti cognitio allicit , & movet voluntatem ad actum , ad quem obligat ipsam voluntatem ; siquidem non obligat , nisi moraliter , & obiectivè movendo , & trahendo voluntatem , vt faciat id , quod præcipitur : Sed præceptum non solum obligat ad actum obedientię formalis , immo ad hunc non obligat , sed multo magis obligat ad actum præceptum quoad substantiam , & cum illo sic sumpto connectitur , vt fatetur hic modulus discurrendi : Ergo præceptum , seu cognitio præcepti , allicit , & movet obiectivè , & moraliter ad actum præcep-

tum quoad substantiam , cum quo connectitur , & ad quem obligat : Ergo se tenet ex parte actus primi ad eundem actum , cum quo connectitur , & ad quem obligat , & consequenter affer libertatem illius.

125. Licet tamen hæc replica virginitissima mihi visa fuerit , responderi tamen potest , distinguendo maiorem : Allicit , & movet non solum ad actum obedientię formalis , sed etiam ad acceptationem mortis immediate , nego maiorem : Ad acceptationem mortis mediate , scilicet mediante actu obedientię formalis , concedo maiorem , & sub eadem distinctione minoris , distinguo similiter consequens. Fateor enim hac replica probari , quod præceptum , vel cognitio præcepti constituit posse , & se tenet ex parte actus primi ad actum præceptum quoad substantiam , vt ponendum ex imperio obedientię , seu medio actu formalis obedientię ; quia hoc pacto movet , & allicit obiectivè , & moraliter ad ipsam ; sed non movet , nec allicit immediate ad acceptationem præceptam quoad substantiam , vt ponendam præcisivè à motivo obedientię , qualiter Christus potest illam ponere , adhuc supposito præcepto ; vnde ad hunc actum hoc modo sumptum non se tenet ex parte actus primi.

#### APERITUR VIA VERÆ CONcordiæ.

126. PRÆMISSAM doctrinam semper veram existimavi , sed ex illa motus sum ad dubitandum de connexione præcepti cum actu præcepto in Christo , quam vidi omnes supponere , neminemque probare , & exinde ni fallor orta est difficultas potissima , quæ in tot sententias divisit AA. nullo tantè difficultati satisfaciens ; cum tamen si præceptum connexum non sit , facilissima sit concordia. Vnde ad eam detegendam .

127. Dico primo : *Præceptum in Christo non fuit metaphysicè connexum cum actu præcepto.* Probatur : Posito præcepto , non implicat contradictionem non sequi actu præceptum : Ergo præceptum non connectitur metaphysicè in Christo cum actu præcepto. Probo antecedens , primò : Quia præceptum tantum obiectivè movet , & obligat ad actum præceptum ex parte actus primi , & certè non maiori efficacia , quam bonitas divina clare visa obligat ad sui amorem : Sed

Sed posita motione obiectiva ex parte actus primi ad actum, quantumvis efficax sit, & obligans, non implicat contradictionem: non sequi actum, ad quem movet, & obligat; nam adhuc supposita bonitate divina clare visa, & movente obiectivè ad sui amorem, non implicat contradictionem non sequi ipsum amorē, vt fatentur cōmuniter Theologi, afferentes, posse Deum, ea supposta, de sua potentia absoluta suspendere concursum ad amorem: Ergo. Secundò: Quia, adhuc supposito præcepto vt movente, & obligante, potest Deus de sua potentia absoluta suspendere concursum ad actum præceptum: Ergo non implicat contradictionem, quod non sequatur actus præceptus.

128. Dices, id non posse Deum adhuc de potentia absoluta, quia esset permittere peccatum omissionis Christo Domino, vel determinare ipsum ad peccandum, quod implicat contradictionem; quia Verbum per divinitatem tenet regere humanitatem, ne peccet, & consequenter tenet præbere illi concursum ad hoc vt impleat præceptum illi impositum, ne alias peccatum incurrat. Sed contra est: Quia si Deus negaret Christo vt hominī omnem concursum ad actum præceptum, & ad quemlibet actum causantem, vel occasionantem omissionem, tunc Christus omittendo non peccaret, quia non omitteret voluntariè, nec ex propria determinatione, vt constat ex doctrina tradita de pura omissione: Ergo quamvis Verbum teneatur regere humanitatem, ne peccet, indè non sequitur, quod nequeat de potentia absoluta negare illi concursum ad actum præceptum. Sequitur quidem, quod non possit illi negare concursum ad actum præceptum, præbendo illi concursum ad alium actum, quo se determinaret ad omissionem (si nimirūm præceptum obligat sub culpa) at non sequitur, quod nequeat divinitus suspendere omnem concursum tam ad actum præceptum, quam ad actum alium, quo se determinaret ad omissionem; quia hoc pacto minimè permetteret illi peccatum, quia huiusmodi omissione tunc sequuta minimè peccatum esset.

129. Dico secundò: Præceptum in Christo, nec physicè connectitur cum actu præcepto. Probatur: Quia omnis connexio physica, vel est à priori, vel à posteriori: Sed neutro modo connectitur: Ergo. Probo minorem: Quia in primis non connectitur à posteriori, quia præ-

ceptum nullo modo est effectus, nec dependet in sui existentia ab actu præcepto: Deindè nec à priori: Ergo. Probo minorem: Quia connexio à priori fundatur in aliqua causalitate infallibiliter, & necessariò inferente effectum: Sed præceptum non habet talē causalitatē respectu actus præcepti: Ergo non connectitur à priori cum illo. Probo minorem: Quia præceptum non habet aliam causalitatē, nisi in quantum obiectivè movet voluntatem ad actum præceptum: Sed hæc motio non infert necessario actum præceptum: Ergo præceptum non habet causalitatē necessariò inferentem actum præceptum. Probo minorem: Quia motio præcepti est motio pure moralis, movens cum indifferentia, vt statim probabo: Ergo non infert necessario actum præceptum. Mitto alia, quibus hoc assertum efficaciter probatur, quia pariter probant conclusionem sequentem.

### NOSTRA SENTENTIA.

130. DICO tertio: Ratio conciliandi in Christo libertatem, & meritum cum præcepto est, quia præceptum non necessitat voluntatem Christi ad actum præceptum, sed solum movet ad illum cum indifferentia; & quia hoc sufficit ad libertatem contradictionis, & ad meritum. Hæc sententia conformissima est, ni fallor, Thomistarum principijs, vt patebit ex illius probatione, quam non aliudē desumam, quam ex ipsis.

131. Sic igitur assertum probabo: Præceptum non movet necessario, & indeclinabiliter voluntatem ad actum præceptum, sed cum indifferentia, saltē quoad exercitium: Sed quod ita movet voluntatem, illam non necessitat: Ergo voluntas per præceptum non necessitatur ad actum præceptum: Ergo manet libera saltē quoad exercitium. Sed hoc sufficit ad libertatem contradictionis, & consequenter ad meritum, quia meritum non exigit libertatem contrarietatis: Ergo ratio conciliandi libertatem, & meritum in Christo cum præcepto est &c. ut in afferro. Cætera patent, & major probatur, primò: Quia præceptum non movet subiectivè, & phyllice voluntatem Christi, sed pure moraliter, & obiectivè: Sed motio pure moralis, & obiectiva semper est cum indifferentia, & non ex necessitate: Ergo. Secundò: Quia præceptum ita movet voluntatem Christi, quod

quod potest voluntas ex illo non moveri, vt fatentur omnes, qui tenent, præceptum non obligare voluntatem ad hoc, quod moveatur ex motivo obedientie: Sed moveare voluntatem, ita vt voluntas possit non moveri, est movere cum indifferentia, & non necessitando voluntatem: Ergo. Tertiò: Quia solum bonum infinitum, & univ ersale movet voluntatem necessitando ipsam, vt communiter fateatur Thomistè cum suo Magist. 1.2. quest. 10. art. 2. Sed præceptum non est bonum univ ersale, nec infinitum, sed quoddam particulare bonum, ac motivum: Ergo nec moveat necessario, seu necessitando ad actum præceptum, sed cum indifferentia. Quartò, & principaliter: Quia præceptum non moveat immediatè ad actum præceptum, sed movendo immediatè ad obedientiam formalem, mediante ipsa obedientia formalis moveat ad actum præceptum: Sed ad obedientiam formalem non moveat de necessitate, sed cum indifferentia, vt fatentur RR. Thomistè: Ergo nec ad actum præceptum moveat necessitando, sed cum indifferentia:

132. Dices, præceptum non necessitare voluntatem Christi vi motionis, qua illam moveat, quia hanc motionem omnes fatentur esse cum indifferentia, sed vi connexionis necessariè cum actu præcepto, vi cuius necessario infert actum præceptum. Sed contra: Quia huiusmodi connexio necessaria non est supponenda, in hoc quippe maximè falluntur AA. qui tanquam certam, & sine examine supponunt in Christo connexionem istam, & propterea difficillimā rediderunt concordiam præcepti cum libertate, nec mirum, quia si connexum ita supponitur, libertas, que ex una parte adstruitur, ex alia destruitur: Examinandâ igitur est talis connexio, & videntum, an præceptum possit vi sua connecti, & necessario inferre actum præceptum. Tunc sic: Sed hoc facto examine, præceptum necessario non infert, nec connectitur cum actu præcepto: Ergo vi connexionis necessariè non necessitat ad actum præceptum. Minor probatur ex duobus assertis precedentibus, præsertim ex secundo: Quia connexio præcepti cum actu præcepto non habet in quo fundetur, nisi in efficacia motionis eius, qua moveat ad actum præceptum; siquidem vis eius, & causalitas est vis motiva obiectivè: Sed vis ista nequit fundare connexionem necessariam, quia

moveat cum indifferentia, vt ostensum manet: Ergo præceptum non dicit connexionem necessariam, nec infert necessario actum præceptum.

133. Dices secundò, præceptum necessitare ad actum præceptum, & fundare connexionem cum illo ratione obligationis, qua obligat sub culpa ad actum præceptum, vel ad culpam, si non ponatur actus præceptus; & quia hoc pacto non obligat ad actum obedientie formalis, sed solum, & immediate ad actum præceptum, indè est, quod solum necessitat ad ipsum, & solum ipsum necessario infert. Sed contra est, primò: Quia iam constat ex quest. preced. præceptum non obligare Christum sub culpa, nec ad culpam: Ergo etiam hæc solutio fundatur in falsa suppositione. Secundò: Quia huiusmodi obligatio non importat vim, aut causalitatem aliquam efficacem ab intrinseco ad actum præceptum: Sed non aliter potest necessitare voluntatem ad ipsum, nec illum necessario inferre, nisi vi aliqua, aut causalitate efficaci erga ipsum, vt per se patet: Ergo vi prædictæ obligationis nequit necessitare voluntatem ad actum præceptum, nec illum necessario inferre. Probo maiorem: Quia prædicta obligatio non importat vim, aut causalitatem aliquam physicam, aut subiectivam ex parte voluntatis ipsam physicè impellentem ad actum præceptum; quia obligatio præcepti solum causat, & moveat obiectivè, sive ut cognita ex parte obiecti: Sed vis eius, & causalitas obiectiva solum est cum indifferentia, & non cum efficacia ab intrinseco, vt ostensum manet: Ergo huiusmodi obligatio nullam vim, aut causalitatem efficacem ab intrinseco importat ad actum præceptum.

134. Dices, hoc ad summum probare, quod præceptum ratione sui solum non inferat necessario actum præceptum, quia moveat cum indifferentia; ceterum ratione impeccabilitatis, sive ut coniunctum cum impeccabilitate voluntatis Christi, infert necessario actum præceptum, & ad illum necessitat. Sed contra: Quia voluntas Christi, quantumvis impeccabilis, ex se est subiectivè indifferens ad actum præceptum, v. g. ad acceptationem mortis, vel non acceptationem: Sed per præceptum non immutatur subiectivè, & physicè, quia præceptum solum se tenet ex parte obiecti: Ergo adhuc posito præcepto, voluntas Christi impeccabilis manet subiectivè, & physicè indifferens ex

parte sua ad acceptationem, vel non acceptationem mortis. Tunc sic: Sed per præceptum, aut ratione illius non necessitatur obiectivè, quia præceptum ratione sui solum movet cum indifferentia: Ergò voluntas Christi nec ratione impeccabilitatis, nec ratione præcepti necessitatatur ad actum præceptum, sed ex utroque capite manet indifferentis. Item: Ergò nec præceptum necessitat ratione impeccabilitatis, nec impeccabilitas ratione præcepti; siquidem indifferentis ratione indifferentis necessitare nequit, nec inferre necessariò extreum determinatum.

135. Explicatur: Quia stante indifferentia subiectivè, & obiectivè, subiectivè ex parte voluntatis, & obiectivè ex parte intellectus proponentis obiectum, nequit ex utroque resultare necessitas determinata ad actum, sed potius resultat indifferentia: Sed voluntas Christi, quantumvis impeccabilis, ex se est subiectivè indifferentis ad actum præceptum, & intellectus ut proponens illi actum præceptum, proponit illum cum indifferentia: Ergò ex utroque simul non resultat necessitas determinata ad actum, sed indifferentia: Ergò nec connexio necessaria cum actu, sed inconnexio.

136. Dices, quod præceptum, licet non immutet voluntatem subiectivè, & ipsa sit subiectivè indifferentis, immutat tamen obiectum, quia reddit illud de non obligatorio, obligatorio, & de non præcepto, præceptum; licet autem voluntas impeccabilis ex se sit subiectivè indifferentis ad actum non præceptum, nec obligatorium, respectu tamen actus, vel obiecti, ut obligatorij, & ut præcepti est subiectivè determinata ratione sue intrinsecè rectitudinis, & sanctitatis, qua nequit sue obligationi deficere.

137. Sed contra est: Quia obiectum, adhuc ut obligatorium, & ut præceptum reduplicativè, est bonum particulare, & finitum: Sed voluntas, adhuc ut impeccabilis, nequit esse subiectivè determinata, nec necessitata quoad exercitium ad bonum particulare, & finitum: Ergò nec ad actum præceptum, ut præceptum. Probo minorem: Quia quanto magis recta, & impeccabilis est voluntas, tanto magis determinata est, & necessitata ad bonum infinitum, qui est Deus; sed tanto magis indifferentis est, & minus necessitata ad bona particularia: Ergo quamvis voluntas, ut impeccabilis, sit determinata, ac necessitata ad bonum infinitum, non tamen ad bonum fi-

natum, & particulare quoad exercitium. Antecedens probatur: Quia voluntas quanto magis recta est, & impeccabilis, tanto magis trahitur, & captivatur à bono infinito: Sed quanto magis trahitur, & captivatur à bono infinito, tanto minus captiva manet, & magis libera erga bona finita, & particulare: Ergò. Contra secundò: Quia voluntas non respicit actum præceptum reduplicativè ut præceptum, nisi per actum obedientię formalis: Sed voluntas, adhuc ut impeccabilis, non necessitatur ad actum obedientię formalis: Ergò nec ad actum præceptum reduplicativè ut præceptum, & consequenter nec ad ipsum ut obligatorium.

138. Secundò probatur conclusio: Præceptum non obligat necessario, sed liberè voluntatem Christi ad actum præceptum: Ergò nec illam necessitatur, sed relinquit illam liberam. Probo antecedens: Quia præceptum non aliter potest obligare voluntatem necessario, nisi timore culpe, aut poenę, vel amore finis, in ordine ad quem imponitur præceptum; si enim quis nec amaret finem præcepti, nec timeret malum culpe, aut poenę, nullam vim haberet præceptum erga illum, nec eius obligatio: Sed voluntatem Christi non obligat necessario, nec timore poenę, nec timore culpe, nec amore finis: Ergò. Probo minorem: Quia in primis non obligat necessario timore poenę, aut culpe, ut quæstione præced. ostensum manet: Deinde nec amore finis. Quod sic probo: Quia finis, in ordine ad quem fuit præceptum impositū Christo, fuit redēptio nostra, vel si mavis, gloria extrinseca Dei: Sed ex amore huius finis non potuit præceptum obligare necessario, necessitando voluntatem: Ergò. Probo minorem: Quia Christus, non amavit necessario, sed liberè redēptionem nostrā, & gloriam extrinsecam Dei: Sed ex amore libero nō potest oriiri obligatio necessitans, sed solum obligatio libera: Ergò ex amore prædicti finis non potuit præceptum obligare necessario, sed solum liberè.

139. Explicatur, & tacita evasio præcluditur: Licet possit dici, quod præceptum obligat voluntatem Christi necessario necessitate consequenti, & ex iuppositione libera, non tamen necessario necessitate antecedenti, & absoleta: Sed hæc sola opponitur libertati: Ergò præceptum non obligat voluntatem Christi necessario, necessitate opposita

libertati. Probo maiorem: Quia præceptum obligans solum ex amore libero finis, solum obligat necessariò ex suppositione amoris finis, & consequenter ad ipsam; si enim Christus non amaret finem præcepti, præceptum nullam efficaciam haberet in ipso ad inferendum actum præceptum, & consequenter nullam necessitatem induceret: Sed huiusmodi obligatio necessaria solum necessitat ex suppositione, & consequenter ad amorem liberum, non autem necessitate absoluta, & antecedenti: Ergò.

140. Dices forsan, præceptum obligare Christum necessariò ex amore ipsius Dei præcipientis, qui est ultimus finis præcepti; amor autem Dei in voluntate Christi est absolute, & antecedenter necessarius, quia rapitur à bonitate divina clare vita: Ergò obligatio præcepti necessitat necessitate absoluta, & antecedenti ex amore finis. Explicatur: Eadem necessitate obligatur quis ad actum præceptum, qua obligatur ad amorem Dei præcipientis super omnia; quia nequit amare Deum super omnia, & non implere præceptum eius, iuxta illud Ioan. *Qui diligit me, sermones meos servabit*: Sed Christus ratione impeccabilitatis, vel visionis beatè, necessitatus fuit antecedenter ad amandum Deum super omnia: Ergò fuit necessitatus ad actum præceptum, ut præceptum.

141. Sed contra est: Quia voluntas Christi non fuit necessitata antecedenter, & absolute ad amorem Dei, prout est ratio diligendi creaturas, ut tenent cum Illust. Godoy RR. Thomistæ, afferentes, quod amor, ut terminatus ad divinam bonitatem, ut est ratio amandi creaturas, fuit liber: Sed præceptum solum obligat voluntatem Christi ad actum præceptum ex amore Dei, ut est ratio diligendi creaturas: Ergò solum obligat ex amore libero; & non ex amore necessario: Ergò non inducit necessitatem absolutam, & antecedentem, sed consequentem, & ex suppositione libera. Confirmatur: Amor Dei clare visi non obligat de necessitate, sed solum liberè ad amorem actus præcepti, reduplicative ut præcepti: Ergò ratione talis amoris nequit præceptum necessitare antecedenter ad actum præceptum. Probo antecedens: Amor Dei clare visi non obligat de necessitate ad amorem illius boni finiti, & limitati, sed solum liberè: Sed actus præceptus, reduplicative ut præceptus, est bonum finitum, & limi-

Tom. I.

tatum: Ergò non obligat de necessitate ad amorem illius, sed solum liberè, & cum indifferentia. Probo maiorem: Amor Dei clare visi solum obligat de necessitate ad amorem illius, sine quo Deus esse non potest; ad amorem vero illius, sine quo Deus esse potest, & à quo Deus nullo modo dependet, solum obligat liberè, & cum indifferentia: Sed bonitas divina clare visa esse potest sine quolibet bono finito, quia à nullo bono finito dependet, & nullo eget ad sui consistentiā: Ergò amor illius non obligat de necessitate, sed solum liberè, & cum indifferentia, ad amorem boni finiti.

142. Explicatur expresso discursu Div. Thom. 1. part. quest. 19. art. 3. in corpor. vbi sic explicat libertatem divinę voluntatis. *Voluntas divina*, inquit *necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam*, quæ est proprium eius obiectum, unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut voluntas nostra de necessitate vult beatitudinem. *Alia autem à se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem*; ea autem, quæ ordinantur in finem non ex necessitate voluntates volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest, sicut volumus cibum volentes conservationem vite, & navem volentes transfretare. Non sic autem volumus ex necessitate, ea sine quibus finis esse non potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possimus ire, & eadem ratio est in alijs. Unde cum bonitas divina sit perfecta, & esse possit sine alijs, cum nihil ei perfectionis ex alijs accrescat, sequitur quod alia à se eum velle non sit necessarium. Hucusque Div. Thom.

143. Ex qua doctrina sic arguo: Tunc amor finis obligat necessario, seu de necessitate ad volendum aliquod medium, quando sine tali medio finis esse, vel obtineri non potest; quando vero volens possidet finem, eoque plenè fruatur independenter à tali medio, amor finis nequit obligare de necessitate, sed solum cum libertate, & indifferentia ad amorem talis medij: Sed voluntas Christi, vel eius anima possideret, ac plenè fruatur Deo ut summo bono, sive ultimo fine independenter ab actu præcepto, & adhuc supposito præcepto non indiget tali actu ad possessionem summi boni: Ergò ex amore illius non potest obligari de necessitate ad amorem talis actus præcepti, adhuc supposito præcepto. Confirmatur: Iuxta Div. Thom. 1, contra.

Ttt 2.

Gent.

Gent. cap. 81. Quanvis Deus necessariò amet suam bonitatem, non necessitatur ex tali amore ad amandas creatureas, quia voluntas non ex necessitate fertur in ea, que sunt ad finem, si finis sine his esse posset; cum igitur divina bonitas sine alijs esse posset, nulla inest ei necessitas alia volvendi ex hoc quod suam bonitatem velit. Quod magis explicat, cap. 82. dicens, quod divina voluntas respectu aliorum ad utrumlibet se habet, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, & ob hoc determinatur ad neutrum, nam finis eius à nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissimè sit unita. Tunc sic: Sed voluntas humana Christi independentè ab actu præcepto, & à præcepto ipso, fini suo perfectissimè est unita, tūm substantialiter per unionem hypostaticam, tūm intentionaliter per visionem, & amorem, ac per consequens finis eius à neutro dependet, hoc est, nec ab actu præcepto, nec à carentia actus præcepti: Ergo quamvis necessariò amet Deum super omnia, tamen ex hoc amore non necessitatur ad amorem actus præcepti, sed respectu illius ad utrumlibet se habet, siquidem à neutro dependet.

144. Confirmatur secundò: Ideò nos in via ex amore Dei super omnia necessitamus ad actum præceptum sub mortali, quia finis amatus obtineri nequit, seu quia in sui assequitione dependet ab actu sic præcepto, tanquam à medio simpliciter necessario, saltem necessitate præcepti: Sed de Christo secundum animam comprehensore hoc dici nequit, quia anima eius plenè possidet Deum, ac eo fruitur, iplique perfectissimè est unita independentè ab acceptatione mortis præcepta, acceptatioque mortis præcepta non fuit necessaria simpliciter ad possessionem summi boni, seu ultimi finis, nec necessitate medijs, nec necessitate præcepti; quia solum fuit medium necessarium ad redemptionem generis humani necessitate præcepti: Ergo Christus ex amore Dei, vt summi boni super omnia, non fuit necessitatus ad actum præceptum, adhuc necessitate præcepti.

145. Confirmatur tertio, & magis explicatur haec disparitas: Etenim nobis præcipiuntur plures actus ut media præcisa, ac necessaria ad ultimum finem assequendum, ad conservandam gratiam, & amicitiam cum Deo, & ad salutem propriam, & ideo supposito præcepto, tales actus sunt necessarij, saltem neces-

sitate præcepti, ad prædictum finem, ita ut non possit talis finis amari super omnia, nisi pari efficacia amando tales actus: Atqui Christo nullus actus præcipi potuit tanquam medium necessarium ad prædictum finem: Ergo nullus actus potuit illi esse necessarius, adhuc necessitate præcepti, nec ita ut non potuerit amare Deum super omnia, quin proinde necessitetur ad actum præceptum. Minor probatur: Quia propterea nobis præcipiuntur aliqui actus ut necessarij ad prædictum finem, quia pro hoc statu consecutio ultimi finis, salus propria, gratia, & amicitia Dei subiacet nostrę libertati, penderque à nostris operibus: Sed in Christo possessio ultimi finis, sanctitas, gratia, & amicitia Dei, salusque eterna eius est illi naturalis, independentè prorsus ab eius libertate, & ab eius operibus: Ergo Christo nullus potuit præcipi actus ut medium necessarium ad prædictos fines. Vide quest. præced. num. 30.

146. Dices: Ergo saltē ex amore salutis, & redemptionis generis humani necessitatus fuit Christus ad actum præceptum, necessitate præcepti. Concedo consequentiam, sed hæc necessitas est solum ex suppositione libera amoris, quo Christus liberè, & nulla necessitate obligatus, sed ex pura liberalitate, & charitate dilexit genus humanum, & voluit eius salutem, ac redemptionem; hoc enim amore supposito, præceptum ipsum necessitavit ad acceptandam mortem, quia mors illi fuit præcepta, & medium præcivum, & necessarium ad redemptionem prævolitam. Et hoc patet ex Div. Thom. qui in Ioan. cap. 19. explicans, quo pacto Pater mandavit seu præcepit Christo mortem, ait: In quantum anime eius inspiravit necessarium esse humanę saluti, ut in natura humana moreretur: Ergo mors solum præcepta fuit Christo tanquam medium necessarium ad salutem generis humani, quam Christus liberè diligebat, non tanquam medium necessarium proprię saluti, aut felicitati ipsius Christi, nec ad alium finem necessariò amatum à Christo: Ergo Christus solum fuit necessitatus ad actum præceptum ex amore libero, seu ex suppositione sibi libera, quæ est necessitas consequens, non vero ex amore necessario Dei, quæ esset necessitas antecedens.

147. Tertio probatur conclusio: Quia præceptum nequit necessitare Chri-

Christum physicè, & subiectivè ad actum præceptum, cum non se teneat subiectivè, nec physicè ex parte voluntatis, sed solum obiectivè ut cognitum movens, & obligans: Sed nec etiam necessitatavit eius voluntatem obiectivè: Ergò nullo modo necessitatavit ipsum ad actum præceptum: Ergò nec necessariò infert in Christo actum præceptum: Minor probatur: Quia solum potest obiectivè necessitare voluntatem, quod auffert indifferentiam indicij: Sed præceptum in Christo non auferit indifferentiam iudicij: Ergò non potuit obiectivè necessitare. Probo minorem: Præceptum fuit propositum Christo vt motivum finitum, & limitatum non rapiens ad sui amorem, sed indifferens ad sui amorem, vel non amorem: Sed eo ipso conservat, & non auferit indifferentiam iudicij: Ergò.

148. Dices, non conservare indifferentiam iudicij, quia ad hoc opus erat, quod omissione præcepti proponeretur practice ut sibi possibilis; posito autem præcepto, omissione nequit ita proponi, vt suprà arguebamus. Sed contra: Quia duplicitè potest omissione proponi ut possibilis, nempe vel negative, vel positive. Proponitur positivè ut possibilis, quando ipsa, vt peculiare obiectum oppositum actui, proponitur voluntati ut ab ea appetibilis, determinabilis, aut causabilis: Proponitur solum negative ut possibilis, quando actus ita proponitur voluntati, quod ex vi talis propositionis nulla proponitur repugnantia ad omissionem, quia proponitur non necessitando ad sui positionem, & consequenter sine repugnantia ad sui non positionem, seu omissionem. Tunc sic: Ad indifferentiam iudicij non requiritur quod omissione proponatur positivè ut possibilis voluntati, sed sufficit quod proponatur negative ut possibilis: Sed adhuc posito præcepto proponitur negative ut possibilis: Ergò salvatur indemnus indifferentia iudicij. Minor patet ex dictis: Quia, adhuc proposito præcepto, non proponitur actus præceptus ut necessitans voluntatem ad sui positionem: Ergò proponitur actus præceptus sine repugnantia ad sui non positionem, seu ad omissionem: Ergò proponitur omissione ut possibilis negative. Maior verò probatur: Quia duplex potest excogitari indifferentia iudicij, prima indifferentia contrarietas, & quoad specificationem; secunda indifferentia contradictionis, & quoad exercitium tantum, ex quibus hæc secunda sufficit

ad libertatem, & meritum in Christo, vt satentur omnes: Sed ad hanc secundam non requiritur, quod omissione proponatur ut possibilis voluntati, sed sufficit, quod proponatur negative ut possibilis: Ergò. Probo minorem: Quia ad hanc secundam indifferentiam non requiritur quod proponatur voluntati taliter, quod voluntas possit in illam tendere, seu illam velit positivè, sed satis est, quod proponatur actus, ita ut possit voluntas in illum non tendere, nec illum velle. Et ratio est, quia indifferentia ad hoc quod voluntas velit positivè actum, vel positivè velit omissionem, non est indifferentia solius contradictionis, nec quoad exercitium tantum, sed contrarietas, & quoad specificationem, quia est indifferentia ad duas volitiones positivas contrarias, & specie distinctas: Ergò ad indifferentiam contradictionis, & quoad exercitium tantum, non requiritur, quod ipsa omissione proponatur positivè ut possibilis voluntati, sed sufficit, quod proponatur negative ut possibilis, hoc est, quod proponatur actus ut non necessitans ad sui exercitium, & sine repugnâria omissionis.

149. Explicatur hæc doctrina (nam sanè ob eius non considerationem longè difficilior facta est præsens controversia.) Etenim existimant plures RR. quod ut voluntas sit libera in eliciendo actum, etiam libertate contradictionis, & quoad exercitium, opus est, quod habeat veram potestatem positivam determinandi liberè omissionem, seu liberè, & voluntarie omittendi, & quia hoc est impossibile Christo in sensu composito præcepti, propterea recurrent ad potestatem sic omittendi in sensu diviso, quæ tot patitur difficultates, vt suprà vidimus. Cæterum huiusmodi existimatio vera non est: Quia ad libertatem purę contradictionis satis est, quod voluntas ita possit ponere actum, quod ad illum ponendum non sit necessitata, seu ita, quod possit illum non ponere per puram omissionem illius absque actu ullo positivo, aut determinatione, vel causalitate circa omissionem: Sed ad hanc indifferentiam sufficit, quod solus actus proponatur voluntati ut non necessitans illam ad sui positionem, non autem requiritur, quod omissione ipsa proponatur ut positivè ponibilis, aut determinabilis à voluntates quia hoc solum requiritur, ut voluntas possit ponere ipsam omissionem per actum, & determinationem positivam contrariam actui: Ergò. Vnde ut præfata existimatio reiciatur.

MAIOR EXPLICATIO NOSTRAE  
sententiae.

150. **D**ICO quartò: *Ad libertatem contradictionis,*

*seu quoad exercitium,*  
*in Christo, non requiritur potestas positivè*  
*libera ad omissionem determinandam, sed*  
*satis est potestas positivè libera ad determi-*  
*nandum actum, potens negativè permettere*  
*carentiam actus, seu omissionem eius purè*  
*negativam.* Probatur: Quia ad libertatem  
contradictionis in Christo non requiritur  
potestas ad actum contrarium, & positi-

vè oppositum, vt per se patet, quia  
hæc toium exigitur ad libertatem contra-

*rietatis: Sed potestas positivè libera ad*

*determinandam omissionem est potestas*

*ad actum contrarium, & positivè oppo-*

*situm: Ergò ad libertatem contradictionis*

*non requiritur potestas positivè libera ad*

*determinandam omissionem. Probo mi-*

*norem: Quia voluntas non potest positi-*

*vè determinare omissionem actus præ-*

*cepti, nisi vel positivè volendo ipsam*

*omissionem, vel positivè volendo aliquid*

*oppositum actui, vel positivè nolendo ip-*

*sum actum: Sed tamen positiva volatio omis-*

*sionis, quam positiva volatio obiecti con-*

*trarij, quam nolitio positiva actus præcep-*

*ti estet actus contrarius, & positivè oppo-*

*situs actui præcepto: Ergo. Confirmatur,*

*Quia voluntas non potest liberè determi-*

*nare omissionem, nisi per actum, qui sit*

*causa, vel occasio eius ut suprà ostendi-*

*mus, quæst. 2. Sed actus, qui sit causa, vel*

*occasio omissionis debet esse actus con-*

*trarius, & oppositus actui omissio: Er-*

*gò voluntas non potest determinare*

*omissionem, nisi per actum oppositum ac-*

*tui omissio. Sed potestas ad actum oppo-*

*situm actui omissio non requiritur ad li-*

*bertatem contradictionis, & quoad exer-*

*citium, sed solum ad libertatem contra-*

*rietatis, & quoad specificationem: Ergò*

*nec potestas determinandi omissionem.*

151. Dices, hoc verum esse ex ter-

minis, si nimirum posset voluntas purè

omittere purè negativè se habendo ab-

que omni actu; attamen hoc repugnare in

exercitio, quia repugnat pura omissione

absque omni actu in exercitio, vt fert

communior sententia Thomistarum, &

nos ipsi suprà acerrimè propugnavimus.

Sed contra: Quia prædicta opinio solum

negat puram omissionem positivè libe-

ram, voluntariam, & peccaminosam abs-

que omni actu, quia, videlicet, nequit es-

se positivè libera, voluntaria, &c. quin

determinetur à voluntate per aliquem ac-  
tum positivum; cæterum talis opinio non  
negat possibilem puram omissionem non  
positivè liberam, nec voluntariam absque  
omni actu, saltè in voluntate satiata  
summo bono. Vnde ut magis propriam  
mentem explicem.

152. Dico quinto: *Veluntas Chri-*  
*sti erga quodlibet obiectum finitum potuit*  
*pure omissivè, & negativè se habere absque*  
*omni actu contrario, licet talis omissione non*  
*foret propriè, & causaliter libera, nec vo-*  
*luntaria, sed solum libera negativè, vel per-*  
*missivè.* Probatur: Quia voluntas suo vi-

*tilino fini coniuncta, satiata, ac beata,*

*nullo alio bono finito indiget: Sed eo ip-*

*so potest nullum aliud bonum finitum*

*velle: Ergò voluntas sic beata, qualis est*

*voluntas Christi, potest nullum aliud bonum*

*finitum amare, nec velle, sed con-*

*tenta esse sua felicitate, ac summo bono,*

*quo fruatur, nihil aliud amando, nec vo-*

*lendo. Sed eo ipso potest erga quodlibet*

*bonum finitum purè negative se habere:*

Ergo.

153. Dices, quod licet possit nul-

lum aliud bonum finitum amare, nec

vele, quia nullo alio indiget, non po-

test tamen non velle, nec nolle, sed ne-

cessitata est ut velit, vel nolit. Sed con-

tra est: Quia non potest nolle positivè

vnum bonum, nisi quia oppositum alteri

bono, quod amat; odium enim, & no-

litio non possunt esse actus primarij vo-

luntatis, quia voluntas nunquam fugit,

nec repellit obiectum aliquod, nisi quia

contrarium alteri bono, quod per prius

amat: Sed voluntas Christi satiata sum-

mo bono potest nihil aliud amare, cui

contrarium sit bonum propositum: Ergò

potest nihil nolle positivè.

Explicatur: Voluntas satiata summo  
bono potest non velle, nec nolle efficac-  
iter saltè gloriam extrinsecam Dei:  
Ergò multo magis poterit nec velle, nec  
nolle quodlibet aliud bonum, merè nega-

titivè se habendo erga illud. Probo an-

tecedens: Quia libere amat, & vult glo-

riam extrinsecam Dei, vt omnes faten-

tur, loquendo saltè de amore efficaci

(quidquid sit de simplici complacentia

necessaria, quam plures admittunt erga

bona possibilia finita, & consequenter

multo magis erga gloriam extrinsecam

Dei existentem): Ergò potest non velle,

nec amare efficaciter gloriam extrinsec-

am Dei. Tunc sic: Sed nequit illam ef-

ficaciter nolle: Ergò potest illam non

vele, quin eam nolit, & consequenter

cam

eam nec velle, nec nolle efficaciter: Minor subsumpta probatur, primò: Quia voluntas beata est necessitata ad gloriam extrinsecam Dei quoad specificationem: Ergò licet possit eam non velle, non tamen ita ut possit eam efficaciter nolle: Secundò: Quia nullum est excogitabile motivum proponibile voluntati beati, cur nolit gloria m extrinsecam Dei; motivum enim nolendi efficaciter aliquid debet esse, quia contrarium alicui bono p̄reamato; gloria autem extrinseca Dei contraria nequit esse bono prius dilecto à voluntate beata; siquidem nihil per prius diligit beatus ante gloriam extrinsecam Dei, quam eius intrinsecam, & summam bonitatem; gloria autem extrinseca Dei contraria esse nequit, nec opposita summa Dei bonitati: Ergò beato nullum motivum proponi potest nolendi efficaciter gloriam extrinsecam Dei: Ergò nec potest eam nolle efficaciter. Tertiò: Quia quamvis purè non velle gloriam extrinsecam Dei non importet malitiam moralem, sed solam negationem actus moraliter boni, tamen positiva nolitio illius non potest non esse moraliter mala: Sed Christo repugnat nolitio moraliter mala: Ergò ita potuit non velle gloriam extrinsecam Dei, quod non potuit eam nolle: Ergò potuit eam non velle per puram omissionem, purè negativè se habendo.

154. Et idem argumentum fieri potest de salute generis humani, quod scilicet, Christus ita illam voluit, quod potuit eam non velle purè negativè, non vero ita, quod posset eam positivè nolle; quia nullum potuit proponi motivum honestum nolendi salutem humani generis; quia motivum honestum nolendi positivè aliquid, necessariò debet esse aliquid bonum honestè amatum, cui opponatur illud aliquid, quod terminat nolitionem; Christus autem nihil amavit, cui contraria posset apprehendi talus generis humani, & eius redemptio. Idem etiam de alijs bonis universalibus, quæ saltē in universalī nulli bono maiori contrariantur, nec à Christo apprehendi potuerunt ut contraria bono ab ipso prædilecto, eo enim ipso potuit quidem ea non velle; quia cum nō essent summa bona, non necessitabant eius voluntatem ad sui amorem; sed non potuit ea nolle positivè, quia ea non apprehendebat ut mala, nec ut contraria alicui bono à se prædilecta: Ergò circa hæc talem libertatem habuit, quod potuit eam non velle purè

negativè, per puram scilicet omissionem, abique omni actu.

155. Dices secundò, hoc esse possibile, vbi actus aliquis non est obligatorius; attamen vbi actus est obligatorius, & sub præcepto, ut acceptatio mortis in Christo, repugnare, quod voluntas Christi merè negativè se habeat erga illum, quia peccaret peccato omissionis. Sed contra: Quia quotiescumque voluntas potest negativè se habere erga finem, in ordine ad quem imponitur præceptum, vel obligatio, potest etiam negativè se habere in ordine ad medium præceptum; siquidem cessante omni motu circa finem, cessat etiam omnis motus circa media: Sed voluntas Christi potuit negativè se habere absque omni motu circa finem gloriæ extrinsecæ Dei, aut salutis generis humani, qui fuit finis, propter quem illi fuit præcepta acceptatio mortis tanquam medium: Ergò potuit merè negativè se habere etiam circa actum præceptum.

156. Contra secundò: Quia falsum est, quod peccaret; supponimus enim, puram omissionem, in qua voluntas purè negativè se habet, non posse esse peccaminosam, immo nec habere ullam speciem moralitatis, quia non est voluntaria, nec libera, nisi tantum permissivè: Ergò quamvis omittet Christus actum præceptum, si illum omittet purè negativè absque omni actu, quo determinaret omissionem, minimè peccaret, immo nec incurreret ullam imperfectionem moralem. Tertiò: Quia tunc peccaret, quando præceptum obligaret sub culpa: Sed ex quæst. præced. constat, præceptum non obligasse Christum sub culpa, sed solum ex amore finis: Ergò non peccaret, quamvis omittet, purè negativè se habendo. Quod vero talis omissione solum esset libera, & voluntaria permissivè, seu negativè, patet: Quia solum esset libera, & voluntaria quatenus voluntas Christi posset illam impedire eliciendo actum positivum omissum, & cum hac potestate illam non impediret, sed tamen eam nec causaret, nec determinaret, sed merè negativè se haberet: Sed hoc est esse liberam purè negativè, seu permissivè: Ergò.

157. Dico denique: Voluntas Christi poterat sic omittere actum præceptum in sensu composito præcepti, & non solum in sensu diviso. Probatur: Quia ut ex supra dictis constat, præceptum in Christo non infert essentialiter ex natu-

ra rei actum præceptum, nec cum illo essentialiter connectitur: Ergo est coniungibile cum carentia, seu omissione actus præcepti: Non cum carentia voluntaria, & libera positivè, hoc est volita, & determinata in sensu composito præcepti: Ergo cum carentia purè negativè libera: Ergo potuit purè negativè omittere coniunctim cum præcepto. Secundò: Quia ideo solum non posset omittere in sensu composito præcepti, quia peccaret: Sed sic omittendo in sensu composito præcepti non peccaret: Ergo potuit sic omittere in sensu composito præcepti: Probo minorem, primo ex dictis, num. 31. Secundò: Quia quamvis non vellet exercitè implere præceptum, nihil anteponeret præcepto; siquidem nihil vellet, ob quod defineret implere præceptum: Sed non peccat contra præceptum, qui nihil anteponit præcepto: Ergo. Explicatur: Ideo nos quoties omittimus actum præceptum, peccamus, quia omittimus ex amore alterius boni, vel proprij, vel alieni, quod magis volumus, quam implere præceptum; & quia hoc est anteponere bonum nostrum, vel alienum præcepto divino, & divine voluntati, quod planè peccatum est: Sed omissione, quam admittimus in Christo ut possibilem in sensu composito præcepti, non esset ob amorem alterius boni antepositi præcepto, sed purè negativè nihil amando plusquam actum præceptum, licet non amando efficaciter nec actum ipsum præceptum: Ergo nullum in ea omissione esset peccatum. Vide supra de pura omissione.

## SOLVUNTUR ARGUMENTA.

158. **E**x dictis facile iam erit respondere rationi dubitandi suprà possitę, n. 1. & conciliare libertatem, & meritum cum præcepto in Christo. Ad illam igitur, distinguo antecedens: Semel posito præcepto in Christo, iam non poterat mortem non acceptare, vel acceptancem omittere, omissione voluntaria, & ex propria determinatione, concedo antecedens: Omissione purè negativa, & non positivè voluntaria, nec ex propria determinatione, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem multipliciter, primo sic: Posito præcepto de aliquo actu obligante sub culpa, vel ad culpam, non potest subditus omittere talem actum, nisi violando tale præceptum, concedo majorem: Posito præcepto solum

obligante ex amore libero finis, sive solum sub ammissione finis liberè voliti, nego maiorem. Secundò sic: Non potest subditus perfectissimè coniunctus suo ultimo fini, & sanctus independenter ab arbitrio suę voluntatis omittere actum præceptum, nisi violando præceptum, nego maiorem: Subditus, qui est in via ad suum ultimum finem, & cuius puritas, & sanctitas dependet à suo libero arbitrio, concedo maiorem. Tertiò sic: Non potest omittere, nisi violando præceptum, omittere, inquam, ex propria deterrimatione, & omissione positive voluntaria, concedo maiorem: Omittere purè permisivè, omissione purè negativè voluntaria absque omni actu contrario, nego maiorem, & minorem in eodem sensu.

159. Ratio primę distinctionis est clara; quia si præceptum obligat sub culpa, vel ad culpam, nisi impleatur, eo ipso necessitat voluntatem ad unum è duabus, nimirum, vel ad implendum præceptum, vel ad culpam violationis, & transgressionis ipsius; unde nihil mirum, quod in tali casu omittere sit necessariò violare præceptum; attamen si præceptum obliget tantum ex amore finis, seu sub ammissione finis liberè voliti, solum necessitat voluntatem ad unum è duabus, nempe, vel ad actum præceptum, vel ad amissionem finis liberè voliti; cum autem amissio finis liberè voliti non sit necessario culpa, nec violatio præcepti, inde est, quod si præceptum hoc secundo modo obligat, potest subditus omittere, quin omittere sit violare præceptū: Et sic erat in Christo, cui mors fuit præcepta, non præceptio obligante sub culpa, sed obligante solum ex amore finis prævoliti, seu sub ammissione talis finis, qui finis fuit salus generis humani; nam per præceptum mors fuit Christo præscripta ut medium præceptum, & necessarium ad salutem generis humani, ut suprà vidimus ex Div. Thom. num. 146. hic autem finis omitti potuit à Christo sine culpa.

160. Ratio secundę distinctionis est; quia subditus, qui non est perfectissimè coniunctus suo ultimo fini, sed tenet ad illum assequendum, & cuius sanctitas, & amicitia cum Deo penderet ab eius liberis operibus, obligari potest, & regulariter obligatur sub culpa, & sub ammissione sui ultimi finis, gratię, & amicitię cum Deo; aliudque non potest merè negativè se habere per puram omissionem; quia voluntas nondum assuta

quata suum ultimum finem, naturaliter est in motu circa ipsum, & quiescere non potest ab amore omnis boni, nisi casu, quo ei nullum bonum proponatur, vt supra ostendimus, quæst. 4. vnde stante propositione practica boni, vt stat, cum præceptum vrget, non potest omittere tendentiam in illud bonum, nisi ex amore in aliud bonum, quia est in continuo motu circa bonum, vñque dum assequatur summum bonum, quo satietur, & quiescat. Sequitur ergo, quod voluntas huiusmodi non potest omittere actum sibi præceptum sub culpa, nisi omissione voluntaria, ex amore scilicet alterius boni, quod anteponat bono præceptio; hoc autem est formalissimè violare præceptum. Attamen voluntas perfectissimè coniuncta suo ultimo fini, satiata, ac beata, & sancta independenter à sua libertate, obligari nequit sub culpa, quia obligari nequit sub amissione sui ultimi finis, nec sub ammissione gratiæ, aut amicitie Dei; aliund cum sit beata, ac satiata summo bono, non est necessario in motu, & tendentia ad alia bona, sed potest circa alia mere negativè se habere per puram omissionem; cum autem pura omissionis actus præcepti, quando non præcipitur sub culpa, sed tantum sub ammissione finis liberè voliti, non sit propriè violatio, nec transgresio præcepti, quia negativè se habere, non est transgredi, nec violare præceptum; transgressio enim præcepti essentialiter importat motum voluntatis, & non puram quietem ab omni motu, que est omissionis purè negativa; inde est quod voluntas hoc pacto se habens potest omittere, quin omittere sit violare præceptum.

161. Ratio tertie distinctionis patet; quia omittere ex propria determinatione omissione positivè voluntaria, dicit motum contra præceptum, & consequenter transgressionem, & violationem illius; at omittere purè negativè absque omni motu voluntatis, nullum dicit motum contra præceptum, sed puram quietem in summo bono absque omni motu circa alia bona, nec circa obedientiam, nec circa salutem generis humani, nec circa aliud bonum extra Deum; per hanc autem puram quietem in summo bono absque motu omni erga aliud bonum, eriam præceptum, non potest transgredi præceptum, nec violari, quia præceptum non violatur, nisi actu aliquo voluntatis contra præceptum. Ex qua doctrina facile solvuntur, que sequuntur.

Tom. I.

162. Replicabis primò: Quia si posset voluntas omittere actum præceptum in sensu composito præcepti, non peccando, iam inventa esset industria, & modus nullum implendi præceptum positivum, & hoc absque peccato; quia posset quisque vti pura omissione absque omni actu, & hoc pacto frustrare præceptum: Sed hoc est absurdissimum: Ergo. Respondeo, negando sequelam, primò; quia eo ipso quod quis omitteret ad vitandam culpam ex industria, & de proposito, non pure omitteret, sed ex actu positivo, quo vellet omittere ob talen finem; omissionis enim pura talis est conditionis, quod non potest esse volita, nec procurata, nec ex industria exercita, quia eo ipso iam non esset pura absque omni actu, qui esset causa illius. Secundò, quia in viatoribus nondum possidentibus summum bonum, non admittimus puram omissionem, & cessationem ab omni actu, nisi ob incogitantiam, seu non propositionem boni; proposito autem bono præcepto, non potest quisque ab omni actu cessare per puram omissionem. Unde non sequitur, vt quidam obijcit, posse impunè eludi omnia præcepta positiva, & posse hominem dubitare, an peccaverit, etiam si certus sit, se scienter non implevisse præcepta.

163. Replicabis secundò: Quia implicat in terminis libertas, seu potestas libera ad puram omissionem: Sed non potuit Christus liberè acceptare mortem absque potestate libera ad omissionem: Ergo exigitur potestas libera ad omissionem non puram, & consequenter ad omissionem voluntariam, & violativam præcepti. Probo maiorem: Implicat potestas libera ad omissionem non liberam, nec voluntariam: Sed pura omissionis absque omni actu illam causante, nec occasionante, per nos, non est libera, nec voluntaria: Ergo implicat in terminis potestas libera ad puram omissionem. Confirmabis: Quia libertas nequit esse tantum talis respectu unius extremi, sed debet esse respectu vtriusque, cum sit quedam indifferentia, que nequit esse ad vnum tantum, alias enim non esset indifferentia; sed determinatio ad vnum: Ergo debet esse libertas etiam respectu omissionis: Sed repugnat libertas ad omissionem non liberam: Ergo necessario debet esse ad omissionem liberam; & voluntariam. Secundò: Quia dicere omissionem illam immediate provenientem à voluntate cum potestate

Vvv

illam

illam impediendi, non existere libere; nec necessariò est verba dare, vt veritas delitetcat ( inquit Alderete : ) Sed nequit dici, quod talis omissio , si existeret, existeret necessariò : Ergò foret libera, & voluntaria.

164. Respondeo distinguendo maiorem : Implicat potestas libera ad puram omissionem , libera inquam positivè , & causalitè , concedo maiorem: Libera pure negativè , seu permissivè , nego maiorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Implicat potestas libera positivè , & causalitè ad omissionem non ita liberam , concedo maiorem: Implicat potestas libera negativè , seu permissivè ad omissionem positivè non liberam , nec voluntariam , liberam tamen permisivè , seu negativè , nego maiorem. Et distinguo minorem : Pura omissio absque omni actu non esset libera , nec voluntaria positivè , & causalitè , concedo minorem : Permissivè , aut negativè , nego minorem , & consequentiam. Nam potestas libera , quam in Christo ponimus ad actum præceptum, est quidem libera positivè , & causalitè respectu extremi positivi , scilicet ad actum præceptum , non tamen est libera positivè , & causalitè respectu extremi negativi , scilicet ad omissionem negativè sumptam , sed respectu illius solum est libera permisivè , seu pure negativè , seu libertas pure permisiva , & negativa ad illam per puram non repugnantiam ad omissionem , non per politivam potestatem determinandi eam omissionem , quia hæc potestas determinandi ad omissionem esset violativa præcepti , non autem illa potestas pure permisiva per puram non repugnantiam , vt ex diétis constat. Unde nec omissio negativè sumpta , ad quam datur talis libertas debet esse libera positivè , & causalitè , sed solum permisivè , aut negativè , quia hoc tantum modo est libera potestas Christi ad ipsam , seu respectu ipsius.

165. Ad confirmationem , quantum huic solutioni opponitur , eadem distinctione respondeo , quod libertas nequit esse talis respectu vnius extremi tantum , quia essentialiter est indifferentia ad opposita , sive contrarie , sive contradictorie , vt benè probat arguens ; cæterum quando est ad extrema pure contradictionis , non opus est , quod respiciat eodem modo vtrumque contradictionis extreum , scilicet vtrumque causalitè , & positivè , inò hoc repugnat , quia ha-

bitudo positiva , & causalis , vt talis , necessariò est ad aliquid positivum , vel positivo admixtum , ac proinde si vtrumque extreum respiceret positivè , & causaliter , vtrumque esset positivum , vel positivo admixtum , ac proinde non essent extrema pure contradictionis , sed contrarietas , quia inter extrema positiva non est oppositio pure contradictionis , sed contraria: Sequitur ergò , quod libertas pure contradictionis , & ad extrema pure contradictionis solum possit respicere negativè , seu permisivè extreum negativum contradictionis , scilicet omissio nem , id est , per puram non repugnantiam , non per potestatem illam determinandi positivè , & causalitè .

166. Ad secundam confirmationem dico , omissionem illam , casu quo existeret , non exituram nec positivè libere , nec positivè necessariò , sed pure permisivè à voluntate , non enim procederet à voluntate vt positivè , & causalitè illam determinante , sed vt mere permisivè se habente , quod nullam præfert repugnantiam ; quia cum pura , & negativa omissio actus sit nihil , seu purum non esse actus , ad hoc vt detur , non requiritur , quod voluntas illam positivè velit , aut determinet , sed sufficit , quod mere permisivè se habeat , illam non impediendo ; & hoc quidem non est verba dare rebus , vt veritas delitescat , sed veritatem ipsam explicare , ac palam dicere , vt à non intelligentibus , intelligentur.

167. Replicabis tertio , & immediatè contra dicta : Quia talis pura omissio , quantumvis pura , esset carentia actus debiti , ad quem Christus esset obligatus : Sed eo ipso non esset pure negativa , sed privativa , & consequenter mala moraliter : Ergò nequit respectu illius esse libertas in Christo. Probo minorem: Quia scienti bonum facere , & non facienti , peccatum est illi , inquit Div. Iacob. cap. 4. Ergò. Confirmatur : Nemo pure permisivè se habet omittendo actum , ad quem est obligatus ; nam pura omissio solum habet locum , quando quis non habet obligationem vitandi rem permisam : Sed Christus erat obligatus ad actum præceptum : Ergò non potuit pure permisivè illum omittere , vt potè cum esset obligatus ad impediendam omissionem per ipsum actum præceptum.

168. Respondeo distinguendo maiorem : Esset carentia actus debiti sub culpa , & ad quem Christus esset obligatus

tus sub culpa, vel sub amissione finis ultimi, nego maiorem: Debiti, seu ad quem Christus esset obligatus, ex amore finis, vel sub amissione finis non ultimi, liberè voliti à Christo, concedo maiorem, & distinguo minorem eodem modo. Ad cuius probationem dico, quod Apostolus loquitur cum viatoribus debentibus, & obligatis ad bonum facendum sub culpa, & sub amissione finis ultimi, qui non possunt pure omittere circa finem ultimum scienter, & cum advertentia, ut suprà diximus, num. 160. At verò Christus non fuit obligatus ad actum præceptum sub culpa, nec sub amissione finis ultimi, ut ostensum manet, sed ex amore finis, & sub amissione finis non ultimi, scilicet glorificandi Deum extrinsecè, vel redimendi genus humana-  
num, respectu cuius Christus potuit pure negativè, & pure permissivè se habere per puram omissionem, cum eius voluntas esset plenè satisfacta, & quieta in possessione ultimi finis absque necessitate volendi quidquam aliud. Unde si ita se gereret, non privative, sed merè negativè se haberet in omissione actus præcepti, non causaliter, & determinativè, sed pure permissivè, quia pure permissioni solum opponitur debitum, seu obligatio sub culpa ad impediendam rem permissam, non autem debitum, seu obligatio ex amore, vel sub amissione finis pure gratuitò, & liberaliter voliti absque vila necessitate illud volendi, sicut Christus voluit redemptionem generis humani. Vel dic, talèm puram omissionem esse quidem privationem phycam, sed non moralem; nam privatio moralis debet esse voluntaria omittenti, & ex eius libera determinatione; attamen carentia actus debiti, quæ esset in voluntate Christi pure negativè se habente, minimè esset ipsi voluntaria, nec ex eius libera determinatione, & consequenter quamvis esset privatio, non esset moralis, sed physica, ut potè non imputabilis ad laudem, nec ad vituperium. Ex quo patet ad confirmationem.

169. Replicabis quartò: Quia per puram omissionem non posset Christus effugere, vel vitare mortem, aut passionem, saltè postquam Iudæi erant parati ipsum occidere; quia merè negative, seu permissivè se habendo potius incurreret, quam vitaret mortem: Sed libertas Christi in moriendo, & patiendo debet esse talis, quod Christus potuerit vitare mortem, & passionem, quia si non po-

Tom. I.

tuit eam vitare, sequitur, quod non libere, sed necessario passus fuerit mortem: Ergò per potestatem permissivam ad puram omissionem non potest salvare libertas Christi in moriendo. Respondeo distinguendo maiorem: Per puram omissionem non posset Christus effugere, vel vitare mortem, aut passionem physicè sumptam, ut præscendentem à voluntaria, & involuntaria, transeat maior: Mortem, aut passionem moraliter sumptam, & ut positivè voluntariam, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Itaque mors, & passio Christi potest duplicitè considerari: Primo pure physicè, propter inficta à causa violenta, & extrinseca v. g. à Iudæis, & hoc modo sumpta, nec est libera, nec voluntaria, nec meritoria, immo nec moralis, sed pure physica, & hoc pacto sumpta, gratis do, quod Christus non posset illam vitare, aut impedire merè permissivè se habendo, aut per puram omissionem; ceterum ad libertatem Christi, & meritum ipsius in moriendo, non requiritur, quod posset impedire, aut vitare mortem ita consideratam, quia in ea ita considerata non meruit Christus, immo nec ipsa sic considerata fuit Christo præcepta. Secundò potest considerari passio, & mors Christi propter ab ipso Christo libenter, & voluntariè suscepta, tolerata, & acceptata, quo pacto est moralis, libera, & voluntaria positivè. Dico ergò, quod mortem, & passionem hoc secundo modo sumptam potuit Christus vitare, aut effugere pure permissivè se habendo, & per puram omissionem; quia eo ipso quod pure omissione, aut permissivè se haberet erga mortem, & passionem absque omni actu voluntatis erga ipsam, quamvis non vitaret mortem physicè sumptam, tamen vitaret illam ut moralem, voluntariam, & meritoriam; quia in tali casu mors, & passio non esset nec meritoria, nec voluntaria, nec imputabilis Christo, sed pure physica. Et hoc sufficit ad libertatem, & meritum Christi in morte præcepta; quia mors, & passio solum fuit præcepta Christo ut ab ipso voluntariè toleranda, & acceptanda, hoc est ut moralis, & voluntaria; sufficit autem, quod potuerit illam vitare in eo sensu, in quo fuit præcepta, ut in ea toleranda, & acceptanda meruerit.

170. Hæc doctrina, quamvis per se satis certa, explicari potest in morte Martyrum, quæ certè ipsis Martyribus

Vvv 2

libe-

libera, & voluntatia fuit positivè; & tam non semper Martyres potuerunt effugere, aut vitare mortem postquam infideles parati erant illos occidere, mortem in quāam physicē sumptam, & vt ab ipsis inimicis illatam; ceterum quia potuerunt illam vitare vt voluntariam, propterè dum voluntariè illam tolerabant, libera, & meritoria ipsis erat, quia videlicet voluntariè tolerabant, & acceptabant pro fide mortem absque necessitate illam tolerandi, & acceptandi; quod quidem negari nequit saltē quando Martyres lethali iam vulnere aliquo erant percussi; nam adhuc post tale vulnus verè merebantur in tolerantia mortis, liberèque illam tolerabant, & patientabantur, quamvis illam physicē sumptam iam effugere non possent: Ergo similitè, dato gratis, quod Christus non potuisset effugere mortem physicē sumptam postquam Iudæi erant parati ipsum occidere, nihilominus componitur, quod potuerit illam vitare, vt voluntariam, & moraliter sumptam, & quod illam toleravit absque necessitate illam voluntariè tolerandi, & acceptandi; hoc autem evidenter sufficit, vt meruerit in eius acceptatione, & tolerantia.

171. Dices forsan: Quod licet aliquando Martyres non potuerint effugere mortem consequenter ad causam voluntariè ab ipsis praefitam, v.g. consequenter ad confessionem fidei, propter quam vulnere lethali percussi fuissent; tamen semper potuerunt potentia antecedenti vitare mortem, etiam physicē sumptam, saltē in causa illa voluntaria, quia potuerunt eam causam non præstare. Recte sanè. Sed inde infero, Christum etiam potuisse purè permisivè se habēdo vitare mortem, etiam physicē sumptam in causa voluntaria; quia si purè permisivè se habuisset in ordine ad redemptionem generis humani, vt potuit se habere, nullam causam, aut occasionem præstisset Iudæis, vt ipsum occiderent, & sic vitaret mortem etiam physicē sumptam absque ullo actu positivo purè permisivè se habendo.

172. Præterquamquod censeo, Christum Dominum ex voluntate positiva redimendi genus humanum cohibuisse gloriam animę toto tempore vitę mortalism, ne refunderet in corpus impassibilitatem, & immortalitatem; quę voluntas positiva cessaret, si Christus merè permisivè, aut negativè se haberet circa redumptionem generis humani, ac proin-

dè eo ipso naturali sequela refundereetur immortalitas, & impassibilitas in corpus ipsius, vitareturque mors etiam physicē sumpta, quandoquidem maneret corpus ipsius physicē immortale, & impassibile: Potuit igitur Christus, purè permissivè se habendo, vitare mortem etiam physicam.

173. Replicabis quintò: Nam ex nostra doctrina sequitur præceptum impositum Christo potuisse frustrari, & absque peccato non implere: Sed hoc per se videtur absurdū: Ergo prædicta doctrina non est admittenda. Confirmatur: Nam inde ulterius sequeretur, quod posset in sensu composito præcepti deficere redemptio, & consequenter finis incarnationis frustrari: Sed hoc etiam est absurdum: Ergo. Respondeo distinguendo sequelam: Sequitur, præceptum in Christo potuisse frustrari attenta natura, & causalitate ipsius præcepti, concedo sequelam: Attenta intentione Dei præcipientis, nego sequelam, & minorem, Quia præceptum ex natura sua considerata eius motione, & causalitate intra ordinem causę secundę, necessariò debet esse frustrabile saltē negativè, aut permisivè, quia solum movet moraliter, non physicē, per modum obiecti finiti, & particularis, de cuius essentia est mouere cum indifferentia, vt voluntas ex illo moveatur, vel non moveatur, & consequenter permittingo sui non impletionem ex parte voluntatis: Hoc inquam loquendo de præcepto ex natura sua, & ex vi suę motionis, & causalitatis. Loquendo autem de præcepto, in quantum procedit ex intentione Dei præcipientis, dico, quod in Christo Domino frustrari non potuit, aut non impleri, quia de facto fuit impositum Christo Domino ex intentione efficaci, vt per obedientiam ipsius redimeret genus humanum. Cum autem intentio divina efficax essentialiter infrustrabilis sit, minimèque posse non impleri, aut suo effectu carere, inde est, quod præceptum, vt ex tali intentione procedens, frustari non potuit, aut nō impleri.

174. Ad confirmationem eadem distinctione respondeo, quod attenta natura præcepti, cuiusque motione, seu causalitate, imo & attentis omnibus se habentibus ex parte actus primi in Christo nihil horum repugnabat ex natura rei in sensu composito illorum, quia hoc requiritur, & sufficit ad libertatem Christi in acceptatione mortis: Attamen atento amore Christi erga humanum ge-

nus, & erga gloriam extrinsecam Dei, & attenta intentione efficaci Dei præcipiens, & in sensu composito illius repugnat omnino, præceptum non impleri, redemptionem deficere, aut fine in incarnationis frustrari: Et hoc non opponitur libertati; quia haec repugnantia, seu impossibilitas non est orta ex principijs constituentibus actum primum in Christo, sed aliud, nimirum ex intentione efficaci divina, que cum sit extra, & supra ordinem causæ secundæ, actum primum causæ secundæ non potest constitueret, vel ex amore efficaci Christi erga genus humanum, qui quidem non constituit actum primum ad obediendum præcepto, sed se tenet ex parte actus secundi, ut applicatio libera Christi ad patientium pro hominibus mortem; amor enim efficax finis, si sit liber, non potuit in Christo auferre libertatem, & meritum in positione mediorum requisitorum ad talern finem.

175. Explicatur haec doctrina: Nam si præceptum impositum Christo consideretur ex natura sua, & ex vi sue intrinsecæ motionis, & causalitatis, fatemur, quod constituit actum primum potestatis Christi ad obediendum in ordine causæ secundæ, & moriendum, immediate ad obediendum formaliter, & mediate ad mortem ipsam quoad substantiam; cæterum præceptum sub hac consideratione non connectitur ex natura rei, nec immediatè cum obedientia formali, nec mediate cum acceptatione mortis quoad substantiam, sed indifferenter se habet, permittendo ex natura sua, & carentiam obedientię formalis, & carentiam acceptationis mortis, & consequenter carentiam redemptiois, & sui ipsius frustrationem: Et hoc pacto salva, & incolumis manet libertas Christi in ordine causæ secundæ obediendi, vel non obediendi, acceptandi, vel non acceptandi mortem, etiam in sensu composito præcepti.

176. Si verò consideretur præceptum ut impositum ex intentione, & ordinatione divina efficaciter ordinante redemptionem generis humani per obedientiam Christi, fateor, quod præceptum ex vi ordinationis divinæ habet connexionem extrinsecam, non solum cum acceptatione mortis, sed etiam cum obedientia formali, quia propter hanc potissimum fuit impositum; non enim fuit impositum præcisè propter acceptationem mortis quoad substantiam, nam ad

istam præceptum non erat necessarium, sed potissimum fuit impositum propter obedientiam formalem, ad quam præcise requiritur: Ergo ex intentione divina potiori titulo connectitur cum obedientia formalis, quam cum acceptatione mortis quoad substantiam. Tunc sic: Sed iuxta omnes hoc non tollit libertatem Christi Domini in actu obedientię formalis; quia ordinatio divina, ex qua talis connexion procedit, non constituit actum primum intra ordinem causæ secundæ: Ergo potiori titulo in columnem servabit libertatem Christi in acceptatione mortis quoad substantiam.

177. Si denique præceptum consideretur attento amore Christi, quo efficaciter volebat gloriam extrinsecam Dei, & redemptionem generis humani, sive quo efficaciter amabat genus humanum propter Deum, fateor etiam, quod ex vi huius amoris, præceptum connexionem habuit infallibilem, licet extrinsecam, cum obedientia formalis, & cum morte quoad substantiam; quia talis amor Christi efficaciter ad haec impellat ipsum Christum, tanquam intentio efficax ad positionem mediorum: Et etiam quod in sensu composito talis amoris non potuit Christus omittere acceptationem mortis: Cæterum talis connexion, & impossibilitas minimè obest libertati Christi Domini, quia est orta ex suppositione ipsi libera, nimirum ex amore libero Dei, vel hominum propter Deum, qui quidem amor, quantumvis efficaciter impellens ad obedientiam, & mortem, non aufert libertatem, & meritum in tali obedientia, & morte; alias enim charitas efficaciter impellens ad actus virtutum inferiorum auferret ab ipsis libertatem, & meritum, quo nihil absurdius excogitari potest, cum potius tales virtutes tanto magis liberè, & meritorie exerceantur, quanto magis à charitate moventur. Et quidem communis doctrina Theologorum tenet, quod actus efficaciter imperans non aufert, sed interfert libertatem, & meritum actus imperati. *De quo vide Tract. de Provident.*

quest. 15. à num. 77. & quest.

16. à num. 75.



**RELIQUA SOLVUNTUR  
obiecta.**

178. **R**EPLICABIS sexto: Postulat Christo præcipi amor efficax salutis, seu redemptionis generis humani. Quo igitur pacto hoc præceptum obligaret? Non sanè ex amore finis prævoliti, nam præcipitur ipse amor finis: Ergò obligaret sub culpa, aut ex timore culpe: Ergò Christus potuit ita obligari. Respondeo, omisso antecedenti, dicendo, quod obligare posset in illo casu ex amore finis universalis, scilicet ex amore libero gloriæ extrinsecæ Dei, & sic non opus est, quod obligaret ex timore culpe: Et cum inquis, quod præcipitur ipse finis, dico, quod præcipitur finis particularis, & intermedius, ad quem obligari potest ex amore finis universalis, & superioris, nimirum gloriæ extrinsecæ Dei in universalis.

179. Sed dices: Demus, quod præciperetur Christo amor gloriæ extrinsecæ Dei in universalis: Ex quo igitur amore finis obligaret hoc præceptum? Respondeo, quod obligaret ex amore libero Dei, ut est ratio diligendi gloriam extrinsecam ipsi. Sed rurius interrogabis: Demus quod Christo præciperetur amor ipsius Dei, ut est ratio diligendi gloriam extrinsecam ipsi. Ex quo igitur amore tale præceptum obligaret? Respondeo, quod obligaret ex amore ipsius Dei, summi boni in se ipso, licet ex hoc amore non obligaret necessariò, sed liberè. Et quidem hæc difficultas ab omnibus est solvenda, quia quocumque præceptum impositum Christo, cum sit motivum virtutis moralis, scilicet obedientię formalis, non potuit esse motivum primarium voluntatis Christi, sed solum potuit movere, & obligare ex alio motivo priori, & universaliori prævolito, & præmato à Christo. Vnde ab omnibus fateri debet, quod primus amor ultimi finis, & primarij motivi voluntatis Christi non potuit Christo præcipi, aut cedere sub obedientia, & sub præcepto. De quo vidè suprà dicta, num. 10.

180. Replicabis septimò: Quamvis præceptum non sit ita rigorosum, quod obliget sub culpa, vel sub poena, tamen ex ipsa ratione intrinseca præcepti debet importare ad minus voluntatem Dei significatam de morte acceptandam: Sed huic nequit voluntas Christi defi-

re sine peccato, vel saltè absque imperfectione morali: Ergò. Minor patet: Nam et si purum consilium non obliget sub culpa, nec sub poena, tamen quia importat voluntatem Dei significatam, transgredi nequit sine imperfectione morali repugnante Christo: Ergò. Respondeo, concessa maiori, distinguo minorem: Sed huic voluntas Christi nequit deficere absque imperfectione morali, nequit inquam deficere voluntariè, positivè, aut contrarie, concedo minorem: Nequit illi deficere pure permisive, aut negativè se habendo absque peccato, vel imperfectione morali, nego minorem. Ad cuius probationem dico, tam præceptum, quam consilium importare ex parte Dei voluntatem signi de re præcepta, vel consiliata, que quidem voluntas in præcepto obligat sub culpa, & poena, & in consilio sub imperfectione morali, si voluntariè, & positivè violatur, & transgrediat: Et hoc pacto fatemur, quod Christus non potuit deficere voluntati divinè significatè per præceptum sine peccato, & per consilium sine imperfectione morali; quia sic voluntariè deficere, esset contemnere, violare, aut transgredi ipsam voluntatem Dei significatam, quia esset amare aliquid oppositum tali voluntati plusquam ipsam voluntatem Dei significatam, & positivè tendere, & moveri contra ipsam; quod quidem impossibile fuit Christo. Attamen talis voluntas Dei significata sive per præceptum, sive per consilium non obligat quoad exercitium, nec sub culpa, nec sub imperfectione morali, sed solum sub amissione finis prævoliti, & sic posset Christus pure permisive, aut negativè deficere tali voluntati non solum absque peccato, sed etiam absque imperfectione morali pure permisive, aut negativè se habendo erga ipsam.

181. Vnde dicimus, Christum propriè loquendo nullo modo potuisse transgredi, aut violare nec præcepta, nec consilia, & quod si illa violaret, aut transgredieretur, incurriteret peccatum, aut imperfectionem moralem, in quo cum omnibus Thomistis concordat nostra sententia. Dicimus tamen quod potuit absque peccato, & absque imperfectione morali omittere pure negative, tam actus præceptos, quam actus conciliatos, non solum in sensu diviso præcisivo à præcepto, prout afferunt communiter R.R. Thomistæ, sed etiam in sensu composito præcepti, quia videlicet ita pure omittere

non

non est violare, transgredi, aut contemnere consilia, aut præcepta; nam ad hoc essentialiter requiritur aliquis motus voluntatis contra præceptum, aut consilium, quem tamen motum voluntas quieta in possessione ultimi finis, & pure negatiè se habens erga opera præcepta, vel consiliata, minimè habet; vnde propriè loquendo nullo modo transgreditur præcepta, aut consilia, licet ea non impieat pure negatiè se habens.

182. Replicabis octavò: Nam ex nostra doctrina infertur, præceptum impositum Christo non fuisse absolutum, sed conditionatum: Sed hoc est contra communem sententiam: Ergo. Sequela probatur: Quia per nos tale præceptum non obligabat Christum, nisi ex amore finis redemptionis: Ergo tantum obligavit Christum sub conditione quod vellet, & amaret redemptionem generis humani: Ergo fuit pure conditionatum, & non absolutum. Respondeo negando sequelam. Ad cuius probationem distinguo antecedens: Non obligabat Christum quoad specificationem, nisi ex amore finis redemptionis, nego antecedens: Non obligabat Christum quoad exercitium, nisi ex amore finis redemptionis, concedo antecedens, & sub eadem distinctione consequentis, nego ultimam consequentiam. Nam ad hoc ut præceptum sit absolutum, non requiritur, quod obliget absolutè quoad exercitium ad opus præceptum; nā obligatio quoad exercitium perinde est ac efficacia præcepti ad inferendum in actu secundo opus præceptum; huiusmodi autem efficacia non debet esse intrinsecè absoluta, quamvis præceptum sit absolutum; nam præcepta nobis imposta sèpè sunt absoluta, v.g. audiendi Sacrū in die festo, quod quidem præceptum non obligat quoad exercitium, seu non infert efficaciter actum præceptum in actu secundo absolutè, & independentè ab amore, vel timore subdit, si enim subditus, nec amet Deum, nec timeat culpam, aut poenam, nullam in ipso efficaciam habebit ad inferendum opus præceptum, nec obligabit ipsum quoad exercitium, & in actu secundo.

183. Sufficit ergo ut præceptum sit absolutum, quod obliget absolutè quoad specificationem, hoc est, impossibilitando absolutè subiectum ad voluntariam transgressionem ipsius sine culpa; hoc autem pacto præceptum etiam Christum Dominum obligavit absolu-

tè; quia ita obligavit ipsum ad acceptationem mortis præceptę, quod absolute impossibilitavit ipsum ad transgressionem ipsius, seu ad exercitium oppositum tali acceptationi præceptæ, licet non ad puram omissionem acceptationis præceptę. Licet enim Christus ex vi præcepti maneret cum indifferentia absoluta quoad exercitium ad acceptandum præceptum, vel illud pure non acceptandum, non tamen habuit indifferentiam absolutam quoad specificationem ad illud acceptandum, vel positivè transgrediendum per motum contrarium. Ex quo sequitur, quod obligatio talis præcepti efficax, & quoad exercitium fuit conditionata, & cum dependentia ab amore finis redemptionis, ex quo amore præsupposito fuit absoluta, & obligavit absolute quoad exercitium ad acceptationem mortis, licet intrinsecè, & præcisivè à tali amore solùm conditionata obligaret: Obligatio autem quoad specificationem fuit absoluta, & independentis ab amore finis redemptionis; quia Christus absolute non potuit transgredi præceptum motu opposito actui præcepto, quamvis non amaret finem redemptionis, seu quamvis erga redemptions pure permisivè se haberet; nam aliud est pure permisivè se habere, aliud moveri in contra. Primum potuit absque peccato. Secundum autem, nec absque peccato, nec cum peccato.

184. Ex dictis colliges, quo pacto concilianda sit in quolibet beato libertas in actibus ipsis à Deo præceptis, si aliquando præcipiantur cum impeccabilitate ipsis ab intrinseco visionis beatę. Cum enim ex vi ipsius inamissibilitè sint coiuncti ultimo fini, & in possessione ipsius, possunt merè negativè se habere erga quodlibet aliud bonum creatum, & particulare. Unde præceptum in ipsis tantum obligat efficaciter, & absolute quoad specificationem, quatenus nihil possunt velle oppositum actui præcepto, non tamen obligat efficaciter absolute quoad exercitium, nisi ex suppositione, & dependentè ab amore libero finis, propter quem ipsis imponitur præceptum. Et universaliter ita discurrendum est in ipsis, sicut in Christo.

185. Sed dices: Demus quod Christo deficeret visio beata, & possessio ultimi finis; tunc sanè esset in via ad ultimum finem: Demus item quod tunc aliquid illi præciperetur tanquam medium necessarium ad consequtione 3

vltimi finis, tunc sanè potuisset Christus omittere actum præceptum; quia in eo casu non esset necessitatus, sed liber in adimpleione præcepti: Sed tunc non potuisset eius voluntas purè omittere, quia voluntas viatoris non potest purè omittere in ordine ad vltimum finem, vt suprà dicebamus, num. 160. Ergò potuit omittere contrariè, voluntariè, & positivè: Ergò potuit peccare: Non ergò tunc casus posset compati libertas Christi in adimpleione præcepti cum eius impeccabilitate: Sed debemus vnam cum altera conciliare in omni casu possibili: Ergò modus noster utramque conciliandi non plenè satisfacit difficultati, recurrendo ad puram omissionem.

186. Respondeo, satisfieri difficultati præsenti conciliando libertatem cum eius impeccabilitate prout res iacent, & prout Christus se habuit de facto, inno, & prout debuit se habere ex natura rei, nam ex natura rei debetur Christo à primo conceptionis instanti visio beata, & possessio inamissibilis vltimi finis. Admissio tamen illo casu metaphysico, & miraculo, nam sine miraculo contingere non posset, dicimus, quod consequenter admitti deberet possiblitas purè omissionis in Christo, nam ita proponi deberet vltimus finis ut libere amabilis à Christo, & res præcepta in ordine ad vltimum finem, quod ei non posset proponi aliquid oppositum, quod esset ratio omittendi voluntariè per actum in contra amorem vltimi finis, vel actum præceptum; quia nihil posset proponi ut motivum trangrediendi, vel peccandi.

187. Semel autem quod Christo proponeretur vltimus finis, & actus præceptus cum sola ratione obiectiva alienante ad ipsius amorem, & absque omni ratione obiectiva movente, seu aliciente in contra, Christus ita posset tunc omittere, quod non posset omittere voluntariè, & libere ex actu occasionante, vel causante omissionem, quia hoc repugnat, vbi nulla proponitur, nec potest proponi ratio obiectiva sic omittendi: Posset ergò omittere purè negativè se habendo, ad quod non requiritur ratio obiectiva movens, seu aliciens ad omissionem, sed sufficit quod ratio obiectiva movens, & aliciens ad actum non rapiat, nec necessitet ad ipsum, eo enim ipso permittit omissionem, seu carentiam actus.

188. Sic ergò Christus in eo casu

se haberet, & consequenter posset purè omittere, quamvis viator, & per hanc potestatem purè omittendi salvaretur libertas cum impeccabilitate, supposito miraculo. In nobis autem viatoribus id contingere nequit sine miraculo speciali, quia intellectus practicus, sicut voluntas, ita est inquietus, vt nunquam proponat vltimum finem, & opera præcepta in ordine ad ipsum sine aliqua comparatione, & collatione cum alijs bonis oppositis, sive saltē cum facultate obiecta opposita proponendi; vnde nunquam potest ita omittere, quod non possit moveri ad omittendum ex ratione obiectiva, vel obiecto opposito actui præcepto.

189. Sic olim, cum hanc controversiam dictavi, respondebam, sed parum est fidendum huic vltimè doctrinę; si enim Christus semel supponatur viator, & non comprehensor, ad gloriam animę, non posset non esse necessitatus, sicut & nos, ad vltimum finem vagè, cum in illa necessitate fundetur tota libertas, & usus liber rationis, vnde vel relinquendus esset Christus ut homo sine usu rationis, vel maneret sicut nos necessitatus ad vltimum finem incommuni, etiam quoad exercitium, ex suppositione usus rationis practicę, vel intellectus practicę propounderis bonum. De quo vide suprà quest.

6. Non ergò posset purè omittere amorem vltimi finis in hoc aut in illo particulari bono, sed solum posset omittere amorem vltimi finis in hoc particulari obiecto, v. g. in Deo, ex amore ipsius in alio, v. g. in bono commutabili, quod certè esset formalissimè peccare; vnde præceptum impositum Christo ut viatori, necessario ipsum obligaret sub culpa; ex hoc ipso quod ipsum obligaret sub ammissione vltimi finis, ad quem esset viator.

190. Unde melius est respondendum, casum esse impossibilem, adhuc divinitus, quia Christus maneret peccabilis, quia maneret fallibilis speculativè, & practicè, quia maneret ignorans, & quia maneret sine rectitudine universalis immobili suarum potentiarum in ordine ad vltimum finem; ut satis superque suprà ostensum manet; & item quia hoc esset contra ius divinum immediatum divinę personę personantis humanitatem, cui iuri Deus nec divinitus contraire potest. Ac proinde talis casus semper est negandus, ut impossibilis adhuc divinitus.

CON-

CONCLUSIO CONTRA  
versie.

191. Ex quo sequitur, libertatem Christi sic esse explicandam. Primò enim supponendus est Christus cum gratia consummata, cum lumine gloriæ, & visione beata, cum charitate consummata, & cum summa dilectione Dei clarè visi in se ipso, & cum plena fruitione ipsius, sariato adæquate eius appetitu rationali in summō bono, & totum hoc cum summa necessitate, & absque libertate indifferentiè ad oppositum, nec contrariè, nec contradictoriè, quia totum hoc debetur Christo ut homini iure hereditatis.

192. Secundò, Christus ut homo sic adæquate sariatus in summō bono possesto, amatoque in se ipso, ex ipsa summa bonitate Dei summè possessa, & amata, movetur obiectivè ad volendam Deo, & illi procurandam summam gloriam, & honorem extrinsecum; sed quia Deus nec Christus iam beatus indigent ad sui summam felicitatem, & summam perfectionem vlo honore, aut gloria extrinseca, ita ut Deus in se ipso eque beatus, felix, & perfectus maneret absque omni gloria, & honore extrinseco, ac cum illo; & similitè Christus, adhuc in quantum homo, quia à primo conceptionis instanti habuit gratiam, gloriam, & perfectionem consummatam, ita ut non posset augeri in illa; ideo nec ex illo amore necessariò Dei, sive ex bonitate divina necessariò amata, nec ex amore sui, necessariò movebatur, aut necessitabatur quoad exercitium ad amandam, aut procurandam gloriam extrinsecam, aut extrinsecum honorem Deo, aut sibi, cum sine illo, aut illa, eque Deus, & ipse felices, ac beati manere possent per totam eternitatem.

193. Nihilominus tamen licet non ex necessitate, nec ex indigentia, ex ipsa tamen abundantia charitatis erga Deum, voluit Christus, ut homo, Deo, sive Patri summam gloriam, & honorem extrinsecum illi procurare, & quod summa eius bonitas diffunderetur ad extra in creaturis, cum ingenti gloria ipsius Dei. Qui amor certè fuit liber in Christo, sicut etiam in ipso Deo, eadem ratione, ut videre licet expendendo rationes quibus libertatem Dei ad extra explicabimus. *Tract. de Deo uno, disp. sexta de voluntate Dei.*

Tom. I.

194. Tertio, Christus ut homo, Deo inspirante, proposuit sibi ut medium aptissimum ad prædictum finem, redemptionem, & salutem generis humani misericordiè sub peccati iugo iacentis, & ad hunc finem procurandam se liberè determinavit, nempè ex amore libero, & libera intentione Deum glorificandi, tanquam ex fine priori; & hic etiam fuit amor liber in Christo ob eandem rationem, ac primus erga gloriam extrinsecam, & honorem Dei; quia videlicet, nec ad Dei summam felicitatem, nec ad suam necessaria erat salus, & Redemptio hominum; & forsam etiam quia alia via posset procurari Deo non minor gloria extrinseca, & honor, sed nihilominus ex abundantia charitatis, Christus, ut homo, secundario dilexit liberè homines, & voluit illorum salutem procurare, ut Redemptor eorum.

195. Quartò, Deus Christo præcepit, (hoc est, exponente Div. Thom.) inspiravit illi tanquam necessarium humanæ saluti, quod pro hominibus moretur; cui præcepto liberrimè ex charitate, & amore libero salutis generis humani, se subiecit, & voluit ex obedientia mori, cum tamen potuisset sua, & ipsius Dei felicitate summa contentus esse, & nihil amplius velle, nec curare circa homines, ut potuit Deus ipse, potestate absoluta; quia summa amicitia animæ Christi ad Deum, & Dei ad animam Christi, nec summa felicitas amantis, & amati, dilectoris, & dilecti, vlo alio egebat; vnde liberrimè, & ex amore libero charitatis circa homines, Christus illi præcepto se subiecit, & liberè obedivit, & mortem acceptavit, & non ex necessitate villa absoluta, & antecedenti, sed ad summum necessarium, necessitate consequenti ad liberum amorem generis humani, & salutis; ac redemtionis illius, quæ necessitas consequens nec leviter lœdit libertatem, nec minuit meritum, & obsequium erga Deum, nec liberalitatem, & misericordiam erga homines, sed potius auget, quanto ex liberrimo, sed fortiori amore Deum glorificandi, & homines salvandi procedit.

196. Ita ergò est intelligenda libertas Christi ut hominis, sive animæ Christi, sive altiori modo, si posset ex cogitari. Et ratio est, quia Christus ut homo in summō gradu per gratiam consummatam participavit naturam divinam; in summō gradu per lumen gloriæ parti-

cipavit modum intellectus divini ; & in summo gradu per charitatem consummatam participavit modum voluntatis divinę ; ergo pariter in summo gradu participavit modum libertatis divinę : Sed libertas divina solum necessariō amat ipsam Dei bonitatem in se ipsa , & ex pura libertate dilexit genus humanum , dilectione charitatis erga obiectum secundarium , quia videlicet , sua felicitate Deus adæquate satiatur , & nihilo extra se eget : Ergo pariter explicanda est libertas Christi ut hominis .

197. Quod si tibi videatur impossibile , Christum diligere Deum summè , & super omnia , & illi non procurare gloriam extrinsecam , & extrinsecum honorem ; & omnino repugnare , Christum habere summam , & perfectissimam charitatem , & nihilominus sua gloria contentum , relinquere homines in summa miseria sub diaboli iugo , cum posset illos redimere ? Si inquam id tibi videatur impossibile absolute . Rogabo à te , an Deus ipse infinite , & summè se ipsum diligens , potuerit nullum sibi procurare honorem , & gloriam extrinsecam ? Et velis nolis , id possibile esse , & Deum potuisse absolute , concedere debes . Item rogabo : An Deus , qui est ipsa plenitudo charitatis , seu charitas ipsa per essentiam , videns homines miserabiliter sub iugo peccati , potuerit absolute , sua intrinseca gloria contentus , illos in sua miseria relinquere ? Et velis nolis , potuisse absolute ita contingere debes afferere , nisi Deo in providentia gratię libertatem negare velis . Idem igitur in Christo concedendum est , qui modum divinę libertatis in summo gradu participavit .

198. Quod si dicas , nihil horum in præsenti providentia possibile esse adhuc in Deo , quia esset contra altos fines illius , & contra illius ordinationem . Id ipsum in Christo ego etiam fateor , sed huiusmodi impossibilitas nec tollit , aut minuit libertatem Dei , quia est consequens in ipso ad ordinationem suę providentię , nec libertatem Christi , quia est extra seriem , & ordinem cause secundę , & libertatis Christi in quantum hominis , & consequens obiectivę ad libertatem Christi in idæa , vt explicavimus Tract. de Providentia . Et suprà num. 176. & a num. 173. Ordo enim divinę providentię , quantumvis efficax circa actus liberti arbitrij , minimè præiudicat eorum libertati , vt potè extrinsecè se habens ad

seriem illius , & solum inducit impossibilitatem consequentem , & extrinsecam , libertati non contrariam , nec potestati ad oppositum , vt satis explicavi toto ferè Tract. de Providentia .

### QUÆSTIO XV.

*AN CHRISTUS MERUERIT  
per actum charitatis regulatum scientia beata?*

1. **H**UIUSMODI controversia , quam maximè conducit ad explicandam libertatem humanae voluntatis in Christo , & consequenter ad radicalem intelligentiam doctrinę traditę in præcedenti . Proptereaque eam hic subnectere placuit .

2. Ratio vero dubitandi , eaque non levis , sic se habet : Christus mereri non potuit per actum necessarium , & non liberum , cum libertas ad meritum requiratur : Sed actus charitatis in Christo regulatus scientia beata non fuit liber , sed necessarius : Ergo per illum non meruit Christus . Probatur minor , quia actus charitatis est dilectio Dei super omnia : Sed voluntas humana Christi ut regulata scientia beata , quę est visio clara Dei , non liberè , sed necessariō Deum dilexit : Ergo actus charitatis regulatus scientia beata non fuit liber , sed necessarius in Christo . Probatur minor , quia voluntas erga Deum clarè visum , necessitatur omnino , id est , tām quoad specificationem , quām quoad exercitium , ad ipsius amorem ; cum enim Deus sit summum bonum adæquatè , & superabundanter satiativum voluntatis , si clarè videatur , non potest non voluntatem necessitare , seu necessariō rapere ad sui amorem : Sed voluntas necessitata quoad specificationem , & exercitium ad Deum diligendum , non liberè sed necessariō , Deum diligit : Ergo .

*PRIMUS , SECUNDUS , ET  
tertius modus solvendi difficultatem  
rejicitur.*

3. **P**RÆDICTA ratio dubitandi Theologos in variis divisis sententias . Primò enim , Gabriel , in 3. dist. 18. art. 2. dubio 1. Marsilius , quest. 12. ad 1. & aliqui ex antiquis , affirmarunt , Christum , & Beatos amare Deum liberè , licet necessariō , & sine potestate non aman-

amandi, quia libertati solum opponitur necessitas coactionis, & satis est ad libertatem quod dilectio sit voluntaria, & spontanea, qualis est dilectio Dei in beatis, & in Christo, licet ex simplici necessitate proveniens, quia non provenit ex necessitate coactionis.

4. Sed huiusmodi doctrina applicata ad meritum, iam substineri non potest, quia damnata supponitur, vel formaliter, vel saltē virtualiter. Primò, quia Pius V. in Michaelo Baio, damnavit propositionem 39. quę sic aiebat: *Quod voluntariè fit, et si necessitate fiat, liberè tamen fit.* Et propositionem 66. quę sic aiebat: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.* Et Innocent. X. in Cornelio Jansenio, damnavit illas quinque famosas propositiones, inter quas quarta erat: *Ad merendum, & de merendum in statu naturę lapse, non requiritur in homine libertas à necessitate sed sufficit libertas à coactione.* Vbi valde notandum est, quod illam particulam: *In statu naturę lapse, non ponebat Jansenius, quia iudicaret, in eo statu requiri maiorem libertatem ad meritum, & de meritum, quam in alijs, sed potius, quia minorem requirebat;* vndē si in illo statu damnatur, potiori titulo damnata videtur etiam in statu innocentie, etiam in statu beatitudinis, in quibus, vel ipse Jansenius maiorem libertatem requirebat. Vndē ipse Div. Thom. etiam ante prædictorum Pontificum decreta, quæst. 6. de Malo, postquam proposuit, dictam sententiam, de libertate à coactione, & non à necessitate, expresse subiungit: *Hæc autem opinio est heretica, tollit enim rationem meriti, & demeriti in humanis actibus.* Non ergo iam prædicta doctrina substineri potest. Vide supra, quæst. 6. à num. 74. vbi rem hanc fuisse tractavimus.

5. Secundus modus solvendi difficultatem, potest summi ex Scoto, & alijs Scotistis, quos sequitur Dicastillo, disp. 11. quæst. 1. part. 1. conclus. 1. Qui afferunt, quod Christus, & beati, licet ex visione clara Dei necessitentur quoad specificationem ad ipsum amandum; non tamen quoad exercitium, quia possunt in exercitio amorem suspendere. Sed nec iste modus admitti potest in præsenti: Quia infra ostendemus, beatos ex clara visione summi boni necessitari, quoad exercitium etiam, ad ipsum diligendum. Aliter enim manerent peccabiles ab intrinseco; cuius oppositum

Tom. I.

haec tenus semper supponimus, & ibi ostendemus efficaciter.

6. Tertius modus dicendi est aliorum, quos suppresso nomine refert Suarez, disp. 37. sect. 4. dicentium, quod licet voluntas Christi fuerit naturaliter necessitata ad dilectionem Dei, etiam quoad exercitium, potuit miraculosè suspendi huiusmodi actualis dilectio; & cum Christus habuerit potestatem patrandi miracula, potuit saltē miraculose in sua humana voluntate miraculosè suspendere exercitium divini amoris, & sic liberè semper, & meritorie illum exercere, cum vera potestate illum suspendendi.

7. Hunc modum dicendi referunt, & reiiciunt PP. Salmanticenses, Tract. 21. de Incarn. disp. 27. num. 45. Primò, quia caret solidō fundamento, siquidem Christus vt homo non habuit potestatem ad omnia miracula possibilia absolute: Sed alias non occurrit fundementum, cur habuerit potestatem ad prædictum miraculum suspendendi amorem necessarium: Ergo purè voluntariè talis potestas supponitur absque solidō fundamento. Sed certè, nec hoc est etiam solidū fundamentum, quia possent, qui prædictum effugium excogitunt, dicere, sic opus fuisse, vt Christus maneret liber in actu dilectionis Dei, & cum merito in illa. Vndē nisi probetur impossibilitas talis potestatis in Christo, etiam absque solidō fundamento reiicitur. Secundò, talem cogitationem refutant, quia dubium non est, Deum physicè Christo non concedere potestatem patrandi prædictum miraculum, sed illum gubernare iuxta naturalem exigentiam status beatitudinis: Sed in hac hypotesi, (quam dari defacto est longè verosimilius) procedit ratio dubitandi: Ergo in ea non tenet prædicta evasio. Sed huic similiter impugnationi, respondere possent; minimè defacto Deum talis miraculi potestatem negasse, quia illa negata, libertas in amando Deum non salvaretur; sed potius ad illius libertatem, & meritum statuēdum, talem illi potestatem concessisse, licet absolute potuerit eam non concedere, relinquendo humanam Christi voluntatem sine libertate in amando Deum.

8. Melius ergo tertio reiiciunt præfatam cogitationem, probando impossibilitatem talis potestatis in Christo, quia supposita Dei visione, Christum suspendere amorem naturaliter necessarium

erga Deum , esset ad minus imperfectio moralis : Sed chimerica est in Christo potestas incurriendi per miraculum imperfectionem moralem : Ergò & potestas suspendendi amorem miraculosè . Et vrgo , quia Deus clarè visus , titulo summi boni , de se & ex meritis summi boni exigit necessariò amari à voluntate in exercitio , quamdiù clarè ipsi representatur : Ergò si voluntas Christi vellet miraculosè suspendere talem amorem , ex consequenti vellet negare in exercitio Deo ex summo bono amorem illi summè debitum , & summè ab illo exactum ex meritis summi boni : At hoc nendum imperfectio moralis , sed verissimum peccatum esset , & offensa Dei ; quam Christum posse miraculosè incurrire est chimera : Ergò repugnat talis potestas in Christo .

9. Secundò : Quia vt voluntas posset omittere , vel suspendere talem amorem miraculosè , opus est , quod ipsam voluntas posset sponte , & liberè velle patrare tale miraculum suspendendi talem amorem , non enim posset per puram omissionem miraculum patrare , vt per se notum est : Sed implicat , quod voluntas necessariò diligens Deum , posset sponte , & liberè velle patrare tale miraculum suspendendi amorem : Ergò & quod possit tale miraculum patrare . Probo minorem : Quia implicat , quod ita velit ante miraculum , quia ante miraculum est naturaliter necessitata ad exercitum Dei amorem , & consequenter impossibilitata naturaliter vt velit oppositum , nempè suspendere miraculosè amorem , scū non amare ; deinde implicat etiam quod possit miraculum illud patrare antequam velit , quia non iam ipsa voluntas sponte sua illud patrare posset : Ergò nullo modo posset voluntas patrare tale miraculum .

10. Explicatur: Quia voluntas necessitata ad amorem Dei in exercitio , non posset patrare miraculum suspendendi amorem , nolendo illum suspendere , vt per se patet : Nec item volendo illum suspendere , quia ante miraculum patratum non posset velle oppositum amoris ad quem èrat naturaliter necessitata ; ac deinceps nec posset illud miraculum patrare , nec volendo , nec nollendo , vt per se patet : Ergò implicat , quod possit tale miraculum patrare . Denique , quia voluntas necessitata ad amorem Dei super omnia nihil potest velle , nec voluntariè operari nisi ex amore Dei : Sed implicat ex amo-

re Dei suspendere miraculosè amorem Dei : Ergò & quod possit ipsa voluntariè suspendere miraculosè amorem Dei . Illud ergò miraculum ad summum posset patrari in voluntate humana Christi ab ipso Deo : Sed implicat in terminis quod illud patrare sit in libera potestate voluntatis humanæ Christi .

#### QUARTUS MODUS DICENDI refellitur.

11.

**Q**UARTO Pat. Vazquez *disp. 74. cap. 2. & 3. ut prafatam difficultatem evaderet , ea convictus , negavit in Christo actum charitatis erga Deum meritum , & liberum , dicens solum meruisse per actus beneficentie , aut misericordie , vel liberalitatis erga homines . Sed huiusmodi sententia communiter à Theologis deseritur , & merito , quia ex se videtur satis absurdum dicere charitatem Christi non fuisse meritoriam , nec Christum per charitatem meruisse . Vnde .*

12. Dicendum est primò : *Quod Christus meruit per actum charitatis erga Deum . Ita communiter Theologi , quorum catalogum proferunt PP. Salmant. vbi suprà , excipiendo tantum Vazquium , & alios duos minoris notę . Probatur vero pricipiè ex D. Thom. 3. part. quest. 31. art. 3. vbi , ex quo sanctificatio Christi in primo instanti suę conceptionis fuerit perfectissima , infert sic : Consequens est , quod ipse secundum proprium motum liberi arbitrij in Deum fuerit sanctificatus ; qui quidem motus liberi arbitrij est meritorius : Sed hic motus liberi arbitrij in Deum necessariò est actus charitatis ; cum sit in Deum vt obiectum ipsius : Ergò actus charitatis fuit in Christo meritorius . Secundò nam in 3. dist. 18. quest. 1. artic. 2. ad 2. sic ait : Dicendum , quod idem non potest esse meritum , & præmium respectu eiusdem , & secundum idem . Vnde ipse motus charitatis hominis Christi , in quo consistit præmium eius , quantum ad beatitudinem anime , potest esse meritum respectu beatitudinis corporis . Tertiò ex quest. 29. de Veritat. art. 6. ad 6. vbi ait : Quod Christus non erat extra statum merendi , quia viator erat , & ideo charitate eadem fruebatur , & merebatur : Ergò certum debet esse ex mente D. Thom. quod Christus meruit per actum charitatis erga Deum .*

13. Nec responderi potest ex Pat. Vazquez , Christum meruisse per actum charitatis , non quidem charitatis Theo-

lo-

logicę Deum respicientis, sed alterius charitatis erga proximum, quę est virtus moralis infusa, & regulatur in Christo scientia infusa. Non inquam, quia D. Thom. expressè ait, quod *eadem charitate Christus fruebatur, & merebatur: Quod ipse motus charitatis, qui est præmium eius, sive quies in termino, potuit esse meritum respectu gloriae corporis.* Et in primo tex- tu expressè loquitur de motu in Deum: Ergò non loquitur de distincta charitate, sed positivè de ipsa charitate Theologica, quę respicit Deum. Ac denique, quia ut ostendimus *Tract. de Charitate, quest. 14. num. 31.* repugnat virtus charitatis infusa moralis, distincta à charitate Theologica: Ergò si Christus meruit per charitatem, meruit per charitatem Theologicam, non per aliam distinctam, quę sit magis bene- ficiencia, vt vult P. Vázquez.

14. Deinde probatur ratione, qua vtitur Illust. Godoy, quia ut docet Div. Thom. 1. 2. quest. 114. artic. 4. in corpor. *& ad 5. & pluribus in locis, nullus actus potest esse meritorius apud Deum præmij supernaturalis, nisi vel sit ipse actus charitatis erga Deum, vel ab ipsa charitate imperatus: Sed in Christo fuerunt actus, quibus verè apud Deum meruit præmia supernaturalia; vt est de fide: Ergò vel in ipso actus charitatis erga Deum fuit meritorius, vel actus à Charitate imperati. Tunc sic, sed implicat, quod actus à charitate imperati sint meritorij, nisi actus ipsius charitatis, ex quo imperantur, sit meritorius: Ergò necesse est ponere, quod in Christo actus charitatis fuerit meritorius. Probatur minor, tūm quia iuxta Div. Thom. ideò, ut actus virtutis moralis sit meritorius, exigitur quod procedat ex imperio charitatis, quia charitas est radix, & forma merendi: Ergò ratio meriti descendit ex charitate imperante ad actus aliarum virtutum: Ergò per prius esse debet in actu charitatis imperante, quem in actibus imperatis aliarum virtutum: Ergò implicat, quod actus aliarum virtutum, ut à charitate imperati, sint meritorij, quin actus charitatis imperantis sit meritorius.*

15. Secundò: Quia voluntas per actum charitatis imperat actus aliarum virtutum, non de necessitate, sed liberè, quia alias actus aliarum virtutum non essent liberi, sed ex necessitate: Sed actus illi quia liberè imperati à charitate sunt meritorij; ergò potiori iure, actus, quo charitas liberè imperat eos actus, est meritorius: Ergò implicat, actus illos impera-

tos à charitate, quia imperatos, esse meritorios, & non esse meritorium actum charitatis, quo illos imperat. Tunc sic sed actus charitatis, quo illos imperat, est actus charitatis erga Deum: Ergò actus charitatis erga Deum in Christo fuit meritorius. Probatur minor subsumpta, quia charitas per eundem actum, quo imperat actus aliarum virtutum, eos ordinat ad Deum tanquam ad finem, & in obsequiū Dei propter ipsum, & hoc pacto reddit illos verè meritorios apud Deum: Sed non potest charitas, aut voluntas charitatis informata illos actus ordinare in Deum ut ultimum finem, nisi per actum quo respiciat ipsum Deum ut ultimum finem; quia implicat, quod per actum non responentem finem ordinentur alij actus in finem: Ergò actus, quo charitas imperat alios actus, est actus charitatis, seu dilectionis, Deum ipsum respiciens ut finem: Ergò per talē actum meretur Christus apud Deum.

16. Hæc ratio visa est Patribus Salmant. non convincere, quia iuxta illorum doctrinam, ad merendum verè apud Deum præmium supernaturale per actum aliarum virtutum, non requiritur de necessitate actus charitatis formalis praesuppositus, ex quo imperantur; quod ex doctrinis à se alibi traditis probare contendunt. Veruntamen Illust. Godoy, iam advertendum dixit, se in hac ratione non probare, sed supponere ex D. Thom. & communī doctrina Thomistarum, actus aliarum virtutum ut sint meritorij, indigere imperio charitatis, seu quod imperantur ex actu formalī charitatis prævio. Licet autem ipsi contra communem Thomistarum sensum, & fere contra expressam litteram D. Thom. hoc negent, minimè vim prædictæ rationis infirmat; sed solum cogit ad illorum specialem inter Thomistas sensum relinquendum, & impugnandum suo loco, ut præstabimus Deo dante.

17. Propterea respondent alij, quod licet in alijs viatoribus, actus aliarum virtutum non sint meritorij apud Deum, nisi dependenter ab actu charitatis imperante, in Christo tamen ex dignitate personæ fuisse meritorios independenter à charitate imperante, quia fuerunt infinitæ dignitatis. Sed contra est, quia ut recte arguit Illust. Godoy, dignitas personalis Christi, sicut gratia habitualis in nobis, per se non constituit actus in ratione meriti, nec illos formaliter meritorios reddit; sed illos meritorios supponit, & vt me-

meritorios significat, præstanto illis dignitatem, & valorem moralem in ratione meriti; sicut maiestas offensa præstat offensę gravitatem infinitam, non constituendo illam in ratione offensę, sed supponendo illam in ratione iniurię, & offensę, & illam in tali linea gravificando moraliter, ut suo loco explicabimus: Sed actus aliarum virtutum non possunt supponi meritorij apud Deum, nisi ordinentur in obsequium Dei propter ipsum; & sic ordinari non possunt nisi per actum charitatis in Deum: Ergo.

18. Explicatur; si per impossibile Christus ut homo exerceret actum virtutis moralis vnicè in obsequium aliquius creaturæ, & propter ipsam, & non in obsequium Dei, nec propter ipsum, quantumvis ille actus esset infinitę dignitatis ex persona operante, per illum solum mereretur apud illam creaturam, in cuius obsequium operaretur, non apud Deum, in cuius obsequium nihil præstisset: Ergo ut mereatur apud Deum, non satis est, quod actus sit infinitę dignitatis ex persona, sed requiritur essentialiter, quod sit in obsequium Dei, & propter ipsum, qualiter esse non potest, nisi per actum charitatis præsum in Deum ordinetur. Ex quo satis corruit, doctrina singularis cuiusdam Recentioris, quem suppresso nomine citat Godoy, assentris, quod si Christus D. eliciisset actum indifferentem in individuo, ille esset meritorius. Nam certè ille actus non esset elicitus in obsequium Dei, alias esset honestissimus, & non indifferentes: Sed actus non elicitus in obsequium Dei, non meretur apud Deum, ut per se patet: Ergo.

19. Secundò probatur assertum; quia actus, quo Christus dilexit, & voluit Deo gloriam, & honorem extrinsecum ex complacentia in ipso Deo, & ex amore ipsius Dei, est planè actus charitatis: Sed per talem actum, meruit Christus apud Deum: Ergo & per actum charitatis erga Deum. Minor patet, quia ille actus in primis est liber, siquidem voluntas Christi ex amore directo erga Deum, & ex complacentia in eius bonitate intrinseca, non necessitatibus ad diligendam, & volendam illi, saltē efficiaciter, gloriam, & honorem extrinsecum, sicut nec ipse Deus ex amore suę infinitę bonitatis, nec ex complacentia in ipsa, necessitatibus ad sibi volendam gloriam, & honorem extrinsecum: Ergo actus ille, quo Christus ut homo voluit

Deo honorem, & gloriam extrinsecam, ex complacentia in bonitate intrinseca Dei, & ex amore illius, fuit liber. Deinde est obsequiosus Deo, nam per se est obsequiosum Deo velle illi honorem, & gloriam extrinsecam propter ipsum, & ex amore ipsius: Sed actus liber, & obsequiosus Deo, necessariò est meritorius apud Deum: Ergo ille actus fuit meritorius apud Deum.

20. Maior verò, nempè, quod ille actus sit actus charitatis erga Deum, non minus patet, contra Vazquez, quia actus, quo amico volumus bonum ex amore ipsius, & ex complacentia in ipso, est actus amicitię erga ipsum, ex ipsa amicitia procedens: Ergo actus, quo volumus Deo bonum, nempè honorem, & gloriam extrinsecam, ex complacentia in ipso, est actus amicitię, & consequenter charitatis erga ipsum. Secundò, nam actus ille, quo sancti vñiversaliter intendebant pro fine in omnibus suis operibus maiorem Dei gloriam, & honorem, ab omnibus pro ardentissimo charitatis actu reputatur: Ergo. Tertiò, quia actus circa finem ita vñiversalem, qualis est maior Dei gloria, à nulla alia virtute procedere potest, nisi à charitate, non quidem à fide, ut per se patet; nec à spē theologica, quia spes respicit bonum proprium primariò; nec item ab illa ex virtutibus moralibus, quę non respiciunt finem vñiversalem; sed solum media: Ergo solum elicitor à charitate: Ergo est actus charitatis.

21. Supposito igitur, quod Christus ut homo meruit per actum verę, & proprię charitatis theologicę erga Deum, ut ex dictis ostensum manet, adhuc restat difficultas rationis dubitandi, nempè quo pacto actus charitatis erga Deum potuerit esse liber in Christo, qui ad Deum super omnia diligendum erat per claram Dei visionem necessitatus.

#### QUINTUS MODUS DICENDI refellitur.

22. PROPTEREA alij rationi dubitandi respondent, quod in Christo fuit scientia beata, qua videbat Dei essentiam, seu Deum in se ipso; & simili scientia infusa, qua cognoscebat creaturas in se ipsis, & ex ipsis à posteriori Deum abstractivę, ut communiter docent Theologi. Quo supposito, dicunt, quod voluntas Christi ut regulata per scien-

scientiam beatam , sive per claram Dei visionem, necessariò, & non liberè Deum diligebat super omnia ; & sic non merebatur per amorem Dei , seù per actum charitatis erga Deum. Ceterum ipsius voluntatem ut regulatam per scientiam infusam , qua Deum abstractivè cognoscebat, liberè dilexisse Deum super omnia, & sic per actum charitatis erga Deum meruisse. Pro hac sententia referuntur Capreolus , Soto , Ferrara , Medina, Zumel , Suarez , & alij. In ea tamen explicanda est diversitas , nam aliqui asserrunt , voluntatem Christi ut regulatam scientia infusa dilexisse Deum amore specie distinto ab amore regulato scientia beata ; alij , quod dilexit amore solo numero distinto ab amore regulato scientia beata ; alij , quod eodem entitativè amore diligebat Deum voluntas Christi ut regulata scientia infusa , quo illum diligebat ut regulata scientia beata , cum sola differentia , quod ut regulata scientia beata , necessariò exercebat talem amorem ; ut vero regulata scientia infusa , non necessariò , sed liberè diligebat , & exercebat talem amorem. Sed hæc etiam sententia communiter deseritur à RR. Thomistis. Unde.

23. Dico secundò: *Scientia infusa in Christo non regulavit actum charitatis , quo Deum super omnia diligenter.* Probatur primò generaliter , quia scientia infusa non attingit Deum ut est charitatis obiectum : Ergò nec potest regulare actum charitatis erga Deum , seù quo Deus diligatur super omnia. Probatur antecedens , quia Deus est obiectum charitatis in quantum est summum bonum in se ipso , & propter se ipsum : Sed sic non attingitur à scientia infusa : Ergò. Probatur minor , quia scientia infusa per se primo cognoscit veritates creatas in se ipsis , & secundario ex ipsis à posteriori cognoscit Deum ut causam illarum, cognitione cause per suos effectus : Ergò solum cognoscit Deum ut causam , & sub connotatione effectuum : Ergò non cognoscit Deum ut summum bonum in se ipso absolute , & propter se ipsum.

24. Explicatur : Ideò fides regulat actum charitatis erga Deum , quia licet obscure , & per revelationem , tamen simpliciter , & sine discursu cognoscit immediatè Deum ut summum bonum in se ipso , absque respectu ad creaturem : Sed per scientiam infusam solum

potest cognosci Deus ut terminus dependentiæ creaturarum , & per discursum ex illis: Ergò non cognoscitur ut obiectum charitatis. Explicatur secundò , quia scientia infusa non potest regulare charitatem , in quantum est scientia speculativa , seù speculativè discursiva; quia regulare actus voluntatis est proprium cognitionis practicæ : Deinde nec ut est scientia practica factibilium , nempe artificialis ; ut etiam per se patet : Nec item ut est scientia practica moralis circa agibilia , vel circa mores , ut equivaleret philosophia moralis , quia obiectum charitatis est valde superiorius , & theologicum , sicut ipsa charitas est virtus theologica : Nec denique ut est scientia practica theologica , quia nec nostra theologia potest practicæ regulare actum charitatis , quia solum cognoscit Deum à posteriori , & per discursum ex effectibus , & in effectibus revelatis: Ergò nullo modo potest regulare actum charitatis erga Deum.

25. Confirmatur , quia virtus theologica voluntatis non potest regulari nisi per virtutem theologicam intellectus , aut per lumen theologicum ; exigit enim virtus voluntatis lumen proportionatum in intellectu , quo reguletur ; & virtuti theologicæ affectivæ voluntatis solum proportionatur lumen theologicum in intellectu ad illam regulandam. Sed lumen scientiæ infuse minimè est lumen theologicum , cum per se primo solum respiciat veritates creatas , aut creaturem in se ipsis: Ergò non est lumen proportionatum ad regulandam virtutem theologicam charitatis.

26. Confirmatur secundò , & tacita responsio præcluditur , quia adhuc dato quod intellectus per scientiam infusam cognoscit Deum ut authorem supernaturalem , & ut trinum , solum illum ut talem cognoscit à posteriori per discursum , ut terminum dependetè donorum supernaturalium , & modo speculativo: Sed hoc non sufficit , ut possit regulare virtutem theologicam charitatis : Ergò. Probo minorem , quia eminentissimus Theologus , quantumvis per theologiam ex donis supernaturalibus revelatis cognoscit à posteriori Deum ut authorem supernaturalem , ea tamen cognitio à posteriori habita , non potest in eo regulare virtutem theologicam charitatis , unde nullus dixit , quod nostra theologia ut à fide distincta possit regulare amorem charitatis , quo Deum diligimus super omnia.

omnia : Sed scientia infusa est magis impropotionata, tūm quia non est theologica, tūm quia solum etiam à posteriori cognoscit Deum vt authorem supernaturalem: Ergò non est proportionata ad regulandam virtutem theologicam charitatis. Hæc quidem ratio specialis est, qua nempè alij non vtuntur ad præsens intentum , imò & Illust. Godoy, & Salmant. supponere videntur sine examine, scientiam infusam posse regulare charitatem. Quod tamen ita non debet supponi, quia vitrā repugnantias propositas , de quibus non faciunt mentionem præfati Authores , alias possimus afferre , si prolixitatis vitrandæ cura non obesset.

27. Sed dato , quod scientia infusa de se posset regulare actum charitatis; secundo probatur assertio. Quia illum regulare non potest in præsentia scientiæ beatæ, seu visionis claræ Dei : Ergò nec in Christo , in quo talis scientia præluccebat. Probatur antecedens : Quia motivum debilius in conspectu motivi efficacioris, non potest movere ad idem, & respectu eiusdem : Sed Deus cognitus abstractivè , & à posteriori per scientiam infusam, est motivum debile in comparatione ipsius Dei vt clarè visi efficaciter moventis ad dilectionem Dei, sive ad actum charitatis : Ergò vt cognitus per scientiam infusam non potest movere, dum movet efficacius vt clarè visus, ad actum charitatis diligendi Deum. Major patet in omnibus agentibus naturalibus , stellæ enim , nec luna non illuminant corpora in conspectu solis efficacioris illuminantis , & impulsus debilis non movet corpus in conspectu impulsus adequantis mobilitatem corporis; & in conspectu experimentalis visionis obiecti, v.g. in vidente Romam, non movet illum testimonium afferentis esse Romam , vt afferintur illius existentiæ : Ergò motivum debile in conspectu alterius efficacioris moventis ad idem , movere non potest.

28. Hæc ratio inefficax omnino reputatur ab Illust. Godoy , & illam infare conatur in intellectu Christi , quia cognoscit per scientiam infusam creaturas in seipsis , & easdem per scientiam beatam cognoscit in Verbo : Ergò ad cognitionem creaturarum simùl movet Verbum Divinum , vt medium , & veritas intrinseca ipsarum : Et tamen Verbum vt medium est motivum efficacius, quam veritas intrinseca , quia est motivum perfectius : Ergò potest motivum

minus efficax movere in conspectu efficiacioris respectu eiusdem obiecti. Secundo: Quia intellectus Christi per scientiam beatam cognoscit quidditatē Deū motus ex intrinseca Dei veritate ; & nihilominus per scientiam infusam cognoscit etiam Deum à posteriori ex effectibus, qui sunt motivum valde debilius , quam veritas, aut quidditas Dei intellectui præsens : Ergò motivum debilius potest movere circa idem obiectum in conspectu motivi efficaciter moventis.

29. Sed huiusmodi instantiæ vim argumenti non enerbant, quia si intellectus Christi potest moveri simùl à Deo, & à creatoris , non sic movetur secundum idem lumen , sed secundum lumen diversissimum ; à Deo enim quidditative representato movetur secundum lumen altissimum gloriæ, quod est lumen Theologicum circa verum univ ersale subsistens , continens eminentiè omne verum in actu ; à creaturis autem movetur secundum lumen valde inferius scientiæ infuse respiciens verum in communi , & vt sic , potentialiter divisibile in varias veritates creatas , & illas continens potentialiter per modum univ ersalis logicis vnde secundum tale lumen est mobilis intellectus divisibilitè à singulis veritatis , & quidditatibus per varias , & diversas species ad multiplices cognitiones, modo inferiorissimo ad modum, quo movetur unitè , & indivisiè à summa , & infinita quidditate Dei adæquante intellectum, eiusque activam cognoscibilitatem; quam diversitatem luminis utriusque, explicavi Tract. de Deo uno , dum agerem de obiecto motivo intellectus divini , & explicabo amplius, si per tempus licuerit agere de scientia infusa animæ Christi.

30. Vnde cum intellectus vt illustratus lumine gloriæ movetur à veritate divina, non est formaliter idem mobile, ac dum movetur , vt illustratus lumine scientiæ infuse à veritatibus creatis , sed valde diversum realiter formaliter , iuxta utriusque luminis differentiam realem , & formalem: Rursus nec secundum utramque scientiam , aut lumen movetur ad idem obiectum formale terminativum , sed ad summum ad idem materialiter obiectum, quia veritates creatæ , quæ sunt obiectum formale scientiæ infuse , sunt solum obiectum materiale scientiæ beatæ ; & Deus qui est obiectum formale terminativum scientiæ beatæ , est solum secundarium, & materiale scientiæ infuse : Ergò in casu in-

instantiarum, nec subiectum mobile est idem formaliter, sed realiter formaliter diversum, nec obiectum ad quod moveatur est idem formaliter, sed solum materialiter, & formaliter diversum: Tunc sic; sed nostra ratio procedit de eodem mobile formaliter, & in ordine ad idem obiectum formale, scilicet terminativum, quia fundatur in eo, quod idem subiectum secundum idem non potest moveri à motivo debili in conspectu motivi efficacioris ipsum moventis efficaciter ad idem obiectum: Ergo instantia non est ad rem.

31. Vnde sic instauro argumentum: Idem subiectum secundum idem non potest simul moveri ad idem secundum idem simul à duobus motivis adæquatis, uno efficaciore, & alio debiliore: Sed voluntas, ut informata virtute Theologica charitatis, movetur adæquate à Deo clarè viso efficaciter, & necessario ad ipsum Deum diligendum sub ratione summi boni: Ergo secundum eadem virtutem Theologicam charitatis, non potest simul adæquate moveri à Deo ut abstractivè cognito movente indifferentè, ad diligendum Deum sub ratione summi boni. Enī mobile est idem secundum idem, nempè eadem voluntas informata eadem virtute Theologica charitatis; & obiectum, ad quod moveatur, est etiam idem secundum idem, quia est ipsemet Deus diligendus sub eadem ratione summi boni: Ergo non potest simul moveri à duobus motivis adæquatis, ab uno necessitate, & efficaciter movente, & ab alio ut indifferenter movente; & à Deo clarè viso, à Deo abstractivè cognito.

32. Tertiò probatur assertum, & confirmatur ratio precedens, quia Deus, vel bonitas divina ut abstractivè cognita per scientiam infusam, vel moveret ad actum charitatis erga Deum, specie diversum ab actu regulato scientia beata; vel ad actum charitatis solo numero distinctum; vel ad eundem numero actum charitatis regulatum scientia beata: Ad nullum posset movere: Ergo repugnat actus charitatis regulatus scientia infusa simul cum actu charitatis regulato scientia beata. Probatur minor, quoad primam partem, quia idem obiectum formale, sub eadem ratione formali, non potest movere ad diversum specificè amorem sui, quantumvis diversimodè cognoscatur; vnde in communi sententia Theologorum, Deus ut cognitus per fidem ut

Tom. I.

summum bonum, & propositus per fidem sub ratione summi boni non moveret ad amorem sui specie distinctum ab eo, quod extorquet ut clarè visus in patria, sed ad eundem specificè amorem, ideoque charitas est eadem specificè in via, & in patria, quia obiectum est idem, licet diversimodè cognitum: Tum etiam, quia ut ostendimus in Physica, cognitione seu apprehensione finis, non est ratio formalis movendi, sed purè conditio, vnde diversitas apprehensionem eiusdem finis non causat motus specie diversos, sed solum diversitas apprehensorum, ut docet Div. Thom. ques. 25. de Veritate, artic. 1. ad 6. Ergo Deus sub ratione summi boni ut cognitus abstractivè non potest movere ad amorem sui specie distinctum ab amore, quam extorquet ut clarè visus sub eadem ratione.

33. Confirmatur: Deus ut clarè visus, & simul ut abstractivè cognitus per scientiam infusam, non potest movere simul voluntatem ad duos sui amores, sive ad duos actus charitatis ex equo, & primario specificè diversos: Alias nec ad duos actus charitatis specie diversos primarium, & secundarium: Ergo nullo modo potest movere ad duos actus charitatis specie diversos. Maior probatur, quia duo actus charitatis ex equo, & primario specie diversi, necessario specificarent diversas specie virtutes theologicas charitatis, cum ab eadem virtute simul eliciti non possint duo actus ex equo, & primario diversi specificè, absque ordine inter ipsos primarij, & secundarij: Sed poni non possunt simul in voluntate Christi due virtutes theologicas charitatis specie distincte ad diligendum Deum super omnia, nec id quisquam somniavit: Ergo Deus ut duplicitè cognitus simul, nempè per duas illas scientias beatam, & infusam, non potest simul movere ad duos actus charitatis ex equo, & primario specie diversos.

34. Deinde probatur minor, quia implicat duos actus charitatis, quorum quilibet sit formaliter, & immediate amor Dei, ut summi boni, propter ipsum, comparari inter se ordine primarij, & secundarij, cum ex equo respiciant idem obiectum primarium ratione sui, & propter se ipsum, nullusque alium per se supponat, nec ordinetur ad alium; si quilibet per se primo respicit Deum ut summum bonum propter se ipsum immediate: Sed Deus ut clarè visus, & simul abstractivè cognitus per scientiam infusam,

Yy.

fam.

sam, si moveret ad duos sui amores, vel duos charitatis actus, quilibet ex illis amoribus esset amor Dei ut summi boni propter se ipsum, & immediate: Ergo non possunt distingui penes primarium, & secundarium actum eiusdem virtutis: Ergo non posset movere ad duos sui amores ut distinctos specie penes primarium, & secundarium.

35. Iam vero quod non possit movere ut cognitus scientia infusa ad actum charitatis solo numero diversum, que est secunda pars primae minoris, facile etiam probatur ex doctrina generali Div. Thom. & Thomistarum impossibile reputante, quod duo accidentia solo numero distincta sint simul in eodem subiecto, quia accidentia individuantur a subiecto: Ergo nec in voluntate Christi possunt simul esse duo amores, vel duo actus charitatis solo numero distincti erga idem obiectum: Ergo supposito amore Dei necessario regulato per scientiam beatam, Deus ut cognitus per scientiam infusam non posset movere voluntatem Christi ad alium sui amorem solo numero distinctum. Explicatur: Implicat, quod eadem causa applicata eidem subiecto, vel passo, licet diversis applicationibus, causet in passo simul duos sui effectus totales solo numero diversos: Ergo pariter implicat, quod idem summum bonum sub ratione summi boni applicatum, sive propositum eidem voluntati, licet diversis cognitionibus, simul illam moveat ad duos sui amores totales solo numero distinctos: Ergo supposito quod summum bonum ut propositum per scientiam beatam movet necessariò voluntatem Christi ad amorem totalem illius, implicat, quod idem summum bonum ut applicatum per scientiam infusam moveat ad alium amorem totalem sui solo numero distinctum a primo.

36. Denique, quod nec possit movere ad eundem numero amorem, pariter probatur, quia vel moveret eadem numero motione, qua movet ut clare visum; vel distincta numero motione: Vtrumque repugnat: Ergo: Probatur minor pro prima parte, quia repugnat quod idem motivum, in eodem instanti reali, respectu eiusdem numero subiecti, bis ipsum moveat eadem numero motione ad eundem numero actum: Sed si supposito summo bono ut clare viso movente ad sui amorem, idem summo bonum ut abstractivè cognitum iterum eadem numero motione simul mo-

veret ad eundem numero amorem, eadem motio bis repeteretur in eodem instanti: Ergo hoc omnino repugnat. Vtgetur, quia si esset eadem numero motio a Deo ut viso, & a Deo ut abstractivè cognito, tam necessaria, & indefectibilis esset ista motio, quam illa, quia esset eadem ipsissima; ergo tam necessaria moveret Deus ut abstractivè cognitus, ac Deus ut clare visus, ad illum eundem numero amorem: Ergo tam necessarius esset amor Dei ut clare visi, quam amor Dei ut propositi per scientiam infusam; & consequenter illa regulatio scientie infuse frustra ponitur ad salvandam libertatem amoris.

37. Si vero dicatur, quod esset diversa numero motio ad eundem numero amorem; in primis hoc repugnat, quia repugnat quod idem numero subiectum, vel mobile moveatur simul duplice motione solo numero distincta; cum distinctio numerica motionis in moto summarum a subiecto mobili, & ubi subiectum mobile est idem numero, motione momentis in moto non potest esse numero diversa, praesertim quando movens est etiam idem specie, & numero, & movet ad eundem numero actum. Deinde vel utraque illa motio esset unaqueque totalis ad illum numero amorem; vel essent partiales motiones constituentes unam totalem: Hoc secundum dici non potest, quia Deus ut clare visus moveat totaliter ad illum amorem independenter ab eo quod cognoscatur, vel non cognoscatur abstractivè per scientiam infusam; ergo motio Dei ut clare visi non potest esse partialis, & inadæquate pendens ab alia motione sui ut cogniti per scientiam infusam: Deinde nec potest dici primum, quia repugnat eundem numero actum, vel effectum procedere simul a duplice actione, vel motione totali, ut in physica ostendimus, quia simul existens ab una, minime egere posset altera, & consequenter nec ab illa dependere posset, aut procedere: Ergo repugnat quod idem numero amor procedat ab eodem summo bono ex duplice motione totali eiusdem summi boni.

38. Ex quibus præclusæ manent evalliones contrarie. Primò enim aliqui dicunt, actum charitatis regulatum scientia infusa fore specie distinctum, seu dissimilem actui regulato scientia beata, quia ille liber, iste necessarius, ille ex cognitione abstractiva, iste ex visione clara obiecti procederet, que sunt prædicat

cata dissimilia. Sed hoc iam præclusum manet, quia ostendimus quod semel mota necessariò voluntas à summo bono clare viso ad ipsum primario, & proper se diligendum, non potest iam moveri ab ipso vt abstractivè cognito ad amandum ipsum etiam primario, & propter se amore specie diverso, secundum eandem virtutem theologicam charitatis: Unde gratis dato, quod illi duo amores essent specie diversi, non posset voluntas Christi ad utrumque simùl moveri secundum eandem virtutem theologicam charitatis, quia essent specie diversi ex equo, tanquam duo actus primarij totales, absque ordine primarij, & secundarij. Unde nisi quis ponere audeat in voluntate Christi duas virtutes theologicas charitatis specie diversas, non poterit ponere illos duos actus adhuc specie diversos simùl.

39. Item iam ostendimus, quod diversitas cognitionis applicantis idem obiectum sub eadem ratione summi boni, minimè probat distinctionem specificam amoris. Nec minus illam probat, diversitas penès liberum, & necessarium; quia idem specificè amor potest esse liber, dum procedit à suo obiecto non visi, & necessarius, si procedit à suo obiecto visi; quod autem amor sit sui obiecti visi, vel non visi, habiti, vel non habiti, non pertinet ad rationem specificam amoris. Unde Div. Thom. 1. 2. quest. 67. art. 6. in corpore, sic ait: *Charitas est amor, de cuius ratione non est aliqua imperfectio, potest enim esse, & habiti, & non habiti, & visi, & non visi.* Sed distinctio penès liberum, & necessarium consistit, vel fundatur in eo, quod sit de summo bono, vel viso, vel non viso, vel habito, vel non habito: Ergo talis distinctio penès liberum, vel necessarium minime arguit diversitatem specificam amoris.

40. Secundò, qui ponunt illos duos amores vt solo numero distinctos, inquiunt, bene posse duo accidentia respectiva, licet solo numero distincta, esse simùl in eodem subiecto, quia repugnatio duorum accidentium solo numero distinctorum solum stat in accidentibus absolutis. Sed etiam hæc evasio præclusa manet, quia nostra impugnatio de accidentibus respectivis procedit, nempe de duobus amoribus eiusdem obiecti solo numero distinctis; qui quidem eo ipso quod sunt eiusdem obiecti, nempe eiusdem summi boni, solum possunt à subiecto individuari: Ergo implicat illos esse numero, seu individuali-

ter distinctos, & esse in eodem subiecto.

41. Ac demum, quia Div. Thom. 3. part. quest. 35. artic. 5. sic ait: *Quia plures forme eiusdem speciei non possunt simul inesse eidem subiecto, non est possibile, quod sint plures paternitates in eo, qui est Pater plurium filiorum generatione naturali:* Ergo repugnantia vt duo accidentia eiusdem speciei, seu solo numero distincta, non possint esse in eodem subiecto, èquè tenet in accidentibus respectivis, ac in absolutis; paternitas enim accidens respectivum est, non minus, imò magis quam amor: Ergo si iuxta Div. Thom. repugnant plures paternitates eiusdem speciei in eodem Patre, adhuc respectu plurium filiorum; longè plus repugnabunt in eadem voluntate plures amores eiusdem speciei erga idem obiectum. Patet consequentia, quia in casu Patris, licet subiectum sit idem, termini sunt plures, nempè plures filij; at in casu nostro subiectum est idem, & terminus, vel obiectum etiam est idem: Ergo si repugnat in eodem Patre plures numero paternitates, adhuc respectu diversorum filiorum, magis repugnabunt in eadem voluntate plures amores solo numero distincti respectu eiusdem obiecti.

#### SEXTUS MODUS DICENDI PP. Salmanticens. refellitur.

42. PAT. Salmanticens, in dictis haec tenus nobiscum convenientes, rationi dubitandi respondendum existimant, distinguendo in voluntate Christi specificè duos amores erga Deum regulatos scientia beata. Primum nempè, quo diligit absolutè Deum in se, & secundum se: Secundum, quo per modum intentionis amet ipsum vt finem, & vt exercitè moventem ad diligendas creaturas. Primum dicunt fuisse in voluntate Christi necessarium, & non liberum, nec meritorium. Secundum verò fuisse liberum, & meritorium; quia voluntas Christi, adhuc regulata scientia beata, & visione clara Dei vt summi boni, potuit non amare Deum vt finem per modum intentionis, nec ipsum vt exercitè moventem ad diligendas creaturas, siquidem ista ratio finis exercitè moventis ad diligendas creaturas est contingens in Deo, & peculiaris, secundum quam potuit non amari, etiam si necessitet ad suū amorem

ut sumnum bonum absolutè , & secundum se. Hic modus dicendi , præsertim quantum ad distinctionem ex parte Dei ut est obiectum charitatis , penè ipsum ut est sumnum bonum absolutè , & secundum se , & penè ipsum ut est finis , & ratio diligendi creaturas , invaluit inter RR. Thomistas. Sed ni fallor involvit manifestum circulum , & petitionem principij , quibus non tam solvit , quam involvit difficultatem in ipsa eius enodatione , ut iam aperiam.

43. Supponendo primò , doctrinam Div. Thom. 1.2. quæst. 12. artic. 1. ad 4. vbi sic ait : *Dicendum , quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Vno modo absolute ; & sic dicitur voluntas , propterea absolute volumus sanitatem , vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur ; & hoc modo fruitio respicit finem. Tertiò modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius , quod in ipsum ordinatur ; & sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimus sanitatem , quod eam volumus , sed quis volumus ad eam per aliquid aliud pervenire. Vbi iuxta Div. Thom. clare constat , quod , dum quis vult absolute finem ut bonum in se ipso , ille actus dicitur voluntas ; cum vero conatur illum acquirere per media , vel ad illum per aliud pervenire , ille motus , seu conatus est formaliter intentio ; cum denique iam quis ad finem pervenit , & assequitur , & in eo habito , & possesto quiescit ut in termino , illa quies dicitur fruitio.*

44. Supponendo secundò , quod voluntas Christi in ordine ad Deum non habuit strictè , & propriè intentionis actum , sed solum amorem illius absolutum , amando illum amore stricto , & simplici ut sumnum bonum in se , & propter se ; & etiam actum fruitionis quiescendo in illo ut habito , & possesto consummata. Patet , quia ideò in nobis inter amorem absolutum finis , & fruitionem illius , regulariter mediat intentio , quia adhuc supposito amore absoluto boni , seu finis , non illum possidemus , sed opus est tendere per media ad illum acquirendum , & sic ad illum pervenire ; ut pater exemplo sanitatis proposito à Div. Thom. Sed in Christo , supposito amore absoluto Dei ut summi boni , non opus habuit tendere ad ipsum per media , quia nunquam fuit in potentia ad ipsum acquirendum , sed ex quo illum absolutè amavit , iam erat

in possessione consummata ipsius : Ergò ad amorem absolutum Dei ut summi boni in Christo non fuit sequuta intentio , nec actus intentionis erga ipsum ut finem , sicut in nobis , sed immediate fecutus fuit actus fruitionis , & quieris in ipso summo bono ut fine. Unde Deus ut sumnum bonum respectu voluntatis Christi habuit rationem finis absolute amati , in se , & propter se ; & finis fructi , seu quietantis voluntatem ; sed non habuit rationem finis intenti à voluntate ipsa , id est , ut consequibilis , vel ut consequendus per media , cum à primo instanti sui esse illum immediatè , & consummatè possedisset.

45. Supponendo tertìò ; quod in voluntate Christi solum potuit esse intentione ultimi finis respectu aliorum impropriè , quatenus potuit alijs intendere , vel alios trahere ad ultimum finem , vel illos ad ultimum finem adducere ; vel etiam quatenus potuit intendere gloriam extrinsecam Dei ut finem per media consequendum : Ceterum hæc non est propria , & stricta intentione ultimi finis , sed solum directè intendens aliquid extra ipsum , in ordine ad ipsum oblique , & indirectè , aut mediata inspectum per talern intentionem. Et ratio est manifesta , quia intentione solum potest directè respicere obiectum non habitum , nec possessum : Sed voluntas Christi supponitur consummatissimè possidens Deum ipsum adæquatè secundum omne prædicatum intrinsecum ipsius , & ultra nihil restat , nisi aliquid extrinsecum Deo : Ergò intentione in voluntate Christi non potuit directè , & immediate respicere , seu intendere ipsum Deum , nec aliquid ipsius intrinsecum ; sed solum , vel gloriam extrinsecam Dei , vel creaturas adducere ad ipsum Deum participandum , vel possidendum. Maior patet , quia ut inquit ipsi PP. Salmanticensi . num. 53. *intentio finis est desiderium quoddam ; & respicit illum secundum quandam distantiam , saltè in ordine ad media , que ad illum adducere procurat :* Ergò intentione solum potest respicere directè , & immediate bonum non habitum , nec possessum .

46. Supponendo quartò , hanc intentionem , vel amorem intentionis glorie extrinsecæ Dei , vel alios adducendi ad Deum , ut illum possideant , & eo fruantur , esse actum secundarium charitatis , consequutum ex actu primario , quo voluntas Christi diligit Deum absolute

ut summum bonum in se, & propter se, & eo fruitur ut sine ultimo: Hoc ab solute concedere detrectant PP. Salmanticens. num. 58. quia, inquit, licet intentio secundum suam specificam rationem respiciat in obiecto aliquam rationem obiecto secundariam, nempe esse id propter quod alia appetuntur; nihilominus primariam non excludit, sed eam amplectitur, & determinat. Sicut visio albi, que licet secundum conceptum specificum respiciat in obiecto rationem specificam albedinis, que est secundaria, & accidentalis obiecto formalis, & primario, quod est color ut sic, nihilominus rationem primariam coloris non excludit, sed includit attingendo etiam colorem, cum albedinem attingit. In quo exemplo, inquit, visio albi est actus aliquando secundarius, quia fertur in obiectum secundum rationem inadæquatam, materiali, & secundariam respectu visibilis ut sic, quod est obiectum primarium simpliciter potentie visivæ: Ita ergo amor, qui est intentio, potest dici actus aliquando secundarius, tam respectu voluntatis, quam respectu charitatis, quia respicit obiectum secundum aliquam rationem specificam accidentalem obiecto simpliciter primario, sub munere primario talis, quod est movere ut ametur in se, & propter se, præcisò omni respectu, sive illius ad alia, sive aliorum ad se.

47. Sed haec doctrina fatis implexa est, & in primis exemplum non est ad rem, quia visio albi minime est, nec potest dici actus secundarius potentie visivæ, sicut nec visio nigri, aut viridis, &c. si enim istæ visiones essent actus secundarij, quinam erit actus primarius? Non certè visio coloris ut sic, que omnino repugnat, quia calor ut sic, & in communione nullo actu videri potest, aliudè non est aliud actus assignabilis primarius, cui illæ visiones subordinentur ut actus secundarij ad primarium; restat ergo quod nullo modo istæ visiones sunt actus secundarij potentie visivæ, sed verè, & propriè actus primarij, licet inadæquati, & quasi partiales, quia nullus adæquat potentiam. Respectu vero charitatis datur actus unicus verè primarius, & adæquans vim amativam charitatis, qui est amor Dei consummatus, quo diligitur ut summum bonum in se, & propter se, & ceteri actus hunc supponentes, & ad illius obiectum ordinati, sunt verè, & simpliciter, & non solum aliquo modo, secundarij, quia nullo modo sunt primarij, ut

dilectio proximi propter Deum summe dilectum, & intentio Deum glorificandi ex amore bonitatis eius. Non ergo exemplum est ad rem. Deinde falsum est, quod detur in voluntate Christi amor Dei directus, qui sit intentio directa Dei secundum rationem Deo intrinsecam ipsi accidentalem, & secundariam, & distinctam à ratione obiectiva primaria, ut statim ostendemus. Unde tenendum est, actum intentionis, qui datur in voluntate Christi, solum esse actum propriè secundarium, terminatum directe, & immediate ad obiectum secundarium, id est, ad honorem, & gloriam extrinsecam Dei, sive ad bonum proximi propter Deum, vel ad aliquid aliud Deo extrinsecum, ordinatum ad Deum, ut primarij amatum propter se. Ex quibus.

#### NOSTRA SENTENTIA CIRCA præfatum modum dicendi.

48. DICO igitur: Præter actum charitatis primarium, quo voluntas Christi diligit necessariò Deum in se, & propter se, & actum secundarium, quo diligit creaturem, vel bona extrinseca Deo propter ipsum, non datur amor aliis charitatis mediis, directe, & immediate terminatus ad Deum secundum rationem voluntam Deo intrinsecam. Contrarium videntur supponere PP. Salmanticens. & communiter RR. dum inquit, quod voluntas Christi meruit, non solum per actum charitatis, quo diligebat secundarij creaturem propter Deum, sed etiam per actum charitatis, quo liberè diligebat ipsum Deum, in quantum est ratio diligendi creaturem, sive in quantum est finis movens ad diligendas creaturem, non vero per actum, quo necessariò diligebat Deum ut summum bonum absolute propter se. Vbi, ut vides, tres actus charitatis distingunt; unum, quo diligit creaturem propter Deum, aliud quo diligit Deum ut summum bonum propter se absolute, tertium medium directe terminatum ad Deum ut est ratio obiectiva diligendi creaturem. Hunc igitur tertium actum distinctum à duobus suscipimus impugnandum. Unde.

49. Primò sic arguo: Per actum primarium Charitatis, quo voluntas Christi diligit Deum ut summum bonum absolute, diligit Deum secundum omnem rationem intrinsecam, secundum quam Deus est amabilis directe, & imme-

mediatè: Ergò per illum diligit Deum etiam secundum illam rationem, secundum quam est ratio obiectiva seu finalis diligendi creaturas: Ergò frustra ponitur alius actus charitatis ad Deum diligēdum directè secundum illam rationem obiectivam, & finalem: Consequentiè legitimè inferuntur. Antecedens probatur: Quia per illum primum amorem diligitur Deus à voluntate Christi adæquate ex parte obiecti, cum ille amor sit summus, & consummatus: Sed si non amaretur secundum omnem rationem intrinsecam, secundum quam est amabilis, non amaretur adæquate: Ergò amat secundum omnem rationem intrinsecam. Secundò: Si non amat secundum omnem rationem intrinsecam amabilitatis: Ergò secundum aliquam intrinsecam rationem amabilitatis non amat illo primo amore: Sed quælibet ratio amabilitatis est formalissime bonitas, quia amabilitas, & bonitas se habent sicut definitum, & definitio, sicut bonum, & appetibile: Ergò secundum aliquam bonitatem intrinsecam non amat Deus illo primo amore: Sed hoc implicat contradictionem, si amat adæquate ut summum bonum: Ergò & primum, nempè quod illo primo amore non amet secundum omnem intrinsecam rationem, secundum quam amabilis est.

50. Tertiò: Quia illa ratio intrinseca Deo, quæ est ratio diligendi creaturas, non est ratio aliqua finita, cum nihil intrinsecum Deo sit finitum: Ergò est ratio aliqua infinita: Sed ratio diligendi creaturas formalissimè debet esse bonitas: Ergò illa ratio, ut potè infinita, est bonitas infinita: Sed per amorem primum necessarium voluntas Christi diligit Deum formalissimè in quantum est bonitas infinita: Ergò etiam in quantum est ratio finalis diligendi creaturas. Quartò: Ratio summi boni est ratio finalis amandi omne amabile: Sed per primum amorem necessarium amat Deus sub ratione summi boni: Ergò amat ut est ratio finalis amandi omne amabile: Ergò ut est ratio finalis amandi creaturas, quæ inter omnia amabilia computantur. Probatur antecedens, in quo solo est difficultas, primo, quia ratio summi boni est ratio infinita amandi: Ergò amandi omne amabile. Secundo: Quia ratio universalis boni ut sic est ratio amandi omne bonum, quod illam participat, & consequenter omne amabile: Sed ratio summi boni continet eminenter formaliter

rationem boni ut sic: Ergò ratio summi boni est ratio amandi omnia, quæ de summo bono participant, nempe omnia bona per participationem, quæ sunt omnes creature: Ergò est ratio finalis obiectiva amandi creaturas.

51. Dices, rationem obiectivam summi boni posse considerari duplicitè, nempe, vel ut est ratio summi boni absolute in se, præciso quolibet respectu illius ad alia, vel aliorum ad illam; vel ut est ratio finalis diligendi creaturas; sed primo modo non esse rationem finalem diligendi creaturas, benè vero secundo modo, nempe ut est ratio diligendi creaturas. Sed contra est, nam quis non videt iam committi circulum, dum inquis illam rationem summi boni non esse rationem finalem diligendi creaturas, nisi prout est ratio finalis diligendi creaturas? Certè inquirimus, quænam ratio in Deo sit ratio finalis diligendi creaturas? Et ego dico, quod ratio finalis diligendi creaturas in Deo est formalissimè ratio summi boni. Et tu econtra dicas, non esse illam absolute, & præcisè, sed illam quatenus est ratio finalis diligendi creaturas: Ergò responde idem per idem, & committis circulum.

52. Secundò: Quia ratio summa boni, præciso quocumque respectu illius ad creaturas, est ratio finalis diligendi creaturas, licet non præciso respectu creaturarum ad Deum: Sed solus respectus summi boni ad creaturas addere posset rationem finalem intrinsecam Deo, secus vero respectus creaturarum ad summum bonum, quia hic est extrinsecus summo bono ut tali: Ergò summum bonum absolute in se, præciso quocumque respectu illius ad creaturas, est tota ratio finalis intrinseca ex parte Dei diligendi creaturas importantes respectum ad Deum ut summum bonum: Sed voluntas humana Christi per actum primarium charitatis, quo necessario Deum dilexit, diligebat ipsum ut summum bonum absolute in se, secluso quocumque respectu ex parte illius ad creaturas: Ergò dilexit ipsum eo amore ut rationem finalem diligendi creaturas ex parte sua importantes respectum ad summum bonum intrinsecè, & in se absolutum.

53. Etenim ut Deus, vel summum bonum sit ratio finalis, aut finis creaturarum, non importare debet ex parte sua respectum aliquem intrinsecum ad creaturas, nec prædicamentalem, nec transcendentalem, sicuti nec talem res pec.

pectum importare potest sub ratione primi principij, sed totus respectus, & habitudo est creaturarum ad Deum absolutum in se ab omni respectu, vt satentur communiter Thomistæ cum suo Angelico Magistro: Ergo vt Deus sit ratio finalis obiectiva diligendi creaturas ex se dicentes respectum ad Deum, satis est ratio summi boni absolutè, & in se, præcisus quocumque respectu illius ad creaturas: Sed voluntas humana Christi per amorem primarium charitatis dilexit Deum sub ratione summi boni absolutè, & in se, præcisus quolibet respectu illius ad creaturas: Ergo dilexit ipsum eo amore vt est ratio diligendi creaturas dicentes respectum ad Deum.

54. Respondebis secundò, hoc solum probare, quod Deus sub ratione summi boni absolutè sit signatè finis, seu ratio finalis diligendi creaturas, & quod hoc pacto terminet amorem primarium, & necessarium charitatis Christi. Ceterum adhuc restat alia ratio, sub qua possit amari liberè, nempe vt est exercitè ratio diligendi creaturas, sive ut finis movens exercitè ad diligendas creaturas, sub hac enim ratione non specificat amorem necessarium, sed amorem distinctum à necessario, & liberum. Hanc reduplicationem, vt est exercitè ratio, &c. ut est exercitè movens ad diligendas creaturas, incessanter inculcant PP. Salmanticens. & Illust. Godoy, & alij RR. Sed in ea magis detegitur circulus, & petitio principij.

55. Sic enim arguo: Finis non movet exercitè voluntatè ad amanda ea, quæ sunt ad finem, nisi in quantum amat exercitè, & quia amat exercitè, ideo enim quis movetur exercitè ex fine sanitatis ad amandam medicinam, quia amat sanitatem, & non econtra: Ergo ideo voluntas Christi movetur exercitè ex ratione summi boni ad diligendas creaturas, quia exercitè amat summum bonum, & non econtra: Ergo prius est amor summi bini, seu amare summum bonum, quam quod summum bonum moveat exercitè voluntatem ad diligendas creaturas: Ergo qui rationem moventis exercitè ad diligendas creaturas, ponit pro ratione obiectiva specificativa amoris, ponit posteriori pro ratione à priori, & commitit circulum. Explicatur: Quia Deus non movet exercitè ad diligendas creaturas, nisi ut exercitè amatus, & quia exercitè amat. Nunc ergo: Vel quia exercitè amat sub ratione summi boni absolutè, vel quia exercitè amat sub alia

ratione specifica? Si primum: Ergo frustra est amare illū sub alta ratione vt moveat exercitè ad diligendas creaturas, sed satis est ipsum amare sub ratione summi boni, vt amatur amore necessario. Si secundum, rursus quæro, quænam est illa alia ratio? Si inquis, quod est ratio finis ut exercitè moventis ad diligendas creaturas: Ergo tandem dicas, quod ideo, vel eatenus Deus exercitè moveret ad diligendas creaturas, quia, vel quatenus exercitè amat sub ratione exercitè moventis ad eas diligendas; sed ratio exercitè moventis est ratio exercitè amati: Ergo tandem nihil aliud dicas, nisi quod amat exercitè, quia amat sub ratione amati exercitè: Ergo commitis circulum, quo non solvis, sed involvis difficultatem.

56. Et quidem, idem est finem movere exercitè, ac exercitè amari, quia non movet exercitè, nisi quatenus amat exercitè: Ergo eadem est ratio obiectiva sub qua amat exercitè, & sub qua movet exercitè: Rogo igitur, sub qua ratione obiectiva moveret exercitè ad diligendas creaturas? Si dicas quod sub ratione finis ut moventis exercitè: Ergo respondes idem per idem, & incurris circulum: Si aliam, vel aliter atsignas rationem obiectivam moventem exercitè ad diligendas creaturas, illa erit ratio summi boni absolutè, quo pacto iam concedis esse rationem signatè moventem, & amari necessario per amorem primarium.

57. Secundò sic arguo, & probo assumptum: Quia eadem ipsissima est ratio finalis, quæ signatè movet ad diligendas creaturas, ante quam amet, ac quæ semel amata, movet exercitè: Ergo diversitas in esse moventis signatè, vel moventis exercitè non variat, nec diversificat rationem finalem obiectivam ad specificandum distinctum amorem: Sed ratio summi boni ut est ratio finalis signatè movens ad diligendas creaturas, non specificat distinctum amorem per se, ab amore necessario, nec est ratio specificativa diversa à ratione summi boni absolutè: Ergo nec ipsa ut movens exercitè est ratio obiectiva specificativa diversa, nec diversi amoris. Ni si velis, quod eadem ipsissima ratio, ut motiva, specificat unum amorem, & ut movens exercitè, alium specie diversum, & similitè, ut amabilis specificat unum amorem, ut actu amata, alium specie diversum, quin & dicere poteris, quod ut specificativa spe-

specificat unum actum, & ut exercitè specificans, alium; quod sanè esset ridiculum: Ergò pariter dici non potest, quod ratio summi boni ut signatè motiva, seu potens movere ad diligendas creatureas, specificat amorem necessarium; ut vero movens exercitè ad eas diligendas, specificat alium amorem specie diversum.

58. Si dicas, eundem amorem specificare utroque modo, ceterum ut signatè moventem ad amandas creatureas, non specificare amorem necessarium, sed eundem ac ut exercitè movens. Contra est: Quia si hoc ita est, ergò frustra ad distinguendam rationem specificativam alterius amoris, incessanter inculcatur illa reduplicatio: *Vt exercitè movens, vt exercitè ratio diligendi creatureas, in qua totam vim ponitis.* Secundo: Quia iam suprà ostendimus, quod ratio summi boni absolute in se, est formalissimè ratio signata, seu signatè movens ad diligendas creatureas: Sed illa terminat amorem primarium, & necessarium: Ergò & ista.

59. Tertiò probatur assertum: Quia si Deus vt est ratio finalis movens ad diligendas creatureas specificaret distinctum Dei amorem ab eo, quo amatur ut summum bonum absolute; vt est ratio movens ad diligendam vnam creatuream, specificaret etiam diversum amorem Dei, ac propterea est ratio diligendi aliam creatuream specie diversam, posset enim Deus amari ut ratio diligendi istam, & non ut ratio diligendi aliam: Sed creature specie diversè sunt innumerabiles: Ergò posset Deus à voluntate humana Christi amari directè innumerabilibus amoribus specie diversis, imò de facto sic amaretur, cum ametur de facto omni amore, quo est amabilis. Sed hoc est intolerabile: Ergò & illud ex quo sequitur.

60. Dices forsan, posse quidem amari diversis amoribus sub illis diversis rationibus, sed de facto amari sub una ratione, sub qua est ratio diligendi omnes. Sed contra est: Quia de facto liberè amat quamlibet, ita ut possit vnam amare, & non aliam: Ergò de facto liberè amat Deum vt est ratio specialis diligendi ipsam, ita ut simili posset non diligere ipsum vt est ratio specialis diligendi aliam. Explicatur eodē formalis discurſus, quo PP. Salmanticenses vtuntur, contra modum additum amori necessario, ut per illum posset voluntas Christi amare liberè Deum vt est ratio diligendi crea-

turas, & ipsas creatureas, & loco *modi*, ponemus *amorem*. Sic enim discurrunt, Christus enim non solum fuit liber in diligendo Deum, vt erat sibi ratio finalis diligendi creatureas in communi, sed etiam vt erat ratio diligendi eas in particulari, ita vt potuerit diligere, vel non diligere aliquas, & sicut fuit liber in amando illas, sic fuit liber in amando Deum vt erat ratio ipsas diligendi.

61. Hoc supposito, inquirimus, vtrum charitas Christi se extenderit ad diligendum Deum vt est ratio formalis diligendi creatureas per unum tantum amorem, vel per plures? Sed neutrum potest convenienter affirmari: Ergò, Non quidem primum; nam cum creaturæ plures sint, & Christus potuerit vnam diligere, & non aliam, consequenter dicendum est, quod potuit continuare illum unum amorem erga Deum vt est ratio diligendi vnam creatuream, & ipsum omittere circa Deum vt est ratio diligendi alteram; id vero est impossibile, vbi supponitur unus, & idem amor Dei vt est ratio diligendi utramque creatuream, alias talis amor perseveraret, & non perseveraret, destrueretur, & non destrueretur; quod implicat contradictionem: Ergò & quod per unum, & eundem amorem voluntas Christi amet liberè Deum vt est ratio finalis exercitè diligendi plures creatureas. Nec potest dici secundum, nam si unus tantum amor non sufficit, innumerabiles planè amores Dei regulati scientia beata admittendi erunt, tot videlicet, quot sunt creature, quia vt ratio diligendi vnam amabitur Deus uno amore, & vt ratio diligenti alteram altero. Quis autem non videat irrationaliter esse hanc amorum Dei multitudinem in voluntate Christi admittere? Hactenus PP. Salmanticensis impugnando modum extensionis additum actui necessariò, quod certè urgentius probat contra amorem liberum Dei vt est ratio diligendi creatureas additum suprà actum necessarium, vt ex terminis liquet.

62. Secundò, quia si de facto amatur Deus liberè sub una ratione, sub qua sit ratio diligendi omnes, & ideo uno solum amore: Ergò de facto non potest suspendi amor vnius, & non alterius, nec cessare ab unius amore, nisi cessando ab amore omnium; quod sanè est satis absurdum. Probatur sequela, quia non potest cessare ab amore exercito vnius creature, nisi cessando ab amo-

Dei , vt est exercitè ratio finalis illam diligendi , quia implicat perseverare amorem Dei vt est exercitè ratio diligendi creaturam A. v. g. & cessare amorem creature A. quia iam non esset Deus exercitè ratio illam diligendi , nec vt talis amaretur : Sed si omnes amaret sub unica ratione , & Deum vt est tantum unica ratio finalis diligendi omnes . & ideò unico amore , non posset cessare amor erga unam , & non erga aliam : Ergo cessante amore erga unam tantum , cesseret amor erga omnes. Si verò dicas , quod cessaret ille numero amor , sed succederet aliis erga reliquias. Contra est , quia cessaret , non solum quoad numerum , sed etiam quoad speciem , non solum erga creaturas , sed amor directus Dei ; quia cessaret amor Dei sub ratione specifica diligendi omnes , & succederet aliis amor Dei vt esset alia specifica ratio diligendi pauciores ; distinctio enim ex ratione obiectiva finali distincta , est specifica , & non numerica : Ergo cessante præcisè amore unius , cessaret unus amor specificus Dei , vt est ratio diligendi creaturas , & succederet aliis amor Dei specificè diversus , & sic in voluntate Christi variari possent continuo specificè amores Dei directè amati ; quod certè inconveniens est non leve.

63. Quartò probatur assumptum , quia vel amor ille Dei vt est ratio diligendi creaturas distinctus ab amore Dei vt summi boni absolute , ponitur vt actus primarius charitatis ; vel vt actus secundarius illius? Neutrū potest dici : Ergo. Non primum , quia vel ponitur vt actus primarius adæquatūs , & totalis charitatis , vel vt actus primarius inadæquatūs , & partialis : Non quidem vt hoc secundo modo , quia alias ex utroque illo amore coalesceret actus primarius totalis charitatis , & charitas non esset consummata sine utroque simul , & similiter obiectum primarium charitatis totale importaret duas rationes obiectivas eque primarias partiales , nempè , & rationem summi boni specificativam unius amoris primarij partialis , & aliam etiam primariam partialem vt est ratio diligendi creaturas , quod sanè est inconveniens , quod nullus ex contrarijs admittit , qui plane dicunt illam rationem obiectivam diligendi creaturas esse in obiecto charitatis rationem secundariam: Deindè nec potest dici quod ille secundus amor sit actus primarius totalis charitatis , quia alias charitas haberet duos actus primarios totales specie

Tom. I.

diversos , & duas rationes obiectivas specificativas totales , quod sanè est absurdum in unico habitu , & unica virtute in specie aethera una : Ergo nequit dici quod ille secundus amor directus Dei vt est ratio diligendi creaturas , sit actus primarius.

64. Deinde nec potest ponи vt actus secundarius erga rationem secundariam in obiecto primario , vt communiter ponitur. Quid sic probo , quia actus secundarius debet moveri ex primo , & attingere rationem obiectivam secundariam ratione primarij moventis ad amorem secundarij : Ergo iam in ratione primaria summi boni absolute , distinguenda foret alia duplex ratio , nempè in quantum esset ratio diligendi se ipsum absolute , & in quantum esset ratio diligendi se ipsum , quoad rationem secundariam moventem ad diligendas creaturas ; & de illis duabus rationibus , una qua summum bonum movet ad se ipsum diligendum absolute , alia qua moveret ad se ipsum diligendum vt est ratio diligendi creaturas , rediret eadem difficultas , & procederemus in infinitum : Ergo ne hoc dicatur , ponи non potest amor Dei vt est in recto ratio diligendi creaturas , vt actus secundarius charitatis , nec illa ratio diligendi creaturas vt ratio secundaria in obiecto primario.

65. Quintò probatur assumptum , quia predicta sententia non salvat , actum primarium charitatis esse meritorium: Sed hoc est dicendum in sententia Div. Thom. ergo. Maior patet , quia in predicta sententia actus ille primarius erga Deum vt est summum bonum absolute , nec est liber , nec meritorius , & ideò ponit alium actum specie , & realiter distinctum erga Deum vt est exercitè ratio finalis diligendi creaturas , à primo separabilem , & liberum , vt sic salvet aliquem amorem charitatis directè terminatum ad Deum esse meritorium , quia nempè primus non potest esse liber , nec meritorius. Minor verò probatur , repetendo textus supra allegatos Div. Thom. pro doctrina communi Thomistarum , qui similiter allegantur à PP. Salmanticensi . nam in primo dicit , quod *ipse motus charitatis hominis Christi , in quo consistit eius præmium quantum ad beatitudinem anime , potest esse meritum respectu beatitudinis corporis.* Et in secundo , quod *eadem charitate fruatur , & merebatur.* Ergo iuxta Div. Thom. idem actus charitatis fuit in Christo , qui

fuit quasi præmium , & terminus , qui certè fuit necessarius , & primarius , & qui fuit meritorius , & liber.

66. Et ne dicas , quod quando Div. Thom. ait , quod Christus eadem charitate fruebatur , & merebatur , loquitur de eadem charitate habituali , non de eadem actuali sumpta pro actu ; audi ipsos Salmanticenses , num. 4. sic aientes : *Et loquitur S. Doct̄or de charitate, non præcisè habituali, vt minus recte dixit Godoy, num. 61. non magnificiens huius loci vires; sed de actuali, vt manifestè constat ex verbis argumenti.* ( Mitto , quod Illust. Godoy non dixit Div. Thom. loqui præcisè de charitate habituali , sed solum non magni fecit illum textum ad probandum , quod idem actus esset necessarius , & meritorius , eo quod posset explicari de charitate habituali à contradictibus . ) Sed hac impostura missa , sanc iuxta ipsos Salmanticens . Div. Thom. loquitur de charitate actuali sumpta pro actu : Ergo sensus , est quod eodem actu charitatis , quo fruebatur , merebatur : Sed actus quo fruebatur erat terminatus ad Deum ut summum bonum absolutè & erat necessarius : Ergo per hunc ipsum merebatur , iuxta Div. Thom.

67. Sed nihilominus respondent PP. Salmanticens . num. 56. quod testimonia Div. Thom. ab omnibus debent explicari , & ideò dicendum est , Div. Thom. loqui de actu realiter specificè diverso à fruitione propriè dicta , qui consistit in amore Dei ut finis exercitè moventis ad diligendas creaturas propter ipsum , qui actus dicitur fruitio concinnitatem , aut consequenter . Quam expositionem deducere conantur ex eodem Div. Thom. 3. part. quest. 16. art. 3. aiente , quod Christus non meruit per charitatem , ut erat charitas comprehensoris , sed in quantum erat viatoris . Quod si dicas , indè colligi , Christum non meruisse per actum primarium , & nobilissimum charitatis ; quod certè apareat absurdum . Respondent , id non esse absurdum , sed veritatem ab omnibus Thomistis , qui charitatē erga Deum fuisse meritoriam tenent , necelario concedendam .

68. Fateor quidem omnes teneri ad explicandum Div. Thom. Sed quis non videat , hanc expositionem , si expostio nominatur , esse impugnationem potius testimonij Div. Thom. Nam sanc Div. Thom. ait , quod ipse motus charitatis hominis Christi , in quo consistit præmium eius quantum ad gloriam ani-

mę , potest esse meritus ; sed ille motus est fruitio propriè talis , cum sit ultimum , in quo quiescit voluntas , & in quo consistit gloria animę : Ergo expreſe loquitur de actu , qui est propriè fruitio . Secundò , quia expreſe ait , *quod eadem charitate, sumpta pro actu, vt ipsi affirmant, fruebatur, & merebatur* : Sed frui Deo importat apud omnes Theologos , quietem in summo bono ut est summum bonum in se , & propter se , nec unquam accipitur pro amore Dei specificè , & realiter distincto , ut distincto ab illa quiete , respiciente Deum in ordine ad creature : Ergo Div. Thom. non potest explicari de tali amore . Tertiò & vrgentius , quia ille amor Dei ut est ratio diligendi creature iuxta ipsos PP. Salmant. est amor Dei per modum intentionis finis , ut sāpē aiunt : Sed actus intentionis est de se contrarius fruitioni finis , & minimè potest appellari fruitio , nisi cum ingenti abusu , qui non est tribuendus Div. Thom. Ergo minimè nomine fruitionis intellexit talem amorem à fruitione vera realiter distinctum .

69. Quartò , quia si Div. Thom. agnosceret , quod per actum fruitionis propriè , & formaliter talis , Christus non merebatur , & quod solum merebatur per actum specificè , & realiter distinctum , qui solum improprissimè posset appellari fruitio , minimè seriò , & sincerè se explicans diceret , quod eodem actu fruebatur , & merebatur , & quod ipse motus , qui est præmium , sive fruitio , est meritum , potissimè cum argumenta , quibus respondebat , de vera fruitione procederent : Ergo . Tandem , quia dicere , quod Christus non meruit per actum nobilissimum , & primarium charitatis , magna ex parte detrahit merito charitatis Christi , cum à nobilissimo eius actu rationem merendi excludat ; ex quo sequitur , quod nec per actum secundarium meruerit , quia actus secundarij charitatis non possunt esse meritorij nisi ratione primarij : Ergo . Explicatur , quia dilectio proximi , ut est actus secundarius charitatis , non habet rationem meriti apud Deum , nisi ratione actus primarij , seu quia est propter Deum primarij summè dilectum in se , & propter se : Ergo pariter quilibet alijs actus secundarius est meritorius ratione primarij .

70. Nec motivum , quo vtuntur ex Div. Thom. aliquid iuvat ; quia potius dum Div. Thom. ait , quod Christus non

non meruit per charitatem ut erat comprehensoris, sed in quantum erat viatoris, intelligit eandem charitatem; reduplications enim diverse supra idem semper cadunt, prasertim cum ipse Div. Thom. dixerit, quod eadem caritate fruebatur, & merebatur; quod ipsi intelligent de eadem charitate actuali, sive de eodem actu charitatis: Ergo sensus Div. Thom. est, quod eodem actu charitatis, ut erat comprehensoris, non merebatur, quo in quantum erat viatoris merebatur; iste enim reduplications supra idem cadunt, alias necessarię non essent, sed dicendum esset alioque reduplicatione, quod per unum actum charitatis non merebatur, sed merebatur per alterum: Ergo ille textus Div. Thom. potius est contra expositionem praedictam, quam illam iuvat.

71. Demum probatur assertum, nam cum ponitur ille amor Dei distinctus ab amore necessario illius, ut est summum bonum absolute, vel ponitur distinctus, quia est amor Dei ut est exercitè ratio subqua diligendi creature, vel quia est amor Dei ut est ratio que prius amata, movens ad diligendas creature. Neutro modo salvatur amor Dei realiter distinctus ab amore absoluto Dei ut summi boni, & ab amore creature propter Deum, medius inter utrumque: Ergo. Minor quoad secundam partem patet, quia Deus ut ratio que prius amata, & ut amata movens ad diligendas creature, est Deus in quantum amatur primo amore movente ad diligendas creature; sed primo amore movente ad diligendas creature amatur Deus ut est summum bonum in se, & propter se, & Deus sic sumptus est ratio que illius primi amoris: Ergo ut ratio que prius amata, non probat amorem distinctum ab illo primo amore Dei ut est summum bonum absolute. Explicatur: Amor primarius charitatis, iuxta omnes, mover ad secundarios; charitas enim per suum actum primarium movetur ad actus, & amores secundarios: Sed ratio que amata per actum primarium charitatis, est ratio summi boni absolute in se, & propter se: Ergo huiusmodi ratio que, ut prius amata, non probat, nec specificat, ut ratio que prius amata, distinctum amorem ab amore primario charitatis, sed eundem.

72. Deinde probatur minor quoad secundam partem, quia ut ratio subqua diligendi creature, non probat amorem

Tom. I,

distinctum ab amore directo, & secundario creature propter Deum: Ergo nec amorem medium distinctum à primario erga Deum ut summum bonum absolute, & ab amore creature propter Deum. Probatur antecedens, quia ratio sub qua attingendi directe aliquod obiectum, non probat actum distinctum ab actu directo attingente illud obiectum ut quod, sive ut rationem que, sed potius eundem, nam ratio sub qua, & ratio que semper sub eodem actu cadunt, & eodem actu attinguntur: Ergo Deus ut est ratio sub qua diligendi directe creature, non probat nec specificat amorem distinctum ab amore directo creature propter Deum, sed eundem.

SOLVITUR I A M M O T L  
vum contrarie sententie.

73. MOVENTUR PP. Sal-  
manticent. num. 532  
quia, amor charitatis  
respiciens Deum secundum se ut sum-  
num bonum absolute, est simplex voli-  
tio, amor autem charitatis respiciens  
Deum ut finem moventem ad diligendas  
creature propter ipsum, est intentio:  
Sed simplex volitio, & intentio circa  
idem bonum sunt actu specificè differen-  
tes: Ergo amor, quo charitas diligit Deum  
secundum se, & propter se, est actus reali-  
ter specificè distinctus ab amore, quo ea-  
dem charitas respicit ipsum Deum ut fi-  
nem exercitè moventem ad diligendum  
creature. Minor, inquit, constat ge-  
neraliter in naturalibus, ubi semper amor  
boni distinguitur specificè ab intentione  
eiusdem boni, non minus quam amor à  
desiderio: vnde videmus, quod amor  
est idem circa bonum, sive sit absens,  
sive sit praesens, quia respicit bonum se-  
cundum se, & praecisive à differentijs,  
sed intentio respicit illud secundum  
quandam distantiam, saltè in ordine  
ad media, & accidente possessione, &  
præsentia, cessat intentio, & succe-  
dit quies, sive fruitio, sed amor finis  
per manet idem: Ergo intentio est actus  
specie diversus ab amore simplici fi-  
nis.

74. Et confirmant ex Div. Thom.  
1.2. quest.8. artic.3.in corp. dicente, quod  
voluntas in ipsum finem duplicit fertur,  
uno modo absolute secundum se, alio mo-  
do sicut in rationem volendi ea, que sunt  
ad finem; manifestum est ergo quod unus,  
& idem motus voluntatis est quo fertur

in finem , secundum quod est ratio volendi ea , que sunt ad finem , & in ipsa que sunt ad finem . Sed alius actus est , quo fertur in finem absolute , & quandoque praeedit tempore , sicut cum aliquis primo vult sanitatem , & postea deliberans , quo modo possit sanari , vult conducere medicum ut sanetur : Ergo distinctus est actus , quo voluntas vult finem absolute , & quo vult finem ut est ratio diligendi ea , que sunt ad finem . Confirmant secundo : Quia ita se habent amor simplex boni secundum se , & amor eiusdem boni ut movens ad media , sicut cognitio principiorum secundum se , & cognitio principiorum ut exercitè moventium ad assensum conclusionis : Sed iste duæ cognitiones specifice distinguuntur , siquidem pertinent ad lumina specifice distincta , nempè prior ad lumen principiorum , posterior ad lumen , vel habitum scientie : Ergo idem proportionaliter dicendum est de illis amoribus .

75. Confirmant tertio : Quia licet actus simplicis volitionis , & actus intentionis terminentur ad idem bonum , & obiectum primarium , quatenus à bono mediiorum distinguitur , nihilominus simplex volitio terminatur ad illud bonum secundum rationem omnino primariam , intentio vero ad idem bonum secundum rationem aliquomodo secundariam , & materialem : Sed hoc sufficit ut prædicti actus distinguantur , quia minima distinctio ex parte obiecti sufficit ad diversificandos specifice actus : Ergo . Maiores probant : Quia in bono , quod est obiectum proprium voluntatis , duæ rationes inveniuntur ; alia omnino primaria , & absoluta , nempè quod sit appetibile secundum se , absolute , & independenter à medijs ; alia autem secundaria , & velut respectiva , videlicet esse id propter quod alia desiderantur , sive quod movet ad aliorum amorem ; constat autem quod bonum secundum priorem conceptum terminat simplicem volitionem : Ergo penes secundum terminat intentionem . Vnde Div . Thom . quæst . 23 . de Verit . art . 11 . sic ait : Intendere in hoc differt à velle , quod velle tendit in finem absolute ; sed intendere dicit ordinem ad finem , secundum quod est , in quem ordinantur ea que sunt ad finem : Ergo idem quod prius .

76. Denique confirmant applicando doctrinam ad charitatem Christi videntis Deum ; quia in ipso amor necessarius Dei ut est summum bonum abso-

lutè , & amor ipsius ut est finis movens ad diligendas creature , sunt ad invicem mutuo seperables : Ergo specifice , & realiter distinguuntur . Probant antecedens : Quia potest Deus à voluntate Christi amari ut summum bonum absolute , licet nulla creatura ametur , nec ipse Deus ut exercitè movens ad earum amorem ; est enim illa ratio prior prorsus absolute , & à secunda independens . Deinde amor Dei ut ultimi finis moventis ad diligendas creature paret separari ab amore necessario , quo Deus clare visus diligitur in se ipso , quia nos priorem illum habemus , & non habemus secundum . Et vrgent : Quia Deus amat us sub ratione summi boni absolute , movet necessario voluntatem Christi ; ut vero ratio diligendi creature movet liberè , & indiferenter : Sed duæ rationes , sub quarum una movet necessario , & sub alia indiferenter , sunt rationes specifice diverse , & consequenter specificant diversos actus : Ergo .

77. Respondeo tamen facile , negando maiorem quoad secundam partem in voluntate Christi regulata scientia beata , quia voluntas Christi non movetur ad creature diligendas ex intentione aliquid adipiscendi per ipsas , nec ex amore qui sit intentio erga finem illarum , sed potius movetur ex amore stricto , & absoluto Dei , quin & ex amore , qui est fruitio ipsius Dei : Ex qua enim voluntas Christi summè diligit Deum ut summum bonum absolute , & consummatè fruitur illo , movetur ad diligendas creature , easque trahendas ut illo etiam fruantur suo modo , amor autem , qui est fruitio finis , quo modo est intentio ? Item , Deus non amatur à voluntate Christi , ut finis movens exercitè ad diligendas creature , nisi eo ipso amore Dei , quo ex exercitè movetur ad diligendas creature : Hic autem amor non respicit ex parte obiecti Deum ut exercitè moventem per ipsummet Dei amorem , alias respiceret se ipsum ex parte obiecti : ( Vide supra in hoc petitionem principij , & circulum . ) Solum ergo hic amor , quo exercitè movetur ad diligendas creature , respicit ex parte obiecti Deum absolute ut summum bonum , quo pacto ex se est signatè potens movere , in quantum autem actu amatur , exercitè movet , ad diligendas creature , movet enim exercitè per sui amorem , non præcisivè à sui amore ; non ergo amor Dei ut exercitè moventis ad diligendas creature , est

est intentio, sed amor strictus, vel fructus.

78. Et vrgetur: Quia voluntas Christi etiam aliquas creaturas dilexit amore simplici, seu stricto, licet secundario, immo omnes beatos, saltè post univeralem resurrectionem, amabit solo amore simplici, & fruitione accidentalí, & secundaria, minimè vero amore intentivo, quia tunc nihil, nec Christo, nec illis decriit, quod intendi posuit: Et nihilominus tunc amabit Deum ut finem exercitè moventem ad amandas creatureas: Ergo amor Dei ut finis exercitè moventis ad diligendas creatureas, ex le non est intentio.

79. Quando igitur erit intentio? Dico, quod in nobis amor Dei ut consequendi per media est intentio, quia est amor Dei absentis, & non possessi, & per modum desiderij; sed in voluntate Christi, ut regulata scientia beata, non est intentio nec erga Deum quidem ut est finis movens ad diligendas creatureas, quia etiam sic sumptus est clarè visus, præsens, & possesus, & ad obiectum præsens, & possesum sub ea ratione, qua est tale, non datur intentio, sed illius fructus: Solum ergo datur in voluntate Christi intentio ad Deum honorandum, & glorificandum, seu ad alia bona extrinseca Dei, nondum consequuta; sed minimè directa intentio ipsius Dei consequendi, quoad ullam rationem intrinsecam Deo, quia secundum omnem rationem intrinsecam est possesum, & præsens voluntati Christi. Ex quo solum sequitur quod amor gloriæ extrinsecus Dei, seu alterius boni Deo extrinseci, & creati, sit specie distinctus ab amore Dei directo, & immediato; minimè vero, quod datur duplex amor Dei directus, & immediatus specie diversus. Vidè suprà, num. 45.

80. Ex quo ad primam confirmationem, concessò textu Div. Thom. distinguo consequens: Ergo distinctus est actus, quod vult finem absolute, ab actu quo vult finem ut est ratio sub qua volendi ea, que sunt ad finem, concedo: Ut est ratio que, subdistinguо: Ut est ratio que volendi ea, que sunt ad finem, in voluntate non possidente consummatè, & adæquatè finem, transeat consequens: In voluntate possidente, & fruente consummatè fine adæquatè, nego consequiam. Quia in primis Div. Thom. expreſſe loquitur de fine non possesso à voluntate, cuius potest dari directa in-

tenio, vt patet in exemplo volentis sanitatem. Secundò: Quia dum inquit, esse manifestum, quod est unus, & idem motus voluntatis, quo fertur in finem secundum quod est ratio diligendi ea que sunt ad finem, & in ea, que sunt ad finem, loquitur de ratione formalí sub qua diligendi ea, que sunt ad finem; quia videlicet ratio sub qua, & ratio que eodem actu attinguntur, quia constituent unicum obiectum. Minimè vero loquitur de ratione que ut prius amata moveret ad diligenda ea que sunt ad finem; quia minimè est manifestum, quod ratio que prius amat, & sic amata movet ad diligenda ea, que ad ipsam ordinantur, cadant sub uno motu, vel amore eorum que ad ipsam ordinantur, immo certissimum est, quod tanquam due rationes que terminant distinctos amores in voluntate practice rationali, procedente de amore finis ad amorem diversum mediorum.

81. Ad secundam, omissa maiori, nego minorem, vel eius suppositum, quod nempè ibi sint due cognitiones principiorum directe, sed una tantum, que dum penetrat principia in se ipsis, movet exercitè ad inferendas conclusiones; sicut qui absolutè penetrat essentiam, & naturam substantię in se ipsa, ex hac cognitione movetur ad cognoscendas scientifice proprietates; nec enim principia ut talia cognoscuntur directe in se ipsis per scientiam, sed solum per lumen principiorum, & ut cognita lumine principiorum, movent intellectum ut lumine scientię inferat conclusiones, quas lumine scientię cognoscit attingendo pure in obliquo, & de connotato principia, prius iam cognita directe, & in recto lumine principiorum. In discursu enim solum interveniunt due cognitiones, una directa principiorum secundum se; & alia directa conclusionum, ut inferuntur exercitè ex principijs, & hac secunda attinguntur de connotato principia.

82. Unde Div. Thom. vbi suprà, vtens prædicta comparatione, sic ait: Sed etiam, & circa intellectum accidit; nam primo aliquis intelligit prima principia secundum se, post modum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus secundum quod assentit conclusionibus propter principia. Vbi Div. Thom. præter cognitionem principiorum secundum se, solum assignat cognitionem, qua intellectus assentitur conclusionibus propter principia, & hac secunda cognitione dicit cognoscere.

cere principia in conclusionibus, nempè indirecte, & de connotato, quia nempe cognoscit conclusiones ut illatas ex principijs prius cognitis. Sic ergo in discurso pratico voluntatis, quando ex amore finis procedit ad amanda ea, que sunt ad finem, solum intervenit duplex amor, primus ipsius finis absolute, & secundum se, ex quo movetur immidiate ad amanda ea, que sunt ad finem ratione finis, & hoc secundo amore amat finem in obliquo, & de connotato, ut rationem sub qua, & motivum amandi, non directe, nec in recto ut rationem que amatam, ut amplius infra explicabo.

83. Ad tertiam, in primis nego suppositum in voluntate regulata scientia beata, quod nempè in illa detur intentionis terminata ad idem obiectum, seu bonum primariò amatum, quia, ut iam vidimus, solum potest in illa dari intentionis ad bona extrinsecam Deo, ut ad gloriam extrinsecam, minimè vero ad Deum ipsum secundum bonitatem intrinsecam, cum illo adæquate, & consummatè iam fruatur. Deinde, adhuc loquendo de voluntate viatoris, nego quod intentionis illius immediate, & directe terminetur ad idem bonum, & obiectum primarium, ut distinctum à medijs, quia intentionis formalissimè est volitio tendendi per media in finem, que volitio immediate, & directe respicit tendentiam per media in finem, & finem solum mediate, & ut terminum talis tendentie, per prius directe, & immediate in se ipso amatum propter se; vnde non respicit directe, & immediate idem obiectum primarium; & ruit tota vis obiectionis etiam in voluntate viatoris. Nego item quod in obiecto primariò sint due rationes obiectivæ intrinsecæ, una primaria, alia secundaria, quia solum est unica, & simplicissima ratio summi boni, que primariò movet ad sui amorem, & ex consequenti secundariòque ad amorem omnium dependentium, & pertinentium ad ipsum; nam ex quo quis amat summum bonum, movetur ut secundariò amet ea, que ad ipsum spectant, sicut qui absolutè amat Ioannem, ex hoc movetur ut amet eius canem, ut vulgariter dici solet.

84. Et cum distinguere conaris illas duas rationes, penes hoc quod primaria sit absolute, & independens à medijs; secundaria vero sit veluti respectiva, & sit id, propter quod media appetuntur, & que movet ad illa appetenda;

in hoc nulla est distinctio, sed identitas, quia ea ipsissima ratio, que est absoluta, potest esse quasi respectiva, & eadem ipsissima, que est independens, & propter se amata, potest à priori movere ad amanda media, & esse propter quam media appetuntur. Vel rogo, cur dixisti, quod illa ratio, quam appellas secundariam, est *velut respectiva*, & non dixisti, *quod est respectiva?* Sanè quia in Deo non potuisti invenire rationem intrinsecam reipsea respectivam ad extra, quia omnis ratio intrinseca Deo est hoc sensu absolute. Ergo quia illa ratio etiam est absolute per se, & independenter à medijs appetibilis propter se: Ergo in nullo distinguitur à primaria.

85. Nec testimonium allegatum Div. Thom. quidquam probat: Quia solum probat distinctionem intentionis à simplici voluntate, quia intentionis dicit, hoc est, respicit ordinem in finem, secundum quod finis est terminus, in quem ordinantur ea que sunt ad finem, quia videlicet intentionis non respicit immediate finem præcisivè ab ordine mediorum in illum, sed immediate ordinem mediorum in finem, seu tendentiam per media in finem, ut patet, quia cessante, & finita tali tendentia, cessat intentionis, & succedit fruitio. Et hoc minimè probat distinctionem rationem obiectivam in fine illi intrinsecam, præcisivè ab ordine mediorum in finem, sed solum distinctam rationem extrinsecam ordinis mediorum, seu tendentie per media in finem, quam tendentiam, aut ordinem non respicit simplex amor finis.

86. Ad ultimam, nego antecedens, primò: Quia in voluntate Christi, licet amor necessarius possit esse sine libero, non tamen liber sine necessario. Secundò: Quia amor ipse necessarius Dei ut summi boni absolute, etiam est amor Dei ut exercitè moventis liberè ad diligendas creature, ut infra explicabimus, quia amor ille summi boni movet ad amandas omnes ipsius pertinentias, seu participationes, & similitudines, sicut amor Ioannis movet ad amandam eius canem. Ad probationem antecedentis, concedo quod potest voluntas Christi amare necessariò Deum, & nullam creaturam amare; nego tamen quod possit non amare Deum ut exercitè moventem cum indifferentia ex vi talis amoris ad amandas creature, quia amor necessarius Dei ut summi boni ex se movet voluntatem exercitè, licet cum indiffe-

rentia ad amandas creatureas , vt infrà dicemus. Deindè cum probas , quod amor Dei vt moventis ad creatureas potest separari ab amore necessariò , quia in nobis invenitur ille sine isto; hoc solum probat separabilitatem in nobis , non autem in voluntate Christi , de qua est controversia. Deindè in nobis amor Dei vt moventis ad alia amanda , non separatur vñquam ab amore Dei vt est summum bonum absolutè , qui est idem specificè , & aliquando numericè , cum amore in patria necessariò , quia nemo movetur ex amore charitatis erga Deum ad alia amanda , nisi ex presupposito amore Dei vt est summum bonum in se ipso , & sic nunquam ille , nec in nobis separatur ab isto.

87. Ad vrgentiam , distinguo maiorem : Deus sub ratione boni absolutè movet necessariò voluntatem Christi ad amorem primarium , concedo : Ad amorem secundarium creaturearum , nego maiorem quoad primam partem ; & ait ringuo secundam: Vt ratio diligendi creatureas movet liberè ad amorem primarium , nego : Ad secundarium concedo maiorem , & nego suppositum minoris , quod nempè illè sint due rationes , quia solum est una summi boni in se , & absolutè , què movet necessariè ad sui amorem , & cum indifferentia ad amorem creaturearum.

88. Ex dictis colliges , in discursu práctico voluntatis , quo ex fine moverunt ad diligenda ea què sunt ad finem , tantum intervenire duos actus voluntatis , nempè primum circa finem absolutè , secundum erga ea què sunt ad finem ; primus respicit bonitatem finis vt rationem què , & vt rationem sub qua , vtramque directè , & in recto . Quia amat bonitatem ipsius propter se ipsum , & ratione sui ipsius , independentè omnino à bonitate mediorum , & absque respectu ad illa : Secundus respicit bonitatem intrinsecam eorum , què sunt ad finem , vt rationem què directè amatam , & bonitatem finis , ( iam præamatam , ) vt rationem formalem sub qua , obliquè inspectam , quia videlicet bonitas eorum què sunt ad finem , non est bonitas absoluta , sicut bonitas finis , sed est bonitas respectiva , què scilicet bonitas non est nisi ex ordine ad finem , seu quia est aliquid ad finem spectans , vel vtile ad ipsum , vel vt participans ipsum , vel vt decor , ornamentum , & decentia illius ; vel alio modo , quo pacto bonitas intrin-

seca eius , quod est ad finem , importat in recto se ipsum vt rationem què directè amatam , & in obliquo , & de connotato bonitatem finis , vt rationem sub qua , in obliquo inspectam . V. g. cum charitas amat Deum vt summum bonum ratione sui absolutè , & proximum quia participat , vel vt participet de illo summo bono ; certè ille primus amor respicit summum bonum vt rationem què , & vt rationem sub qua , vtramque directè , & in recto , quia amat summum bonum , quia in recto est summum bonum . Ceterum amor proximi respicit vt rationem què directè amatam , participationem naturę divinę , seu summi boni ; sed si togerimus , cur charitas vult illam participationem summi boni ? non respondebimus , quia illa participatio est in recto summum bonum , sed quia est summum bonum , importando summum bonum in obliquo , vnde ratio illa sub qua volendi ea què sunt ad finem , vt talis ratio sub qua , solum respicitur in obliquo per ipsum amorem secundarium mediorum .

89. Et hoc pacto dixit Div. Thom. quod ratio volendi ea , què sunt ad finem , & ea què sunt ad finem cadunt sub eodem actu voluntatis , nempè ista vt directè volita quantum ad intrinsecam bonitatem respectivam , vt ratio què illa autem oblique inspecta , vt ratio sub qua . Ex quo iam infertur , Div. Thom. non distinxisse duos amores finis directè , & in recto finem respicientes ; sed solum duos amores , vnum finis in recto , & absolutè , & alium eorum què sunt ad finem ratione finis oblique atacti ; illum simpliciter primarium , istum simpliciter secundarium ; illum simpliciter absolutum , istum simpliciter respectivum ; illum respiciendum finem tantum , & minimè nec in obliquo ea , què sunt ad finem ; istum respondentem media directè , sed obliquè finem , vt rationem sub qua , obliquè inspectam . Quam doctrinam amplius explicabimus , si per tempus licuerit agere de actibus humanis .

#### SEPTIMUS MODUS DILECENDI TRIPPLICITER INTELLECTUS RESELLITUR.

90. **S**EPTIMO alijs asserunt eundem actum , vel amorem , quo voluntas Christi regulata scientia beata necessario diligit Deum vt summum bonum absolutè , eodem diligere liberè Deum vt est ratio dili-

diligendi creaturas, & easdem creaturas propter Deum; & sic conciliant, quod voluntas Christi meruit per actum charitatis primarium regulatum scientia beata, non quidem per ipsum ut terminatum ad Deum absolute ut summum bonum in se, sed per ipsum ut terminabatur ad Deum ut est ratio diligendi creaturas, & ad ipsas creaturas propter Deum. Pro hac sententia referunt PP. Salmanticens. Vincentium, Alvarez, Godoy, & Gonet, Lorcam, Lugo, & Meratium, cum alijs.

91. Inter quos tamen est triplex differentia; cum enim ingens difficultas sit, quo pacto idem actus, qui est necessarius, possit esse liber. Aliqui respondent, quod ut talis actus necessarius entitativè circa obiectum primarium, se extendat ad animandum liberè creaturas, importare debet modum extensionis ipsi amori superadditum realiter, & defectibilem; & sic bene conciliari, quod ille actus sit necessarius, & liber; necessarius, & indefectibilis entitativè, & penè terminationem primariam; liber vero, & defectibilis penè modum extensionis ad creaturas, & ad ipsum Deum ut est ratio illas diligendi. Ita se tenuisse olim cum alijs asserunt PP. Salmantenses. Alij vero, asserunt eundem actum fuisse necessarium, & liberum absque tali modo realiter superaddito, solum penè diversas terminaciones ratione distinctas, ita, quod penè terminationem ad Deum ut summum bonum absolute, fuerit necessarius, penè vero terminationem activam, tum ad Deum ut est ratio diligendi creaturas, tum ad ipsas creaturas, fuerit liber, & defectibilis. Ita Illust. Godoy cum alijs, eodem modo defendens in amore Christi beatifico libertatem eum necessitate coniunctam, sicut illam, i. part. defendit in actu libero voluntatis divinæ. Alij demum, absque illo modo superaddito, & absque terminationibus distinctis, & defectibilibus intrinsecè ex parte Dei, componere tentant, quod amor beatificus voluntatis Christi fuerit simul liber, & necessarius solum penè diversa connotata defectibilia, pari modo quo solet id ipsum explicari de amore voluntatis divinæ. Ita alijs, contra quos omnes.

92. Dicendum existimo, non posse voluntatem creatam eodem amore beatifico amare necessario Deum, & liberè creaturas, & ipsum Deum ut est ratio illas diligendi. Ita PP. Salmantensi. num. 50. Vbi deterentes sententiam contrariam,

quam alibi sèpè tenuerunt, rem ex professo considerantes, illam multum difficilem reputant, & impugnant. Et imprimis, impugnari potest, quia distinguunt in tali amore tres terminations, unam ad Deum ut summum bonum absolute, aliam ad Deum ut est ratio diligendi creaturas, & aliam ad creaturas propter Deum; & illa secunda terminatio media, eisdem potest argumentis impugnari, sicut proximè impugnavimus amorem medium inter amorem primarium Dei ut summi boni, & secundarium creaturatum propter Deum.

93. Secundò impugnatur, quia in creata voluntate implicat quod idem actus sit necessarius erga obiectum primarium, & liber immediatè circa obiecta secundaria: Ergò non potuit voluntas Christi, ut potè creata, eodem amore diligere necessario Deum, & liberè creaturas. Probatur antecedens, primò, quia ideo in voluntate divina rectè salvatur idem actus necessarius erga obiectum primarium, & liber erga secundarium, quia eius libertas est libertas per modum actus puri, nullo modo potentialis: Sed libertas voluntatis creatæ talis esse non potest, sed essentialiter est potentialis, vel potentialitati admixta: Ergò in ea non potest esse idem actus liber, & necessarius modo explicato. Confirmatur: Si idem amor beatificus, & necessarius Dei, esset simul per identitatem amor liber obiecti secundarij, seu creaturarum, esset amor infinitus simpliciter, & actus purus in ratione amoris: Sed hoc repugnat in voluntate creata: Ergò. Maior probatur, quia amor qui per identitatem se solo est amor omnium amabilium, & absque ullo actu superaddito se solo potest amare omne amabile, & possibile, est sanè amor infinitus, & actus purus in linea amoris: Sed talis esset amor necessarius Dei si esset per identitatem amor liber creaturarum: Ergò esset infinitus, & actus purus. Maior patet, quia infinitas, & ratio actus puri in linea amoris in nullo alio videtur consistere. Minor vero probatur, quia si semel amor ille beatificus absque actu superaddito, se solo potest esse liberè amor obiectorum secundariorum, sive creaturarum, se solo, & per identitatem poterit esse amor harum, vel illarum, sine limite, quia ad nullam amandam egebit actu distincto: Ergò per identitatem absque addito erit amor omnium amabilium.

94. Dices primò , visionem , seu scientiam beatam per vnicam intellectiōnem terminari ad obiectum primarium , & ad secundaria , seu possibilia , absque actu superaddito , & nihilominus non esse actum parum , nec simplicitē infinitam in linea intellectiōnis : Ergo idem poterit dici de amore beatifico . Sed contra est , quia ut suo loco dicemus , visio beata sicut semper est in certo , determinato , & limitato gradu penetrationis divine essentię , & virtutis , semper est determinata ad certas , determinatas , & limitatas creaturas possibiles cognoscendas , ultra quas alias non posse attinge te , nunquam enim potest ad omnes eadem existens : Sed amor beatificus , si per identitatem est liber amor creaturarum , nullum terminum habebit , nec limitem in amando , quia nulla erit creatura possibilis , quam , si ei proponatur , non possit amare per identitatem , & absque omni sui mutatione : Ergo erit simpliciter infinitus .

95. Explicatur hæc disparitas , nam , quod visio beata Dei , videat in Verbo plures , vel pauciores , has potius , vel illas creaturas , semper in serie finita , & determinata , non provenit ex libertate illius visionis , que invariata omnino possit iam has , iam illas , iam pauciores , iam plures videre , sed ex certa , & limitata intensione , & penetratione obiecti primarij , ita ut ad alias , vel plures videndas , opus sit semper aliqua intrinseca variatione ex parte ipsius visionis , saltē quoad gradum intensionis : Sed in amore beatifico , si per identitatem est liber amor creaturarum , in eadem omnino intensione erga obiectum primarium perseverans , poterit omnino invariatus , & immutatus , esse amor iam harum , iam illarum , iam plurium , iam pauciorum creaturarum , absque certa determinatione , & limite : Ergo erit actus purus , & simpliciter infinitus in ratione amoris . Probatur minor : Quia amor beatificus non solum est necessarius erga Deum quoad substantiam , sed etiam quoad intensionem , ex quo enim Deus cum tanta intensione videtur à beato , cum eadem necessario amatur à voluntate ut tali visione regulata ; non enim manet voluntas beati libera , ut intensius , aut remissius Deum amare possit pro libito , sed necessario amat ipsum in tanta intensione , quanta potest , & illa est certa , & determinata : Vel ergo , ea supposita , ex illa necessitatur ad certas

Tom. I.

creaturas amandas , vel adhuc in illa intensione , non determinatur , nec necessitatur ad certas creaturas ? Si primum : Ergo amor Dei in certo gradu intensionis erga Deum , necessario , & non liberè est amor determinatus illarum creaturarum , & cum ille gradus intensionis sit necessarius absolutè , etiam amor determinatus illarum creaturarum erit necessarius absolutè , & tollitur libertas illius , etiam erga creaturas . Si secundum : Ergo ille amor omnino invariatus intrinsece , potest pro libito , & per identitatem esse iam harum , iam illarum amor , iam plurium , iam pauciorum ; hoc igitur est , quod in illo probat infinitatem , & esse actum parum in linea amoris .

96. Secundo probatur assertum : Quia ideo in voluntate divina admittimus , quod idem actus , qui est necessarius , sine sui mutatione , nec nova additione sit liberè amor creaturarum , quia ipsem actus immutatus ex parte voluntatis , immutat obiectum à parte rei , quia absque omni addito sibi addito , addit obiecto esse contingens , ita quod si voluntas divina per suum velle , nec mutaretur , nec mutaret intrinsecè obiectum , nec in se acciperet additionem , nec obiecto adderet novum esse , minimè variari posset libertas in amore Dei erga obiecta secundaria , aut creaturas ; ut constabit legenti , disp. 6. de Deo Vno , quest. 6. & 7. Sed amor charitatis in voluntate humana Christi non est ita efficax , quod per se ipsum activè immutet obiectum volitum , nec illi addat intrinsecum esse , aut intrinsecā mutationem ; huiusmodi enim efficacia est propriissima voluntatis omnipotentis , cuius velle facere sit ; incomunicabilis verò voluntati creati : Ergo etiam est incomunicabilis voluntati creati illa immutabilitas libertatis divini , qua sine intrinseca additione , aut mutatione , possit liberè velle hoc , vel illud , vel oppositum . Minor patet : Quia incomunicabile est voluntati creati quod solo suo velle faciat , quidquid velit , alias frustra in illa effet orare Deum , petere à Deo , quod vellet , &c. Efficacia huius rationis colligitur ex dictis loco citato .

97. Tertiò probatur assertum : Quia ideo libertas voluntatis divini talis est , quia nullam importat indifferentiam passivam , nec est passive determinabilis , sed est per essentiam prima activa determinatio omnium contingentium ; sed voluntas Christi humana , adhuc ut consti-

Aaaa tuta

tuta libera per charitatem erga creaturas, non potuit carere indifferentia passiva, passive determinabili saltè à Deo, imò & à se ipsa erga talia obiecta secundaria, alias non fuisset sub dominio Dei, nec ab illo determinabile, quod voluntas Christi ex obiectis secundarijs, vel creatis vellet hoc, aut illud: Ergò libertas voluntatis Christi charitate informata non est talis, quod per actum necessarium erga Deum, absque omni indifference passiva, aut novo actu posset libere velle quælibet obiecta secundaria, sicut voluntas divina.

98. Quartò probatur: Quia si voluntas Christi, supposito amore beatifico, per ipsummet, intrinsecè immutata, vellet quidquid liberè voluit ex motivo charitatis, tanquam obiectum illius secundarium, voluntas humana Christi post primum sui esse instans, nihil velle incœpisset de novo, imò nec potuisset aliquid de novo velle, quod ante non vellet, sicut idipsum dicitur de voluntate divina, eo quod quidquid vult, eodem actu omnino immutabili vult: Sed hoc dici nequit de voluntate humana Christi, sine ingenti absurdo, nam quis absurdum non reputet, dicere, quod rebus noviter, & diversimodè occurrentibus, propt̄ occurrebant Christo ut homini, in toto decursu suę vitę mortalıs, voluntas eius nullo novo affectu movebatur erga res occurrentes, nihilque de novo volebat, nec nolebat, sed omnino immutabilitè eius voluntas se habebat erga obiecta omnia noviter occurrentia, absque ullo novo affectu voluntatis erga illa. Quod si hoc dicatur, ita contingit, & non fuisse absurdum, rursus sequitur, Christum Dominum toto tempore suę vitę mortalıs, & singulis instantibus, semper exercuisse in actu secundo omnes virtutes morales, religionis, iustitiae, misericordie, liberalitatis, &c. Imò, sequitur omnes istas virtutes morales realiter à charitate distinctas in Christo non fuisse, quia si unicus solus actus primarius charitatis ad omnia obiecta secundaria, quę propter Deum sunt amabilia, vel volibia, se extendebat immutabilitè, absque superaddito affectu voluntatis, ipsem actus se solo esset omnes virtutes, & contineret formaliter omnes actus virtutum moralium, sicut in Deo ob eandem rationem; vnde in voluntate humana Christi frustra fuissent virtutes morales distincte à charitate, imò & dona Spiritus Sancti distincta; quia ubi vo-

luntas unico simplici actu, & affectu immutabilitè vult quidquid vult, super sunt omnino plures virtutes in illa realiter distincte, & plura principia pro illis virtutibus. Ne autem hoc dicatur, admittendi sunt in voluntate Christi actus secundarij charitatis, à primario realiter distincti. Ex quo.

99. Quintò probatur assertio: Quia charitas in voluntate Christi fuit eiusdem speciei cum charitate nostra; sed si eodem actu primario attingeret obiectum primarium, & omnia obiecta secundaria, esset specie distincta, vel maiori distinctione à charitate nostra: Ergò non eodem actu, sed diversis amabat Deum vt obiectum primarium, & creature ut obiectum secundarium. Probatur minor: Quia in tali casu actus primarius charitatis Christi esset specie distinctus ab actu primario charitatis nostrę: Sed virtutes specificantur ab actibus primariis: Ergò virtus charitatis in voluntate Christi esset specie distincta à nostra. Probo maiorem: Quia actus tantę eminentię in ratione amoris, quod se solo, absq; affectu distincto aut superaddito, potest esse amor omnium amabilium propter Deum, non solo numero, sed specie, vel plusquam specie differt ab actu, qui solum est amor Dei, in te, & propter se, sed indiget alijs actibus ad amanda alia amabilia propter Deum: Sed actus primarius nostrę charitatis est hic secundus, actus autem primarius charitatis Christi esset ille primus: Ergò specie, vel plusquam specie different.

100. Demum probatur: Quia ponere in voluntate humana, & creato Christi illum altissimum modum volendi, seu amandi simplicissimè, & immutabilitè per unicum actum necessario Deum, & liberè creature, seu obiecta secundaria, ut illum explicabimus loco citato, qui sanè fundatur in ratione actus purissimi, & infiniti, & voluntatis omnino immutabilis; videtur sanè inversibile. Tum quia mysteria, quę, vel in ipso Deo sunt altissima, non ita de facilis sunt admittenda in creatis. Tum quia in voluntate humana Christi, licet beatificata, non concurrunt fundamenta illius altissimi mysterij. Tum demum, quia iam charitas voluntatis Christi non esset propriè participatio divinę, & in creato charitatis, aut voluntatis, sed ipsa divina charitas illi communica ta adæquate, quia haberet tantam amplitudinem ac illa in uno simplici actu

actu: Sed hoc non est dicendum: Ergo.

101. Ex quo iam facilè reiçiuntur illi tres modi, quibus prædicta sententia exponitur: Quia in primis vltimus, qui ponebat in charitate Christi vnicum actum necessarium erga Deum, & liberum erga obiecta secundaria, sive erga creaturas, absque omni addito intrinsecè defectibili, sicut in Deo à nobis explicatur loco citato; iam impugnatus manet argumentis præcedentibus, quæ potissimum hoc refellunt, ita ut nihil addere opus sit.

102. Deindè modus ille dicendi explicatus per terminaciones defectibiles intrinsecas, sub conceptu terminationis intrinsecæ, licet non sub conceptu entitatis, latissimè à nobis impugnatus fuit etiam in Deo, vbi suprà contra Illust. Godoy, nihilque restat addendum.

103. Ac demum, quatenus explicatur per modum, vel modos superadditos realiter distinctos, facilè etiam impugnatur, primo, quia si ille modus realiter superadditus actui necessariò ponitur, vt tendat erga Deum directè vt est ratio quæ movens ad diligendas creaturas, iam in illo amore necessariò distinguendi erunt plures modi superadditi erga obiectum primarium, iam simùl, iam successivè illum modificantes, vt suprafacto arguento, num. 60. facile probari potest; quæ quidem multitudo, & varietas intrinseca modorum in ipso amore beatifico erga obiectum primarium, aliena videtur ab illius amoris simplicitate, & immitabilitate.

104. Secundò, quia illi diversi modi extensionis superadditi, reipsa debent esse novi affectus, & actus voluntatis: Ergo ineptè appellantur modi eiusdem actus. Probatur antecedens, quia illi modi extensionis, necessariò important novam tendentiam voluntatis ad novum obiectum sub ratione boni; si enim nullam addunt novam tendentiam liberam ad novum obiectum, implicat, quod amorem necessarium extendant ad plura obiecta, nec ad ipsum Deum sub distinta ratione formalis; extendere enim ex terminis dicit ad plura tendere: Sed nova tendentia voluntatis ad novum obiectum sub ratione boni, formalissimè est novus affectus, vel actus voluntatis, quia actus voluntatis nihil est aliud formaliter, quam tendentia ad bonum sub ratione boni: Ergo illi modi realiter superadditi actui necessariò, licet modi appellantur, reipsa sunt actus charitatis

Tom. I.

realiter ab illo distincti. Demum, quia minus inconveniens apparet, ponere distinctos actus, & affectus secundarios charitatis erga obiecta secundaria, omnino invariato intrinsecè amore primario summi boni, quam illum amorem primarium, & beatificum variare intrinsecè diversis modis illi superadditis, quia hoc redderet ipsum amorem beatificum mutabilem intrinsecè, & compositum: Sed alias melius explicatur libertas charitatis Christi per diversos actus secundarios, quam per diversos modos: Ergo frustra, & ineptè ponuntur illi modi superadditi.

**SOLVUNTUR O B I E C T A**  
pro modo dicendi impugnato.

105. **O BIJCIUNT** primò, quia in Deo idem realiter amor necessarius est liber circa obiecta creata, sive secundaria: Sed charitas Christi est perfectissima, & formalis participatio amoris divini: Ergo in illa idem amor, qui est necessarius erga obiectum primarium, potest se extendere liberè ad obiecta secundaria. Secundò, quia si id non repugnat in voluntate divina, cur admitti, aut participari non poterit in voluntate, & charitate creata; cum ex hoc facilitior via aperiatur ad illud intelligendum in voluntate divina. Tertiò, quia modus amoris beatifici sequitur modum ipsius scientię beatę: Sed scientia beata, per eundem actum, quo videt Deum primariò, cognoscit secundariò creaturem: Ergo amor beatificus eodem actu amat Deum primario, & secundario creaturem. Quartò, quia si creature in statu possibilitatis amarentur à Deo, beatus eodem amore amaret Deum, & creature possibles: Ergo eodem actu de facto Christus amat Deum, & creature existentes.

106. Respondeo tamen ex dictis, ad primum, concessa maiori, & minori, negando consequentiam, quia potius sequitur oppositum, ex hoc enim ipso, quod amor charitatis creatę in Christo est formalis participatio amoris divini, sequitur, quod talis amor non sit in voluntate creata cum tanta amplitudine, & simplicitate, sicut in voluntate divina, sed eum minori, ita quod sub munere primario participetur per amorem primarium, & sub secundario munere

diligendi creaturas , participetur per alium , vel alios actus secundarios distinctos , atque ita salvatur , quod quilibet actus charitatis creatæ sit participatio , & non adæquatio amoris divini; quod enim participatur , quasi per partes accipitur , si autem charitas creata eodem ipsissimo actu se extenderet ad obiectum primarium , & ad secundaria , non tam participaret , quād adæquaret amorem divinum , & esset actus purus , ut suprā arguebamus . Et quidem , si in charitate creata , actus primus , & actus secundus essent vnicus actus per identitatem , ille actus vtrumque identificans esset actus purus , & non esset participatio , sed adæquatio charitatis divinæ : Sic ergo dicimus , quod si in charitate creata amor directus obiecti primarij , & amor directus obiectorum secundariorum , seu creaturarum , esset vnicus amor per identitatem , esset talis amor , non tam participatio , quād adæquatio charitatis divinæ .

107. Ex quo patet ad secundam , ideo enim illa identitas amoris necessarij erga obiectum primarium , & amoris liberi erga obiecta secundaria , admittitur in voluntate divina , quia amor illius est actus purissimus , & infinitus in linea amoris ; cum autem hoc repugnet in amore charitatis creatæ , ex hoc ipso , quod est talis per participationem , quia ex hoc ipso est finitus , & mixtu potentialitatè indē est , quod illa identitas repugnat in charitate creata , ob hoc ipsum , quod est participatio , & non adæquatio charitatis divinæ . Nec ad explicanda divina aperienda est via , dejicio divina ad creaturas , cum ea amplitudine , qua sunt in Deo , aut cum ea eminentia , & independentia ; alias liceret ponere in creaturis omnipotentiam , substantiam identificatam cum operatione , essentiam cum suo esse , ut sic melius aperiretur via ad divina explicanda . Quod nemo dicit . Vnde ad explicandam concordiam libertatis , & necessitatis in eodem actu , vel amore divino , non est aperienda via ponendo in creatis eundem amorem simili modo necessarium , & liberum .

108. Ad tertiam , vel nego maiorem , vel illam distinguo : Sequitur modum scientiæ beatæ quantum ad ordinem finis , concedo : Quantum ad alia , nego maiorem , & concessa minori , nego consequentiam ; quia in primis amor beatificus non debet sequi modum scientiæ beatæ , in quantum illa scientia est speculativa , quo tantum pacto cognoscit crea-

turas possibles in Verbo ex vi eiusdem cognitionis , quia videlicet ut scientia speculativa non est regula amoris , sed solum ut scientia , vel cognitio practica proponens summum bonum in se ipso clarè , & ordinem , vel ordines creaturarum ad ipsum , tanquam ad ultimum finem ; & hoc pacto est regula amoris , ita quod voluntas beati non debeat , nec possit ab illo ordine proposito deviare , & hoc pacto sequitur amor beatificus modum scientiæ beatæ , quia scilicet nihil potest velle præter ordinem ab illa practicè prescriptum ; non verò in simplicitate , & identitate actus vnius , quo omnia obiecta attingat .

109. Velle enim observare in hoc paritatem inter lumen gloriæ , quod est scientia beata habitualis , & habitum charitatis , est certè nimium probare , vt benè ostendunt PP. Salmanticensi . num . 6 . quia lumen gloriæ nullum aliud habet actum , quam claram Dei visionem ; charitas autem , quantumvis illa visione regulata , in omnium sententia plures habet actus specie distinctos , vt amorem Dei , desiderium , gaudium , tristitiam , odium peccati , fruitionem , &c. Item amorem primarium Dei , & amorem amicabilem secundarium erga proximum ; non ergo potest servari paritas inter scientiam beatam , & charitatem , quantum ad unitatem actus , nisi velis , quod sicut scientiæ beatæ tantum est vnicus actus , ita charitatis solum sit vnicus specie actus , quod nullus vnuquam dixit .

110. Ad quartam omissa antecedenti , nego consequentiam : Quia si Deus ex quo amaret se ipsum , amaret creaturas possibles , creature possibles in ratione amabilium essent connexæ ipsi Deo , sicut in ratione intelligibilium , ac proinde eodem amore , quo Deus , necessario amarentur , & non liberè . Attamen supposito , quod adhuc ex suppositione amoris Dei clarè vissi , est liber amor creaturarum , & quod voluntas necessario amans Deum , adhuc manet indifferens ad amandas , vel non amandas creaturas , non potest voluntas , nisi sit actus purus , eodem actu , quo Deum necessario amat , amare liberè creaturas , sed vt de indifferenti ad illas amandas , transeat ad actum amandi illas , necessario eget actu distincto , & superaddito ; ut suprā satis ostendimus .

111. Et hinc infertur disparitas inter cognitionem scientiæ beatæ , & amorem charitatis illa regulatum . Etenim scientiæ

scientia beata, ex quo Deum in tali gradu intensionis, & penetrationis quidditativè, & intuitivè cognoscit, non manet indifferens, sed determinatur ad certas, & limitatas *creaturas possibles* in ea cognoscendas, plures vel pauciores, iuxta maiorem, vel minorem penetrationem essentię divine visę; quia videlicet intellectus humanus scientia beata illustratus in cognoscendo Deum, & omnia quę in illo repräsentantur, non liberè, sed necessario, & per modum causę naturalis procedit, ac proinde cognoscit in Deo, quantum potest, & consequenter quantum in eo sibi repräsentatur, naturaliter, & necessario, & ideo ex vi primę visionis, & cognitionis essentię divinę omnia cognoscit in Verbo, quę sibi repräsentantur in eo, & minimè manet indifferens ad plura, vel pauciora, vel nulla cognoscenda: Cæterum, adhuc supposita visione essentię divine, & amore adæquato illius, quantum amabilis in se per illam proponitur, & cum tota intensione possibili; voluntas manet libera, & indifferens ad amandas has vel illas *creatures* propter illam, plures, vel pauciores, vel omnino nullas; hæc autem indifferentia non potest tolli nisi per novam determinationem intrinsecam, quę sit novus actus realiter distinctus à primo, ac proinde ad determinatè amandas propter Deum has potius, quam alias *creatures*, plures vel pauciores eget actu distincto ab amore necessario Dei, ex vi cuius non determinata, sed indifferens manet, & in potentia respectu *creaturarum*.

112. Sed replicabis: Licet intellectus beati ex vi visionis in tali gradu intensionis, & penetrationis determinetur necessario ad tales, ac tantas *creatures possibles* cognoscendas, non tamen ex illa determinatur necessario ad tales, ac tantas *creatures* ut futuras cognoscendas, nec ad talia ac tanta decreta libera Dei cognoscenda; quia visio Dei in eadem intensione potest plura, vel pauciora futura, hæc vel illa cognoscere, & idem de divinis decretis: Ergò visio Dei eiusdem intensionis est indifferens respectu futurorum, vel decretorum, ad hæc vel illa in Verbo cognoscenda: Sed non obstante hac indifferentia, ex vi huius numero visionis, & absque cognitione distincta, beatus videt futura, & decreta Dei in Verbo eadem cognitione, & eodem actu, quo Deum videt: Ergò non obstante indifferentia voluntatis amantis

Deum amore beatifico in determinata intentione ad amandas has vel illas *creatures*, potest illas amare ex vi eiusdem amoris, & actu absque actu, vel amore distincto.

113. Respondeo, distinguendo antecedens: Non tamen ex illa determinatur ad certa futura, & decreta cognoscenda sub conditione, quod illi manifestentur in Verbo, nego antecedens: Absolutè, & sine tali conditione, concedo antecedens. Et distinguo consequens: Ergò visio, eiusdem intensionis manens, est indifferens respectu futurorum, & decretorum, indifferentia subiectiva, & intrinseca ad hæc potius cognoscenda, quam alia, nego: Indifferentia obiectiva, & extrinseca, concedo consequentiam, & minorem subsumptam, negoque consequentiam ultimam. Itaque visio beata Dei, ex quo talis est, est determinatè visio omnium eorum, quę in Deo viso sibi manifestantur, & repräsentantur; & consequenter est determinatè visio horum futurorum, & decretorum sub conditione, quod in Deo viso illi manifestentur; & illorum, sub conditione, quod illa sibi manifestentur; tota autem indifferentia stat in eo quod Deus hæc vel illa, plura vel pauciora decreta velit ex parte sua manifestare beato, quę indifferentia non est subiectiva, & intrinseca ex parte beati videntis Deum; sed obiectiva, & extrinseca ex parte Dei visi liberè manifestantis obiectivè beato, hæc vel illa futura, vel decreta; vndè ex vi huius numero visionis intrinsecè, & subiectivè eiusdem, potest beatus videre plura futura, vel decreta, hæc vel illa, si Deus obiectivè illi manifestet, Deo nempè libero determinante manifestationem obiectivam, sed absque nova determinatione subiectiva, nec nova cognitione, vel actu ex parte beati videntis. De quo vide *Tract. de Deo Vno, disp. 3. quest. 15. per tot. Opus a num. 30.*

114. Cæterum, quod beatus semel videns, & necessario amans Deum secundum totam intensionem virtutis, velit, aut amet has potius *creatures*, vel illas, plures vel pauciores, aliquas, vel nullas, non pendet ex determinatione illa, aut manifestatione obiectiva, quia qualitercumque creature manifestentur obiectivè beato, semper illi proponuntur obiectivè indifferentes ut amentur, vel non amentur, quia semper illi proponuntur ut finitę, & non necessarię ad fœlicitatem; vndè ut illas determinatè amet,

opus

opus est quod voluntas intrinsecè se determinet, & transeat de indifferenti subiectivè, & intrinsecè ad illas amandas, vel non amandas, ad determinatè intrinsecè illas amandas, quod esse non potest nisi per novum actum amoris liberi erga illas; quia videlicè, amor necessarius erga Deum se solo non determinat subiectivè voluntatem ad has creatureas determinatas, sed potius relinquit voluntatem subiectivè indifferentem ad has, vel illas amandas, vel non amandas, quantumvis eodem modo obiectivè sibi propositas; opus ergò est novo actu voluntatis, quo determinetur in actu secundo subiectivè, & ab intrinseco ad illas determinatè amandas.

115. Sed replicabis: Quia etiam voluntas divina, adhuc supposito amore necessario, quo Deus necessario se amat, est indifferens erga creatureas ad illas amandas, vel non amandas; & tamen non indiget novo actu, vel amore ad illas determinatè amandas, sed ipso actu necessario illas determinatè amat liberè: Ergò pariter, licet voluntas humana Christi regulata scientia beata, supposito amore, quo necessariò Deum diligit, maneat indifferens erga creatureas ad illas amandas, vel non amandas, non eget novo actu, vel amore ut illas determinatè, & liberè amet, sed ipso amore necessario potest illas liberè amare determinatè.

116. Respondeo ex dictis, distinguendo maiorem: Voluntas divina, adhuc supposito amore, &c. est indifferens erga creatureas indifferentia purè activa, & per modum actus puri absque omni potentialitate, concedo: Est indifferens indifferentia passiva, & passivè determinabili, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam; quia voluntas divina, ideo non eget distincto actu ab amore necessario ad liberè amandas creatureas, quia eius indifferentia erga creatureas est pura activa, & per modum actus puri, non quidem passivè determinabilis, sed determinativa activè indifferentiè passivè creaturearum ad esse, vel ad non esse, vt explicavi *Tract. de Deo Vno*, dis. 6. quast. 6.

117. Attamen voluntas humana Christi, vt regulata scientia beata, verè est indifferens ad amandas, vel non amandas creatureas propter Deum, indifferentia passiva, & passivè determinabili, quia non est actus purus, sed verè potentialis ad talem amorem, & ideo

vt actu determinetur ad illas amandas indiget novo actu, & novo amore, quia per amorem necessarium non determinatur talis indifferentia passiva erga creatureas, sed solum erga Deum. Si autem quis audeat asserere, quod indifferentia voluntatis necessario amantis Deum, ex suppositione talis amoris, iam est indifferentia purè activa erga creatureas, quas potest amare; tenebitur pariter asserere, quod voluntas humana Christi amans necessario Deum, ex vi talis amoris sit activè determinativa, & immutativa obiectorum, seu creaturearum ad esse, & intrinsecè factiva suorum obiectorum, si-  
cat divina voluntas, imò & idem dicendum erit de voluntate cuiusvis beati, quod certè dici non potest sine ingenti absurdio, nulla enim voluntas creata potest esse ita ab intrinseco efficax, quod solo suo velle, obiectum determinet de non esse ad esse.

118. Sed dices: Quamvis demus quod idem amor sit necessarius erga Deum, & liber erga creatureas, ille amor non erit actus purus, nec infinitus in linea amoris: Ergò quin sit actus purus, aut infinitus potest voluntas eodem actu diligere necessario Deum, & liberè creatureas. Antecedens probatur: Quia adhuc ille actus maneret receptus in voluntate: Ergò maneret limitatus ex subiecto receptivo: Ergò non maneret infinitus, nec actus purus. Secundo: Quia maneret finitè intensionis: Ergò finitus. Tertio: Quia si ponatur indigens modo superaddito novè intensionis ad amandas liberè creatureas, iam erit potentialis: Ergò non actus purus.

119. Respondeo, negando antecedens. Ad primam probationem, dico, quod in tali casu ille actus simili necessarius erga Deum, & liber erga creatureas esset receptus, vt supponitur, & non esset receptus, quia esset actus purus, & infinitus, vt nos probamus, & ideo dicimus illum actum esse impossibilem, seu implicare contradictionem. Ad secundam pariter dico, quod maneret, & non maneret finitè intensionis, maneret, vt supponitur, non maneret, quia esset actus purus in linea amoris, vt nos probamus, imò & voluntas vt tali amore amans esset actus purus, quia absque sui indifferentia passiva, esset activè indifferens ad creatureas amandas, vel non amandas, quod solum actui puro potest convenire. Et instatur argumentum: Quia si quis ponaret habitum charitatis identificatum cum

cum actu secundo, abs dubio, impugnat-  
etur rectè, ex eo quod illa charitas esset  
infinita, & actus purus, quia identifica-  
ret actum primum cum actu secundo. Po-  
ne ergò quod quis argueret, quod illa  
charitas esset potentialis, & finita, quia  
recepta in voluntate, quia finitè inten-  
sionis: Sanè nihil aliud responderes, nisi  
quod esset, & non esset infinita, & actus  
purus; non esset quia supponitur recepta  
in voluntate, & cum finita intensione;  
esset quia idētificaret actum primum cum  
actu secundo in linea volitiva: Sic ergò  
nos respondemus, quod esset, & non es-  
set infinitus, & actus purus ille amor si-  
mūl necessarius erga Deum, & liber erga  
creaturas.

120. Sed forsan dices, voluntate-  
tem creatam, titulo potentialis, importare  
essentialiter quod actus primus eius in li-  
nea volitiva sit distinctus ab actu secun-  
do, & ideo non posse accipere virtutem  
volitivam identificatam cum actu secun-  
do volendi, & consequenter, nec chari-  
tatem habitualem identificatam cum  
actu secundo; attamen bene posse acci-  
pere actum secundum amoris, qui sit  
necessarius erga finem, & liber erga ea  
quæ sunt ad finem.

121. Sed contra est: Quia non  
minus est de essentia voluntatis creature,  
& potentialis, quod actus primus eius in  
linea volitiva distinguitur ab actu secun-  
do, quam quod amor primus finis, quo  
se movet liberè ad ea, quæ sunt ad finem,  
sit distinctus ab amore illorum, quæ sunt  
ad finem; quia de essentia voluntatis po-  
tentialis est se ipsam verè moveare activè,  
& verè moveri passivè à se ipsa, hoc au-  
tem essentialiter importat duos actus,  
vnum erga finem, quo activè se moveat,  
& alium erga ea, quæ sunt ad finem, quo  
passivè movetur, ita quod sine duobus  
actibus distinctis nunquam potest intelli-  
gi, quod voluntas verè se ipsam moveat  
activè, & passivè moveatur à se ipsa; vt  
ostendimus *Tract. de Provident. quest.*  
*10. ad num. 30.* Ergò etiam repugnat, quod  
voluntas potentialis, & finita recipiat  
vnum actum, quo verè se moveat, &  
passivè moveatur à se ipsa per identita-  
tem, & absque distinctione duplicitis ac-  
tus. Et ratio est: Quia hoc pacto volun-  
tatem se moveare, est se ipsam reducere  
de potentia ad actum, hoc autem omni-  
nō repugnat, nisi prius sit in actu erga fi-  
nem, & hoc actu se reducat de potentia  
ad actum erga media, quæ sunt ad finem;  
& hoc habet essentialiter voluntas ex-

quo potentialis est: Ergò ex hoc titulo  
non est capax recipiendi vnum simplicem  
actum erga finem, & erga ea quæ sunt  
ad finem, quo se moveat, & moveatur,  
sed essentialiter ad hoc eget pluribus  
actibus.

NOSTRA SENTENTIA IAM  
exponitur.

122. ITAQUE ex dictis con-  
stat, in voluntate Christi  
adhuc regulata scientia  
beata, admittendos esse duos actus spe-  
cie distinctos penes primarium, & se-  
condarium; primarium quidem, quo ne-  
cessariò amat Deum ut summum bonum  
clarè visum; secundarium vero, & dis-  
tinguum, quo liberè amat creaturas propter  
Deum; & hos actus esse distinctos  
realiter, quia per vnicum actum realiter  
simplicem non potest amare necessariò  
Deum, & liberè creaturas. Constat se-  
condò, inter hos duos actus specificè,  
& realiter distinctos, non posse dari ac-  
tum medium, quo voluntas Christi di-  
rectè, & immediatè amet liberè Deum  
vt est ratio diligendi creaturas. Conse-  
quentè ergò difficultas præsens enoda-  
da est per illos duos actus primarium, &  
secundarium, necessarium erga Deum,  
& liberum erga creaturas. Vnde.

123. Dico primò: *Christus meruit  
per actum secundarium charitatis regula-  
tum scientia beata, quo dilexit creaturas.  
Et gloriam extrinsecam Dei, propter  
ipsum.* Assertio ista parum difficultatis  
habet. Et probatur efficaciter, quia Chris-  
tus meruit per omnem actum liberum ho-  
nestum obsequiosum Deo ex charitate  
procedentem liberè: Sed amor charitatis  
secundarius, quo dilexit Deo gloriam  
extrinsecam, redemptionem generis hu-  
mani, & vniuersaliter creaturas propter  
Deum, fuit actus liber, honestus, obse-  
quiosus Deo, & ex charitate procedens:  
Ergò per illum meruit. Maior est certa,  
quia nihil amplius ad actum meritorium  
exigi potest. Minor verò non minus pa-  
tet, quia in primis talis actus absque con-  
troversia fuit liber, quia quamvis amor  
immediatus Dei, qui est actus primarius  
charitatis, fuit necessarius in Christo, ex  
illo non fuit Christus necessitatus ad  
amandas creaturas, nec gloriam extrin-  
secam Deo, vt potè, quæ nec sibi iam  
consummatè beato, nec Deo summè di-  
lecto, necessariè essent vlo modo: Ergò  
adhuc supposito amore necessariò erga  
Deum,

Deum, ille amor secundarius erga gloriam extrinsecam Dei, erga redempcionem generis humani, & erga creaturas, fuit liber.

124. Explicatur: Quantumvis Deus se ipsum necessario diligit, ex hoc ipso minimè necessitatur ad amandam sibi gloriam extrinsecam, redemptionem generis humani, aut creaturas, sed hæc liberè amat, & vult: Ergò idem in Anima Christi, quantumvis regulata scientia beata: Fuit ergo in illa liber ille amor secundarius erga prædicta obiecta. Deinde fuit honestus, & obsequiosus Deo, ut per se patet, quia ea omnia diligebat propter Deum: Et similiter ex charitate procedens, tūm quia actus secundarius charitatis; tūm quia ex amore primario charitatis erga Deum procedebat, ut statim videbimus: Fuit ergo ille actus secundarius charitatis liber, honestus, obsequiosus Deo, & ex charitate procedens: Ergò meritorius. Maior difficultas est de actu primario. Nihilominus.

125. Dico secundò: Christus etiam per actum primarium charitatis regulatum scientia beata, quo Deum in seipso dilexit, meruit ut quo, motivè, & transitivè, licet non per illum ut quod, intransitivè, & elicitivè. Explicatur conclusio, ut facile probari possit. Etenim amor Dei in voluntate Christi, potest considerari duplicitè, primo intransitivè, quatenus præcisè amat Deum in seipso, & in hoc sistendo, sive quatenus est actus elicitus erga Deum, & ut quod consideratus. Secundo transitivè, in quantum ultra hoc quod est amare Deum, movet ad alia amanda propter Deum, & est actus, quo voluntas se movet ad liberè amandas creaturas. Dicimus ergo, quod primo modo consideratus, sistendo intransitivè in illo, non est meritorius, atque adeò si Christus præcisè amavisset Deum in seipso, & illo amore non se movisset ad aliquid ultra propter ipsum amandum, illo amore non meruisset. Cæterùm secundo modo, nempe in quantum illo amore se movet ad amandam gloriam extrinsecam Deo, Redemptionem, & salutem hominum, & hæc omnia procuranda, ille amor, quo primo ad hec se movet, est meritorius ut quo, & transitivè, immo & est, quo cæteri amores secundarij reddiuntur meritorij. Quo præmisso.

126. Probatur facile assertio: Quia quando quis se movet ad amorem liberum honestum, & obsequiolum Deo, non

solum est meritum in actu elicito, ad quem se movet, sed etiam in actu, quo ad illum te movet, quia non solum est meritorium apud Deum elicere actum liberum, honestum, & obsequiosum ipsi, sed se movere ad illum actum eliciendum, ut per se patet: Sed per actum primarium charitatis, quo Christus Deum super omnia diligebat, se movet ad actus secundarios charitatis liberos, honestos, & obsequiosos Deo: Ergò ille actus primarius in movendo, seu motivè, & transitivè, & ut quo fuit meritorius, & per illum meruit in prædicto sensu. Sed dices: Hoc verum esse, quando talis actus, quo se movet, est liber, secus vero, quando est necessarius, quia per actum necessarium nemo meretur. Sed contra, &c.

127. Dico tertio: Actus primarius charitatis, quo voluntas Christi Deum necessario diligebat, fuit liber in movendo ad reliquos actus, seu fuit liber ut quo, & transitivè, licet necessarius elicitivè, & intransitivè consideratus in seipso. Probatur facile: Quia actus, quo voluntas liberè se movet ad liberè aliquid volendum, est actus liber voluntatis saltè in movendo, ut quo, & transitivè ad alios actus: Sed actus primarius charitatis, quo voluntas Christi Deum necessario diligebat, est actus, quo liberè se movebat ad volendum Deo gloriam extrinsecam, & hominibus salutem: Ergò fuit actus liber in movendo ut quo, & transitivè. Minor probatur: Quia ille actus fuit vere amor absolutus ultimi finis: Sed amor absolutus ultimi finis ex natura sua habet mouere voluntatem ad volenda ea, que sunt ad finem: Ergò ille amor primarius charitatis, fuit amor quo voluntas Christi se movebat ad volenda ea, que sunt ad finem, nempe gloriam extrinsecam Deo, & salutem hominibus.

128. Secundò: Quia voluntas ex charitate summe amans Deum, & consummatè fruens summe illius bonitate, quantum potest, seu quantum Deus amabilis, & fruibilis est, ex hoc ipso inclinatur, & movetur ut tantum bonum ab alijs amari, & frui velit, & appetat; ipsa enim abundantia bonitatis amata ad hoc de se inclinat, & ipsa charitas: Si enim B. Job dicebat: Si comedidi buccellam meam solus, & non comedid pupillus ex ea; quia videlicet, eius charitas non patiebatur, quod solus suis bonis frueretur, sed eum vrgebat, ut egenos ad illorum participationem admitteret; quia & apud homines videmus, quod si aliquo bono eximio fruuntur, convolare, & invitare

solent vicinos, & proximos, vt secum illud celebrent, & eo congaudeant; quis negare poterit, quod voluntas Christi possidens Deum vt summum bonum, illud summe amans, & eo fruens consummatè ex hoc ipso movebatur, vt vellet alios tanti boni participes facere, & eos adducere, vt secum tantum bonum celebrarent, collaudarent, & eo confuerentur? Potissimè cū videret summam Dei bonitatem excedere sui amorem, & fruitionem, imò & omnes amores, & fruitiones possibles omnium creaturarum; sanè videns tantè bonitatis abundantiam, ex amore, & fruitione illius non poterat non inclinari, vt alios ad illam glorificandam, & secum celebrandam, & fruendam adducere vellet: Ergò amor ille primarius, quo Deum summè, & necessariò amabat, ad hoc eius voluntatem movebat, & inclinabat.

129. Tertiò: Nam amor, quo quis aliquem amicabilitè diligit ex corde, per se moveat ipsum, vt etiam diligit ea omnia, quæ ad ipsum aliquo modo spectant, & eius sunt; vt patet ex illo trito proverbio: *Qui diligit Ioannem, diligit & eias carnem*: Sed amor primarius charitatis, quo voluntas Christi necessariò Deum diligebat, erat verè amicabilis erga Deum: Ergò talis amor verè eius voluntatem movebat, & inclinabat, vt etiam dileret creaturem Dei, ad Deum propriissimè spectantes vt eius imagines, aut similitudines. Et explicari potest exemplo, nam qui stricto amore diligit alterum, si casu videat aliquam eius imaginem propriam, ex illo amore personę in eam statim inclinatur, vt ipsa experientia contestatur: Sed omnes creature intellecutales sunt Dei imagines: Ergò amor, quo voluntas Christi Deum necessariò diligebat, movebat ipsum ad eas creaturem diligendas.

130. Dices primò: Hoc verum esse, cæterum si semè amor ille primarius erga Deum fuit necessarius, vt supponimus, non esse intelligibile, quod moveat liberè ad amandas creaturem, & non potius necessario; siquidem amor finis, si est necessarius, necessario movebat ad amorem mediorum. Ex quo inferunt RR. opus esse, præter amorem necessarium Dei vt summi boni secundum se, ponere in voluntate Christi aliud amorem Dei, vt finis, liberum, quo liberè diligit Deum, vt est ratio finalis movens ad diligendas liberè creaturem, vt ex illo possit liberè moveri. Sed contra est: Quia quamvis amor finis sit necessarius erga finem, potest moveare liberè ad

Tom. I.

volenda ea, quæ sunt ad finem: Ergò opus non est ad hoc ponere amorem liberum finis. Probatur antecedens, primò: Quia amor finis, seu beatitudinis in communi in nostra voluntate est necessarius quoad specificationem, & evigilante intellectu pratico, etiam quoad exercitium, vt supra ostendimus, ques. 6. a numer. 11. & tam en ex amore finis, seu beatitudinis in communi, quantumvis sic necessario, moveatur voluntas nostra liberè ad volenda ea, quæ sunt ad finem, seu quæ ad beatitudinem ordinantur: Ergò amor necessarius finis potest moveare liberè ad amanda, vel volenda ea, quæ sunt ad finem.

131. Secundò: Quia quando finis consummatè possidetur ab amante finem, ita quod nec ex parte amantis, nec ex parte finis sit aliqua indigentia, aut necessitas eorum, quæ sunt ad finem, sed totalis independentia, amor finis, quantumvis necessarius, non obligat de necessitate ad volenda ea, quæ sunt ad finem, cum illis non egeat ad consummatam felicitatem amantis, nec amati: Ergò tunc casus amor finis, quantumvis necessarius in se, moveat ex pura liberalitate, seu liberè ad volenda ea, quæ sunt ad finem: Sed sic se habebat voluntas Christi necessariò amans Deum clare visum, & consummatè possessum: Ergò talis amor Dei, quantumvis necessarius, liberè, & non ex necessitate movebat ad diligenda ea, quæ sunt ad finem.

132. Tertiò: Quia ideo amor boni in communi, quantumvis necessarius in seipso, moveat liberè, & cum indifferentia voluntatem nostram ad volenda bona quælibet particularia, quia bonum in communi est indifferentè participabile à quilibet bono particulari, & à nullo determinatè dependet ex conceptu boni communis: Sed Deus ex conceptu summi boni est universaliter participabilis à quibuslibet creaturis, seu bonis particularibus, & à nullo dependet: Ergò amor summi boni, quantumvis necessarius, liberè, & cum indifferentia moveat ad diligendas creaturem, & bona quælibet particularia.

133. Ex quo inferes, opus non esse, vt finis moveat liberè ad volenda ea, quæ sunt ad finem, quod prius ameritur amore elicitivè libero erga finem vt est ratio finalis movens ad ea diligenda, quia finis vt amatus absolute in se, & propter se vt bonum sumnum, & universale, absque ullo alio amore sui, est

Bbbb ratiō

ratio finalis movens indifferenter, & liberè ad amanda ea, quæ possunt ipsum participare, seu quæ ad ipsum spectant. Per hoc enim, quod aliquis amat finem, vel Deum absolute, ut summum bonum in se, & propter se, & illi proponuntur alia ut imagines ipsius, vel ad ipsum ordinata, & pertinentia, per ipsum amorem, quo absolute amabat Deum, in se, & propter se, movetur ad ea amanda; si enim qui diligit amicabiliter Ioannem, viso eius cane, ex illo amore, quo ipsum propter ipsum amabat absolute, inclinatur ad amandum eius canem; quanto magis, qui amat, & diligit Deum clarè visum, ut summum bonum, si proponantur ei creature ut imagines eius, ex ipso amore Dei ut summi boni inclinabitur, & movebitur ad amandas eius imagines, participationes, & similitudines? Unde non est necessarius alias amorum summi boni medius inter utrumque, ut suprà iam latè ostendimus.

134. Infertur secundò, prædictum Dei amorem, quantumvis elicitivè erga Deum necessarium, esse liberum in movendo ad amorem creaturarum, sive ad volendam Deo gloriam, & honorem extrinsecum, & hominibus redemptionem, & salutem, quia ad hæc volenda movet absque omni indigentia ex parte amantis, & amati primario; vnde ad ea volenda non movet ex necessitate, sed ex pura liberalitate, & libertate. In quo valde notanda est disparitas inter amorem charitatis, quo viatores amamus Deum super omnia, & amorem quo Christus, & beati illum etiam super omnia amant. Nam in nobis ille amor erga Deum regulatur fide obscura, & est amor Dei absentis, estque amor liber Dei, liberè elictus cum potestate illum omitendi, quia Deus absens, & obscure per fidem propositus non necessitat ad sui amorem; ceterum ex tali amore liber movemur necessariò ad volenda omnia ea, quæ sunt necessaria ad salutem, sive necessitate medijs, sive necessitate præcepti, quia hæc omnia sunt necessaria, & illis necessariò indigemus ad Deum assequendum, vnde amor liber Dei consequenter necessitat, & obligat necessariò ad illa volenda. Econtra verò in voluntate beati iam consummatèvidentis, & possidentis, & fruentis Deo; quæ quidem non iam liberè, sed necessariò amat Deum super omnia; sed quia iam ad hanc beatitudinem nullo medio indiget, nihilque iam est illi amplius ne-

cessarium; ex illo amore beatifico ad nihil aliud amandum obligatur necessariò, sed solum ex summa liberalitate, & abundantia felicitatis movetur liberè ad alia amanda.

135. Unde viatores ex amore libero Dei obligantur necessariò, & moventur de necessitate ad aliqua alia amanda; sed beati ex amore necessario moventur liberè ad alia amanda. Amor eorum, quæ sunt ad finem, in viatoribus, & beatis est liber; sed in viatoribus, quia licet ex amore Dei ut finis obligentur necessariò, ea necessitas est ex amore libero finis, & ideo amor eorum, ad quæ obligantur ex tali amore libero, etiam est liber. In beatis vero, quia licet amor finis sit necessarius, talis amor non obligat de necessitate ad alia amanda, quia nullo iam egent ad consummatam finis possessionem.

136. Infertur tertio, quo pacto ille ipsissimus amor, quo voluntas Christi humana amabat Deum necessariò, & fruebatur ipso, fuit terminus, & quasi præmium eius, & simul per illum meruit, & fuit meritorius; erat enim terminus, in quantum per illum quiescebat in ultimo fine, & eo consummatè fruebatur, quod est proprium comprehensoris ut talis, vnde per talem amorem, sive charitatem ut erat amor, & charitas comprehensoris, non meruit; ceterum per eundem amorem, & eandem charitatem actualem erga Deum movebatur transitivè ad volendam, & promovendam Deo gloriam extrinsecam, hominibus salutem, & sibi gloriam corporis, & hoc sensu ille idem amor, & charitas ut ad ista movens erat viatoris, & sic per illum eundem amorem ut quo meruit, & reddidit meritorios merito charitatis omnes actus, ad quos movebat voluntatem Christi. Unde hoc pacto verificantur omnia testimonia Div. Thom. quibus eundem amorem, & eundem charitatis actum ponit ut præmium, & meritum, ut viatoris, & comprehensoris, ut suprà vidimus; imò, & quod alibi ait, nempe amorem anime Christi, quantumvis determinatum ad unum, nempe ad diligendum Deum, quod non facere non potest, fuisse meritorium, ut explicavimus suprà, quest. 6. à num. 112. Quæ testimonia aliter vix explicari possunt, nisi violentissimè; sic aurem ad literam verificantur.



## SOLVUNTUR OBJECTA.

137. **O**BIJCIES primò: Amor absolutus, & efficax finis necessario infert electionem mediorum ad finem, ad distinctionem simplicis complacentiæ, aut voluntatis conditionatæ, & inefficacis, quæ mediorum electionem non infert necessariò: Sed amor, quo voluntas Christi Deum diligebat, erat amor absolutus, & efficax finis, & non pura simplex complacentia, aut voluntas inefficax: Ergò necessariò inferebat electionem mediorum ad finem, & consequenter amorem creaturarum. Confirmatur: Amor, quo Christus Dominus voluit Deo gloriam extrinsecam, & hominibus redemptionem, necessario eius voluntatem vrgebat ad media eligenda pro tali gloria extrinseca, & redemptione hominum; quia vide licet ille amor fuit absolutus, & efficax erga gloriam extrinsecam, & hominum redemptionem, & implicat voluntatem absolute, & efficaciter amare finem, & non velle media conducētia ad finem: Sed non minus absolutus, & efficax fuit in Christo amor, quo Deum immediatè in se ipso diligebat: Ergò hoc amore necessariò vrgebatur ut vellet media ordinata ad Deum ipsum, qualia sunt creature, & bona extrinseca respectu Dei: Tunc sic, sed per nos ille amor, quo Deum in se ipso diligebat, fuit necessarius in voluntate Christi, taliter quod voluntas Christi non potuit illum omittere: Ergò & amor creaturarum fuit in Christo necessarius, & non liber, & consequenter, nec meritorius. Patet consequentia: Quia amor, qui sequitur necessariò ex amore necessario, patiter est necessarius; ex necessario enim non sequitur nisi necessarium; sicuti ex vero non sequitur nisi verum: Sed amor necessarius non potest esse meritorius: Ergò nec erit meritorius in Christo amor quo Deum, nec amor quo creaturas diligebat.

138. Respondeo facile ex dictis, distinguendo maiorem: Amor absolutus, & efficax finis non consummatè possessi, concedo maiorem: Si sit finis consummatè possessi, nego maiorem, & distincta minori eodem modo nego consequentiam. Et eodem modo ad confirmationem, concessa maiori, distinguo causalem illius: Quia videlicet ille amor fuit absolutus, & efficax erga gloriam extrinsecam, & hominum redemptionem, ut consummatè possessam, nego causalem:

Tom. I.

Vt non consummatè possessam, sed consequam, concedo causalem, & distinguo minorem: Non minus absolutus, & efficax fuit in Christo amor, quo Deum immediatè diligebat, & alias erat de Deo consummatè possesso, concedo: De Deo non consummatè possesso, nego minorem, & consequentiam.

Itaque fatemur, quod amor, quo voluntas humana Deum clare visum diligebat, non erat amor inefficax per modum simplicis complacentiæ in bono pure apprehenso, aut per modum velle-tatis, aut voluntatis conditionatæ, sed erat amor absolutus, & efficax, quatenus se ipso cum effectu totam voluntatem Deo vniebat, & coniungebat immediatè summo bono, vniione consummata, & perfecta; sed ex hoc ipso, & quia erat amor Dei consummatè possessi, ita simplicitè quietabat voluntatem in centro suo, nempè in Deo ut summo bono, quod non vrgebat de necessitate illam, ut extra tenderet volendo gloriam extrinsecam Deo, aut hominibus redemptio-nem; alias enim voluntas Christi in centro summi boni, & vltimi finis non esset simplicitè quieta, & satiata pér amorem necessarium illius clare visi, sed necessariò adhuc maneret inquieta, & in motu ad alia præter summum bonum, quod quis dicat? Indè restat, quod ille amor, quantumvis absolutus, & efficax erga Deum clare visum, & possessum, solum ex abundantia fruitionis, & gaudij, ut sic dicam, scù ex mera liberalitate, & libertate, movebat voluntatem Christi ut procuraret Deo gloriam extrinsecam, & hominibus salutem.

139. Illa ergò maxima: Amor ab-solutus, & efficax finis necessariò infert electionem mediorum ad finem, planè intelligitur de amore finis nondum con-summatè possessi, qui est, vel infert intentionem efficacem erga illum, ut consequē-dum per media; & ideo optimè probat in amore quo Christus voluit Deo glo-riam extrinsecam, & hominibus salutem, quia hic amor secundarius erat per mo-dum intentionis de fine secundario non-dum consummatè possesso, sed conse-quentio à Christo per media sua vita, passionis, & mortis, & ideo necessariò inferebat electionem mediorum ad tales finem, quæ tamen electio, licet necessariò ex intentione secura, libera erat, quia ex intentione libera finis nondum possessi procedebat. Non verò potest intelligi illa maxima de amore finis ut consumma-

tè possessi, quia nemo ad finem consummatè possestum eligit media, ut per se patet. Et patebit amplius, si quis consideret statum Animæ Christi, & Beatorum post vniuersalem Resurrectionem, quando omnia iam consummata erunt in eterna quiete. Sanè tunc voluntas humana Christi, & Beatorum, ad nullorum mediorum electionem, & ad nihil procurandum movebitur, & tamen non proinde erit minus absolutus, & efficax amor illorum erga Deum, & erga gloriam Dei extrinsecam, quam modo: Cæterum quia erit in possessione consummata omnis finis, tam primarij, quam secundarij, celsabit omnis intentio, & electio, & solus restabit amor cum quiete, & fruptione: Sic ergò de facto se habet voluntas Christi erga finem primarium charitatis, nempe in amore immediato, quo Deum in se, & propter se diligit, ut summum bonum consummatè possestum, licet cum motu intentionis, & electionis erga finem secundarium glorie extrinsecę Dei, & salutis hominum.

140. Obijcies secundò: Si amor, quo voluntas Christi Deum diligit, est necessarius, non potest liberè movere ad amorem creaturarum: Ergò non potest esse liber in movendo, nec vt quo: Ergò nec potest vt quo esse meritorius. Antecedens, in quo est difficultas, probatur; quia si ille amor est necessarius, non potest non esse necessaria motio, qua movet ad diligendas creaturas: Sed si illa motio est necessaria, est etiam necessarius in movendo: Ergò. Probatur maior, quia ille actus amoris erga Deum, si movet ad diligendas creaturas, movet per se ipsum, absque motione superaddita: Ergò motio, qua movet, identificatur realiter cum ipso amore movente: Sed implicat quod ipse amor sit necessarius, quin motio cum illo amore identificata sit necessaria, quia ex duobus realiter identificatis, non potest vnum esse necessarium, & aliud contingens, sicut non potest vnum existere, & aliud deficere: Egò si ille amor est necessarius, motio, qua movet ad diligendas creaturas est necessaria.

141. Confirmatur primò: Si ille amor est necessarius, voluntas Christi necessariò illum amorem exercet, quia possit illum omittere: Sed non potest illum amorem exercere, nisi se movendo ad diligendas creaturas: Ergò etiam necessariò se movebit ad diligendas creaturas: Ergò non erit liber ille amor in-

movendo. Probatur minor, quia exercere illum amorem erga finem, & per illum se mouere ad diligendas creaturas, non sunt duo exercitia, aut actus realiter distincta, sed unus & idem amor, unus & idem actus, vnum & idem realiter exercitium: Sed unus & idem actus, & vnum & idem exercitium non potest exerceri & non exerceri, existere & non existere: Ergò non potuit voluntas Christi illum amorem exercere erga Deum, nisi se movendo exercitè ad diligendas creaturas.

142. Nec responderi potest, quod ille actus, quando movet exercitè ad diligendas creaturas, movet per modum intrinsecum realiter superadditum libere tali amore, quatenus voluntas, licet necessariò exerceat talē amorem erga Deum, potest illum non exercere modo moventi ad alium amorem creaturarum, sed purè absolutè, & absque motione, seu modo moventi, & ideo, quando illo amore necessariò se movet, libere, & non necessariò se movet. Non inquam id responderi potest, quia si semel liceat addere illi amori necessario modum realiter distinctum, quo moyeat, pariter licebit illi superaddere modum realiter distinctum, quo terminatur ad creaturas, seu ad Deum vt est ratio illas diligēdi, & opus non erit actu distincto vt voluntas Christi liberè diligat creaturas, sed satis erit modus distinctus. Sed hunc modum suprà impugnavimus: Ergò non potest admitti. Secundò; quia amor finis totam vim movendi exercitè ad ea, que sunt ad finem, trahit ex obiecto amato, seu ex ipso fine; si quidem amor finis ad nihil amplius potest movere ex parte actus, nisi ad id, ad quod movet obiectivè ipse finis amatus: Sed per illum modum superadditum non potest fieri, quod ille idem amor amet aliquid amplius ex parte finis, quam quod amat sine illo modo, quia iam non esset addere solum modum amori, sed addere amorem amori, & obiectum obiecto: Ergò per illum modum non potest fieri, quod ille amor moveat ad id, ad quod non movet sine tali modo.

143. Tertiò, quia sequeretur, quod in voluntate Christi ille amor beatificus summi boni esset intrinsecè mutabilis, actuabilisque illo modo superaddito: Hoc autem duplici titulo repugnat; primo quia amor ille beatificus est actus secundus, seu ultima voluntatis actualitas erga ultimum finem, ultima autem

autem actualitas vltierius non actuatur, nec est in potentia ad vltiorem actualitatem sui ipsius perfectivam. Secundò, quia est contra rationem amoris beatifici esse intrinsecè mutabilem: Ergò ille amor beatificus summi boni non potest suscipere additionem novi modi contingentē superadditi. Quartò, quia, vt s̄pissime contestatur Div. Thom. finis ex propria ratione movet immotus, minimè vero movet, vt movens motum, sed vt movens immotum: Sed movet formalissimè per sui amorem: Ergò etiam amor finis movet vt immotus: Sed si moveret ratione modi superadditi, moveret vt motus, quia egeret recipere illum modum vt actu moveret: Ergò amor finis non eget modo sibi superaddito vt moveat ad diligenda ea, quæ sunt ad finem.

144. Nec item responderi potest, quod ille amor beatificus est necessarius sub conceptu entitatis, sub conceptu amoris, & tendentiè ad ultimum finem, sed est contingens, & defectibilis sub conceptu motionis ad obiecta secundaria. Contra enim est, quia hoc habet eandem difficultatem, ac dicere, quod idem amor sit necessarius quoad entitatem, & quoad terminationem primariam, sed contingens, & defectibilis quoad terminationem secundariam ad creaturas, vel sub conceptu terminacionis secundarię; quam doctrinam iam supposuimus diffuse impugnatam contra Godoy. Secundò, quia dum dicitur ille amor defectibilis, & contingens sub conceptumotionis, vel intelligitur, quod possit deficere sub conceptu aliquo illi intrinseco, & identificato; vel solum pro connotato, & quantum ad effectum motionis passivę. Si primum, certè est impossibile, quod non deficiente amore quoad entitatem ullam, deficiat quantum ad concepum, aut formalitatem aliquam sibi identificatam, vt multis ostendimus in Philosophia, in Methaphysica, & Tract. de Deo uno, disp. 6. quest. 6. contra Illust. Godoy: Si verò dicatur, solum posse deficere pro connotato motionis passivę voluntatis, hoc non est iam deficere illum amorem in esse moventis activę, sed est voluntatem ex illo non moveri. Ut iam explicabimus.

145. Igitur aliter respondeo, supponendo, quod voluntatem se mouere ad aliquid volendum, importat de necessitate duos actus, quia importat voluntatem esse moventem, & esse motam; implicat

autem, quod voluntas eadem, & secundum idem sit movens, & mota, quia si movet, movet in quantum est in actu, & si moverur, moveretur in quantum est in potentia; implicat autem, quod eadem voluntas secundum eundem actum sit simul in actu, & in potentia. Quæ doctrina est communissima Div. Thom. & Thomistarum, & eam explicavimus Tract. de Providentia supra. Supponendo secundò: Quod vt voluntas se moveat per amorem finis, ad volenda ea, quæ sunt ad finem, non satis est solus amor finis de se inclinans, & movens, sed requiritur, quod ex illo amore finis voluntas moveatur, & velit ea, quæ sunt ad finem propter finem præamatum; aliudè quamvis intelligatur voluntas in actu per amorem finis, inclinans, & movens, si non sequitur alias actus, quo moveatur erga ea, quæ sunt ad finem, nondum verum erit, quod voluntas se ipsam movet, aut quod moveatur à seipso.

146. Supponendo tertio: Quod actus amoris erga finem, quantum est de se, regulariter movet ad media cum indifferentia quoad specificationem, vnde adhuc supposita motione finis, est penes libertatem, & electionem voluntatis ex illa moveri ad hæc media, potius quā ad alias, sed quando finis non est possessus, necessariò voluntas movetur quoad exercitium ad aliqua vagè, ex amore efficaci finis. Si vero finis supponatur consummatè possessus, quantumvis finis sic possessus, & amatus moveat, & inclinet voluntatem, potest voluntas ex illa motione, & inclinatione non moveri, nec quoad specificationem ad hæc determinata media, nec quoad exercitium ad aliqua, quia nullis eget, cum iam sit in consummata possessione finis; vnde tunc amor finis inclinat, & movet non ex necessitate, sed cum indifferentia quoad specificationem, & quoad exercitium, vt voluntas ex fine amato moveatur, vel non moveatur erga ea, quæ sunt ad finem; & hoc dicimus mouere liberè, & non ex necessitate. Ex quibus iam.

147. Respondeo ad secundam obiectionem, negando antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Si ille amor est necessarius, non potest non esse necessaria motio, qua movet ad diligendas creaturas, necessaria inquam in essendo; concedo maiorem: Non potest non esse necessaria in movendo per habitudinem ad voluntatem mobilem circa creaturas, nego maiorem. Ad cuins probationem, concessio antecedenti, & prima

consequentia , distinguo minorem subsumptam , distinctione data , concedendo nempè quod motio identificata cum amore necessariò debet esse necessaria in effendo intransitivè , & in seipsa ; negando tamen , quod beatum esse necessaria in movendo per habitudinem ad voluntatem ut mobilem circa creaturas . Cuius oppositum ibi nō probatur , quia solum probatur motionē illam identificatam cum amore necessario , necessariò existere , & non posse desicere ex parte amoris , existente amore ; minimè autem probatur , quod illa motio necessariò existens , moveat voluntatem ex necessitate , quia quantumvis necessariò existens , solum movet cum indifferentia , & libertate ad volenda ea , quae sunt ad finem ; vnde solum sequitur , quod hoc , quod est movere ex se cum indifferentia , & libertate , sit necessarium in amore finis , tanquam quid cum illo identificatam .

148. Ad confirmationem , concessa maiori , distingundo minorem : Non potest illum amorem exercere , nisi se movendo adæquate , secundum totum , quod importat se movere , nego minorem : Nisi se movendo inadæquate , & cum indifferentia tantum ex parte amoris finis , concedo minorem , & nego consequentiam . Ad probationem minoris , distinguo maiorem : Exercere illum amorem erga finem , & per illum se movere inadæquate , & cum indifferentia , non sunt duo exercitia , nec duo actus , concedo maiorem : Et per illum se movere adæquate , & cum determinatione , non sunt duo actus , nec duo exercitia , nego maiorem , & concessa minori , distinguo consequens distinctione data : Quia , vt iam præmissimus , voluntatem se movere adæquate non importat solum amorem finis moventem de se , sed importat semper duos actus , nempè amorem finis moventem , & quod voluntas ex illo moveatur volendo ea , que sunt ad finem ; vnde stare potest , voluntatem exercere amorem finis , & per illum non se movere adæquate , circa media , licet amando finem , necessariò moveat se inchoativè , & inadæquate , quantum est ex parte finis , & cum indifferentia , & libertate ut actu , & determinatè moveatur erga ea , quae sunt ad finem , ad hæc , vel ad illa , vel ad nulla , & in hoc stat formalissimè libertas voluntatis Christi , seu liberum eius arbitrium , quod sanè non est de fine , sed de his , quae sunt ad finem , licet amore finis univeralis constituantur voluntas , ut quo libera circa particularia , quae sunt ad finem .

149. Quæ doctrina confirmari potest apertissimè ex his , quæ supra diximus de amore beatitudinis in communi necessario quoad specificationem , & evigilante intellectu practico , etiā necessario quoad exercitium ; qui quidem amor iuxta omnes movet libere , & cum indifferentia quantum est ex se ad bona particularia , & ad media in ordine ad beatitudinem ; ubi certè amor est necessarius erga beatitudinem in communi , & in movendo ad alia est liber ; motio activa identificata cum illo amore est necessaria in effendo , & intransitivè , sicut ipse amor ; attamen est indifferens , & per modum libertatis per habitudinem ad media conducentia ad beatitudinem . Vnde cum voluntas per amorem beatitudinis se movet ad alia appetenda , liberè se movet ad ea volenda , licet amore necessario beatitudinis inchoante motum illum . Videantur ibidem dicta , in nostro autem casu . Cum amor finis , sit finis consummatè possessi , & cum independentia omnimoda ab alijs ordinatis in finem , longè clarus intelligitur quomodo ille amor finis ex fecunditate bonitatis amantis , & amati , movet cum indifferentia , & libertate , taliter quod voluntas sic amans finem , potest ex tali amore sic moyente , & inclinante de se , moveri , vel non moveri ad volenda ea , quæ sunt ad finem , quibus nullo modo iam egerit .

150. Obijcies tertio : Amor finis , & amor eorum , quæ sunt ad finem , se habent sicut actus imperans , & imperatus : Sed actus imperans de necessitate infert actum imperatum , ita ut si semel actus imperans sit necessarius , etiam imperatus erit necessarius : Ergo si amor finis in voluntate Christi est necessarius , etiam amor eorum , quæ sunt ad finem . Respondeo , distingundo maiorem : Amor finis non possessi , & amor eorum , quæ sunt ad finem necessaria , se habent sicut actus imperans , & imperatus , transeat maior : Amor finis consummatè possessi , & amor eorum , quæ sunt ad finem , quibus nec amans , nec finis indigent , se habent sicut actus imperans , & imperatus , nego maiorem , & concessa minori , nego consequentiam . Quia videlicet , tunc solum amor finis est actus imperans amorem mediorum , quæ sunt ad finem , quando est amor finis ut consequendi per media , sive per modum intentionis efficacis ; & tunc quidem , nec propriè est imperans respectu eorum , quæ sunt ad finem ; quia imperium , aut impetrare solum dicitur propriè circa singula-  
ria ,

ria, vel singulares actus, ideoque imperium propriè tale solum ponitur à Thomistis post electionem determinantem media, quibus determinatis per electionem, est iam locus ut propriè detur imperium circa executionem medij iam determinati.

151. Cum ergò in eo casu iactio efficax finis ex se non moveat ad medium determinatum, sed vagè, & indifferenter ad media; non potest adhuc dici actus propriè imperans volitionem mediorum, sed solum impropriè, quantum moveret cum efficacia, & ex necessitate ad aliquorum mediorum electionem: Cæterum nec hoc modo, licet improprio, potest dici actus imperans erga ea quæ sunt ad finem, amor finis iam consummatè possessi cum omnimoda independentia à medijs, vel ab eis, quæ sunt ad finem; quia hic amor solum moveat cum indifferentia, & libertate ad volenda ea, quæ sunt ad finem, permittendo ex parte talis amoris, quod voluntas ad nihil extra finem possellum moveatur; vnde licet amor finis sic possessi sit exercitè movens cum indifferentia, & sine necessitate ad volenda ea, quæ sunt ad finem, non tamen se habet per modum actus imperantis absolute ad ea volenda, ac proinde ex quo talis amor sit necessarius ut quod respectu finis, non sequitur voluntatem per illum necessitari, nec moveri ex necessitate ad volenda ea, quæ sunt ad finem.

152. Obijcies quartò: Quia amor, quo voluntas Christi diligebat creature propter Deum, si fuit distinctus ab amore, quo Deum in se ipso diligebat, non potuit esse actus charitatis: Ergò licet per illum meruerit, non salvatur meruisse per actum charitatis. Probatur antecedens: Quia si ille actus fuit distinctus, non potuit tendere in suum obiectum sub ratione formalis charitatis: Ergò non potuit esse actus charitatis. Probatur antecedens: Quia si fuit distinctus, non potuit tendere sub ratione formalis summi boni in se, & propter se amati: Sed hæc est ratio formalis charitatis: Ergò non potuit tendere in suum obiectum sub ratione formalis charitatis. Probatur minor: Quia ratio formalis summi boni in se, & propter se est ratio formalis actus primarij charitatis: Sed amor creaturatum, si est ab illo specie distinctus, non potest tendere sub eadem ratione formalis, alias esset eiusdem speciei, non distinctus: Ergò.

153. Respondeo, distinguendo antecedens: Non potuit esse actus primarius charitatis, concedo: Actus secundarius charitatis, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Si ille actus fuit distinctus, non potuit tendere in suum obiectum sub ratione formalis charitatis directè, & in recto, concedo: Indirectè, & in obliquo, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem eodem modo. Ad cuius probationem, eadem distinctione respondeo, quod actus primarius, & secundarius charitatis respiciunt eandem rationem obiectivam charitatis, cum sola diversitate illius penes rectum, & obliquum, penes directè, vel indirectè attractam; actus enim primarius charitatis diligit Deum directè, quia in se est summum bonum in recto, & substantiè: Actus autem secundarius diligit directè creature, non quia ipse in recto sint Deus, aut summum bonum, sed quia sunt Dei, & summi boni participativè, seu quia sunt participationes Dei, & summi boni, quo pacto attingitur Deus, & summum bonum non in recto, nec directè, sed obliquè, & indirectè, quatenus nempè directè respicitur creatura ut participatio Dei, & vt dicens ordinem ad Deum, & ad Deum spectans; cum autem Deus vt in se summum bonum dilectum propter se; & participatio ipsius summi boni præamati propter se, sint diverse rationes obiectivæ, licet secunda importet in obliquo primariam, inde est quod amor Dei vt summi boni in se, & propter se, & amor creature vt participantis Deum, seu quia est imitatio, & participatio Dei, & summi boni amati propter se, differunt specificè per modum actus primarij, & secundarij, & pertinent ad eandem virtutem charitatis ordine primarij, & secundarij; quia ad eandem virtutem, ad quam spectat primarij diligere Deum in se, & propter se, spectat secundario diligere quod est Dei, quia Dei est, sicut ad amorem amicabilem Ioannis spectat amor eius canis, quia illius est. *De quo vidè Tract. de Charitate, quest. 14. per totam.*

154. Ex quibus colliges in amore Christi, vel in eius charitate, hunc esse ordinem. Primo enim intelligitur in eam tanquam actus primarius amor, quo Deum clarè visum, & possellum amavit ut summum bonum in se, & propter se, ad quem non sequitur intentio illum assequendi per media, sed loco huius intentionis.

tionis, sequitur necessariò fruitio illius summi boni, quia amor boni consummatae possessi non excitat intentionem illud consequendi per media, sed fruitionem, & quietem delectabilem in ipso: Hic ergò amor primarius summi boni clarè visi, & fruitio illi necessariò annexa, fuit necessarius ut *quod*, in tendendo ad suum obiectum, intransitivè consideratus; sed fuit liber ut *quo*, & in movendo transitivè ad amorem secundarium. Iam vero inter amores secundarios etiam est aliquis ordo: Quia ex illo amore primario Dei ut summi boni, primo movetur voluntas Christi ad amandam Deo gloriam extrinsecam ipsi, licet non necessariam nec ipsi Deo, nec Christo ad virtusque summam felicitatem, tamen, quia Deum decet extrinsecè honorari, & glorificari à creaturis, & omni honore, & gloria extrinseca summè dignus est, & benemeritus, licet illa nullo modo egeat: Et respectu huius honoris, & gloriæ habuit voluntas Christi veram intentionem, seu amorem per modum intentionis consequendi illum per media; sed hic amor fuit liber ut *quod* etiam, & intransitivè, quia ad illum honorem, & gloriam extrinsecam Deo volendam, & intendendam, non fuit necessitatus, nec ex obiecto primario, nempe ex Deo summè bono, quia illa nullo modo eget; nec ex obiecto secundario, nempe ex ipsa gloria extrinseca, quia cum finita sit de necessitate, ab illa non potest necessitari obiectivè voluntas, quæ à nullo bono finito ut tali necessitari potest.

155. Tertiò: Videns anima Christi per scientiam beatam, oportunißimum medium ad maiorem Dei gloriam esse redēptionem generis humani, & simili homines ad Dei similitudinem factos, capacesque participandi eandem similitudinem, & imaginem Dei, quam per peccatum amiserant, & de plenitudine gratiæ, & gloriæ, quam sine meritis ipse Christus ut homo consummatissimè, & plenissimè possidebat, consors factus divinæ naturæ, gloriæ, & beatitudinis; ex tantæ gloriæ, & beatitudinis abundantia liberè motus, dilexit genus humanum, & voluit eius salutem, & redēptionem, & respectu huius etiam habuit intentionem efficacem, seu amorem per modum intentionis eam consequendi per media congruentia, nempe per virtutes suas heroicas obedientię, fortitudinis, humilitatis, & aliarum, ex charitate exercendas. Itaque præter amorem illum primas

rium, & necessarium Dei ut summi boni, admittimus in Christo duos alios amoris charitatis secundarios, qui fuerunt verè liberi, & per modum intentionis, nempe erga gloriam extrinsecam Dei, & erga salutem generis humani, seu erga creaturas rationales; ex quibus mota voluntas Christi processit ad omnes alios actus specialium virtutum cum ordine charitatis ad salvandos proximos, & ad Deum glorificandum.

156. Vbi ut vides omnes actus enumerati fuerunt suo ordine meritorij merito charitatis in voluntate Christi; primarius quidem, qui fuit meritorius ut *quod*, in movendo ad reliquos propter Deum summè dilectum: Ex quo, tanquam ex primo motu charitatis ad Deum, ratio meriti ad omnes actus ex illo descendentes originatur, quia omnes sunt meritorij, quia eliciuntur propter Deum summè dilectum in se, & propter se; quod certè habent, quia procedunt ex dilectione summae Dei in se, & propter se, ad illos movente, & illos ad suum obiectum ordinante. Deinde duo etiam alij actus secundarij charitatis erga Deum glorificandum, & homines redimendos, salvandos, & glorificandos secum, fuerunt liberi, & meritorij, non solum ut *quo*, & transitivè, sed etiam ut *quod*, & intransitivè in se ipsis, & quidem merito proprio charitatis, tanquam actus secundarij ipsis. Denique actus aliarum virtutum ex prædictis charitatis actibus imperati fuerunt meritorij, participativè quidem merito charitatis, quia ordinem charitatis participabant; sed etiam intrinsecè, & per se merito cuiusque virtutis proprio, licet ordine charitatis informato, nam secluso ordine charitatis nullum est verum meritum apud Deum erga præmium supernaturale.

*RELIQUA SOLVUNTUR OBJECTA;*  
*& explicatur concordia libertatis Christi cum scientia decretorum, & futurorum.*

157. **O** BIJCIES quartò: Quia si voluntas Christi regulabatur sciētia beata in prædictis actibus, non potuit manere libera: Ergò nec per illos potuit meteri. Probatur antecedens: Quia scientia beata erat cognitio certa, & infallibilis tunc decretorum Dei efficacium de omnibus actibus eliciendis à Christo, tunc de ipsis actibus futuris, quia Christus per illam

cognovit in Verbo omnia decreta, & omnia futura: Sed voluntas regulata per cognitionem infallibilem actus ab ea eliciendi, & decreti efficacis de illo non potest esse libera ad talem actum: Ergo. Probatur minor: Quia voluntas regulata tali cognitione infallibili, est connexa cum actu infallibiliter præcognito ut eliciendo, & non potest omittere illum; quia illum omittendo falsificaret cognitionem regulantem, quod est absolute impossibile: Sed eo ipso non potest esse libera ad illum eliciendum: Ergo.

158. Nec respondet valet, quod voluntas sic regulata, potest omittere talem actum secundum se, & in sensu diviso cognitionis illum futurum prævidentis in decreto efficaci de illo; & hoc sufficere ad libertatem; licet non possit illum actu omittere in sensu composito talis cognitionis de illo, nec illum ut sic prævissum. Contra enim opponitur: Quia licet ad libertatem voluntatis non requiratur, quod possit omittere actum in sensu composito decretorum Dei, prædeterminationis, & aliorum, que non se tenent ex parte actus primi ad actum eliciendum, sed satis sit potestas ad actum omitendum secundum se, in sensu diviso, & præcisivè ab illis; tamen cognitione regulativa actus semper se tenet ex parte actus primi ad actum, & ut voluntas sit libera, opus est, quod possit omittere actum in sensu composito talis cognitionis regulantis, quia opus est, quod possit coniungere omissionem cum omnibus, que se tenent ex parte actus primi ad actum: Sed si cognitione regulans voluntatem Christi ad actus secundarios charitatis fuit scientia, seu visio beata, qua Christus videbat infallibiliter actus illos eliciendos determinatè, & decreta Dei de illis, non potuit omittere illos actus in sensu composito cognitionis regulantis: Ergo voluntas Christi, ut regulata scientia beata, non fuit libera ad illos actus eliciendos. Vnde aliter.

159. Respondeo, hoc argumentum nimium valde probare: Quia probat voluntatem Christi in nullo actu liberam fuisse, sed ad omnes necessitate compulsa, quod certè est contra fidem, vnde ab omnibus debet solvi. Pro illius ergo solutione, noto, quod anima Christi per visionem beatam per se primo videbat Deum clare ut est in se ipso, & per se secundo in illo videbat possibilia, que ex vi penetrationis essentiæ, & omnipotètiæ Dei detegere poterat: Ceterum futura,

& decreta Dei de illis, non videbat per se ex vi cognitionis, aut penetrationis essentiæ divine, sed per accidens, ex vi nempè revelationis in Verbo, propterea Deus illi liberè manifestabat; vnde visio illa ab intrinseco, & per se non habet esse cognitionem horum, aut illorum decretorum, vel futurorum, nec per se, & ab intrinseco est contexta determinatè cum illis, sed solum per accidens ex suppositione, quod liberè à Deo sibi manifestantur in Verbo.

160. Noto secundò: Quod visio beata, non regulat practicè voluntatem Christi ad actus ab ea eliciendos, in quantum est cognitione decretorum, aut futurorum ex vi manifestationis in Verbo, & consequenter nec in quantum speculativè videt ipsos actus futuros, qui de facto eliciendi erant ab ea; sed solum quatenus per se proponit voluntati Christi pri-mario ipsum Deum ut est in se summum bonum, & secundario bona extrinseca, & finita ordinatè appetibilia, & amabilitia. Ratio huius est, primo: Quia cognitione practica non regulat ex parte actus primi voluntatem ad amorem, aut volitionem alicuius obiecti proponendo voluntati ipsum amorem, aut volitionem, sed proponendo illi obiectum ut amabile, aut volibile, ut ostendit Tract. de Conscientia, quest. 34. & cuique considerantipatebit. Secundo: Quia cognitione quasi reflexa actus eliciendi à voluntate est merè speculativa, supponens ex parte obiecti principia formalia talis actus, & potestatem ad illum constitutam, vnde non potest illum ex parte actus primi regulare, in quantum est cognitione speculativa, & reflexa talis actus futuri, aut eliciendi, sed potius huiusmodi cognitione ut talis est consequens obiectivè ad illum actum, & ad libertatem ad illum, quam etiam obiectivè supponit. Ex qua doctrina.

161. Facile iam ad argumentum respondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, distinguo maiorem, scientia beata per se, & ab intrinseco erat cognitione decretorum, & futurorum, nego maiorem: Per accidens ex vi revelationis in Verbo, subdistingo: Erat cognitione speculativa illorum, & ordinis quo futura erant, concedo: Cognitione practica, & regulativa sub tali consideratione, nego maiorem, & suppositum minoris, quod scilicet voluntas Christi ad suos actus eliciendos, vel imperandos regulata fuerit per visionem beatam, ut erat

erat cognitio certa de actibus determinate eliciendis, aut de decretis efficacibus illorum actuum, quia ut præmissimus, visio beata non regulat actus voluntatis cognoscendo illos determinate futuros, sed solum, quatenus per se proponit obiectum, vel obiecta ut appetibilia, vel volibilia; omnino per accidens se habente ad regulandos tales actus, quod speculativè cognoscatur infallibiliter illos ut futuros in decreto efficaci illorum.

162. Vnde clarius stilo, distingo minorē: Voluntas regulara per cognitionem infallibilem actus ab ea eliciendi, & decreti efficacis de illo, non potest esse libera ad talem actum, si reguletur per eam cognitionem ut talem per se loquendo, nego suppositum, quod nemp̄ possit per illam, ut talem regulari: Si reguletur per illam quatenus proponentem obiectum actus cum obiectiva indifferentia, per accidens omnino se habente ad regulandum, quod sit cognitio speculativa infallibilis actus ab ea eliciendi, seu decreti efficacis de illo, nego minorem. Ad cuius probationem, eadem distinctione respondeo, quod voluntas solum regulatur visione beata ut proponente obiectum cum indifferentia, quo pacto minimè connectitur cum actu eliciendo; quod autem eadem visio beata sit speculativa cognitio infallibilis actus eliciendi, est omnino per accidens, & de materiali in visione ut regulante actum, seu proponente obiectum; vnde solum sequitur, quod voluntas ut regulata visione beata, per se ut regulata, sit indiferens ad actum, & non actum, licet materialiter, & per accidens importet connexionem cum actu ex parte visionis regulantis, quę identice, & per accidens est certa cognitio speculativa actus eliciendi, & decreti efficacis de illo.

163. Cum autem arguis, quod ut regulata per visionem, non posset omittere actum; respondeo ut ibi, num. 158. Ad replicam autem in contra, distingo maiorem quoad secundam partem: Tamen cognitio regulativa actus, secundum quod per se importat ut regulativa actus, semper se tenet ex parte actus primi, &c. concedo: Secundum quod importat purè de materiali, & per accidens ad regulandum actum, nego maiorem, & distingo minorem eodem modo, ne goque consequentiam. Fatemur enim, quod ut voluntas sit libera ad actum, opus est, quod possit omittere actum in sensu

composito eorum, quę se tenent ex parte actus primi ad actum, præsertim si ea non possit auferre, aut impedire; ceterum negamus, quod visio beata se tenet ex parte actus primi ad actum eliciendum prout est cognitio infallibilis speculativa ipsius actus eliciendi, quia ut talis nec est regula voluntatis ad actum, nec se tenet ex parte actus primi ad illum; vnde nec opus est ut voluntas sit libera ad actum, quod possit omittere in sensu composito visionis beatę, ut videntis infallibilitè talem actum futurum, & determinate eliciendum, quia sic non se tenet ex parte actus primi ad actum.

164. Solum ergo se tenet ex parte actus primi ad actum, & regulat voluntatem visio beata, ut practice proponens voluntati obiectum appetibile, aut amabile, v. g. gloriam extrinsecam Dei, aut salutem humani generis cum obiectiva indifferentia; voluntas ergo ut regulata visione beata ut sic proponente obiectum, potest in sensu composito illius ut sic regulantis, & proponentis obiectum, omittere actum, & omissionem coniungere cum visione ut regulante, & ut se tenente ex parte actus primi; vnde salva consistit libertas voluntatis, adhuc ut regulate per scientiam, aut visionem beatam, ad actum, & non actum charitatis secundarium.

165. Sed replicabis primò: Quia nequit voluntas, ut regulata visione beata, coniungere omissionem actus cum ea, ut proponente obiectum, quin illam coniugat cum eadem, ut est certa cognitio speculativa actus futuri: Sed per nos non potest coniungere omissionem cum visione, ut est certa cognitio actus futuri: Ergo nec cum illa ut proponente obiectum. Probatur maior: Quia in visione realiter identificatur, & esse cognitionem proponentem obiectum, & esse cognitionem speculativam de actu futuro, & eliciendo: Sed implicat coniungere omissionem cum visione ut proponente, nisi eam coniungendo cum eo, quod cum illa ut proponente identificatur: Ergo.

166. Respondeo, negando maiorem. Ad cuius probationem, distingo maiorem: Realiter identificantur illa duo in visione per accidens, & contingenter, concedo: Per se, & essentialiter, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia quod visio beata sit cognitio speculativa actuum ab ipsa voluntate beati eliciendorum, horum determinate præ alijs, non identificari.

ficatur per se, & essentialiter cum illa, sed solum per accidens, & contingentem, ex suppositione, nempe contingenti, quod Deus efficaciter decreverit hos actus, præ illis, à voluntate eliciendos, & quod voluntas illos elicitura sit, & quod Deus id manifestet in Verbo; si enim Deus illos actus non decrevisset, nec voluntas illos elicitura esset, nec Deus illos futuros manifestaret in Verbo, visio beata, eadem intrinsecè persistens, illos futuros non prævideret, vnde visio per se, & essentialiter non habet, quod sit prævisio, aut cognitio speculativa de illis determinatè actibus eliciendis, sed solum per accidens, ex prædictis suppositionibus; voluntas ergo per illam regulata, potest per se loquendo coniungere omissionem illorum actuuum cum visione ut regulante, & proponente obiectum cum indifferentia obiectiva, quin eam omissionem coniungat cum visione, ut est prævisio illorum actuuum, quia si omitteret, ut potest, tunc visio non esset prævisio illorum actuuum, nec Deus eos actus decrevisset, nec ut futuros manifestaret in Verbo, sed permisisset eorum omissionem; vnde dependenter à Deo permittente potuit voluntas Christi omittere in sensu composito visionis beatæ regulantis, quin omissionem componere possit cum ipsa, ut prævidente actus futuros, aut decretum de illis, quod tunc non esset.

167. Replicabis secundò: Quia visio regulabat actus voluntatis Christi, non solum ut proponens obiectum cum indifferentia, sed etiam ut proponens maius Dei beneplacitum de illis eliciendis, & voluntatem Dei de illis, quia proponebat illos, ut consiliatos, vel præceptos: Sed beneplacitum Divinum, & voluntas Dei de actibus eliciendis importat connexionem necessariam cum ipsis actibus eliciendis, ita ut in sensu composito illius non possit voluntas Christi illos actus omittere: Ergo nec potuit illos omittere in sensu composito visionis ut regulantis, & proponentis. Respondeo: Quod hæc replica tangit difficultatem de libertate Christi in actibus consiliatis, & præceptis, iam suprà solutam; & ideo ex dictis suprà quest. 534. num. 12. solvenda est.

168. Sed nunc etiam dico: Quod præceptum, aut consilium propriè tale nunquam est de fine primo intento, nec de primo actu erga finem, sed de medijs, vel actibus circa media imperandis à voluntate; vnde in Christo, prima intentio gloriæ extrinsecè Dei, aut redimendi ge-

nis humanum, qui post dilectionem necessariam Dei, fuerunt primi actus charitatis erga finem secundarium charitatis, non fuerunt sub præcepto, aut consilio propriè tali, sed ad summum ipsa visio proponens quantum placitura esset Deo gloria extrinseca, & Redemptio generis humani, & quam magnum bonum futura esset, habuit rationem consilij, & præcepti, si velis, & propriè talis; sed cum huiusmodi propositio esset boni finiti, & extrinsecè tantum complacentię, quam Deus habiturus esset in illo, & qua nec Deus indigebat, nec Christus, ad consummatam amantis, & dilecti fœlicitatem, solum proponebat illud bonum, & illam complacentiam extrinsecam Dei, cum indifferentia obiectiva, & non obligando de necessitate voluntatem Christi ad eius amorem efficacem, sed id eius libertati, relinquendo. Præceptum autem propriè tale, vel consilium solum fuit in Christo de medijs eligendis, vel de actibus imperandis ad prædictos fines, quę ad summum obligabant sub amissione finis, aut ex suppositione libera amoris liberi, & intentionis liberę finis prædicti, & ideo fuerunt absolute liberi, licet necessarij ex suppositione, necessitate tantum consequenti, quę libertatem absolutam non afferunt, nec meritum.

169. Vnde in forma, distinguo maiorem: Visio regulabat actus voluntatis Christi, ab ea ex priori intentione imperandos, proponendo maius Dei beneplacitum extrinsecum, & finitum, minimè Deo necessarium, de illis eliciendis, concedo: Regulabat primos actus voluntatis Christi erga finem primo intentum, proponendo maius beneplacitum Dei in illis eliciendis, nego maiorem: Quia cognitio illos primos actus regulans solum proponit maius Dei beneplacitum in obiecto, seu in fine per illos primos actus appetendo: Nam ut iam præmissimus, cognitio immediatè regulans actum formalem voluntatis, non proponit voluntati ipsum formalem actum, nec bonitatem illius formalem, nec quod ille formalis actus placebit Deo, alias actus proponeretur ut obiectum alliciens ad se ipsum eliciendum intransitive, quod est chimericum: Solum ergo cognitio regulans illos primos actus, proponebat obiectum illorum, nempe gloriam extrinsecam Dei, & salutem humani generis, ut finem valde bonum, & valde beneplacitum Deo extrinsecè, sed finitum, & quo nec Deus, nec Christus egeret ullo modo ad consum-

matam fœlicitatem ; & ideò cum indiffe-  
rentia obiectiva ut appeteretur , vel non ,  
sive ut possit appeti , vel omitti eius appe-  
titus , & amor : Dicere autem quod propon-  
nebat illos actus ut consiliatos , & præ-  
ceptos , est falsum , quia si illos primos ac-  
tus erga finem nō proponebat , sed solum  
proponebat obiectum corum , quomodo  
illos proponeret ut consiliatos , & præ-  
ceptos ? Hoc enim esset eos proponere  
**ex parte obiecti** ut allicientes , & obligan-  
tes voluntatem ad ipsorum elicientiam  
intransitię , quod est chimericum , quia  
est ponere actum voluntatis esse obiec-  
tum motiyum sui ipsius .

170. Iraque valdè hic cavenda  
est confusio , & circulus vitiosus , & consi-

derandi sunt actus voluntatis ordinare ,  
& sistendum in illo primo circa finem  
primo intentum ; & certe de illo primo  
elicendo , non potuit esse speciale consi-  
lium , vel præceptum , obligans voluntatem  
ut vellet illum elicere , quia iam non esset  
primus , sed prior esset actus , quo voluntas  
vellet ipsum elicere quia præceptum , aut  
quia consiliatum . Solum ergo de illo pri-  
mo potest esse consilium impropriate ,  
acciéndo pro consilio visionem ipsam  
ponentem finem ut valde bonum , &  
valde beneplacitum Deo extrinsecè , haec  
enim propositio practica , & suaviva , po-  
test dici consilium de illo fine volendo ,  
& appetendo , & consequenter de actu  
volendi , & appetendi finem ipsum .

**OMNIA SUB CORRECTIONE S. M. ECCLESIAE ,**  
*cuius iudicio opera nostra semper ex corde submittimus.*

**PRIMI TOMI.**

**F I N I S.**



**IN:**

# INDEX RERUM IN HOC PRIMO TOMO CONTENTARVM.

## A

**A**ctus humanus in genere non est indiferens ex æquo ad bonitatem, & malitiam, Quæst. 1. à num. 107. Quamvis sic esset indiferens, ex lege tamen ei debetur rectitudo, à num. 109. Sententia admittens actum indifferente in individuo non compatitur cum ea, quæ constituit peccatum in privatione rectitudinis, à num. 110. Actus prohibitus quia malus, & malus quia prohibitus quomodo differant, explicatur, à numer. 183.

Actus alius hominis, alius humanus, Quæst. 3. à num. 2. Non potest dati actus humanus indiferens in individuo, à numer. 4. *per tot.* De omni actu humano reddenda est ratio in die iudicij, à num. 7. Non potest esse malus privativè, quin sit malus contrariè, num. 33. Datur actus indiferens ex sua specie, num. 3. & 53. Non potest esse materia voti, num. 57. Nec ex se est laudabilis, num. 58. Actus indiferens ex sua specie infima explicatur, à num. 65. usque 80. & Quæst. 5. à num. 55. Non datur species moralitatis media indiferens, Quæst. 3. num. 8. Omnes actus humanos tenemur ordinare in Deum, & quomodo, à num. 81. usque 103. Actus humanus non potest esse indiferens in individuo, adhuc per accidens, Quæst. 4. *per tot.* Nec ex ignorantia, à num. 5. Nec ex probabilitate, à num. 18. Sententia propugnans actus indifferentes in individuo quomodo sit, vel non sit probabilis, à num. 18. usque finem. Vide *Probabile.*

Actus humanus vt sit simplicitè malus, satis est, quod sit malus ex aliquo defectu; vt verò sit simplicitè bonus, debet esse ex integra causa, Quæst. 5. numer. 3. Potest esse simùl bonus, & malus, à num. 8. usque 31. Actus ex sua specie, & obiecto positivè boni moraliter debent admitti, qui variato fine

Tom. I.

eandem speciem intrinsecam moralitatis ex obiecto servent, à num. 55. Actus moralis, licet unus, & idem realliter, habet habitudines ratione distinctas, penes quas potest esse partim bonus, partim malus, à num. 76. Actus ex obiecto bonus, & ex fine malus non est meritorius, num. 80. & 82. Et est ordinabilis in Deum, sed non in sensu composito finis mali, num. 81. Potest esse bonus ex obiecto, & malus ex fine, à num. 31. *Late.* Item bonus ex fine, & malus ex obiecto, à num. 106. Item bonus secundum quid ex obiecto, & malus simplicitè ex obiecto, à num. 114. Item bonus secundum quid ex fine, & malus simplicitè ex eodem fine, à num. 116. Non potest esse adeò malus, vt nihil bonitatis moralis retineat, à num. 117. usque 151.

Actus imperati, & imperantes non possunt procedere in infinitum, sed necessariò devenitur ad imperantem non imperabilem, Quæst. 2. à num. 131. & 140.

Actus charitatis in Christo qualiter fucrit meritorius, ac liber, Quæst. 15. *per tot.* Vide *Libertas.* Non potuit regulari scientia infusa, à num. 23. præsertim in præsentia scientiæ beatæ, à num. 27. Non possunt admitti in eadem voluntate duo actus charitatis ex æquo primarij, nec duæ virtutes theologicæ charitatis, à num. 33. Alius est per modum amoris stricti Dei, vt est in se sumnum bonum, alijs per modum intentionis, à num. 42. In Christo non fuit actus intentionis directè ad Deum in se ipso sibi consequendum, sed solum ad ipsum extrinsecè glorificandum, vel participandum alijs, à num. 44. Præter actum charitatis primarium erga Deum, & secundarium erga creaturas propter Deum, non datur actus medius charitatis erga Deum, vt est ratio diligendi creaturas, à num. 48. *Late.*

Cccc

Ac-

Actiones , & passiones sunt suppositorum , Quæst. 12. à num. 60. Secùs autem nomina transcendentia , ibidem.

Admiratio quid sit , & an importet essentialiter ignorantiam , & quomodo fuit in Christo , Quæst. 12. à num. 519.

Amicitia quomodo versetur inter duos consumatè fœlices , & beatos , & incapaces augmenti , Quæst. 12. à num. 548. Solum obligat ad procurandum libi invicem gloriam , & honorem extrinsecum , quæ obligatio potest non impleri salva integra perfectione , & amicitia virtusque , ibidem.

Amor Dei , & amor boni commutabilis quo pacto contrariantur , & pugnant , & quando alter illorum regnet in voluntate , Quæst. 3. num. 100. & Quæst. 7. à num. 49.

Anima , quantumvis mala , anteponenda luci sensibili , quantumvis bonæ , iuxta Augustinum , Quæst. 1. à num. 15. vique 20.

Appetitus felicitatis vñiversalis quomodo sit , vel non sit bonus moraliter , Quæst. 5. à num. 144. Includitur in omni actu elicto voluntatis , saltem virtualiter , à num. 136. Dupliciter potest accipi , Quæst. 6. à num. 32. Secundum ordinem naturalem , appetitus præcisius obiectivè beatitudinis in communi , est primus actus voluntatis , à quo incipit semper in volendo , à num. 33. An idem ille appetitus perseveret in voluntate transeunte ad bona particularia , à num. 34.

Appetitus sensitivus fuit in Christo , Quæst. 12. à num. 345. Quomodo subiectus fuit rationi , à num. 377. In broris est magis regulatus , in homine viatore magis effrenis , & cur , à num. 495. Per quid constituantur in ratione somnis , à num. 346. & 348. Eius motus quando , & cur dicantur turpes , à num. 401.

Appetere delectationes absque ordine ad alium finem , propter ipsas , in bruto est naturale , in homine turpitude , & dishonestas , sicut appetitum prævenire rationem , quamvis per accidens teat in rem licitam , à num. 360. & 427. Vide Fomes.

## B

Beati sunt magis liberi in volendo ,

quam viatores , Quæst. 7. à num. 21.

Begardi , & Beguinarum errores exploduntur , Quæst. 11. à num. 18.

Bonitas physica , & moralis quo pacto distinguantur , Quæst. 5. à num. 2. Alia est formalis , alia materialis , à num. 7. 44. & 48.

Bonitas moralis ex obiecto non destruitur , sed tantum vitiatur per malitiam ex fine , à num. 52. Quo pacto ordinari possit in malum finem , à numer. 84. Et inficitur malitia ex fine , num. 87.

Bonum est passio entis , bonum physicum entis physici , bonum morale entis moralis , Quæst. 1. à num. 72. vsque 89.

Bonum transcendentale est essentialiter appetibile , à num. 75. Et quidem appetitu recto , à num. 77. Ratio boni , & perfectionis ad solas carentias non extenditur , à num. 167.

Bonum adæquatè dividitur in honestum , vtile , & delectabile , Quæst. 3. à numer. 19.

Bonum aliud simpliciter , aliud secundum quid tale , Quæst. 5. à numer. 2.

Bonum morale quomodo imperari debet à prudentia , à num. 73.

Bonum , & finis non potest movere voluntatem , nisi vt positivè amatum , Quæst. 2. à num. 42. Ratio boni substantione boni non est omisibilis , sed solum amabilis , solumque est ratio amandi , minimè autem ratio non amandi , sive omittendi , num. 44. Potest terminare non amorem , sed minimè movere positivè ad sui non amorem , ibid. & num. 45.

Bonum vt minus bonum , sive vt ex parte non bonum potes permisivè movere ad sui non amorem , non autem positivè , & causaliter , à numer. 46.

Bonum , & malum in moralibus. Vide Malum , & bonum.

## C

Causa peccati per se , & per accidens qualiter sit voluntas explicatur , Quæst. 8. à num. 7. Quo pacto causans fundatum malitiae causet malitiam , à num. 47.

Charitas. In eius actu distinguenda est ratio communis naturalis , & necessaria , à ra-

à ratione differentiali, libera, & supernaturali ex D. Thom. Quæst. 6. num. 78.  
 Charitatis venenum cupiditas, Quæst. 12. num. 527. Charitatis actus in Christo non fuit præceptus, nec ex obedientia elicitus, Quæst. 14. à num. 14. Vide *Actus charitatis*.  
 Christus quomodo meruit per amorem necessarium Dei, Quæst. 6. à num. 112. Christum de facto non peccasse est de fide, Quæst. 12. à num. 2. Ratione etiam probatur à D. Th. à num. 3. Ut caput Ecclesiæ nominat peccata sua, quæ verè sunt nostra, à num. 5. Hæc propositio: *Christus quotidiè peccat*, merito damnatur, à num. 6. Christus in Adamo non fuit secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam, & ideo in illo non peccavit, à num. 8. Christus tentatus fuit ad nostrum exemplum; deditque nobis exemplum poenitentiae, quin proprie pœniteret, non novit peccatum experimentaliter, num. 9. Quo sensu pro nobis factus est peccatum, ibid.  
 Christus de facto non potuit peccare secundum præsentem providentiam, idque certum supponitur à Theologis, num. 11. Nec de potentia abso-luta potuit peccare, à num. 16. Probatur ex PP. usque ad num. 25. A ratione, ex gratia unionis, à num. 29. Ex obliga-tione Verbi regendi humanitatem, à num. 33. Hæc obligatio non solum incumbit Verbo, sed toti Trinitati, à num. 42. Non fundatur in præcepto aliquo imposito Verbo, sed in eius in-trinseca, & naturali rectitudine, à numer. 44. Quo pacto ea obligatio sit ad vitandum peccatum impossibile hu-manitati assumptæ, à num. 51. An sit possibilis hæc propositio: *Christus peccat*, à num. 57. Quid de ista *humanitas Christi peccat*, à num. 59. Verbum Divinum non potest adhuc denominativè esse verè peccans, à num. 62. Hoc asserere de Verbo Divino pias aures offendit, non solum ignorantium, sed doctissimorum, à num. 63. Cur pa-siones, quantumvis ignominiosæ, dicantur verè de Christo, & Verbo, secùs autem actiones peccaminosæ, à num. 65. Si humanitas assumpta peccaret, Verbum non solum denominativè, sed elicitivè proprie peccaret, à numer. 67. In eo casu Verbum liberè fieret, & esset homo peccans, à num. 71. Usque 78.

Tom. I.

Christi humanitas nec de potentia abso-luta peccare potest, adhuc in sensu di-viso vniōnis, Quæst. 12. à num. 79. Titulo sanctitaris, à num. 83. Ex obli-gatione Verbi ad regendam humani-tatem assumptam, à num. 90. Hæc obligatio est ad subordinandam sibi humanitatem immobilitè ex parte hu-manitatis, à num. 92. Quid dicendum de hac hypothesi: *Si humanitas pec-caret peccato destruente vniōinem*, à num. 95. Humanitas peccare nequit peccato impediens primam existen-tiam vniōnis, à num. 98. Nec potest verificari: Humanitas Christi est po-tens expedite peccare, nec *ut quo*, nec *ut quod*, à num. 99. Probatio ex eo, quod existentia, & subsistentia divina in humanitate se teneret ex parte ac-tus primi, expenditur, & instatur, à num. 106. Instauratur, à num. 111. Humanitas Christi non est capax pos-sendi peccare, ibidem. Distingu de-bent in ea tria signa naturæ, essendi, possendi, & agendi, à num. 112. & 171. Quid dicendum, si ponatur hu-manitas existens propria existentia crea-ta pro priori ad subsistentiam divi-nam, à num. 116. Argumentum Du-randi contra impeccabilitatem Christi proponitur, à num. 121.  
 Christus peccare posset, si humanitatem assumeret nudam omni dono super-na-turali, Quæst. 12. à num. 123. In eo casu Verbum esset homo ignorans, & nesciens se esse Deum, à num. 136. Posset eius intellectus decipi appre-hendendo verum malum, ut bonum, & è contra, num. 137. Eius voluntas maneret indifferens quo ad specifica-tionem ad bonum, & malum in par-ticulari, ibidem. Inde probatur quod peccare posset, à num. 138. Habe-ret iudicium indifferens ad malum, à num. 139. Unio hypostatica se sola non excluderet tale iudicium indiffe-rens ratione incompossibilitatis phy-sicæ, nec directe, nec indirecte, à num. 144. Nec ratione incompatibili-tatis moralis, à num. 146. Nec exclu-detur potentiam peccandi, quæ for-maliter in defectu consistit, à num. 155. Humanitas in eo casu posset pec-care in sensu diviso, ut accepto ab aliis quibus Thomistis, à num. 180. & 335. Et etiam in sensu composito vniōnis per accidens, à num. 184. Vide *Persona Divina*. Non esset peccabilis ex defectu decreti indifferentis ex parte

Cccc 2 Dei

Dei ad bonum, & malum, à num. 194. Nec ex defectu iudicij indifferentis, à num. 198. Nec quia unio inferret cogitationes efficaciores ad bonum quam ad malum, à num. 300. Nec ex vi solius sanctitatis substantialis seclusis donis, à num. 203. Quia illa sine donis non immutaret intrinsecè potentiam physicam humanitatis ad malum, num. 204. Absurdum est concedere Christo potestatem physicam ad actiones physicas peccatorum, à num. 206. In Christo fuit de facto potentia physica, quæ in alijs est potentia peccandi, sed physice intrinsecè impedita ad peccandum, non tamen fuit expedita ad easdem actiones physicas, quæ in alijs sunt peccata, à num. 110.

Christi persona suppositare nequit naturam humanam in puris naturalibus, Quæst. 12. à num. 211. Nuditas ab omni dono supernaturali constitueret humanitatem indecentem moraliter, ut suppositaretur à persona divina, à num. 212. Implicat illam suppositare, & non illam constituere dignam amorem amicabili Dei, & potentem redamare per gratiam, & per dona supernaturalia, à num. 216. Quamvis unio sit prior natura ad dona, supposita uno non posset Deus dona negare, nec suspendere, à num. 219. Exigentia unionis ad dona est divinitus infirmitabilis, à num. 228. Non tamen exigentia ad gloriam corporis, num. 29. Christi persona potuit assumere naturam irrationalē nudam, secus vero naturam intellectualē, à num. 232.

Christi impeccabilitas specialis consistit formaliter in gratia unionis, ut metaphysicè inferente dona immobilitè rectificantia potentias spirituales, à num. 239. Hoc pacto solvitur facile argumentum Durandi contra impeccabilitatem Christi, à num. 244. Et recte exponuntur PP. à num. 246. Et rationes probantes impeccabilitatem vires resumunt, aliterque non probarent, à num. 249.

Christi impeccabilitas quomodo fuerit physica, quomodo moralis, à num. 290. Usque 301.

Christus ut homo non potuit esse adhuc remotè potens peccare, à num. 302. Secus dicendum, si potentia peccandi consisteret formaliter in positivo, à num. 309. Nec humanitas unita Verbo est potens remotè peccare, à num.

312. Casu quo Verbum assumeret naturam ante peccato infectam, minime contraheret peccatum, à num. 316. Nec debitum peccati originalis, à numer. 318. Nec reatum pœnae temporalis aut æternæ, num. 324.

Christi humanitas si propria personalitate retenta suppositaretur à Verbo seclusis donis peccare posset in persona propria humana, num. 331. Non tamen in eo casu posset carere donis eam rectificantibus, & ideo absolute peccare non posset, à num. 341. In Christo non potuit esse fomes peccati, à num. 345. Vide *Fomes*, & *appetitus sensitivus*.

Christus habuit tristitiam, pavorem, & tedium, & quomodo isti affectus fuerunt rationi subordinati, à num. 401. & 421. De quo obiecto fuerunt isti affectus, & cur non fuerunt fomes peccati, num. 401. 410. & 422. In Christo vires vegetativæ non debuerunt obedire rationi, & cur, à num. 429. Quo sensu Christus tentatus fuerit, à num. 431. In eo nec divinitus potuit esse vitium acquisitum ab ipso, à num. 434. Nec infulum à Deo, num. 435. Nec retinere illud antea acquisitum ab humanitate, nnn. 436. Secus tamen dicendum, si assumplisset naturam nudam virtutibus, & donis, quod impossibile fuit, à num. 442. In Christo repugnat metaphysicè error vincibilis, & voluntarius, tam speculativus, quam practicus, à num. 456. Etiam involuntarius, & materialis, à num. 457. & 464. Aliter non salvatur metaphysica infallibilitas in testimonij à Christo prolatis, à num. 463. Secus tamen dicendum, si assumeret naturam nudam donis, à num. 473. Disparitas inter errorem, & mortem corporalem. Repugnat etiam Christo metaphysicè ignorantia propriè talis, à num. 484. Quo gradu certum sit, de facto non fuisse ignorantiam in Christo, num. 508. Quo sensu Christus dixit: Se nescire diem iudicij, à num. 511. Quo sensu Christus habuit admirationem, à num. 519. Non potuit Christus auge ri intensivè in sui perfectione spirituali, & quomodo crecebat sapientia, & ætate, à num. 533. Non potuit esse moraliter imperfectus transgressione consiliorum, num. 534. Potuit tamen omittere negative opera consiliata in sensu compolito, à num. 536. Salva tota sua perfectione spirituali, à num. 538.

Christus

Christus fuit necessitatus ad maximam sibi possibilem intentionem charitatis, & ad optimum, & perfectissimum ex modo operandi, independenter à consilio, imò non habuit consilium de optimo, à num. 551. Non tamen fuit necessitatus ad optimum absolute ex parte operis, adhuc supposito consilio, sed potuit opera minus perfecta patrare, & consiliata omittere negativè, à num. 556.

Christo fuit impositum preceptum propriè tale de morte subeunda, sed absque vi coactiva obligandi ipsum sub pena, aut culpa, Quæst. 13. à num. 10. usque 34. Non fuit de morte ut necessaria necessitate salutis proprie, sed solum ut necessaria ad salutem aliorum, à numer. 31. Adhuc supposito præcepto, nulla necessitate constrictus, procuravit salutem aliorum, sed ex pura, & liberissima charitate, qua dilexit nos, num. 34. Quomodo præceptum, respectu Christi, fuit prohibitio omissionis, à num. 58. & 66.

Christus non fuit obligatus lege naturali ut negativa, seu prohibitiva, Quæst. 13. à numer. 76. Fuit tamen naturaliter subiectus Patri, à num. 86. Per legem neimpè naturalem ut positivam, à numer. 87. Non fuit obligatus lege Moseyca, à num. 103. Quo pacto datur factus sub lege, à num. 104. Nec fuit obligatus lege gratiæ, num. 105. Nec legibus humanorum Principum, numer. 106.

**Christi libertas in actibus præceptis.** Vide *Libertas*.

**Christi obedientia.** Vide *Obedientia*.

Christus non potuit petere dispensationem præcepti sine imperfectione morali, Quæst. 13. num. 51. Nec præceptum fuit dispensabile Christo, quia divinum, num. 52. Petatio dispensationis non esset infallibiliter connexa cum dispensatione, num. 53. & 55.

**Circumstantia in moralibus quando transeat in rationem obiecti, & speciem actus,** Quæst. 5. à num. 62. & 68.

**Consilia.** In eorum observatione non consistit formaliter perfectio spiritualis, sed solum instrumentaliter, vel tanquam effectus perfectionis, quæst. 12. à num. 529. & 531. Hoc secundo modo se habet in Beatis, primo modo in viatoribus, num. 532. Consilia data Christo non fuerunt de medijs ad propriam perfectionem acquirendam, sed de medijs ad salutem, & perfectionem alios

rum, Quæst. 12. à num. 538. Ea consilia non potuerunt obligare ipsum sub imperfectione morali, à num. 540. Solum exprimere poterant voluntatem signi ex parte Dei, vel voluntatem antecedentem, & inefficacem de opere consiliato, num. 541. & 556. & 557. Quomodo actus consiliatus fuerit debitus in Christo, à num. 545.

**Consilium**, in quo distinguatur à præcepto, Quæst. 13. num. 44. & 55.

## D

**Delectatio.** Opas coniugij propter meram delectationem est peccatum veniale, sicut comedere propter meram voluptatem, Quæst. 3. num. 20. Si esset licitum operari propter meram delectationem, liceret transgredi mensuram temperantie, à num. 21. & 23. Liceret assumere delectationem pro prima regula, & mensura, à num. 22. Imò liceret agere sine regula virtutis, à num. 24. Turpe est agere propter meram delectationem, num. 28. Non tamen tenemur omnibus delectationibus valēdicere, à num. 61. & 63. Delectationes debent esse propter operationes, non operationes propter delectationes, à numer. 21. & 63. Delectatio comittans motus generationis, cur modo datur turpis, vene-rea, & libidinosa, secus in statu innocentie, & quomodo ex natura sua non est talis, Quæst. 12. à num. 403. Cur in similibus delectationibus irrationalia sunt magis continentia, & ordinata, homines vero effrænes, & intemperati, à num. 405. Cur delectatio præveniens rationem sit motus somnis, à num. 408. & 421.

**Deus.** Non potest esse primum principium positivum mali moralis, adhuc ex determinatione voluntatis creatæ, Quæst. 1. à num. 66. Esset autem si malum consideret in positivo, ibidem à num. 68. Deus est finis ultimus, in quem debemus omnes actus referre, vel formaliter, vel virtualiter, Quæst. 3. à num. 81. Vide *Finis*.

**Directores vitæ spiritualis instruuntur de modo se gerendi cum discipulis in via perfectionis,** Quæst. 11. à num. 33. usque finem. Doctrina aliquorum Pseudo-Mysticorum in casu speciali, ut periculosisima rejicitur, à num. 38. Via formidanda directoribus, & quomodo cavenda, à num. 61. Dis

Discursus practicus , quomodo formet suum syllogismum , Quæst. 5. à num. 138. In primis principijs non admittit errorem , à num. 140. In omni conclusione retinet semper aliquid veritatis practice ex primis principijs participatum , à num. 141. Principia practica ad conclusionem erroneam non te habent præcise ut mera conditio , sed aliquid insinuant veritatis in ea , à num. 143. Inferunt per accidens conclusionem erroneam , sed per se aliquid veritatis , à num. 142. Quomodo procedere debeat discursus practicus ad bene simpliciter agendum , regula notabilis , à num. 170. Incipit semper à fine tanquam à primo principio , Quæst. 3. à num. 41.

**D**æmon. Licet possit cogere membra corporis ad tactus turpes renitente voluntate , id contingere nunquam est credendum , à num. 39. Cur posuit cogere ad motus irascibilis linguam , & alia corporis membra , secus ad tactus turpes , & libidinosos. Ibidem.

**D**olor. Quo pacto non sit verum malum ex parte actus , sed potius bonum nature , Quæst. 1. num. 243. Quia ratione fugiendus , num. 244. Maximè distinguere debemus inter dolorem , & causam obiectivam doloris , numer. 245. Quo pacto fuit in Christo dolor cum gaudio , num. 246.

## E

**E**rror omnis repugnat metaphysicè Christo , Quæst. 12. à num. 455. Vide Christus.

**E**lectio. Quomodo possit mala ex bona intentione prodire , & è cōtra , Quæst. 5. à num. 152. Vide Intentio.

## F

**F**iducia in Deo quam sit necessaria tentatis & lapsis in peccata carnis , Quæst. 11. à num. 53. Deo semper fidendum , & speranda victoria , etiam si peccator nullies reciderit. Ibidem.

**F**inis humanorum actuum , non potest esse indifferens , nec bonum delectabile , Quæst. 3. à num. 19. & 33. Non datur medium inter debitum finem , & indebitum , à num. 34. Deus prescripsit homini , ut rationali , finem , in quem tendere debeat yniversaliter per

omnes suos actus , à num. 39. vsque 52. Finis malus vitiat , sed non destruit bonitatem ex obiecto , Quæst. 5. à n. 78. Quomodo malus finis possit influence finaliter bonitatem moralem secundum quid in actu ex tali fine elicito , à num. 94.

**F**omes peccati , in quo consistat , Quæst. 12. à num. 346. Daretur in homine condito in puris naturalibus , num. 348. Quomodo impeditur per iustitiam originalem , à numer. 350. Non fuit in Christo , nec in actu primo , nec in actu secundo , à num. 351. Nec de potentia absoluta potuit esse in actu secundo , à num. 353. vsque 368. Nec in actu primo , à num. 369. Si potuisset humana nitas Christi carere dono iustitiae originalis , potuisset habere somitem in actu primo , & in actu secundo , à num. 370. Non potuit tamen eo dono carere , adhuc divinitus , à num. 377. Non solum est fomes peccati appetitus , dum inclinat ad actus lege naturali prohibitos , sed etiam cum inclinat ad actus lege politiva , aut voto prohibitos , à num. 401. Non ideo est fomes , quia tendit in obiectum prohibitum , à numer. 410. Sed quia prævenit rationem , aut tendit præter illam in delectationes sensibiles , à num. 419. Motus appetitus sensitivi excitatus ex imperio rationis , non est fomes , quamvis tendat in obiectum prohibitum , à num. 425. Primum peccatum Adami non fuit fomes , neque ex somite , num. 426.

Quotiescumque appetitus sensitivus prævenit rationem , ex hoc ipso tendit in obiectum exercitè illicitum privatè , quamvis per accidens signatè sit licitum , à num. 427. & 360. Fortitudo , eius gradus distinguuntur , Quæst. 12. num. 430. Supremus gradus fortitudinis est totaliter subiçere appetitum rationi , ita quod non possit resistere , nec illam prævenire. Ibidem.

**F**undamentum malitiæ in peccato , non est per modum radicis , sed per modum substracti pure materialis , Quæst. 1. à num. 241. & Quæst. 8. num. 40. Latè , & Quæst. 9. à num. 31.

## G

**G**ratia uniois hypostaticæ , quo pacto constituit humanitatem impeccabilem , Quæst. 12. à numer. 239. Quomodo

excludit peccatum actuale , & habituale , à nu. 254. usque ad numer. 280. Excludit etiam essentialiter peccatum veniale , actuale , & habituale , & omnem imperfectionem moralem , à numer. 281. Est incompatibilis cum statu viatoris ad gloriam animę , à numer. 284. Gratia vniōnis maximè extollitur in nostra sententia , à num. 288. Gratia in Christo non potuit augeri subiectivè , aut intensivè , sed solum in operibus ad extrā , Quæst. 11. à num. 533.

## H

Habitus vitiosus , constituitur formaliter vitiosus , & malus per privationem , Quæst. 1. à num. 197. An possit compati habitus vitiij cum habitu virtutis , simili in eodem subiecto , à numer. 198. In Christo non potuit esse habitus vitiosus , nec de potentia absoluta , Quæst. 12.. à num. 434.

Homo existens in peccato , potest aliqua bona opera moraliter honesta elicere , & quomodo , Quæst. 3. à numer. 97. Quot modis possit homo confirmari in bono , Quæst. 11. à num. 1.

## I

Iansenius impugnatur , Quæst. 6. à num. 74. Eius argumentis contradicitur late usque ad 131. & Quæst. 7. à num. 38.

Ignorantia invincibilis in actu exercito de obligatione ordinandi omnes actus in finem honestum , non datur in homine rationis compete , Quæst. 4. à numer. 5. Ignorantia iuris naturalis qualis dari possit , vel non , num. 8. Potest dari ignorantia signata , & reflexa , secūs directa in actu exercito , à num. 11. Ignorantia solum reflexa , non excusat à culpa , numer. 16. & 43. An ignorari possit invincibiliter , mendacium , & perjurium esse peccatum , numer. 57. Prima principia practica ignorari possunt reflexè , sed non exercite , & directe , à numer. 56. usque 64.

Ignorantia privativa , seu propriè talis , nec de potentia absoluta potuit esse in Christo , Quæst. 12. à num. 484. Benè vero nescientia , num. 482. Si daretur ignorantia in Christo , posset dari error , à num. 486.

Illuminati , & eorum errores , exponuntur , Quæst. 11. à num. 19.

Infidelis peccator potest aliqua bona opera moralia exercere , Quæst. 3. à numer. 97. Imò & diligere Deum , & qualiter , à num. 99.

Intentio mala quomodo potest causare bonitatem moralem in electione , Quæst. 5. à num. 94. Quomodo bona intentio vitiari possit ex mala electione , à num. 109. Quomodo ex bona intentione possit mala electio prodire , à num. 152. usque 165. Ex intentione charitatis , non potest immediate prodire consultatio , nec electio formaliter culpabilis , à num. 166. Benè vero consultatio , & electio materialiter erronea , & prava , à num. 168. Mediatè potest ex intentione charitatis procedere per accidens electio formaliter mala. Ibidem & num. 169.

Intentio finis quandiu duret virtualiter in actibus subsequētibus , Quæst. 3. à n. 95.

Intentio voluntatis erga finem qualiter differat ab amore finis , Quæst. 15. à num. 43. & per tot.

Judicium indifferens , non est idem , ac judicium liberum , Quæst. 6. à num. 142.

## L

Lex apponendi restitudinem in omni actu humano , non obligat ad impossibile , Quæst. 1. num. 111. Quomodo sit conditionata , vel absoluta explicatur latè à numer. 112. Quomodo per peccatum voluntas contradicit legi negatię , à num. 139. Nulla lex , quantumvis negativa , præcipit formaliter negationem , à numer. 153. & 165. Adhuc loquendo de lege , non habendi odium Dei , à num. 154. Non impletur formaliter per puram carentiam , sed per positivum , à num. 157. & 159. De ratione legis est ordinare positivè creaturam rationalem ad suum finem , à num. 158.

Lex non odio habendi Deum impleri nequit formaliter , nisi ex motivo amoris Dei , & potest impleri ab homine existente in peccato , à num. 160.

Lex non furandi impleri nequit formaliter , nisi ex motivo iustitiae , num. 162. Quomodo finis legis cadit , vel non cadit sub lege , à num. 163.

Legis negatię obiectum explicatur , à num. 173. Quando prohibet actum ex se non malum , obiectum illius est defensus

- fectus negativus, qui ex vi legis prohibentis sit privativus, à num. 174.
- Lex per se non constituit actum prohibatum formaliter in malum, adhuc contrariè atacta, à num. 175. Quomodo defectus negativus posita lege fiat privativus, explicatur à num. 179.
- Lex nunquam est de vivendo in genere, sed solum de modo vivendi, Quæst. 2. à num. 32. Nec de actu amandi, aut volendi in genere, à numer. 120. & 124.
- Legis non sunt de fine, sed de via ad finem, Quæst. 3. à num. 43. & 48.
- Lex ordinandi omnes actus in Deum, explicatur à num. 81. usque 103. Vide *Ignorantia, obligatio.*
- Lex naturalis ut negativa, seu prohibitiva, non habuit locum in Christo, Quæst. 13. à num. 76. Benè vero ut directiva, & positiva, à num. 87. & 91. Duplex munus legis naturalis, nempe dictandi bonum, & prohibendi malum, explicatur à numer. 87. & 92. Quomodo lex possit, vel non possit percipere aliquid antecedenter necessarium, aut prohibere aliquid antecedenter impossibile, à num. 93.
- Lex naturalis diligendi Deum super omnia perfectè impletur in Beatis, à num. 98. In eis tamen non habet locum lex negativa non odio habendi Deum, à num. 99.
- Lex Mosayca non obligabat Christum, à num. 103. Nec lex gratiæ, num. 105. Nec leges humanæ, num. 106.
- Libertas contradictionis non est ad omissionem exercendam absque omni actu, Quæst. 2. num. 101. Quomodo, licet respiciat actum positivum ex parte virtusque extremiti, non est libertas contrarietas, sed solius contradictionis, à numer. 102. Quid dicendum si proponeretur voluntati unum tantum bonum, à num. 104. Quomodo libertas voluntatis sit immediata ad omissionem amoris, à numer. 113. usque 121.
- Libertas est essentialis voluntati erga bona particularia, & finita, ad quæ nec divinitus potest necessitari, Quæst. 6. à num. 123. Non auferitur per principium remotum quantumvis connexum cum uno extremito, si influat medio principio proximo indifferenti, Quæst. 12. à num. 170. & 173.
- Libertas Christi in actibus præceptis non fuit tantum à coactione, Quæst. 14. à numer. 3. Nec ab intrinseco potuit peccare, à num. 5. Nec benè explicatur, quia præceptum præsidebat à motivo, & circumstantijs, à num. 7. & 23. Nec quia præceptum fuit vagum de hac, vel illa acceptatione mortis, aut de quando acceptanda foret, à num. 30. Nec quia præceptum impositum fuit dependenter à voluntate, & acceptatione libera Christi, à numer. 40. Nec quia potuit petere dispensationem, à numer. 44. Nec quia fuit impositum dependenter ab acceptatione mortis prævisa per scientiam medium, à num. 57. Nec per potestatem omittendi in sensu diviso præcepti, & non in sensu composito, à num. 64. usque 104. Diversa est difficultas conciliandi libertatem cum præcepto in Christo, & cum prædeterminatione in nobis, à numer. 69. Præceptum ex parte actus primi connexū cum actu tolleret libertatem, à numer. 73. Moveret necessitando, & sine indifferentia ad actum præceptum, à num. 89. Non relinqueret potestatem ad omissionem in sensu diviso, adhuc præcisivo, à num. 97. Nec conciliatur libertas, quia non se teneret ex parte actus primi ad libertatem contradictionis, sed solum ad libertatem contrarietas, à numer. 106. Nec quia præceptum connecteretur cum actu præcepto quo ad substantiam, ad quem non se tenet ex parte actus primi, sed solum se haberet ex parte actus primi admodum obedientiæ formalis, cum quo non connecteretur, à num. 119. Sed quia non connectur cum actu præcepto, nec necessitat ad ipsum, sed movet cum indifferentia, à numer. 130. Ad libertatem contradictionis non requiritur potestas determinandi positivè omissionem, sed satis est potestas omittendi purè negativè, aut permisivè, à numer. 150. Ita potuit voluntas Christi se gerere purè omissivè erga quodlibet obiectum creatum, & finitum, à num. 152. Sic poterat voluntas Christi omittere actum præceptum in sensu composito præcepti, à numer. 157. & 158. Quomodo concilianda foret libertas Christi, si eslet viator ad gloriam animæ, à num. 187.
- Libertas Christi explicatur per varios gradus, Quæst. 14. à num. 191.
- Libertas tantum à coactione non sufficeret ad meritum Christi in actu charitatis, Quæst. 15. à num. 4. Nec benè

explicatur, quia potuerit suspendere Dei dilectionem: actualem saltem miraculosè, num. 5. & 6. Nec negando Christo actum charitatis erga Deum meritorium, & liberum, a num. 12. Nec ponendo actum charitatis vnum, vel duplē regulatum dupli sci-  
entia beata, & infusa, a num. 22. & 32. Nec quia detur duplex actus charitatis directe, & immediate terminatus ad Deum, vnu liber, aliis necessariis, a num. 48. vsque 89. Nec quia idem ac-  
tus charitatis necessarius fuerit defecti-  
bilis intrinsecè quoad determinatio-  
ne, quoad modum extensionis, vel  
quoad denominationem, a num. 91.  
vsque 120. Sed quia meruit, vt *quod*  
per actum secundarium charitatis, quo  
diligebat gloriam extrinsecam Dei, &  
vt *quo* per primarium, quo dilexit  
Deum in se ipso, & vterque fuit li-  
ber suo modo, a numer. 122. vsque  
156.

Libertas Christi in suis actibus concilia-  
tur cum scientia decretorum, & futu-  
rorum, tam beata, quam infusa, a  
num. 177.

Libertas tripliciter accipitur iuxta Div. Bernard. Quæst. 6. a num. 2. Alia tri-  
plex acceptio libertatis notanda, num.  
72. Alia dicitur libertas à coactione,  
alii à necessitate, num. 3. Voluntas  
est libera à coactione, a num. 5. Est  
necessitata ad bonum in communi ne-  
cessitate naturali, a num. 11. Non ta-  
men ad bonum, seu finem in particu-  
lari, sed libera libertate indifferentiae,  
a num. 16. & 40. Ad bonum in com-  
muni est necessitata etiam quoad  
exercitium ex suppositione intellectus  
practicè cogitantis, a num. 18. vsque  
39. Est libera quo ad exercitium ad  
appetitum beatitudinis in particulari, a  
num. 40. Non tamen quo ad specifi-  
cationem immediate, & directe, sed  
solum mediare, & indirecte, a nu-  
mer. 45.

Liberum arbitrium: Quid hoc nomine  
significetur, Quæst. 6. a num. 56. Non  
est habitus, a num. 58. Non importat  
in recto plures potentias, sed vnam  
tantum, num. 59. Non est potentia di-  
versa à ratione, & voluntate, num.  
60. Est sola voluntas in recto conno-  
tato intellectu pratico, a num. 61. Propriè loquendo liberum arbitrium  
non est de fine, sed de medijs, num.  
62. Eius definitio ex Div. Thom. &  
Augustin. num. 63. Datur in homine  
Tom. I.

liberum arbitrium, a num. 66. Est de  
fide, num. 67. Constat ab experientia,  
num. 68. Et evidenti ratione, num. 69.  
Quam turpiter erravit Luterus, &  
Calvinus, negando liberum arbitrium,  
a num. 73. Non solum est liberum à  
coactione, sed etiam à necessitate  
contra Jansenium, a num. 74. Argu-  
menta Jansenij ex Augustin. & D.Th.  
expenduntur, & enervantur, a num.  
81. vsque 111.

Liberum arbitrium, adhuc post lapsum,  
manet ad opera salutaria, explicatur  
contra Jansenium, a num. 131.

Liberum arbitrium datur in Deo, non  
datur in brutis, Quæst. 6. a num. 132.  
vsque 144.

Liberum iudicium an præcedat electio-  
nem, vel è contra, Quæst. 6. a nu-  
mer. 145.

Libertinorum error expluditur, Quæst.  
11. a num. 19.

Lux ista sensibilis, quantumvis bona, cui  
postponenda animæ quantumvis malæ,  
& virtutæ, discursus Augustini Subtilis,  
Quæst. 1. a num. 15.

## M

Malum quid sit secundum Augustinum,  
Quæst. 1. num. 10. Iuxta ipsum nihil  
est nisi boni corruptio, num. 11.

Malum semper est ex bono non summo,  
num. 12.

Malum non est substantia, sed substantiæ  
vitium, num. 13. & 14. Est privatio,  
est nihil ex Augustin. a num. 21. Est  
privatio, & defectus ex D.Dionysio, a  
num. 27.

Mali proprietates, & attributa numeran-  
tur à Dionys. & omnia in privatione,  
a num. 30.

Malum ex D. Thom. pro subiecto mali  
est quid positivum, pro formalis est  
privatio boni particularis, numer.  
32.

Malum ad mentem Manichæorum erat  
adæquatè positivum, & hoc malum  
PP. non agnoscent nisi vt fabulam  
Manichæorum, a num. 34. PP. non  
solum negant malum pro formalis esse  
substantiam, sed etiam esse vilam po-  
sitivam entitatem, quidditatem, aut  
essentiam, a num. 35. Cum dicunt esse  
privationem, non posunt intelligi de  
privatione pure causalí, quæ quid po-  
sitivum sit, a num. 38. Debent intelli-  
gi de malo præsertim morali, & non

- solum de malo physico, num. 39. Non est eorum sensus, quod sit privatio ex modo significandi tantum, sed re ipsa privatio, num. 40.
- Malum, adhuc respectivè sumptum, in privatione consistit, a num. 41.
- Malum pro formal iuxta Augustin. est privatio boni, sicut tenebræ lucis, numer. 18. 19. 21. &c. Iuxta Dionys. numer. 28. Iuxta Damasc. num. 7. Non sicut tenebra totalis, sed ex parte, iuxta D. Thom. num. 45. Quo sensu malum dicitur qualitas ab Augustin. numer. 48.
- Malum, & peccatum non debet esse voluntarium positivè, & directè, sed privativè, & indirectè, num. 145. Quomodo sit voluntarium explicatur late, a num. 146. Quid dicendum quando voluntas tendit in obiectum prohibitum, quia prohibitum, a num. 150. Nihil est alicui malum, & nocivum, nisi quatenus privat aliquo bono, numer. 170.
- Malum, & bonum in moralibus quomodo sint contraria, a num. 199. Non contrariantur ratione solius positivi, sed ratione privationis adiunctæ, a numer. 200. & Quest. 5. a num. 70. Quomodo illa oppositio sit privativa, & contraria, Quest. 6. num. 205. & Quest. 3. a num. 36.
- Malum quomodo sit differentia in moralibus, Quest. 1. num. 209. & Quest. 5. a num. 71.
- Malum physicum, verè malum, etiam consistit in privatione, & non in positivo, Quest. 1. a num. 243. Plura sunt mala malis, quæ revera bona sunt, & hæc in positivo consistunt, numer. 249.
- Malum dicitur tale ex quocumque defectu, Quest. 5. num. 3.
- Malum simpliciter tale non est purè malum, sed semper mixtum aliquo bono, quia non potest esse integrum, a num. 4.
- Malitia distinguitur in peccato penes pri- mariam, & secundariam, positivam, & privativam à RR. Thomist. sed hæc distinctio non habet fundamentum in PP. nec in Div. Thom. Quest. 1. numer. 42.
- Malitia peccati non est transcendentaliter bona, a num. 77. Non consistit in carentia causalitatis, sed in carentia formal, a num. 87. Nec in carentia rectitudinis negative, sed rectitudinis positivæ, a num. 89.
- Malitia formalis peccati propriè, & per se non est in obiecto prohibito, sed in actu tendente ad ipsum, a num. 140. Non consistit in contradictione ad legem negativam ex parte obiecti, sed in contradictione affectiva ex parte actus, num. 141. Non quidem in illa ut positiva formaliter, quia voluntas non contradicit positivè, & formaliter legi prohibenti, sed in contradictione privativa per defectum privativum attentionis ad illam, a num. 142. & 145. &c.
- Malitia, & entitas quo ordine se habeant in peccato, a num. 250.
- Magister vitæ spiritualis. Vide Director.
- Maria Virgo fuit confirmata in bono per exclusionem potentie proxime peccandi, Quest. 11. a num. 4.
- Manichei ideo posuerunt primum principium positivum malorum, quia malum ens positivum existimauerunt, Quest. 1. num. 8. & 19.
- Molinosi errores aliqui exploduntur, Quest. 11. num. 20.
- Motus: Dum movens applicatur mobili non resistenti, si nulla sit causa impediens, necessariò sequitur motus, Quest. 2. a num. 78. Non solum in causis naturalibus, sed etiam in liberis, a numer. 80.
- Moralitas alia formalis, alia materialis.

## N

Necessitas antecedens ad amorem Dei super omnia, sive ad benè semper agendum est vera libertas, & dominium sui ipsius, & supra omnia bona commutabilia. Si tamen esset necessitas antecedens ad bonum commutabile amandum ut finem, sive ad semper peccandum, esset mentis captivitas omnino contraria libertati, Quest. 7. à numer. 39. Oferre per tot.

Natura per se mala daretur si potentia peccandi esset formaliter positiva, Quest. 8. à numer. 42. Omnis natura creata essentialiter constituitur in positivo, & negativo, Quest. 9. a numer. 34. Repugnat natura intellectuali creata impeccabilis ab intrinseco, Quest. 10.



O

Obedientia Christi explicatur, Quæst. 13. à num. 40. Fuit ex motivo charitatis, & non è contra, Quæst. 14. à num. 11. Motivum formale obedientiae non fuit Christo præceptum, nec ex obedientia reflexa, à num. 15.

Obligatio referendi omnes actus in Deum, vt finem, explicatur latè, Quæst. 3. à num. 81. Ea obligatio potest ignorari reflexè, sed non exercitè, Quæst. 4. num. 5. 44. & 54.

Odium Dei qualiter importet privationem rectitudinis, Quæst. 1. à num. 117. Non importat per se primo privationem rectitudinis specificæ charitatis, sed solum rectitudinis generalis amoris, à num. 127. & 131. Nequit Deus haberri odio, vt malus in se, & propter se, sed solum vt malus alicui, numer. 131.

Odium Dei non opponitur directè, & formaliter charitati, num. 134. In odio Dei datur duplex privatio rectitudinis, à num. 135. & 138.

Omissio, vt sit peccaminosa, exigit legem præcipientem actum, Quæst. 2. num. 3. Item quod sit libera, & voluntaria, ibidem. Repugnat absque actu intellectus prævio, num. 4. Quot modis possit esse voluntaria, num. 5. Secundum suam essentiam nullum actum positivum importat, num. 6. Regulariter non contingit esse peccaminosa sine actu positivo voluntatis, numer. 7. Nec est possibilis in exercitio, vt peccaminosa absque actu positivo, qui sit causa, vel occasio eius. Probatur ex Div. Thom. à num. 8. Quando sequitur ex actu positivo absque advertentia, est culpabilis per negligientiam, à num. 24. Si autem cum advertentia, est culpabilis per malitiam, à num. 25. Ut sit culpabilis, non requiritur, quod procedat ex actu positivo praesenti, sed satis est ex actu præterito non retractato, num. 27. Magis voluntaria est quando procedit ex actu directe volente omittere, seu aliquid aliud, cum prævisione omissionis sequenda, quam dum sequitur sine advertentia prævia illius, num. 28. Ut sit peccatum tria requiruntur, vitalitas, voluntarietas, & libertas, & ex his tribus probatur non fore peccatum absque omni actu positivo, à num. 29.

Tom. I.

vsque 67. Non potest esse peccatum nisi sit vitalis, à num. 30. Non potest esse vitalis, adhuc interpretativè, absque actu physico, num. 35. Quia solum effet passivè in voluntate, non activè à voluntate, num. 36. Implicit esse causaliter à voluntate, vt non activa, à num. 37. Minusque effet à voluntate applicativè, & ideo nec peccaminosa, num. 38. Quod voluntas possit se aplicare ad actum, & omissionem, si ad neutrum se applicat, non satis est, vt censeatur interpretativè se applicare ad omissionem, num. 38.

Omissio non potest esse voluntaria absque actu positivo, à num. 39. Quia nequit esse ex fine villo, nec motivo determinato, à num. 40. Nequit esse ex fine, vt non amato, à num. 43. Vide Bonum. Nequit esse peccatum mortale, probatur specialiter, à num. 51. vsque 56.

Omissio nequit esse libera nec à voluntate se determinante absque actu positivo, à num. 57. vsque 67. Ut sit peccaminosa non eget actu per se pertinente, aut per se causante ipsam, sed satis est actus per accidens ad illam se habens, à num. 8. vsque 28. & à num. 69. vsque 75. Instante præcepto de aliquo actu non potest voluntas pure omittere, à num. 76. Non solum impotentia morali, sed impotentia physica, à num. 78. Casu quo Deus de potentia absoluta suspenderet concursum ad omnem actum, omissio non effet libera, nec peccaminosa adhuc vrgente præcepto, à num. 83. vsque 98. Ad puram omissionem ponendam absque omni actu non datur libertas adhuc contradictionis, à num. 100. Vide *Libertas*.

Omissio maioris intensionis in actu aliquo quomodo sit ex actu occasionante, à num. 125. Ex quo omissio esse non possit absque actu occasionante non sequitur processus infinitus in actibus occasionantibus, à num. 129. vsque 132.

Omissio per actum positivum occasionantem non constituit mala, nec peccaminosa formaliter, sed solum voluntaria, & libera, à numer. 133. Quomodo actus positivus influat in omissionem peccaminosam, numer. 136.

Omissionis peccatum in quo formaliter consistat, à num. 139. Regula discernendi quando omissio sit magis, quan-

Dddd 2 do

do minus culpabilis, & plures modi omittendi, num. 144.

Omissio pure negativa actus præcepti non peccaminosa fuit possibilis in Christo, Quæst. 13. à num. 68. Secùs omissio positivè volita, aut causata, ibidem usque ad 75.

Opposito contraria inter bonum, & malum explicatur, Quæst. 1. à num. 199. & Quæst. 3. à num. 36.

Ordinatio virtualis ad debitum finem quādiū duret, Quæst. 3. à num. 95.

Otiosum Verbum quale sit, & an semper peccatum, Quæst. 3. à num. 10. usque 18.

## P

Peccatum omissionis in quo consistat, præcipue sententiae, Quæst. 1. à numer. 1.

Pro formalī malitiæ consistit in privatione rectitudinis probatur ex PP. a num. 7. Qualiter Auguit. fluctuabat in hac controversia, ibidem. Sententia contraria censuratur apud Turrianum, num. 50. Non consistit formaliter in negatione pura, à num. 51. Si consisteret in positivo, daretur primum principium positivum malorum, numer. 52. Distinctio illa de malo penes implicitum, & explicitum, utrumque positivum, refellitur, à num. 55.

Pro formalī malitiæ non consistit in tendentia positiva ad obiectum, à num. 91. & 185. Talis tendentia positiva pro priori ad privationem non est mala moraliter, à num. 191.

Peccatum omissionis, & omissionis quomodo differant, Quæst. 1. à num. 219. & Quæst. 3. à num. 103. Qualiter peccatum sit unum per se, vel per accidens ex actu, & malitia, à num. 222. Quo pacto peccata sint iniqualia, à num. 229.

Peccata per excessum, & defectum quomodo differant, & sint iniqualia in ratione mali, à num. 236. Ex maiori intentione peccantis non est peius peccatum per positivum, sed per privationem, à num. 239.

Peccatum omissionis dari certum est, Quæst. 2. num. 2. Nequit esse peccatum mortale, nisi procedat ex conversione positiva ad creaturam, ut ultimum finem, num. 51. Non satis est recursum ad conversionem pure interpretationem, num. 54.

Peccatum materiale non potest esse laude dignum, nec meritorium, Quæst. 12. à num. 461.

Peccare est vinci potestatem superiorē ab inferiori, Quæst. 7. à num. 17. Est vera mentis captivitas sub iugo tyranno, à num. 39.

Peccare non est pure non agere, nec pure agere, sed agere deficiendo à regula, Quæst. 9. à num. 2.

Peccator, & infidelis potest aliqua bona moraliter operari, Quæst. 3. à num. 97. Imò, & diligere Deum, à numer. 99.

Potentia peccandi pro materiali est potentia liberè agendi inclusa essentialiter in libertate voluntatis, Quæst. 7. à num. 5.

Pro formalī tamen, nec est libertas, nec pars libertatis, sed libertatis defectus, à num. 6. per tot.

Potentia peccandi pro formalī non consistit in positiva formalitate, sed in defectu negativo perfectionis, seu potentatis, Quæst. 9. num. 2. per tot.

Potentia radicalis peccandi non consistit in positivo, à num. 21. Alterè esset principium positivum malorum, vel natura mala Manichaeorum, à num. 22. latè. Implicita potentia positiva radicalis peccandi, Quæst. 9. num. 18. Quomodo natura intellectualis creata radicat potentiam peccandi, à numer. 29.

Potentia peccandi, quomodo sit, vel non sit à Deo, à num. 36. Vide Natura, & Quæst. 8. à num. 22.

Potentia peccandi non est potentia specialiter destinata positivè ad exercitium peccandi, Quæst. 9. à num. 1. Solum reperitur in activis deficienter, num. 2.

Potentia proxima, & expedita peccandi in quo defectu consistat, num. 4. Idem de potentia remota, à num. 12.

Potentia peccandi non impeditur in Christo per solam unionem hypostaticam sine donis, Quæst. 12. à numer. 155.

Peccans quomodo exit ordinem cause primæ, seu primi agentis, Quæst. 8. à num. 23.

Periculum peccandi quot modis esse possit, Quæst. 11. à num. 2. Quantum sit in directoribus vite spiritualis cum foremis directis, & qualiter cavendum, à num. 61. per tot.

Perfectio spiritualis penes charitatem mensurari debet, & in illa consistit essen-

- essentialiter, Quæst. 12. à num. 525. Tres gradus perfectionis, unus soli Deo proprius, alter solis beatis, tertius viatoribus, *ibidem*.
- Perfectio viatorum distinguitur in alios tres gradus, & inde colligitur quinque eis gradus perfectionis spiritualis, num. 526.
- Perfectio charitatis non attenditur penes implere consilia, vel præcepta, num. 528. Charitatis præceptum nullam habet mensuram, ultra quam charitas sit pure de consilio, *ibidem*.
- Persona divina nec divinitus potest assumere naturam intellectualem nudam omni dono supernaturali, Quæst. 12. à num. 191.
- Præceptum actus impletur etiam quando exercetur ex vanagloria, Quæst. 5. à num. 34.
- Præceptum quid sit, & qualiter à legi distinguitur, Quæst. 13. à num. 1. Habebere potest duo munera, & vim duplarem erga subditum directivam, & coercivam, à num. 2.
- Potest exercere unam sine alia, à numer. 5.
- Præceptum impositum Christo fuit propriè tale, sed non obligavit, nec sub culpa, nec sub poena, à num. 10. Non posset obligare sub culpa nisi obligando sub poena, à num. 17. Testimonia Scripturæ, & PP. De præcepto Christi exponuntur, à num. 10. & 35. In quo differat præceptum à consilio, à num. 44. & 55. In Christo non fuit præceptum de motivo moriendi, Quæst. 14. à num. 10. Nec fuit dispensabile ex petitione Christi, à num. 50. Non fuit, nec physice, nec metaphysice connexum cum actu præcepto, à numer. 126. & 129. Quomodo fuit absolutum, quomodo conditionatum, à num. 182. In beatis quo pacto concilietur cum libertate, Quæst. 14. à numer. 184. Vide *Libertas*.
- Præsumptio oculta quantum cavenda in via perfectionis, Quæst. 11. à num. 49. Ad illam curandam solet permitti à Deo peccatum manifestum luxuriæ, Quæst. 11. à num. 49.
- Privatio rectitudinis qualis sit in peccato comissionis, Quæst. 1. à numer. 100. Non est privatio actus debiti in voluntate, sed rectitudinis debitæ in actu, num. 102. Talis privatio constituit adiectivè malam rationem genericam actus humani, sed essentialiter ipsum actum in specie constituit malum, num.
104. Licet non sit physica, est realis moralis, à num. 105. Imò aliquando est physica, num. 106. Qualis sit in actu odij Dei, à numer. 127. Vide *Odium*.
- Privatio rectitudinis in actu voluntatis causatur à voluntate deficiente, num. 187. & 188. In actu humano non est privatio totalis, & in facto esse, sed ex parte tantum, & in corrupti iuxta Div. Thom. Quæst. 5. num. 21. Quo pacto sit maior, vel minor in peccato, Quæst. 1. à num. 229. An in peccato detur privatio omnis rectitudinis, à num. 231.
- Probabilis, qualiter sit sententia Scoti de actibus indifferentibus, Quæst. 4. num. 4. An possit dici minus probabilis, *ibidem*. An de sententia plausibiliter controversa dici possit citra omnem censuram: *Non est mihi probabilis*, à num. 20. *Late*. An sit censura improbabilitas, à num. 31. Opinio probabilis non potest licite sequi nisi ex motivo honesto, quo pacto sequibilis non est opinio de actibus indifferentibus, num. 39. Opinio illa est speculativè probabilis, sed non practice, à num. 47. An detur opinio probabilis contra ius naturæ, num. 46.
- Prudentiae dictamen aliud simpliciter prudens; aliud prudens secundum quid, Quæst. 5. à num. 34. & à numer. 73.

## Q

- Quintinistæ, & eorum error exploditur, Quæst. 11. à num. 19.  
Quietistæ, & eorum error, à num. 20.

## R

- Ratio superior quomodo possit firmari in bono per dona Spiritus Sancti, Quæst. 11. à num. 4. usque 15.

## S

- Sensibilia quomodo postponenda intelligibilius, discursus mirabilis Augustini, Quæst. 1. à num. 15.  
Senus divisus præcisivus non sufficit ad libertatem, Quæst. 12. à numer. 115.  
Spiritus Sancti dona quomodo possint firmare

mare mentem in bono , Quæst. 11. à num. 4. & 7.  
Subsistentia qualiter se habeat ex parte actus primi ad operandum , Quæst. 12. à num. 166.

## T

Temperantiae regula, explicatur Quæst. 3. num. 24. usque 30.

Theologia Div. Thom. obligans ad operandum ex fine honesto non est horrida , nec generat scrupulos , Quæst. 3. à num. 59.

Tentatio Christi explicatur , Quæst. 12. à num. 431. Quo sensu tentatio carnis esse non possit sine peccato , ibidem.

Tristitia , & tedium quomodo fuit in Christo , & de quo obiecto , Quæst. 12. à num. 401. & 421. Vide *Christus*.

## V

Verbum otiosum quid sit , & an semper sit peccatum , Quæst. 3. à numer. 10.

Verbum Divinum. Vide *Christus*.

Viator nullus potest tantam perfectionem acquirere , ut fiat absolute impeccabilis , Quæst. 11. à num. 22. Error est blasphemus dicere quod ex vi altissimæ contemplationis quis reddatur impeccabilis per licentiam patrandi quælibet turpia , à num. 27.

Viatoris mutabilitas de bono in malum , & de iusto in peccatorem exponitur , à num. 22. per tot.

Virgo Maria fuit omnino confirmata in bono , conservato statu viatoris , & quomodo , Quæst. 11. à num. 4.

Vita. Nisi male vivendo nemo peccat , Quæst. 2. à num. 30. Multiplex acceptio vitæ , num. 31. De actu vivendo in genere non datur lex , nec præceptum , sed solum de benè vivendo , à num. 32. Requiritur vita actualis ad actuale peccatum , num. 34. Non potest dari vivere moraliter , & interpretative absque actu physico vitæ , num. 35. Vide *Omissione*.

Virtutes morales quomodo subjiciunt appetitum sensitivum rationi , Quæst. 12. à num. 378. Quando sunt in statu consumato totaliter illum perficiunt , & subordinant rationi , à num. 381. & 384. Non quia maiores virtutes quam

in viatoribus , sed quia consummatæ , seu in termino perfectionis , explicatur à num. 395.

Virtutes in Christo non fuerunt confusaæ , sed subordinatae , & quo ordine , Quæst. 14. num. 11. Non potest eadem virtus suos actus imperare per alios eiusdem speciei , num. 19.

Virtutes in Christo fuerunt perfectissimæ intensivæ , sed non extensivæ , numer. 21.

Vitium non potest esse in Christo ullo modo , Quæst. 12. à num. 434. Magis repugnat cum sanctitate , & inclinat ad peccatum , quam fomes peccati , numer. 436. Implicat habitum virtutum non inclinare potentiam ad peccandum , num. 437. Habitus virtuosus non solum physice , sed moraliter est malus , à num. 445.

Unio hypostatica non potest pendere ab actibus humanitatis assumptæ , Quæst. 12. à num. 119. Quomodo se teneat ex parte actus primi in humanitate Christi , à num. 166. Fundat ies divinum divinitus infrastribile ad dona supernaturalia animæ , à num. 191. & 228. Secùs verò circa gloriam corporis , num. 230.

Voluntas , dum peccat , non tendit in malum sub ratione mali , Quæst. 1. à numer. 91. Non potest moveri à non bono , nec à malo primario , Quæst. 2. à num. 47. Solum est naturaliter instituta ad amandum , & volendum , non ad omittendum , num. 49. Nullo à bono particulari de necessitate moveatur , bene vero à bono universalis , Quæst. 2. à num. 80. 109. & 106. Non posset Deus suspendere concursum de lege ordinaria ad omnem ipsius actum , numer. 82. Si de potentia absoluta illum suspenderet , omissione non esset libera , nec peccaminosa , à num. 83. 116. & 118. Vide *Libertas*.

Voluntas non potest pati violentiam in actibus à se elicitis , Quæst. 6. num. 5. In hoc differt ab intellectu , num. 6. Potest pati violentiam in actibus imperatis , à num. 7. Item in actibus appetitus sensitivi , num. 8. Secùs in motibus activis ad turpia , absque omni culpa voluntatis , Quæst. 11. à num. 38. Disparitas inter motus irascibilis , & concupiscibilis , à num. 45. Potest cogi negativè in omissione actus à le imperati , num. 10.

Voluntas per modum naturæ , per modum voluntatis , & per modum liberi arbitrii.

arbitrij, quomodo differat ex mente  
Div. Thom. Quæst. 6. a num. 106. Eo  
ipso quod libera est à coactione, est  
etiam libera à necessitate circa bona  
particularia, a num. 123. Quomodo  
voluntas lapsa habeat libertatem re-  
deundi ad gratiam, explicatur contra

Jansenium, a num. 131. Triplex indif-  
ferentia voluntatis respectu obiecti,  
respectu actus, & respectu finis, expli-  
catur ex D. Thom. Quæst. 7. a num. 1.  
Vide *Libertas*.  
Votum emittere an conveniat Christo,  
Quæst. 13. num. 48.

# FINIS.



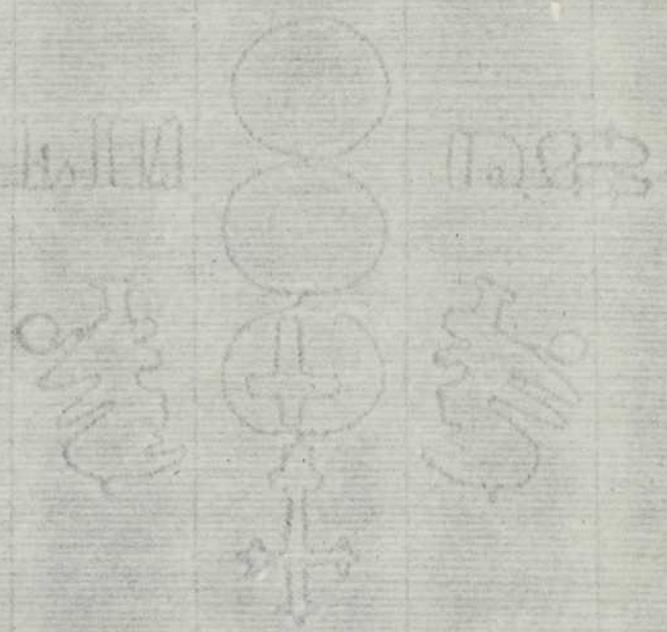
ET ALIIS VITIIS. ET QVOD QVOD  
CITRINUS QVOD QVOD QVOD  
QVOD QVOD QVOD QVOD  
QVOD QVOD QVOD QVOD  
QVOD QVOD QVOD QVOD  
QVOD QVOD QVOD QVOD

QVOD QVOD QVOD QVOD  
QVOD QVOD QVOD QVOD  
QVOD QVOD QVOD QVOD  
QVOD QVOD QVOD QVOD  
QVOD QVOD QVOD QVOD  
QVOD QVOD QVOD QVOD

# FINIS







ESTANTE 2.<sup>o</sup>

Tabla 5.<sup>a</sup>

N.<sup>o</sup> 3

42



20

61

PALANCO  
DE  
PECABILI  
ET IMPECAB

TOM. I.

12655